

# A ficção do mito como uma hermenêutica da existência

## *The fiction of myth as a hermeneutics of existence*

Vitor Chaves de SOUZA<sup>1</sup>

 0000-0003-1258-9177

## Resumo

O artigo apresenta a ficção do mito como uma hermenêutica da existência. Para alcançar esse objetivo, sugere a leitura dos mitos como textos fundantes, saturados de sentido, diante da reconfiguração da cisão da subjetividade. Recorrendo às intuições de Mircea Eliade quanto ao estudo do mito e o aspecto ontológico da hermenêutica em Paul Ricoeur, aponta-se para a intencionalidade humana da criação de sentidos como resultado da ficção da temporalidade pela imaginação. Essa ficção – o corte na carne pelo verbo – valoriza a linguagem religiosa como uma forma de conhecimento de mundo, na medida em que ela organiza, pela potência metafórica, a consciência da ontologia quebrada. A concepção de mito aqui apresentada pressupõe o trabalho do imaginário ricoeuriano a respeito da organização narrativa de mundo, abrindo um novo horizonte para a compreensão da função dos mitos religiosos. O artigo conclui a tarefa da hermenêutica da existência sugerindo uma interpretação metafórica de mitos, imbuída de ficções de sentidos profundos, situando-a numa experiência originária e compreensiva da Filosofia da Religião.

**Palavras-chave:** Hermenêutica. Mircea Eliade. Paul Ricoeur. Religião.

## Abstract

*The paper presents the fiction of myth as hermeneutics of existence, suggesting the reading of myths as founding texts, i.e., saturated with meaning, for reconfiguration of subjectivity crisis. According to Mircea Eliade's intuitions regarding the study of myth, also to Paul Ricoeur's ontological aspect of hermeneutics, this paper pointed to the human intentionality of creating meanings as a result of the fiction of temporality by imagination. Such fiction, a cut in the flesh by the verb, values religious language as a form of world knowledge, insofar as it organizes, through metaphorical potency, the consciousness of broken ontology. The conception of myth presented in this paper presupposes Paul Ricoeur's imaginary work regarding the narrative organization of the world, opening a new horizon for understanding the function of religious myths. The paper concludes the task of the hermeneutics of existence by suggesting a metaphorical interpretation of myths, imbued with deep meaning fictions, placing it in an original and comprehensive experience in Philosophy of Religion.*

**Keywords:** Hermeneutics. Mircea Eliade. Paul Ricoeur. Religion.

<sup>1</sup> Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Ciências das Religiões. Conj. Pres. Castelo Branco III, 58050-585, João Pessoa, Paraíba, Brasil. E-mail: <vitor.chaves@academico.ufpb.br>.

## Introdução

Os cientistas dizem que somos feitos de átomos,  
mas um passarinho me contou que somos feitos de histórias

(Eduardo Galeano)

A proposta do texto configura na linguagem religiosa uma ficção primordial de mundo. A partir da ficção, os mitos são entendidos como uma potência semântica tão singular capaz de promover um corte temporal pelo ato de sua leitura, a fim de alcançar uma hermenêutica da existência. A noção de texto fundante se apresenta como uma chave hermenêutica da ficcionalidade inerente ao projeto da linguagem religiosa saturada de sentido. Essa percepção se realiza em uma trajetória de cunho existencialista e assume os textos mitológicos como cargas significativas em resposta às cisões vivenciadas na percepção dos duplos. Trata-se, a rigor, de uma perspectiva ontológica orientada por aquilo que se denomina de *cisões da subjetividade*. A esse respeito, a existência humana orienta-se por dobras originais da interioridade – uma cisão dobradiça da identidade que agrega, a cada ato intencional dobrado, uma outra percepção da individualidade –, como, por exemplo, o pressuposto do *eu* e o *não-eu*, de Karl Jaspers; o voluntário e o involuntário, de Paul Ricoeur; a atividade e a passividade, de Kant; o temor e o tremor, de Kierkegaard; a extroversão e introversão, de Carl Jung; a consciência de si e a consciência do outro, de Emmanuel Levinas; a relação entre palavra e ação, de Santo Agostinho. As percepções denotam um pressuposto hermenêutico, cujo trabalho de pensamento prolonga o aspecto ficcional da subjetividade pela leitura de textos fundantes e viabiliza a materialização de um sentido primeiro. Refere-se a um projeto ao mesmo tempo filosófico e linguístico para a valorização da linguagem religiosa, sobretudo em formato de mitos, como uma espécie de “corte na carne”. A proposta, portanto, da ficção do mito como uma hermenêutica da existência seguirá a direção do debate existencialista mediado pela potência semântica das narrativas originais e fundantes como horizonte de sentido para o cogito quebrado. A metáfora religiosa para o problema do *eu* está diretamente relacionada aos próprios significados dinamizados pela linguagem da carne. A carne – em outras palavras, as propriedades mais sensíveis e geradoras de sentidos – é pensadora, crítica de significados e buscadora de sentido. O ser humano é provocado em sua carne, percepções e sentidos, para produzir um outro sentido que lhe escapa, mas, no paradoxo da cisão da subjetividade, também o motiva a buscá-lo. Parafraseando os Evangelhos – “e o verbo se fez carne” (Jo 1,14) –, poder-se-ia proclamar, com uma “heresia” merleau-pontyana, e a *carne se fez verbo*. Os mitos religiosos surgem da carne que se fez verbo e do verbo que se fez carne. Eis o lugar profícuo do mito, o verbo metafórico, nas cisões da subjetividade, a carne metafórica: a religação do que foi inquietamente fragmentado.

## Estado da Arte

O espaço da reflexão se encontra no interesse em abordar a linguagem religiosa cristalizada em mitos como um lugar de ficções e tratamentos da cisão da subjetividade. A esse respeito convém, desenvolver o tema do mito como texto fundante da existência na própria área das Ciências das Religiões. Para isso, mostrar-se-á a constância do mito nos estudos em religião e o interesse quase incondicionado na busca por um sentido originário no que diz respeito tanto à natureza das narrativas religiosas quanto ao exercício da ciência marcado pela época vigente. A despeito do projeto inicial de Max Müller ter inspirado a atual área formação da área conhecimento das Ciências da Religião e Teologia, assim como inspirou, no final

do século XIX, disciplinas de religiões comparadas no meio universitário, em Genebra no ano de 1873, e trabalhos seguintes em vários países, da Holanda à Alemanha, passando pela França e pela Bélgica, há, desde o início da investigação, uma perspectiva *filosófica e linguística* sobre a qual localizamos os esforços reflexivos da área. Jon Stone, ao apresentar a obra de Max Müller, nota a aproximação entre filosofia e linguagem como uma característica própria no itinerário do pensamento dele (Stone, 2002). Seria essa característica aquela própria das Ciências da Religião? Segundo Stone, a contribuição de Müller aos estudos em religião é marcada por cinco etapas: primeiro, a mitologia comparada (narrativa); segundo, a busca pela origem da linguagem (narrativa); terceiro, a natureza das religiões arcaicas (filosofia); quarto, a filosofia do mito (filosofia e narrativa); e quinto, o estudo/ciência da religião (filosofia e narrativa). Evidentemente não se pretende resumir a conquista histórica da área das Ciências das Religiões em um estudo estritamente filosófico e narrativo; pretende-se, a rigor, fixar o marco teórico do artigo em sintonia também com o projeto original de Max Müller. Em outras palavras, a reflexão do ser humano mediada pelas narrativas e a primordialidade das narrativas fundantes é atual e, principalmente, fiel às origens das Ciências das Religiões<sup>2</sup>.

Deve-se, ainda, notar a riqueza da variedade de abordagens empíricas para o estudo da linguagem religiosa. Não por acaso, na tentativa de reunir essa riqueza, o “Compêndio de Ciência da Religião” – apesar de sua singularidade – apresenta a irredutibilidade do sagrado ao lado do dilema das variadas abordagens tendo, logo no início, em seu segundo artigo, “Estatuto epistemológico da Ciência da Religião”, como ponto de partida, a figura de Mircea Eliade – inclusive, com uma seção denominada “O programa eliadiano de uma Ciência da Religião”. Concordando com a obra do filósofo romeno ou não, o estatuto das Ciências das Religiões é marcado por um constante devir de uma área em ascensão e pelas definições devedoras à obra de Mircea Eliade. A característica irrevogável da área, para Eliade – apesar de sua pluralidade<sup>3</sup> –, seria justamente a possibilidade de um trabalho hermenêutico autônomo e original, diferenciando-se de outros métodos acadêmicos de pesquisa (como o sociológico, o psicológico, o etnológico)<sup>4</sup>. Nessa direção, a obra “Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais” (Nogueira, 2012) é uma tentativa de proposta para reflexões teórico-metodológicas ao delimitar o campo das relações entre linguagem e religião. Trata-se de um importante material capaz de abordar a relação com o auxílio das ciências da linguagem, da semiótica, das teorias literárias e da cultura visual. Destaque especial a dois textos: “Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura”, de Paulo Nogueira, e “Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado”, de Rui de Souza Josgrilberg. O primeiro texto trabalha a hipótese de que “[...] a religião não tem apenas seus conteúdos expressos pela linguagem, mas que ela mesma se estrutura por meio da linguagem” (Nogueira, 2012. p. 9). A partir da semiótica da cultura, apresenta-se a percepção e a preocupação da importante intuição da religião como texto (presente, sobretudo, na hermenêutica). O segundo texto aprofunda a noção dupla do fenômeno religioso pela tradição hermenêutica e pelos estudos de Ciências da Religião do século XIX. A perspectiva de “Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado”, de Josgrilberg, registra e delimita o lugar de interesse da interpretação do mito como texto fundante de uma existência. Afinal, para Josgrilberg, a cisão da subjetividade frutifica a inquietação originária pela integração do eu e, conseqüentemente, a busca por sentidos profundos, como o modo de ser da humanidade. Essa inquietação possibilita a força interpretativa no devir da existência. Nas palavras do autor, “[...] trata-se de ver a existência como uma abertura do ser humano para o mundo que se traduz como uma *inquietação hermenêutica*” (Josgrilberg, 2012, p. 35, grifo nosso). Até

<sup>2</sup> Evidentemente, por conta do recorte, nomes importantes como Cornelis Petrus Tiele, Joachim Wach, Rudolf Otto, van der Leew ou Chantepie de la Saussaye são reservados.

<sup>3</sup> Eliade nunca se referiu à área no singular, sempre no plural. Sobre a preferência eliadeana pelo plural em “Ciências das Religiões”, ler o capítulo “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism” (Eliade, 1959).

<sup>4</sup> Esse assunto é aprofundado por Eliade (2002).

então, mesmo que outros trabalhassem com uma perspectiva fenomenológica ou narrativa da religião anteriormente<sup>5</sup>, a proposta apresentada é própria e original, a partir da tradição hermenêutica, numa noção metódica instaurada na linguagem mediadora de mundo.

O interesse continua a se manifestar, agora em outra obra importante para a perspectiva do mito original: “Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares” (Nogueira, 2015), além de outras mais antigas, como “A Essência Manifesta” (Dreher, 2003); “A Forma da Religião” (Higuet; Maraschin, 2006); “A (im)possibilidade da expressão do sagrado” (Maraschin, 2004); “No Limiar do Mistério” (Teixeira, 2004) e “As Linguagens da Experiência Religiosa” (Croatto, 2010). Essas obras reúnem tentativas bem-sucedidas na construção de bases epistemológicas em Ciências da Religião orientadas por métodos filosóficos e, principalmente, com enxerto hermenêutico. Esses trabalhos partem de uma pressuposição fundamental para esta investigação: há uma diferença da racionalidade específica da ciência filosófica para a tarefa hermenêutica do mito. A suspeita investigativa encontra uma fundamentação epistemológica naquilo que está sendo situado como uma hermenêutica da religião iniciada por vários estudiosos das Ciências das Religiões brasileira. Conforme Paine (2013) no “Compêndio de Ciência da Religião”, há hoje um avanço significativo em Filosofia Analítica da Religião<sup>6</sup>, em Teologia Natural e em temas não ocidentais<sup>7</sup>. Além disso, temas como Ciências Naturais e Religião, em debate, são estudados e divulgados em diferentes círculos acadêmicos<sup>8</sup>. A despeito da análise sistemática marcante no desenvolvimento histórico das Ciências das Religiões, a ambição deste artigo perpassa por essa tradição para buscar outros elementos permanentes na diferenciação narrativa da religião como uma outra forma de pensar filosoficamente o sagrado em diálogo com a linguagem religiosa.

## Fundamentos epistemológicos: filosofia, hermenêutica e mito

Retoma-se, desse modo, a orientação da filosofia da religião como base epistêmica para o trabalho da ficção do mito como uma hermenêutica da existência. Em “The Phenomenology of Religion”, Ninian Smart propõe o estudo filosófico da religião em quatro etapas. Inicialmente, explora-se a noção de religião por meio de um método analógico (Smart, 1973). A partir da interiorização da comparabilidade contraposta pela analogia metódica de Smart, num segundo momento, apresenta-se a religião como fenômeno saturado da cultura. Na terceira etapa do estudo, Smart oferece uma interpretação do mito como um lugar de originalidades para a religião – aqui, aproxima-se daquilo que se propõe investigar na ficção do mito como uma hermenêutica da existência. Finalmente, no quarto estágio da obra, surgem tensões que seriam as diferenciações entre religião e ciência da religião. Apesar de em alguns momentos Smart se voltar mais à Teologia Natural, é na concepção mítica de alteridade que reside a sua contribuição significativa. Para ele, mitos não seriam apenas estórias: eles denotam a relação da humanidade com o mundo (Smart, 1973). Evidentemente outros autores abordaram o mito na mesma direção – para

<sup>5</sup> Como é o caso de Mendonça (1999), onde ele tenta estabelecer a base para uma discussão a respeito da possibilidade epistemológica de uma ciência da religião, reunindo grandes nomes até então articulados na área (como Max Müller, William James, Rudolf Otto, Mircea Eliade).

<sup>6</sup> A preferência pela Filosofia Analítica da Religião se faz presente, sobretudo nos interesses de pesquisa e resultados de produções da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR), tendo, inclusive, chamada pública, bolsa e auxílio para pesquisa em Filosofia da Religião com recorte analítico. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/notas-e-comunicados/bolsa-e-auxilio-a-pesquisa-em-filosofia-da-religiao>

<sup>7</sup> Destaque para o Centro de Estudos Medievais - Oriente & Ocidente do Departamento de Filosofia e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

<sup>8</sup> A PUC-SP, dentre tantos produtos acadêmicos, destaca-se, também, por desenvolver a relação entre Ciência e Religião no grupo de pesquisa Traços Religiosos na Atividade Científica Contemporânea, liderado por Eduardo Cruz; cf.: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/6314809197126621>. Recentemente, a Associação Brasileira de Filosofia da Religião publicou a tradução de “Como relacionar ciência e religião: um modelo multidimensional”, de Mikael Stenmark.

situar alguns nomes: Mircea Eliade, Joseph Campbell, Hans Blumenberg. Entretanto, para incorporar a atividade mítica como parte integrante de uma filosofia da religião, faz-se necessária – e produtiva – uma abordagem que possa contemplar tanto o aspecto narrativo do mito quanto sua dimensão existencial (o que possibilitará, e.g., a discussão de Deus por meio de uma abordagem diferente da tradicional crítica racional). Optou-se, deste modo, pelo método hermenêutico para conferir a aplicabilidade desse empreendimento.

O que distingue as Ciências das Religiões orientadas pelas preocupações apresentadas – a interpretação do mito e sua dimensão existencial – das demais abordagens científicas ou filosóficas é sua característica justificativa. No caso da filosofia em si, buscou-se, sobretudo, justificar a existência de Deus racionalmente; no caso da teologia, defende-se a existência de Deus dogmaticamente; neste empreendimento, funda-se uma filosofia da religião orientada pela hermenêutica, a fim de abrir uma outra frente de reflexão e desdobrar temas saturados em direção a novas perspectivas e horizontes alargados. Assim sendo, a justificativa deste trabalho encontra em temas como o sentido, a compreensão e uma orientação metafórica do mito a sua realização pela herança hermenêutica incorporada nas Ciências das Religiões. Tendo, portanto, na filosofia da religião a base epistemológica e na hermenêutica o método, apresenta-se aqui uma proposta de pesquisa herdeira da hermenêutica antirreducionista do século XIX, sendo Friederich Schleiermacher o seu principal precursor. A hermenêutica no século XX tomou sobre si o encargo de superação do subjetivismo, começando com Wilhelm Dilthey e, depois, com Martin Heidegger. Dois caminhos se destacaram: um, por reconhecer o aspecto veritativo do momento de imanência da apropriação (fenomenologia); outro, por descobrir na textualização uma lógica de objetivação – em outras palavras, o texto submetido a regras da linguagem e do discurso (hermenêutica). Além dessas tentativas, há de se considerar os positivismos formais do estruturalismo e do formalismo linguístico e poético, bem como as contribuições da semiótica.

A despeito das críticas cabíveis aos referidos autores, entre os atuais hermenêutas da religião, ao trabalhar com o papel da interpretação de textos religiosos e os desafios à teologia na atualidade, Geffré contrapõe o modelo dogmático ao modelo hermenêutico. Seguindo a tradição francesa da reflexão, haveria, pela tarefa da leitura, um distanciamento das convicções dogmatistas, como as notas magistrais do Concílio de Trento, pois textos pretendem apenas a afirmação e confirmação de um poder instituído e consolidado na dogmática (Geffré, 2004). A hermenêutica, então, tornar-se-ia utilitarista enquanto um sistema de irrefutabilidade da igreja em poder, caso fosse usada para esse fim – o argumento da imunidade, de Karl Popper. O modelo hermenêutico considera os dogmas, mas evita o dogmatismo ao instaurar o texto como ponto de partida.

O círculo hermenêutico instaura, na tensão dialogal da linguagem, a soberania do texto. Eis uma primeira urgência, de cunho existencial: o ser humano é um ser intérprete. Geffré propõe uma hermenêutica ontológica e a experiência histórica da pessoa ao lado de seu papel de leitor e de intérprete. A exegese, com essa motivação, serve para restituir a experiência do sujeito e a formação de sua identidade na tarefa da leitura de textos religiosos. Ao invés do dogma, prefere-se, desse modo, o desafio da reflexão sobre os textos que hoje permitem ao sujeito ter uma experiência religiosa direta como evento da revelação.

Motivado por uma ontologia da significação aberta pelas narrativas primordiais, Mircea Eliade inferiu que as “[...] hierofanias e símbolos religiosos constituem uma linguagem pré-reflexiva. Por ser um caso de uma linguagem especial, *sui generis*, necessita de uma hermenêutica apropriada” (Eliade, 1989, p. 313, grifo do autor). O método hermenêutico, ainda em lacuna, da forma aqui proposta, situa o texto no centro do mundo do leitor e dá voz a ele para que esse dê voz ao texto. Para além de uma teologia como hermenêutica (que foi a intenção da última geração teológica francesa), a despeito dos

paradigmas do pluralismo religioso e da conciliação motivada pelo diálogo, a situação central do texto constata a intenção da *primordialidade do texto*, em seu sentido duplo: primeiro enquanto princípio e principalmente enquanto arquetípico. Há um arquétipo da ficção textual na leitura de textos religiosos e de textos fundantes; não no sentido jungiano, entendendo-o nas estruturas do inconsciente coletivo, mas na direção de Mircea Eliade, o qual usa o termo em seu sentido neoplatônico: um “modelo exemplar”<sup>9</sup>. Esse modelo exemplar, ao invés de ser normativo, representaria ficcionalmente uma possibilidade de ser no mundo.

A rigor, poder-se-ia considerar textos religiosos (originais e originários) enquanto *textos fundantes* – de Martin Puchner, em “The Written World: The Power of Stories to Shape People, History, Civilization”. A esse respeito, não interessa aqui secularizar o sagrado nem sacralizar o secular. Os domínios se distinguem, cada um em seu papel. “A religião e o mundo secular estão no mesmo barco”, segundo Tillich (2009, p. 46) “[...] não deveriam andar separados, pois tal separação é apenas ocasional”. Mesmo que a pressuposição do *homo religiosus* – uma espécie de, numa primeira instância, camuflagem do sagrado no profano – não seja decisiva na hermenêutica de textos religiosos, o Verbum individual promove a experiência singular da possibilidade de ser, podendo abarcar o sagrado ou não. A diferença, para Eliade, encontra-se na ordenação de mundo provocada pela hierofania. O Deus que se manifesta em carne, em matéria e em uma realidade histórica incorpora o paradoxo do sagrado e inaugura um estatuto ontológico singular que, em última instância, só poderia ser narrado. Esse estatuto revela e esconde, ao mesmo tempo, a sacralidade e os perfis da manifestação. Esse jogo é o próprio movimento ontológico da mediação de um texto fundante no mistério da relação dos planos naturais e supernatural<sup>10</sup>. Nesse sentido, a manifestação do sagrado incorpora o paradoxo existencial do indivíduo cuja narrativa de vida encontra na hierofania a dinâmica existencial de uma vida mediada pelos textos sagrados.

## O lugar do mito na gênese dos sentidos

Ao analisar as ideias e comportamentos das religiões arcaicas e primitivas, Eliade percebeu, inspirado no “eterno retorno” de Friedrich Nietzsche, haver, entre os textos analisados, uma “[...] tendência do Espírito ao retorno ao Todo-Um” (Eliade, 1999, p. 104). Eliade alegou serem tendências de reintegração e unificação do ser humano para superar os contrários e realizar a androginia. A busca de um ser humano perfeito supriria todas as contradições e alcançaria a unidade-totalidade em uma origem primordial, narrada em mitos e vivenciada em ritos. Tão logo Ricoeur observou que a implicação básica da filosofia de Eliade está na *exemplaridade*. Nesse momento, optou-se pelo diálogo entre Ricoeur e Eliade na tarefa de aprofundar a ficção do mito como uma hermenêutica da existência. Citando Eliade, Ricoeur escreveu sobre a primordialidade e exemplaridade do mito. A especulação mítica, antes da gnose e das construções antignósticas, reportam à “[...] narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo” (Ricoeur, 2013, p. 21). Segundo Ricoeur (1971, p. 531, tradução nossa)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Essa é a melhor definição do termo para o autor, segundo ele próprio em sua autobiografia (Eliade, 1988).

<sup>10</sup> Para um modelo a esse respeito, conferir Eliade (2004).

<sup>11</sup> No original: [...] le mythe s'épuise pas dans sa fonction explicative, qu'il n'est pas seulement une manière pré-scientifique de chercher les causes et que la fonction fabulatrice elle-même a valeur prémonitoire et exploratoire à l'égard de quelque dimension de la vérité qui ne s'identifie pas avec la vérité scientifique; il paraît bien que le mythe exprime une puissance d'imagination et de représentation dont on n'a encore rien dit tant qu'on s'est borné à la qualifier de 'maîtresses d'erreur et de fausseté'.

[...] o mito não se esgota na sua função explicativa, ele não é apenas uma maneira pré-científica para procurar a causa ou uma fabulação de tomada de valor presciente e exploratória em direção à dimensão da verdade que não se identifica com a verdade científica; parece que o mito expressa um poder de imaginação e representação.

Na metafísica tradicional, a imaginação – *i.e.*, a função de trazer à esfera conceitual coisas ausentes ou não existentes – supera, pela *mimesis*, o que deveria ser verdadeiro (sob a acusação platônica de ser uma cópia da aparência) (Kearney, 1984). Kant, Schelling, Hegel e Bergson aprofundaram o poder da imaginação na esfera conceitual, bem como a dicotomia que dela advém. Ricoeur, por outro lado, superando os pensadores citados, persegue a alternativa de Aristóteles – *i.e.*, da imaginação “imitação criativa” –, na qual a ficção apenas imita por recriar a realidade em um nível maior. Ricoeur aproxima a imaginação da transcendência dicotômica da linguagem poética<sup>12</sup>. Nesse mesmo sentido, entende o mito como uma variação da linguagem poética, chegando a referir-se a ele como mito-poética – uma espécie de palavra-princípio buberiana, quando uma implica necessariamente na outra. De todo modo, a proposta ricoeuriana apresenta uma outra abordagem que não se limitaria à lógica empirista do conceito. Por outro lado, o mito e a atividade criativa da imaginação não se restringem, por exemplo, ao estruturalismo. Em face do modelo estrutural do mito e da imaginação, há uma diferença notável entre uma filosofia estruturalista e um estudo estrutural de textos determinados. Ricoeur não exerce uma filosofia estruturalista, mesmo tendo sido acreditado que ele se tornara estruturalista em “A Metáfora Viva”, ao colocar em prova o método fenomenológico. Para ele, uma análise estrutural de textos é sempre apropriada, afinal “[...] é uma maneira de fazer justiça ao texto e de o levar ao melhor das suas articulações internas, independentemente das intenções do autor e, portanto, da sua subjetividade” (Ricoeur, 2009, p. 126). Há, em partes, aspectos estruturalistas em Ricoeur – uma vez que a autonomia da semântica do texto escapa do autor e significa por si mesma – enquanto distingue filosofia estruturalista de hermenêutica. Essa suavização não evitou diferenças com Lévi-Strauss e seu “[...] transcendentalismo sem sujeito transcendental” (Ricoeur, 2009, p. 127). Em seu artigo “Mythe 3. L’interprétation philosophique”, na Encyclopaedia Universalis, Ricoeur assume o mito como uma forma de discurso autônomo e original em diálogo com a semiótica e o estruturalismo no prolongamento linguístico. A diferença, nesse aspecto, segundo Ricoeur, estaria no final de *L’Homme nu*<sup>13</sup>: a despeito da admiração, Ricoeur aponta para o caráter ontológico do papel da imaginação no mito, enquanto, basicamente, “Lévi-Strauss escolheu o domínio de objetos que é afim à sua teoria” (Ricoeur, 2009, p. 129). Evidentemente a divergência não esgota a discussão entre ambos os autores, mesmo porque o modelo estrutural foi analisado por Ricoeur na perspectiva da mito-lógica (ao lado da mito-poética)<sup>14</sup>. Entretanto, essa suposição delimitaria a abordagem do modelo ricoeuriano de reflexão: a não eliminação dos aspectos linguísticos da análise dos mitos e a pergunta pelo sentido das narrativas míticas e as exemplaridades na imaginação e representação.

## Imaginação no mito

Entre os mais diversos sentidos para a palavra *imaginação* e para a filosofia, *imago*, do latim, é uma das fontes cuja etimologia relaciona-se com *mimesis*, imaginação, mago e magia (Abbagnano, 2000). Para Richard Kearney, ex-aluno de Paul Ricoeur, em “Poétique du possible: phenomenologie

<sup>12</sup> Para um trabalho mais detalhado sobre a imaginação e a religião em Ricoeur, recomenda-se a leitura da obra de Vanhoozer (1990).

<sup>13</sup> Ricoeur refere-se ao texto contido na obra “Mythologiques”, de Claude Lévi-Strauss.

<sup>14</sup> “Pour Claude Lévi-Strauss, le représentant le plus important de cette école en France, la mythologie doit être considérée comme une ‘mytho-logique’” (Ricoeur, 1971, p. 531).

herméneutique de la figuration” imagem e imaginação desempenham o papel comum do exercício criativo das possibilidades humanas diante da finitude. Sinteticamente, a imaginação é responsável por possibilitar ficções primordiais no mundo, seja por imagens ou textos. Ricoeur declarou: “Não há ação sem imaginação [...] e de várias maneiras: no plano de projeto, no plano da motivação e no plano do poder fazer” (Ricoeur, 1986, p. 224, tradução nossa)<sup>15</sup>. A imaginação move, em sentido lato, a ficção temporal em todas suas mídias, podendo entrelaçar texto e imagem. É nessa dinâmica, por exemplo, que Ricoeur interpreta a importante obra “A Estrela da Redenção”, de Rosenzweig (2005), ao sintetizar texto e imagem na noção de *figura* como a cristalização da imaginação. “Uma das chaves nos é dada”, escreve Ricoeur, “[...] pelo maravilhoso encontro, em francês, entre as duas palavras *figure* [figura] e *visage* [rosto], cuja especulação judaica já havia aproximado a partir da expressão bíblica a face de Deus” (Ricoeur, 1996, p. 68, grifos nosso). A imaginação operante como solução da união de sentidos divergentes (figura e rosto) possibilita outra figuração – assim como a existência finita de uma subjetividade quebrada e a busca pela superação da finitude pelos mitos. A percepção da face de Deus na união de dois aspectos distintos – o que Merleau-Ponty chamaria de *membreure* – forma ficcionalmente a singularidade, mesmo quando a linguagem se apresenta múltipla e complexa. O exercício da imaginação, nesse caso, abre camadas de linguagem que possibilitam outras dimensões de um dizer sobre Deus. O interesse encontra-se na potência semântica dessa noção de imaginação.

Com inspirações heideggerianas, Ricoeur sugere o trabalho conjunto da imaginação com a produção narrativa de modo a avançar a passagem do possível ao ato realizável (Kearney, 2006). A imaginação levanta a ficção e o mito desce ao ato ficcional até a profundidade do ser. O movimento, por um lado, modela sentidos iniciados pela imaginação, enquanto, por outro, desdobra-se no papel da exemplaridade. O paradoxo reside justamente na fixação de um sentido originário em sentido exemplar. A exemplaridade se dá, necessariamente, pela repetição ritualística de um paradigma. A mesma exemplaridade capaz de abrir novos sentidos é mantida como exemplo referencial nas práticas mais antigas da humanidade. “O homem é obrigado a regressar aos actos do Antepassado, enfrentá-los ou repeti-los, não os esquecer, em suma, seja qual for a vida escolhida para operar esse *regressus ad originem*” (Eliade, 1957, p. 47). O objetivo da exemplaridade, segundo a citação de Mircea Eliade, é o retorno e a regeneração total da vida e do ser. Isso pode ser ilustrado pela ioga: as técnicas do yogui buscam a reintegração e unificação de diferentes modalidades do ser com o todo. “A reintegração total, isto é o retorno à unidade, constitui para o espírito indiano o objetivo supremo de toda existência responsável” (Eliade, 1996, p. 112). Ora, esse retorno às origens, cuja consequência recai na ritualística cíclica, não seria o paradoxo da ficção do mito? Afinal, o movimento direto e indireto do modelo de criação, ao ser primeiro elaborado e depois repetido, acarretaria numa circularidade rígida e fixada – apesar de essa não ser, para Ricoeur, o centro fundamental a respeito do tempo mítico. O fim não é a meta, mas, para o *homo religiosus*, a origem seria o objetivo final de toda cosmogonia. O tempo mítico de Eliade está no retorno – a não ser quando se trata de profecia. “O essencial é que há sempre uma concepção do fim e do princípio de um novo período do tempo, baseada na observação dos ritmos cósmicos” (Eliade, 1969, p. 67), escreve Eliade sobre a renovação periódica da vida e o eterno retorno às origens, que é basicamente a repetição de atos cosmogônicos.

Apenas mais tarde “[...] os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus” (Eliade, 1969, p. 119) e, com o profetismo, pela primeira vez uma religião passaria a valorizar a história enquanto evento na linearidade temporal. O judaísmo e o cristianismo perderiam,

<sup>15</sup> No original: “Pas d’action sans imagination... Et cela de plusieurs manières: au plan du projet, au plan de la motivation et au plan du pouvoir même de faire”.

portanto, a característica do eterno retorno<sup>16</sup>. Segundo Eliade, a história factual seria o terror das sociedades primitivas: ritualizar-se e inserir-se no tempo nega a história e suas consequências (Eliade, 1969). As religiões deixam a dimensão histórica e preferem o estatuto ontológico, pois, segundo Eliade, a história pode, pela ficção, ser abolida e, por conseguinte, renovada, várias vezes, antes do *eschaton* final. O mito, contrapondo-se à história, configura-se como a experiência pessoal legitimadora da renovação e do retorno às origens. A dimensão cíclica marca a periodicidade da repetição do modelo no ritual. Num gesto teogônico, uma variedade de relações e possibilidades inaugura-se na dinâmica ritual de periodicidade e exemplaridade. Ricoeur, recorrendo a Georges Dumézil e seu trabalho sobre o tempo e o mito<sup>17</sup>, constata que a repetição de um modelo exemplar pode ter três formas: contínuo, ocasional e periódico. O ritual contínuo (alimentação, reprodução) é diferente do ritual ocasional (nascimento, matrimônio, sepultamento), que, por sua vez, encontra rituais derivados dos dois mencionados e politicamente escolhidos para compor o ritual periódico. A dicotomia entre sagrado e profano, proposta por Eliade, tenta unificar as três formas exemplares. No entanto, essa unificação – a taxionomia – seria, para Ricoeur, insuficiente, uma vez que a história comparada das religiões pode descobrir outros modos de temporalidade e ritualidade que escapam desse modelo. Ricoeur propõe um outro horizonte para a temporalidade. Eliade se esforçou, em seus trabalhos, para abolir o tempo. A crítica da abolição do tempo não é apenas de Ricoeur, mas também de outros teóricos (Guimarães [2000] lida com essas críticas). Se Eliade pretendeu anular toda e qualquer concepção de tempo, seja para escapar das aporias da temporalidade ou por um desejo, antes de qualquer noção de tempo, para desconstruir as noções já elaboradas propondo um novo tempo mítico, a originalidade de seu pensamento reside na regeneração do tempo pela repetição dos atos cosmogônicos arquetípicos. A rigor, a abolição do tempo pela imitação do arquétipo e a repetição dos atos paradigmáticos reproduz a imaginação da renovação, característica do tempo para os arcaicos em entusiasmo (Eliade, 1969).

A abolição do tempo se trata, segundo Ricoeur, de uma solução trágica para o paradoxo do tempo sagrado e do tempo profano. O próprio Eliade nota que essa solução não é exclusiva das formas religiosas arcaicas. Há, sobretudo no pensamento Oriental, formas sofisticadas de meditação, principalmente no budismo, que buscam a anulação do tempo sem se inserirem na dinâmica da regeneração pela repetição de atos cosmogônicos. A abolição da história na dialética entre o sagrado e o profano constituiria, para Ricoeur, apenas uma solução entre outras possíveis. Um dos pontos essenciais para a reflexão do tempo mítico, segundo Ricoeur, está na insistência do poder semântico dos textos religiosos, refletidos nas concepções religiosas como uma cisão original de mundo capaz de lidar com as ficções da própria subjetividade (Ricoeur, 1985). É diante desse dilema que se propõe aprofundar a ficção do mito, pois, a abolição do tempo em Eliade representaria uma tentativa lógica de argumentação para a ficção temporal causada pela leitura de mitos – de modo que Eliade não estaria tão equivocado por sustentar uma temporalidade a-histórica: não que se devesse, numa empolgação eliadeana, abandonar a história, mas, antes, captar a força mais original da linguagem mítica: a capacidade de ficcionar o tempo, manipulando-o, superando-o e transcendendo-o à eternidade.

## A linguagem mitológica como ficção no ser

A palavra ficção, cujo sentido refere-se ao que é inventado ou imaginado pela mente humana, remonta ao francês do século XIII (“invenção”, “fabricação”), em direção ao latim *fictio/fictionem*,

<sup>16</sup> Tillich (1992), trabalha a noção da história antiga (grega) como cíclica e circular, enquanto nas tradições monoteístas, em especial na cristã, a história seria a descoberta da linearidade e da teleologia.

<sup>17</sup> O trabalho referenciado é de Dumézil (1936).

significando “modelar” ou “fingir” (Andrews, 1891). Trata-se de um substantivo de ação do participio passado de *fingerere*: “moldar, formar, conceber, fingir”; originalmente “amassar, formar de barro” (Williams, 1983). Na época medieval, um artista era denominado de *factor*: aquele que faz imagens com argila, madeira, tinta etc. (Andrews, 1891). Assim também eram denominados o padeiro (aquele que transformava farinha em pão) e o arquiteto (que transformava a pedra em edifício). Na língua inglesa, o latim *fingerere* ficou em *finger* (palavra para dedo humano – modelador, formador e, portanto, criador de ficções). O atual uso que se faz de ficção guarda, inicialmente, a noção geral de “construção humana”; tudo aquilo construído pelas mãos da humanidade. Entretanto, a proposta não se restringe a uma construção artística nem de gênero literário, mas, antes, a uma construção enquanto atitude inquieta de preenchimento de sentido. Em outras palavras, ficção enquanto rompimento, sobretudo da *temporalidade*. Nessa perspectiva, ficção significa ficcionar o tempo passageiro em uma outra percepção temporal possível. Nos estudos sobre mitos, a ficção seria o ato humano originário da narração de um sentido capaz de romper com a finitude e lidar com a cisão da subjetividade. Eis a premissa adotada – e com a qual tratar-se-á, agora, a originalidade do pensamento ficcional do mito diante de outras preocupações filosófico-religiosas.

Ricoeur alerta para as preocupações de fundo, de certo modo análogas, na medida em que as suspeitas criticam a dualidade mais básica do sentimento religioso. O lugar da crítica nietzscheana estaria no ideal, na ideia, na projeção fraca e servil ao preenchimento celeste. A genealogia, portanto, denuncia esse movimento, da acusação para a consolação, como o preenchimento de um vazio por um Deus que intervém. Evidentemente, ao tecer essa argumentação, Nietzsche pensa nesse lugar vazio como um lugar metafísico – o mundo inteligível. Faz-se necessário o niilismo – pelo menos o seu testemunho na história –, uma vez que o contraste entre o preenchimento de um vazio por um sentimento religioso pode entoar desvios ilusórios. Desse modo, ciente do vazio e do nada, o pensamento metafísico reagiria contra o niilismo, em todas as épocas da humanidade, propondo soluções transcendentais, sobrenaturais, implicando, inclusive, em éticas variadas. Entretanto, para Ricoeur, Nietzsche faria igualmente uma redução da religião ao tratar do ressentimento. “O cristianismo”, comenta Ricoeur sobre Nietzsche, “[...] é visado por esta hermenêutica redutora na medida em que se limita a ser ‘um platonismo para o povo’, uma variedade de sobrenaturalismo em ética” (Ricoeur, 1988, p. 433). O preceito nietzscheano da transvaloração apenas reforçaria, para Ricoeur, o mesmo movimento do valor negado. Eis a crítica ricoeuriana ao pensamento de Nietzsche e o ponto de interesse deste artigo: a hermenêutica redutora formaria um contraponto com uma hermenêutica da religião pautada por uma nova retórica que toma o texto com sua autonomia estruturadora de sentido. Aqui serão apresentadas brevemente as bases para essa orientação.

A leitura metafórica do mito, assim denominada a partir da pesquisa de Rui Josgrilberg, orienta a uma nova genealogia do sentido ou uma outra atenção à gênese do sentido guiada por uma matriz metafórica. As leituras históricas, semióticas e estruturais, no movimento da *epoché* fenomenológica, poderiam ser suspensas para compreender o processo metafórico cujo movimento, correlato à *epoché*, eleva a atitude genética do sentido num ato de metaforização do mundo. A elevação metafórica potencializa o relato mítico como um discurso regulado, tramado, cuja chave interpretativa remeteria ao significado do seu fazer (aspecto performático do mito) e ao seu dizer (aspecto poético do mito), exigindo do leitor não apenas o domínio de um código linguístico e de um sistema de signos, mas, principalmente, a disposição e inclinação para acessar e habitar o mundo do texto mítico. A implicação do ato de ler mitos exigiria da leitura um percurso de reconhecimento (*anagnôrisis*, de Aristóteles) capaz de envolver o leitor esperado pelo texto (ou o *leitor implícito na narrativa*, expressão de Wolfgang Iser) em diálogo com o leitor real. O ato intencional de ler descobre a organização sintática (sintagmática) assim como os juízos prévios daquele

que lê o mito fundante. O processo interpretativo, como a verbalização da carne e a carne verbalizada, acessa o excedente semântico do mito pelo profundo ato da leitura paradigmática que, segundo Saussure, repousa sobre as relações de similitudes de sentido nas significações previamente codificadas. O mito lido e vivenciado não opera com unidades fora da frase (morfemas ou mitemas, símbolos ou metáforas de uma palavra isolada): antes, opera a partir da unidade mínima da narrativa – a frase – em relação à unidade total da perícopa – a narrativa completa. Na dinâmica do círculo hermenêutico, o mito lido e vivenciado compõe um conhecimento próprio, um texto narrado, um discurso em sua inteireza. A trama ergue-se na relação da frase com o discurso: enquanto a frase detém a relação metafórica propriamente dita, o discurso, como narrativa completa, como palavra arrancada da metáfora, dissolve-se no ser com a referência da figura literária lida. Nesse sentido, a própria narrativa, dinamizadora do ser, é ela própria o conhecimento original a ser decifrado e experimentado como reação à finitude a partir da dialética entre significado e sentido. Nesse momento, ao invés de aprofundar a dialética do significado e sentido, limita-se a demonstrar um horizonte de chegada dessa discussão (afinal, os textos referenciados de Rui Josgrilberg aprofundam a discussão). A saber, à diferença de uma Teologia Narrativa ou de uma Hermenêutica Teológica (A exemplo de ambas, *cf.* Magalhães [2002]), a proposta deste artigo, orientada pelos trabalhos citados, interiorizaria as fronteiras linguísticas, filosóficas e religiosas originadas pela ficção primordial do texto mítico para pensar um produto original e originário na matéria das Ciências das Religiões. Fundamenta-se – e indica-se, também – a distinção entre significado e sentido feita por Dosse (2018) como uma fonte de sedimentações no discurso linguístico. Para o recorte apresentado, a determinação do sentido em narrativas míticas ficciona o texto promovendo indeterminações. Pela própria natureza da linguagem mítica não haveria determinações absolutas nas narrativas, pedindo, necessariamente, por uma atividade interpretativa do sentido da narrativa para além do significado de termos e expressões contidas nela. Nessa direção, nota-se a originalidade da abordagem para as Ciências das Religiões, uma vez que a sedimentação do sentido estaria no centro daquilo que se poderia denominar, junto com Gross (2007), de uma Filosofia Hermenêutica da Religião.

A hermenêutica, de modo geral, faz e refaz continuamente a tarefa de ligar e religar significações e sentidos. Esse movimento, além de correlato à natureza da religião, remete o ser à fonte experiencial com a ontogênese do mundo e sedimentam o ser em um sistema linguístico. O significado operante na língua tende a ocultar a latência do sentido. A fonte maior de sentido acontece a necessidade hermenêutica. A totalidade da trama do mito carrega camadas a serem decifradas hermeneuticamente. A articulação metafórica, essencial também à compreensão, participa do processo formador de símbolos. O mito, no movimento do círculo hermenêutico, forma uma unidade narrativa e organiza o mundo numa interação entre o todo e as partes. A trama consegue apresentar várias versões e uma pluralidade de narrativas que organizam partes do mundo em um mito maior (vide, por exemplo, a presença de dois testamentos coexistindo no texto bíblico). A pluralidade de mitos de uma narrativa revela conflitos e desarmonia, por um lado, e, por outro, a necessidade das partes particulares para significarem o todo narrativo. Nesse horizonte, a ficção do mito, a partir da perspectiva ricoeuriana, revela uma multiplicidade de aspectos que atendem a preocupações específicas das diferentes ciências que tratam do ser humano (antropologia, psicanálise, psicologia, sociologia, etnologia etc.). Afinal, o mito, em seu poder ficcional temporal como uma resistência à finitude, permite uma hermenêutica mais geral da existência mediada por narrativas fundantes. Haveria, por assim dizer, uma inserção semântica ontológica na ficção do mito por suas raízes arcaicas e originárias em que o sentido é expressado e vivenciado. Essa abordagem é, ao mesmo tempo, hermenêutica e ontológica, mas principalmente ontológica, pois trata da manifestação de sentido do ser no mundo em resposta à cisão de sua subjetividade. E, mais ainda, é hermenêutica, pois aprofunda a polissemia da linguagem escrita e da linguagem do ser. Essas considerações estão no horizonte de uma

leitura e consulta prévia dos textos de Ricoeur, quando os mitos trazem com eles mesmos explicações ou conhecimento empírico do mundo. Os mitos, em ato ficcional, cortam o real e entregam na forma de uma mitologia a palavra mais originária de sentido.

## A ficção do mito como uma hermenêutica da existência

Fez-se notar a importância dos estudos sobre o rompimento temporal promovido pela leitura dos mitos na recomposição da cisão da subjetividade. Em especial, o destaque do tempo mítico e a narrativa da natureza religiosa, no trabalho da fenomenologia da consciência do tempo, recompõe a questão da temporalidade e da narratividade na religião. Uma das funções da narrativa se encontra na *linguagem da fé* enquanto linguagem da recomposição da cisão da subjetividade (Ricoeur, 1964). A tradição religiosa traz consigo uma linguagem mito-poética e uma tarefa do reconhecimento de si. O discurso religioso, a rigor, em linguagem própria, inaugura o testemunho, que é o dizer de alguma coisa do tempo. O testemunho religioso implica em um “caminho do meio” pelo tempo cíclico e linear. A experiência do tempo é variada e não precisa ser linear ou cíclica, mas, antes, é a experiência temporal que fornece a identidade do indivíduo. Pela variedade de percepções temporais e a possibilidade de vivências religiosas, a identidade narrativa se coloca como uma tarefa hermenêutica e interpretativa da vida e do si, de modo que os possíveis se tornam palpáveis pela orientação das narrativas que interpelam o cogito.

Ao estipular a ficção do mito como uma hermenêutica da existência, para além do exposto, sugere-se a leitura de mitos e/ou textos fundantes como uma ficção temporal oriunda da inquietação originária. Inicialmente, a relação entre sujeito e objeto, para a filosofia contemporânea, é demarcada pela presença de um no outro percebido como parte de um todo. A dicotomia interior e exterior, linguagem e palavra, passado e presente, presente e futuro, sentido (das coisas sensíveis) e sentido (significado), localiza a inquietação originária participante da cisão da subjetividade. Há um intercurso das polaridades no mundo sensível possível pela ficção operada no ato linguístico mais originário: a narração de um sentido primeiro e primordial. A linguagem religiosa, nessa direção, no limiar da relação dicotômica, produz, cria, sedimenta e fundamenta sentidos primeiros. A subjetividade humana reconstituída pela linguagem porta sentidos anteriores a si-mesmo em direção a um novo ser. Essa dinâmica, marcada por relações simbólicas, primeiramente desdobra-se em metáforas e, posteriormente, em narrativas primordiais pelas quais a linguagem é encarnada – “e a carne se fez verbo”. A precariedade da subjetividade, sujeita a cisões, aliada à inquietação humana, fortalece a ficção do mito como ato de existência e persistência.

A produção de sentido é, a rigor, metafórica. A metáfora é a essência da linguagem humana. Não é apenas uma figura de linguagem; é a parte dinamizadora da linguagem, a transposição de significados em diferentes campos semânticos. De acordo com Bachelard, o conceito, antes de sua conceituação, foi metáfora. Houve primeiro um choque semântico na linguagem. Desse modo, a produção de sentido está nesse horizonte semântico onde há choques de sentido. A carne é pensadora, crítica e buscadora de sentido. Os mitos religiosos surgem da carne que se fez verbo e do verbo que se fez carne. O ser humano é provocado na sua carne para produzir sentido através de algo que o transcende e o motiva a buscar significados. Partindo das considerações estabelecidas, a capacidade humana é, portanto, uma questão de ordem hermenêutica. Em tributo a John Nuveen – cujo trabalho fora contemplado pela cadeira de teologia filosófica –, Ricoeur faz notar algumas suposições que reforçam a distinção entre a religião e filosofia pela linguagem, principalmente na questão da consciência do tempo (Ricoeur, 1974). “A primeira

argumentação não afirma que a linguagem, enquanto expressão linguística, é a única dimensão do fenômeno religioso” (Ricoeur, 1974, p. 71). A linguagem mítica é, com motivações na temporalidade, o primeiro aspecto palpável da identidade religiosa. A questão pela qual Ricoeur se interessa vai além: “Aquilo que pode ultimamente ser a natureza da aclamada experiência religiosa acontece na linguagem e é articulada em um idioma, e o lugar mais apropriado para interpretá-la em seus próprios termos é investigar em suas expressões linguísticas” (Ricoeur, 1974, p. 71, tradução nossa)<sup>18</sup>. O percurso de Ricoeur é semelhante ao de Eliade no que diz respeito à importância e autonomia do discurso religioso e à preservação da linguagem da fé. Em sua dinâmica própria, o mito não é insignificante ou vazio, mas digno de análise, pois “[...] alguma coisa é dita de modo que outros tipos de discursos não poderiam dizer” (Ricoeur, 1974, p. 70, tradução nossa)<sup>19</sup> (como o discurso ordinário, científico ou poético). Dessa forma, entre as características da linguagem religiosa apontadas por Ricoeur, o mito não busca ser apenas uma narrativa cheia de sentido, mas também verdadeira. É na ameaça do tempo que ocorre a dobra em direção aos mitos e a narrativa religiosa torna-se real e verdadeira para aquele que a vive. Em um de seus últimos artigos acerca da metodologia do estudo em religião, Ricoeur apresentou o papel da fenomenologia da consciência do tempo no estudo dos mitos e comentou sobre a importância e urgência de um trabalho sobre a tipologia do tempo mítico (Ricoeur, 1985)<sup>20</sup>. Um leitor atento poderá notar que Ricoeur se preocupou primeiro, ao pensar a religião, com a questão do símbolo. Entretanto, há em seus trabalhos, sobretudo nos artigos e textos em revistas e capítulos de livro, uma passagem do símbolo para o mito. Essa escolha de Ricoeur não é simples e sua transição é rigorosa. Ele está na tradição, como Eliade, que “[...] encontra no mito uma forma significativa de discurso” (Rasmussen, 1971, p. 81). Essa força significativa de discurso é forte justamente por portar uma das questões mais profundas do ser humano: a passagem do tempo. O mito, ao apresentar uma resposta ao tempo fugidivo e promover um preenchimento do ser, é a linguagem da dobra da religião. É devido a essa ambição do mito que as narrativas de eternidade tornam possíveis as diversas vivências na finitude da temporalidade.

Com isso, sugere-se um desdobramento reflexivo: a inquietação hermenêutica como uma espécie de reestabelecimento da ordem na cisão da subjetividade original. Uma hermenêutica ficcional de mitos fundantes situa a hermenêutica entre a suspeita e a compreensão pela dialética entre significado e sentido. Propõe-se prolongar as intuições iniciais de Josgrilberg no artigo “Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado”, elegendo esse referencial pois, além do referido texto contar com a discussão entre sentido e significado, ele fornece bases epistêmicas para o hiato entre a suspeita e a compreensão, uma vez que as reflexões de Josgrilberg resgatam a sabedoria compreensiva dos autores mencionados neste artigo. Desse modo, Josgrilberg parte do princípio de que o fenômeno religioso procura não apenas compreender um conjunto de significados, mas, também, prolonga-se numa leitura dos significados na vizinhança de sentidos que fazem o texto se dilatar com a leitura. Esse é o movimento hermenêutico de compreender os sentidos pelos significados e os significados pelos sentidos.

O sentido, nessa direção, é composto por uma relação entre o horizonte de sentido e o modo de ser das coisas (*essentia* como o modo de ser). O significado funciona como fio condutor que carrega com ele a estrutura da frase, do discurso e da língua para a reflexão filosófica. A hermenêutica faz o caminho inverso da gênese espontânea do sentido e da significação. Cabe, portanto, à interpretação da existência a determinação do sentido que não se limita à numa frase. Põe-se em questão o “esse”,

<sup>18</sup> No original: “Whatever ultimately may be the nature of the so-called religious experience, it comes to language, it is articulated in a language, and the most appropriate place to interpret it on its own terms is to inquire into its linguistic expression”.

<sup>19</sup> No original: “Because something is said that is not said by other kinds of discourse”.

<sup>20</sup> No original: “This is why I am tempted to say that this tragic resolution constitutes only one extreme of the range of solutions provided by religions to the relation between sacred and profane time. (A typology of the range of evaluations attached to this relation would be a worthwhile project)”.

o ser do sentido, o modo de ser das coisas latentes nos significados, a *ousia* ou a *essentia* das coisas. É na fonte do evento onto-semântico que a hermenêutica atinge a profundidade da tarefa da existência. A hermenêutica só se completará através do retorno ao texto, aos significados e seu sentido para a vida – para a existência. A hermenêutica trabalha com a polissemia na língua, aprofundando-a em busca do sentido ontosemântico latente. Nessa perspectiva, o sentido como movimento compreensivo no significado religioso é incorporado na ficção do mito como uma hermenêutica da existência, agora em reação à dupla função do ateísmo para o tratamento do conceito de Deus na ambiguidade do sentido religioso. Com o desenvolvimento da hermenêutica redutora da suspeita em direção à uma via compreensiva da religião, o mito oferece uma outra possibilidade de compreensibilidade daquilo que está por detrás da subjetividade. Mesmo ultrapassando a aporia da redução de Nietzsche, Ricoeur valoriza o trabalho nietzscheano significativamente ao iniciar com a hermenêutica da suspeita – como uma espécie de teoria da existência. O caminho ricoeuriano, os desvios na floresta, a via longa por excelência, inverte a ética para poder pensá-la eticamente. Evitando o Deus moral da filosofia, mas ciente do lugar da crença na divindade, todo e qualquer valor oriundo da fé religiosa pode, agora, erguer-se não mais pelo conflito, de certo modo, inconsciente com os vazios – uma ingenuidade primeira –, mas a partir de um outro momento reconciliador – uma ingenuidade segunda. Esse movimento se faz com a inquietação própria de mitos como a possibilidade de um caminho diferenciado da teodicéia (de Leibniz como paradigma compreensivo da existência do mal), aberta por Nietzsche e Freud, em direção à uma hermenêutica compreensiva como leitura de mundo, o trabalho do símbolo e a superação do ídolo, a vida poética e o lugar do fundamento do amor. A interpretação da existência é, necessariamente, uma hermenêutica compreensiva da vida antes do texto, da vida no texto e do texto na vida. Trata-se, nesse desdobramento, da possibilidade de se pensar a existência a partir das narrativas míticas e a ficção temporal que delas advém. Como escreveu Ricoeur em “The Religious Significance of Atheism”: “Neste ponto, o filósofo está longe de estar em estado de designar uma fala que merecesse verdadeiramente o nome de fala de Deus; mas ele pode designar o modo de ser que toma existencialmente possível alguma coisa como uma fala de Deus” (Ricoeur, 1969, p. 104).

A interpretação metafórica do mito como descrição de um mundo possível, do ponto de virada da hermenêutica ricoeuriana em contraste à fenomenologia eliadeana, dialogando com os Mestres da Suspeita, reside na compreensão advinda do discernimento da narrativa como o início de um mundo habitável – como uma espécie de re-apropriação do esforço para existir. Ricoeur ultrapassa a suspeita em direção à compreensão como uma crítica vital e original ao Deus moral, bem como ao ateísmo radical. Encontra na leitura de mitos uma sabedoria singular. Espera-se, portanto, demonstrar que um estudo hermenêutico dos mitos – ou de textos fundantes – apontaria para a relação desse com a religião em diferentes graus. Sua narrativa não visa apenas “contar uma história”, mas narrar o sentido “transcendental” ou dos “limites a priori da origem do mundo”. Propõe-se erguer, portanto, uma interpretação metafórica do mito como um caminho aberto para a compreensão do fenômeno religioso inserido na discussão filosófica. Algo semelhante foi primariamente iniciado por alguns autores, como Sallie McFague<sup>21</sup>. Espera-se ter possibilitado uma nova interpretação metafórica de mitos, imbuída de ficções de sentidos profundos, situando-a numa experiência originária e compreensiva<sup>22</sup>. Ao mesmo tempo, oferecer com essa perspectiva novas possibilidades para fundamentar uma filosofia hermenêutica da religião na discussão da Filosofia da Religião, visando uma perspectiva compreensiva da religião a partir da ficção do mito e seu desdobramento na existência, assim como intuiu Ricoeur em seu artiguete “Mythe”, na *Encyclopaedia universalis*.

<sup>21</sup> Entretanto, no caso de McFague (1983), trata-se mais de uma teologia narrativa do que de uma perspectiva hermenêutica.

<sup>22</sup> A esse respeito, desconfia-se de poder trabalhar uma intuição aberta – não concluída – por Ricoeur de mito-poética. Entretanto, não se interioriza o tema diretamente pois, entende-se, o tema da mito-poética em si pediria uma pesquisa particular.

## Considerações Finais

Este percurso foi iniciado parafraseando os Evangelhos – “e o verbo se fez carne” (Jo 1,14) –, invertendo para “e a carne se faz verbo” como reflexão do mesmo ato intencional, a saber, a inquietação originária de sentido na cisão da subjetividade. O estudo pretendeu desenvolver e entender a dinâmica existencial na atitude religiosa mediada pela leitura de textos fundantes. Foi apresentado brevemente o estado da arte do tema, bem como o desenvolvimento das Ciências das Religiões a partir de uma filosofia do mito. Não foram reduzidas as Ciências das Religiões à uma hermenêutica da existência, mas entende-se ser a hermenêutica da existência um instrumento de compreensão potente para lidar com a originalidade dos mitos e textos fundantes. O lugar dessa reflexão insere-se no contexto da Filosofia da Religião, onde é possível abrir novos horizontes de discussão a partir de uma hermenêutica da existência, agora para além dos debates entre Teologia Natural ou crítica radical da religião. Demonstrou-se a carência por reflexões capazes de lidar com um fenômeno saturado de sentido como o mito. Apresentou-se, também, o papel da imaginação para a ficção do mito exercer sua cisão mais profunda e original. Evidentemente, nem todo mito é lido restritamente em atitude religiosa ou como texto do imaginário; entretanto, sua escrita, sobretudo, deu-se num liminar abismal entre o ser e o não-ser. Mesmo sem ter trabalhado mitos específicos, Gilgamesh, “aquele que o abismo viu”, retrataria, em exemplaridade, quão antiga é a inquietação com a cisão da subjetividade. Os mitos, nessa direção, enquanto ficção na temporalidade, podem contribuir para a reflexão de uma hermenêutica da existência, cuja inclinação dedica-se à compreensão do lugar original do texto e do ser.

A fragmentação original é a percepção de uma possibilidade transcendente. O verbo que se faz carne não se diferencia da carne que se faz verbo, já que esse movimento implica numa superação de condicionamentos e determinações para além da própria carne. Escapando a qualquer discurso lógico e a todo tipo de racionalidade vigente, os mitos, em exemplaridade, carregam um conhecimento de mundo próprio por meio de sua narrativa. A narrativa do mito é ela própria a “carne” de sua sabedoria. Evidentemente, conforme exposto neste artigo, mitos tendem a responder variadas questões: a temporalidade, o regresso aos sentidos mais originais e profundos, as formas de discursos diferenciadas na realidade. Entretanto, apesar das divergências, todas possuem uma natureza comum: o problema da existência. Se os mitos preenchem e recompõem a cisão da subjetividade, a ontologia, mesmo partida, teria uma outra possibilidade contingente. Segundo Paul Ricoeur, uma “ontologia quebrada”, limitada e parcial na finitude, rasga qualquer determinação para suspeitar, agora, de uma possibilidade transcendente. Pela capacidade da imaginação, a suspeita é dupla - e, pela leitura de mitos, carregadores de sentidos e carregados por sentidos, abre-se um espaço para questionamentos suspeitos e respostas compreensivas. Da suspeita para a compreensão: entre todas as inovações semânticas, os nomes e palavras transcendentais guardados nos mitos ultrapassam a crítica suspeita em direção a uma compreensibilidade do fenômeno saturado de sentido por inovações semânticas e metafóricas. Em síntese, *a produção de significado da ficção do mito é a busca de sentido que o ser humano faz para conferir significado à transcendência que o transcende temporalmente*. Assim, o verbo se fez carne e a carne se faz verbo.

## Referências

Abbagnano, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Andrews, E.A. (org.). *Harpers' Latin Dictionary: a new latin dictionary*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1891.

- Croatto, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- Dosse, F. *O Império do Sentido: a humanização das ciências humanas*, de François Dosse. São Paulo: UNESP, 2018.
- Dreher, L. H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- Dumézil, G. Temps et mythes. In: Koyré, A.; Puech, H.-C. (ed.). *Recherches Philosophiques*. Paris: Vrin, 1936. v. 5, p. 235-251.
- Eliade, M. *Autobiography*, Volume 2: 1937-1960. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Eliade, M. *Journal II: 1957-1969*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Eliade, M. *Mefistófeles e o andrógino*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Eliade, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1957.
- Eliade, M. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- Eliade, M. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Eliade, M. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Eliade, M. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- Eliade, M.; Kitagawa, J. *The history of religions: essays in methodology*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- Geffré, C. *Crer e interpretar*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- Gross, E. Filosofia da Religião a partir da hermenêutica de Gadamer. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 7, p. 108-122, 2007. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2007/t\\_gross.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv3_2007/t_gross.pdf). Acesso em: 10 nov. 2022.
- Guimarães, A. E. *O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- Higuet, E. A.; Maraschin, J. C. (org.) *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- Josgrillberg, R. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: Nogueira, P. (org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Kearney, R. *Poétique du possible: phenomenologie herméneutique de la figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.
- Kearney, R. L'homme capable – Dieu capable. In: Clement, B. *L'homme capable: Autour de Paul Ricoeur*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- Magalhães, A. C. Narrativa e hermenêutica teológica. *Caminhando*, v. 7, n. 1 p. 6-22, 2002. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1490/1509>. Acesso em: 10 nov. 2022.
- Maraschin, J. C. *A (im)possibilidade da expressão do sagrado*. São Paulo: Emblema, 2004.
- McFague, S. *Metaphorical theology: models of god in religious language*. Minnesota: Fortress Press, 1983.
- Mendonça, A. G. Fenomenologia da Experiência Religiosa. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.
- Nogueira, P. (org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Nogueira, P. (org.). *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.
- Paine, S. Filosofia da Religião. In: Passos, J. D.; Usarski, F. (org.) *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulus, 2013.
- Rasmussen, D. M. *Mythic-symbolic language and philosophical anthropology: a constructive interpretation of the thought of Paul Ricoeur*. New York: Springer, 1971.
- Ricoeur, P. L'imagination dans le discours et dans l'action. In: *Du texte à l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- Ricoeur, P. Mythe 3. L'interprétation philosophique, *In: Encyclopaedia universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971. p. 530-537.
- Ricoeur, P. The history of religions and the phenomenology of time consciousness. *In: Kitagawa, J. M. (ed.) The history of religions: retrospect and prospect*. New York: Macmillan, 1985.
- Ricoeur, P. *A Crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Ricoeur, P. *A Simbólica do mal*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- Ricoeur, P. *Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1988.
- Ricoeur, P. *Le langage de la foi [texte transcrit a partir d'enregistrements et revu par l'auteur]*. Paris: Bulletin du Centre Protestant d'Études, 1964.
- Ricoeur, P. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Ricoeur, P. Philosophy and Religious Language. *Journal of Religion*, v. 54, n. 1, 1974.
- Ricoeur, P. *The Religious significance of atheism*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Rosenzweig, F. *The start of redemption*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005.
- Smart, N. *The phenomenology of religion*. New York: The Macmillan Press, 1973.
- Stone, J. (ed.). *The Essential Max Müller: on language, myth, and religion*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- Teixeira, F. (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- Tillich, P. *Era Protestante*. São Paulo: ASTE, 1992.
- Tillich, P. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- Vanhoozer, K. J. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Williams, R. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press, 1983.

Como citar este artigo/How to cite this article

Souza, V. C. A ficção do mito como uma hermenêutica da existência. *Reflexão*, v. 47, e226848, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a6848>