

MITOLOGIA DA PERDA: SOBRE UMA CARACTERÍSTICA ESTRUTURANTE DA ONTOLOGIA

Carlos Arthur Resende Pereira

Universidade Federal Fluminense, Brasil

orcid.org/0000-0002-6532-6832

RESUMO: O presente artigo procura apresentar como característica distintiva do discurso da ontologia a formulação de um “mito de origem” da condição humana, compreendida a partir da perda estrutural de um elemento formador da nossa humanidade, o que a própria atividade filosófica visa restaurar – como forma ritual adequada a esse mito. Tomamos como fio condutor da análise a apresentação do discurso ontológico em um lugar no qual ele é explicitamente nomeado (a obra de Martin Heidegger), comparando momentos de sua reflexão com seu outro extremo cronológico (o discurso da ontologia em Platão). Nota-se, nos dois extremos da ontologia, uma igual propensão em fazer da filosofia a análise diagnóstica dessa perda e, ao mesmo tempo, sua prática remediadora. Ao final do texto, nós procuraremos esboçar uma alternativa, para a filosofia, à mitologia da perda que se apresenta no discurso da ontologia: a possibilidade de fragmentação temporal do círculo mítico encontrado nas narrativas literárias.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia. Mito. Nostalgia. Temporalidade. Narrativa.

MYTHOLOGY OF LOSS: ON A STRUCTURING CHARACTERISTIC OF ONTOLOGY

ABSTRACT: This article aims to present as a distinctive characteristic of ontological discourse the formulation of an "origin myth" of the human condition, understood from the structural loss of a constitutive element of our humanity, which philosophical activity itself seeks to restore – as a ritual form appropriate to this myth. We take as the guiding thread of the analysis the presentation of ontological discourse in a place where it is explicitly named (the work of Martin Heidegger), comparing moments of his reflection with its other chronological extreme (the ontological discourse in Plato). It is noted, at both ends of ontology, an equal propensity to make philosophy the diagnostic analysis of this loss and, at the same time, its remedial practice. At the end of the text, we will seek to outline an alternative, for philosophy, to the mythology of loss that appears in ontological discourse: the possibility of temporal fragmentation of the mythic circle found in literary narratives.

KEYWORDS: Ontology. Myth. Homesickness. Temporality. Narrative.

INTRODUÇÃO

O estudo que se segue é um exercício metafilosofia que, entretanto, não se pretende exaustivo. Procura apenas elaborar a indicação de uma *tendência* do discurso ontológico a qual, talvez, revele algo sobre sua natureza: a inclinação para o mito – nos dois sentidos que se podem extrair dessa expressão: tanto a tomada do mito como objeto de reflexão (e mesmo de *interceptação* discursiva) quanto uma repetição sintomática da relação entre mito e rito que se cumpre no interior do fenômeno religioso. Se toda interrogação metafísica “só pode ser perguntada caso aquele que interroga – enquanto tal – esteja em questão com isso, isto é, seja posto em questão”, como afirma Heidegger (1976, p. 103, tradução nossa), mesmo o discurso da ontologia, que pretende trazer o Ser ele mesmo à linguagem, implica uma questão – e uma resposta – sobre quem é o humano e de que modo a relação com o Ser constitui a sua própria humanidade. O “próprio do homem” é o objeto oculto – ou nem tanto – da metafísica. O “próprio do homem” é o objeto explícito do mito, à medida que nele se conta a história sagrada de um universo de coisas ordenadas veio a ser *em relação* aos humanos e como os próprios humanos têm sua origem nesse acontecimento *in illo tempore* (cf. Eliade, 2013, pp. 88-92). “Naquele tempo...”: fórmula mítica que abre uma temporalidade específica. Nós temos história e somos na história. Isso significa: existindo no tempo, nós somos determinados pelo distanciamento ou extravio da origem. A religião elabora o rito como dispositivo social de recuperação da origem, regeneração da condição humana que o próprio tempo, a própria história, necessariamente degradam.

Tomando como fio condutor a confrontação que a ontologia heideggeriana realiza com parte do cânone ocidental da filosofia, abordamos o discurso ontológico como reelaboração do mito que tem por objetivo propor um outro tipo de rito – mais eficaz – contra a nostalgia da condição original perdida: o próprio filosofar. Nesse sentido, será oportuno comparar algumas etapas do percurso de leitura que Heidegger faz do pensamento europeu (cuja história coincide com a própria história do Ser) com seu outro extremo cronológico: o discurso da ontologia em Platão. Nota-se, nos dois extremos da ontologia, uma igual propensão em fazer da filosofia um instrumento de análise diagnóstica da condição comum perdida no correr do tempo e, ao mesmo tempo, sua autopromoção como prática remediadora adequada. Ao final do texto, partindo de uma sugestão encontrada na leitura crítica que Richard Rorty (2002, pp. 95-115) faz da interpretação heideggeriana da história, nós procuraremos esboçar uma alternativa, para a filosofia, à mitologia da perda que se apresenta no discurso da ontologia: a possibilidade de fragmentação temporal do círculo mítico, isto é, de quebra da repetição enquanto retomada da

condição original perdida que pode ser encontrada em algumas narrativas literárias. Considerando a importância pontual que os mitos exercem em alguns romances da literatura contemporânea, não tanto como paradigma narrativo como quanto provocação e desafio diante das forças do tempo, episódios do romance *Lavoura Arcaica* de Raduan Nassar serão estudados a título de exemplo. A ponderação metafilosófica deixa a filosofia para buscar em outra fonte os elementos que auxiliem na compreensão e na proposição de uma outra forma de filosofar – o que também não deixa de ser uma repetição característica desta atividade que é a filosofia.

1 – O NIILISMO ENQUANTO HISTÓRIA

Werner Stegmaier observou certa vez, a propósito das interpretações de Heidegger e Karl Löwith sobre o pensamento de Nietzsche, que o problema do niilismo foi, explicitamente ou não, o horizonte de leitura dentro do qual a obra nietzschiana foi interpretada e confrontada por esses dois pensadores. E isso não de maneira incidental, mas a partir de uma *necessidade* fundamental: o niilismo não era tomado apenas como um fenômeno sociocultural aleatório da sociedade moderna, mas como a própria história de constituição daquilo que ambos os filósofos compreenderam por “Ocidente”:

O niilismo foi, para ambos [Löwith e Heidegger], a grande “necessidade” do tempo, que fez com que todas as outras recuassem; a necessidade, na qual e em vista da qual filosofaram e interpretaram Nietzsche. Experienciaram-no como niilismo total, que se estendera à dimensão metafísica e, como tal, também na dimensão metafísica tinha que ser “superado” (Stegmaier, 2013, p. 254, colchetes nossos).

A interpretação do niilismo como fator constituinte da história ocidental (e, outrossim, como elemento em que se move a metafísica, cujas decisões conceituais araram o solo em que cresceu essa história) é, sem dúvidas, uma ideia que se deve a Nietzsche: ele foi o primeiro a articular a compreensão de niilismo como o processo de “desvalorização dos valores supremos” com a própria história da metafísica, sendo dela o seu ponto culminante. No caso da interpretação de Heidegger, que aqui nos interessa mais detidamente, a articulação entre niilismo e história ocidental é colocada na perspectiva de uma “história do Ser” – que é ela mesma o horizonte temático em que se desenvolve o pensamento de Heidegger.

A leitura heideggeriana da “posição metafísica fundamental” de Nietzsche desenvolve-se no interior do problema do Ser: reconquistar, para a filosofia, o horizonte histórico em que

se desenvolveram as ontologias de uma época¹ requisita uma confrontação destrutiva com a tradição dos textos filosóficos. Nessa confrontação, trata-se de reconduzir os textos dos filósofos ao horizonte de sentido do qual emanaram e que permanece, para eles mesmos, interdito – e, nesse sentido, Heidegger faz valer o adágio hermenêutico (de autoria de Schleiermacher) segundo o qual se deve compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu. No caso de Nietzsche, o problema do niilismo é posto em conexão com dois conceitos fundamentais: *vontade de poder* e *eterno retorno do igual*. Nietzsche vira o niilismo, com toda a polissemia que o termo pode abrigar, como o processo histórico de destituição das forças criadoras que faziam vigorar uma hierarquia de valores dominante no Ocidente. O “declínio” das forças, todavia, era consequência da própria valoração predominante ao longo da história ocidental: a posição de domínio da metafísica greco-cristã, que propunha um além-mundo como ideal de cada vida humana, como sutil forma de negação da vida mesma e de seu jogo de forças constitutivo. No sentido do reconhecimento e da superação do niilismo, a apreensão da vida como articulação entre vontade de poder (jogo polimorfo de forças criadoras) e eterno retorno (reconfiguração permanente da vontade de poder que deseja intensificar-se a si mesma a cada figura assumida como forma de vida) é decisiva – ao menos sob o olhar de Heidegger. Ao propor um modo de consideração do ente como potência infinita de reconfiguração e repetição de si mesmo na vontade de poder, Nietzsche estaria, segundo a interpretação de Heidegger, consumando o niilismo num movimento de verdadeira *hipertrofia* da metafísica. Isso se deve, claro, ao fato de Heidegger compreender a metafísica como a requisição do pensamento, a cada época histórica, em corresponder à retenção do Ser enquanto tal no dizer sobre o (ser do) ente. *A metafísica aparece, no discurso heideggeriano, como a articulação discursiva de uma ausência estrutural*, aquela na qual o Ser mesmo, como possibilidade de todo modo de ser, permanece oculto e não pensado em um horizonte finito de possibilidades a serem assumidas historicamente pelo ser humano. No rastro dessa ausência, a metafísica discursa sobre o produto presente do elemento ausente: o ente, fundamentado em um modo de ser essencial.²

¹ Entendendo, aqui, por ontologia (na esteira do próprio Heidegger) a investigação teórica, no âmbito da metafísica, pelo “Ser enquanto tal” em sua diferença com os entes.

² Por outro lado, a ontologia, enquanto pensamento do Ser ele mesmo, meditaria em torno da sua ausência estruturante, precavida de não deixar recair a investigação sobre os entes – ou seja, de não se deixar esquecer novamente a diferença ontológica entre Ser e entes.

Caracterizaria a metafísica, portanto, o fato de que, nela, *o Ser mesmo permanece de fora*: “o ser mesmo permanece essencial e necessariamente impensado na metafísica. A metafísica é a história na qual nada se dá essencialmente com o ser mesmo: *a metafísica é enquanto tal o niilismo propriamente dito*” (Heidegger, 2010, p. 267). Essa proposição, tomada do ensaio de 1941 sobre *A Determinação Histórico-ontológica do Niilismo*,³ elucida os motivos da leitura de Heidegger do pensamento nietzscheano: é na medida em que Nietzsche pensa superar a metafísica depondo a ordem do ideal e pensando o conjunto da realidade como jogo de forças criadoras *do ente e para o ente* que a metafísica ganharia ainda mais força em um discurso que não somente não pensa o ente a partir do rastro do Ser estruturalmente ausente, como nem sequer possui mais ouvidos para essa ausência. Nisso consiste a essência do niilismo para Heidegger: como movimento histórico, ele é o “a cada vez ausente” do Ser em uma configuração epocal de mundo no interior da qual pensa a metafísica; seu desdobramento na contemporaneidade é o acirramento dessa ausência, vedada a todo caminho, no pensamento da vontade de poder.

Não é aqui nosso intuito esmiuçar a leitura que Heidegger faz de Nietzsche, tampouco avaliar a correção de sua interpretação. Queremos chamar a atenção para uma característica dessa leitura que nos parece ser mais relevante do ponto de vista de uma determinação da atividade filosófica – e, em particular, da ontologia enquanto tipo de *práxis* filosófica. Para que a proposta de leitura heideggeriana dos textos de Nietzsche faça sentido, Heidegger precisa pôr em jogo um horizonte hermenêutico (ou, se quisermos, uma *compreensão narrativa* do conjunto da filosofia por ele estudada) que ele próprio denomina como “história do Ser”. Há uma determinada visada sobre a realidade que, ao mesmo tempo, impõe uma visão de conjunto da história da filosofia e dos mundos históricos que formaram isso que se pode denominar, ainda que vagamente, de “Ocidente”. A leitura encontra (ou ela mesma produz) uma autofundação, estabelecendo uma coincidência (ou correlação de sentido) entre o acontecimento fundante (a ausência estrutural do Ser), a história ocidental e a própria filosofia em suas possibilidades históricas. A filosofia (enquanto ontologia), seu “objeto” e seu percurso histórico seriam um só acontecimento:

O ser mesmo retira-se. A retirada acontece. O abandono do ser do ente enquanto tal acontece. Quando isso acontece? Agora? Hoje pela primeira vez? Ou há muito tempo? Há quanto tempo já? Desde que o ente enquanto o próprio ente chegou ao

³ Presente no segundo volume das preleções sobre *Nietzsche* (1951).

desvelamento. Desde que esse desvelamento acontece, a metafísica se dá; pois ela é a história desse desvelamento do ente enquanto tal. Desde que há essa história, há historicamente a retirada do ser mesmo, há o abandono do ser do ente enquanto tal, há a história, segundo a qual nada se dá com o ser mesmo. Desde então e de acordo com isso, o ser mesmo permanece impensado (Heidegger, 2010, p. 271).

Aqui se revela o nexos fundamental que interliga os referidos pontos da interpretação heideggeriana: a ausência estrutural do ser, a história ocidental e a filosofia têm seu ponto de gênese comum no *desvelamento do ente enquanto tal* – a abertura de um campo de realização de mundo no qual Heidegger entreviu aquilo que os gregos nomearam com a palavra *alétheia*, “verdade”. A famosa proposição de Heidegger segundo a qual “a essência da verdade é a verdade da essência”, pronunciada na conferência sobre a verdade de 1930, não significa outra coisa: horizontes históricos de sentido em que são possíveis asserções e verificações de asserções com “estados de fato” só são possíveis *a partir* da abertura e vigência desse mesmo horizonte de sentido, do seu desvelamento. Contudo, com isso mesmo, Heidegger afirma *mais*: um horizonte finito de sentido se revela *na* retração de uma totalidade de sentidos possíveis (na retração do Ser) como fundação de um mundo histórico e correspondência do pensar a essa retração/fundação enquanto discurso fundador do ser dos entes como tais. A *alétheia* é sempre e, ao mesmo tempo, retração do Ser mesmo, desvelamento de um horizonte de sentido como mundo histórico e fundamentação metafísica desse mesmo mundo.

A unidade pensada na *alétheia* entre retração do Ser, acontecimento de mundo (portanto, constituição de história) e filosofia conduz Heidegger a uma afirmação radical (e certamente restritiva),⁴ ainda na conferência de 1930, sobre quem é o ente capaz de ter história:

Somente onde o ente mesmo é expressamente elevado e abrigado (*verwahrt*) em seu desvelamento (*Unverborgenheit*), somente lá onde este abrigo (*Verwahrung*) é compreendido a partir de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história. A descoberta (*Entbergung*) inicial do ente na totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e a mesma coisa, e simultâneos em um “tempo” que, ele mesmo incomensurável, abre primeiramente o aberto (*das Offene*), isto é, a abertura (*die Offenheit*) para toda e qualquer medida (Heidegger, 1976, p. 190, tradução nossa).

A história do Ser, não como relato historiográfico das ontologias passadas (ou dos eventos passados), mas justamente como destinação epocal de um horizonte de possibilidades

⁴ Para não dizer pura e simplesmente *etnocêntrica*, já que o filósofo concede a primazia metafísica da relação a Ser a povos (e línguas) específicos: os ditos “ocidentais”, especialmente os gregos antigos e os alemães modernos. Sobre o “etnocentrismo metafísico” dessa concepção de verdade em Heidegger, tratamos em outro trabalho.

de ser, coincide com essa atividade que se acostumou chamar de filosofia. *Ter história significa, portanto, mover-se, de um modo ou de outro, no interior da filosofia.* Contudo, Heidegger dá a entender que, sendo eminentemente “coisa grega” em seu princípio, a filosofia constitui isso que se chama “Ocidente” – a destinação do Ser em épocas históricas é o destino ocidental, fundado no despontar grego da atividade filosófica. Logo, *história* é o nome da constituição temporal da humanidade europeia, ocidental, que mediante a filosofia teve acesso às configurações epocais de mundo iluminadas no próprio velamento do Ser. Insinua-se nessa meditação não apenas um risco etnocêntrico nada irrelevante, mas também uma compreensão demasiado fechada da história humana e mesmo da história filosófica. É como se o pensamento do Ser precisasse construir para si mesmo uma narrativa de sua história – narrativa essa que reconstrói a filosofia unicamente na perspectiva da ontologia e elabora o passado humano unilateralmente sob o nome de “Ocidente”: um permanente *occidens*, o *ocaso* de uma origem sempre desde já perdida e, no entanto, estruturadora de nossos modos cotidianos de ser.

2 – O “MITO DO SER”

A reconstrução da história Ocidental como história do esquecimento do Ser em suas figuras epocais e o esquecimento desse próprio esquecimento originário como modo de desvelamento característico de nossa época (aquela em que se consuma o niilismo); a localização da origem dessa história nos “pensadores originários” gregos – ainda que esses não configurem qualquer “passado” historiográfico, mas sejam o ponto de viragem do *primeiro* para um *outro* início do pensar: todo esse grande procedimento narrativo de Heidegger é compreendido pelo filósofo norte-americano John Caputo como um *mito do Ser*. Ao fazer coincidir o par “retração do Ser/ desvelamento do ente” (ou seja, a estrutura total da verdade, da *alétheia*) com o surgimento grego da filosofia, Heidegger está atribuindo história a um elemento *ante-histórico* a partir do qual a história devém. Para além do Ser já sempre perdido (a cada vez que o homem se encontra no mundo já junto aos entes), nosso mundo presente configura-se, na perspectiva do niilismo, como a perda da possibilidade de pensar a própria perda e retração do Ser. Dessa forma, a história ocidental não poderia ser vista senão como um *caminho de perda* no qual o acontecimento fundador, a ausência estrutural do Ser, é como um passado mítico recordado a cada vez em uma época da história. É nesse sentido que John Caputo dirige sua crítica a Heidegger:

Heidegger não consegue resistir a atribuir uma correlação histórica a esta estrutura profunda (a abertura) [a *alétheia*]. Não consegue resistir a desencantar velhas palavras para os traços, praticamente indiscerníveis, desta ontogênese que “tem” que se encontrar algures. Não consegue resistir a dar à ontogênese da *orthotês* a partir da *alétheia* a forma de uma história — qualquer que seja a *historisch*. (...) *Este é o fulcro do gesto mitológico que encontro em Heidegger*. Ele dá uma instanciação histórica a uma estrutura ante-histórica (*a-létheia*), atribuindo-lhe um tempo e um lugar definidos, dando-lhe um nome próprio. Isto toma a forma de um mito das origens, de um Grande Começo, de um grande ato fundador de regresso ao começo da tradição, que dá carne e sangue — forma mítica — a uma intuição filosófica (Caputo, 1998, p. 50).

Por mais que *alétheia* seja uma palavra da língua grega, situável pela filologia e pela historiografia nos textos gregos antigos, aquilo mesmo que Heidegger está pensando como *a-létheia* — o desvelamento no velamento, a abertura a partir de um fechamento e ausência fundamentais — não possui pátria nem fronteira: o acontecimento de mundo desvelado no Ser ausente é a morada do humano e constitui as épocas históricas, não podendo ser localizado historiograficamente em nenhuma dessas épocas. Caputo identifica nos textos de Heidegger dos anos 1930 uma forte tendência à localização da *a-létheia* entre os primeiros gregos, como um feito de seu pensar (de sua escuta atenta à “Voz do Ser” em seu retrair-se) cuja perda cada vez mais contundente, que constituiria a história ocidental, reverte-se então num legado que cabe aos ocidentais (e, no caso de Heidegger, mais especialmente aos alemães) levar adiante. Tem-se a impressão de que a ontologia, quando leva em consideração a história, produz um mito de sua origem perdida, mas sempre rememorada — cuja memória cabe perpetuar como a condução à plenitude de nossa própria essência.

Nesse sentido, uma breve consideração sobre as narrativas que a humanidade antiga construiu, em geral, a respeito da morte, será de grande valia para que se possa compreender o que queremos dizer aqui por *mito*. Em um estudo sobre a relação entre o jogo e a história,⁵ Giorgio Agamben lembra que, segundo boa parte das narrativas míticas sobre a morte entre os antigos, “o primeiro efeito da morte é o de transformar o morto em um fantasma (a *larva* dos latinos, o *eídolon* e o *phásma* dos gregos, o *pitr* dos hindus, etc.), ou seja, em um ser vago e ameaçador que permanece no mundo dos vivos e retorna aos lugares frequentados pelo defunto” (2005, p. 99). A narrativa sobre esse efeito prático e imediato da morte sobre a pessoa que falecia — e indiretamente sobre a comunidade a qual pertencia que, agora, permanece sob a ameaça de sua figura indistinta que pesa sobre os seus como uma memória não devidamente

⁵ O ensaio “O País dos Brinquedos: Reflexões sobre a história e o jogo”, incluído no volume *Infância e História*, de 1978 (Ed. bras.: Belo Horizonte: UFMG, 2005. Cf.: Referências).

formulada –, esse mito a respeito da morte, portanto, condiciona (como todo mito, em sentido rigoroso) a execução de um rito no qual a memória esboçada pelo mito é elaborada e, acima de tudo, *vivida*. Assim ocorrem os ritos fúnebres, como modo de fixação da memória do antepassado morto que dissipa a aparição assombrosa de seu “fantasma”, permitindo que sua alma se aparte do mundo dos vivos: “o objetivo dos ritos fúnebres – e sobre isto todos os estudiosos estão de acordo – é o de assegurar a transformação deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que vive em um mundo separado e com o qual são mantidas relações ritualmente definidas” (Agamben, 2005, p. 99). Para uma humanidade ainda não municuada da escrita (ao menos não difundida em ampla escala), poder fixar o conjunto dos antepassados é, ao mesmo tempo, poder elaborar o passado, *ter história*. Por conseguinte, o rito fúnebre, ao fixar o recém-falecido como antepassado e afastar seu fantasma, firma a comunidade em uma história (a história dos antepassados) que não é simplesmente o relato de um passado morto, deixado para trás. O conjunto dos antepassados constrói a tradição em que se mantém e se reproduz a vida presente, e a comunidade pode estar certa da segurança de seus modos de vida possíveis quando repete o exemplo dos antepassados fixados na memória pelo rito fúnebre.

O mito, a narrativa que requer e organiza o rito, expõe uma memória que não é a simples lembrança de um evento transcorrido anteriormente: aquilo de que o mito é memória é um elemento que *torna possível a vida de todos os dias*, mas do qual essa própria vida sempre se esquece. “O mito”, escreve Mircea Eliade, “conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*” (2013, p. 84). Mas esse começo é, na medida em que se possa sustentar essa contradição, algo que ao mesmo tempo *já* aconteceu e *ainda não* aconteceu: ele compõe as articulações da vida cotidiana (vida que dele já se esqueceu) e requer ser revivido mediante o ritual a fim de que isso que ele inaugura (fundamentalmente, um modo de vida que se firma como tradição, como história) possa continuar. Essa estrutura simultaneamente sincrônica e diacrônica do mito é o que permitirá a Lévi-Strauss reconstruir sua estrutura fundamental similarmente ao modelo *palavra/língua* apresentado na linguística. Ele escreve na *Antropologia Estrutural*:

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo”, ou “durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (1975, p. 241).

Essa amplitude temporal do mito, cujo relato traz no bojo aquilo “que é, que foi e que será”, realiza concretamente uma primeira elaboração da história. Onde há mito, o humano já ingressou numa relação com a sua temporalidade: o passado foi narrativamente elaborado em termos da figuração fabulosa da instauração de uma realidade cotidianamente repetida em seu dia-a-dia. O tempo da vida desenrola-se em uma via de mão dupla entre memória e esquecimento: a vida cotidiana realiza-se num esquecimento contundente daquela história sagrada que a permitiu um dia; o ritual, por outro lado, desde que seja repetido em um tempo determinado, mergulha as realidades cotidianas num temporário esquecimento para que a história sagrada de sua origem possa vir à tona e dar novas forças à vida de todos os dias – Eliade lembra constantemente, por exemplo, em seu estudo sobre a essência das religiões, como os mitos cosmogônicos estão em íntima relação com os ritos de ano novo:

O Tempo litúrgico do calendário desenrola-se em círculo fechado: é o Tempo cósmico do Ano, santificado pelas “obras dos deuses”. E, visto que a obra divina mais grandiosa foi a Criação do Mundo, a comemoração da cosmogonia desempenha um papel importante em muitas religiões. O Ano Novo coincide com o primeiro dia da Criação. O Ano é a dimensão temporal do Cosmos. Diz-se “o Mundo passou” quando se escoou um ano (2013, p. 92).

Se, para Heidegger, ter história significa o mover-se já de algum modo no interior da filosofia (o que significa: o determinar-se da existência humana como local da revelação histórica do Ser a partir de sua recusa), a referida “história ocidental” está, para o pensador, sempre ligada ao elemento de uma perda estrutural, ao esquecimento de seu acontecimento instaurador e que determinaria nossa existência como a memória dessa perda, como sincronização e atualização do passado original (o início grego da filosofia). O “mito do Ser”, na expressão de Caputo, não é uma mistificação ou uma reificação do conceito de Ser. Antes, trata-se da elaboração de uma determinada compreensão de tempo, de um modo de inserção da existência na história constituída por meio da constante retomada de um elemento original esquecido e, por isso mesmo, retornante (como são as histórias sagradas contadas pelos mitos). Isso faz supor que a ontologia não tem uma relação mais direta com os mitos do que costumeiramente se pensa.

3 – O “RITO” DA ONTOLOGIA

A história da ontologia pode revelar uma peculiaridade pouco observada: não é privilégio da ontologia heideggeriana a elaboração, concomitante ao seu esforço de reconstrução discursiva da dinâmica que instaura realidade, de uma história de si mesma determinada pelo elemento que ela julga decisivo. Pode não ser excessivo dizer que, dentro de certos limites, a ontologia *tiraniza* a história do pensamento que lhe é precedente – desde Aristóteles, que abre a investigação sobre o Ser na *Metafísica* impondo de saída uma história das quatro causas sobre a tradição filosófica imediatamente anterior a ele⁶ ou mesmo antes quando Platão, através do seu Estrangeiro de Eleia, exige o “parricídio” de Parmênides que arrasta consigo a crítica de todos os filósofos precedentes, pois: “Dão-nos todos a impressão de contar-nos fábulas” – diz o Estrangeiro no *Sofista* – “cada um a seu modo como faríamos a crianças” (Platão, 1972, p. 168).

Não há nada mais certo que afirmar, no entanto, que a ontologia relaciona-se criticamente com sua própria história (a ponto de impor-lhe uma compreensão unilateral) não por um capricho, mas talvez por uma *necessidade interna* da própria filosofia: desobstruir o acesso da humanidade presente aos motivos condutores de sua história, da tradição em que está mergulhada e em que se perde (ou em uma palavra, de seu *mundo*) para dar livre curso às possibilidades de nosso ser que se guardam inacessíveis em uma determinada época. Abrir o futuro a novas possibilidades, factíveis a partir de nosso presente, é, como tarefa da filosofia, um esforço de destruição de uma tradição consolidada de conceitos e definições (não raras vezes já volatizados e desenraizados da experiência vital que os gerou). A ontologia se arvora, na filosofia, como o exercício paciente dessa destruição – e Heidegger a expressou no projeto de sua obra principal:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história – escreve Heidegger no § 6 de *Ser e Tempo* –, é necessário, então, o revolvimento (*der Auflockerung*) de uma tradição petrificada e a remoção das sedimentações geradas através dela (*der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen*). Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo legado da ontologia antiga, a ser cumprida seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que as primeiras determinações de ser tornaram-se, desde então, diretivas (1953, p. 22, tradução nossa).

⁶ “[...] examinamos aqui, contudo, as opiniões daqueles que, antes de nós, engajaram-se no estudo dos seres, e que filosofaram sobre a verdade, **pois é evidente** (*dêlon gâr*) que eles também falaram de certos princípios e de certas causas” (Aristóteles, 1991, t. I, p. 27, tradução e negrito nossos).

A questão que aqui tentamos colocar adequadamente parte da seguinte compreensão: enquanto crítica de sua tradição e elaboração do passado do ponto de vista de um elemento estruturador ausente da realidade, a ontologia reivindica ser, por um lado, o salutar exercício de destruição de uma tradição que se tornou forte demais, a ponto de encobrir as possibilidades vivas de nosso presente a fim de torná-lo um solo sedimentado (a metáfora geológica é evidente: a tradição dos conceitos herdados da metafísica é “petrificada” (*verhärteten*) porque dela resultam sucessivos encobrimentos (*Verdeckungen*), como as faixas de sedimentação do solo formadas pelo estancamento de um curso d’água soterrado; a tarefa da destruição *revolve este solo conceitual sedimentado* – o verbo *auflockern* significa revolver, afogar a terra e prepará-la para a sementeira).⁷ Por outro lado, no entanto, se a ontologia se propõe revolver o solo de uma tradição sedimentada, ela mesma *exige* a existência de uma tradição que pode vir a compreender unilateralmente o passado como a história de *uma* perda – por outras palavras, a ontologia se faz a *nostalgia* do elemento ausente que estrutura nosso acesso à realidade (assim como lembra uma conhecida sentença de Novalis segundo a qual filosofia é, propriamente, uma “nostalgia” [*Heimweh*], isto é, “um impulso de estar em casa por toda parte”⁸: esse impulso pode ser compreendido também como uma *mitologia da perda* de uma origem, em vista da qual chegamos já sempre tarde demais). Essa dupla possibilidade torna-se visível na medida em que a ontologia possui, enquanto discurso, íntima relação com o mito em sentido geral.

Ora, se é possível pensar um sentido da história em Platão (de certa forma, pai do discurso da ontologia), talvez ele não seja mais que o esforço humano de recuperação de um elemento perdido, intrinsecamente ligado à sua constituição: a *reminiscência* das ideias é o que de melhor uma vida humana poderia levar a cabo, lançando de volta sua alma ao encontro daquelas realidades que lhe concernem (as ideias), mas que se tornaram opacas e esquecidas conforme a alma encarnara em um corpo. É em meio ao mito da parelha alada, no *Fedro* (249b-c), que narrativa atualiza para o ouvinte a história sagrada das origens de nossa alma e de nossa condição de seres mortais, fazendo com que a filosofia apareça como cultivo de uma nostalgia:

⁷ Cf.: Wahrig-Burfeind, 2011, p. 78.

⁸ O fragmento completo diz: “*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Treib überall zu Hause zu sein*” (Novalis, 1901, p. 584). A palavra alemã *Heimweh* significa a “saudade da terra natal” (*Sehnsucht der Heimat*) e sua construção é símile à da palavra “nostalgia”: a dor (*Weh* em alemão; *algía* em grego) sentida pela necessidade de regresso (em grego: *nóstos*) ao lar (em alemão: *Heim*). Heidegger comenta este mesmo fragmento no início da preleção sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão* (1929-30): “o que Novalis denomina a *saudade da pátria* é, portanto, a *tonalidade afetiva fundamental do filosofar*” (2003, p. 11). Se a filosofia para Heidegger é o procedimento (e o discurso) da ontologia, admite-se que esta é uma forma de nostalgia.

Pois carece que o homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio (*logismôî*) concebida; e isto é a reminiscência (*anámnēsis*) daqueles seres que outrora viu nossa alma quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nós afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é. Eis por que justamente só cria asa a reflexão (*diánoia*) do filósofo; **pois àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode** (*pròs gàr ekeínos aeí mnēmēi katà dýnamin*), aos quais justamente remonta um deus por ser divino (Platão, 2016a, pp. 89-91, negrito nosso).

Filosofar é fazer voltar o pensamento para seu elemento constituinte (no caso de Platão, a ideia) do qual a história é sempre já um caminho de extravio, de perda desse elemento que precisa ser retomado. Quando realiza esse movimento, o pensamento retorna, nas palavras de Sócrates no *Fédon* (80d), “para um lugar semelhante a ele, nobre, puro e invisível (*aidê*), o verdadeiro Hades (*Haidou*)” (Platão, 2011, p. 117) – ou seja, a filosofia é um *exercício de morte*, compreendendo aqui por morte a suspensão da vida cotidiana no seu elemento originário outrora extraviado pela história, isto é, por nossa condição mortal, temporal. Isso que é a vida de todos os dias e que, em Platão, se denomina *corpo* (*sōma*), é nossa condição temporal de pertencimento a uma história, o pertencimento presente a um passado elaborado ou reprimido com o qual conduzimos o futuro. Pensar, filosofar, torna-se, no horizonte da ontologia, como que o rito de atualização de certo mito: a história sagrada da gênese de nossa própria condição humana que a vida cotidiana mergulha no esquecimento e o “rito” filosófico recupera – e não por acaso Jaa Torrano lembra que, no *Fédon*, a “noção mítica de *Théos* é retomada como correlata mítica da noção filosófica de *idéiai* ou *eíde*” (Torrano, 2013, p. 57), bem como Platão também transfere às ideias epítetos tradicionalmente direcionados às divindades —, elas são divinas (*theioi*) e imortais (*athánatoi*). Se a ontologia enxerga a história apenas do ponto de vista da perda de um elemento estruturador ausente (a ideia, o Uno, Deus, o Ser, etc.), ela mesma converte-se no mito fundador desse elemento e na história de sua perda, enquanto prescreve ao pensamento humano o ato de filosofar como “rito purificador” dessa perda, no qual morremos em nossa condição histórica para alcançar o ante-histórico, aquilo que permite história (no dialeto heideggeriano essa relação se diz: *errância ôntica, verdade ontológica*).

4 – ROMPER O CÍRCULO MÍTICO: A LITERATURA COMO EXEMPLO

Retornando à ontologia heideggeriana e à sua pretensão de uma compreensão sinóptica disso que Heidegger denomina “o Ocidente” (a trajetória do pensamento no rastro do

esquecimento constitutivo do Ser), Richard Rorty fez também, por sua parte, uma crítica pertinente que concerne tanto a Heidegger como à boa parte da tradição filosófica: diante da hipótese (tomada como ponto de partida do ensaio *Heidegger, Kundera e Dickens*, de 1989) de um possível desaparecimento disso que se costuma chamar de “mundo ocidental” (as Américas e a Europa, sobretudo) mediante a catástrofe de “bombas termonucleares”, em um futuro distante, haveria, certamente, a tentativa de historiadores remanescentes de elaborarem a história dessa grande civilização que, como tantas outras, perdera-se. É possível imaginar, também, as controvérsias a respeito do que seria “paradigmaticamente” ocidental e as tentativas de se construir uma única narrativa do que fora a civilização do Ocidente. E aqui nos é dado imaginar também certa tendência *unificadora* na história, caso viessem a existir filósofos que tomassem parte na contenda: “pensamos nos *filósofos* como propensos a implementar tais tentativas porque tendemos a identificar uma área da cultura como ‘filosofia’ quando notamos **uma tentativa de substituir narrativa por teoria**, uma tendência em direção ao essencialismo” (Rorty, 2002, p. 96, negrito nosso). Aqui, o termo “essencialismo” quer designar determinada tendência da inteligência filosófica em identificar um elemento padrão que opera a unificação e coordenação de um conjunto de fenômenos observáveis – em miúdos, a operação, característica da metafísica, de desvelamento de um *fundamento*. Essa operação é realizada mediante o procedimento que grifamos na citação de Rorty: substituir a pluralidade (muitas vezes irreduzível) de uma *narrativa* pela visão de conjunto de uma *teoria* – termo que Rorty emprega, sem dúvidas, levando em conta sua etimologia: *teoria* (*theorêîn*) é uma visão de conjunto, um olhar sinóptico que capta o elemento operativo-articulador de uma multiplicidade observada. É nesses termos, inclusive, que a filosofia heideggeriana é caracterizada:

Heidegger foi uma das maiores **imaginações sinópticas**⁹ do século, mas seus dons extraordinários fizeram apenas com que essa passagem [qual seja, a afirmação heideggeriana de que o Ocidente “exauriu suas possibilidades” nessa época do mundo que é a nossa] soasse mais plausível do que penso que ela é. Nós precisamos lembrar que o escopo da imaginação de Heidegger, grandiosa como ela era, estava muito restrito à filosofia e à poesia lírica, aos escritos daqueles para os quais conferia o título de “Pensador” ou de “Poeta”. Heidegger pensava que a essência de uma época histórica poderia ser descoberta lendo as obras do filósofo característico dessa época e identificando sua “compreensão do Ser”. Ele pensava que a história do Ocidente poderia ser melhor entendida encontrando-se uma progressão dialética que

⁹ Importante lembrar também que Platão caracteriza com esse termo (sinóptico) a natureza do dialético (e, por extensão, do filósofo) em *A República* (VII, 537b): “e o mais indicado – acrescentei – para revelar as naturezas dialéticas: quem for dotado dessa visão conjunta (*synoptikòs*) é dialético; os demais não o serão” (Platão, 2016b, p. 633).

concatenasse as obras dos sucessivos grandes pensadores filosóficos (Rorty, 2002, p. 97, **negrito e colchetes nossos**).

O discurso da ontologia é compreendido, nesses termos, como “o anseio por olhar por baixo ou por detrás da narrativa do Ocidente para encontrar a *essência* do Ocidente” (Idem, p. 99), o que significa, como escrevemos anteriormente, a possibilidade (e mesmo o perigo) da ontologia constituir-se como mito de uma origem essencializante da qual sempre já nos extraviamos ao longo da história. Como Caputo observara sobre Heidegger, a filosofia produziu, ao menos nos grandes metafísicos, uma historicização (em alguns casos perigosamente dogmática) do elemento ante-histórico que ela descobre como constituidor e articulador das épocas históricas – colocando-se o filósofo, no “ponto de vista de Deus”, como se visse a história não do ponto de vista de sua própria época histórica, mas a partir do próprio Ser, do próprio acontecimento instaurador de tempo e história: como Hegel – escreve Rorty –, “Heidegger historiciza a linha dividida platônica, tombando-a para o seu lado. A contrapartida heideggeriana ao mundo da aparência de Platão visto desde cima é o Ocidente visto para além da metafísica. Enquanto Platão olha para baixo, Heidegger olha para trás” (Idem, p. 100).

Se esse procedimento que caracteriza a filosofia (ao menos enquanto ontologia) é uma espécie de revolta da teoria, do olhar sinóptico e redutor contra a polissemia de uma narrativa aberta, para nos valermos dos termos de Rorty, convém pensarmos se isso que aqui nomeamos como *narrativa* pode anular ou refrear a tendência mitificadora da ontologia. Rorty persegue essa ideia lendo Milan Kundera e Charles Dickens como “opositores” de Heidegger – na medida em que ele entende “o romance como veículo de uma revolta contra o tratado ontoteológico” (Idem, p. 98). De nossa parte, porém, tentaremos apenas encontrar um sentido mínimo, uma definição suficiente de narrativa que nos permita pensar uma possível neutralização dos efeitos mitificadores do discurso ontológico.

A distinção feita por Rorty entre *teoria* e *narrativa* tem contornos semelhantes àquela distinção que Benedito Nunes toma emprestado de Tzvetan Todorov entre *discurso* e *história* no interior de uma narrativa. Citando o linguísta e filósofo búlgaro, assim encontramos a distinção no texto de Nunes:

O tempo do discurso é, em certo sentido, um tempo linear, enquanto o tempo da história é pluridimensional. Na história, muitos eventos podem desenrolar-se no tempo. Contudo, o discurso deve obrigatoriamente colocá-los um em seguida do outro; uma figura complexa se encontra projetada sobre uma linha reta (Todorov *apud* Nunes, 2013, p. 27).

A analogia entre as duas distinções tem limites claros e não pode ser levada ao pé da letra: se a separação que Rorty estabelece entre teoria e narrativa é uma diferença *de conteúdo* (pois se trata de duas posturas, de duas inteligências distintas), essa distinção entre discurso e história é uma diferença *formal*, presente no interior de uma (qualquer) narrativa – sobretudo nas narrativas escritas (conto, novela, romance, etc.). Contudo, o teor dessa distinção formal revela algo importante: uma narrativa é sempre composta pela injunção de dois tempos diversos. Por um lado, há a experiência de tempo do discurso, na qual, segundo Nunes:

o tempo segue a concreção da escrita (e da emissão verbal na narrativa oral), tanto no sentido material de seguimento das linhas e páginas (cantos na epopeia, livros ou capítulos na novela e no romance) quanto no sentido da ordenação das sequências narrativas (cenas, diálogos, exposição, descrição/narração) (2013, p. 28).

Trata-se do tempo em seu sentido *cronológico*, transitivo e irreversível, como sequência sucessiva de eventos: o discurso é sempre *crônico*, segue caminho de mão única, sempre em frente – pois o próprio discurso se constrói linearmente, de modo que sua forma é a sucessão cronológica. A narrativa, porém, sobrepõe e conjuga nessa experiência de tempo do discurso uma outra, aquela da história:

Pluridimensional é o tempo da história, não só devido à sua “infinita docilidade”, que permite retornos e antecipações, ora suspendendo a irreversibilidade, ora acelerando ou retardando a sucessão temporal, não só em virtude do fato de que pode ser dilatado em longos períodos de duração, compreendendo épocas e gerações, ou encurtado em dias, horas ou minutos como no romance, mas também porque em geral se pluraliza pelas linhas de existência dos personagens, e dimensiona os acontecimentos e suas relações (Idem, p. 27).

Se o discurso é sempre linear, crônico por sua própria constituição, a história se desenvolve em múltiplos sentidos e direções: ela mantém aberta a narrativa, seguindo as “linhas de existência dos personagens” (como escreve Nunes), a um conjunto finito, embora numeroso, de relações temporais. *O tempo da história, sempre vários, é uma injunção lançada pela narrativa sobre o tempo cronológico do discurso*, quebrando sua continuidade e invertendo sua progressão. Perceba-se que desses elementos formais que compõem a narrativa (discurso e história), o primeiro é comum a todas as formas de enunciação (teóricas, descritivas, narrativas etc.); o segundo, porém, é característica desse gênero de enunciação aqui chamado narrativa, se entendemos que *narrar é contar uma história*. Toda enunciação é composta por um discurso,

mas apenas a narrativa é discurso que conta uma história e, com isso, é também uma intervenção na linearidade cronológica do discurso.

A injunção do tempo pluridimensional da história sobre o tempo unidimensional do discurso, que Nunes denomina a *anacronia* da narrativa (cf. 2013, pp. 30ss.), alcança um limite (ou uma nova tensão) quando a narrativa busca a fonte de sua história no mito, como é o caso de muitos romances da literatura contemporânea – o *Berlim Alexanderplatz* de Alfred Döblin, de inspiração bíblica, ou mesmo o *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, são exemplos aludidos por Nunes (Idem, p. 65). Se lembrarmos que “o que quer que o mito narre, ele sempre conta o que se produziu num tempo único que ele mesmo instaura, e no qual aquilo que uma vez aconteceu continua se produzindo toda vez que é narrado” (Idem, pp. 63-64), cabe-nos a pergunta: é possível narrar o tempo do mito, abrindo-lhe o círculo de suas repetições infinitas, como a narrativa já sempre faz com a linearidade do tempo do discurso? Nunes não aponta claramente para essa possibilidade em seu texto; antes, fala do reencontro do romancista com “ideias ancestrais arquetípicas” e cita, entre outros, o *Lavoura Arcaica* de Raduan Nassar como exemplo de reencontro da narrativa com o mito, pois, ainda que se trate de uma narrativa de ritmo “tão musical no andamento pulsante de seu discurso, que une em sua história o mito do filho pródigo aos arquétipos primordiais do incesto e da sanção paterna”, o romance recai “numa suspensão do movimento temporal progressivo em proveito da temporalidade cíclica” (Idem, p. 65), aquela que caracteriza o mito.

E, no entanto, talvez contrariamente ao que pensara Benedito Nunes, o romance do escritor paulista tenha menos uma relação de afirmação que de contestação com o mito do qual retira o material de sua narração. Se, de uma parte, no contexto do capítulo 15 do Evangelho de Lucas, o mito do filho pródigo insere-se em um conjunto de três parábolas contadas por Cristo aos fariseus sobre a misericórdia divina, dando ênfase à compreensão de que o messias vem para os pecadores, doutra parte esse mito inseriu-se numa longa tradição que o interpreta (e, portanto, pratica-o) como o predomínio das instituições coletivas (família e tradição, sobretudo) sobre o indivíduo, cuja vida privada e desvinculada dos laços comunitários seria sempre perigosa, difícil e paupérrima; deve o indivíduo, portanto, resignar-se à vida comum, à proteção e à lei da casa – *do Pai*. Ora, mas é precisamente esse sentido do mito, petrificado em uma interpretação secular, que a narrativa subverte, desvirtuando o movimento circular típico do mito – o retorno ao lar já não visto como arrependimento e redenção, mas como confirmação do extravio do filho que já não pode servir à maquinaria mítica que ergueu a sempiterna tradição

familiar –: “vamos pôr grito nesse rito”, diz o protagonista/narrador ao seu irmão mais velho Pedro. É precisamente contra a experiência mítica do tempo (o círculo em que se repetem as gerações), patrimônio familiar defendido vigorosamente pela figura do pai no sermão do capítulo 9,¹⁰ que o filho pródigo de Raduan se rebela no clímax da narrativa:

(...) existia o tempo de aguardar, mas eu já tropeçava, voltando impaciente da janela, chutei com violência a palha que eu, no bico, dia a dia, tinha amontoado no meio do quarto, e foi uma ventania de cisco na cabeça, por um instante me perdi naquele redemoinho, contemplando confuso a agitação do meu próprio ninho: era a vida dentro do quarto! (...) o tempo, o tempo, esse algoz às vezes suave, às vezes mais terrível, demônio absoluto conferindo qualidade a todas as coisas, é ele ainda hoje e sempre quem decide e por isso a quem me curvo cheio de medo e erguido em suspense me perguntando qual o momento, o momento preciso da transposição? que instante, que instante terrível é esse que marca o salto? (Nassar, 2016, pp. 100-101).

O tempo que o pai proclamava em seus discursos, o tempo mítico do retorno de cada coisa à sua origem, esse que ainda inspira temor e reverência, já não é visto e nem sentido, contudo, como um poder incontornável – e declina sua autoridade sobre o filho junto com a autoridade do pai e dos tabus sob os quais se ergue a família: a visão da irmã pela janela, debaixo do telheiro, ao despertar a paixão incestuosa no protagonista, também impõe a destruição de um aprendizado familiar da importância do tempo e da submissão a ele (“[...] porque existe o tempo de aguardar e o tempo de ser ágil (foi essa uma ciência que aprendi na infância e esqueci depois) [...]”) (Idem, p. 99).

Se chamamos aqui *narrativa* à enunciação que insere uma história em um discurso – portanto, à abertura da linearidade cronológica a sentidos diversos de tempo –, é a narrativa um modo (mas talvez não o único) de quebrar o círculo mágico do tempo mítico que não progride irreversivelmente como o tempo cronológico, mas, ao contrário, reinscreve-se constantemente na repetição ritual. Assim como rompe a progressão cronológica do discurso, a narrativa pode fragmentar o circuito mítico, liberando outros sentidos para o retorno que é conduzido por essa ordem temporal.

E, se por um lado, Richard Rorty pode compreender a narrativa, lá a seu modo, como exemplo de resposta à unilateralidade e ao essencialismo do tratado ontológico (o que ela de

¹⁰ “(...) e nenhum entre nós há de transgredir esta divisa, nenhum entre nós há de estender sobre ela sequer a vista, nenhum entre nós há de cair jamais na fervura desta caldeira insana, onde uma química frívola tenta dissolver e recriar o tempo; não se profana impunemente ao tempo a substância que só ele pode empregar nas transformações, não lança contra ele o desafio quem não receba de volta o golpe implacável de seu castigo (...)” (Nassar, 2016, pp. 58-59).

fato pode ser), também nos parece aqui, por outro lado, que ela (a narrativa) é, assim como a poesia para Aristóteles na *Poética*, “algo de mais filosófico e mais sério que a história” – incluso aqui a história que a ontologia, ao menos algumas vezes, pretende contar. E justamente porque a narrativa se refere a um universal possível, ou seja, porque ela “atribui a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza” (Aristóteles, 1973, p. 451) –, o que é, isso mesmo, contar uma história. Aprender com a narrativa a possibilidade de uma configuração múltipla da história, construída criticamente, pode ser um caminho (e dos mais filosóficos) para que a própria filosofia rompa o círculo mítico da ontologia, no interior do qual ele lê o passado de si mesma e do pensamento.

5 – CONCLUSÃO: FILOSOFIA COMO MITOLOGIA

A relação da filosofia com o mito, portanto, tem de descer a um nível mais profundo de compreensão do que aquele lugar-comum já repetido à exaustão que enxerga no discurso filosófico apenas um procedimento de racionalização do mito. É coerente, do ponto de vista da própria Filosofia, o desdém que manifesta a ironia de Sócrates, no início do *Fedro* (229d), contra os sofistas que se dedicam ao esclarecimento racional dos mitos – como aquele do rapto da ninfa Oritia por Bóreas, o vento norte: “eu porém, Fedro, estimo que tais explicações têm o seu encanto. Mas são próprias de quem é muito hábil, muito laborioso e não muito afortunado (...)” (Platão, 2016, p. 29) –, uma vez que não é cuidado da filosofia proceder por verossimilhança para encontrar na realidade o fundo “concreto” daquilo que seria figurado fantasticamente no mito. Isso colocaria o raciocinador em embaraço quando tivesse de explicar de que do esteio “real” teriam provindo as figuras dos hipocentauros, das quimeras, górgonas e pégasos... Se Sócrates prefere afirmar que simplesmente não tem tempo para tais raciocínios, pois ainda não cumprira o que lhe mandara a inscrição no oráculo de Delfos (*conhece-te a ti mesmo*), talvez isso indique, por via indireta, que a filosofia não possui qualquer preocupação *esclarecedora* em relação aos mitos – porque o discurso da ontologia (quando assumido como centro da atividade filosófica) não fala desde *fora* da experiência mesma do mito como um observador isento, não comprometido. Se pudermos caracterizar a filosofia como aquele discurso que, com pretensões de aceder à verdade, intercepta outras formas discursivas que possuem a mesma pretensão com vistas à sua fundamentação; se nessa interceptação, a filosofia mimetiza e subverte a forma discursiva que pretende fundar (o que em parte explica a miríade

de suas formas escritas), então o discurso filosófico não se comporta como juiz do mito, mas penetra em seu elemento decisivo – a nostalgia da perda original e a repetição da condição fundada nessa perda –, podendo liberá-lo criticamente a fim de romper com o círculo das repetições em favor da aberturas das possibilidades que fecham-se nesse círculo, ou repeti-lo como leitura unilateral da história do pensamento.

Decorre dessa compreensão que *a ontologia é a interceptação filosófica do mito*, ou ainda, a produção de uma linguagem, de um *lógos* que intercepta a palavra mítica ali onde ela é efetiva: na instauração de uma história circular, prisioneira da memória da perda de uma condição original. *A filosofia, enquanto ontologia, é mitologia* em sentido estrito: o *lógos* de um *mythos*, ou a reconstituição do mito em uma palavra que infringe sua temporalidade cerrada e circular – ora colocando em xeque a nostalgia da origem de que declinamos sempre, ora reforçando-a num imperioso esforço de memória da origem. Contra os efeitos do mito, que transformam uma situação histórica do humano em “natureza” primordial de origem divina (o que Roland Barthes chamou de “passagem de uma *anti-physis* a uma *pseudo-physis*”), o próprio Barthes sugere que “a melhor arma” seria “mitificá-lo a ele próprio”, ou seja, “produzir um *mito artificial*: e este mito reconstituído será uma verdadeira mitologia” (1978, p. 156). Podemos tomar a filosofia como essa inflexão da palavra mítica que, em relação a ele, permanece ambígua – como todo processo no qual está em jogo uma repetição e, ao mesmo tempo, uma diferença. Ao mesmo tempo em que a ontologia precisa ser a cada vez *desmitificada* por uma forma de linguagem que, a exemplo da narrativa literária, quebre o círculo mágico da repetição mítica, ela (a ontologia) já abriga essa possibilidade em si mesma. Tomar a narrativa literária como exemplo não significa que se prescreve à filosofia um modelo de escrita (como se as obras filosóficas, para neutralizar o efeito mítico, precisassem ser escritas no molde do *Sobrinho de Rameau*, de Diderot, ou do *Zaratustra* de Nietzsche), nem adere necessariamente à tese de que a filosofia seria somente um gênero da literatura em geral. A literatura pode sempre servir, no entanto, como espelho em que a filosofia, mirando-se a si mesma, reencontra sua tarefa basilar de descortinar um conceito de verdade – ou ainda, esboçar-se na criação de um horizonte de sentido no qual se fundam os significados e conceitos fundamentais de formas particulares de conhecimento (ciência, arte, religião, etc.). A sempre fecunda e conflitante relação da palavra pensante com a palavra poética pode, em vez de simplesmente reconduzir a um mito de origem, liberar o pensamento para a subversão do mito,

para a abertura de uma outra relação com a origem já sempre perdida – em que a nostalgia possa ser sobreposta por um ardente desejo de futuro.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Trad.: Henrique Burigo. 3º reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. Trad. et commentaire : J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1991.

_____. *Poética*. Trad.: Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. *Os Pensadores*).

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad.: Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 3º ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Difel, 1978.

CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Trad.: Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Trad.: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Siebente unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.

_____. Was ist Metaphysik?; Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken* (Gesamtausgabe I: Band 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

_____. *Nietzsche II*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

NASSAR, Raduan. Lavoura Arcaica. In: _____. *Obra Completa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NOVALIS. *Novalis Schriften: Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses*. Teil 2. Hälfte 2. Ed. Ernst Heilborn. Berlin: De Gruyter, 1901.

NUNES, Benedito. *O Tempo na Narrativa*. São Paulo: Loyola, 2013.

PLATÃO. O Sofista. In: *Diálogos*. Trad.: João Cruz Costa e Jorge Peleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Col. *Os Pensadores*).

_____. *Fédon*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Ed. bilíngue (grego-português). Belém: UFPA, 2011.

_____. *Fedro*. Trad.: José Cavalcante de Souza, posfácio e notas de José Trindade dos Santos. Ed. bilíngue (grego-português). São Paulo: Editora 34, 2016a.

_____. *A República*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Ed. bilíngue (grego-português). Belém: UFPA, 2016b.

RORTY, Richard. Heidegger, Kundera e Dickens. In: _____. *Ensaaios sobre Heidegger e Outros*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche segundo Heidegger. In: _____. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche: Coletânea de artigos: 1985-2009*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Trad.: Oswaldo Giacoia Jr. et alli. Petrópolis: Vozes, 2013.

TORRANO, Jaa. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume, 2013.

WAHRIG-BURFEIND, Renate (Org.). *Wahrig: Dicionário semibilíngue para brasileiros – Alemão*. Trad.: de Karina Jannini e Rita de Cássia Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Professor substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (GFL/UFF). Professor de Filosofia e Sociologia no Pré-Enem Rodarte (São João del Rei/MG). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense e graduação em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal de São João Del Rei. Tem experiência na área de Filosofia, atuando nos seguintes temas: Ontologia Fundamental e Metafísica tradicional, Pensamento ameríndio brasileiro, Filosofia da arte, Linguagem e Memória, Filosofia e Literatura. E-mail: ca.rpereira@hotmail.com

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 30 de abril de 2024

Aprovado em: 09 de junho de 2024

Publicado em: 26 de junho de 2024