

O Mito como arcano primacial do Espírito

1. O Mito como modalidade específica do Espírito

[publ. *Hermes ou a Experiência da Mediação (Comunicação, Cultura e Tecnologias)*, Lisboa, Comunicação, Lda, 2004, pp.44-59]

O mito representa, também ele, um ‘ponto de vista’ unificante da consciência (einen einheitlichen ‘Blickpunkt’ des Bewusstseins), mesmo se não se limita a qualquer domínio particular entre as coisas ou os processos e se penetra e abarca a totalidade do ser, e mesmo se toma como instrumentos os poderes espirituais (geistige Potenzen) mais diversos. (...) Importa apreender esta ‘modalidade’ particular do mito e compreender-lhe as condições.¹

Como se referiu antes, foi o contacto com a problemática do mito, através dos materiais históricos coligidos por Aby Warburg, que veio provocar (ou acelerar) a necessidade de fundamentação de um novo tipo de criticismo, mais amplo que o proposto por Kant. Foi a partir deste contacto com os ‘totalmente Outro’ que Cassirer perspectivou o mito como a primeira forma cultural humana, como a ‘forma simbólica’ por excelência, estruturadora das primeiras experiências da consciência humana. No entanto, desde logo, Cassirer recusou todas as teorias que fazem do mito um produto da imaginação pré-lógica (Lévy-Bruhl) ou uma manifestação patológica da mente (Freud) ou da linguagem (Max Müller). Cassirer critica, desde cedo, todos aqueles que tendem a ver no mito algo de arracional, irracional ou demoníaco. Tal concepção implica o conceito de uma lógica ‘totalitária’, de uma lógica que apenas compreende o mundo sob o ponto de vista (‘*Blickpunkt*’) de uma cientificidade do idêntico². Ora, o mito representa os sentimentos mais imediatos do mundo humano, entendendo a Natureza como *extensão da humanidade*. Para os arcaicos, a Natureza possui o carácter *fisionómico* do mundo. É assim que

devemos definir o mito, não segundo uma interpretação teórica ou causal do universo, mas como uma interpretação fisionómica. Tudo no pensamento mítico assume uma fisionomia especial. (...) O mito (...) não interpreta a natureza em termos do nosso pensamento empírico usual ou em termos de física. Interpreta-a

¹ *P. d.s.F.*, II, p.27.

² A este respeito, ver o livro de Marco Lancellotti, *Funzione, Simbolo e Struttura: Saggio su E. Cassirer*, Roma, edizioni Studium, 1974, pp. 209-254; e P. Schilpp (org.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Evanston III (1949), 1973, pp. 359-400.

*mais em termos da nossa experiência fisionómica. E nada parece ser mais instável e flutuante que esta experiência.*³

Segundo Cassirer, aquelas interpretações do mito referidas acima só são possíveis devido ao facto de a ciência generalizar os dados da experiência, no sentido de procurar uma Lei ou Sistema capaz de dar melhor conta duma dimensão mais compreensiva do real. Ora, no mito não existem ‘coisas naturais’, mas antes um panorama amistoso ou inimigo, *fascinante ou tremendo* (Rudolf Otto), sagrado ou profano⁴. Como escreve Cassirer,

*O pensamento científico pressupõe um conceito de natureza que é definido por Kant como a existência de coisas tanto quanto é determinado por leis gerais. O seu mundo não é um mundo de coisas físicas, obedecendo a leis causais, mas um mundo de pessoas. Por isso o mundo do mito não é um mundo de poderes naturais que podem ser reduzidos a certas leis causais, mas sim um mundo dramático — um mundo de acções, de forças sobrenaturais, de euses e demónios. Isto também é, sem qualquer dúvida, uma espécie de objectivação, mas é uma objectivação de uma direcção e tendências especiais.*⁵

Ou seja, torna-se impossível analisar o mito sob o prisma da ‘expressão física’, pois nele tudo é ‘expressão simbólica’, a consciência mítica assenta na ‘função expressiva’ (*Ausdrucksfunktion*). Cabe ao mito preencher essa função primacial da consciência⁶.

³ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture (His Essays and Lectures (1935-1945))*, by Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1981, pp. 173-174. Ver *P.d.s.F.*, II, pp. 56-7. Sobre o conceito de ‘objecto mítico’ ver, por exemplo, *ibidem*, pp. 94,96, 100-101. «També se atribui à sombra em particular um papel idêntico ao da imagem: Também a sombra constitui uma parte real do homem, a qual pode ser ferida. (...) Diz-se que há povos que tremem quando vêem um arco-íris pois tomam-no por uma rede que manifesta um poder mágico para apanhar as suas sombras.», *P.d.s.F.*, II, p. 57. É isto que leva os índios a recusarem que lhes tirem fotografias pois acreditam que, com isto, perderiam a sua identidade.

⁴ Sobre o conceito operatório de sagrado e a análise da noção fenomenológica de ‘numinoso’, ver, mais adiante (capítulo IV.2.), a nossa investigação intitulada «Ludologia (Jogo #1/Nível #2). Em torno da fenomenologia do jogo cerimonial:Do lúdico à categoria operatória do sagrado».

⁵ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, pp. 172-3. E, noutra obra, acrescenta: «O mito agarra-se exclusivamente à presença do seu objecto, à intensidade com a qual este assalta a consciência num instante determinado e a possui. (...) A imagem da realidade que nasce deste modo é, por assim dizer, privada da sua terceira dimensão, não se separa o primeiro plano do plano de fundo (*die Trennung von Vordergrund und Hintergrund*), ao contrário do que se faz no conceito científico (*im empirisch-wissenschaftlichen Begriff*) quando se distingue, de modo tão característico, o ‘fundamento’ do ‘fundado’ (*des ‘Grundes vom Begründeten’*)», *P.d.s.F.*, II, pp. 47-8.

⁶ Como escreve Verene, «a função expressiva, a *Ausdrucksfunktion* da consciência, atinge a sua forma natural através do símbolo mítico. O mito é a forma simbólica que corresponde à função expressiva da consciência», D. Verene, «Cassirer’s Philosophy of Culture», in *International Philosophical Quarterly*, New York, 22 (1982), p.138.

Seguindo uma fórmula cara a Gusdorf, poder-se-ia dizer que o mito representa uma *metafísica primeira do Homem*, enquanto primeira tentativa de interpretação dos fenómenos inquietantes (simultaneamente, tremendos e fascinantes) do Universo circundante, quer da Natureza quer da ‘sociedade da vida’⁷, quer, ainda, do mistério da morte⁸. Enquanto forma primacial do espírito, cabe ao mito ser a primeira ‘forma simbólica’, o primeiro produto de uma ‘inquietante estranheza’ (*Unheimlich*)⁹.

Para os arcaicos a vida é algo de simpático e de sintético. Só percebendo isto é que somos capazes de entrar no mundo das representações míticas. Com efeito, uma das características fundamentais da consciência mítica reside na sua concepção de Natureza. Ela é encarada como ‘irmã gémea’, como extensão do humano, e isto de tal forma que, por vezes, torna-se difícil estabelecer as fronteiras entre o ‘humano’ e o ‘natural’.

Este parentesco rege-se por duas categorias básicas, a saber: pela *lei da pars pro toto* (da parte pelo todo) e pelo *princípio de causalidade*. A primeira categoria implica uma relação (*sui generis*) entre o todo e as suas partes¹⁰. No entanto, o todo não é entendido como mera soma das suas partes, mas antes como uma relação dinâmica e efectiva entre as várias partes de que é constituído: as partes *participam* do Todo e este só se realiza se participar das partes. Este princípio pressupõe a existência da Lei da ‘concrecência’ ou de ‘coincidência’ como forma de se concretizar, no espaço e no tempo, aquilo que existe

⁷ Cassirer, *Essay on Man*, p. 83.

⁸ A partir deste ponto de vista, a morte deixa de ser entendida como um (mero) facto natural para passar a constituir-se como algo de accidental, um apelo de forças demoníacas ou negativas. Não é a indissolubilidade da vida que está em causa, mas a *realidade* da morte. É assim que, para muitas sociedades arcaicas, morrer é ‘ser esquecido’, é ter perdido a Memória (da Tradição)!

⁹ A respeito de uma análise fenomenológica deste conceito, ver, igualmente, mais adiante (capítulo IV.2.), o nosso texto intitulado «Ludologia (Jogo #1/Nível #2). Em torno da fenomenologia do jogo cerimonial: Do lúdico à categoria operatória do sagrado».

¹⁰ «A parte é, ainda, na linguagem do mito, a mesma coisa que o todo, pois que é um vector real de afectividade (*realer Wirkungsträger istr*), *P.d.s.F.*, II., pp. 51-2.

enquanto parte. A eficácia desta lei é posta em funcionamento através dos rituais mítico-mágicos, tornando os ritos em «mito em acção» (Mircea Eliade)¹¹.

Quanto ao princípio de causalidade, este subdivide-se em dois, a saber: do *post hoc ergo propter* e do *justa hoc ergo propter hoc*. Segundo Cassirer, para os arcaicos

*é a andorinha que faz efectivamente a Primavera*¹².

Este conceito de lei causal deriva da noção integrada do existente. Com efeito, para os povos arcaicos, qualquer acontecimento (por exemplo, uma doença sofrida por um qualquer dos membros do clã) insere-se num processo de transiência, de trânsito, que vai de um concreto (o 'doente') a um outro (o clã), a partir de uma semelhança qualitativa. Opostamente, o pensar científico não se satisfaz com esse *continuum*, tentando erigir esse processo de causa/efeito em termos de regra universal, i.e., em Lei. Daí que o *fundamentum divisionis* de toda a consciência mítica seja, precisamente, essa integração, essa continuidade. Pensar miticamente implica saber integrar, criar a unidade no seio de uma oposição polar. É isto que explica que, o mito em termos de modalidade específica da consciência, se constitua como a *Terra Matrix* do Espírito. Como escreve Cassirer,

*O pensamento mítico caracteriza-se, entre outras coisas, pelo facto de, cada vez que estabelece uma relação determinada entre dois termos, metamorfosear esta relação numa relação de identidade. A síntese procurada atinge necessariamente uma coincidência, uma 'concrecência' imediata dos elementos a assemelhar. E é esta forma de unificação que não deixamos de perceber o eco, mesmo quando o sentimento e o pensamento religiosos ultrapassaram na sua evolução a natureza condicionada das suas origens míticas. A salvação parece atingir-se apenas no momento em que se desvanece a diferença entre o homem e o seu Deus e em que Deus se tornou Homem e o Homem se tornou Deus.*¹³

2. Cassirer e o modelo triádico de interpretação: *Mimésis*, analogia e Símbolo

¹¹ Sobre o conceito de rito, ver Cassirer, *P.d.s.F.*, II, pp. 51-2

¹² *P.d.s.F.*, II, pp. 59-60.

¹³ *P.d.s.F.*, II, p. 299.

A filosofia das formas simbólicas (...) não procura, entre a linguagem e a religião, a unidade escondida de um fundamento devendo, pelo contrário, interrogar-se se entre elas, entre estas duas produções perfeitamente autónomas e únicas no seu género, podemos encontrar uma unidade de função. Se esta unidade existe, convém não a procurar em qualquer lugar afastado, mas sim numa direcção fundamental da própria expressão simbólica (in einer Grundrichtung es symbolischen Ausdrucks selbst), numa regra interna que lhe determina o desenvolvimento e o desdobramento.¹⁴

Os factos culturais mostram que o significado (*Bedeutung*) deve ser compreendido, já não do ponto de vista genético-causal, mas sim *teleológico*, como um fim que a consciência persegue na construção da realidade espiritual. Este significado é determinado pela estrutura formal que lhe é inerente, a qual, por seu turno, deriva da actividade sintética da consciência que a constitui. Igualmente, esta estrutura formal deve, neste processo de objectivação do espírito, ser encarada, não como *vinculum substancial*, mas antes como condições de possibilidade, as quais se vão mostrando activas ao longo do processo de experiencialização, determinando o significado particular, de tal modo que só uma análise do processo de constituição que demonstre como a realidade fenoménica surge simbolicamente estruturada pode permitir uma relativa compreensão desses mesmos factos. Ou seja, para se captar o significado específico de *cada* forma simbólica não nos podemos referir a um número limitado de factos objectivos, mas temos, outrossim, de procurar um princípio de apreensão válido para a *totalidade* dos factos simbólicos. Isto é, se o processo de diferenciação se constitui como um processo de objectivação, então, trata-se de elaborar, metodologicamente, um *estudo geral* das várias formas simbólicas de modo a captar essas modalidades objectivas da consciência.

¹⁴ *P.d.s.F.*, II., pp. 303-4.

Segundo Cassirer, este processo de objectivação progressiva assenta numa lei fundamental do Espírito: a Lei da Continuidade, a qual pressupõe que cada momento é o preenchimento do anterior¹⁵. À medida que as formas simbólicas vão progredindo, os seus ‘momentos’ vão-se metamorfoseando e completando. Os três estádios ou ‘dimensões’ da mudança são, respectivamente, a Expressão (*Ausdruck*), a Apresentação (*Darstellung*) e o Significado (*Bedeutung*). Estes estádios não estão isolados, possuindo ‘pontos’ de contacto entre si, sendo a partir deles que se possibilita o seu desenvolvimento. No primeiro estádio, o da expressão, o sujeito ‘possui’ o meio como uma multiplicidade de experiências fisionómicas¹⁶. Aqui, os dados experienciados pelo sujeito não são vistos como seu ‘oposto’, mas antes como algo de transparente à sua vida interior¹⁷. É o momento do mito e onde, com alguma hesitação, as afirmações linguísticas vão criar uma nova dimensão: a Apresentação. Contudo, só muito gradualmente é que esta *Darstellung* se vai expandir e afastar das perspectivas emocionais até à objectivação completa, i.e., até ao significado, até à autonomia e espontaneidade da forma. Correlato a este esquema, existe um outro, a saber: os estádios mimético, analógico e simbólico. No primeiro não existe ainda uma tensão entre o ‘signo’ linguístico e o conteúdo intuitivo ao qual se reporta. O signo, enquanto signo mímico, tenta reproduzir imediatamente, na sua forma plástica, o conteúdo, absorvendo-o¹⁸. No estádio analógico, e mediante a relação de sons, expressa-se

¹⁵ Cf. *P. d.s.F.*, III, pp. 522 e sgs.

¹⁶ *P.d.s.F.*, III, p. 524.

¹⁷ O mito corresponde ao estádio da *Ausdrucksfunktion* por ser o momento em que a palavra pertence ainda à simples esfera da existência. A palavra assume aqui o papel de *Ursache*, de coisa originária. Quando a imagem mítica surge, não é interpretada como imagem. Ela está incorporada na *intuição do mundo das coisas*, não existindo uma distinção entre Real e Ideal, entre o domínio da existência e o da significação. É assim que, se na origem da prática mítica encontramos o Mimo, o dançarino não se limita a imitar o deus; ele é efectivamente o deus que imita. Ou seja, os rituais que cumpre não podem ser vistos como meras encenações, como espectáculos de actos cosmogónicos. Cf. *P.d.s.F.*, II, pp. 51 e sgs.

¹⁸ Como se viu, o mito corresponde ao momento em que a palavra pertence ainda à esfera da existência. A palavra assume aqui o papel de *Ursache*, de coisa originária. Quando a imagem mítica surge, não é interpretada como imagem. Ela está incorporada na *intuição do mundo das coisas*, não havendo uma

já uma relação entre objectos. Por último, no estágio simbólico, desapareceu já por completo a similiaridade entre o mundo da linguagem e o dos objectos. Estes três estádios ou ‘dimensões’ da metamorfose da consciência representam, pois, momentos por que passa o espírito no seu processo de desenvolvimento progressivo de uma dimensão fisionómica até à significativa, passando pelo estágio intermédio da apresentação. É assim que

*a significação religiosa dum acontecimento não depende do seu conteúdo, mas unicamente da sua forma: ele recebe o seu carácter simbólico, não a partir do que é, nem segundo a sua origem imediata, mas do aspecto espiritual sob o qual aparece, dito de outro modo, da ‘relação’ ao universo que adquire no sentimento e no pensamento religiosos.*¹⁹

Ora, ao desenvolvimento simbólico da consciência mítico-religiosa, simultaneamente formal e funcional, corresponde um esquema geral de interpretação desta experiencialidade pela qual, como a linguagem, também a forma mítico-religiosa é analisada com base nos três factores criticamente constitutivos da consciência: a sensibilidade, a intuição e a actividade conceptual. Cassirer aplicou este esquema de dois modos, a saber: Um, no segundo volume da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*; o outro, no seu ensaio *Sprache und Mythos (Linguagem e Mito)*. Neste último texto, vemos o desenvolvimento da forma mítico-religiosa corresponder aos três estádios acima referidos, os quais, nesta modalidade da consciência, possuem o seu correlato nos três graus de formação das divindades indicadas por Hermann Usener: Divindades do instante, particulares e pessoais²⁰. Como ele refere num dos seus ensaios posteriores,

distinção entre Real e Ideal, entre o domínio da existência e o da significação. É assim que, se na origem da prática mítica encontramos o Mimo, o dançarino não se limita a imitar o deus; ele é efectivamente esse deus. Ou seja, os rituais que cumpre não podem ser vistos como meras encenações, como espectáculos de actos cosmogónicos.

¹⁹ *P.d.s.F.*, II, p. 310.

²⁰ Ernst Cassirer, «Sprache und Mythos» in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 87-93 (trad. Castelhana, «Lenguaje y mito: Sobre el problema de los nombres de los dioses», in *Esencia y efecto del concepto de simbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 91-96 — o texto original de Cassirer é de 3 de Outubro de 1924).

num estágio originário de pensamento mítico encontramos aquelas figuras míticas que na obra de um académico alemão, na obra de Hermann Usener, foram descritas como Augenblicksgötter, como deuses do instante. Parecem ser criações inconscientes e involuntárias feitas na espora do momento.²¹ Não ganharam ainda uma forma fixa determinada. São fugitivas e flutuantes, poderes demoníacos cuja presença o homem sente sem ser capaz de as descrever, de lhes dar uma forma definida e um nome definido. Mas, de acordo com a teoria de Usener, este estado primitivo do pensamento mítico sofre uma mudança na sua evolução posterior. Os deuses do instante são substituídos por outros deuses que, na obra de Usener, são designados por Tätigkeitsgötter e persönliche Götter.

²¹ Para um estudo destes ‘deuses do instante’ por analogia com os ‘mecanismos de outrar’ heteronímico e, em especial, por relação destes ‘deuses do instante com o estágio de ‘objectivismo absoluto’ de Alberto Caeiro-Fernando Pessoa, também ele criado na ‘espora do momento’, equivalente a um ‘Dia Triunfal’, inserido no contexto anagógico da Consciência e de um Paganismo Transcendental (a que Reis corresponderia aos *deuses particulares*, Campos aos *vegetais* e Fernando Pessoa *ipse* aos *deuses pessoais*), cf. Luís Filipe B. Teixeira, *O nascimento do Homem em Pessoa: A heteronímia como jogo da demiurgia divina*, Lisboa, Cosmos, 1992, sobretudo, pp. 69-72. Ver ainda, Luís Filipe B. Teixeira, *Obras de António Mora, de Fernando Pessoa: Edição e Estudo*, edição crítica dos textos de António Mora-Fernando Pessoa transcritos, organizados e anotados por Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, col. «Série Maior», 2002, sobretudo o estudo introdutório.

E, mais à frente, continua:

Se seguirmos este desenvolvimento, devemos dizer que mesmo neste campo encontramos um movimento contínuo que nos conduz da singularidade à particularidade, da particularidade à universalidade. No pensamento politeísta o mundo já não é uma massa amorfa que está à mercê de poderes demoníacos incalculáveis. Está dividido em províncias definidas, em certas esferas de acção, cada uma das quais está sob a alçada e controle de um deus especial. E mesmo entre estes deuses encontramos uma ordem hierárquica. Encontramos um deus supremo, encontramos Zeus na sua dupla função, na sua função cosmológica e ética, como o deus dos céus e como pai dos deuses e do homem, como protector e guardião da justiça. Tudo isto mostra muito claramente que mesmo o pensamento mítico não está esvaziado de um sentido muito claro e muito penetrante de organização e de objectivação, apesar de esta não ser um trabalho do intelecto, mas antes um trabalho da imaginação.²²

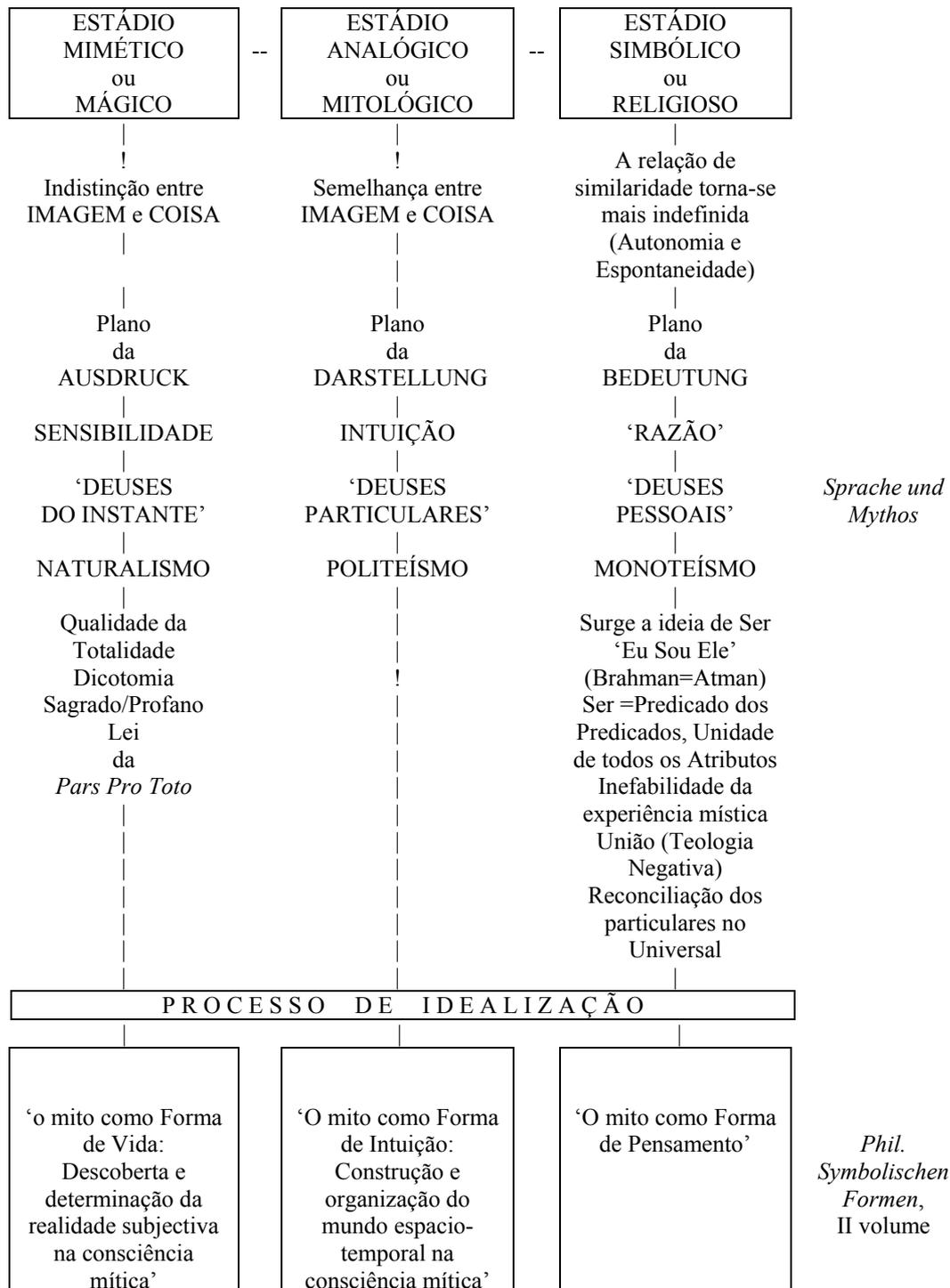
Vemos, pois, que a ‘história’ dos deuses equivale a um processo de objectivação que actua na consciência humana concebida como *subjectum agens* do desenvolvimento do mito. Cassirer atribui a Usener a intuição antecipadora de dois princípios fundamentais, que deve nortear essa hermenêutica. Em primeiro lugar, coube-lhe a ele o ter alertado para a necessidade de se elaborar uma análise ‘geral’ dos fenómenos mítico-religiosos, os quais só podem ser compreendidos individualmente por referência à totalidade e universalidade da experiência; em segundo lugar, o ter conseguido determinar e definir de modo correcto os três níveis fundamentais, mediante cujo desenvolvimento orgânico nos permite ver evoluir tal forma de experiência. Como para a linguagem e a ciência, também para o mito a Filosofia das formas simbólicas deve descobrir as regras que determinam a sua ordem de sucessão e individuar as condições transcendentais que conferem aos fenómenos sensíveis uma ‘forma interna’ específica, que tornaram possível o seu significado objectivo e lhe determinaram o desenvolvimento orgânico peculiar.

²² Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, pp. 174-175.

Resumindo, e baseando-nos nos próprios exemplos fornecidos por Cassirer, poderíamos dizer que estes três estádios indicados correspondem a três níveis da experiência mítico-religiosa: (a) o mágico, que é o mais perto da sensibilidade e da *Lebenswelt*, e que corresponde a uma religiosidade de tipo natural — caracterizada pela instantaneidade e multiplicação de divindades; (b) um segundo, o mitológico, onde os vários deuses tendem a assumir um carácter mais permanente no interior das várias religiões politeístas historicamente documentadas²³; (c) por último, o nível puramente religioso, o qual, tomando por referente as religiões monoteístas, é perspectivado num duplo sentido: i) quando esse aspecto coincide com esses deuses particulares do nível mítico, temos as formas peculiares de anjos, demónios, etc.; ii) quando a auto-consciência mítica da representação simbólico-intuitiva da divindade dá lugar à própria negação, temos a via mística e a inefabilidade da experiência da união.

Cassirer adopta estes dois registos interpretativos quando se propõe analisar a consciência mítico-religiosa, sendo possível estabelecer-se o seguinte quadro geral:

²³ Aqui confrontamo-nos com uma polémica clássica sobre se foi o monoteísmo que antecedeu o politeísmo ou se foi o contrário. Como muito bem escreve Pépin, «Lessing explicava a ransição do monoteísmo ao politeísmo pelo facto de diferentes aspectos inseparáveis do Deus único terem sido progressivamente personificados em deuses distintos. Mas um historiador como Usener observa o fenómeno inverso, pelo qual, primeiramente, os deuses múltiplos deixam de ter ocupação e acabam por se reabsorver no regaço de alguns deuses maiores, dos quais se tornam precisamente aspectos. Ele nota que, segundo Hesíodo, o número dos seres imortais que, por ordem de Zeus, velam sobre a humanidade, se eleva a trinta mil. Porque é que há tão poucos traços? É porque eles eram tão fracos para resistirem à atracção dos deuses plenamente desenvolvidos e de atributos vizinhos, que estes acabaram por os absorver: ‘A maior parte das vezes tornaram-se atributos dos deuses’», Jean Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chétiennes*, Paris, Aubier Montaigne 1958, p. 42.



É pois a este pano de fundo que nos teremos de reportar quando pretendemos dar conta de qualquer forma simbólica. Com efeito, só a confluência (sintética) destes ‘pontos de vista’, destas dimensões, serve para nos ilustrar a raiz vitalista (a *Lebensform*) do mito, encarando-o como produto da actividade espiritual do Homem, isto é, enquanto Obra sua²⁴.

Talvez que o projecto de Cassirer, em termos de um *novo espírito antropológico* e de fundamentação a uma Teoria da Cultura e, por *amplificatio*, a uma Ciência da Comunicação, permaneça ainda eivado de dificuldades teóricas. Entre outros problemas, parece-nos difícil conceber de que modo é que a transição, a transiência, de uma forma simbólica a outra se pode processar apenas por *mediação* da forma, sem se atender aos conteúdos, necessariamente diversos. Ou seja, se tal for possível, como o refere Cassirer, então como identificar as fases sucessivas a partir da tal *amplificatio* do método transcendental de Kant aos dados culturais, i.e., a partir de uma metodologia ‘geral’ capaz de trabalhar no *interior* de uma forma simbólica, por exemplo, como a que nos é dado observar a respeito da consciência sacra em geral e mítica em particular?

Por outro lado, não deixa de ser significativo: i) Primeiro, o facto de no seu último livro (*An Essay on Man* — 1945) Cassirer ter trocado a ordem proposta na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*. Nesse livro, ao contrário dos três volumes publicados anteriormente, a discussão sobre o Mito e a Religião antecede a da Linguagem; ii) Em

²⁴ É assim que, na Religião, como escreve Xavier Tilliette, «finalmente, a explicação objectiva — o trânsito da significação subjectiva à certeza objectiva — é assegurada por uma tripla garantia: a verdade da totalidade que reenvia ao erro relativo dos momentos singulares, dirigindo-os para uma teleologia —, a correspondência com o processo natural cosmogónico —, a pertença ao processo universal, absoluto, o qual engloba e esclarece o processo histórico da mitologia. A mitologia é um movimento, a humanidade ‘mergulha nesse rio que a transporta’ e a verdade confunde-se com o caminhar», Xavier Tilliette, *Schelling: Une philosophie en devenir*, II, Paris, Vrin, 1970, p.425.

Na perspectiva de uma problematização da descrição sucesiva proposta por Cassirer para cada forma simbólica, e, em particular, para a religião, ver J.E. Smith, «Some comments on Cassirer’s interpretation of religion», in *Revue Internationale de Philosophie*, 110, Paris, Vrin, 1974, pp. 483-4.

segundo lugar, também não deixa de realçar o facto de, numa carta datada de 13 de Maio de 1942, enviada a Paul Schilpp aquando do planeamento do volume especial sobre a sua obra e o pensamento, Cassirer referir que

*no primeiro plano da minha Filosofia das Formas Simbólicas ter sido considerado um volume particular sobre Arte*²⁵.

Este facto é tão ou mais importante se se atender ao que ele afirma no final do segundo volume, ou seja, que só a consciência estética abandona o problema da relação entre imagem e coisa deixado em aberto pela Religião. Assim, teremos de perguntar: Qual o verdadeiro papel da Arte no interior de uma Filosofia das Formas Simbólicas?²⁶.

3. O ‘objecto’ mítico: *Mana/Tabú*

Para os Melanésios, mana é a força misteriosa e activa que possuem alguns indivíduos e geralmente as almas dos mortos e todos os espíritos

Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, p.43

A dificuldade de caracterização da ‘objectividade’ mítica prende-se no facto de não haver possibilidade de determinação desse mesmo objecto (expressão de raiz latina que, etimologicamente, designa ‘o que está diante’), pois *tudo* pode tomar essa configuração. Ou seja, qualquer ser, animado ou inanimado, pode manifestar o sagrado, pode constituir-se em hierofania.

De um modo geral, todas as definições do fenómeno religioso apresentam-no com base numa oposição sagrado/profano, partindo da análise de uma ambivalência

²⁵ Citado em *Symbol, Myth and Culture*, «Introduction», p. 25 nota.

²⁶ Sobre este ponto específico como para uma problematização mais profunda da filosofia cassireriana, ver Andrea Poma, *Il mito nella Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Torino, Premi ‘Domenica Borello’, 1976.

fundamental, nomeadamente, entre ‘puro’ e ‘impuro’²⁷. Ora, se há uma dificuldade na delimitação entre essa mesma fronteira entre o sagrado e o profano, este problema agudiza-se quando se tenta definir o conceito de ‘objecto’ mítico. Com efeito, como escreve Mircea Eliade,

*O deus dos místicos e dos teólogos cristãos é terrificante e doce e é desta coincidência oppositorum que partiram as mais ousadas especulações de um Pseudo-Denis, de um Mestre Eckhart, ou de um Nicolau de Cusa.*²⁸

A partir disto não será de estranhar que muitos autores tenham procurado encontrar o modo como esta ambivalência é formulada no seio da própria consciência arcaica. Foi assim, e a partir da obra célebre de Codrington sobre os Melanésios, que se descobriu o conceito de *mana*, que se pensou constituir ‘a’ categoria religiosa originária por excelência²⁹. Esta ideia derivou de uma generalização do conceito a *todos* os povos arcaicos, ou seja, desde logo, as investigações etno-antropológicas procuram encontrar, nas realidades diferentes das dos Melanésios e dos Polinésios, aquelas expressões imbuídas de um conteúdo semelhante ao representado pelo *mana*, embora com designações diferentes.

Então, constatou-se que

Os Sioux chamam wakan a esta força, a qual circula no cosmos por todo o lado, mas só se manifesta nos fenómenos extraordinários (como o sol, a lua, o trovão, o vento, etc.), assim como nas personalidades fortes (o feiticeiro, o missionário cristão, os seres míticos e lendários, etc.). Os Iroqueses empregam o termo orenda para designar a mesma noção: uma tempestade encerra orenda, a orenda de uma ave difícil de abater é muito subtil, um homem furioso é presa da sua orenda, etc.. Oki

²⁷ Sobre uma caracterização do ‘sagrado’, ver, mais adiante, IV parte, 3

²⁸ Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Cosmos, 1977, p. 493.

²⁹ Cassirer acrescenta: «Codrington não admite, em particular, qualquer fronteira precisa entre a representação da substância e a da força. Por isso, parece que nem a teoria substancialista, que entende simplesmente o mana como uma substância mágica, nem a teoria dinâmica, que põe o acento sobre a noção de poder, atingem o verdadeiro significado do mito, nem o esgotam. Este reside mais na ‘fluidez’ própria ao mana, nesta fusão e nesta amálgama de determinações, para nós nitidamente separadas.», *P.d.s.F.*, II, p. 98. Para um aprofundamento deste conceito relativamente, por exemplo, à *magia* e à *soberania*, ver Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955, sobretudo, pp. 10-3, 45 e 107-9; e Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966, pp. 101-11

*entre os Hurões, zemi entre as populações das Antilhas, megbe entre os Pigmeus africanos (Bambotos), são termos que exprimem a mesma noção de mana*³⁰.

Foi assim que alguns investigadores, seguindo a proposta de Codrington, relacionaram esta universalização com o conceito de alma, extrapolando para uma definição da mentalidade arcaica em termos de animismo. Contudo, estudos posteriores confirmaram que tal hermenêutica não resiste ao carácter fluído dos conteúdos por ele expressos. À medida que as investigações iam avançando, verificou-se que esta noção de *mana* é empregue, de modo mais autêntico, precisamente naqueles casos em que não existe uma fronteira nítida entre um ser físico e um ser psíquico, entre um ser *pessoal* e um *impessoal*³¹. Isto é, o *mana* não indica qualquer conteúdo religioso fundamental de individuação de um desenvolvimento do sagrado. Com efeito, para os arcaicos, o problema não reside numa tensão entre ‘pessoal’ e ‘impessoal’, mas sim entre ‘existente’ e ‘não-existente’. Daí a importância fundadora dos mitos cosmogónicos! Percebe-se, assim, a razão pela qual esta questão se deve colocar no plano ontológico. Como muito bem refere Eliade,

*O problema deve pôr-se em termos ontológicos: o que existe, o que é real, e o que não existe — e não em termos de pessoal-impessoal, corporal-incorporal, conceitos que, na consciência dos ‘primitivos’, não têm a precisão que adquiriram nas culturas históricas. O que é provido de mana existe no plano ontológico e, por consequência, é eficaz, fecundo, fértil. Por isso não se pode afirmar a ‘impessoalidade’ do mana, essa noção não tem qualquer sentido no horizonte mental arcaico.*³²

³⁰ M. Eliade, *op. cit.*, p. 45. Sobre esta noção por relação com a de ‘transfert de qualidade’ e de ‘participação dirigida’, ver Lucien Lévy-Bruhl, *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, sobretudo, p. 249.

³¹ Sobre o conceito de ‘pessoa’ nos Melanésios, ver o texto clássico sobre este assunto de Maurice Leenhardt, *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971.

³² M. Eliade, *op. cit.*, p. 47. Opostamente, «aquilo a que se dá o nome de *tabú* — segundo uma palavra polinésia adoptada pelos etnógrafos — é precisamente essa condição dos objectos, das acções ou das pessoas ‘isoladas’ e ‘interditas’ em virtude do perigo que comporta o seu contacto. De uma maneira geral, é ou transforma-se em *tabú* todo o objecto, acção ou pessoa que, em virtude do seu próprio modo de ser, ou por uma rotura de nível ontológico, se torna portadora ou adquire uma força de natureza mais ou menos incerta.», M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, p. 39.

Ou seja, não devemos forçar a realidade dos fenómenos à nossa teoria mas, outrossim, teremos de adaptar a construção teórica ao que se manifesta nos fenómenos! Ora, a consciência mítica demonstra-nos que é mediante uma ontologização do real *sui generis*, através das noções bipolares de *mana/tabú*, que a sua prática se organiza. Assim, quando se trata de examinar, no interior de uma dialéctica morfológica, o plano mais elementar do sagrado — e, aqui, ‘elementar’ é sinónimo de ‘modalidade simples’, ‘atómica’, e não designa, de modo algum, um qualquer tipo de anterioridade temporal —, teremos de optar por uma perspectiva capaz de dar conta desse sentimento extraordinário, do não-habitual, do insólito, com a certeza, porém, que

as categorias do sagrado, assim como a sua morfologia, excedem constantemente as epifanias do mana e do insólito, da mesma maneira que extravasam do culto dos antepassados, da crença dos espíritos, dos cultos naturalistas, etc. Por outras palavras, uma religião, ainda que se trate da religião mais ‘primitiva’ (...) não se deixa reduzir a um nível elementar de hierofanias (o mana, o totemismo, o animismo).³³

Pensamos que o único núcleo, um pouco firme, que nos resta para definir o conceito de ‘objecto’ mítico é dizer que, à semelhança do sentimento sagrado, este passa pela caracterização energética (é um *ergon*, um trabalho ou função, que se metamorfoseia em *energeia*, num constante «estar em actividade»³⁴) ou seja, que o mito enquanto *modalidade primacial do Espírito* representa o primeiro tipo de *unidade sintética da Consciência*. Melhor ainda, que no caso da consciência mítica do ‘objecto’, esta unidade sintética assume-se como ‘força’, ‘poder’, surgindo condensada em certas coisas ou *personalidades* dotadas de um poder especial: o feiticeiro, o chefe, o guerreiro. Ao contrário dos conceitos científicos, esta força *flutua*, flui, pelo universo, tendo a capacidade de ‘incarnar’ em qualquer objecto, constituindo-o como tal. Assim, não é só uma *força*, um

³³ *Ibidem*, p. 49.

ser, como serve para cumprir e levar a efeito uma *acção*, uma *qualidade*, um *estado*³⁵. É a partir deste universo de *coincidentia oppositorum* que é possível definir a experiencialidade mítica como ‘sociedade da vida’. É com base no *mana/tabú* que as figuras míticas puras agem como personagens de um *teatro objectivo*. Mas, atenção, a sua ritualização não deve ser encarada como um mero espectáculo. Elas fazem parte de um drama mítico, pois o dançarino não representa o deus: ele *é* o deus (que representa). Os ritos integram-se, segundo uma ‘lógica do concreto’, num *jogo complexo de identidades*, cumpridas, *sympathicamente*, até ao auto-sofrimento. Daí que, como muito bem nota Cassirer, possamos

*então dizer, de modo simultaneamente justo e erróneo, que a fórmula do mana/tabú é tanto o fundamento do mito e da religião quanto a interjeição é fundamento da linguagem. Trata-se, nestas duas noções, do que poderíamos designar por interjeições primárias da consciência mítica. Elas não têm ainda qualquer função de significação e de apresentação: assemelham-se a sons que não traduziriam senão a excitação do afecto mítico*³⁶. *Estas interjeições traduzem este espanto, este Thaumazein, pelo qual começa o mito como o conhecimento científico e a ‘Filosofia’*.³⁷

Concluindo este *itinerarium* que nos levou ao interior desta Odisseia matricial da consciência, nada melhor do que terminar com aquelas (sábias) palavras do Poeta, que dificilmente poderiam ter melhor enquadramento:

...alegra-te senhor. Os nossos divertimentos estão concluídos. Estes nossos actores, como vos disse, são todos eles espíritos; esvaíram-se no espaço em ar subtil: ora, assim como a ilusória realidade de tal visão se desvaneceu, hão-de do mesmo modo esvaír-se as torres que se elevam até às nuvens, os palácios soberbos, os templos

³⁴ Tal como esta é definida por Aristóteles na sua *Metafísica*, 1050a — e que, num estágio posterior, de acordo com a sua *dinamís*, irá adquirir os contornos do *lógos*.

³⁵ Ver, a este respeito, Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, pp. 101 e sgs.

³⁶ «Lembramos em particular que a expressão *Manitú* é empregue sempre que a representação e a imaginação são excitadas por qualquer coisa de novo e de extraordinário. Se, durante a pesca, se apanha uma espécie de peixes ainda desconhecida, sta faz nascer a expressão *Manitú*. As expressões *wakan* e *wakanda* nos Sioux também parecem referir-se etimologicamente a interjeições traduzindo o espanto (Brinton, *Religions of primitive peoples*, p. 61)», citado por E. Cassirer, *op. cit.*, p. 99n.

³⁷ E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 98-9.

*majestosos e até, o próprio globo com quanto nele exista. Nós somos feitos do mesmo estofo dos sonhos; e a nossa curta vida está encerrada entre dois sonos*³⁸.

³⁸ Shakespeare, *A Tempestade*, Porto, Lello & Irmão — Editores, s.d.