

**O MITO E A EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM**

[THE MYTH AND THE LANGUAGE EXPERIENCE]

**Glória Maria Ferreira Ribeiro***gloriaribeiro@ufsj.edu.br*

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1987), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1991), doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de São João Del-Rei. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica, atuando principalmente nos seguintes temas: arte, cultura, existência, filosofia e linguagem.*

**DOI: [10.25244/tf.v14i1.3531](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3531)**

Recebido em: 15 de março de 2021. Aprovado em: 14 de julho de 2021

**Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 23-49****ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3531](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3531)****Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger**

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
O mito e a experiência da linguagem  
RIBEIRO, Glória M.

**Resumo:** Trata-se de compreender a relação entre mito e linguagem em sua conexão com o sagrado, utilizando como referencial hermenêutico os escritos de Martin Heidegger sobre a linguagem.

**Palavras-chave:** Mito. Linguagem. Sagrado.

**Abstract:** It is about understanding the relationship between myth and language in its connection with the sacred using Martin Heidegger's writings on language as a hermeneutical referential.

**Keywords:** Sacred. Myth. Language.

## INTRODUÇÃO

A despeito do caráter fabuloso dos mitos, as suas narrativas incidem na dimensão da palavra na qual se abre a experiência daquilo que nos faz humanos, se impondo como o acontecimento de uma existência histórica. Palavra plena de presença - palavra ação, e, desde essa compreensão, o mito não é uma fabulação ou uma invenção de um grupo social dentro de uma dada época histórica, não é palavra inventada para explicar e justificar essa mesma existência. O mito é a palavra viva, na qual o homem descobre a si mesmo em sua condição primeira como mortal – como aquele que é capaz de dimensionar a morte como o fenômeno que transpassa a sua existência sobre a terra. A morte é que dá a “medida” do tempo que lhe é concedido porque impõe que toda a ação humana encontre o seu fim. A morte exige que o homem vivencie todas as horas que compõe o seu dia, como a última e derradeira hora – sem que ele, contudo, possa de fato, biologicamente “morrer”. É o horizonte mais próximo e, no entanto, impossível de ser transposto enquanto se está vivo. Ser mortal, segundo Heidegger, significa “ser capaz da morte como morte” (2002, p. 130). Essa experiência (da morte) irrompe como a fronteira na qual confinam os mortais e os deuses “sempre vivos”. (HESÍODO, 1995, p. 105). Ou seja, o mito é a palavra na qual impõe-se a presença dos imortais; daqueles que, mesmo na experiência da morte, são capazes de retornar mantendo a sua “identidade” sempre viva. Capazes da morte, mas não do esquecimento daquilo que foram outrora. O esquecimento, vinculado à experiência da morte, é dado apenas à triste raça dos mortais. Os deuses expressam a experiência do ser, que permanece sempre o mesmo, a despeito das formas nas quais se manifesta. No mito o ser mostra-se concretamente na experiência da palavra revelada – na concretidade da palavra sagrada.

O mito, a palavra sagrada e plena de presença, expressa a experiência da linguagem na qual o existente humano encontra guarida.

A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo do gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao “poço”, quando passamos pela “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras, nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. (HEIDEGGER, 2014, p. 286).

Alinhado ao pensamento de Heidegger, este ensaio visa, precisamente, pensar o mito desde a experiência da linguagem preconizada por ele. Trata-se de ler a tradição através da ocular aberta pelo pensamento contemporâneo. E, dessa forma explicitar como a experiência mítica, ao expor a fronteira entre o divino e o mortal, revela a dimensão da linguagem como a experiência que viabiliza a própria existência humana.

## LINGUAGEM

O homem está no meio da linguagem, sem escolha ou propósito. O mundo (este que, inadvertidamente, parece-nos tão familiar e próximo) se tece nas tramas dos significados que nascem da nossa ação de ter de ser e estar na experiência da linguagem. Mundo, trama enxuta e resoluta que roça a superfície do nosso olhar e nos faz ver as coisas como isso ou aquilo. Olhar cego para a contemplação das ideias imutáveis e intocáveis, mas cheio da transitoriedade dos discursos que se revelam como um modo de realização da existência humana. Impossível pensar na linguagem como um tipo de propriedade do humano, porque sem a linguagem o humano jamais existiria.

Quando olhamos a montanha com seus verdes claros e escuros, o nosso olhar encontra-se limitado, não pelo traço incerto das pedras, mas pela nossa condição de existentes na linguagem. É ela que nos permite ver a montanha na sua condição inexpugnável de pedra ou na sua condição de cor, textura e luz ao expor-se na superfície da trama de linho da tela. É também a linguagem que nos permite ver a pedra na palavra do poema, palavra-pedra capaz de educar o nordestino, porque é também de palavra-pedra feita a sua alma<sup>1</sup>. É a linguagem que nos permite ver/compreender o que as coisas são, antes mesmo de as coisas terem um nome. Isso porque é a linguagem que tem o poder de fazer nascerem todos os nomes.

Contudo, tal como a mulher, que se realiza nos braços do amado, nos quais a crueza da sua carne, ao ser tocada, se “espiritualiza” no desejo saciado, também a linguagem, a despeito de não ser uma invenção do homem, necessita do obrar diligente das suas mãos, para que o seu corpo, que se desvela como nome e palavra, possa formar a “epiderme” do mundo que, nos transcorrer dos dias, se descobre tacitamente nas nossas tarefas mais prosaicas.

A linguagem é mulher que faz nascer o homem, acolhe-o em seu útero-casa, alimenta-o em seu seio e o mantém sediado nos seus braços. Linguagem é Terra “de amplo seio, de todos, sede irresvalável, sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado” (HESÍODO, 1995, p. 111). Terra, experiência da linguagem como a pura expressão daquilo que, entre os mortais, se mantém inalterado – o seio (o alimento primeiro) e a sede (o útero, casa primeira dos homens). Linguagem que, por fazer nascer o homem e alimentá-lo, mostra-se nas cercanias do sagrado, sendo, por isso, “sede irresvalável, sempre, dos imortais [...]” (HESÍODO, 1995, p. 111). Terra, divindade primordial, que se mantém presente em todos os concursos dos deuses, porque deles se faz “sede”; sempre onde houver a presença de uma divindade, Terra estará presente. Terra é linguagem que mantém o fundamento/sede necessário para que transcorram as ações, desde as quais os deuses se fazem presentes entre os mortais.

A linguagem é mulher que se mostra no calado das coisas; ou seja, quando os significados das coisas, que se descobrem na lida com elas durante o nosso comércio com o mundo, se “recolhem e se concentram” na força da palavra necessária: palavra que se mostra como ação da qual nasce, sempre de novo, o cotidiano dos mortais. Linguagem é Atena, divindade da proximidade que aconselha e guia com prudência e coragem os feitos dos mortais em sua ação, em seu modo de ser e estar no mundo.

---

<sup>1</sup> Alusão ao poema “Educação pela Pedra”, de João Cabral de Melo Neto: “Outra educação pela pedra: no Sertão/ (de dentro para fora, e pré-didática). /No Sertão a pedra não sabe lecionar, /e se lecionasse, não ensinaria nada; /lá não se aprende a pedra: lá a pedra, / uma pedra de nascença, entranha a alma”. (NETO, 1986, p.11).

DOI: 10.25244/tf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

Atena está sempre próxima do masculino sem, contudo, com ele confundir-se. Ela é a clareza e o discernimento que regem a ação dos mortais, ao insuflar-lhes no ânimo a coragem. [...] malgrado toda a sua graça, a mulher é mais severa e dura que o homem na demanda do seu escopo. [...] A realização, o presente imediato, o “aqui” a conclusão, isto é, Atena. (OTTO, 2005, p. 48).

Atena, ação justa porque necessária; deusa que conduz o herói nas batalhas, “pela severa clareza na disposição de agir” (OTTO, 2005, p. 46), que marcam o seu cotidiano de guerreiro. Atena é feita da matéria do silêncio, “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123).

A linguagem é mulher que, como a água, se espraia e gera sempre a sensação que pode ser contida - seja como mulher, no corpo do amado; seja como água, na concha da mão, no copo ou na ânfora. A linguagem também gera a ilusão de poder ser contida no discurso ou na palavra que ela mesma gera. Linguagem cuja experiência faz imperar a justa medida das relações que se verificam entre as coisas, cujos nomes/palavras são descobertos no ato de ser (homem na e como linguagem); relações que devem vigorar apenas durante o tempo que lhes foi concedido. Tempo certo no qual a palavra ou o discurso extraem a força de sua vigência. A linguagem é Afrodite nascida da divina espuma surgida do esperma de Urano, cujo pênis decepado por Cronos é jogado ao mar. Afrodite faz nascer as relações amorosas, mas nunca se deixa prender/conter em nenhuma relação dela nascida, isso porque, tal como o mar, a deusa também se espraia entre os homens e deuses, seduzindo a todos com seus encantos. Nada pode contê-la, nem a rede de Hefesto – tramada com o mais puro aço-, tampouco os amores de Anquises, Hermes, Dioniso, Ares e Adônis; e ainda menos o amor do seu marido, o coxo Hefesto. Nenhum amor pode contê-la em seus laços, porque é necessário que ela possa imperar como Afrodite: “Assim seu encanto faz despontar um mundo onde a amável graça respira nos arroubos e tudo o que está separado quer fundir-se alegremente na união”. (OTTO, 2005, p. 146).

A linguagem é mulher porque seduz o homem pela fala que lhe penetra o espírito, pela escuta que ele, como homem, compartilha com outros homens. Linguagem que guarda em si o dom de dissimular-se na expressão da fala e, nessa dissimulação de si mesma, gerar a ilusão e a discórdia/ a mentira. A linguagem é Pandora que, moldada na massa feita de água e terra por Hefesto, recebendo diversos dons de Atena, Afrodite e Hermes, foi criada como estratégia para castigar os homens pelas faltas de Prometeu que, por amor aos mortais, lhe ensina o fogo e as suas artes – fogo, propriedade exclusiva de Zeus. Pandora mostra, em seu próprio corpo, todos os dons que lhe foram dados pelos imortais e traz consigo uma caixa contendo todos os males que deverão afligir a raça dos mortais. Contudo, o pior de todos os castigos não são os males que ela carrega em sua caixa e que deverá distribuir entre os homens. O maior mal é a linguagem que Hermes,

O Mensageiro Argiofonte coloca, ainda, no peito dela (...) as mentiras e as sedutoras palavras. A *Audén*, a linguagem humana em potência, aqui passa a ser a linguagem realizada, *phonén*, vista como um acréscimo, um artifício a mais neste dom de Hermes, da mesma forma que o *Ékelos*, ela é também elemento no exercício de sedução”. (LAFER, 1991, p.73).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

Pandora é o poder de dissimulação e persuasão da linguagem porque dissimula a si mesma como uma criação dos deuses e ainda é capaz de seduzir pela fala, gerando a ilusão e a discórdia. A linguagem é Pandora porque, ao se realizar no som pronunciado pelos mortais, som que escorre em seus ouvidos e que, em um modo inapropriado de escuta, leva os homens a conceber como críveis e verossímeis as palavras desenraizadas da linguagem (de Pandora enquanto uma criação da divindade). “Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem” (HEIDEGGER, 2003, p. 24), no falar daquilo que escapa ao estreito limite entre nascimento e morte.

Quando afirmamos que a linguagem é mulher, não queremos aprisioná-la às dimensões do feminino, mas nos colocamos à escuta da sua fala. Em seu texto “A Linguagem”, do ano de 1950, HEIDEGGER afirma insistentemente: “A linguagem fala”! A linguagem não é representação, tampouco expressão – estas são formas derivadas da linguagem e, portanto, são insuficientes para descrevê-la. A linguagem fala e, desta fala, nascem os nomes:

No nomear, as coisas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas des-dobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo. No uso antigo de nossa língua, suportar, dar suporte também diz *bern, bären*, portar, porte [...]. Fazendo-se coisa, as coisas são gestos do mundo. (HEIDEGGER, 2003, p. 17).

Terra, Atena, Afrodite, Pandora (ou ainda Apolo, Hermes, Zeus, Dionísio etc.) são nomes que evocam a fala da linguagem; nomes nos quais se desdobram o mundo dos deuses gregos. Isso porque cada nome, cada divindade evocada traz em si o mundo. Por isso afirma OTTO: “O divino é a forma pura do mundo, seu sentido, seu mito” (2005, p. 162). O mito nos remete para a experiência da palavra na qual se desdobram as diferentes dimensões do humano que se mantêm encobertas no ordinário das suas ações cotidianas. Ou seja: o mito mostra, através de uma forma finita, aquilo que se repete milhares de vezes, toda vez que o homem se realiza em sua existência sobre a terra. Contudo, é preciso observar a tese adotada por OTTO, de que não se trata de antropomorfizar a divindade, mas sim de divinizar o humano, ao compreendê-lo desde aquilo que o possibilita. Segundo o autor, “a obra mais importante desse teomorfismo é a revelação da forma humana prototípica, que, como a mais sublime manifestação da natureza, devia ser também a mais genuína expressão do divino”<sup>2</sup>. (OTTO, 2005, p. 212).

Os deuses gregos, ao revelarem “a forma pura do mundo”, abrem a experiência da linguagem na qual o homem se encontra sediado. Mito<sup>3</sup> é a palavra na qual se presentificam os

<sup>2</sup> Cf.: Marcel DETIENNE e Giulia SISSA no livro *Os Deuses Gregos*, 1989, p. 41.

<sup>3</sup> “*Mythos* é uma das muitas palavras que a língua de Homero e de Hesíodo dispõe para designar o ato da fala. Nessa riqueza vocabular, corresponde à espantosa exatidão com que o homem na grande época do mito do mundo percebe e dá conta dos diversos matizes da concretude e da pluralidade, descobre-se um senso de realidade cujo modo privilegiado de conhecimento é a intuição instantânea do sentido totalizante do ser em seres imediatamente dado em cada caso”. (TORRANO, 1996, p. 25)

“Em grego, *mytos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mytos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mytologeîn*, *mytologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a um grupo de

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

deuses, palavra divina que franqueia para os mortais a dimensão da divindade:

A importância dos nomes divinos deve-se a que nomeiam os aspectos fundamentais do mundo, e assim instauram, na multiplicidade do sensível, uma distinção decisiva entre uma ordem de realidade fundante, causante e determinante, nomeada com os nomes dos deuses, e outra ordem de realidade, fundada, causada e determinada pelos desígnios, sinais e aparições dos deuses. (TORRANO, 2013, p. 25).

Os deuses aparecem, se fazem presentes entre os homens, dentro das narrativas de Homero, por exemplo, como a ação comedida e prudente, que se revela como uma inteligência bélica que se realiza nas ações estratégicas que levam os heróis à vitória. Não se trata de uma inteligência contemplativa, mas da inteligência em ação. O nome desta ação, que assim se revela é, como vimos acima, Atena. Nascida armada da cabeça de Zeus, ela não tem mãe<sup>4</sup> e se encontra sempre próxima dos homens. É conhecida a sua estima por Odisseu, que a deusa protege, aconselha e insufla em seu ânimo a disposição para que ele possa realizar o seu destino – qual seja, retornar à Ítaca. As aparições da deusa, o modo como ela intervém na vida de Odisseu e daqueles que o cercam, nos remetem para aquilo que essa divindade é. Ser e aparecer são o mesmo na ordem divina. São os desígnios da divindade que levam Odisseu a concretizar o seu destino e, ao concretizá-lo, o mundo do qual ele faz parte se reorganiza: Telêmaco tem de volta o pai, Penélope recebe o esposo em seus braços, Ítaca tem novamente o seu rei.

No caso, a divindade não influi do além no íntimo do homem, em misteriosa conexão com a sua alma. Ela é idêntica ao mundo, e nas coisas do mundo vem ao homem *quando este vai ao seu encontro* e participa de sua vida emocionada. Este não a experimenta por via de introspecção, mas lançando-se no mundo, captando, agindo. Ela se apresenta ao homem ativo empreendedor com a mais imediata vivacidade, favorecendo ou obstando, inspirando ou perturbando. (OTTO, 2005, p. 156).

A linguagem, na qual o existente humano tem guarida, a qual se revela na palavra sagrada, no mito; tem, para Heidegger, a sua expressão mais radical no silêncio. Para o filósofo, tal fenômeno não significa ausência da fala, ou ao simples ato de calar-se, ou à total ausência de sons. O silêncio, em Martin Heidegger, nos remete para a dimensão mais própria da linguagem. O

---

iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mytos* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados”. (VERNANT, 1999, p.172).

“De outro o mito é sempre uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações e que relata a explicação do mundo. Mito é, por conseguinte, a *parole*, a palavra “revelada”, o dito. E, desse modo, se o mito pode se exprimir ao nível da linguagem, ‘ele é antes de tudo, uma palavra que circunscreve e fixa um acontecimento” (BRANDÃO, 1978, p. 36).

<sup>4</sup>“Não a gerou mãe alguma. Ela só tem pai, e é toda dele. Esta ligação estreita e exclusiva é para Homero, quando este canta os deuses, um dos postulados mais firmes (Ésquilo. *Eumênides*, 376) faz a deusa falar em termos explícitos de sua condição de sem mãe e de sua ligação exclusiva com o pai”. (OTTO, *Ibdem*, p. 43).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

silêncio é “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123). Esse concentrar e recolher de todo comportamento nos mostra a dimensão na qual todas as ações (desde as quais se descobre o homem em seu ser) se encontram tensionadas, concentradas em si mesmas e, ao mesmo tempo, abertas a tudo o que existe e com que se relacionam. Silêncio é o instante de nascimento da Palavra como ação, instante em que todos os significados que se descobrem nos nossos comportamentos com as coisas se recolhem e se concentram, de forma que novamente aconteça a Palavra.

Essa é a característica de Zeus, que concentra e recolhe em si todo o poder, desde o qual todas as ações das divindades se tornam possíveis. Essa concentração e recolhimento permite que Zeus se mantenha na sua unidade, enquanto centro do poder, à medida exata que se mantém continuamente exposto às divindades com as quais se. Zeus é a unidade articuladora que mantém tudo concentrado e recolhido em si, num estado de contínua tensão da diferença que entre ele (enquanto unidade) e os demais deuses se manifesta. Dessa tensão nascem as ações que se revelam nos nomes divinos.

No começo de nossa exposição havíamos afirmado que o silêncio era a matéria da qual foi feita Atenas. Divindade da proximidade e da ação necessária, sem ter mãe, nascida exclusivamente de Zeus, ela expressa o poder de seu pai. “Ela só tem pai, e é toda dele”, nos diz Otto (2005, p. 43). Atena é ação concentrada e necessária que conduz os mortais para a realização do seu destino. Atena se impõe como a força do silêncio que se abre e concretiza nas ações humanas. Atena intervém de maneira comedida e justa, a sua intervenção é marcada pela dimensão da sabedoria, enquanto uma ação prática e não contemplativa. A filha de Zeus carrega em si todo o poder do pai, dá a sua paixão pelos combates, nos quais a tensão está sempre presente. É essa divindade que acompanha *Odisseu* durante toda a sua história. Como já foi dito, é a intervenção de Atena que permite que o mundo de Odisseu se reorganize. Atena é o silêncio presente em toda ação necessária.

A presença da deusa se faz sentir especialmente no poema de Homero *Odisseia*, que nos conta as aventuras de *Odisseu*, que, após participação ativa durante dez anos na Guerra Tróia, procura retornar para casa. Retorno que leva mais de 10 anos devido à ira de duas divindades - o deus *Poseidon*, senhor do mar, e o deus *Hélios*, o deus Sol. A ira de *Poseidon* se deve ao fato de *Odisseu* ter cegado o seu filho, o ciclope *Polifemo*. A ira de *Hélios*, contudo, não recai propriamente sobre *Odisseu*, mas visa os seus nautas que, mesmo sendo advertidos, devoram o rebanho de ovelhas dessa divindade. Jogado de um lado para o outro, contraindo tanto a inimizade quanto a amizade dos deuses, *Odisseu* representa o mito do retorno. A *Odisseia* é o relato do percurso de saída e de retorno do guerreiro para a sua terra natal Ítaca - terra que representa aquilo a que *Odisseu* pertence essencialmente. Atena é a presença da ação que deverá guiar o herói de volta para Ítaca. Ousaremos mesmo dizer que, no poema homérico, Ítaca representa a alma de *Odisseu*.

A *psyche* homérica estava intimamente ligada ao movimento pelo fato de a sua partida transformar o agregado de membros animados que era o ‘corpo’ do herói num *soma* ou cadáver sem movimento. (PETERS, 1983, p. 199).

Dessa mesma forma Ítaca representa o princípio do movimento de *Odisseu*, e *Atena* representa a força concentrada e silenciosa que permite que *Odisseu* se mantenha regido por este

princípio. Sem *Atena*, *Odiseu* sucumbiria aos apelos da ninfa *Calípsos*, aos ardis da feiticeira *Circe*, aos amores da princesa *Nausícaa*. Sem *Atena*, *Odiseu* esqueceria da sua história, se esqueceria do seu ser. Esquecimento que equivale à própria morte do herói. Ítaca é a alma de *Odiseu* enquanto aquilo que o mantém no movimento no qual ele vem a ser isso que ele, propriamente, é. Em Ítaca se reúne o começo e o fim da história de *Odiseu* - se reúnem o passado e o futuro desse herói. Como esse ponto de coincidência daquilo que não é mais presente (enquanto o passado) e daquilo que ainda não é (enquanto o futuro) atualmente presente para *Odiseu*, Ítaca se mostra no presente do nosso herói como uma ausência. *Atena* é quem mantém essa presença silenciosa de Ítaca, em cada ação realizada por *Odiseu* visando que o herói para lá retorne. Pois bem, a *Odisséia*, enquanto nos relata as aventuras de *Odiseu* na sua tentativa de retorno à sua terra natal, se mostra como uma metáfora em que se traduz o percurso de formação da alma do homem grego. Contudo, essa formação não se confunde com o sentido de pôr ou impor uma forma a algo, ou a alguém, que, em princípio, não a possui. A formação da alma, para o homem grego, se faz através do movimento no qual essa mesma alma vem a ser isso que ela propriamente é. Não se trata, portanto, de um movimento vindo de fora, mas nasce da própria alma e para essa mesma alma retorna. É o percurso no qual o homem grego conquista, reconquista para si mesmo o seu limite. Por isso, quando *Odiseu* finalmente retorna à Ítaca, esse retorno assume a forma de um combate - no caso, o combate que se estabelece entre *Odiseu* e os pretendentes de sua esposa Penélope, combate no qual cada um dos competidores deverá provar a sua virtude (a sua força de ser), de forma a ganhar a mão de Penélope em casamento e, junto com ela, todo o reino de Ítaca. Nesse combate, orquestrado por *Atena*, tanto *Odiseu* quanto aquele que efetivamente é o rei de Ítaca, assim como os pretendentes que não são os herdeiros de direito do trono, devem se confrontar e, nesse confronto, cada um dos disputantes deve readquirir o limite do seu ser. Nesse combate, no qual se tencionam o ser e o não-ser, é onde o nosso herói reconquista o seu mundo - o seu *cosmos*. Essa disputa é o lugar em que *Odiseu* efetivamente completa a sua *Odisséia*.

*Atena* expressa a força do silêncio no qual tudo se concentra e desde o qual toda palavra, todo nome se manifesta. A presença dessa divindade na *Odisséia* se impõe como a força combativa desde a qual *Odiseu* se mostra na força de seu nome; nome que traz à presença todos os seus feitos, todos os percalços sofridos, traz à tona a sua própria história.

## LINGUAGEM E HOSPITALIDADE: UMA RELEITURA DA EXPERIÊNCIA SIMBÓLICA

Até aqui, observou-se que o universo do mito (perfeito de deuses, de heróis e da simples raça dos mortais) expressa a experiência da linguagem a que pertencemos indistintamente. Linguagem que se furta às teorizações da semiótica, da linguística e de todo tipo de especulação teórica. Linguagem que não se põe na dimensão da comunicação entre os homens e que, a despeito disso, é capaz de franquear para o humano as dimensões mais caras da sua humanidade. E ainda: seja no tempo dos cantos de Homero, seja no tempo dos cantos de Hesíodo, o modo como é dado ao homem participar da experiência mítica se dá em ocasiões de celebração – seja durante os festivais ou os cultos.

Durante o culto o tempo do cotidiano era rompido, não havendo lugar para os papéis sociais representados pelos indivíduos em suas atribuições ordinárias. Essa ruptura tem a função de franquear o tempo antigo, o tempo das origens no qual uma nova ordem era instaurada. Não

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

se trata mais do tempo dos homens, da raça dos mortais, cujo tempo é demarcado na linha que se inscreve entre o nascimento e a morte; trata-se de comemorar o tempo antigo, tempo celebrado por todos os participantes do culto. Essas celebrações eram presididas pelos *aedos*, cujo poder do canto deveria encantar a todos os presentes, canto que, ao trazer à tona os acontecimentos que tiveram origem no tempo antigo, instaura uma dimensão simbólica, de forma a permitir que os participantes do culto pudessem vivenciar esses acontecimentos. Contudo, é necessário determinar o que se está aqui compreendendo por símbolo.

Em uma preleção de inverno dos anos 1929-30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo Finitude Solidão*, Heidegger se dispõe a uma discussão com o pensamento aristotélico acerca do *Logos* apofântico. A questão em pauta é a pergunta sobre a possibilidade da compreensão/significação inerente ao *logos* apofântico. Heidegger encaminha a discussão sobre esse tipo de *logos*, até a questão da γενεσιῶ do συμβολον, que se mostraria como a condição do acordo desde o qual se torna possível a compreensão/significação. Contudo, o filósofo nos alerta que é preciso ter atenção e não se deixar tomar pela tradução de συμβολον por símbolo (tal como a tradição metafísica o concebe<sup>5</sup>)

*συμβολον* Significa colocar juntas uma coisa e uma outra, mantê-las juntas, isto é, reter uma junto da outra, conjugar e assimilar uma à outra. Com isto, *συμβολον* significa tanto a junção, a costura, a articulação, onde uma coisa não é simplesmente apenas aproximada a outra, mas retida junto dela de tal modo que elas combinam uma com a outra. *Συμβολα* símbolos no sentido originariamente concreto são, por exemplo, duas metades de um anel que dois forasteiros partilham entre si e legam a seus filhos, de tal modo que, se estes casualmente se encontrarem no futuro, em função da confrontação das metades do anel e da contestação de que elas combinam, eles se reconhecerão como competentes, isto é, como amigos, por causa de seus pais. Não estamos em condições, aqui, de seguir mais amplamente a história ulterior da significação desta palavra. A significação interna de *συμβολον* é: o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como um comum-pertencente; ou, como dizemos genericamente: o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro. (HEIDEGGER, 2008, p. 352)

A experiência simbólica nos remete para o modo como o homem grego do período de Homero compreendia a hospitalidade. Neste período, a hospitalidade era um valor que deveria ser preservado e que integrava a identidade do homem daquele período: “Júpiter (Zeus)<sup>6</sup> era o Deus da hospitalidade; em seu nome vinham os estrangeiros, os pedintes, os “veneráveis indigentes”, todos a quem se deveria tratar “como irmãos” (COULANGES, 2003, p. 164). Vários são os exemplos, na *Iliada* e na *Odisseia*, da importância da hospitalidade para os gregos do período de Homero.

<sup>5</sup> “Atente-se para a etimologia de *símbolo*, do grego *symbollein*, ‘Lançar com’, arremessar ao mesmo tempo, com-jogar?. De início, símbolo era um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste e confronto permitiam aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem. O símbolo é, pois, a expressão de um conceito de *equivalência*, uma ‘con-jugação’, uma re-união’, porque, se o signo é sempre menor do que o conceito que representa, o símbolo representa sempre mais do que seu significado evidente e imediato”. (BRANDÃO, 1978, p. 38).

<sup>6</sup> Parênteses e grifo nosso.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

Os cantos de VI a VIII da *Odisséia* relatam a chegada de *Odísseu* à terra dos Feácios, o seu encontro com a princesa Nausícaa na praia onde, como náufrago encontra-se o herói desmaiado. Os cuidados dispensados pela nobre princesa ao pobre indigente; a ida de *Odísseu* ao Palácio de Alcínoo e a sua súplica à rainha; a acolhida que os nobres feácios deram a *Odísseu* durante o banquete no Palácio de Alcínoo e durante os jogos. Sempre sob a proteção divina de Atena, de olhos glaucos, todas as ações de *Odísseu* expressam a prudência necessária para que se instaure, na alma do nobre Alcínoo, a dimensão da hospitalidade.

O que se pode observar na narrativa de Homero, sobre o episódio de *Odísseu* na terra dos feácios, é o modo como o rei Alcínoo se comporta com o seu hóspede. É verdade que *Odísseu* não portava consigo nenhuma metade de anel, tampouco parte de cerâmica que permitisse ao nobre rei dos feácios reconhecê-lo como um amigo. Contudo, Alcínoo percebe de imediato a nobreza de Odisseu, a despeito do fato de ele ter suplicado hospitalidade à rainha Arete (comportamento integrante das regras de hospitalidade do período de Homero). Ao longo da narrativa, que compõe o canto VIII de *A Odisséia*, Alcínoo mantém-se em sintonia com o seu hóspede desconhecido. Mantém-se sempre próximo e, desde essa proximidade, Alcínoo é capaz de perceber aquilo que, para a maioria dos habitantes do palácio, se mantém velado, oculto. É o que acontece quando Atena, transfigurada em *aedo*, canta as façanhas do nobre *Odísseu*.

*Odísseu*, entremente, com as mãos fortes, o manto púrpura para a cabeça puxa-a com o fim de esconder as feições majestosas. Envergonha-se, sim, de que o vissem chorar os feácios. Sempre, porém, que o divino cantor a canção terminava, ei-lo que o rosto de novo descobre, enxugando-lhes as lágrimas, e a taça em punho, adornada com alças, aos deuses oferta. Mas, de novo retorna a canção, aplaudido e animado pelos mais nobres feácios, a quem seu cantar comprazia, volta Odisseu a gemer, escondendo outra vez a cabeça. Dos convidados nenhum percebera que pranto vertia, com exceção só de Alcínoo, que atento notara o ocorrido, pois se encontrava ao seu lado e lhe ouvia o ocorrido. (HOMERO, 2015, p. 135-136).

Somente Alcínoo percebe as lágrimas do hóspede porque dele se encontra próximo. Contudo, essa proximidade não pode ser compreendida apenas desde a perspectiva espacial. Ambos são reis e guerreiros, ambos são co-partícipes da realeza. Alcínoo se encontra próximo ao hóspede à medida que se mantém em sintonia com ele. O nobre rei dos feácios e o nobre *Odísseu* se encontram na experiência proporcionada pela “significação interna de que é: “o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como um comum-pertencente; ou, como dizemos genericamente, o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro”. (HEIDEGGER, 2003, p. 352). É este acordo que permite a Alcínoo reconhecer e se manter como um co-partícipe da realeza de *Odísseu*. Nessa dimensão “simbólica”, Alcínoo compreende o significado das ações de *Odísseu*, como também o das suas necessidades. Tal compreensão, contudo, nada tem de uma especulação intelectual sobre quem é aquele hóspede; trata-se antes de estar na mesma dimensão de existência.- ambos são reis e guerreiros. Por isso, após *Odísseu* revelar o seu nome, instado por Alcínoo, o nobre rei dos feácios prepara o retorno do herói a Ítaca. A experiência simbólica, enquanto é compreendida desde a experiência da hospitalidade, instaura a proximidade entre o hóspede e o anfitrião, de modo que se dê um acordo baseado no reconhecimento daquilo que é comum.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

Nesse sentido, a experiência simbólica, que se instaura quando o Mito é pronunciado, não se confunde com nenhum procedimento da linguagem tradicional, na qual a compreensão do que é revelado na palavra mítica se submeteria a figuras de linguagem como as alegorias, as metáforas etc., limitando a experiência radical dos nomes divinos a uma função meramente representativa, através da qual os integrantes do culto, nos quais eram pronunciados esses nomes, deles participariam mediados pela função representativa e expressiva da linguagem.

A experiência simbólica que é experienciada na Palavra sagrada no transporta para a proximidade do que é comum. Palavra que ao ser pronunciada pelo poeta- cantor, traz à presença a dimensão da linguagem na qual o divino e o homem encontram-se sediados, dimensão desde a qual cada um ganha o limite (imortal\mortal) que lhe é próprio. É nesse sentido que a experiência simbólica se mostra como a dimensão de proximidade e reconhecimento, capaz de tornar os participantes do culto co-partícipes da hierofania que se abre no canto do poeta. O poeta canta e o seu canto, ao celebrar os feitos dos deuses e heróis, encanta a todos os ouvintes através do fenômeno da escuta.

Contudo, não se trata apenas de ouvir o canto, mas de ser tomado pelo poder da palavra. Nesse sentido, a escuta assume uma dimensão que extrapola o sentido da sua função fisiológica. Não se trata de ouvir, de decodificar e se deleitar com o canto, trata-se de, na escuta da palavra sagrada, ser lançado na compreensão comum, na comum experiência da divindade que se manifesta. Nesse sentido, a experiência do símbolo enquanto o “o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como um comum-pertencente; ou, como dizemos genericamente, o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro”. (HEIDEGGER, 2003, p. 352) e da escuta se co-pertencem. É a escuta do canto do Aedo (de Atenas transfigurada em poeta-cantor) que permite que Alcínoo compreenda o ser de Odisseu. É porque ele compreende previamente o que é ser rei e guerreiro que ele pode escutar o choro de Odisseu e, nesse sentido, reconhecê-lo.

Nesse sentido, à palavra traz à presença, de forma concreta, o guerreiro. Ou seja, Alcínoo reconhece Odisseu porque também ele teve a experiência das guerras, das batalhas próprias de um guerreiro. Por isso, o canto, ao evocar os feitos de Odisseu é capaz de tornar viva essa memória das batalhas e de suas cicatrizes em Alcínoo. O mito, por encontrar-se sediado nessa memória viva e sagrada (a que nomeavam de *Mnemosyne*), se mostra como uma palavra concreta.

## **A CONCRETUDE DA PALAVRA**

Os nomes dos deuses nascem da experiência concreta do mundo. Falar o nome do deus implica trazê-lo à presença. “Este tipo de palavra não se distingue de uma ação ou, se assim o quisermos, não há distância entre palavra e ato” (DETIENNE, 1989, p. 36).

Por concretude entendemos esta característica do pensamento mítico que consiste em pensar e dizer a totalidade do ser, a existência e os aspectos fundamentais do mundo recorrendo única e exclusivamente a imagens sensíveis. Concretude é a possibilidade de pensar e dizer os fundamentos transcendentais do ser e da existência mediante o recurso exclusivo ao que podemos perceber com os sentidos corporais. O mito fala do ser em sua totalidade e da existência

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

em geral, utilizando-se dos elementos finitos que nos são acessíveis pela sensação. (TORRANO, 20013, p. 24).

Valendo-se daquilo que pode apreender pelos sentidos, o poeta do período arcaico, ao nomear, por exemplo, a geração da noite (*Nix*)<sup>7</sup> deve se manter cauteloso, isso porque essa geração devém de *Kháos*, potência de desagregação, de desordem – e expressa essa mesma potencialidade. Mas como a noite revela-se concretamente como herdeira de *Kháos*?

A noite pensada em sua radicalidade, antes do nascimento da lua, sem a interferência da luz artificial das cidades, nos remete para a absoluta escuridão que chega silenciosamente, tornando tudo indiscernível: perde-se a coisa à vista e tudo se reveste do mais absoluto anonimato. Todas as distâncias, todas as cores e texturas, todos altos e baixos, todos os volumes tornam-se imprecisos e vagos. Tudo se funde num único e mesmo corpo<sup>8</sup>, funde-se na escuridão da noite – nesta escuridão, apagam-se todas as diferenças, apagam-se todos os limites desde os quais nos é dado reconhecer a forma concreta das coisas. A perda da percepção deste limite acaba gerando a dissolução das coisas umas nas outras, já que não nos é dado perceber onde uma começa e a outra acaba. Sem essa percepção, os conflitos são inevitáveis – iremos esbarrar nas coisas e pessoas que nos circundam, não saberemos se estamos à beira de um abismo ou se seremos atacados por algum animal ou por algum inimigo. A experiência da noite traz o medo oriundo desse estado de indeterminação, no qual se diluem todos os limites (*peras*).

O limite não é nada que de fora sobrevém ao **sendo**. Muito menos ainda uma deficiência no sentido de uma restrição privativa. O manter-se que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao não-ente. Vir à consistência significa, portanto: conquistar limites para si, de-limitar-se. (HEIDEGGER, 1969, p. 88, grifo nosso).

O Limite nos remete para a experiência de tornar-se propriamente o que se é. Ora, para o grego perder o limite implica a perda daquilo que lhe pertence essencialmente, isto é, implica a perda do ser (da sua existência) - o que equivale à morte e às potências do não-ser. Pensando concretamente, o fenômeno da noite é aquele que põe fim à vigília a que nos atemos durante o dia no desempenho das nossas tarefas, trazendo a Fadiga que se irmana com a debilidade da

<sup>7</sup> “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra e Morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos. /A seguir Escárnio e Miséria cheia de dor. /Com nenhum conúbio divina pariu-os Noite trevosa./ As Hespérides que vigiam além do ínclito Oceano/ belas maçãs de ouro e as árvores frutíferas/ pariu e as Partes e as /Sortes que punem sem dó:/ Fiandeira, Distributriz e Inflexível que aos mortais/ tão logo nascidos dão os haveres de bem e de mal,/elas perseguem/transgressões de homens e Deuses /e jamais repousam as Deusas da terrível cólera/ até que dêem com o olho maligno naquele que erra./ Pariu ainda Nêmesis ruína /dos percíveis mortais /a Noite funérea. Depois pariu Engano e Amor /e Velhice funesta e pariu Éris de ânimo cruel. /Éris hedionda pariu Fadiga cheia de dor, /Olvido, Fome e Dores cheias de lágrimas, / Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios, /Litígios, Mentiras, Falas e Disputas, /Desordem e Derrota conviventes uma da outra, /e Juramento, que aos sobreterráneos homens muito arruína quando alguém adrede perjura. (HESÍODO, 1995, p.117).

<sup>8</sup> Cf. *Dois Excertos de Odes (Fim de Duas Odes, Naturalmente)* de Álvaro de Campos (PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986, p. 311-313).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

Velhice. A noite traz o Sono (e, com ele os Sonhos) que em tudo se aparenta a Morte porque nela, igualmente dá-se o repouso (eterno) daquilo que é vivo. Ora, trazer à presença a experiência promovida pela Noite é presentificar a dissolução dos limites e, para o *aedo*, isso significava fazer imperar o não-ser à medida que Noite Negra traz, em si mesma, o poder de seu pai, a marca da linhagem de *Kháos*.

Tudo o que provém de *Kháos* pertence à esfera do não-ser; todos os seus filhos, netos e bisnetos (exceto Éter e Dia) são potências Tenebrosas, são forças de negação da vida e da ordem. Seus filhos são *Érebo* e Noite. *Érebo* é uma espécie de antecâmara do *Tártaro* e do reino do que é morto. Noite, após parir Éter e Dia, unida a *Érebo* em amor, procria por cissiparidade as forças da debilitação, da penúria, da dor, do esquecimento, do enfraquecimento, da aniquilação, da desordem, do tormento, do engano, da desapareição e da morte – em suma, tudo, o que leva a marca do não –ser. Estas potências negativas, toda a linhagem de *Kháos*, são geradas por cissiparidade; Éter e Dia, potências positivas, são exceções desta linhagem e geradas por união amorosa. (TORRANO, 1995, p. 44).

A experiência de concretude, que se mostra na palavra e no pensamento mítico, nos remete para a experiência de compreender, através da percepção sensível, “os aspectos fundamentais do mundo”. Contudo, como se pôde observar, ao descrevermos o fenômeno da noite, todas as características que marcam esse fenômeno se mostram a cada vez que a noite nasce, portanto, não se trata de “abstrair” os elementos que constituem a noite como tal. Ou seja, a cada noite vista, experimentar com os sentidos do corpo, os mesmos elementos (a dissolução dos limites, o Sono, a grei dos Sonhos, a Fadiga etc.) como formas que se repetem, a cada vez que se dá a experiência da noite. Na palavra mítica, o que se evoca é a experiência concreta desses elementos que, ao nascerem como palavra no canto do poeta, deverão revelar o caráter divino dessas experiências – divinos porque *sempre vivo* à medida que sempre se repetem da mesma forma.

Visando a compreender o caráter concreto de *Nix*- noite negra, que se revela como uma experiência simbólica; tomaremos de empréstimo o poema *Dois Excertos de Ode (Fins de Duas Odes, Naturalmente)*. Poema de Álvaro de Campos, que é, dos heterônimos que compõem o múltiplo universo da poética de Fernando Pessoa, o poeta mais pesado, mais angustiado e entediado. Neste poema, a noite é descrita tal como o poeta a vê. Mas o que é visto pelo poeta? Não se trata de ver apenas e tão somente a noite enquanto um evento natural; a noite é descrita na concretude de sua manifestação – fenômeno antigo e sempre o mesmo; fenômeno que se iguala ao silêncio no qual nada pode ser discernido; o corpo da noite se veste de infinito porque é impossível ver onde ela começa e acaba; tudo é indefinição e imprecisão; todos os limites se diluem no corpo da noite; tudo o que se contrapõe, nela, noite, se unifica: todos os longes e os pertos, as casas e as árvores, montanhas e estradas – tudo torna-se a mesma e única noite, negra e idêntica. É o poeta que a convoca:

Vem, Noite antiquíssima e idêntica, /Noite Rainha nascida destronada, \Noite igual por dentro ao silêncio. Noite /Com as estrelas lantejoulas rápidas /No teu

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

vestido franjado de Infinito. /Vem, vagamente, /Vem, levemente, /Vem sozinha, solene, com as mãos caídas /Ao teu lado, vem /E traz os montes longínquos para o pé das árvores próximas. /Funde num campo teu todos os campos que vejo, /Faze da montanha um bloco só do teu corpo, /Apaga-lhe todas as diferenças que de longe vejo. /Todas as estradas que a sobem, /Todas as várias árvores que a fazem verde-escuro ao longe. /Todas as casas brancas e com fumo entre as árvores, /E deixa só uma luz e outra luz e mais outra, /Na distância imprecisa e vagamente perturbadora. /Na distância subitamente impossível de percorrer. (PESSOA, 1986, p. 311-312).

Álvaro de Campos é um engenheiro, amante das grandes cidades – do progresso e velocidade que as caracteriza e, igualmente, encontra-se sempre na iminência de partir, de viajar buscando sempre um lugar que não se deixa alcançar: “isto é, de uma origem e, então, de um sentido ou de uma razão de ser, que [...] indefinida e infinitamente se protela, se adia, visto a forma, a estrutura de sua colocação e busca — o infinito”. (FOGEL, 2014, p. 7). Discípulo de Alberto Caieiro, cuja poética de todo se distingue daquela do seu aprendiz. Enquanto Caieiro se mantém sereno na simplicidade do que é visto e vivido, nada buscando para fora da sua aldeia; Álvaro de Campos é tomado por uma ânsia intensa e inútil pelo infinito. Incapaz de se contentar com a vida, com o caráter finito e efêmero da existência, ele anseia por aquilo que nunca teve e nunca poderá ter. Insatisfação e tédio, angústia e melancolia marcam a sua existência. Desde essa ocular, a noite se mostra ao poeta como a senhora que preside os seus anseios, provedora dos sonhos e dos propósitos que nunca serão realizados. Desde a compreensão de mundo de Álvaro de Campos, a noite assim como a morte, mostra-se como o consolo para aqueles cujos anseios jamais serão realizados; por isso, ele continua assim a sua fala:

Nossa Senhora /Das, coisas impossíveis que procuramos em vão, /Dos sonhos que vêm ter conosco ao crepúsculo, à janela. /Dos propósitos que nos acariciam /Nos grandes terraços dos hotéis cosmopolitas /Ao som europeu das músicas e das vozes longe e perto. /E que doem por sabermos que nunca os realizaremos... /Vem, e embala-nos, /Vem e afaga-nos. /Beija-nos silenciosamente na frente, /Tão levemente na frente que não saibamos que nos beijam /Senão por uma diferença na alma. /E um vago soluço partindo melodiosamente /Do antiquíssimo de nós /Onde têm raiz todas essas árvores de maravilha /Cujos frutos são os sonhos que afagamos e amamos /Porque os sabemos fora de relação com o que há na vida. /Vem soleníssima, /Soleníssima e cheia /De uma oculta vontade de soluçar, /Talvez porque a alma é grande e a vida pequena. /E todos os gestos não saem do nosso corpo /E só alcançamos onde o nosso braço chega, /E só vemos até onde chega o nosso olhar. /Vem, dolorosa, \Mater-Dolorosa das Angústias dos Tímidos, /Turrís-Eburnea das Tristezas dos Desprezados, /Mão fresca sobre a testa em febre dos humildes. /Sabor de água sobre os lábios secos dos Cansados. (PESSOA, 1986, p. 312).

A noite, por seu caráter onipresente, sobrepára todas as cidades do Oriente ao Ocidente e é capaz de estar presente em todos os lugares de forma veloz e fugaz; velocidade e fugacidade que encantam o poeta porque é capaz de testemunhar todas as transformações do espírito. É a essa onipresença da noite que ele implora que o “arranque” do seu tédio e o lance em todas as

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

direções; que o despedace, tal como um “malmequer esquecido”, de forma a espalhá-lo do Oriente ao Ocidente, permitindo dessa forma que ele presencie as cidades, os mares, as religiões:

Vem, lá do fundo/Do horizonte lívido,/Vem e arranca-me/Do solo de angústia e de inutilidade/Onde vicejo./Apanha-me do meu solo, malmequer esquecido,/Folha a folha lê em mim não sei que sina/E desfolha-me para teu agrado,/Para teu agrado silencioso e fresco./Uma folha de mim lança para o Norte,/Onde estão as cidades de Hoje que eu tanto amei;/Outra folha de mim lança para o Sul,/Onde estão os mares que os Navegadores abriram;/Outra folha minha atira ao Ocidente,/Onde arde ao rubro tudo o que talvez seja o Futuro,/Que eu sem conhecer adoro;/E a outra, as outras, o resto de mim/Atira ao Oriente,/Ao Oriente donde vem tudo, o dia e a fé,/Ao Oriente pomposo e fanático e quente,/Ao Oriente excessivo que eu nunca verci,/Ao Oriente budista, bramânico, xintoísta,/Ao Oriente que tudo o que nós não temos./Que tudo o que nós não somos,/Ao Oriente onde — quem sabe? — Cristo talvez ainda hoje viva, /Onde Deus talvez exista realmente e mandando tudo.../Vem sobre os mares, /Sobre os mares maiores, /Sobre os mares sem horizontes precisos. (PESSOA, 1986, p. 312-313).

A inquietude e a impermanência que marcam a alma do poeta é a origem da sua melancolia. Da doença que o consome, que o lança numa busca inútil por algo que estaria para além da sua simples existência, “isto é, de um *sentido* ou de uma *razão de ser* para fora e para além da própria vida”. (FOGEL, 2014, p. 7). Busca algo que o console – “ao Oriente budista, bramânico, xintoísta”; Oriente no qual talvez exista deus, o Cristo ou qualquer explicação que ultrapasse o limite da sua existência, limite que o sufoca e o faz adoecer. A noite se impõe como a dimensão do cuidado para essa alma doente de infinito. É ela que deverá acalmar a sua ânsia, o seu desejo porque possui o saber de que tudo é falso, é de que nada existe capaz de justificar a existência humana. Nenhum deus, nenhuma fé persiste – persiste apenas e tão somente a inutilidade da vida. Com seu saber antiquíssimo, no qual se revela o caráter efêmero da vida, a noite é capaz de apaziguar o coração do poeta.

Vem e passa a mão pelo dorso da fera, /E acalma-o misteriosamente, /Ó domadora hipnótica das coisas que se agitam muito!/Vem, cuidadosa, /Vem, maternal, /Pé ante pé enfermeira antiquíssima, que te sentaste /À cabeceira dos deuses das fés já perdidas, /E que viste nascer Jeová e Júpiter, /E sorriste porque tudo te é falso e inútil./Vem, Noite silenciosa e extática,/Vem envolver na noite manto branco/O meu coração.../Serenamente como uma brisa na tarde leve,/Tranquilamente com um gesto materno afagando./Com as estrelas luzindo nas tuas mãos/E a lua máscara misteriosa sobre a tua face./Todos os sons soam de outra maneira/Quando tu vens./Quando tu entras baixam todas as vozes,/Ninguém te vê entrar./Ninguém sabe quando entraste,/Senão de repente, vendo que tudo se recolhe,/Que tudo perde as arestas e as cores,/E que no alto céu ainda claramente azul/Já crescente nítido, ou círculo branco, ou mera luz nova que vem,/A lua começa a ser real. (PESSOA, 1986, p.313).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

A experiência da noite que se mostra ao poeta, será marcada pelo caminho (*bodós*) percorrido; pela história na qual ele realiza a sua existência de poeta. Como engenheiro, homem das grandes metrópoles, Álvaro de Campos realiza a sua história/existência desde o primado da técnica – que se caracteriza pela velocidade das descobertas científicas, que gera impermanência e dispersão no homem que por ela (técnica) é regido e, ao mesmo tempo, lhe garante o domínio do seu mundo. Por isso, a sua perplexidade diante da gratuidade da vida, diante da qual cai por terra toda a objetividade e garantia de dominação. Álvaro de Campos, como o homem que se encontra entre o mundo técnico-científico e a gratuidade da vida, ao se perceber entre essas dimensões da existência, afirma nos primeiros versos do seu poema “Tabacaria”, de 1928: “Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso querer ser nada. / À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”. (PESSOA, 1986, p. 362). É desde a ocular aberta por essa história/existência que a noite se mostra aos seus olhos de poeta. Desde essa ocular, a melancolia que perpassa a sua poesia transforma-se:

A melancolia pode abater e desanimar o ânimo. Mas pode também perder o peso e deixar que o 'alento secreto' se insinue na alma, conferindo-lhe o adorno que a reveste na preciosa relação com a palavra e assim a protege. (HEIDEGGER, 2003, p. 187).

Por outro lado, Hesíodo (Sec. VII a.C.), poeta que, como vimos anteriormente, igualmente nos fala da noite em seu poema “Teogonia”, era um pastor de ovelhas da Beócia. Sua história/existência é marcada pela presença dos deuses que continuamente o faziam se lembrar da sua condição de mortal, o que fez com que a mesma noite, que se mostrou aos olhos de Álvaro de Campos, essa mesma noite concreta e única, fosse por ele (Hesíodo) experienciada como *Nix* - a noite Negra. Contudo, tanto Hesíodo como Álvaro de Campos, através do canto/poesia podem compartilhar essa mesma experiência com os demais homens que com eles partilham a mesma história. Nesse sentido, o canto, a poesia instaura a escuta capaz de manter os homens junto, retidos, como comum-pertencentes à experiência que nesse canto se abre.

Arrematando o que foi afirmado sobre a experiência simbólica, reafirmaremos que esta encontra a sua gênese no fenômeno da escuta que, por sua vez, viabiliza o “ver imediato”, o ver sensível. Retomando a narrativa do canto VIII da Odisseia, observa-se que a hospitalidade (que se refere à concepção filológica do termo símbolo) da qual *Odissen* foi objeto, hospitalidade proporcionada por *Alcínoo*, assume as feições de um acolhimento. Não se trata aqui de simplesmente acolher o estrangeiro dando-lhe abrigo, roupas e comida; trata-se antes de acolher as possibilidades da existência humana (de ser rei, naufrago, mendigo etc.), de forma a se manter retido-junto a elas. O símbolo, regido pelo princípio da experiência da hospitalidade, mostra-se como o acolhimento do possível, no qual se realiza um tipo de vivência da linguagem (no caso do mito) na qual a palavra (o nome do deus), ao ser pronunciada pelo *aedo* tornava-se concreta e nessa concretização era experienciada pelos participantes do culto. Isso porque o que era assim concretizado no canto do poeta, enquanto uma possibilidade do humano, já se encontrava retido junto a todo homem pelo fenômeno da escuta. Na escuta da palavra numinosa, os participantes do culto compartilhavam o mundo dos deuses gregos.

Desde a experiência simbólica do mito, torna-se necessário compreender o modo de ser do poeta. Conforme o exposto, o poeta é aquele que vê de modo imediato, vê de forma não abstrata. Ele encontra-se presente, todo inteiro nessa vivência. Contudo, para que ele possa estar

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

sob a tutela desse “ver imediato” é necessário que ele se “exponha” não como o indivíduo Álvaro de Campos ou o indivíduo Hesíodo, mas como um “servo da linguagem – linguagem desde a qual o próprio homem vem a ser o que ele é. Servir a linguagem implica, necessariamente, “abrir mão” do modo como o poeta se inscreve na sua existência cotidiana. Anteriormente afirmamos que tanto Álvaro de Campos quanto Hesíodo, ao verem concretamente a noite (ver que encontra a sua gênese na escuta), a ocular que se abriu nessa vidência era determinada pelo caminho<sup>9</sup> (*bodós*) /história/existência por eles (Álvaro de Campos e Hesíodo) realizada; contudo, esse caminho (história/existência) não se restringe ao modo como esses poetas se portam enquanto indivíduos no ordinário dos seus dias.

Para que o poeta possa ver, e assim tornar-se poeta, é necessário que ele se torne “cego” para as urgências do cotidiano, ele deve romper o cerco das relações medianas que ele estabelece com os outros e com as coisas. Somente assim é que a existência/história se mostra, na obra poética, como um modo de ser do humano.

## O POETA CANTOR: SERVO DA LINGUAGEM

Possuído pelas musas, o poeta é interprete de *Mnemosyne*, como profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo. Aliás, entre a adivinhação e a poesia oral tal como ela se exerce, na idade arcaica, nas confrarias de *aedos*, de cantores e músicos, há afinidades e mesmo interferências, que foram assinaladas várias vezes. *Aedo* e adivinho têm em comum um mesmo dom de “vidência”, privilégio que tiveram que pagar pelo preço dos seus olhos. Cegos para a luz, eles vêem o invisível. O deus que os inspira mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano. Essa dupla visão age em particular sobre as partes do tempo inacessíveis às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é. (VERNANT, 2002, p. 137).

Na poesia arcaica, enquanto experiência originária da linguagem, o poeta é o servo das musas, palavras da memória. Em uma sociedade sem escrita, como a Grécia do período arcaico, a memória assume um papel de suma importância na condução dos assuntos humanos. É a memória compreendida não como a memória de um indivíduo, mas como a memória de um grupo social, é que deverá resguardar a sua história. *Mnemosyne* é a divindade nascida da união de Céu e de Terra. É o poder divino de trazer à presença (*alethéia*) o não presente ou seja, as coisas passadas e futuras, como também é capaz de gerar o esquecimento (*lethé*). Segundo o relato de Hesíodo (séc. VIII/VII a.C.), na sua *Teogonia*, *Mnemosyne* desposada por Zeus durante nove noites consecutivas, torna-se a mãe das Musas: das Palavras Cantadas. As Musas são responsáveis pelo poder de presentificação e de dissimulação presentes na palavra do *aedo*; seus nomes

<sup>9</sup> Alusão a interpretação de Ortega y Gasset do fenômeno da experiência leia-se “Y em efecto, Paracelso, com el propósito deliberado de emplear un ‘modo de pensar’, un *métodos*, se puso em caminho – em *bodós* – y se dedico a viajar para ver. En los viajes, a la vez se arrostran ‘peligros’ de los cuales hay que buscar salidas, *purtus* y *enporías*. Em los viajes se veen muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes “libros de andar y ver”. El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo ‘andar y ver’ como método, un pensar con los pies”. (ORTEGA Y GASSET 1983, p. 176). Em nossa interpretação do fenômeno da experiência essa noção de viajar e de método se revela como a noção de história enquanto o próprio dar-se da existência humana no tempo.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

presentificam o poder do canto: *Calíope* (Bela Voz), *Tália* (festa), *Kléos* (Gloria) etc. As musas são palavras de memória e, portanto, concedem o brilho da presença/lembança ou da ausência/esquecimento àquilo que será expresso no canto do poeta. Isso porque do mesmo modo que convoca à presença os feitos passados dos homens e dos deuses, fazendo com que estes permaneçam no brilho desta presença (brilho concedido por *Kléos*), “este mesmo canto que é capaz de gloriar, igualmente lança no silêncio do esquecimento os feitos que, por serem inefáveis ou nefandos, não devem ser trazidos à luz da presença”. (TORRANO, 1995, p. 27). *Mnemosyne*, “aquela que faz recordar, é também em Hesíodo aquela que faz esquecer [...] A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o esquecimento do tempo presente (VERNANT, 2002, p. 144). A função da memória é abolir a tirania das coisas visíveis, é necessário se dispor para aquilo que se encontra ausente, esquecido sob a superfície do mundo; é necessário se dispor à tensão entre o ser e o não-ser, entre o visível e o invisível, entre a lembrança e o esquecimento. *Mnemosyne*, a memória sagrada permite ao *aedo* o trânsito entre as dimensões do que foi, é e será.

É somente em relação ao mundo visível que, ao nos afastarmos do presente, distanciamos-nos; saímos do nosso universo humano, para descobrir, por trás dele, outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis: embaixo, o mundo infernal e tudo o que o povoa, em cima, o mundo dos deuses olímpicos. O passado é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser. A história que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural (VERNANT, 2002, p. 143).

É esta “evocação” do passado que permite ao povo grego conservar-se no seu ser histórico. Assim, para o poeta, além de uma função religiosa (que franqueia a dimensão do extraordinário na voz da Musas – suas filhas), a memória sagrada possui também uma função política. “Numa sociedade sem escrita como é a Grécia do período de Hesíodo, este servo das Musas é quem (juntamente com os *basileus*, descendentes diretos dos deuses) detém o poder desta verdade histórica, que é corroborada pela divindade de *Mnemosyne*”. (DETIENNE, 1989, p. 68). Por isso, antes de iniciar a sua narrativa, o *aedo*, o poeta-cantor solicita as musas que iniciem os cantos: “Musa, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito peregrinou, dê que desfez as muralhas sagradas de Tróia.” (HOMERO, 2015, p. 29). O *aedo* deverá se pôr a serviço das musas, são elas que deverão presidir o seu canto. Servir significa ser e estar a serviço e, nesse sentido, o verdadeiro servo jamais pode impor a sua vontade, jamais poderá se sobrepor àquilo de que ele se põe a serviço. Segundo COULANGES,

A necessidade recíproca que o pobre tem do rico e o rico do pobre criou os servos. Mas, nessa espécie de regime patriarcal, servos e escravos são a mesma coisa [...]. Um curioso costume, que subsistiu por muito tempo nas casas atenienses, mostra-nos como o escravo entrava na família. Mandavam-no aproximar-se do fogo sagrado, colocavam-no em presença da divindade doméstica, derramavam-lhe sobre a cabeça um pouco de água lustral, e ele compartilhava com a família de alguns bolos e frutas. [...]. Sem dúvida, significava que o recém-iniciado estranho até a véspera, daí em diante teria a

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

mesma religião. O escravo também assistia às preces e participava das festas. O lar o protegia, pois, a religião dos deuses Lares lhe pertencia tanto quanto ao seu senhor. [...]. Mas, simultaneamente à aquisição do culto e do direito de orar, o escravo perdia a liberdade. A religião era uma cadeia que o prendia. Ficava ligado à família por toda a vida e até mesmo depois da morte. (2003, p. 148-150).

Ao ser admitido na família à qual deveria servir, o servo perdia a sua liberdade e, com ela, a sua “identidade”, sendo obrigado a abrir mão da sua antiga vida e dos seus antigos credos. Servir é se pôr à disposição do outro, à revelia do querer estar ou não a serviço. Para se tornar servo, o escravo deveria participar dos costumes da casa; deveria fazer parte daquilo ou daqueles aos quais deveria servir (sendo, para isso, protegido pelo Deus *Lares*), o que implica estabelecer, através da religião, vínculo indissolúvel com a família da qual se torna servo. O mesmo acontece com o *aedo* que, ao se tornar servo das musas, deve abrir mão da sua identidade e vontade, de forma a ser o porta-voz das palavras da memória e, nesse sentido, o poeta deve ser atravessado, tomado pela experiência da linguagem, dela fazendo parte.

O poeta deve tornar-se o guardião da palavra, o seu servo. Ao pensarmos o mito como o dar-se dessa linguagem, e no papel do *aedo* como seu servo, abre-se a dimensão sagrada dessa experiência; na qual a palavra, o nome dos deuses revela a dimensão religiosa da existência humana. Nessa dimensão, o *aedo* deve consagrar o seu tempo aos serviços dos deuses; deve se dedicar a preservar a memória dos feitos dos deuses e heróis - e ele assim o faz na prática de exercícios de memorização, nos quais o cerco do eu (núcleo do indivíduo) deve ser rompido, lançando o poeta na dimensão do seu pertencimento à linguagem, ao mito. Nesse sentido, os exercícios de memorização (mnemotécnica) praticado pelos *aedos* nas confrarias, se revela como um exercício de esquecimento:

E compreende por que o meramente técnico, enquanto é aprendido, tem de ser praticado até a exaustão. Isso tudo depende de que, esquecidos por completo de nós mesmos e livres de toda intenção, nos adaptemos ao acontecer: a execução de algo exterior desenvolve-se com toda a espontaneidade, prescindindo da reflexão controladora. (HERRIGEL, 1975, p. 19).

Trata-se de esquecer o presente, de forma a fraquear as dimensões do esquecimento, as dimensões do não-ser [relativo àquilo que não é mais presente (passado) e daquilo que ainda não é presente (futuro)]. A experiência desse tipo de temporalidade é que permite ao *aedo* se abrir para a dimensão do divino. Tempo que roda no círculo e que faz tudo retornar ao tempo das origens.

A relação entre a memória sagrada e verdade, compreendida como *Alétheia*, é exposta por Marcel Detienne no seu livro *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, de 1967. Segundo o autor,

*Alétheia* não é concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela não se opõe a 'mentira'; não há o 'verdadeiro' frente ao 'falso'. A única oposição significativa é a de *alétheia* e de *lethé*. (1988, p. 23).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

O jogo entre *alétheia* e *lethé*, entre o não-esquecimento e o esquecimento, assume nos escritos de Detienne a tensão própria da experiência propiciada pela memória sagrada, *Mnemosyne*. Memória que, em seu trânsito pelo que foi, é e será, encontra-se na experiência da tensão entre ser e não-ser; presença e ausência; e, por outro lado, estando nesta tensão, encontra-se sempre numa dimensão de ambiguidade, isso porque o esquecimento se mostra como a dimensão daquilo que não se encontra presente, dimensão do não-ser (passado e futuro), nesta dimensão encontramos muitos dos filhos da Noite, *Nix* Noite Negra: a Morte, a grei dos Sonhos etc., sendo também o lugar do silêncio enquanto aquilo que não pode ser lembrado e, dessa forma, não pode ser convocado a presença através da palavra do poeta; por outro lado, essa dimensão do não-ser, dimensão do esquecimento é vital para que a dimensão do não-esquecimento, *alétheia*, possa se dar. Trata-se de uma relação de complementaridade. Quando a palavra do poeta é pronunciada, é trazida à presença o não-presente – seja através do canto de louvor, seja através da narrativa de algum feito dos deuses ou dos heróis, essa dimensão do não-presente, ao ser trazida à presença, faz nascer novamente aquele acontecimento, aquela experiência. Não se trata simplesmente de “contar” uma “estória” porque o poeta, ao cantar, encontra-se presente no momento em que isso que é assim narrado, acontece novamente. Por isso o poeta, o vidente e o xamã devem encontrar-se em estado de êxtase, de frenesi. Sobre esse estado do poeta Heidegger nos diz:

O vidente está situado em face do presente, em seu desvelamento, que clarificou, ao mesmo tempo, o velamento do ausente enquanto ausente. O vidente vê enquanto viu tudo como presente; *kai* e por isso somente, *néess 'hegsat'*, ele foi capaz de conduzir o navio dos aqueus até diante de Tróia. Ele foi capaz disto através da *mantosyne* que lhe fora aquinhoadada por Deus. O vidente, *ho mántis*, é o *mainómenos*, o frenético. Mas em que consiste a essência do frenesi? O frenético está fora de si. Está ausente. Perguntamos: ausente para onde? E ausente de quê? Ausente do puro cerco do que está aí, do que apenas é presentemente presente e ausente com relação ao ausente e com isto ao mesmo tempo ausente em relação ao presentemente presente, na medida em que este sempre apenas é o que advém de algo que vai. O vidente está fora de si na harmoniosa dimensão do apresentar-se daquilo que, de qualquer maneira, se presenta. (1973, Vol. I, p. 39).

O êxtase, o frenesi é o estado no qual o poeta sai da dimensão do presente enquanto essa revela as nossas urgências e premências em relação àquilo que já se encontra determinado; urgência que caracteriza o nosso dia a dia sob o império do qual nunca temos “tempo” para nos deixar tomar, para nos dispormos ao dar-se do tempo desde o qual realizamos a nossa existência. Tempo que se mostra como o dar-se do possível, já sempre realizado em cada ação do nosso cotidiano e que, contudo, jamais se esgota nesta ou naquela realização de si mesmo. Pois bem, é do cerco deste cotidiano, deste “presente” que o vidente, o poeta se evade. Ele é capaz de ver imediatamente como coisa viva, o passado que emerge diante dos seus olhos, como algo que novamente se realiza. É preciso que o presente se ausente, para que aquilo que se encontra esquecido, possa ser novamente trazido à presença como coisa viva, ou seja, para que o passado seja novamente uma realidade porvindoura. Desde o estado de frenesi ou de êxtase, o ver

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

imediatamente do poeta torna presente o ausente, que renasce na palavra e como palavra viva. Nesse sentido, a dimensão do *lethé*, do esquecimento (dimensão do não-ser), se mostra como o manancial que se revela a partir do porvir, do possível que se determina, e nessa determinação nasce no canto do poeta. Contudo, essa dimensão do esquecimento (do não-ser), do ausente, deve, por vezes, permanecer intocada pela palavra do poeta porque existem experiências que devem ser mantidas esquecidas, ausentes para “alívio dos males” (HESÍODO, 1995). Daí a ambiguidade que se revela na experiência do esquecimento: ora esse esquecimento cede à palavra do poeta e entra na dimensão do desvelado, do descoberto, ou seja, na dimensão do não-esquecimento; ora o esquecimento se mantém intocado mantendo-se como ausência. No jogo que se verifica entre o *alethés* e o *lethé* acontece a verdade.

A experiência da memória, que se revela desde e como a experiência da verdade (*alétheia*) no canto do *aedo*, por “natureza” jamais poderá ser confundida com a verdade compreendida como correspondência ou adequação porque essa experiência (da *alétheia*) se refere a uma dimensão do tempo e da linguagem que não pertencem ao homem, no sentido de terem sido por ele criadas ou “construídas”. A verdade (*alethéia*) que ganha “corpo” na palavra do poeta expressa a experiência de acontecimento da realidade – acontecimento no qual o próprio homem vem a ser o que ele é, o que ele deve ser.

Por isso, a memória sagrada, enquanto manifesta a experiência da verdade (*alethéia*), mantém-se numa dimensão na qual não se pode simplesmente escolher entre o não esquecimento e o esquecimento porque no tipo de experiência de temporalidade, inerente a este tipo de memória, não é possível separar o ser do não-ser, a ausência da presença. Trata-se de uma dinâmica na qual encontra-se em questão a própria constituição da realidade que se manifesta no canto e como canto do poeta. É Rilke quem nos fala do poeta dos poetas:

Então elevou-se uma árvore! Pura elevação!  
 Orfeu está cantando! Uma grande árvore no ouvido!  
 E Tudo silenciou! Mas mesmo no silêncio unânime,  
 Nasceu novo princípio, gesto e transformação  
 Animais do silêncio se precipitaram  
 Da floresta livre e clara de ninhos e moradias:  
 E apareceu que, se estavam quietos.,  
 Não era por medo ou astúcia,  
 Mas por escutar! Bramir, gritar, gemer  
 Pareciam pequenos a seus corações! E onde  
 Mal havia uma choupana para receber,  
 Um abrigo nascido do mais obscuro desejo,  
 Com um acesso de pilares trepidantes,  
 Aí criastes um templo na escuta (1989, p. 21)

Orfeu, filho da musa *Calíope* (Belavoz) e de *Eagre*, rei da Trácia, era considerado o poeta dos poetas. Dono de divina voz, capaz de acalmar as feras e o mais irascível dos homens, o seu canto transfigura a natureza que se cala para ouvi-lo. Orfeu, cujo canto traz à tona a beleza das coisas, se apaixona perdidamente pela ninfa Eurídice. Entretanto, no dia do casamento do poeta e da ninfa, a morte põe fim à felicidade dos amantes. Tomando por um desejo voraz, ao ver a ninfa banhar-se preparando-se para as suas núpcias, o apicultor Aristeu tenta violar o corpo de

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
 O mito e a experiência da linguagem  
 RIBEIRO, Glória M.

Eurídice, que, assustada, foge do seu agressor, pisando acidentalmente em uma serpente que, com uma picada, infunde a morte no corpo da ninfa. Orfeu fica transtornado pela profunda tristeza que sobre ele se abate, tristeza que se faz viva no canto do poeta, infundindo em tudo e em todos, profunda melancolia. Incapaz de se conformar com a ausência de Eurídice, o poeta decide descer à Mansão dos Mortos e suplicar a *Hades* que liberte Eurídice da morte e do esquecimento. Sensibilizados pela tristeza do canto de Orfeu, *Hades* e sua esposa *Perséfone* concedem ao jovem cantor aquilo que ele tanto almeja. Contudo, uma única condição é imposta pelo casal divino: que, durante a caminhada de retorno à vida, Orfeu não deveria olhar para trás, não deveria tentar ver a sua amada Eurídice que em silêncio deveria acompanhá-lo como uma sombra acompanha o seu dono. Mas Orfeu não cumpre o trato feito. Atormentado pela dúvida se, de fato, o Senhor dos Mortos havia atendido o seu pedido; dúvida misturada com as saudades da sua amante e com o desespero de pensar em viver sem nunca mais poder ver o rosto de Eurídice, Orfeu vira-se para trás e os seus olhos só têm tempo de verem Eurídice se converter num espectro sem vida, indo de vez para o reino dos mortos: reino do esquecimento. Desolado, Orfeu volta para o mundo dos vivos. Muitas são as versões sobre a sua morte; porém, é certo que ele morreu pelas mãos das mulheres.

O poema de Rilke nos fala exatamente do poder do canto de Orfeu, capaz de trazer à vida aquilo que se encontra no reino dos mortos (no reino do não-ser); reino do esquecimento e da ausência. Orfeu é capaz de acalmar as feras, os homens e fazer a natureza tornar-se vívida e solícita à beleza porque nesse canto a vida é comemorada, é celebrada. Por isso nos diz Rilke: “Orfeu está a cantando! Uma grande árvore no ouvido!” (*Idem*). Em seu canto acolhido pela escuta atenta, a árvore que “se eleva” não é apenas um nome pronunciado durante o canto, mas, a árvore “encontra-se” no ouvido porque é na escuta do canto que ela como árvore se descobre e se eleva. Cada palavra que ressoa no canto de Orfeu se faz vida presente, fremente: palavra-ação que revela o nascimento do mundo no próprio acontecer da linguagem.

Durante o canto de Orfeu impera o silêncio no qual se concentram os significados gastos das palavras pronunciadas inadvertidamente pelos homens no seu comércio cotidiano com as coisas e com os demais homens; no silêncio concentram-se tanto o significado das palavras, como ele (silêncio) se revela como a “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123). Por isso Rilke diz, acerca do comportamento dos animais que se colocaram a escuta do canto de Orfeu, que “Bramir, gritar, gemer/ Pareciam pequenos a seus corações!” (RILKE, 1989, p. 21). Esse silêncio, no qual se concentram os comportamentos, no qual se recolhem os significados ordinariamente atribuídos às coisas, pertence à própria condição do canto. Nesse silêncio forma-se o “templo da escuta” no qual os animais, as árvores, os homens compartilham o mundo que renasce no canto de Orfeu. Nessa escuta também todos se mantêm obedientes à gênese do possível; ou seja, a gênese da possibilidade de nascimento de todos os nomes que, no canto, deverão nascer e imperar como vida. Pôr-se na dimensão dessa escuta é dispor-se a um “abrigo nascido do mais obscuro desejo” (*Idem*). Mas o que há de obscuro no desejo de se dispor ao abrigo da escuta da poesia? É o Professor Carneiro Leão quem responde:

A obscuridade da poesia não é negativa no sentido de mera recusa ou simples ausência de possibilidades. A obscuridade da poesia é também, e sobretudo, positiva no sentido de nos atrair e pôr em condições de aceitar nos limites, de que não sabemos, a doação de nossas possibilidades. Os limites não apenas nos

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

retiram e negam alguma coisa. Os limites quando o fazem, só o fazem para nos conceder e pôr nas possibilidades que somos e por isso temos. Neste nível de potencialidades, pretender eliminar obscuridades equivale à impotência de poder tudo, de saber tudo, de fazer tudo; aqui, pretender esclarecer tudo é não ver nada. (1989, p. 17)

Nesse sentido, a obscuridade da poesia se impõe à medida que nos remete para o limite a partir do qual somos o que somos. É desde esse limite que se pode criar “um templo da escuta” (*Idem*). Essa escuta instaurada pelo canto do poeta é que permite que a experiência simbólica, enquanto a experiência do ver imediato, se dê.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a discussão sobre o nascimento da linguagem dentro dos cantos da *Odisseia*, observa-se nos versos 355 a 500, do Canto IX, o encontro entre *Odiseu* e *Polifemo*. Precisamente no verso 250, *Odiseu* pede que o ciclope o receba em nome de Zeus: “O próprio Zeus é quem vinga e protege os mendigos e estranhos, Zeus protetor, que acompanha em seus passos os nobres e pedintes” (Canto IX, 270-271). Contudo, *Polifemo*, no auge da sua arrogância, afirma ser mais forte que *Zeus* e que por isso não irá acolher nem a *Odiseu*, tampouco aos seus nautas, e passa a devorar os companheiros do herói sem dó, nem piedade. Do alto da sua arrogância, o ciclope pergunta o nome de *Odiseu*, para que possa presenteá-lo, fazendo dele o primeiro a ser devorado. O herói, então, quem sabe instado por *Atena*, embebeda o ciclope e, antes que o monstro caia no sono, diz a ele que se chama “Ninguém” (*Outis* - canto IX, 366). Assim, por mais que o monstro, cego e furioso, clame pela ajuda de seus companheiros, eles nada podem fazer, já que “Ninguém” o cegara. Ao retomarmos a questão do nascimento da linguagem, desde esses versos do Canto IX, observamos que, ao longo de nossas discussões sobre a linguagem, Zeus se apresenta como o princípio ordenador e dirigente, e, por conseguinte, possibilitador de toda a existência (daí o seu epíteto de “pai dos deuses e dos homens”) e, conseqüentemente, de todos os nomes; negar reconhecer o seu poder é se contrapor a origem de todos os nomes. Acreditar que é mais poderoso que Zeus, é acreditar que é capaz de dominar a própria força dos nomes - “das palavras que apresentam”; força que permite que esses nomes possam ser, de fato, objetos de uma experiência. Daí o engodo no qual o ciclope cai: “Ninguém” é o nome daquele a que ele deveria matar por vingança da cegueira que lhe foi imposta. Ninguém = não (há) quem. O próprio nome, através do qual *Odiseu* se apresenta ao ciclope, lhe nega a presença, permitindo a fuga de todos os seus nautas.

Na palavra ninguém = não quem, não existe pessoa, identidade, autoria. Quando *Odiseu* “escolhe” essa palavra por nome, nega a existência de si mesmo e, nesta negação (de um nome que o “apresenta”, tal como o quer *Polifemo*, como algo determinado e pronto para ser devorado) impõe-se a força da experiência que faz dele *Odiseu* (experiência da astúcia que lhe foi dada por *Atena*) - experiência que sempre se evade de toda e qualquer tentativa de dominação e, por conseguinte, de autoria. Talvez, por isto, depois de todos se encontrarem a salvo da ira de *Polifemo*, na segurança do navio, *Odiseu* resolve revelar o seu nome para o ciclope, mesmo contrariando a vontade dos seus companheiros de mar. Em IX, 500, ele diz: “Ouve, Ciclope! Se um dia, qualquer dos mortais inquirir-te sobre a razão vergonhosa de estares com o olho vazado, dize ter sido o

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531  
**O mito e a experiência da linguagem**  
 RIBEIRO, Glória M.

potente *Odísseu*, eversor de cidades, que de Laertes é filho e que em Ítaca tem morada". É esta revelação que *Odísseu* faz a *Polifemo* que permite que o monstro, tanto reconheça a realização da predição que lhe fora feita a muitos anos atrás, como também permite que ele rogue ao seu pai, Poseidon, que o retorno de *Odísseu* seja conturbado pela violência do mar. Contudo, *Odísseu* precisa fazer isso, para que ele cumpra radicalmente a experiência de ser o que ele é- experiência que necessita ser continuamente perdida, para novamente ser conquistada. Experiência de retorno sobre si mesmo. Ele precisa ser *Odísseu*, depois de ser "Ninguém", de forma que a força de nomeação se preserve porque nessa nomeadura não existe distância entre o nome e a coisa nomeada, na força de irrupção da linguagem, palavra e existente são uma e a mesma coisa. *Odísseu* é "Ninguém" ao expressar a astúcia que lhe foi dada por *Atena* (por amor aos homens), mas somente sendo *Odísseu* é que *Atena* pode amá-lo. A linguagem é essa experiência, tão somente experiência de ser. Por isso a impossibilidade de ela (linguagem) ser uma propriedade humana, de alguém ser dela, linguagem, o autor. "Ninguém" é o autor da engenhosa armadilha na qual se viu enredado *Polifemo*. *Odísseu* nomeia a si mesmo como "Ninguém" (Canto IX, 366), mas o que esse nome apresenta é a astúcia e o discernimento que lhe foi dado por *Atena*. *Odísseu* e Ninguém apenas podem existir no dar-se da linguagem na qual a existência encontra morada. Mas para os deuses e os homens possam manter-se em suas existências, é necessário que eles se evadam sempre da palavra empedernida, da existência já realizada. Por isso a resposta de *Odísseu*, ao monstro Polifemo:

"Revela-me logo o teu nome" (Canto IX, 355-500)  
 Pergunta embriagada de vinho e escárnio.  
 – Ninguém, responde o nauta.  
 Na palavra dita, o homem interdito.  
 Após o sono, a cegueira do vinho e da madeira incendiada:  
 – NINGUÉM! Grita a boca: olho redondo, soberbo, arregalado e cego.  
 – NINGUÉM! Escárnio transformado em cólera (palavra esvaziada)  
 - NINGUÉM! Oco do homem, do olho, da boca.  
 – NINGUÉM! Na palavra evade-se rebanho de homens.

## REFERÊNCIAS

- DETIENNE, M. Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Editor, 1988.
- DETIENNE, M. Marcel e SISSA, Giulia. **Os deuses gregos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FOGEL, Gilvan. A Propósito de um poema de João de Melo Neto. *In: Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1985.
- FOGEL, Gilvan. O Desaprendizado do símbolo. *In: Revista Tempo Brasileiro*, n. 171- out-dez, 2007.
- FOGEL, Gilvan. **Álvaro de Campos — Apontamentos**. Petrópolis, 2014. Texto de Conferência, não publicado.

- FOGEL, Gilvan. **O homem, o vivente histórico**. 2016. Texto de Aula, não publicado.
- FOGEL, Gilvan. **A linguagem fala — !?**. Texto de Conferência, não publicado.
- HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, M. **Para quê poetas?**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014. p. 286.
- HEIDEGGER, M. **Da Experiência do pensar**. Porto Alegre: Globo, 1969.
- HEIDEGGER, M. **A Sentença de Anaximandro**. In: Coleção Os Pensadores – Heidegger. *Vol I*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, M. ...Poeticamente o homem habita...; Construir, Habitar, Pensar; O que quer dizer Pensar?; A Coisa. In: **Ensaios e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. **A Linguagem**. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. A Essência da Linguagem. In: **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. A Palavra. In: **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. **O Caminho para a Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Verdade**: 1- A questão fundamental da filosofia 2 – Da essência da verdade. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. **Os conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo Finitude Solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- OTTO, Walter F.. **Os deuses gregos**. São Paulo: Odysseus, 2005.
- RIBEIRO, Glória M. O Exercício do filósofo: a experiência da solidão e os limites da linguagem no Livro VII da República de Platão. In: **Revista Teias** (UERJ. Online), v. 14, p. 101, 2013. <<https://periodicos.proped.pro.br/index.php/revistateias/article/view/1544149>>.
- RIBEIRO, Glória M. O poeta e a memória: ensaios de ontologia mítica. In: Santoro, F; Amaral, G; Schuback, M; Fogel, G. Org.. **Coleção Pensamento no Brasil, Vol. I - Emmanuel Carneiro Leão**. Rio de Janeiro: Hexis e Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- RIBEIRO, Glória M. Sobre a relação entre proximidade e distância na alegoria da caverna de Platão. In: Marcia Sa Cavalcante Schuback; Fernando Santoro. (Org.). **PENSAMENTO NO BRASIL - Gilvan Fogel**. Rio de Janeiro: Hexis, 2013, v. 02.

- TORRANO, JAA. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- TORRANO, JAA. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. *In: Revista Letras Clássica*, Vol., 2. São Paulo: USP, 1988.
- TORRANO, JAA. O mundo como função das musas. *In: Hesíodo, Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TORRANO, JAA. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo: ANNABLUME, 2013.
- TORRANO, JAA. **O sentido de Zeus**. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo: Edusp, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1999.

#### REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

- BRANDAO, Junito, **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- CONFORD, F. M. **Principium Sapientiae**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2003.
- HOMERO. **Odisseia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- LEAO, Emmanuel Carneiro. Existência e Poesia. *In: Sonetos a Orfeu Elegias a Duíno*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- NUNES, Benedito, **Passagem para o poético - Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Ática, 1986, p. 275.
- PESSOA, Fernando. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Rio de Janeiro: Globo, 1986.
- RILKE, Rainer Maria. **Sonetos a Orfeu e Elegias a Duíno**. Petrópolis: Vozes, 1989.