

UMA ANÁLISE DO TRÍPLICE CONCEITO DE MITO

AN ANALYSIS OF THE TRIPLICATE CONCEPT OF MYTH

Prisciane Pinto Fabricio Ribeiroⁱ

RESUMO: A proposta deste trabalho centra-se em analisar uma perspectiva triangular do conceito de mito, apresentada sob três formas de exposição do termo, a saber, *mythos*, μύθος e mito. A grafia latina *mythos* designará, em linhas gerais, o constructo do pensamento primitivo imbuído de sacralidade, compreendido na pesquisa a partir de excertos das obras homéricas e hesiódicas. Depois será observada, na *Poética* de Aristóteles, como essa noção desenvolveu-se dando margem para o surgimento do conceito aristotélico de μύθος (grafia grega), elemento constitutivo da composição literária, a fabulação, e, por fim, o termo mito (grafia portuguesa) será percebido como a unidade entre os dois conceitos anteriores, definido como uma narrativa ficcional cuja base foi desencadeada nos primórdios.

Palavras-chave: *Mythos*. Μύθος. Mito. Sacralidade. Fabulação.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyse a triangular perspective of the concept of myth, presented under three forms of exposition of the term, namely, *mythos*, μύθος and myth. The Latin script *mythos* will designate, roughly, the construct of the primitive thought imbued with sacredness, understood in the research from excerpts of the Homeric and Hesiodic works. Then, in Aristotle's *Poética (Poetics)*, it will be observed how this notion was developed by giving rise to the Aristotelian concept of μύθος (Greek script), a constitutive element of literary composition, and, finally, the term myth (*mito* in Portuguese script) will be perceived as the unity between the two previous concepts, defined as fictional narrative whose base was triggered in the early days.

Keywords: *Mythos*. Μύθος. Myth. Sacredness. Fable.

Submetido em: 21 jun. 2018

Aprovado em: 10 ago. 2018

ⁱ Doutoranda em Letras na Universidade Federal da Paraíba (PPGL, UFPB).
E-mail: cianef2005@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O mito faz parte das bases da humanidade, pois é, desde sempre, a narrativa mais eficiente no sentido de ordenar e compreender a natureza e o homem, bem como os aspectos imanentes ao si que não podem ser explicados racionalmente. No mito, existe uma ἀρχή¹ em pleno movimento na voz do poeta, que não foi partícipe da origem das coisas, mas através de uma relação sagrada, revive e reconta fatos primordiais por meio de cantos. Em nenhuma outra parte da terra, como diz Otto (2006, p. 50), e em nenhum outro momento da história, foi atribuída tamanha importância ao canto e à linguagem elevada como no mito grego. “A essência do mundo se consuma no cantar e no dizer”. (OTTO, 2006, p. 51).

Então, por sua influência e por sua origem, as noções de mito, que temos dos gregos como herança viva, habitam em uma tradição intrínseca ao pensamento ocidental e têm sido alvo de grandes especulações no âmbito científico.

A busca por métodos de interpretação, para decifrar as conhecidas “narrativas absurdas”, deliberou uma série de perspectivas do seu conceito. O mito então passa a ser visto como um modo de expressão do pensamento humano com sua linguagem e com suas particularidades. Um primeiro elemento, como postula Vernant (2003, p. 171), que deve ser levado em consideração, é o passo dado a partir da tradição oral para diversos tipos de literatura escrita. Mas os estudos acerca de seu conceito ganharam largas dimensões, indo desde o âmbito histórico e religioso, como apresentam os estudos do antropólogo Eliade (1969, 1972, 1979, 1989, 2008), até os influxos do mito sobre as competências psicológicas do homem, consoante Jung, Campbell (1990, 1991, 1997), Mardones (2000), que trarão bases para nossa discussão.

Tendo em vista a pluralidade de olhares sobre o mito, serão tratadas neste capítulo do trabalho, três compreensões desse conceito que estão intimamente relacionadas, a partir de uma leitura dos teóricos e do aparato literário greco-latino (maior fonte da essência do mito), para a obtenção da percepção desse elemento tão importante no mundo antigo que não se perdeu no tempo.

Para um maior esclarecimento das ideias e para melhor sistematização da reflexão que será desenvolvida aqui, estabelecemos uma grafia específica designada a cada definição elucubrada no corpo do texto. Em primeiro lugar, usaremos da grafia latina *mythos* para indicar as narrativas que refletiam os primórdios das concepções humanas do mundo e de si e,

¹ O termo ἀρχή, de acordo com Chantraine (1968, p. 119) tem como sentido mais antigo a ideia de “ter iniciativa de”, configura o sentido de “algo primeiro que foi fixado”, e por isso, “origem”, “princípio”.

por isso, carregada de sacralidade. Essa compreensão será percebida nos textos homéricos e hesiódicos por se assentarem como os textos literários mais remotos do mundo ocidental. Em segundo plano, através da grafia grega μῦθος, será exposta a ideia de *enredo* ou *fabulação*, desenvolvida no âmbito do pensamento aristotélico como parte integrante da construção literária. Por fim, atribuiremos à escrita portuguesa, mito, a relação das duas perspectivas traçadas anteriormente, a definição que parte desde sua natureza ontológica até a sua estrutura ficcional, deduzindo que o mito, em linhas gerais, corresponde à busca de uma sistematização do universo caótico do pensamento e da própria condição humana a partir da criação literária.

1 O MYTHOS E SUA ORIGEM

O *mythos* foi gerado com o homem e não há como determinar sua cronologia, tampouco apontar os elementos que o trouxeram à existência. Seus ditames perpetuaram-se de geração em geração solidificando-se como a pedra bruta e sendo substância constitutiva do imaginário humano. A concepção primeira de *mythos* está amalgamada na “*sancta simplicitas* del genero humano”², na visão de Cassirer (1968, p. 9), e, por ser parte integrante do homem, é um elemento inerente a sua essência, que se mantém em completa harmonia com sua realidade, pois é praticado e vivenciado.

Conforme Malinowsky (1948, p. 36), o *mythos* cumpre, dentro da cultura primitiva, uma função indispensável. Ele expressa, dá vigor e codifica o credo, salvaguarda e reforça as morais de um povo, é a voz eficiente do rito e contém regras práticas para a orientação humana. Basta observarmos o temor e respeito com que o indivíduo primitivo cinge a natureza e seus fenômenos de modo geral, com os quais interage, e os retoma diariamente, dando a cada elemento um caráter sobrenatural e divino. Um exemplo disso é a figura de Zeus – reconhecido senhor das manifestações do relâmpago e do trovão – na religiosidade grega, que representa a ordenação do cosmo, de onde parte o bom funcionamento da vida, ou Apolo, mestre da clarividência, personificação das potências iniciadoras na profecia. Quando o assunto é a agricultura, a deusa Deméter representa a produção e a fertilidade da terra, é ela a responsável pelas boas colheitas. Isso porque a sociedade primitiva está profundamente ligada às estruturas orgânicas da natureza, como bem aponta Cassirer:

² Cassirer considera o *mythos* em seu valor ontológico como sendo mais uma expressão da emoção do que um pensamento racional. O filósofo traduz *sancta simplicitas* como *Urdummheit*, que evoca a ideia de uma ingenuidade primitiva.

Cuando estudiamos ciertas formas muy primitivas de pensamiento religioso y mítico – por ejemplo, la religión de las sociedades totémicas – nos sorprende descubrir hasta qué grado la mente primitiva siente el deseo y la necesidad de discernir y dividir, de ordenar y clasificar los elementos de su contorno. Apenas hay nada que escape a este apremio constante de clasificación. No sólo se divide a la sociedad humana en diferentes clases, tribus, clanes, que tiene diferentes funciones, costumbres y deberes sociales. La misma división aparece en todas partes en la naturaleza. El mundo físico es, a este respecto, el duplicado exacto y la contrapartida del mundo social. Plantas, animales, seres orgánicos y objetos de naturaleza inorgánica, substancias y cualidades, todos quedan igualmente afectados por esta clasificación³. (CASSIRER, 1968, p. 22).

A própria organização social do indivíduo dos primórdios ocorre mediante sua percepção de uma ordenação de “leis” cósmicas e nas atividades divinas⁴ e é esse funcionamento de caráter superior que o espírito primitivo visava repetir. Suas ações cotidianas eram embasadas em ações arquetípicas *ab origine* realizadas pelos deuses e heróis *in illo tempore*⁵ (ELIADE, 1969, p. 47)⁶. Os ritos, portanto, configuravam-se como a manutenção e preservação dessa verdade transcendental vivenciada pelo espírito primitivo⁷.

Diante dessas breves considerações, é possível perceber o abismo que distancia a nossa percepção de mundo e do ser, da sensibilidade e harmonia de pensamento do homem

³ “Quando estudamos certas formas muito primitivas de pensamento religioso e mítico – por exemplo, a religião das sociedades totémicas –, nos surpreendemos em descobrir até que ponto a mente primitiva sente o desejo e a necessidade de discernir e dividir, ordenar e classificar os elementos de seu contorno. Não há quase nada para escapar dessa constante restrição de classificação. Não só divide a sociedade humana em diferentes classes, tribos, clãs, que tem diferentes funções, costumes e deveres sociais. A mesma divisão aparece em toda a natureza. O mundo físico é, a este respeito, a duplicação exata e a contrapartida do mundo social. Plantas, animais, seres orgânicos e objetos de natureza inorgânica, substâncias e qualidades são igualmente afetados por esta classificação”. Todas as traduções dos textos usados no corpo do trabalho e em notas de rodapé são de nossa inteira responsabilidade.

⁴ O mundo dos Seres primordiais é o universo onde todas as ações aconteceram pela primeira vez, por isso, é a partir dessa dimensão, reflexo da profunda harmonia de fenômenos cósmicos, que o homem primitivo é constituído. O mundo dos deuses e dos heróis, a partir de seus símbolos, torna-se o modelo exemplar da sociedade. A título de exemplo, temos a *Teogonia* de Hesíodo que narra como aconteceu a origem de todas as coisas e a ordem cósmica a partir de Zeus.

⁵ As expressões *ab origine* e *in illo tempore*, usadas por Eliade, podem ser traduzidas respectivamente, como “desde a origem” e “naquele tempo primordial”.

⁶ Expressões e termos gregos e latinos no interior de citações diretas de teóricos apresentados na discussão serão traduzidos em nota. Já aqueles retirados do *corpus* literário greco-latino poderão vir no interior do trabalho entre parênteses.

⁷ O rito é um solene proceder e um elevado atuar que coloca o homem em uma esfera superior. Sobre essas práticas, diz Eliade: “La repetición de un ritual por los Seres divinos trae consigo la reactualización del Tiempo original, cuando el rito se celebró por primera vez. He ahí la razón por la que el rito es eficaz: participa de la plenitud del Tiempo sagrado, primordial. El rito actualiza el mito. Todo o que el mito narra acerca del *illud tempus*, los ‘*tiempos bugari*’, el rito lo reactualiza, lo propone como realizándose ahora, *hic et nunc*.” (ELIADE, 2008, p. 21). Tradução: “A repetição de um ritual pelos Seres divinos traz consigo a reatualização do Tempo original, quando o rito foi celebrado pela primeira vez. É por essa razão que o rito é eficaz: participa da plenitude do Tempo sagrado, primordial. O rito atualiza o mito. Tudo o que o mito diz sobre *illud tempus*, os ‘*tempos de bugari*’, o rito o reatualiza, o propõe como sendo realizado agora, *hic et nunc*.”

primitivo, fato que permite o empobrecimento e o distanciamento desse sentido primeiro do *mythos*, fundindo-o com o folclore, ritos populares, contos, dentre uma sumidade de conceitos atuais em que esse encarna o papel de simples ficção e, até mesmo, de mentira.

É bem verdade que o desmembramento de sentido teve seus primeiros suspiros nos séculos VI e V a.C., como nos lembra Vernant (1992, p. 115), com o desenvolvimento da história e do pensamento filosófico. Contudo, toda a herança grega, afirma ainda o estudioso (p. 170), manteve, na senda do tempo, a permanência da essência do *mythos* da cultura ocidental a que ainda se tem acesso; o que nos leva a inferir a participação crucial e relevante da literatura na efetivação dessa transmissão. Além de nos informar seu valor como narrativa elevada, a tradição literária nos dá acesso a toda uma construção social, histórica e cultural de momentos do pensamento humano. É o meio mais cabível da presentificação dessa mentalidade antiga.

Essa expressão do indivíduo, materializada em narrativas tradicionais, serviu também de fonte para o advento da composição literária. Como resultado disso, temas, imagens e significados desses relatos absurdos, ambíguos e vivos, adquirem forma e ordenação, fundamentam-se como a estrutura basilar da ποιήσις⁸. Nesse sentido, o *mythos*, como arte e literatura, reflete para nós um caráter simbólico e alegórico, não possuindo necessariamente qualidades místicas, mas promovendo tramas e ações que sugerem valores e padrões de moral e conduta na sociedade grega.

O termo μῦθος⁹, como bem conceitua Chantraine (1968, p. 718), corresponde à uma sequência de palavras que constrói um discurso, sinônimo de ἔπος que significa *palavra, discurso, forma*, (cujo radical designa o termo *epopeia*) distinguido pelo *conteúdo, opinião, intenção e pensamento*. Essas últimas noções são sentidos mais arcaicos herdados, provavelmente, da raiz **meudh/mudh* do indo-europeu, segundo Stahlin (1942, p. 772). Essa raiz, posteriormente, é associada ao verbo *muttire*, no latim, cujo significado literal de *-mu-*, segundo Ernout e Meillet (2001, p. 426), corresponde ao ato de *insuflar palavras*. Vernant aborda, em linhas gerais, a ideia de *palavra formulada* referindo-se ao sentido de *mythos*:

⁸ O termo ποιήσις, manifestado diversas vezes no *corpus aristotelicum*, em linhas gerais, pode ser traduzida por produção tendo em vista o sufixo -σις, responsável pela carga de uma ação em processo impressa no verbo. Mas, na *Poética* do referido autor, capturamos na ideia do termo o sentido de composição artística, pois, segundo Chantraine (1968, p. 923) o termo ποιέω é geralmente considerado como um denominativo da parte de *ποιός mas esse *ποιός não é atestado e não figura senão nos compostos dos tipos κλινοποιός, λογοποιός, dentre outros” O que nos leva a inferir no valor do termo uma ideia de qualificativo. Em linhas gerais, o processo de atividade no verbo ποιέω aspira uma qualidade no produto.

⁹ Uso da forma μῦθος nesse momento, surge na nossa discussão como forma de abordar os valores etimológicos do termo. Nas páginas precedentes a forma será usada como meio de nominar a perspectiva aristotélica, como bem pontuamos no tópico introdutório de nossa pesquisa.

Em grego, *mýthos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mýthos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologeîn*, *mythologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que 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 iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que o domínio do mito se delimite em relação a outros, para que através da oposição de *mýthos* e *lógos*, dali em diante separados e confrontados, se desenhe a figura do mito da própria Antigüidade Clássica, foi preciso toda uma série de condições, cujo jogo, entre o oitavo e o quarto séculos antes de nossa era, fez cavar, no seio do universo mental dos gregos, uma multiplicidade de distâncias, cortes e tensões internas. (VERNANT, 1992, p. 172)

Portanto, de acordo com essa colocação do helenista, é possível afirmar que o *mythos* possui íntima relação com a linguagem dadora de instruções cívicas e lições de religiosidade, e possui a sua retoricidade, não deixando de ter seu valor racional (apesar do caráter irracional vívido em suas narrativas) e garantindo um constructo social. A maior marca dessa organicidade do *mythos* é a própria transmissão oral, aspecto forte e determinante nos fundamentos da tradição literária.

A noção de *mythos* como *narrativa formulada*, percebida nas entranhas do texto literário, com o passar do tempo e através da intervenção do pensamento filosófico, é concebida com uma nova face na literatura, ab-rogando do termo seu forte sentido religioso e enfatizando o valor de composição de discurso, que será abordada com severidade e eficiência por Platão e Aristóteles. Diante disso, buscaremos então observar como o *mythos* assumiu uma posição de conceito principal na composição do texto literário.

2 AS FACES DO MYTHOS: UMA PERSPECTIVA DO MITO DE PLATÃO AO Μῦθος DE ARISTÓTELES

A grande ruptura existente entre *mythos* e *logos*, tão preconizada pelos estudiosos, está claramente assentada na supremacia do pensamento filosófico sobre o pensamento mítico. Essa assertiva deixa claro que o universo e a realidade do homem, a partir dos pensadores pré-socráticos, não são mais vistos como uma sucessão de eventos aleatórios, de caráter superior aos domínios humanos constatado no *mythos*, pois, através do intelecto, o indivíduo pode investigar e compreender a regularidade e o sistema que rege o mundo. Isso significa que não

há mais a procura de uma explicação para as coisas em elementos externos ao mundo inteligível, como é o caso da figura das divindades. Gaia e Hefestos, como exemplifica Morgan (2000, p. 32), passam a ser racionalizados e designados apenas como “terra” e “fogo”, perdendo o sentido simbólico, a dualidade de significados, e convertem-se em apenas signos. O *mythos*, dessa forma, deixa de ser o solo onde se fundamentam historicamente, religiosamente e institucionalmente todas as explicações das verdades do homem. Não que a filosofia estaria prestes a banir o *mythos* da sociedade grega, mas, como pontua Vernant (2003, p. 186), tentaria reintegrá-lo, desmitificando-o e dessacralizando-o, com o intento de reformular a mesma verdade que o *mythos* apresentava, expressando-a, no entanto, debaixo dos contornos de um relato alegórico.

Vernant afirma que o *mythos*, com o advento da filosofia, passa a ser uma forma análoga de dizer o que o *lógos* afirma. Por ser constituído de modo diferente, assume uma nova participação na sociedade:

De hecho, éstos no rechazaron sin más el mito, en nombre del logos, arrojándolo a las tinieblas del error y a las quimeras de la ficción. No dejaron de utilizarlo literariamente, como el tesoro común del que debía alimentarse su cultura para permanecer viva y perpetuarse. Más aún, desde la 'edad arcaica reconocieron al mito un valor de enseñanza, aunque de enseñanza oscura y secreta; le atribuyeron un valor de verdad, aunque de una verdad no formulada directamente, de una verdad que, para ser entendida, necesitaba ser traducida a otra lengua de la que el texto narrativo no era más que la expresión alegórica.¹⁰ (VERNANT, 2003, p. 185).

Platão possui uma relação ambígua com o mito. Na *República* (VII, 514α - 517γ), por exemplo, o mito assume uma *persona* alegórica¹¹, dirigida de acordo com a expressividade do pensamento dialético e ético evidenciados nos diálogos platônicos, conforme Cassirer (2004, p. 60). Vernant (2003, p. 187) ainda diz que o filósofo utiliza o mito para expressar o que está além de uma linguagem filosófica, como uma espécie de metalinguagem para comunicar o

¹⁰ “De fato, eles não rejeitaram, sem mais, o mito, em nome do logos, arrojando as lâminas do erro e as quimeras da ficção. Não deixaram de utilizá-lo literariamente, como o tesouro comum do que devia alimentar sua cultura para permanecer viva e perpétua. Mais ainda, desde a época arcaica reconheceram o mito um valor de ensino, embora de ensino obscuro e secreto; lhe atribuíram um valor de verdade, apesar de uma verdade sem formulação direta, de uma verdade que, para ser entendida, precisava ser traduzida a outra língua do que a do texto narrativo não era mais que expressão alegórica.”

¹¹ “A alegoria é um procedimento retórico que pode eliminar-se, logo que realizou o seu trabalho. Depois de termos subido a escada, podemos, em seguida, descer. A alegoria é um procedimento dialético. Facilita a aprendizagem, mas pode ignorar-se em qualquer abordagem directamente conceptual.” (RICOEUR, 1976, p. 67).

incognoscível¹². O Ser e o Devir, por exemplo, não podem ser objetos de um saber verdadeiro a não ser por meio de uma crença, *pistis*, de uma opinião, *doxa*.

Contudo, Platão segue a concepção dos pré-socráticos, cuja depreciação do mito não está na sua potencialidade transcendental, mas na percepção dos deuses e heróis contida nas obras dos poetas. O diálogo *Eutifron* demonstra que Sócrates, quando trata a respeito de sua condenação, esclarece que não nega a existência dos deuses, mas repugna as atitudes negativas que os poetas atribuem a eles (6α-ε). Dessa forma, em linhas gerais, o discípulo de Sócrates rechaça e descaracteriza o pensamento mítico do seu sentido essencial à luz de sua filosofia.

Em sua obra, a *República*, através do diálogo de Sócrates e Adimantos, o filósofo levanta questões sobre a forma ideal da *pólis*. No livro II, passa a analisar qual o modelo mais apropriado de educação dos guardiães da cidade, levando em consideração a formação já proposta na educação tradicional grega, a saber, ginástica para o corpo e música para a alma (*República*, 376δ - 376ε). No percurso do diálogo fica claro que, para Platão, o mito, muitas das vezes, em sua função poética, é negativo para a estrutura social da cidade (*República*, II, 377δ - 382ε), tanto no ponto de vista estético, quanto do ponto de vista ético, pois as obras, segundo Jaeger (2001, p. 781)¹³, quanto “mais poéticas, menos as devem escutar as crianças e os homens que pretendem ser livres, para que tenham mais a servidão que a morte”.

A importância ao mito dada pelo pensamento platônico está na sua funcionalidade, pois o produto de sua enunciação deve promover benefícios para o ouvinte. É aqui que se fixa a *aletheia* do mito, na condição de formador de realidades concretas na alma do homem, que, consoante Platão, deve plantar boas sementes morais no caráter pueril. Por esse fator, na condição de fundador de cidade com Adimantos, Sócrates critica calorosamente o mito criado e contado na poesia, sobretudo nas homéricas e nas hesiódicas.

Enquanto Platão levanta indagações a respeito do valor temático do mito, percebe-se que por baixo dessa construção jaz, majoritariamente, a necessidade de uma esquematização que elabore esse mito da melhor maneira possível. Quem trará, de fato, essa abordagem é

¹² Temos essa percepção de Vernant contemplada em algumas obras platônicas como: *Protágoras*, com a versão platônica do mito de Prometeu (320ε - 324δ), *A República* e o mito de Er (X, 614β - 621β), e *Crítias* e a Atlântida de Platão (113α - 121γ)

¹³ O confronto entre as duas grandes funções da poesia, o prazer estético e a modelação ética da alma, é, pelo nosso espectro, um dos grandes motivos da crítica platônica, pois, precisamos no seu discurso que o poeta não deve centrar-se na construção estética em detrimento dos valores éticos, mas, de forma equilibrada articular ambos os elementos, a fim de promover uma formação pura e delimitada pelos quatro pontos cardeais defendidos pela teoria platônica: a piedade, a valentia, o domínio de si e a justiça, como dita Jaeger (2001, p. 778).

Aristóteles em sua obra *Arte Poética*, onde encontra-se as bases da nossa segunda conceituação da subdivisão do *mythos* que nos cabe aqui.

É válido acrescentar que nosso intuito não cerca uma pesquisa que exponha a noção metafísica do mito trazida por Aristóteles para o universo grego. Contudo, sua perspectiva de μῦθος será observada como conceito técnico da composição poética, marca e marco da sua obra, *Arte Poética*.

O mito compartilha com os domínios poéticos uma característica que equivale a um *tópos* de discurso. Tal como o mito, segundo o que já está exposto aqui, o μῦθος definido como fabulação, é uma μίμησις¹⁴, cuja principal função está focada na representação de ações.

No primeiro capítulo da *Poética*, quando o filósofo estagirita apresenta a μίμησις como a mola propulsora e ponto de interseção de todas as artes, concretiza seu pensamento afirmando que estas vão diferir em três aspectos: nos *meios* de representação, nos *objetos* representados, e no *modo* de representar (1447α, 13-16).

Em suma, por *meios*, podem ser classificados os componentes materiais e técnicos através dos quais a composição é articulada. Por *objetos*, entende-se a representação dos agentes, e por *modo*, aponta-se aquilo que Platão discerne entre narrativa simples e μίμησις no livro III da *República* (392δ - 394δ) e, Aristóteles denomina como, narrativa, drama ou composição mista.

A par do poético, o μῦθος é uma das categorias quantitativas da composição artística que está diretamente ligado ao *objeto*, pois este elemento está embasado na ideia de μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας (os personagens representam os que agem – 1448α):

[...] ο μῦθος¹⁵ é a representação das ações, digo, pois, ser o próprio μῦθον a composição dos atos [...].

[...] ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ, μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὲν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων [...]. (*Po.*, 1450α).

¹⁴ Aristóteles não apresenta uma definição concreta de μίμησις, apenas expõe esse conceito como a essência de todas as artes. É um processo em que se desenvolvem diversos tipos de expressões artísticas com meios diferentes, objetos diferentes e de modos diferentes. Algumas artes utilizam cores e figuras, por conseguinte, outras representam com a palavra, o ritmo e a harmonia, aliados ou dissociados. Nesse primeiro momento da sua poética, onde ele discrimina os meios, obtemos as primeiras tipologias de gênero que servirão de paradigma e nomenclatura na divisão das criações poéticas.

¹⁵ Optamos por não traduzir o termo μῦθος a fim de manter a linearidade de nossa proposta em que na forma da palavra μῦθος temos um sentido distinto daquelas, anteriormente vistas, em *mythos* e em mito.

Detendo-nos neste excerto do *corpus aristotelicum* aqui assentado, observamos que, ao μῦθος, Aristóteles dá duas perspectivas de definições que se correspondem. Compreendamos como elas se entrelaçam.

Há, na língua grega, dois importantes sufixos, que se contrastam em suas nuances semânticas aplicadas a substantivos provenientes de verbos. São eles o -σις - que designa o processo de ação, dinamismo, como elucidada Soares (2006, p. 76), e o -μα- como o resultado da ação, objeto estático. Observa-se que Aristóteles atribui a cada um desses sufixos a raiz *πραγ-*. No primeiro caso, *μίμησις πράξεως* corresponde à representação das ações dos homens, o processo de representação de acordo com a atuação humana viva, por natureza, em seu dinamismo e interação correspondente a uma assertiva de caráter universal. Antes de refletir uma conjunção de atos, o μῦθος sugere a reprodução artística de uma disposição natural do homem de pôr movimento e gerar resultados no percurso da vida. Isto é passível a qualquer tipo de composição literária. A *μίμησις πράξεως* é o ponto fulcral de toda a produção da arte expressa pelo μῦθος através de um encadeamento discursivo-narrativo. Após essa afirmativa, Aristóteles afunila seu conceito, apontando para o outro viés da sua abordagem, o μῦθος em uma composição de ações: *σύνθεσιν τῶν πραγμάτων*. Embora o termo *πραγμάτων*, carregando o sufixo -μα-, retrate as ações como objetos estáticos, produto da ação (vale salientar que entra em contraponto ao *πράξεως*), encontramos em *σύνθεσιν* o sufixo -σις- de modo a nos impelir à compreensão de que, o μῦθος não é só um sistema de representação de ações. Dentro desse sistema há uma articulação através da qual interagem os atos sempre de forma que promova uma unidade no μῦθος. É nesse sentido que Aristóteles diz: *μῦθος δ' ἐστὶν εἶς*; Uno é o μῦθος. (*Po.*, 1451α).

Essa unicidade é exequível no μῦθος no momento em que o ποιήτα representa o que é possível e passível de acontecer através da verossimilhança ou da necessidade (*τὸ εἰκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον – Po.*, 1451α). São esses dois elementos os elos que conectam as ações de modo que, sendo um deles deslocado, se mude toda a estrutura da *σύνθεσιν τῶν πραγμάτων* (1451α). A boa escolha de ações propícias bem interligadas, de sorte que crie um μῦθος uno e completo, é ajustada pela “ordenação das ações” (*σύστασις τῶν πραγμάτων – Po.*, 1450β).

O corolário dessa análise nos dá o cabedal para dizer que a *σύστασις* é o processo pelo qual o poeta recorta as ações em um determinado mito tradicional para formalizar a *σύνθεσιν* como um μῦθος uno e completo, tendo princípio, meio e fim (*Ὅλον δ' ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν – Po.*, 1450β) segundo o objetivo da sua criação. A *πράξις*, portanto, para Aristóteles é um objeto bifacetado que cabe em dois movimentos, como objeto de representação e ao mesmo tempo o instrumento que deriva no processo de representação

através da *ποίησις*. É a *πράξις* o elemento primordial do *μῦθος*. O mito, por isso, é o palco onde os homens vislumbram suas *πράξεις* representadas pelas imagens divinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante as considerações feitas, compreende-se a mutabilidade das percepções acerca da construção do *mythos*, mas não a descaracterização de sua essência. Os conceitos de *mythos*, mito e *μῦθος*, elencados aqui, são interdependentes e se vinculam exatamente, por meio do valor arquetípico presente nessas definições.

Em um olhar menos atento, a *πράξις*, representada no mito, difere da composição poética visto que cada um carrega um objeto distinto de representação. O mito mostra a ação de deuses e seres superiores, já na *μίμησις* aristotélica, o *μῦθος* é a representação de ações humanas. Contudo, entende-se que o discurso aristotélico na *Poética* apenas desintegra da explicação técnica do *μῦθος* o seu valor simbólico. Pois, apesar de o mito construir-se sobre a imagem de entidades sobrenaturais, os poetas pincelam a narrativa com ações humanas, de modo a manter uma unidade entre o natural e o sobrenatural. Isto quer dizer que os mitos representam deuses e heróis por meio do espectro da *μίμησις* da *πράξις* humana, que se expressa simbolicamente, fato tão combatido por Platão. Todo mito tem um *μῦθος*, e se esse mito é uma narrativa simbólica, logo, o *μῦθος* é também simbólico, possui uma relação intrínseca com o conteúdo mítico produzido nos primórdios.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época arcaica e clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CAMPBELL, Joseph. *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Traducción: Isabel Cardona. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1997.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASSIRER, Ernest. *El mito del Estado*. Traducción: Eduardo Nicol. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução: Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris: Ideas; Éditions Gallimard, 1989.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Artes e Letras; Arcadia, 1979.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1969.

ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. Tradução: Fernando Thomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Pereira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Compendio del diccionario teológico del nuevo testamento*. Traducción: Carlos Alonso Vargas y el equipo de la Comunidad Kairós de Buenos Aires. Michigan: Libros Desafío, 2003.

MALINOWSKY, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Traducción: Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1948.

MARDONES, José Maria. *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

MORGAN, Kathryn. A. *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.

OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Tradução: Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PLATÃO. *Eutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução: José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.

PLATON. *Timée, Critias*. Traduction: Luc Brisso. Paris: G. F. Flammarion, 1999.

REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo*. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (História da filosofia grega e romana; v. 1)

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976.

STAHLIN, G. Mythos. In: KITTELL, G. *Theologisches Worterbuch zum Neuem Testament – IV*. 2. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1942. p. 769-803.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.