



LOUVOR DO POLITEÍSMO*

Odo Marquard
Tradução: Georg Otte**

** georg.otte@uol.com.br
Professor Titular na Faculdade de Letras da UFMG e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. Possui mestrado em Letras Germânicas e Letras Românicas - Universität Trier/Alemanha (1985), doutorado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (1994) e pós-doutorado pela Universidade Humboldt de Berlim.

SOBRE MONOMITIA E POLIMITIA¹

A consciência da grande honra de poder falar neste Colóquio sobre o mito se associa, no meu caso, a um temor veemente e a uma esperança receosa. Temo que me convidaram porque me atribuem uma competência quanto à filosofia mitológica. Seria um erro crasso: não tenho essa competência. Mas tenho outra coisa, a saber, aquela esperança receosa de que, sabendo mais do que poderia gostar que soubessem daquela minha incompetência em relação à filosofia mitológica, me convidaram, muito pelo contrário, por duas razões muito diferentes, seja por uma, seja pela outra, ou até pelas duas. Uma das razões poderia ser esta: vocês me convidaram para falar não apenas apesar, mas justamente por causa da minha incompetência: porque aqui, neste Colóquio – digamos: por motivos de paridade – se reservou um lugar

para um representante não-especialista apresentando uma intervenção paradigmaticamente incompetente; apenas um representante (afinal, todas as regulamentações de paridade começaram na estaca zero), mas pelo menos um; e, nesse caso, fica totalmente plausível que não se contratou necessariamente a mim, mas que bastaria que fosse alguém de fora: quem é que queria cometer um crime e continuar no local do crime? A outra razão seria esta: vocês ficaram sabendo que atribuo à Filosofia uma “competência de compensar incompetências” [*Inkompetenzkompensationskompetenz*]; e poderiam deduzir que, se isso for uma regra geral, também deve valer no caso específico do tema do “mito”; então o autor dessa calúnia filosófica deve mostrar o que tem a oferecer.

Ora, o que tenho a oferecer é o louvor do politeísmo. E fazendo isso, claro, estou carregando corujas a Atenas², à Atenas

* O texto foi publicado pela primeira em *Philosophie und Mythos*. Ein Kolloquium. Berlim; Nova York: De Gruyter, 1979. Para esta tradução foi utilizada a coletânea de textos Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981. Essa coletânea também foi traduzida para o inglês sob o título *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies*. Trad. M. Wallace *et al.* Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1989). (N. T.)

2. Expressão alemã (*Eulen nach Athen tragen*) para falar de uma redundância. (N.T.)

1. Termos criados pelo autor (*Monomythie / Polymythie*, no original). (N.T.)

3. Rio que atravessa Berlim. (N. T.)

4. [1 (números de nota entre colchetes se referem à numeração das notas no original)] M. Landmann, "Polytheismus", in: M. Landmann, *Pluralität und Antinomie*, Munique, Basel 1963, p. 104-150; cf. M. Landmann, *Pluralistische Endzeit*. in: M. Landmann, *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Stuttgart 1971, p. 147 s.

5. Na Universidade Livre de Berlim; a conferência de Marquard foi apresentada na Universidade Técnica de Berlim; hoje, Berlim conta com três Universidades, sendo a terceira a Univ. Humboldt. (N. T.)

6. [2] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart 1940.

do Spree³, pois trata-se de reflexões que tocam – não por acaso – em pensamentos que costumam ser cultivados e publicados (de forma muito mais ampla) por Michael Landmann⁴, da concorrência⁵: da forma mais nítida em *Pluralität und Antinomie* [*Pluralismo e antinomia*]. O que gostaria de dizer aqui, sem ir além de Landmann, mas apenas, suponho, longe de mais, vou dizer nas quatro partes seguintes: 1) Duvidando do *striptease*; 2) Monomítia e polimítia; 3) O mal-estar no monomito; 4) Defesa de uma polimítia ilustrada. E vou começar, de forma muito convencional, com a parte

1. DUVIDANDO DO STRIPEASE.

Atualmente, o mito é objeto de controvérsias múltiplas. Mas podemos tranquilamente simplificar um pouco; e se não puder, faça-o assim mesmo. Há, a meu ver, duas posições básicas, às quais logo se associa uma terceira. As duas primeiras têm uma premissa em comum. O livro de sucesso de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*⁶ [*Do mito ao logos*], inventado para coisas gregas, parece caracterizar, além das suas intenções, o andamento da história universal da consciência como um todo em seu estágio tardio: enquanto ilustração [*Aufklärung*] essa história é, parece, e não importa se isso corresponde exatamente ou não à ideia da fórmula de Bultmann, o grande processo da demitologização. Nesse sentido, o mito, além de tudo que ainda possa vir a ser, é isto: algo que estamos em via de deixar para trás, e isso ou

é (posição I) bom ou (posição II) ruim. Essas duas posições – a afirmativa, mais ou menos alegre, em relação ao ocaso do mito, de Comte até Horkheimer/Adorno e Topitsch, e a negativa, de Vico até a escola de Heidegger – estão inevitavelmente em jogo se a história universal da consciência, enquanto *Aufklärung*, for mesmo o processo da demitologização. Mas será que é mesmo?

A meu ver, a história da demitologização é, ela mesma, um mito; e a transformação da morte do mito em mito mostra um pouco sua relativa imortalidade. É pelo menos um indício de que não conseguimos existir sem o mito. Esta opinião (posição III) também não é nova: ela está implícita em Lévi-Strauss e, se não me engano, também em Hans Blumenberg; ela foi expressamente defendida por Kolakowski.⁷ Aproprio-me aqui, sem adotar necessariamente a fundamentação implícita, dessa terceira opinião.

As pessoas não conseguem viver sem mito, e isso não deveria surpreender, pois: o que são os mitos? Um "mitófilo" – Aristóteles se denomina assim – é alguém que gosta de ouvir histórias: a fofoca de todos os dias, lendas, fábulas, epopeias, relatos de viagem, contos de fada, romances policiais e tudo que tiver ainda de história. De um modo elementar, os mitos são: histórias. Pode-se dizer que um mito é mais ficcional que uma *history* e mais real que uma *story*, mas isso não muda nada na constatação fundamental de os *mitos serem*

7. [3] C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [*La pensée sauvage*] (1962), Frankfurt/M. 1973, sobretudo p. 302 s.; sobre a forma básica do argumento em Lévi-Strauss – aquilo que o homem moderno não quer ser, ele transforma no Outro, na "natureza" distante e no "selvagem", sendo que não deixa de sê-lo – cf. C. Lévi-Strauss, *Rasse und Geschichte* [*Race et histoire*] (1952), Frankfurt/M., 1972, sobretudo p. 16 s.; a ideia encontra aplicação exemplar em C. Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus* [*Le Totémisme aujourd'hui*] (1962), Frankfurt/M. 1965; cf. em geral: C. Lévi-Strauss, *Mythologica* [*Mythologiques*] (1964 s.), especialmente vol. V, 2 ("Der nackte Mensch" [O homem nu]), Frankfurt/M., 1976, sobretudo p. 765 s.: "O mito não pode morrer sem ao mesmo tempo renascer na música." – H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in: M. Fuhrmann (org.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munique 1971 (Poetik und Hermeneutik, vol. IV), p. 11-66, cf. p. 527 s. – L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Munique, 2ª ed., 1974.

8. [4] W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburgo 1953, p. 1 e 103; sobre a avaliação atual dessa abordagem, cf. H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel, Stuttgart 1977, sobretudo p. 145 s., 168 s., que ressalta o caráter dominante das histórias enquanto experiência (cf. sobretudo p. 54 s.) e sua constituição como cultura da experiência da contingência.” (p. 269 s.)
9. [5] Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff”, p. 43 s.
10. [6] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt/M., Bonn 1964, sobretudo p. 222.
11. [7] R. Barthes, *Mythen des Alltags [Mythologies]* (1957), Frankfurt/M., 4ª ed. 1976, p. 88.

histórias. Quem quiser se despedir do mito, tem que se despedir das histórias, e isso não é possível, pois: “Nós homens sempre estamos envolvidos [*verstrickt*] em histórias”, como diz Wilhelm Schapp; “a história representa o homem”⁸, ele diz, falando de todas as pessoas, e ele tem razão. É esse nosso envolvimento [*Verstrickung*] em histórias que nos obriga a narrar essa ou outras histórias; às vezes é a única liberdade que nos resta diante daquilo que acontece conosco, a saber: poder pelo menos narrar e renarrar de outra maneira aquilo que não podemos mudar. Fazemos isso também quando fica quase irreconhecível que se trata de uma história, como no caso de Prometeu: aqui, o homem representa a história que representa o homem. Claro que isso leva à questão de saber quando os mitos podem ser ultracurtos e quando devem, como diz Hans Blumenberg, desenvolver um “detalhismo mítico”⁹ [*mythische Umständlichkeit*]; seja como for: trata-se de histórias. E certamente também é importante saber se as histórias, como acredita Gehlen,¹⁰ se transformam em mitos quando, de certa maneira, permanecem ‘insaturadas’, no sentido de a identificação empírica de suas personagens ser suspensa: no fundo, trata-se de representantes de uma “narrativa em si”, que somente será preenchida concretamente no momento de sua recepção. Desse modo, a história representa todo mundo, mas trata-se de uma história. E mesmo quando parece que o núcleo dessa história é um “sistema semiológico”,¹¹ uma matemática disfarçada, por assim dizer,

não se trata de mitos porque essas histórias fossem matemática, mas porque essa matemática consiste em histórias. Tudo isso serve para a diferenciação, mas confirma ao mesmo tempo a constatação fundamental: mitos são histórias.

Ora, o narrar de histórias não acabaria assim que se chega ao saber? Os mitos não teriam que desaparecer onde a verdade aparece? Mas é nisso que está o engano, a meu ver. Não questiono que os mitos tenham realmente entrado no lugar ainda vago da verdade, quando as pessoas ainda não possuíam conhecimento. Mas isso é um desvio, pois os mitos não são, quando não se faz um uso contra-mítico deles, estágios prévios ou próteses da verdade, mas a técnica mítica – o contar de histórias – é algo fundamentalmente diferente, a saber: a arte de levar a verdade existente – e não ausente – para o alcance das nossas condições de vida. De um modo geral, a verdade ainda não chegou a essas condições de vida quando ela, como no caso dos resultados das ciências exatas e suas fórmulas, se apresenta como abstração sem referencial ou, como a verdade sobre a vida, a morte é cruel ao ponto de não poder ser preenchida de vida. Nesse caso, não apenas podemos, mas devemos recorrer a histórias (aos mitos) para trazer essas verdades para o nosso mundo de vida [*Lebenswelt*] ou para narrá-las, em nosso mundo de vida, naquela distância que nos permite suportá-las. Em última instância, para suportar as verdades, não temos outra

12. [8] F. W. J. Schelling, "Philosophie der Mythologie" (1820 s.), in: *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (org.), divisão 2, vol. 2, Stuttgart, Augsburg 1857, p. 52. O papel do mito, portanto, não consistiria apenas em transformar algo estranho em algo familiar, mas também em manter algo aterrorizante à distância; tentei caracterizar o mito como procedimento de distanciamento e de proteção no meu resumo das teses de Blumenberg in: Fuhrmann (org.), *Terror und Spiel*, p. 527-530.

13. [9] H. Weinrich. *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (1964), Stuttgart, Berlim, Köln, Mainz, 2ª ed., 1971.

14. "Kleider machen Leute", título de um conto famoso de Keller. (N. T.)

15. [10] M. Frisch, *Mein Name sei Gantenbein* (1964), Hamburg 1968, p. 19.

coisa a não ser as histórias, principalmente se valer do que Schelling diz: "Que a própria linguagem seja apenas uma mitologia extinta!"¹² Uma coisa é a verdade, a outra é a questão de como conviver com ela: para aquela serve, no plano cognitivo, o saber; para esta, no plano da vida, as histórias, pois o saber tem a ver com verdade e erro, as histórias têm a ver com felicidade e infelicidade. A tarefa das histórias não é a verdade, mas a maneira de conviver com ela (por isso é um consolo saber que os escritores têm pelo menos a possibilidade de mentir). Por isso as histórias (os mitos) não devem parar quando a verdade se manifesta, pois, muito pelo contrário, é somente nesse momento que podem começar: o saber não é o túmulo, mas o ponto de partida da mitologia. Embora precisemos do mundo "falado", vivemos no "mundo narrado":¹³ Não há como não haver mitos, narrar é preciso.

Por isso, não podemos nos despir dos mitos como das roupas, embora despir-se das roupas nem sempre é fácil. "O meu terno é a minha identidade", diz Gottfried Benn. Um dos dois grandes metaforistas de Zurique, Gottfried Keller escreveu: "O hábito faz o monge";¹⁴ e se for mesmo assim, que "a história representa o homem" e que as histórias fazem o monge, sem dúvida, o hábito que faz o monge tem a ver com as histórias que fazem o monge. Por isso, o outro grande metaforista têxtil, Max Frisch, escreveu em seu *Gantenbein*: "Provo / experimento histórias como roupas."¹⁵ Mas não se deve deduzir

das dificuldades de Gantenbein, a saber, de fazer uma escolha diante da riqueza de seu guarda-roupa mitológico, que fosse ele mesmo se não estivesse mais vestido de nenhuma história; e por isso também não procede a afirmação de que a história universal da consciência seja aquilo que, como disse no começo, se quer que seja: um *striptease* chamado "progresso" no qual a humanidade se despe aos poucos, de forma mais ou menos elegante, dos seus mitos para finalmente ficar miticamente nua, ou, por assim dizer, vestida com nada mais que si mesma. Essa imagem não é frívola, mas se mantém rigorosamente dentro dos limites da metafórica da "verdade nua", analisada por Blumenberg.¹⁶ Emil Lask falava da "nudez lógica"; da mesma maneira podemos falar da nudez mítica: no âmbito fundamental do humano, trata-se daquela nudez que não existe. O mito-nudismo [*Mythonudismus*] almeja algo impossível; pois, me parece, qualquer demitologização é um processo muito bem compensado: quanto mais mitos alguém despe, tanto mais guarda consigo. Por isso mesmo, tenho dúvidas sobre o *striptease*, ou, mais exatamente, dúvidas sobre a ideia da *Aufklärung* enquanto *striptease* de mitos. A ideia, como já disse, é ela mesma um mito; por isso chegou a hora de encontrar um antimito. Vocês todos conhecem o conto de fadas sociopsicológico de Christian Anderson, "A roupa nova do rei", e devem se lembrar: alguns marqueteiros espertos do ramo, para promover a produção e a venda daqueles hábitos que fazem o monge, empurraram para a classe

16. [11] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, p. 47-58.

dominante o guarda-roupa zero; o negócio deu certo até um moleque munido de consciência crítica vociferar: “Mas eles estão sem roupa!” (Era naquele tempo em que a crítica ainda surtia efeito.) No caso do antimito que estamos procurando para o nosso tempo – o título poderia ser: “O *striptease* que não deu certo” – é o inverso: no nosso caso, o guarda-roupa zero é exatamente a meta proclamada, isto é, a vanguarda científica e emancipatória aspira à nudez mítica e acredita que a alcançou. E aqui a coisa, talvez, também só funcione até um moleque fenomenológico-hermenêutico aparecer e, *per naivitatem institutam et per doctam ignorantiam*¹⁷, exclamar: “O Sr. aí, do Círculo de Viena tardio, continua vestido de mitos!” O que certamente também seria um grande vexame, mesmo quando – como no caso de Ernst Topitsch – se trata de um verdadeiro talento narrador: seu livro, com o subtítulo “História natural da ilusão”,¹⁸ não estaria cheio de mitos exuberantes? Outra coisa que o liga aos antigos mitólogos é que conta sempre o mesmo. Confesso que um filósofo que desmascara esse pretense *striptease* como disfarce deve dispor de métodos sensíveis; algo pela metade, como a semiótica, não basta; tem que ser um hermeneuta holótico para intervir dessa forma. Mas, certamente, ele estaria certo: não temos como nos livrar das histórias (dos mitos); quem pensar o contrário, está mentindo para si mesmo. As pessoas são devedoras dos mitos; uma vida miticamente nua, sem histórias, não é possível. Abolir os mitos: sem chance.

17. A primeira parte é uma brincadeira em pseudolatim, a segunda uma alusão à “douta ignorância”, conceito de Nicolau de Cusa. (N.T.)

18. [12] E. Topitsch, *Mythos – Philosophie – Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg 1969.

2. MONOMITIA E POLIMITIA

Contrariando as aparências, não queria mostrar, com essa introdução, que a *Aufklärung* tivesse ficado desempregada, que a tarefa do crítico ao mito tivesse se tornado obsoleta. Pois, se não há como abolir os mitos, isso não significa que não fossem mais criticáveis; muito pelo contrário: só agora a tarefa iluminista da crítica ao mito ganha contornos precisos. Quem, diante da existência de cogumelos tóxicos, exigir que se parasse de comer, está indo longe demais e acaba não conseguindo nada; um adepto da crítica ideológica, ansioso do desmascaramento, poderia deduzir que quem faz essa exigência, tem um interesse em ver os outros morrendo de fome. A medida adequada não seria aquela que já foi tomada há muito tempo: a saber, a diferenciação exata entre o comestível e o tóxico? Por sermos devedores do mito, a crítica ao mito faz sentido justamente no momento em que os mitos não são mais categoricamente negados, mas quando se procura diferenciar entre espécies de mitos que fazem bem e aqueles que fazem mal – e quando se combate a estes últimos.

Existem mitos tóxicos e vou tentar dizer aqui quais são. A minha tese – uma hipótese de trabalho – é a seguinte: o monomito é sempre perigoso; os polimitos, ao contrário, são inofensivos. Deve-se ter o direito de ter muitos mitos (muitas histórias), é isso que importa; quem, junto com todas as outras pessoas, pode ter apenas um mito (uma única

história), está numa situação muito difícil. Por isso vale: *a polimitia faz bem, a monomítia faz mal*. Quem participar, através da vida e das narrativas de *muitas* histórias, ganha, mediante *uma* história, a independência da outra e *vice-versa*, havendo várias interferências transversais; quem só pode e é obrigado a participar, na vida e nas narrativas, de forma monomítica, de uma única história, não tem essa independência: ele fica totalmente possuído por ela da cabeça aos pés, isto é, por uma uniformização do envolvimento monomítico. Por causa dessa compulsão à identidade incondicional com a história única, a pessoa fica entregue a uma atrofia narratológica e cai naquilo que se pode chamar a falta de independência identitária por falta de não-identidade. Ao contrário disso, a diversidade polimítica de histórias garante o espaço livre das não-identidades, que falta ao monomito. Ela é a *divisão dos poderes*:¹⁹ ela divide o poder da história em muitas histórias e é exatamente por isso que – *divide et impera* ou *divide et fuge* – de qualquer maneira: liberte-se dividindo, isto é, cuidando para que os poderes, que são as histórias, se controlem mutuamente ao se apoderar de você, limitando desse modo o poder. É exatamente por isso que o ser humano ganha a chance libertadora de manter a própria diversidade, isto é, de ser único. Ele não tem essa chance quando é dominado indiscriminadamente pelo poder de uma única história; no caso do monomito, ele é obrigado a aniquilar a constituição não-identitária de sua diversidade; ele se submete ao mito

único absoluto no singular, que não tolera outros mitos ao seu lado: sou sua única história; não terás outras histórias ao meu lado.

Como vítima da didática universitária, tenho consciência de que, para falar de forma compreensível, deve-se dar exemplos [*Beispiele*]²⁰, jogos paralelos; mas não vou trazer apenas um exemplo, vou direto ao jogo central, principal e final. Acredito então no seguinte: o mais bem-sucedido mito do mundo moderno é daquela espécie monomítica, a saber: o mito do progresso inexorável da história universal rumo à liberdade na forma da filosofia da história da emancipação revolucionária. Esse mito – Lévi-Strauss o chama de “mito da Revolução francesa”²¹ – é um monomito: de maneira anti-histórica, ele não tolera nenhuma história ao lado dessa história universal emancipatória. Aqui fica claro que, embora não se possa abolir os mitos (as histórias), é possível centralizá-los através da institucionalização de um mito monopolista e assim despluralizá-los. É algo que acontece então: meados do século XVIII – como Reinhart Koselleck mostrou em suas análises sobre a história conceitual²² – a Filosofia da história, que nasce nessa época e ganha seu nome, proclama, na contramão do plural das histórias, “a” história. Desde então, – desde essa “época das singularizações”,²³ quando os progressos se transformam “no” progresso, as liberdades “na” liberdade, as revoluções “na” revolução

19. [13] Cf. H. Schelsky, *Systemüberwindung – Demokratie – Gewaltenteilung*, Munique 1973, sobretudo p. 55 s.

20. *Beispiel* (= exemplo), originalmente algo que se conta paralelamente, ou seja, uma parábola; numa etimologia popular (usada aqui pelo autor), a palavra foi aproximada a *Spiel*, jogo. (N.T.)

21. [14] Lévi-Strauss, *Das wilde Denken [La pensée sauvage]*, p. 292; cf. C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie* (1958), Frankfurt/M. 1971, p. 230: “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico do que a ideologia política. Possivelmente, esta apenas substituiu aquela na nossa sociedade atual.”

22. [15] Agora em versão resumida: R. Koselleck, verbete “Geschichte, Historie”, in: O. Brunner; W. Conze; R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. II, Stuttgart 1975, sobretudo p. 658 s.

23. [16] R. Koselleck, “Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte”, in: H. Braun; M. Riedel (org.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967, p. 265.

e, finalmente, as histórias “na” história – a humanidade não tem mais o direito de se perder em histórias particulares, optando, de modo multi-individual e multicultural, por caminhos próprios rumo ao ideal humano, mas ela é obrigada a percorrer, de forma determinada, essa história única do progresso enquanto único caminho possível em direção à meta da humanidade: ela tem que passar por esse caminho, não há outro levando à liberdade,²⁴ é aqui que ela chega à perfeição e a necessidade a acompanha: pelo menos é isso que parece. Quem se esquivar dessa história emancipatória mediante histórias próprias, se transforma em herege, em traidor da história, em inimigo da humanidade ou, na melhor das hipóteses, num reacionário. Assim, esse monomito daquela história, que não pretende mais ser “uma”, mas “a” história, leva ao fim da polimitia; gostaria de chamá-lo o segundo fim da polimitia.

Pois esse segundo fim da polimitia é um efeito tardio e longamente preparado por aquilo que se pode chamar, de forma análoga, o primeiro fim da polimitia, ou seja, o fim do politeísmo, que era, por assim dizer, a época clássica da polimitia. A história não representa apenas o ser humano, mas também o deus: assim, havia tantos mitos na época do politeísmo porque havia muitos deuses que apareciam em muitas histórias e dos quais podia e havia de se contar muitas histórias. Aquela divisão dos poderes no absoluto, que o

politeísmo era – uma divisão dos poderes com base na luta e não nas regulamentações jurídicas – precisava da divisão das histórias mediante a polimitia. O monoteísmo é o fim do politeísmo; trata-se do primeiro fim da polimitia, uma condição especialmente transcendental, isto é, histórica, da possibilidade da monomita. No monoteísmo, o deus único nega, pela sua própria unicidade, a pluralidade dos deuses. Com isso, ele liquida ao mesmo tempo as muitas histórias desses muitos deuses a favor da única história necessária: da história da salvação [*Heilsgeschichte*]; ele demitologiza o mundo. É algo que acontece de forma fundamental no monoteísmo da Bíblia e do cristianismo, embora os teólogos costumem protestar contra essa afirmação, apontando para o dogma da Trindade e dizendo que o cristianismo, diferentemente do islã, não seria um monoteísmo “de verdade”. Mas, para o nosso contexto, basta pressupor que o cristianismo tinha um “efeito” monoteísta. O deus único do cristianismo traz a salvação usurpando a história com exclusividade. Ele exige o *sacrificium mythorum* [sacrifício dos mitos]²⁵ ainda antes de Deus, dentro da história filosófica do cristianismo, no final da Idade Média, dar ao seu poder salvacionista a imagem de um poderio arbitrário, dirigido contra o mundo. Quando, além de tudo, esse poderio exigiu – nominalisticamente – o *sacrificium essentiae* [sacrifício da essência] do mundo e o *sacrificium intellectus* [sacrifício do intelecto] do homem, isso fez com que o homem e o mundo se emancipassem: a cabeça

24. Marquard usa aqui uma citação conhecida da peça *Guilherme Tell*, de Friedrich Schiller. (N.T.)

25. [17] Sem dúvida, essa apresentação altamente simplificadora aproxima demasiadamente o monomito à história cristã da salvação [*Heilsgeschichte*]. A história cristã da salvação – queríamos sinalizar isso justamente dizendo que o cristianismo não seria um “verdadeiro” monoteísmo, pois apenas teve um “efeito” monoteísta – permaneceu ou se tornou uma mono-história relativamente liberal, que tolerava – ou até inspirava – muito bem histórias colaterais, isto é, uma polimitia. Mas, mesmo na monomita mais radical e mais resistente, me parece, a polimitia continua presente num plano inoficial: a vingança da polimitia reprimida é a piada.

opta pelo profano, quando se exige do homem, no plano teológico, tirar, diante de Deus, não apenas o chapéu, mas também a cabeça. E quando a história da salvação se dirige contra o mundo, o mundo, em legítima defesa, tem que se formar contra a história. Dessa maneira, o mundo é compelido, indiretamente pelo próprio monoteísmo, à anistoricidade.²⁶ Na era moderna, ele se forma através da sua rejeição também da última história, da história da salvação, ou seja, anistoricamente: como mundo das ciências exatas e como sistema das necessidades; ele se objetiva no mundo dos meros objetos. As histórias em geral passam a ser suspeitas: os mitos como superstição, as tradições como preconceitos, as histórias [*Historien*] como veículo do espírito desviador da mera formação escolar. O fim do politeísmo, o monoteísmo, demitologiza, em última instância, o mundo condenando-o à anistoricidade.

3. O MAL-ESTAR NO MONOMITO

Mas as pessoas são devedoras do mito: se isso proceder, como disse no início, essa anistoricidade do mundo moderno da objetividade não é um ganho, mas uma perda, a saber: uma perda que não será suportável e não poderá ser mantida. Por isso, o mundo moderno não superou simplesmente os mitos e as histórias, mas apenas produziu um déficit em histórias, uma lacuna.

Nessa lacuna entrou – de forma aparentemente irresistível – o monomito pós-monoteísta, isto é, a história emancipatória e revolucionária da humanidade, proclamada pela Filosofia da História como “a” história no singular (seja porque ela é tratada, via utopia, como *short story*, seja porque ela ganha, via dialética, uma circunstancialidade mítica). Trata-se, depois de Deus se retirar pelo caminho de sua unicidade do mundo para o seu fim, da continuação da história da salvação [*Heilsgeschichte*] por meios semidiferentes. Esse mito do fim dos mitos permanece – não como secularização da história da salvação, mas como fracasso de sua secularização – a história única da entronização de um poder único para a redenção da humanidade. Ao mesmo tempo, esse monomito chamado “história da emancipação” é separado da história cristã da salvação pelo fim do monoteísmo na forma de sua cópia profana: historicamente é um fenômeno bastante tardio e moderno, fazendo parte não da mitologia antiga, mas da nova.

A expressão da “nova mitologia” surgiu pouco antes de 1800. “Precisamos de uma nova mitologia”, “de uma mitologia da razão” – essa é a opinião do autor do chamado “Programa sistemático mais antigo do idealismo alemão”, de 1796;²⁷ faço parte daqueles que defendem a opinião assumida primeiro por Rosenzweig e ultimamente por Tilliette, de que esse autor era Schelling.²⁸ Este, no entanto, que assim

26. [18] Sobre o conceito da “anistoricidade” da sociedade moderna, cf. J. Ritter, “Hegel e a Revolução francesa” (1957), in: J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 1969, sobretudo p. 227; J. Ritter, “Subjektivität und industrielle Gesellschaft” (1961), in: J. Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt/M. 1974, sobretudo p. 27, e J. Ritter, “Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft” (1963), *ibid.*, sobretudo p. 130 s.

27. [19] In: Bubner (org.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973 (Hegel-Studien, Supl. 9), p. 265.

28. [20] F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. 1917*. Heidelberg 1917. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz, Philos.-histor. Klasse, Abh. 5). X. Tilliette, “Schelling als Verfasser des Systemprogramms?”, in: Bubner, *Das älteste Systemprogramm*, p. 35-52.

29. [21] P. Szondi, "Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit" (1961-70), in: P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Vol. I, Frankfurt/M. 1974, sobretudo p. 238 s., cf. p. 225 s. Cf. também P. Szondi in: Fuhrmann (org.), *Terror und Spiel*, p. 639 s.

30. [22] F. W. J. Schelling, "Philosophie und Kunst" (1802-05), in: *Sämmtliche Werke*, Abt. 1, Vol. V, 1860, p. 444-446.

31. [23] G. Sorel, *Über die Gewalt* (1906), Frankfurt/M. 1969, sobretudo p. 141 s.

proclamava a "nova mitologia" – e é isso que me parece notável –, não se tornou o filósofo da nova, mas da mitologia muito antiga. Isso ainda não vale para o sistema da identidade, isto é, na filosofia da arte, onde, como mostrou de forma enérgica Peter Szondi,²⁹ ainda predominam por um tempo os "poetas com vocação" e "qualquer indivíduo verdadeiramente criativo" enquanto agentes intermediários da nova mitologia, pois cada um deve "criar para si sua própria mitologia [...] desse mundo [mitológico] ainda dominado pelo devir."³⁰ Mas, depois disso, depois do sistema da identidade, tudo indica que essa exigência de uma nova mitologia se torne problemática e, no final, suspeita para Schelling: parece que, para ele, a nova mitologia passou a ser associada à ideia de que não estamos precisando de uma nova mitologia, uma vez que já temos uma abundância que não é boa, pois, como ficou claro agora e até o nosso tempo, a nova mitologia fez sucesso como mitologia do novo: como mito do progresso, da revolução, da mudança do mundo, do reino vindouro, da greve geral³¹, da última batalha, da última classe, etc. Sempre se trata, nesses casos, de uma orientação total pela histórica única, da entronização de um poder único, que é justamente aquela forma do monomito que se torna possível e perigosa depois do cristianismo: o mito único absoluto no singular, que, enquanto segundo fim da polimitia, proíbe a pluralidade das histórias porque só permite uma única história: o monomito da história revolucionária com

direitos exclusivos à felicidade. Nos lugares onde essa nova mitologia está tomando conta do mundo contemporâneo, se liquida exatamente aquilo que, na mitologia, era um aspecto de liberdade: a pluralidade das histórias, a divisão dos poderes no absoluto, o grande princípio humano do politeísmo. O cristianismo o expulsou do domingo do mundo moderno, a nova mitologia o quer expulsar também dos dias úteis. Por isso, faz parte da nova mitologia o mal-estar na mitologia quando a exigência se transforma numa realidade e quando, como no caso do Schelling mais velho, se transforma numa experiência. Me parece que as obras tardias de Schelling já são uma reação a esse mal-estar quando se distanciam da nova mitologia. Por esse motivo, a *Filosofia da mitologia* de Schelling não se preocupa com a nova mitologia, mas com a mitologia muito antiga; e, por esse motivo, a sua *Filosofia da revelação* representa a tentativa de manter a nova mitologia em seu estado mais antigo para apresentá-la, assim, como uma posição;³² pois a revelação cristã é a nova mitologia mais antiga.

O distanciamento de Schelling da nova mitologia mediante a aproximação à mitologia mais antiga é representativo do interesse pelos mitos no mundo moderno como um todo. Esse interesse é marcado pelo mal-estar no monomito. Já na época em que esse monomito moderno se formou através da criação do conceito singularizante "da" história, já na época logo

32. [24] F. W. J. Schelling, "Philosophie und Mythologie" (1820 s.), "Philosophie der Offenbarung" (1827 s.); espero que a interpretação aqui esboçada seja compatível com W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, sobretudo 304-306.

33. [25] Sobre a exposição seguinte, cf. K. Gründer, introdução a: J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Hildesheim, New York 1970, p. VI s.; E. Howald (org.), *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, Tübingen 1926, p. 1-28 (Introdução do organizador); A. Baeumler, “Bachofen, der Mythologe der Romantik”, in: M. Schroeter (org.), *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt aus den Werken von J. J. Bachofen*, Munique, 2ª ed., 1956, p. XXII-CCXCIV; K. Kerényi (org.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt 1967.
34. Pelo seu sufixo, o termo alemão tem uma conotação claramente pejorativa; N. T.
35. Deus principal da mitologia nórdica; N. T.
36. Poeta persa do séc. XIV; N. T.
37. Líder comunista do Vietnam; N. T.
38. De Goethe; N. T.
39. [26] J. W. von Goethe, *West-östlicher Divan* (1819), “Hegire”, V.3 s.

depois de 1750, que Koselleck batizou de *Sattelzeit* [época de transição], forma-se como reação – de forma exemplar em Christian Gottlob Heyne – o interesse afirmativo na polimitia da velha e cada vez mais velha mitologia.³³ Quando, depois dos preparativos do monoteísmo e da imposição do monomito da história do progresso, isto é, depois do politeísmo, a polimitia também ameaça desaparecer do nosso mundo, procura-se por ela numa virada mitológica para o exotismo, fora deste mundo: diacronicamente na pré-história ou sincronicamente em terras alheias, de preferência numa pré-história alheia. Tal virada nostálgica para a polimitia exótica se manifesta no que Carl Otlieb Müller chamou de “orientalismo” [*Morgenländerei*]³⁴ dos estudos da antiguidade: os estudos dos mitos se voltam para o tempo anterior ao classicismo grego, ou seja, suas premissas orientais; trata-se, por assim dizer, da tentativa disfarçada de uma mitologia do terceiro mundo. Ela apresenta, a meu ver, pelo menos três estágios: primeiro, as pesquisas mitológicas do lado noturno da Filologia clássica de Heyne e Zoëga passando por Görres e Creuzer até chegar em Bachofen; segundo, a substituição do orientalismo imanentemente exótico pela aproximação da mitologia germânica como, por exemplo, em Wagner; e, finalmente, depois de uma conversão, por assim dizer, de Odin³⁵ para Mao [Tsé-Tung], o sino-orientalismo do nosso século, que continua seguindo, apesar da passagem de Hafis³⁶ para Ho³⁷, o lema do *Divã ocidental-oriental*:³⁸ “Fuja para degustar o ar dos patriarcas na pureza do Oriente”³⁹; hoje, esse orientalismo [*Morgenländerei*] se desmancha em maoísmo

e turismo. Sua superação mais séria é a etnologia estruturalista: principalmente a tentativa de Lévi-Strauss de ganhar distância do novo monomito do novo expondo-o à concorrência de mitologias polimíticas estrangeiras e relativizando-o dessa maneira.⁴⁰ Aqui se esconde – Henning Ritter o mostrou no caso de Lévi-Strauss⁴¹ – em toda a parte o interesse rousseauista pelo bom selvagem. E, como se não bastasse que ele vive na pré-história ou nos tristes trópicos: a nostalgia o leva – via citação, pois o homem é um ser vivo que cita – para a mais atual das atualidades. Quando se tratava de demonstrar a ruptura com o estabelecido através da moda, não foi por acaso que a escolha caiu no *savage look*: aquilo se movimentava e continua se movimentando entre nós, peludo e barbudo, representa (na ponta da modernidade) o *bon sauvage*. Não é aquilo que o erro dos mais velhos sugeria: não são pessoas mal cuidadas que andam por aí, mas citações bem cuidadas: citações de Rousseau. O que se passa aqui – a transformação do mais antigo no mais moderno, a promoção do arcaico para a vanguarda – também pode ser observado em outros processos do gênero. Aquilo que a estética de Hegel, bem no contexto do orientalismo mitológico, identificou como a arte anterior aos objetos artísticos de reverência na ocasião da controvérsia entre os “antigos” e os “modernos”, anterior à forma “clássica” e “romântica”, a saber a chamada “forma simbólica de arte” (Creuzer), da “arte abstrata” (Hegel),⁴² se transforma, no início do século XX – ou antes –, no lema da vanguarda. Dentro da estética das “formas de arte”, a primeira etapa se transforma, por assim dizer, na última; a

40. [27] Lévi-Strauss, *Taurige Tropen [Tristes Tropiques]* (1955), Köln 1970, p. 363: “Assim nós conseguimos pelo menos os meios para nos soltarmos da nossa, não porque esta fosse a única absolutamente ruim, mas porque é a única em relação à qual temos que ganhar distância.”
41. [28] H. Ritter, “Claude Lévi-Strauss como leitor de Rousseau”, em: W. Lepenies, H. Ritter, *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt/M. 1970, p. 113-159.
42. [29] G. W. F. Hegel, “Vorlesungen über Ästhetik” (1818 s.), in: *Werke in 20 Bänden*, Theorie-Werkausgabe, Red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Vol. 13, Frankfurt/M. 1970, p. 107 s., p. 389 s.

mais primitiva se transforma na mais avançada. Sem dúvida, ela também só ganha esse toque vanguardista por pactuar com o monomito do progresso, colocando-se a seu serviço como *ancilla progressus*.⁴³ Parece que o progresso está dominando o terreno do presente ao ponto que, nesse terreno, só pode viver quem se adapta e se submete a ele.

Pelo visto, o destino geral desse movimento interessado no mito e voltado contra o monomito não está muito feliz: uma vez que o monomito da história única do progresso domina o mundo de forma incômoda, as pessoas buscam a polimitia perdida na mitologia exótica da pré-história e dos países distantes. Como isso (ao que parece, não é suficiente), procura-se passar essas mitologias para o presente. Nessa operação, porém, elas deixam de ter aquilo pelo qual foram buscadas e perdem seu caráter polimítico, submetendo-se ao monomito do novo, confirmando, em última instância, o poder deste. O contramovimento, portanto, é superado por aquilo que o desencadeou: pelo mal-estar no monomito. Disso, a meu ver, segue: o interesse pela mitologia exótica – pela antiga e a dos países distantes – é um sintoma, mas não uma solução.

4. POR UMA POLIMITIA ESCLARECIDA

Por isso, para se chegar a uma solução, devem ser ponderadas medidas alternativas. Quero fazer isso aqui apenas na forma de um breve esboço, sem abandonar o terreno do mito, apenas ampliando o raio de ação da atenção ao mito.

Dirigir a atenção somente à mitologia exótica, à antiga e à dos países distantes, acarreta o risco de bloquear a atenção a fenômenos modernos, levando a uma característica artificialmente dividida da atualidade, na qual é visto apenas aquilo que mencionei até agora: a objetivação moderna, que significa anistoricidade, e sua compensação – aparentemente irresistível – pelo novo monomito. Mas a atualidade tem mais e, pelo menos em termos mitológicos, não apenas a monomitia, pois, e esta é a minha tese final sobre os mitos, *existe também uma polimitia que pertence ao mundo especificamente moderno*: nela se tem que apostar para redirecionar o mal-estar no monomito para o lado produtivo. A demitologização monoteísta não é apenas a entronização indireta do novo monomito, mas ela também instaura modernamente aquilo que queria ter aniquilado, isto é, a polimitia. Como isso é possível? Talvez da seguinte maneira: o monoteísmo desencantou e negou o politeísmo e, com ele, a polimitia. Mas o mundo começa – no sentido mencionado acima – com a retirada de Deus do mundo para o seu fim, ou seja, com o fim do monoteísmo. Esse fim do monoteísmo confere ao politeísmo e à polimitia uma nova chance, assim como a outros fenômenos que o monoteísmo havia aparentemente vencido – a ideia de destino, por exemplo. Ele mantém, por assim dizer, seu desencantamento, mas nega sua negação. Em outras palavras: logo no mundo moderno, o politeísmo e a polimitia podem voltar – de forma desencantada: a saber, como politeísmo esclarecido e como

43. A “serva” do progresso. (N.T.)

polimitia esclarecida. Gostaria de chamar a atenção para três fatos que pertencem a esse contexto:

1) o *retorno desencantado do politeísmo*. A forma moderna, profana, intramundana do politeísmo é a divisão política dos poderes: ela é um politeísmo esclarecido e secularizado. Ela não começa apenas com Montesquieu, com Locke ou com Aristóteles, ela já começa no politeísmo: como divisão dos poderes dentro do absoluto mediante o pluralismo dos deuses. Foi o monoteísmo que lhes proibiu o acesso ao céu e assim lhes questionou o poder na terra. Mas, uma vez que o deus único cristão, que aniquilou a multidão dos deuses, se retirou no início da nova era para o seu fim, ele não apenas aniquilou o céu, pois liberou ao mesmo tempo a terra, o aquém, para um retorno da pluralidade dos deuses, um retorno, claro, desencantado e desdivinizado. Expulsando os deuses do céu, o monoteísmo acabou encaminhando-os para a terra, onde se instalaram como deuses desdivinizados na forma de instituições, isto é, o Legislativo, Executivo e Judiciário; como briga institucionalizada das organizações responsáveis pela formação da vontade política; como federalismo; como concorrência dos poderes econômicos no mercado; como divergência infinita das teorias, das visões de mundo e dos valores decisivos; segundo Max Weber, “a multidão dos deuses antigos, desencantada e, por isso, na forma de poderes impessoais, sai dos seus túmulos, aspira pelo poder sobre as nossas vidas e recomeça entre elas sua luta eterna.”⁴⁴

2) a *gênese do indivíduo*, que vive dessa divisão dos poderes.⁴⁵ O indivíduo nasce contra o monoteísmo. Enquanto, no politeísmo, muitos deuses estavam no poder, o indivíduo, quando não era ameaçado por algum monopólio de poder político, tinha seu espaço próprio pelo fato de poder se justificar diante de cada deus pelo seu compromisso com outro deus, tornando-se assim inalcançável até certo ponto. Precisa-se de um certo grau de desleixo, que surge pela colisão dos poderes dominantes para ter essa margem de liberdade; um mínimo de caos é a condição de possibilidade dessa individualidade. Mas, no momento em que, no monoteísmo, predominar um único deus com um único plano de salvação, o homem é obrigado a se comprometer totalmente com ele e a obedecê-lo totalmente. Nesse caso, ele tem que constituir-se expressamente como indivíduo e construir uma interioridade para resistir, enfrentando a onipotência pela inefabilidade. Por isso, não foi o politeísmo que inventou o indivíduo: não havia necessidade disso, porque não havia monoteísmo como ameaça extrema ao indivíduo. O monoteísmo por sua vez, entretanto, não descobriu o indivíduo, mas apenas provocou a sua descoberta, porque representou um perigo real para ele. Por isso, o indivíduo só podia se mostrar abertamente e ganhar sob a condição do politeísmo secularizado da divisão dos poderes, a verdadeira liberdade na acepção moderna, isto é, ser um indivíduo. Ele arrisca perder essa liberdade quando

44. [30] M. Weber, *Wissenschaft als Beruf [A ciência enquanto profissão/vocação]*, Berlim, 5ª ed., 1967, p. 28; cf. Landmann, *Pluralität und Antinomie*, p. 129-132.

45. [31] Cf. Schelsky, *Systemüberwindung [Superação do sistema]*, p. 57: “Esse princípio da divisão dos poderes significa para a situação e o comportamento do indivíduo [...] que este fica em relação a todas as constelações de poder [...] Os interesses vitais do indivíduo [...] são protegidos em sua multiplicidade, em suas contradições e individualização, sobretudo pelo fato de a pessoa encontrar, para os âmbitos mais diversos da sua vida, representantes e padroeiros políticos que defendem seus respectivos interesses de forma engajada e independentemente da questão se pertencem à maioria ou à minoria dos eleitores do atual poder político, se faz parte de determinado partido e em qual partido tinha votado. Concretamente: a minha liberdade enquanto indivíduo consiste no fato de não ter decidido, mediante meu voto como eleitor do parlamento federal ou estadual, na representação dos meus interesses como operário ou funcionário público, como pai ou usuário das estações de rádio, como proprietário de uma casa ou poupador e de encontrar, em todas essas áreas da vida, instâncias de decisão e de administração politicamente pré-programadas da mesma forma.”

46. [32] Barthes, *Mythen des Alltags [Mythologies]*, p. 141: “O mito priva o objeto do qual fala qualquer história. A história se evapora dele.” Com isso, Barthes quer argumentar que “o mito, estatisticamente, [...] é de direita (p. 138), do que duvido e que Barthes só pode sustentar recorrendo a um erro auxiliar: “o mito de esquerda não é essencial” (p. 136); Baeumler, “Bachofen”, p. XCI: “O mito é por natureza anistórico.”

47. [33] Quanto ao senso histórico, cf. Ritter: “A tarefa das ciências humanas na sociedade moderna” in: J. Ritter, *Subjektivität*, sobretudo p. 120 s., e Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, sobretudo p. 304 s.; quanto ao romance, Blumenberg explica sua “ligação [...] com o conceito [moderno] de realidade da consistência imanente” em “Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans” em: H. R. Jauß (org.), *Nachahmung und Illusion*, Munique 1964, p. 9-27.

se submete, monomiticamente, a um novo poder monopolizado. Fascinado pelo novo mito da história única, ele se perde no caminho que, supostamente, seria o caminho para o céu em terra, mas que, na verdade, é o caminho para a identidade terrestre do céu e do inferno: para a eternidade da integração total. Por esse motivo, o indivíduo precisa do

3) *retorno desencantado da polimitia*, para criar uma nova resistência, para saldar suas inevitáveis dívidas com o mito não numa progressão monomórfica por meio de uma história única absoluta, mas numa transgressão polimórfica através de muitas histórias relativas. Existe, como já disse, uma polimitia que pertence especificamente ao mundo moderno. Cabe ressaltar esse aspecto: a recusa difundida da definição dos mitos enquanto histórias, que se encontra tanto em Roland Barthes quanto em Alfred Baeumler,⁴⁶ é apenas o artifício com que se limita os mitos ao exotismo e com que se exclui a possibilidade de a atualidade também produzir seus mitos. Mas, quanto mais os mitos são compreendidos como histórias, tanto melhor se pode ver que existe uma polimitia especificamente moderna. Entre suas formas, apenas menciono duas aqui: a historiografia e o gênero estético do romance. São fenômenos especificamente modernos⁴⁷ que investigam ou inventam – de qualquer forma narram muitas histórias. O monomito elimina a pluralidade dos deuses das histórias, o seu fim elimina, além disso, o deus único

enquanto figura central: desencantados dessa forma, os mitos dão, em todos os sentidos da modernidade, um passo rumo à prosa: do culto para a biblioteca, onde as historiografias e os romances estão presentes enquanto polimitos do mundo moderno; isso também é politeísmo esclarecido. O esclarecimento consiste, entre outros aspectos, no fato de a ficção e a realidade procurarem gêneros diferentes, apesar de as histórias reais dos historiadores (quando permanecem historiadores, isto é, escrevem história narrando) apresentarem restos inevitáveis de ficção e as ficções dos romancistas (inclusive e especialmente do desencantamento moderno da epopeia que se tornou a “epopeia do mundo abandonado por Deus”)⁴⁸ se basearem em fundamentos reais. As historiografias e os romances são os polimitos (esclarecidos) do mundo moderno.⁴⁹ Temos que procurar o contato com eles para escapar daquela “idiotice útil”, para a qual leva o interesse na ignorância da ação utópica direta e monomiticamente inspirada, e para reencontrar a ponderação cautelosa da formação do homem [*Bildung*] – daquela formação que garante a paridade das chances em relação às histórias: os polimitos, em relação à história e à literatura não-engajadas, cuja aniquilação gera aquele vácuo que é invadido pelo monomito. Está na hora de defender, diante da má continuação do monoteísmo pela monomitia, as histórias modernas no plural, as historiografias e as estéticas, e, nesse sentido, um politeísmo esclarecido que protege as liberdades individuais

48. [34] G. Lukács, *Die Theorie des Romans* (1920), Neuwied, Berlin 1971, p. 77. Sobre a correlação entre mito e historiografia, cf. Lévi-Strauss, *Das Rohe und das Gekochte [Le cru et le cuit]*, Frankfurt/M. 1976, p. 27 (Mythologica, Vol. 1): “Uma historiografia perspicaz vai ter que admitir que nunca escapará totalmente à natureza do mito.”; sobre a correlação entre mito e romance, cf. C. Lévi-Strauss, *Der Ursprung der Tischsitten [L'origine des manières de table]*, Frankfurt/M. 1976 (Mythologica, Vol. III), sobretudo p. 134 s.

49. [35] Para C. Lévi-Strauss, a música é de importância central nesse contexto – cf. *Der nackte Mensch [L'homme nu]*, Vol. II, Frankfurt/M 1975 (Mythologica, Vol. IV), p. 765 s. e prefere a seguinte tese, introduzida por uma “Ouverture”, em *Das Rohe und das Gekochte [Le cru et le cuit]*, sobretudo p. 29 s.: “Nos tempos modernos em que as formas do pensamento mítico afrouxam sua influência a favor do nascente pensamento científico e das novas formas da expressão literária [...], a música assume as estruturas do pensamento mítico no momento em que a narrativa literária, que se transformou de uma mítica em uma romanesca, se livra delas. Consequentemente, o mito teve que morrer como tal, para que sua forma o deixasse como a alma deixa o corpo e a música exigisse dele uma nova incorporação. >>>

49. >>> De um modo geral, tem-se a impressão como se a música e a literatura tivessem dividido entre si a herança do mito. A música, que se tornou moderna com Frescobaldi e depois com Bach, se serviu de sua forma, enquanto o romance, que surgiu mais ou menos na mesma época, se serviu dos restos desformalizados do mito e, emancipado das imposições da simetria, encontrou o meio para se apresentar como narrativa livre. Dessa maneira, poderíamos entender melhor o caráter complementar da música e do romance dos séculos XVII e XVIII até hoje.” De um modo geral, “quando o mito morre, a música se torna tão mítica quanto as obras de arte; quando a religião morre, [as obras de arte] deixam de ser simplesmente bonitas para se tornarem sagradas.” (p. 765 s.): isso se tornou claro no caso de Wagner (p. 767); “pelo menos para esse período da civilização ocidental [vale que] a música desempenha à sua maneira um papel comparável à mitologia”, enquanto “mito que é codificado em tons ao invés de palavras.” (p. 774)

50. *Einfall*, literalmente algo que “entra caindo” (na cabeça de uma pessoa) – daí a nossa tradução por *insight*. O autor, entretanto, joga com o prefixo *Ein-*, que, em outros contextos, significa “um”, para estabelecer uma oposição com *Viel-*, que significa “muito”, sendo que a palavra *Vielfall* não existe em alemão – daí o nosso neologismo *polisight*. (N.T.)

mediante a divisão também daqueles poderes representados pelas histórias.

Pode ser que, se me permitem a observação final, tudo isso tenha consequências também para a filosofia. Também está na hora que ela ponha fim à sua colaboração com o monomito e que se distancie de tudo aquilo que a dispõe para essa colaboração. Isso diz respeito principalmente ao conceito da filosofia como mono-logos ortológico, como empreendimento de singularização da entronização de uma razão única por meio de proibições de discordância, no qual, de antemão, as histórias, enquanto perturbadoras incorrigíveis, não são admitidas porque narram ao invés de procurar um consenso. Me parece que seria bom recuperar aquela relação frouxa com essa ortologia [sic] que Mark Twain encomendou a respeito da ortografia, quando disse: fico com pena de cada um que não tem a fantasia de escrever uma palavra ora de uma maneira, ora de outra. Qualquer filosofia que não é capaz de pensar sobre o mesmo assunto ora isto, ora aquilo e de deixar que aquele pense isto e este pense aquilo é uma ciência triste. Nesse sentido, até o *insight* [*Einfall*] é algo suspeito: viva o *polisight* [*Vielfall*⁵⁰]. Temos que voltar a admitir as histórias: bem pensado é semi-narrado; quem quiser pensar melhor ainda, talvez devesse narrar por completo: a filosofia deve poder voltar a narrar, pagando, evidentemente, o preço de reconhecer e suportar a própria contingência.

Mas a gente já imagina os gritos de horror da classe <dos filósofos> e suas advertências indignadas: que isso significa relativismo – com as conhecidas consequências de contrasenso e falácias⁵¹ – e que isso acaba mal ou até no ceticismo. Era uma vez um cético que, ao ouvir isso, não o considerou como objeção: o que será que eles pensam? – ele murmurou quando percebeu que essa advertência estava dirigida a ele; mas, por cautela, ele apenas murmurou: por que será que eles pensam que sou um cético? Amo a falácia.⁵² Aqui estou e sempre posso fazer diferente:⁵³ narro – como uma espécie de Xerazade, que, agora, tem que narrar claro para evitar a própria mortalidade da narrativa – narro, logo ainda existo. E assim, exatamente assim, eu continuo narrando: histórias e curtas histórias especulativas e outras histórias da filosofia e filosofia na forma de histórias e outras histórias e, quando se trata do mito, histórias sobre histórias; e se não morri, vivo ainda hoje.⁵⁴

Revisão da tradução: Bianka de Andrade Silva

51. *Fallacy*, no original. (N.T.)

52. *I like fallacy*, no original. (N.T.)

53. Alusão às palavras de Lutero quando foi interrogado e quando os representantes do Vaticano exigiram que se retratasse: “Aqui estou e não posso fazer diferente” (segundo <http://www.e-cristianismo.com.br/biografias/188-vida-e-obra-de-martinho-lutero>).

54. Jogo com a fórmula de finalização dos contos de fada em alemão, literalmente: “E se não morreram, vivem ainda hoje.”