

# A (re)volta do mito e do imaginário no esquematismo transcendente da epistemologia vintecentista e seu alcance social

(The (re)turn of myth and of the imaginary in the transcendent schematics of 20<sup>th</sup> century epistemology and its social scope)

Arilson Silva de Oliveira\*

## RESUMO

A substância deste artigo consiste na leitura de alguns autores que tratam do mito e do imaginário sem acatar as propostas que se fundamentam no racionalismo cartesiano e no influente positivismo do século XIX. Tais autores, como Eliade e Durand, desenvolveram no século XX um estudo do mito e da imagem com a perspectiva de uma orientação epistemológica que surgira na intenção de se constituir como uma nova abordagem científica, levando o elemento imaginativo e mítico ao encontro da realidade imediata. O argumento principal dessa nova abordagem, que aqui tentamos minimamente apresentar, em torno do mito e da imagem, opõe-se ao dualismo filosófico que coloca em extremos o materialismo e o subjetivismo; dessa forma, tais autores chegaram a uma conclusão que ratifica a retórica da imagem simbólica e reafirma a força diretiva dos mitos, deixando o ditame imaginário de ser uma simples abstração ou engano, uma vez que segue regras mais profundas e é significativamente responsável pela dinâmica social ou pelas produções individuais representativas da cultura, no tempo e no espaço.

Palavras-chave: Mito; Imaginário; Nova epistemologia; Século XX.

## A CIÊNCIA E A (RE)VOLTA DO MITO

\* Texto recebido em abril/2006 e aprovado para publicação em junho/2006.

\* Mestrando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP; e-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br.

A PARTIR DO INÍCIO DA Idade Moderna e com o triunfo da razão e da ciência positiva e técnica, a busca do conhecimento praticamente se restringe ao objeto observável, procurando a universalidade, a possibilidade de previsão e controle e um fundamento na substância material, nos fatos ou no experimento. Com isso, mitos, devaneios, fábulas e toda produção imaterial passam a ser considerados e entendidos sob outra ótica.

O reino do “espírito” e do “imaginário” é considerado subproduto do mundo real, seja da sociedade, seja dos processos físico-químicos que ocorrem no ser humano. Os sonhos, aspirações e afetos do homem comum no cotidiano são desconsiderados ou eliminados em função de um objeto ideal, como um intérprete coletivo ou um ego racional, pois não são empíricos, observáveis ou quantificáveis. O real passa a ser apenas esse homem ideal. Isso pode ser corroborado pela emergência da psicologia do behaviorismo de Watson e Pavlov; no marxismo, pela determinação econômica da sociedade e, não obstante, pela teoria dos quatro estágios da evolução da sociedade, de Auguste Comte. Enfim, pelo homem desencantado, que vê no “progresso” e na dissociação das esferas sociais o único caminho rumo a uma “civilização” sem “barbárie”.

A partir da expressão consagrada por Max Weber, “desencantamento [*Entzauberung*] do mundo”, constatamos que a modernidade, impulsionada por esse progresso desencantado, tem mergulhado em crises crescentes e num mal-estar que provocou muitos desenganos em torno da utopia de felicidade material prometida pelo *homo faber*: duas guerras mundiais, imperialismo econômico, bombas químicas, êxodo rural intensivo, genocídios étnicos, doenças causadas por alimentação inorgânica, poluição do ar, da água, visual e sonora; além de o homem ter-se transformado em mera cobaia de um sistema econômico, político e religioso, todos baseados na prosperidade linear, através da qual a realização pessoal restringe-se ao campo do “ter”. Enfim, um caos provocado por um desencanto sem precedentes na história. De acordo com o economista da área de saúde Victor Fuchs (1974, p. 42), “epidemia” é uma palavra suave demais para se descrever essa situação. O filósofo John Gray (2005) vai além; para ele, a vida do homem está com os dias contados.

Esse gosto de energia nuclear na boca faz lembrar as concisas e brilhantes palavras de Marshall Berman (1987): “Hoje, para muita gente, todo o multissecular projeto de modernidade aparece como um equívoco desastroso, um ato de arrogância e maldade cósmica” (p. 81). Mas sabemos que esse aparente “deus-nos-acuda” é, na verdade, o mais alto grau de ordem fáustica burguesa, o “mal necessário” para o marxismo ou mesmo a base de um sonho democrata e a satisfação mais plena de religiões “juízo-finalistas”. Não tenhamos ilusões: o poder da nossa era sabe e luta por essa desordem vestida de ordem, pois, sem o

encanto dos antigos, a política, a economia e a religião só sobrevivem com e pelo caos. O encanto e a magia saíram da cena dessas esferas e em seu lugar foi erguida a bandeira do salve-se quem puder, ou melhor, de todos contra todos e de um deus utilitarista para quem tem ambição.

Em efeito, no último meio século (ou mais) percebe-se um amplo movimento teórico “contra-maré”, certamente em comum com o redescobrimento das imagens por parte da psicossocioanálise, do ousado pensamento bachelardiano e das releituras do mito feitas pelo magistral Círculo de Eranos, além dos inúmeros cientistas sociais que abraçaram a idéia de que o mito tem muito do real a nos dizer.

Nessa perspectiva, a antiga visão da ciência positivista – quando não materialista – se há em parte debilitado para deixar lugar a toda uma série de investigação sociocientífica que tem como elemento comum mais poderoso a mitoanálise (análise do mito), isto é, que se apóia primeiro em correntes de representações coletivas, mais profundas que as ideologias, e que se calca sobre os relatos imemoriais das mitologias – sermões míticos.

Há de se assinalar a contribuição ao nascimento desse método de alguns colaboradores: Carl Gustav Jung, o etnólogo Paul Radin, o indólogo Herich Zimmer, o islamólogo Henry Corbin, o especialista em mística judaica Gershom Scholem, o helenista e mitógrafo Karl Kerényi, o ilustre filólogo e historiador das religiões George Dumézil, conhecido por seu interesse em descobrir na sombra da história e das instituições os fundamentos da “tripartição funcional” nas sociedades indo-européias, teoria não ignorada pelo historiador George Duby. Sem esquecer as contribuições magistrais de Mircea Eliade, Hermann Roschach, Joseph Campbell, J. P. Sironneau, Henri Desroche, Gilbert Durand, dentre outros. Personalidades que ergueram e propuseram um significado ora diferenciado, ora em contrapartida à ótica iluminista e positivista do mito e da imagem.

## O MITO COMO EXPERIÊNCIA DE SENTIDOS

Todavia, nossa intenção aqui não consiste em prestar contas desse grande ressurgimento do mito no âmbito e no método das ciências sociais, senão em perguntar-nos primeiro se os referentes epistemológicos que marcam, acompanham e quiçá permi-

tem o reencantamento de uma ciência etnocêntrica e tendenciosa (desde sua origem) por um exclusivo método de reencontro dos “fatos objetivos” com a mitoanálise não possuem um sentido histórico herdado dos providencialistas e messiânicos pensamentos judaico-cristãos.

As religiões que vetaram a representação “direta” do sagrado, de Israel ao Islã, dos iconoclastas de Bizâncio aos Calvinistas de Genebra, sabiam o que temiam ao mover guerra a toda imagem de culto. A estátua do Deus é uma apropriação de algo que nos deve transcender. (BOSI, 1997, p. 13)

A unidimensionalização da visão, resultado da apropriação do olhar pela cultura dominante, é um dos fenômenos mais alienantes do nosso cotidiano. A iconização da sociedade, isto é, o fornecimento de um mínimo de palavras escritas e um máximo de imagens padronizadas, conduz a uma diminuição do contato com a razão, o *logos*. Disso resulta a restrição ao acesso dos pesquisadores ao imaginário, o que os leva a ver o mundo de modo concreto e literal.

Essa é uma das principais causas da redução da capacidade de lidar com a palavra e, por conseguinte, de manifestar no dizível o indizível. É uma forma de dificultar a formação de consensos derivados da experiência e perpetuar a unidimensionalização. Trata-se de reprimir o imaginário e a diversidade em todas as suas dimensões: na linguagem escrita e falada, na expressão corporal, na produção de imagens e símbolos, enfim, em todos os meios pelos quais o indivíduo pode se opor ao pensamento linear racional e à sedução da medida quantitativa.

As imagens e os símbolos veiculados pela linguagem tendem a quebrar essa linearidade do pensamento. Nesse sentido, os mitos são indispensáveis à facilitação das conversações e, em consequência, à formação de visões calcadas no encanto e na magia, tão bem ensinada por nossos ancestrais – pois, como sempre e incansavelmente afirmou Campbell, “os mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”, significando/indicando uma experiência de sentido e não uma mera busca de sentido.

É claro que essa espécie de compreensão não pressupõe mentes como as nossas, racionalizadas e desencantadas, condicionadas por uma cultura cujos mitos básicos configuram uma interminável crônica de guerras, pilhagens, vinganças e punições.

É dessa maneira que os fundamentalismos reforçam os condicionamentos, que por sua vez reforçam os fundamentalismos e assim por diante.

A transformação da primitivização de nossas mentes pela supressão da palavra (em especial a palavra escrita, o romance individualista etc.) traduz-se pelo estreitamento de nossa percepção de mundo, que passa a depender quase exclusivamente de um único sentido: a visão. A audição vem em segundo lugar, portanto, com menos destaque, ficando o “sentar aos pés do mestre” em segundo plano ou em nenhum plano. Essa circunstância nos torna cada vez menos capazes de perceber a importância do conjunto, do ser e viver socialmente. Perdemos a abrangência da avaliação proporcionada pela totalidade dos sentidos e, dessa forma, afastamo-nos da perspectiva sistêmica de estar no mundo. Em consequência, as percepções veiculadas pelos sentidos, que têm sido reprimidas e anestesiadas, são desvalorizadas, o que favorece a unidimensionalização e a manipulação social da visão.

Muitos parecem não entender que, para superar essa circunstância, é fundamental o desenvolvimento do fabulário que aglutina as pessoas ao cosmos. Parecem não compreender também que, para isso, a palavra mítica ou cósmica, juntamente com as imagens, os sons e as sensações tácteis e olfativas, precisam caminhar como meio de percepção e integração de nossa experiência no mundo. “Assim, palavras cósmicas, imagens cósmicas tecem vínculos do homem com o mundo” (BACHELARD, 2001, p. 181), pelos quais, não raro, parece que as palavras do homem infundem energia humana no ser das coisas, valorizando a imaginação das matérias, numa atividade inteiramente nova da imaginação criadora. Trata-se, é evidente, de um devaneio. Explica Gaston Bachelard (2001) que esse devaneio representa “uma força ativa do destino dos seres que querem unir sua vida por um amor em crescimento” (p. 85). E sabendo que “os mundos imaginados determinam profundas comunhões de devaneios” (p. 23), ele vai mais além:

Quem aceitar seguir esses índices quiméricos, quem agrupar seus próprios devaneios em devaneios de devaneios encontrará talvez, no fundo do sonho, a grande tranquilidade do ser feminino íntimo. Regressará a esse gineceu das lembranças que é todo memória, memória antiqüíssima. (p. 19)

Bachelard fala de um homem que, seja pelas idéias, seja pelas imagens, não deve se contentar com as superfícies e formas do planeta, mas deve e pode ir além. Não só virar a terra substancial do avesso para conhecer todos os seu segredos, mas entrar em comunhão com ela, numa unidade mística, numa simbiose absoluta. Se nessa empreitada o feminino (imagens) e o masculino (idéias) tendem a se isolar, a matéria torna-se sua amante comum e ambos lutam para harmonizá-la, e por esse combate mesmo se afirmam.

Nesse conflito, os participantes do duelo continuam a se olhar. O cientista transformador da matéria renega os arquétipos dos elementos, como a grandiosa viagem alquímica guiada pela crença irracional nas profundezas e princípios essenciais do mundo. Enquanto isso, o homem do devaneio afirma categoricamente, desafiando o homem da razão: a imaginação comanda tudo, ela é mais originária que o conceito, mais poderosa que a razão. Por que? Porque, a partir dela, cria-se o infinito e surge a possibilidade de não sermos dizimados pela ignorância antiecológica ou pela falta de percepção da totalidade, unidade como uma teia.

## O VALOR DO MITO NA FÍSICA MODERNA E SEU IMPACTO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Nesse contexto, o intenso ressurgimento dos valores do mito e da imagem tem sido possível através da revolução epistemológica que marcou os últimos 50 anos numa transvalorização da *epistème* ocidental. Nos anos 1930, manifestara-se esse novo espírito científico estudado por Bachelard e influenciado pela microfísica de Plank, pela mecânica ondulatória de DeBroglie e pela relatividade de Einstein. E esse novo espírito científico, dos anos 1950 até os anos 1980, foi levado ao extremo com Ferdinand Goonseth, René Thom, Bernard d'Espagnat, David Bohm, Olivier Beauregard e as posturas da famosa "filosofia do não" do próprio Bachelard.

Não apenas as lógicas antiaristotélicas (como as teorias de Stéphane Lupasco, 1994) têm agora um respaldo significativo, como também a teorização experimental da física contemporânea passou a atacar os pilares do processo mental mais profundo da psique ocidental: o determinismo causal e suas formas *a priori* de como o espaço – euclidiano ou riemanniano – e o tempo

irreversível de Newton se apresentam. A extensão da noção de complexidade cibernética e sistêmica para toda a mecânica e eletrônica aplicada modifica o axioma que se tinha por modelo de estabilidade: o “objeto” mesmo, não tendo mais nenhuma aplicabilidade à antiga objetividade “pesada” num universo físico que, segundo Bernard d’Espagnat (1989), está “velado”.

Dessa forma, a relativização do real e da subversão do tempo e do determinismo causal, no interior do baluarte experimental da física, entrou em consonância com o que as ciências do homem – incluindo o estudo do inconsciente e do arquétipo – haviam constatado desde sempre sem atrever-se a reconhecê-lo, num universo investido lentamente pelas certezas de 20 séculos das categorias aristotélicas.

A distância que Bachelard conservava, todavia, entre os paradoxos dessa nova física – convertidos em “paradigmas”, segundo Costa Beauregard (1994) – e os axiomas da criação poética diminui ano após ano desde a década de 1930, ao mesmo instante em que o “real” físico se “revela” e em que, graças ao estudo do mito por Jung, Henri Corbin e Mircea Eliade, o real ou surreal se desvela e adota uma estrutura explícita, sujeita à experimentação e conceitualização. O conjunto de todos os saberes se organiza e se harmoniza num imaginário generalizado.

Essa “subversão” epistemológica tem um forte impacto inconsciente nas ciências sociais e, sem cair nas velhas classificações epistemológicas das ciências humanas, que distinguem psicologia, sociologia e história, digamos que a junção profunda das estruturas lógicas, categoriais e conceituais, que a física de nosso tempo também promove, acarreta uma revisão completa dos modelos representativos e das grandes metáforas que guiam a investigação científica, num gigantesco esquematismo transcendente.

As velhas visões invocadoras de um tempo linear – notadamente judaico-cristãs – que eclodiram com o darwinismo social e não prevaleceram em todas as ciências sociais dos séculos XIX e XX, já não têm sua total eficácia prometéica ou apocalíptica – basta pensar no materialismo histórico de Marx e sua utopia comunista –, assim como a física já não utiliza a via única do progresso. “Se a Física nos conduz, hoje, a uma visão do mundo que se afigura essencialmente mística, isso corresponde, de certa forma, a um retorno às suas origens” (CAPRA, 1999, p. 23).

Já em relação aos sociólogos de nosso tempo, também mais

ou menos conscientes dessa grave crise paradigmática, observa-se uma busca, no fundo das morfologias, das estruturas pouco aparentes, mas decisivas análises multivariadas (expressões artísticas, emoções, mitos, símbolos, imaginários e vertentes sincrônicas), tendo como agentes aplicativos: Roger Bastide, Michel Maffesoli, Edgar Morin, Cornelius Castoriadis, entre outros.

A adoção desses conceitos epistemológicos de tempos e causalidade “reversíveis” e de qualificação morfológica do espaço, como explicado por René Thom (1985),<sup>1</sup> equivale a centrar a ação da investigação na importância do mito e de seu cortejo imaginário. Assim, valendo-se dessa convergência entre a epistemologia do século XIX e as novas concepções dos fenômenos antropológicos e sociológicos do século XX, podemos perguntar se as conceitualizações surgidas das psicanálises também não podiam aplicar-se, para esclarecê-los, aos apontamentos recentes do *homo socialis*.

<sup>1</sup> Pai da “teoria das catástrofes”.

Em resposta, Moscovici (1981) diz que, no processo de transformar o estranho em familiar, é utilizada a fórmula de dar realidade ao conceito, isto é, perceber e constatar a idéia em objetos reais. Primeiramente o conceito é associado a uma imagem ou combinação que forma um modelo ou “núcleo figurativo”, isto é, “uma estrutura de imagem que reproduz uma estrutura conceitual de uma maneira visível” (p. 27). Estas são selecionadas a partir das características, da tradição e das referências do grupo social. Adquirido e consolidado esse núcleo, desenvolvem-se fórmulas, estereótipos e clichês, simplificando e ligando as imagens aos conceitos e utilizados para compreender a realidade. Cada vez mais comuns, acabam percebidos como naturais, tornam-se partes da realidade social, considerados como entidades autônomas, cuja existência é um fato natural. São palavras transformadas em coisas (p. 29).

Na dinâmica das representações sociais, por exemplo, continua Moscovici (1981, p. 2), atuam conjuntamente dois tipos de atribuição de causas aos eventos e objetos: uma causalidade eficiente, objetiva, científica, construída a partir do objeto externo, procurando fatores e variáveis invisíveis para o observável, e outra causalidade subjetiva, construída a partir da representação do sujeito, explicando o invisível pelo vislumbrado. O sujeito passa de um modo causal a outro até construir um edifício que lhe parece adequado, significativo e integrado. Isso remete ao fato de que ela possui duas faces, uma simbólica e outra icônica.

Pode-se relacionar a face simbólica com a causação subjetiva, do lado do sujeito, e a icônica com a causa eficiente, arbitrária e conceitual (ciência e técnica).

Dessa maneira, pode-se considerar que a representação social é um processo cognitivo de cunho social, realizado pelos indivíduos, mas partilhado socialmente, gerando a expressão “sociedade pensante” (MOSCOVICI, 1981). Apesar de cognitiva, duas características da representação social, a causalidade figurativa e a face simbólica, permitem apontar a hipótese de um fundamento não cognitivo na representação social. Esse fundamento seria da ordem do imaginário, equivalente aos mitos e símbolos, pois “a maior parte das teorias e noções muito abstratas acudiu primeiro ao espírito de cientistas ou surgiu numa ciência de modo figurativo, prenhe de valores simbólicos, religiosos e figurativos” (MOSCOVICI, 1981, p. 66).

#### O EU SOCIAL, O INCONSCIENTE E SUA (RE)VOLTA

Dessa forma, o desvanecimento progressivo dos limites das conceitualizações da física e das ciências sociais há de se integrar num campo de significação comum, que Jung chamou de “psicóide”. Sem entrar nos detalhes dessa noção, digamos simplesmente que o acordo entre a objetividade do mundo “exterior” e a subjetividade do mundo psíquico individual é um dos terrenos onde a noção de “psicóide” resulta mais evidente. Como disse Jung, a alma de um povo é só uma formação um pouco mais complexa que a do indivíduo.

Assim, poderíamos falar de um “inconsciente coletivo específico” que apenas emerge no nível da tomada de consciência detectada, em sua abstração, pelos lingüistas e estruturalistas que falam do mito (como Lévi-Strauss), dos “universais da linguagem” de Georges Mounin ou da “base generativa” de Noam Chomsky. Na realidade, trata-se de uma metalinguagem que aparece no nível das grandes sincronias, das grandes homologias de imagens, desses *urbilder* que descobre a etologia da conduta humana.

Esse inconsciente específico nada tem de anômico, como mostram os trabalhos experimentais de Yves Durand (1987, p. 133-154), os quais integram claramente os “pacotes” de imagens e as homologias em séries bem definidas. No entanto, esse mesmo

inconsciente específico se encontra quase imediatamente nas imagens simbólicas que precariamente subsistem no ambiente, incluindo o cultural.

Nesse contexto, a metalinguagem primordial coloca-se na língua natural do grupo social. As cidades, os movimentos e as construções da sociedade captam e identificam a pulsão dos arquétipos memoriais. As “coisas”, nesse sentido, nada mais são do que o holograma dos “coisificados” *in memoriam*.

No nível dessa “arque-sociologia”, esses fenômenos de primeira impregnação cultural, designados pelos norte-americanos (Abram Kardiner e Ralph Linton) como *basic personality*, pelo alemão Oswald Spengler como “paisagem cultural” e que podemos chamar de “eu social”, formam, num particularismo múltiplo dos “usos” imaginativos, segregações e jogos de oposição e aliança que se complementam. Numa dada sociedade, quando o mito tende a expulsar seus recursos do imaginário profundo e quando a racionalização, a tecnocracia e a burocracia são apreciadas, surgem os marginais míticos, as formas depreciativas e negligentes do encanto hologramático. Essa foi a condição própria de inúmeros e variados movimentos iconoclásticos, resumidamente apresentados por Bosi – o que implica grande distorção da causalidade da multiplicidade dos valores e do pluralismo do *sermo mythicus*, tal como Nietzsche havia visto profundamente, afirmando que a Grécia não era pátria exclusiva de Apolo, pois da sombra surgia Dionísio, para o bom equilíbrio da psique helênica.

Se a sociedade não reconhece essa dualidade, manifesta-se uma repressão brutal de toda mitologização antagonista, surgindo crises e dissidências violentas, pois é sabido que todo autoritarismo nasce do exclusivismo e da opressão, que, por sua vez, provocam o assentamento de uma só lógica, muitas vezes linear, fundamentalista, determinista, maniqueísta e individualista. Não se trata, porém, de uma oposição entre idealismo e sensatez (Sorokin), mas entre fases de desencantamento racionalista e reenchantamento imaginário, como uma batalha de Titãs.

Do desencanto ressurgente lentamente – através dos marginalizados míticos – a água viva da imagem, sabendo-se que há mitos resistentes às provas históricas (como os védicos da Índia antiga) de desgaste escolástico e conceitual, metamorfoseado por algum contexto sociográfico, aculturação ou mero interesse político-econômico. Mas, e infelizmente, no calcanhar desse desen-

<sup>2</sup> Os quais tratam a imagem como símbolo, representação do cosmos e da realidade última.

canto, e com ar de desespero, persiste uma enorme subversão epistemológica da ciência desencantada, pela qual alguns cientistas, herdeiros do positivismo – ironicamente afirmando e reafirmando uma evolução no pensar –, persistem em definir e adulterar as potências dos mitos difundidas pelos caciques, bruxos, *brahmanas* (magos indianos), xamãs, feiticeiros ou sacerdotisas (notadamente pagãs);<sup>2</sup> pois essa dita ciência, com sua falsa defesa do saber, primeiro mata o mito, depois o examina como animal moribundo, numa sensação egocêntrica de manipulador-chefe, superior-mor de laboratório, alheio ao sensível e sensível ao “eu faço”, “eu controlo”, “eu julgo”, “eu condeno”. Mas essa síndrome da falta de controle (rejeição do ditame mítico) o faz caótico, pertencente à corrente geral da fraternidade autodestrutiva: *homo demens*, apenas satisfazendo-se, como um bêbado jogado na sarjeta, ao se impor como destruidor do tradicional e do encanto, afirmando serem os homens que ultrapassaram as eras das superstições, os pensadores que se movem pela neutralidade axiológica, os mentores de uma “verdade” que os profanos (não acadêmicos) jamais poderão usufruir ou discutir.

Segundo Karl Popper (1996), “ao cientista a verdade interessa, não o poder”; ele não pode “aceitar de bom grado a idéia de domínio. É blasfêmia, sacrilégio, *hybris*”. E conclui: “Os homens não são deuses e deviam sabê-lo. Nunca dominaremos a natureza” (p. 233-234). O que dizer então da manipulação e domínio do mito, algo tão longe de nossas mãos e tão profundamente enraizado nelas? “Pois quando se tem um objeto na palma da mão, começa-se a compreender que o maior não é necessariamente o mais rico” (BACHELARD, 1978, p. 13).

## O IMAGINÁRIO SOCIAL

Segundo Cornelius Castoriadis (1998), a filosofia ocidental e sua correspondente estrutura cosmovisiva se assentam e se edificam sobre o substrato ontológico em torno da categoria “determinação”, de modo que “o que realmente é, está determinado, e o que não está determinado não é, ou é algo menos, ou tem uma qualidade inferior de ser” (p. 198).

Por idêntico motivo, seu modelo ontológico de base supõe que o momento lógico-identitário e objetivante do real é o ser. Entretanto, todo aquele que não se ajusta a esse esquema de

determinação, portador de uma visão estática do real, aparece como acidente, ilusão ou erro. Na teoria platônica, essas idéias não passam de uma imitação do mundo transcendente das idéias, mas, na tradição do *homo faber/demens*, são um privilégio.

Na ordem linear de seres determinados em sua identidade, sem participação das variáveis histórico-sociais (e axiológicas), conceitos como “imaginário” não passam de meras instâncias intelectivas que reproduzem uma realidade de natureza lógico-inteligível, apenas captável pela razão. No entanto, Castoriadis (1986) afirma que o imaginário

não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos. (p. 13)

Sobre a citada categoria, Gilbert Durand (2000, p. 30-31) afirma que aparece como o grande denominador em que se situam todos os procedimentos do pensamento humano e que a imaginação é um dinamismo organizador, fator de homogeneidade na representação, o que deforma as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção, tornando-se o fundamento de toda vida psíquica como uma perpétua afinação dos arquétipos fundamentais do pensamento humano. Maffesoli (1984, p. 125) define o termo como uma reserva latente que assegura a manutenção do querer-viver coletivo, ou seja, do alicerce da socialização.

Ainda para o antropólogo e pensador francês Durand, o imaginário é o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* e o grande e fundamental denominador em que se encaixam todos os procedimentos do apotegma humano – parecendo partir de uma concepção simbólica da imaginação, que postula o semantismo das imagens, que conteriam materialmente, de alguma forma, o seu sentido. Dessa forma, Durand se contrapõe a Lacan, para quem o imaginário seria um aspecto fundamental da construção da subjetividade.

Durand caracteriza a imagem como a forma de apresentação à nossa consciência de um objeto que não pode se apresentar concretamente à sensibilidade. Ou seja, nossa mente utiliza uma imagem sempre que a realidade é dificilmente representável. Durand vê no empirismo factual dos nossos dias um marco do horror à imagem. Assim, Durand assinala o dinamismo do ima-

ginário, conferindo-lhe uma realidade e uma essência própria. Em princípio, o pensamento lógico não está separado da imagem. A imagem seria portadora de um sentido cativo da significação imaginária, um sentido figurado, constituindo um signo intrinsecamente motivado, ou seja, um símbolo. O simbolismo é cronológica e ontologicamente anterior a qualquer significância audiovisual; a sua estruturação está na raiz de qualquer pensamento e não deve ser julgado do ponto de vista da forma, mas da sua força. E mais, o imaginário não só se manifesta como atividade que transforma o mundo, como imaginação criadora, mas sobretudo como transformação eufêmica do mundo, como *intellectus sanctus*, como ordenança do ser às ordens do melhor.

O imaginário, portanto, entendido como reduto infra-estrutural, transcendental e, *a priori*, que possibilita, desde a sincronicidade a-causal profunda, a realização e representação de toda realidade historicamente produzida, escapa do esquema da determinação e de sua concomitante lógica bivalente (A é A ou não é A), tão comum na cosmovisão ocidental. Em efeito, sua dimensão realizadora, vale dizer, criadora, revela a existência de uma lógica da semelhança dirigida por causas míticas<sup>3</sup> (e não meramente empíricas), que não privilegia tanto o que está determinado atemporalmente, quanto o que inclui o não-ser. Nesse último, a lógica da semelhança que rege o proceder da atividade imaginário-transcendente funciona “magicamente”, em virtude do poder conotativo da linguagem em seus estratos magmáticos, onde o potencial de sugestão da palavra está ligado à evocação de imagens, ou seja, através da relação intuitiva, não causal e causal, que liga a imagem e sua emotividade subjacente à realidade imediata (própria e apropriada) e, assim, entendida como encarnação simbólica de uma vivência comunal profunda.

Como afirma Mircea Eliade (1991), “ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade” (p. 16), pois a categoria “imaginário” e sua concomitante relação mágica que atravessa e liga todos os redutos da realidade que ela mesma anima resumem-se na integração dos contrários (bem e mal, consciência e inconsciência, masculino e feminino). René Barbier (1985) também elucida que o distanciamento do “direito imaginário em ciências sociais” é, de fato, “uma mutilação do real geral (e do meu real particular) [além de um] desconhecimento instituído (pela confraria acadêmica) da totalização teórico-prática em ciências humanas, sempre em ato, nunca conquistada” (p. 150).

<sup>3</sup> Cassirer (2001) afirma que “o mundo mítico (imaginário) está, por assim dizer, em um estágio muito mais fluido e flutuante que o nosso mundo teórico de coisas e propriedades, de substâncias e acidentes. Para apreender e descrever essa diferença, podemos dizer que o que o mito percebe primariamente não são caracteres objetivos, mas fisionômicos” (p. 128).

Todavia, a inserção desse imaginário no âmbito do psicossocial é um mérito atribuído a Castoriadis. Seu propósito teórico tenta definir o imaginário desde o horizonte da criatividade psicossocial, que surge como instância mediadora entre a “intenção prática” e as aspirações e disposições pré-reflexivas que animam todo o projeto intersubjetivo de vida e sua objetivação e institucionalização na estática social sobre esquemas coletivos de percepção e de orientação da ação. Dito de outra maneira, a criatividade psicossocial modifica radicalmente a estrutura estático-formal da concepção do real, própria de nossa tradição filosófica, e ontologiza como instância transcendental, e realizada de formas, o imaginário e sua dinâmica constitutiva. Desse modo, a criatividade psicossocial é definida por Castoriadis como o estabelecimento de *eides*, numa nova forma no sentido pleno do termo.

A criação de novas significações coletivas (por exemplo, as econômicas na modernidade e as políticas na antigüidade), o estabelecimento de horizontes semânticos de compreensão cultural, sobre cujo suporte lingüístico se definem conceitos como o “normal”, o “racional”, o “real”, o “belo” etc. e se ritualiza a experiência sacra em torno de um totem ou mito-relato (normalmente cosmogônico) do grupo, possibilitam os processos de socialização, garantindo a permanência de tal estrutura social. Em efeito, a socialização, entendida como a história de imposição de um modo de ser que a sociedade realiza sobre a psique, e que esta última jamais poderia fazer surgir de si mesma, consta do momento da psicogênese ou abertura da psique individual ao mundo histórico-social, e da sociogênese ou implantação dos valores sociais sobre a psique. Assim, na opinião de Castoriadis, toda socialização contém um processo de sublimação, em que se integram o psíquico e o social. Por sublimação deve-se entender o processo pelo qual a psique é forçada a replantar seus objetos privados ou próprios de carga libidinal por objetos que são e valem por sua instituição social, e a convertê-los em causas, meios ou suportes de prazer para si mesma.

Essa perspectiva, que recupera para a ciência social e para as ciências humanas em geral a ontologicidade do imaginário transcendental, abre novas expectativas de regeneração simbólico-institucional para uma modernidade assediada por sua rigidez econômica funcional. Portanto, o desenterramento das potencialidades criativas do imaginário social renova as expectativas de fundir os ideais e as significações instituintes com as estruturas

instituídas em processo recíproco de corporalização do espiritual-axiológico e da espiritualização do material-institucional.

Em suma, Castoriadis sustenta que a instituição social contém sempre duas dimensões: a conjuntista-identitária (lógica) e a propriamente imaginária (magmática). Na primeira, a sociedade opera com a ajuda de elementos, classes, propriedades e relações estabelecidas como distintas e definidas. Rege aqui o esquema da determinação. Na segunda, condensa-se a potência criativa de toda a sociedade, onde o instituinte mantém a unidade de fundo de sua forma de vida, imediatamente encarnada na pluralidade de instituições aparentemente inconexas entre si, mas ligadas sincronicamente pelas instâncias-arquétipos que as regulam.

Dessa forma, pode-se concluir que a nova abordagem do mito e da imagem por ilustres intelectuais que não acataram as propostas da “moderna ciência ocidental”, as quais se fundamentam no racionalismo cartesiano e no positivismo do século XIX, proporcionou durante o século XX um estudo revolucionário do mito e da imagem, com uma perspectiva de orientação epistemológica surgida na intenção de se constituir numa nova linha científica ou numa nova maneira de pensar a realidade humana e seu reflexo social, os quais levam em conta o elemento imaginativo e coletivo ao encontro do concretismo de uma realidade simbólica, em especial voltada para o firmamento da socialização.

Essa nova abordagem opõe-se ao dualismo filosófico que coloca em extremos o materialismo e o subjetivismo, pois, através de sua teoria de “(re)volta”, ratifica a retórica da imagem simbólica e reafirma a dimensão dos arquétipos e a força diretiva dos mitos, deixando o ditame imaginário de ser uma simples abstração ou engano, uma vez que segue regras mais profundas e é significativamente responsável pela dinâmica social ou pelas produções individuais representativas da cultura, no tempo e no espaço. Noutras palavras, a vida social é impossível fora de uma rede simbólica, pois, como afirma Campbell (1990), “os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo” (p. 24).

## ABSTRACT

This article resents some authors who treat myth and the imaginary without taking into consideration the proposals based on Cartesian rationalism and on 19<sup>th</sup>-century influent positivism. Those authors, such as Eliade and Durand, developed a study of myth and image in the perspective of an epistemological orientation aimed at elaborating a new scientific approach, promoting the encounter between imaginative and mythical elements and immediate reality. The main point in this approach in terms of myth and image, which we attempt to briefly present here, is opposed to the philosophical dualism that sets materialism and subjectivism distantly apart. Thus, those authors eventually reached a conclusion that ratifies the rhetoric of symbolic image and reaffirms the guiding strength of myths, releasing the imaginary from the restriction of being just an abstraction or a mistake, once it follows much deeper rules and is significantly responsible for social dynamics or for the individual's culturally representative productions in time and space.

Key words: Myth; The imaginary; New epistemology; 20<sup>th</sup> century.

## Referências

- BACHELARD, Gaston. **Epistemologia**. Trechos escolhidos por Dominique Lecourt. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 354p. (Os pensadores).
- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BARBIER, René. **Pesquisa-ação na instituição educativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BEAUREGARD, O. Costa. The computer and the heat engine. **Foundations of Physics**, New York, v. 19, p. 725-727, 1989.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- CASSIRER, Ernst. **La philosophie des formes symboliques**. Paris: Éditions de Minuit, 1973. 3v.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto II**. Barcelona: Gedisa, 1998.
- D'ESPAGNAT, Bernard. Are there realistically interpretable local theories? **Journal of Statistical Physics**, v. 56, p. 747-766, 1989.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DURAND, Yves. A formulação experimental do imaginário e seus modelos. **Revista da FE-USP**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 133-154, 1987.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- FUCHS, Victor R. **Who shall live?** New York: Basic Books, 1974.
- GRAY, John. **Cachorros de palha**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- JUNG, Carl G. **Psicologia e religião**. São Paulo: Zahar, 1968.
- LUPASCO, Stéphane. **Os homens e suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- MAFFESOLI, Michel. **Essais sur la violence**. Paris: Librairie des Meridiens, 1984.
- MAFFESOLI, Michel. **Mediações simbólicas: a imagem como vínculo social**. Porto Alegre: Sulinas, 2000.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOSCOVICI, S. On social representation. In: FORGAS, J. G. (Org.). **Social cognition**. Londres: Academic Press, 1981.
- POPPER, Karl R. **O mito do contexto**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- SOROKIN, Pitirim A. **Sociedade, cultura e personalidade**. 2 v. Porto Alegre: Globo, 1968.
- THOM, René. **Parábolas e catástrofes**. Lisboa: Dom Quixote, 1985.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.