

MARCELO FABRI

Este exemplar corresponde à redação final  
da dissertação defendida por Marcelo Fa-  
bri e aprovada pela Comissão Julgadora  
em .....

Data: - 18/1/89 .....

Assinatura: -  .....

MITO E EDUCAÇÃO: DO CARÁTER PEDAGÓGICO DO "SÍMBOLO"

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1989

MARCELO FABRI

MITO E EDUCAÇÃO : DO CARÁTER PEDAGÓGICO DO "SÍMBOLO"

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1989

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Filosofia e História da Educação (FE), como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Educação (Filosofia da Educação). Orientação Dra. Constança Marcondes César.

COMISSÃO JULGADORA:

---

---

*[Handwritten signature]*

---

*Miguel de Almeida*

---

*10/05/90*

---

*[Handwritten signature]*

Meus agradecimentos:

- à Professora Constança Marcondes César, pela confiança e dedicação na tarefa de orientação.
- aos amigos Professor Dr. Augusto Novaski e Rogério Miranda de Almeida.

Para meus pais

Carlos e

Maria José.

## S U M Á R I O

INTRODUÇÃO.....	8
<b>CAPÍTULO I - MITO E LOGOS: CONCEITOS E INTENÇÕES DESSA PESQUISA.....</b>	<b>17</b>
1. Sedução do Canto e Filosofia.....	20
2. O Logos do Mito.....	25
3. Mito e Razão: ciência e imagina- ção criadora.....	44
<b>CAPÍTULO II - O HOMEM, O MITO, A EDUCAÇÃO: ABORDA- GEM PRELIMINAR.....</b>	<b>49</b>
1. Por que o mito?.....	52
2. Mito e Verdade.....	54
3. Mito e Educação.....	57
<b>CAPÍTULO III - O MITO NA PERSPECTIVA DE CASSIRER....</b>	<b>63</b>
1. As Notas Características do Pensa- mento mítico.....	65
2. Relações entre mito e ritual.....	69
3. Sobre a categoria de causa e efei- to no pensamento mítico.....	71
4. As categorias particulares do pen- samento mítico.....	75

<b>CAPÍTULO IV -</b>	<b>ASPECTOS DO MITO: A POSIÇÃO DE ELIA-</b>	
	<b>DE.....</b>	<b>78</b>
	1. O Numinoso.....	86
	2. A sacralidade do espaço e do tem-	
	po.....	91
	3. A iniciação: aspectos da "Paidéia"	
	nas sociedades arcaicas .....	93
<b>CAPÍTULO V -</b>	<b>O DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE.....</b>	<b>100</b>
	1. O Mito.....	108
	2. O símbolo: uma chave.....	109
	3. A fecundidade do diálogo.....	111
	4. A nostalgia criadora.....	114
<b>CAPÍTULO VI -</b>	<b>O MITO, A CULTURA, A EDUCAÇÃO.....</b>	<b>117</b>
	1. O símbolo: caminhos para uma filo-	
	sófia da cultura e da educação....	123
<b>CAPÍTULO VII-</b>	<b>A LINGUAGEM "CHEIA" E A LINGUAGEM "VA</b>	
	<b>ZIA".....</b>	<b>128</b>
	1. O mundo da técnica.....	130
	2. O homem esfacelado: o dia-bólico em	
	oposição ao sim-bólico.....	137
<b>CAPÍTULO VIII-</b>	<b>SAGRADO, SÍMBOLO, ENSINO: UMA LEITURA</b>	
	<b>DE RUBEM ALVES.....</b>	<b>139</b>
	1. Símbolo e linguagem.....	142
	2. O corpo, a linguagem, a "inicia-	
	ção".....	152
	3. A intenção "cosmogônica" da fala	
	de Rubem Alves.....	159
	4. Mito, poesia e criatividade.....	167

5. O sagrado: o encontro das almas.....	174
6. O educador autêntico.....	177
7. A sacralidade do desejo.....	179
8. Considerações sobre educação, "ini- ciação", sedução.....	181
9. Em busca de um destino: nossas preo- cupações em relação ao exposto.....	188
<b>CONCLUSÃO - PARA UMA PEDAGOGIA HERMENÊUTICA.....</b>	<b>193</b>
1. Mito(logia) e educação.....	197
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>206</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende ser uma reflexão sobre o "símbolo", reflexão esta que só muito tardiamente surge na história do pensamento. Há algo de revelador nisso. A vida moderna, pretensamente dessacralizada, parece caracterizar-se por uma perda irreparável: a perda do homem como vinculado ao Sagrado. Em tempos muito remotos, o mundo podia falar aos homens; a natureza inteira estava carregada de forças e seres sobrenaturais. O ser humano estava unido de tal forma ao divino que os gestos mais simples estavam prenhes de sentido, as palavras eram dotadas de uma força mágico-religiosa incomum, podendo agir com extrema eficácia nos vários domínios da realidade. Essa realidade, por sua vez, só era real porque vinculada ao sobre-humano, ao Sagrado. O momento histórico em que surge uma reflexão sobre o símbolo é o do esquecimento dos signos do Sagrado(1). Mas, ao mesmo tempo em que denunciemos esse esquecimento, já anunciamos uma possível restauração: "É o obscuro reconhecimento desse esquecimento que nos move e nos estimula a restaurar a linguagem integral"(2).

---

(1) Paul RICOEUR, O Conflito das Interpretações, p. 243.

(2) Id., Ibid.

A linguagem vem cada vez mais sendo vítima de um processo de informatização. Trata-se de um esvaziamento da linguagem, uma vez que a modernização a torna cada vez mais técnica, impessoal, sem vida. O símbolo, por sua vez, é o grande doador de sentido. Uma tal reflexão poderia dar margens a um processo de restauração da linguagem e, no nosso caso, da própria Paidéia. E, como diz Ricoeur, se nós, os modernos, somos os homens da filosofia, da exegese, da fenomenologia, da psicanálise, da análise da linguagem, por este mesmo motivo, apesar de um chamado esvaziamento da linguagem, uma reflexão sobre o símbolo poderia enchê-la de novo(3).

Ao falarmos de uma perda do homem como vinculado ao Sagrado, pareceu-nos imprescindível uma abordagem do mito. Ora, se o mito se caracteriza por uma atividade cultural de extrema complexidade, havendo, por isto mesmo, inumeráveis perspectivas de interpretação, pelo menos uma coisa todos devem aceitar:

"Os mitos descrevem as diferentes, e às vezes dramáticas, irrupções do Sagrado (ou do sobrenatural do Mundo. É esta irrupção do Sagrado que funda realmente o Mundo e que o faz tal como ele é hoje"(4).

"Os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenatural, e que essa história é exemplar, significativa e preciosa"(5).

(3) Paul RICOEUR, op. cit., p. 243.

(4) Mircea ELIADE, Aspects du Mythe, p. 15.

(5) Ibid., p. 31.

Foi preciso, pois, que percorrêssemos um caminho de de finição e explanção do mito levando em conta dois aspectos bá sicos: 1) O enfoque do mito em relação a um conhecimento meta físico, quer dizer, as relações existentes entre a questão do mito e suas implicações gnosiológicas; 2) As características do chamado mito vivant, quer dizer, a abordagem do mito enquanto fundamenta e estimula as sociedades em causa, onde ele é co isa viva. Para a primeira abordagem utilizamos as referências de Ernst Cassirer, quando intenta uma "Filosofia das Formas Simbólicas". A segunda abordagem está estreitamente ligada às contribuições do professor romeno Mircea Eliade e uma chamada "fenomenologia da religião", referencial mais próximo de todo desenvolvimento subsequente quanto ao mito e ao símbolo.

Entre as questões cruciais de nossa pesquisa, três nos pareceram dignas de maior consideração:

1) Trabalhar o problema de uma existência supostamente secularizada, tentando mostrar que aquilo que, nos dias de hoje, se pretende "profano" nada mais é do que a mesma estrutura inerente ao homem, a qual, em tempos remotos, se manifestava como "sagrada" (Eliade).

2) Enfocar o fenômeno da iniciação, essencial para a compreensão do acesso ao Sagrado nas sociedades arcaicas. Almejamos, aqui, redescobrir, na educação, além de seus aspectos políticos, didáticos e científicos, uma nostalgia da iniciação e do mítico. Trata-se de uma abordagem da temática do Sagrado, do símbolo, do mito (Cassirer e Eliade), e sua repercussão no campo do pensamento e do ensino. Mostraremos como isso tudo pode possibilitar um "enchimento da linguagem" (Rubem Alves), na medida em que descobrimos nesses autores uma valorização do símbolo no terreno de sua autonomia e de seu valor, pois do contrário correríamos o risco de reduzir o seu conteúdo a explicações unilaterais. São, portanto, perspectivas abertas às contribuições da imaginação.

3) Independente da existência ou não de uma ordem divina "objetiva", os estudos que Mircea Eliade e Rubem Alves consagraram aos fenômenos religioso e educacional podem indicar um novo tipo de "experiência religiosa", melhor dizendo, a obra desses autores, conforme entendemos, oferece-nos, nos dias de hoje, a possibilidade de sermos de novo interpelados pelo Sagrado. Como veremos, essa possibilidade não é simples nostalgia ou "romantismo", mas uma necessidade premente de nossa civilização. Falaremos desses assuntos com mais detalhe no decorrer do trabalho.

O diálogo com a psicanálise ocupa uma posição muito importante em nossa pesquisa. A partir do momento em que o homem moderno se pretende a-religioso, sofre, sem dúvida, uma nova "queda". Elementos de uma atitude religiosa em relação ao mundo são agora mergulhados nas profundezas do inconsciente. Além disso, não podemos ignorar aquilo que Paul Ricoeur chamou de uma "mentira da consciência". Em seu ensaio "O Conflito das Interpretações", este pensador nos adverte acerca de Nietzsche, Freud e Marx: "Todos os três se apresentam diante dele (do filósofo) como os protagonistas da suspeita, os perfuradores das máscaras. Nasceu um problema novo: o da mentira da consciência, da consciência como mentira"(6). Assim, segundo Ricoeur, "a questão da consciência é tão obscura quanto a questão do inconsciente"(7). Ora, que exista uma certeza imediata, cartesiana da consciência, não temos a menor dúvida. Mas tal certeza, segundo Ricoeur, é duvidosa enquanto verdade.

Dentro desta perspectiva, proposta por uma filosofia hermenêutica, há sentido. Mais ainda: há vários sentidos, muito mais do que podemos imaginar. Eis uma tarefa urgente, uma

(6) Paul RICOEUR, op. cit., p. 87.

(7) Id., Ibid.

tarefa que, mediante a contribuição do simbolismo contido nos mitos, poderia abrir caminho para o aprofundamento de um estudo filosófico do homem.

Mito e Educação. Esta preocupação se interliga a uma questão mais ampla: a de uma filosofia da Cultura.

Nas linhas de Vicente Ferreira da Silva, o professor Adolpho Crippa nos diz que "os mitos não só propõem realidades, mas antecipam os modos singulares que determinam essas realidades num mundo perfeitamente definido. Por isso os mitos precedem e pré-figuram as realizações históricas. Pode-se dizer que a história de uma cultura e de um povo não é senão a explicitação das significações originais, dos projetos prototípicos, propostos nos mitologemas e ditos nos mitos arcaicos" (8). Os mitos revelam as estruturas do real, os modos do ser no mundo. São modelos exemplares dos comportamentos humanos. O que, então, nos dias de hoje, tomou o lugar essencial que o mito representava nas sociedades arcaicas?(9). Não seria possível vermos na educação uma das principais funções preenchida pelo mito nas sociedades tradicionais? A instrução, a cultura didática, não estão elas sempre oferecendo modelos, padrões de conduta? Ensina-nos Mircea Eliade:

"Parece improvável que uma sociedade possa libertar-se completamente do mito, pois as notas essenciais do comportamento mítico - modelo exemplar, repetição, ruptura da duração profana e integração do tempo primordial - são, pelo menos as du-

(8) Mito e Cultura, p. 26.

(9) Ver ELIADE, M.; Mythes, Rêves et Mystères, p. 21 e seg..

as primeiras, consubstanciais a toda condição humana"(10).

Perguntamos agora: qual a importância da atividade simbólica no decurso da aprendizagem? Nossa didática atual permite a "simbolização"? O símbolo, via educação, poderia servir de portal para a "recriação da linguagem", restaurando uma aura sagrada ao mundo, integrando o educando na comunidade de que faz parte, contribuindo para uma atividade de nível prospectivo?

A psicanálise colocou em nossa presença conceitos de fundamental importância, tais como: símbolo, imagem, sonho, etc. E não podemos esquecer que os mitos, os símbolos, as imagens, pertencem à substância da vida espiritual. Sendo esta a posição de Eliade, impossível, segundo ele, eliminá-los de nossa vida. Somente compreendemos esta questão quando atentamos para uma camuflagem, uma degradação destes elementos, e não para seu desaparecimento. A literatura é um grande atestado da sobrevivência - ainda que veladamente - de um conjunto de imagens míticas. Além disso:

"O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta, do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano: ele precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam todo o outro meio de

---

(10) Ibid., p. 31.

conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psique: eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser"(11).

Platão já sabia da força da palavra mítica, a qual age tão logo é pronunciada. Para o filósofo ateniense, a força dos mythois deve ser controlada. Ele parece querer subjugar a força do discurso, uma vez que ela escapa ao domínio da razão. Mas Platão sabe que quanto mais se menospreza o irracional em vistas de uma razão que se diz autônoma, mais ameaçador ele se torna.

Os meios de comunicação - televisão, revistas, etc. - oferecem sempre, diariamente, imagens e símbolos (fábulas) que podem influenciar diretamente a formação das crianças. Como, então, colocarmos o símbolo em vistas de um benefício para o homem? Como tornar a "função simbolizadora" uma atividade sadia nas escolas, no lar? Lembremos que, em seu sentido etimológico símbolo quer dizer reunir. SIM-BOLEIN, do grego, conjunção. A cópula. Estamos falando de uma filosofia simbólica. Rubem Alves fala do símbolo como um sinal de uma ausência. "Quando as coisas despertam saudades e fazem brotar, no coração, a memória do amor e o desejo da volta, dizemos que são sacramentos. Sacramento é isso: sinal visível de uma ausência, símbolo que nos faz pensar em retorno"(12).

Os trabalhos de Rubem Alves vão situar-se dentro da dimensão poética de nossa pesquisa. Falaremos, com ele, de ausên

(11) Mircea ELIADE, Images et Symboles, p. 14.

(12) Rubem ALVES, Creio na ressurreição do corpo, p. 8.

cias, desejos de volta e do Eterno Retorno, de Mircea Eliade. Do particular ao geral, temos a possibilidade de um desdobramento das ausências individuais até o plano coletivo. "Ninguém ceia sozinho. Há um partir, um distribuir, mãos que se tocam, olhares que se encontram"(13).

Conciliando essas preocupações com a hermenêutica eliadiana, veremos que o símbolo possibilita ao "homem religioso" uma abertura ao horizonte transistórico, ou seja, pode elevá-lo ao Transcendente. Nesse sentido, veremos que, para Eliade, o símbolo, na perspectiva de uma dialética das hierofanias, contém em si uma espécie de revelação, ou seja, trata-se de uma espécie de linguagem polivalente que conduz à consciência da unidade do mundo. No universo mítico, o homem jamais está sozinho. Ele participa da vida comunitária numa espécie de união mística, além de estar profundamente solidário com os ritmos cósmicos. Todas as experiências vividas nesse plano atingem uma dimensão que a experiência imediata não pode alcançar.

A preocupação mais premente dessa pesquisa será a de intentar um discurso que possa descrever o vivido no mundo mítico sem esquecer de articulá-lo com uma linguagem capaz de provocar ou interpelar os homens de hoje. Ou seja, a partir do contato com o "outro lado", com o mundo esquecido ou menosprezado do "homo religiosus", o homem moderno pode mudar, renascer para outras formas de ver, viver e compreender o mundo. Não se trata em hipótese alguma de uma conversão religiosa, mas de um estudo hermenêutico capaz de ampliar e aprofundar o conhecimento do homem sobre si mesmo. Nessa perspectiva, já podemos dizer com Ricoeur: "Uma elucidação simplesmente semântica (dos mitos) permanece 'no ar' enquanto não mostrarmos que

(13) Rubem ALVES, op. cit., p. 9.

a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si" (14). Assim, nossa preocupação é eminentemente filosófica, vale dizer, hermenêutica.

---

(14) O Conflito das Interpretações, p. 13.

## CAPÍTULO I

### MITO E LOGOS: CONCEITOS E INTENÇÕES DESSA PESQUISA

Apresentar um trabalho na área de filosofia da educação, procurando centrar a discussão em torno do problema do mito não constitui pesquisa fácil. Primeiro, porque não há uma única definição do mito hoje, e por isso seria difícil detalhar todas as abordagens possíveis, seus limites, seus êxitos, etc. (retomaremos em seguida esse ponto). Segundo, porque todas as vezes que falamos em mito costuma-se pensar em uma forma de pensamento mais perfeita, mais "real" do que esse conjunto de criações fabulosas do homem "primitivo".

Mythos, do grego, quer dizer palavra. No universo homérico, por exemplo, o modelo de herói era a união entre "o que possuía a arte de falar" (mythōn te rhēter) e o "fazedor de obras" (prēktērā te érgon). Ulisses e Nestor são um bom exemplo disso. No caso do primeiro, sua habilidade em discursar so mava-se à sua virtude guerreira. Já Nestor, o ancião, proferia palavras justas no momento certo, pois sua fala invocava o poder fundamental de sua tradição viva, de um passado nobre.

A nobreza dos tempos passados era também invocada pelos aedos, mestres da verdade na Grécia Antiga. Os poetas eram inspirados pelas Musas, cuja arte é a sedução. Como ensi-

na Marcel Detienne, "a palavra do poeta, tal como se desenvolve na atividade poética, é solidária de duas noções complementares: a Musa e a Memória"(15). Essas duas potências representam o domínio poético profundo oferecido pela Alétheia, fato que nos revela o peso e o valor da faculdade memorativa em uma sociedade não fundada sobre a escrita (século XII ao IX), mas sim sobre a tradição oral. A memória possuía um caráter religioso e sagrado, pois dava a conhecer, através do contato com um passado nobre, a essência mesma do presente, podendo-se ainda prever os acontecimentos futuros. O privilégio do poeta é o de entrar em contato com o outro mundo, conferindo à sua palavra todo um poder mágico-religioso que não é senão o próprio real(16). Neste sentido, o termo verdade ( alétheia : desvelamento) não se opõe à mentira, mas ao esquecimento ( lethé ). A poesia é um delírio divino, pois o poeta, intérprete de Mnemosyne, conhece o mundo revelado pelos deuses.

Como devemos perceber, no mundo mítico, todo discurso decisivo, toda eficácia da palavra e seus vínculos com o saber humano, seja ele de ordem social ou cósmica, só se torna possível mediante o contato com o mundo divino, com o transcendente. É esse mundo que fundamenta a eficácia da palavra, profetizada por certos tipos especiais de homens, enunciadores das verdades sobre-humanas. Ora, o mundo do logos é diferente. Trata-se agora de verdades conquistadas pelo homem ao longo de sua história. São importantes o empenho, o trabalho e esforço humanos.

Foi na Grécia antiga que uma certa concepção mítica do mundo foi cedendo lugar aos caprichos da razão nascente, problema profundamente vinculado às condições históricas e políti

(15) Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaïque, Maspero, Paris, 1981, p. 10.

(16) Marcel DETIENNE, op. cit., p. 15.

cas da época(17). A questão se alarga na medida em que passamos a levar em conta o surgimento da Polis. A ordem, anteriormente sujeita aos caprichos das divindades - e ao seu consqüente vínculo com a família e com os chefes - desloca-se para a esfera da cidadania e da valorização da lei.

Os filósofos anteriores a Sócrates passam a buscar o primeiro princípio de todas as coisas. O mundo, sendo um cosmos, proveio de um germen já contendo em si a forma definitiva. A ordem do mundo está na sua origem. O apeiron, de Anaximandro, é princípio, começo, dominação. A ordem é, pois, imanente à physis. Já não vemos mais a luta pela soberania presente na Teogonia, de Hesíodo. A palavra, outrora divina, sofre um crescente processo de laicização. Os palácios, centros de poder, são substituídos pela Ágora: o centro da cidade. Na polis, segundo Vernant(18), há uma preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Porém já não é mais uma fórmula ritual, nem a fórmula justa. Surge o debate contraditório, a discussão, a argumentação.

Mas, se para os filósofos da Natureza a physis comporta um nomos, a sofística vai operar, podemos dizer, uma ruptura com este pensamento. O caráter de convenção e de soberania assume o papel preponderante na vida pública. Ora, os homens inventaram a religião, a linguagem, etc. A política se converte em arte.

Sócrates, na República, ao investigar o problema da justiça, encaminha a discussão para o plano da Polis. Trata-se de propor as transformações necessárias para a realização da República perfeita. Para tanto, vai lutar duramente com o

---

(17) Veja-se a esse respeito a obra Origens do Pensamento Grego, de Jean-Pierre VERNANT, Difel, São Paulo, 1984.

(18) Op. cit., p. 34.

saber da tradição. Os filósofos devem conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as fábulas.

Por que a luta contra a poesia e contra o mito?

"É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude" (378e) (República).

### 1. Sedução do Canto e Filosofia

No início da literatura ocidental (Homero), deparamos com o tema da sedução do canto. "O canto é mais doce que o mel". O episódio das sereias, na Odisséia, é revelador a esse respeito. Elas podem levar o navio à perdição e à morte. Ulisses tapa os ouvidos dos companheiros e manda que o amarrarem ao mastro do navio. As sereias são seres proteiformes, ou pelo menos com garras nos pés. Kerény(19) aponta sua afinidade com a Esfinge. Estão relacionadas com a astúcia enigmática da ambiguidade sagaz, por um lado; de outro lado, como pretendem outros autores, relacionam-se com a Musa, pois possuem afinidades com a memória e a poesia. Provocadoras de um olvido, de um silêncio memorial (Circe), produzem um canto de falaz e mortal poesia. Esse evento nos revela a oposição fundamental entre sedução e razão. No canto, a promessa de sabedoria, mas ao mesmo tempo, o perigo da sedução.

O mito das cigarras, no Fedro platônico, expressa mui-

---

(19) Die Mythologie der Griechen, Rhein-Verlag, Zürich, 1955, p. 57, citado em Mythos/logos, Enciclopédia Einaudi, vol. 12, p. 79.

to bem essa oposição. Sentados à sombra de um plátano, às margens do rio Ilisso, Sócrates e Fedro são tocados pela beleza do lugar. As cigarras cantam sob o efeito do calor sufocante. Elas parecem observar os dois personagens.

"Se, pois, elas nos vissem, como o comum dos homens, cessar nossa conversa na metade do dia, abaixar a cabeça e embalar nossos espíritos preguiçosos ao som de suas canções, elas zombariam de nós com justa razão; elas pensariam ver os escravos que teriam vindo perto delas neste lugar para fazer a sesta, como os carneiros adormecidos ao meio-dia ao redor da fonte, mas se elas nos vêem conversar e passar ao lado delas sem nos deixar encantar pelos seus cantos de sereias, elas nos admirarão e talvez nos farão parte dessa recompensa que, por uma permissão dos deuses, elas podem conceder aos homens" (258d - 259b) (Fedro).

No mesmo diálogo, Platão fala em 3 tipos de delírio: o delírio enviado pelos deuses, os ritos expiatórios e o delírio enviado pelas Musas (dom da poesia). Existe um quarto tipo de delírio, dirá Sócrates: o mais divino, o delírio do amor. Para demonstrá-lo, Platão vai abordar a natureza da alma. Esta é imortal, pois sua essência é o poder de se mover a si mesma, e tudo o que se move a si mesmo, sendo princípio de movimento, não possui começo nem fim.

Platão recorre à seguinte alegoria. Uma atrelagem de dois cavalos é conduzida por um cocheiro. Um cavalo é dócil e submisso, o outro é violento e rebelde. Outra imagem que aparece é a das "asas da alma". Elas crescem quanto contemplamos a beleza deste mundo e pensamos na Beleza em si (249s). "O crescimento de asas como consequência da iniciação é atestado na China, entre os taoístas, e nas tradições secretas dos pajés australianos. A imagem é solidária da concepção da alma como substância volátil, comparável ao pássaro e à borboleta.

O 'vôo' simboliza a inteligência, a compreensão das coisas secretas ou das verdades metafísicas"(20).

A alma universal segue seu itinerário em volta do universo. Se for perfeita e alada, planará no alto dos céus, governando a ordem universal. Ao perder suas asas, porém, ela cai até atingir um corpo. As almas divinas são nutridas pela verdadeira ciência, pois sobem até o ponto mais alto da abóba da celeste, deliciando-se no banquete divino. Estão lá as essências: a justiça em si, a beleza em si, etc. A contemplação ocorre até que o movimento circular as leve de volta ao ponto inicial. Muitas almas não conseguem acompanhar o cortejo até o fim. A alma que se tenha iniciado na beleza absoluta num passado remoto, ao deparar-se com a beleza terrestre, pode lembrar-se da verdadeira beleza contemplada um dia. Ela a venera como a um deus. Se a sabedoria for mais forte que os amantes, eles viverão para a virtude, sendo recompensados após a morte.

Mas não nos enganemos. Eros, em Platão, está relacionado a um entusiasmo onde predomina uma orientação em direção à idéia. Alétheia cede lugar ao eidos. É o próprio conhecimento do real que está em jogo. Como diz Hegel: "Em Platão, a imortalidade da alma é de grande importância, na medida em que o pensar não é uma qualidade da alma, mas sua substância"(21). Antes de ser uma preocupação meramente religiosa, a imortalidade da alma, em Platão, está em conexão com a natureza do pensar, ou ainda, com a determinação do supra-sensível. Como ensina Hegel, "o que Platão exprime como sendo o verdadeiro é que a consciência nela mesma é, na razão, a es-

(20) Mircea ELIADE, História das Crenças e Idéias Religiosas, tomo II, vol. I, p. 221.

(21) Leçons Sur l'Histoire de la Philosophie, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, tomo 3, p. 421.

sência e a vida divina; o homem intuiciona e conhece essas últimas no pensamento puro, e é este conhecimento que é a morada e o movimento celeste"(22).

Em Platão, o mythos tem um papel mediador: é o elemento que torna mais fácil a compreensão daquilo que o logos pretende ensinar. O mito deve servir o logos. Ora, o exemplo platônico é muito bem vindo em nossas reflexões. Ele (o mito) é importante como elemento pedagógico (sem esquecer, é claro, todo um exercício de seleção das fábulas pelos filósofos) e é extremamente importante na caminhada em busca do Ser. Invenção ou não, os mitos devem ser reconhecidos como realidades que contribuem para a revelação da ordem imutável das coisas, do Ser eterno.

A luta contra a poesia se inscreve dentro de uma longa tradição; e Platão não é o primeiro a censurá-la. A poesia e a música eram como que as bases da formação do espírito e englobavam tanto a educação religiosa como a moral. Ora, é preciso dirigir o espírito para o verdadeiro, para o "real". A poesia é aparência, é doxa. Somente a filosofia nos pode dar acesso ao Ser puro. O Estado platônico não pode ser governado por poetas, porquanto somente a filosofia pode ser o critério da sua organização. Mas antes de querer substituir a poesia por conhecimentos abstratos, Platão se utiliza sempre das figuras plásticas e plasmadoras do mito em seus diálogos. Ele bem sabia que a força educadora dos mythoi, das imagens poéticas e musicais são elementos indestrutíveis, como bem prova o decurso dos séculos...

Neste sentido, podemos compreender a reflexão do filósofo contemporâneo Georges Gusdorf quando aponta para o período

---

(22) Ibid., p. 425.

do pré-racional na história da razão. "A consciência filosófica nasceu da consciência mítica, da qual se separou lentamente, pela ruptura de um equilíbrio no qual se havia atingido uma harmonia doravante perdida para sempre. A filosofia vai conservar de resto a nostalgia de suas origens"(23).

Não poderíamos concluir daí uma relação profunda entre mito e filosofia? Seriam ambas formas tão dissociadas assim? Não constituiria esse fundo mítico uma herança preciosa para a filosofia? Freud bem demonstrou nosso vínculo indissolúvel com uma infância primordial, a persistência de elementos infantis ativos em nossa vida psíquica. Não seria o universo das hierofanias míticas um mundo originário e precioso, do qual não poderemos jamais nos libertar? Esta pesquisa quer tão somente questionar uma atitude filosófica (da educação) que não leve em conta o momento pré-filosófico e pré-racional em um universo que se pretende cada vez mais livre de "deuses". Como ensina Georges Van Riet, "o julgamento filosófico não é mais o lugar da verdade; há verdades no plural, correlativas às atitudes intencionais que as apreendem. Numa palavra, diremos que o problema do mito é antes de tudo o problema da verdade"(24).

Ora, não seriam mito e logos uma díade na qual se configuraria a união dos contrários: mito-logia? Como tentaremos indicar, após séculos de consideração do mito como narrativa, forma infantil e irracional de expressão humana, muitos estudiosos procuram no mito uma certa lógica, determinante em seus modos de organização.

A esse respeito, o mito presente entre os Baruya (25),

(23) Mito e Metafísica, p. 18.

(24) Problèmes d'Épistémologie, p. 349.

(25) Veja-se Enciclopédia Einaudi, vol. 12, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 99.

na Nova Guiné, é muito significativo. Antigamente, tudo existia de maneira confusa. Terra, Lua e Sol estavam unidos. Tudo era pardo e escuro. Homens, animais e plantas viviam em um plano comum, falavam a mesma língua. A diferença entre os seres não havia sido estabelecida. Um dia, Lua e Sol decidem subir ao céu, e tudo se transforma. Surge a noite e o dia. Surgem as estações. Homens e animais passam a ser distintos, bem como a linguagem e o sexo. Necessário trabalhar, gerar filhos, observar rituais a fim de que se possa manter a nova ordem. Ora, se esse mito ensina muito bem a solidariedade profunda entre o homem e a realidade cósmica dentro dos princípios de uma exposição coerente, logicamente encadeada, estaremos ainda no direito de contrapor rigidamente mito ao logos?

## 2. O Logos do Mito.

A questão se torna mais complexa quando passamos a intentar um discurso sobre o mítico. Quais os limites que devemos considerar em tal atividade? Devemos ter em conta que o êxito de uma pesquisa dessa natureza dependerá da consciência do caráter não absoluto de nossa abordagem. Falar racionalmente sobre o universo mítico é já empobrecer a questão, pois houve tempos em que o mito era a única forma de linguagem possível na expressão humana. Mergulhar no universo fantástico das ontofanias arcaicas implica no mesmo processo de aprender uma outra língua: é preciso abrir-se, entregar-se, amar o objeto de estudo. O fracasso integral de semelhante façanha decorreria da tentativa de traduzir a linguagem do mundo mítico diretamente para o nosso universo mental, tão preocupado com a precisão, com a análise minuciosa, tendendo sempre para aquilo que se convencionou chamar de "objetividade", com o intuito de explicitar a "chave" mágica que nos ensinasse u-

ma fórmula do tipo  $x=y$ . Se a vivência originária do mito está perdida para nós, modernos, pelo menos uma coisa é ainda possível: adentrar no mundo esquecido das "linguagens" esquecidas ou reprimidas de culturas distintas da nossa, no intuito de buscar aquilo que nos é desconhecido, aquilo que ainda não percebemos ou conhecemos. Explicitar as diferenças é já abrir campos para novas atitudes pedagógicas. É nesse sentimento que vemos a relevância "educacional" das obras de um Maurice Leenhardt, de um Mircea Eliade, de um Malinowski. À parte as contribuições grandiosas desses estudiosos, só o fato de ter vivido vinte e cinco anos estudando uma cultura (Leenhardt passou 25 anos estudando os canacas, na Nova-Caledônia), é já um grande indício de abertura dialógica, atitude imprescindível para uma autêntica pedagogia.

A ciência do mito é possível na medida em que levamos em conta os limites de nível ontológico (pretende-se falar sobre o inefável, ou ainda, teorizar o que foi antes vivido e experimentado na plenitude das hierofanias) e de nível epistemológico (cada discurso peca por aquilo que deixa de dizer, ou que não pode "ver"). Estabelecida essa advertência, já podemos passar rapidamente (pois não é esse nosso objetivo principal) em revista algumas das contribuições mais importantes no estudo do fenômeno mítico ao longo da história. Nossa intenção é focar o assunto de maneira geral, a fim de mostrar com qual interpretação mais nos identificamos ao longo dessa pesquisa.

### 2.1. As diferentes interpretações do mito.

Seguiremos de perto as contribuições de Georges Van Riet(26), acrescentando alguma outra corrente quando acharmos

(26) Mythe et Vérité, in Problèmes d'Épistémologie. Bibliothèque Philosophique de Louvain, Paris, Louvain, Ed. Béatrice - Nauwelaerts, 1960.

necessário, ou mesmo excluindo algumas que iremos trabalhar mais adiante.

Em primeiro lugar, vamos falar das interpretações do mito literário, baseadas na noção antiga de verdade, após o que trabalharemos as interpretações do mito vivido, fundamentadas em um novo conceito de verdade.

A teoria tautegórica procura o sentido do mito nele mesmo. Ele diz tão somente aquilo que ele quer dizer. Ele é pura invenção fabuladora e nada mais. Autores: Fontenelle e A.H. Krappe. Platão também se enquadra nessa teoria, embora, como já estudamos, sua posição seja bem complexa. Para Fontenelle (*De l'origine des fables* - 1724), o mito é uma história que interpreta um fato real, recorrendo a causas da ordem do maravilhoso. Krappe (*La genèse des mythes* - 1952), diz-nos que o mito é um conto explicativo, ou seja, ele dá uma resposta às questões colocadas pelo homem, mas trata-se de uma má resposta: o que conta é a imaginação. "Mito" e "verdade" se opõem radicalmente. Segundo Van Riet, o pressuposto epistemológico dessa teoria é o primado que ela dá à intencionalidade cognitiva de toda a linguagem. Compara-se o mito às atitudes da ciência e da própria filosofia. Semelhante abordagem se encontra em muitos filósofos anteriores à época contemporânea. Encontramo-la no empirismo e no racionalismo modernos.

A teoria alegórica vê dois sentidos no mito: um, aparente, literal; outro, oculto, velado, latente. O mito, em sua profundidade, é sério. Mas, se essa teoria vai além do tautegorismo, o sentido latente do mito não é senão uma preocupação de ordem cognitiva, especulativa. A filosofia não precisa dos mitos, pois eles são formas imperfeitas de conhecimento. Eles devem ceder lugar à filosofia e à ciência. Van Riet chama de tautegorismo camuflado, pois é a mesma noção de verdade que está em jogo. Essa teoria pode ser do ti

po físico, quando a orientação é no sentido da ciência da natureza; ou do tipo histórico, quando a orientação é para o sentido da história (Evêmero, no século III A.C., diz-nos que os deuses são homens célebres, divinizados pelo povo); ou do tipo moral, quando o mito encerra um conteúdo normativo (Eso po, por exemplo); ou ainda do tipo metafísico, quando o mito encerra uma preocupação com o discurso de ordem metafísica (mito da caverna, em Platão); alegoria do tipo religioso, apontando para o sentido último do mundo e da existência.

A teoria simbólica difere das duas anteriores pelo fato de entender o sentido oculto do mito como sendo expresso unicamente por meio dos símbolos, reconhecíveis através do próprio mito, o qual responde a uma intenção especulativa. Na antiguidade ela é utilizada por Platão e outros pensadores. Eles recorrem ao mito ao falarem de realidades mais altas, de verdades religiosas mais sublimes. De certo modo, o mito preserva o mistério, aquilo que está além de nosso horizonte cotidiano. O mito viria então se justapor à filosofia, ciente de seus limites.

Segundo Émile Bréhier, representante moderno dessa teoria(27), o mito nos mostra que o homem não é contemplação pura (a filosofia trabalha com conceitos de idéia, substância, matéria, etc.), mas também ação. O mito surge da especulação sobre a ação. Trata-se de uma especulação imaginativa, ou seja, relaciona-se ao sonho e à imaginação.

Chegou o momento de trabalharmos as concepções do mito vivido. Essas teorias procuram evitar a condenação precipitada do fenômeno mítico como sendo "menos verdadeiro" ou infe

---

(27) Philosophie et mythe, in Revue de Métaphisique e de Morale, t. 22 (1914), pp. 361-381, cit.por VAN RIET, op. cit. p. 364.

rior ao nosso horizonte mental. É preciso estudar o mito no terreno de sua autonomia, de seu valor. Busca-se uma certa "verdade" no fenômeno mítico. Há um "logos" subjacente às ações supostamente aberrantes de comportamentos considerados anormais pela consciência reflexiva. Os estudos de Lévy-Brühl são importantes a esse respeito. A análise de suas idéias vai nos indicar seu itinerário a partir de uma suposta "mentalidade primitiva" até sua retratação posterior. A mentalidade primitiva provém de representações coletivas das sociedades pré-lógicas. Se os civilizados se orientam para a lógica, já os primitivos se orientam para o sobre-natural. Na natureza, todos os seres e objetos estão envoltos em uma rede de participações e exclusões místicas. Todos os fenômenos são explicados, não por argumentos do tipo causal, presentes no universo civilizado, mas sim recorrendo-se a poderes místicos. "Para uma mentalidade assim orientada, e toda preocupada com as prelições místicas, o que chamamos causa, o que nos oferece a razão do que acontece, não seria mais que uma ocasião, melhor dizendo, um instrumento a serviço das forças ocultas"(28). Futuramente, Lévy-Brühl dirá que a oposição entre mentalidade "lógica" e mentalidade "mística" não é tão radical como indicara em suas obras anteriores. A atitude "mística" aparece também no homem civilizado, se bem que contrariada pela razão. Podemos dizer somente que "há uma mentalidade mística mais acentuada e mais facilmente observável entre os "primitivos" que, entre nossas sociedades, mas presente em todo espírito humano"(29). O caminho para a valorização "fenomenológica" do mito está doravante aberto.

Os "fenomenólogos da religião" procuram indicar a in-

(28) La Mentalité primitive, Paris, Retz-C.E.P.L., 1976, p.45.

(29) Les carnets de Lucien Lévy-Brühl, 1949, p. 66, cit. por VAN RIET, op. cit. p. 371.

tencionalidade subjacente ao comportamento mítico. Buscam o eidos desse comportamento. Estão presentes nessa abordagem os nomes de Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, Mircea Eliade. Será melhor explicitado mais adiante (cap. IV). O Sagrado é, podemos dizer, o elemento visado nos ritos, nos mitos, na crença. O importante, por enquanto, é salientar a preocupação desses estudiosos em apreciar o valor do universo mítico, procurando compará-lo com o pensamento racional. O caráter vivido da experiência do Sagrado ocupa aqui posição fundamental. O comportamento mítico se encontra em todos os homens, pois ele faz parte de sua essência. Situamo-nos nesse referencial teórico. Ele vai ser a linha mestra de toda a nossa pesquisa. Mas, repetimos, será melhor analisado mais adiante.

A psicanálise, privilegiando o "inconsciente", abre vias insuspeitadas no estudo do mito (ver cap. V).

Uma riquíssima contribuição ao problema em questão nos vem da corrente estruturalista, especialmente através das idéias de Lévi-Strauss. Para este pensador, o mito é um modo de comunicação humana. Ele é um produto da linguagem com implicações nos intercâmbios econômicos e familiares. Buscando sempre as invariantes estruturais, Lévi-Strauss diz-nos que o conjunto dessas condições está dotado de realidade própria, independente de todo o sujeito. O mito é um tipo de linguagem. O exercício e uso de suas propriedades permanecem inconscientes. São os mitos que se pensam nos homens, pois seus elementos não têm sentido quando isolados do conjunto. É preciso estudá-los combinando uns com os outros.

As teorias existenciais vêm no mito um modo de expressão do ser. A linguagem do ser é inefável. Mitos, dogmas religiosos, especulações filosóficas "constituem uma 'língua humana' que mediatiza a presença das cifras originais(30). Jas-

---

(30) Georges VAN RIET, op. cit. p. 403.

pers é o grande representante dessa teoria. Para ele, o mito é a língua da Transcendência revelada. "Toda verdade humana é aproximação, cifra, de uma intuição fundamental e inexprimível; ela procede de liberdades finitas orientadas para uma Transcendência"(31). No Brasil, somos interpelados pelas reflexões de Vicente Ferreira da Silva, para quem o mito, antes de ser mera criação humana, é o único meio de acesso ao Ser em determinada época. Dádiva do ser, o mito institui o mundo e o homem(32).

Em Paul Ricoeur, a questão se desdobra a partir da preocupação com a existência concreta. Ela é ponto de partida. O símbolo dá a pensar. Esta fórmula nos ensina que uma estrutura de significação primária (no caso as hierofanias míticas) nos deve levar a uma inteligibilidade para além dela mesma. Há, na história humana, experiências que permaneceriam vazias, sem vida, se não fossem os símbolos. São experiências em que os padrões racionais de comunicação são ineficazes, pois não podem teorizar o vivido. O hermenauta deve mergulhar nessa linguagem dos símbolos a fim de "compreender" seus significados múltiplos num constante exercício de interpretação.

Bem, chegados a esse ponto, partiremos para a definição de símbolo, pois toda a nossa pesquisa visará o debate sobre esse elemento. As interpretações do mito, pinceladas de maneira grosseira nesse capítulo, quiseram apenas indicar algumas das importantes teorias referentes a esse tema proposto. Não foi nossa intenção numerar todas as abordagens possíveis, mas simplesmente ampliar os horizontes, no intuito de situar melhor nossa perspectiva de análise.

---

(31) Ibid. p. 405.

(32) Obras Completas, vol I, Filosofia da Mitologia e da Religião.

## 2.2. O Símbolo

Conceito de extrema importância em nosso trabalho, símbolo não se confunde com mito ou Sagrado. Em tempos passados o termo significava objetos divididos em dois pedaços que, uma vez reunidos, indicavam uma identidade entre os dois portadores.  $\Sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ : reunir. Ora, no ato da separação, já havia um anúncio do reencontro futuro. O símbolo diz respeito ao to do, à unidade indissolúvel entre os membros de uma determinada comunidade, bem como sua solidariedade profunda com a realidade cósmica e divina. O porte de um colar é suficiente para solidarizar a existência do homem com essas realidades. Neste sentido, o símbolo sempre prolonga uma hierofania. Um simbolismo "realiza a solidariedade permanente do homem com a sacralidade". "O que traz consigo um talismã, o jade ou as pérolas, é projetado por eles, de forma permanente, na zona sagrada representada, quer dizer, simbolizada, por um ou por outro, respectivamente"(33).

Ora, nosso problema é relacionar essa questão com as sociedades modernas dessacralizadas, ou pelo menos libertas das formas tradicionais de expressão do Sagrado. A educação moderna não nos ensina a viver num mundo de símbolos. Somos educados em direção às "coisas", cujo corolário fundamental é o homem fragmento, particulazinha de um mundo cada vez mais mecanizado e informatizado. O sentimento exclusivamente moderno de simples fragmento é, pensamos, um dos grandes motivos da experiência do Nada ou da "náusea". O homem vem cada vez mais se preocupando em criar "objetos" de seu desejo e de sua vontade. Quer encontrar-se nos fragmentos, nos pedaços esfacelados de

---

(33) Mircea ELIADE, Tratado de História das Religiões, p. 526.

um mundo vazio e sem sentido. Referimo-nos aqui ao problema do ser. A perda do contato com a concretude e força simbólica presentes no pensamento arcaico pode levar-nos - e está levando - à perda total das atividades de nível criativo e prospectivo. É com a idéia de que o símbolo pode abrir vias no desconhecido que iremos caminhar. Nossa tese procura mostrar que a filosofia da educação pode conduzir a uma recuperação - e recriação - do sentido do sagrado numa civilização laicizada ou, pelo menos, afastada ou desvinculada das formas tradicionais de expressão do sagrado(34). Tentaremos de mostrar que os estudos que Mircea Eliade e Rubem Alves consagraram aos fenômenos religiosos e antropológicos não só recuperam como possibilitam um novo tipo de acesso ao Sagrado que poderia revolucionar nossa Paidéia. Nosso conceito de

---

(34) A esse respeito, encontramos paralelos nas reflexões de Martin Heidegger, quando diz: "A decadência espiritual da terra já foi tão longe, que os povos se vêem ameaçados de perder a última força do espírito, capaz de os fazerem ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida em sua relação com o destino do Ser). Essa simples constatação não tem nada a ver com o pessimismo cultural nem tão pouco, como é óbvio, com um otimismo. Com efeito o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, já atingiu, em todo o orbe, dimensões tais, que categorias tão pueris, como pessimismo e otimismo, de há muito se tornaram ridículas" (Introdução à Metafísica, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987, 3ª edição, p. 65). As reflexões de Paul Ricoeur também são caras ao nosso ponto de vista: "A preocupação moderna com os símbolos implica um novo contato com o Sagrado, para lá do esquecimento do ser, cujo testemunho em nossos dias é dado pela manipulação dos signos vazios, das linguagens formalizadas".

(O conflito das Interpretações, p. 269).

símbolo é, pois, conciliador. Se em Mircea Eliade a preocupação inside sobre as diferentes formas tradicionais de hierofanias, o pensamento de Rubem Alves promove, segundo nossa maneira de ver, um prolongamento dessas contribuições. O fenômeno cultural deve ser compreendido, para este último, não em seus triunfos técnico-práticos, mas no ponto onde eles fracassaram, pois é aí que surge o símbolo, "testemunha das coisas ausentes, saudade de coisas que não nasceram..."(35). O que se quer salientar é justamente o poder do imaginário. "Foi necessário que a imaginação ficasse grávida para que o mundo da cultura nascesse"(36).

É preciso não esquecer, todavia, que o que pretendemos mostrar não é a receita de uma nova Educação. Nossa preocupação maior será a de demonstrar a força da nostalgia do Sagrado nestes autores, apontando para o prolongamento desse elemento nos aspectos pedagógicos e antropológicos de sua obra. Isso implica uma recriação daquilo que, como se verá, faz parte do status ontológico do humano. Nosso enfoque será, assim, a contribuição filosófica desses pensadores para o campo educacional, sem a preocupação explícita de oferecer respostas prontas e acabadas para as inúmeras questões relativas à Educação. Essa pesquisa visará focar o paralelismo, o elemento invariável de mundos que, em aparência, se opõem radicalmente. Pensamos trabalhar o universo mental do "homo-religiosus" comparando-o com o homem de hoje, levando em conta a crescente secularização que caracteriza as sociedades ocidentais modernas. Apontaremos para a consideração de que certas funções da consciência, independente de sua alocação em determinadas categorias (sagrado/profano, por exemplo), são indispensáveis para o

---

(35) O que é Religião, p. 22.

(36) Ibid., p. 31.

funcionamento das formas de expressão do humano.

Além dos dois autores referidos, procuraremos manter um diálogo estreito com pensadores que também contribuíram de maneira decisiva para o campo do simbólico-mítico. É um meio de enriquecer e ampliar os horizontes de nossa análise.

Se fazemos um paralelo entre o pensamento de Rubem Alves e os antigos ritos iniciáticos (capítulo VIII), é para mostrar a preocupação desse autor com o que poderíamos chamar de "passagem" de um mundo para outro. Iniciação a um mundo que as formas tradicionais de ensino esqueceram. Ora, se a atividade pedagógica provoca mudanças radicais em meu modo de ser, uma metamorfose, o mesmo deverá ocorrer com o próprio "mundo". Se agora sou outro, então o mundo já não é mais o mesmo. Tudo se passa como se fôssemos abandonando nossas vestes rotineiras e ingressássemos no universo dos "sonhos" (do possível) com o intuito permanente de habitar um mundo que faça sentido.

A educação tradicional estagnou-se em seus programas reprodutores e desvinculados da existência concreta dos educandos, preocupando-se exageradamente com os métodos, com a didática, com a "realidade objetiva". Tudo isso com a preocupação maior de uma visão científica das coisas e do mundo. Ao procurarmos focar a questão sobre a possibilidade do logos do mito, estaremos considerando a ciência, nesse caso preciso, como uma elaboração do pensamento visando a desvelar um quadro referencial de símbolos, de imagens e de temas para a compreensão do comportamento humano. O estudo dos elementos míticos, do simbólico-religioso são importantes porque apontam, desvelam, ampliam horizontes para a existência humana, para aquilo que dá sentido. Ora, a ciência como a entendemos na sua acepção clássica (herdeira do pensamento escolástico e, nos tempos modernos, do positivismo e do neo-positivismo) tem uma preocupação diferente da que procuramos desenvolver nesse trabalho. Nossa intenção é reivindicar o antropológico, o simbólico, elemen

tos que nos indicam um campo vasto de possibilidades para o conhecimento humano. Não apontaremos o que deve ser, mas o que poderia ser. A iniciação, fenômeno que será melhor elucidado em capítulos posteriores, é importante aqui porque permite extrapolar os horizontes reducionistas da visão reprodutora da educação, dando acesso a outras maneiras de ver o mundo. Faremos isso a partir da elucidação mental do "homo-religiosus", na perspectiva de Eliade e, posteriormente, em menor amplitude, no pensamento que para nós desdobra e prolonga essas preocupações no mundo contemporâneo. Rubem Alves, pedindo o silêncio do cientista que em nós habita, convida-nos a uma experiência nova, cuja importância para nossa pesquisa reside em sua abordagem original na problemática da experiência do sagrado: trata-se de permitirmos "que fale, talvez, um pedaço de nós mesmos: pedaço que, sem invocar os nomes sagrados, insiste em desejar, em esperar, enviando seus gritos silenciosos de aspiração e protesto pelos buracos sem fim dos momentos de insônia e de sofrimento (...) Ah! Se pudéssemos estar grávidos de deuses..."(37). Em termos pedagógicos, essa atitude significa valorizar o momento, o ato em si mesmo. Nos ritos iniciáticos arcaicos, o que importa não é tanto aquilo que se aprende, mas como esses conhecimentos são transmitidos. Essas experiências, tão sedutoras em suas práticas nas sociedades tradicionais, oferecem-nos, ainda hoje, mediante a magia da palavra, uma nova possibilidade de viver o mundo em sua totalidade, pois, já o dissemos, o símbolo é o todo. Essa experiência aponta para possibilidades futuras, pois é prospectiva, é utópica (possível). Ela realiza, mesmo em um mundo vazio de deuses, o "rito iniciático" que permitirá a intimidade maior com a imaginação e a magia da palavra. Pode-

(37) O que é Religião, p. 118.

ria-se pensar que nosso discurso sobre a filosofia da Educação se subordina ao mito. Errado. Veremos que a Educação é o elemento implícito em cada linha de nosso trabalho. O homem que fala, que conta histórias, que ensina, que ouve os "primitivos", os "oprimidos", os "neuróticos" é aquele que caminha em níveis profundos na compreensão do humano. E é isso que procuraremos demonstrar.

A partir do exposto já podemos passar para as considerações preliminares sobre a noção de Sagrado, pois trata-se de um conceito capital dentro dos propósitos de nosso estudo.

### 2.3. Considerações Preliminares Sobre o Conceito de Sa- grado.

Antes de qualquer consideração, seria bom deixarmos claro aquilo que entendemos por sociedades "tradicionais" ou arcaicas. Essas culturas se enquadram num horizonte que precede a formação da mentalidade científica entre os séculos XVI e XVII, no Ocidente. O que nos surpreende em tais sociedades é sua atitude totalizadora em relação ao "real", ou seja, tudo o que o homem faz ou pensa fazer implica em vínculos indissolúveis entre a ordem humana e o mundo divino da potência, excluindo portanto de suas ações uma atitude meramente utilitária ou "econômica". A Agricultura, por exemplo, está longe de se restringir a esses aspectos. São antes gestos prenhes de sentido, que não se enquadram nas categorias do útil e não-útil, pertencentes portanto à ordem superior das coisas. Seria difícil, por conseguinte, diferenciar atividades sagradas das atividades profanas nessas sociedades, uma vez que o homem vive num permanente envolvimento com o Sagrado. Indo mais longe, perguntamos: o binômio sagrado-profano não é um presente da modernidade? Pois pensamos que esse binômio não se verifica de forma precisa no universo arcaico. Mas como,

então tudo aqui é sagrado? Questão difícil. É preciso entender que, embora as categorias filosóficas de nosso intelecto não estejam presentes nessas sociedades, "o homem religioso deseja profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder"(38). O problema é como trabalhar com nossas categorias, com nossa linguagem, estruturas de pensamento, ou ainda, experiências cuja importância reside em seu caráter vivido, não traduzíveis pelos moldes racionais de compreensão. Falar sobre o que não <sup>se</sup> pode falar, eis o encanto e a dificuldade de semelhante tarefa, fato que nos poderia levar a problemas sérios de ordem epistemológica (voltaremos ao problema). Em nossa pesquisa, portanto, a questão deixa de se restringir ao plano "científico" para se inscrever no horizonte da Antropologia filosófica: é do homem enquanto animal symbolicum (39) que estaremos falando.

### 2.3.1. Planos diversos de interpretação

Poderíamos intentar uma longa explanação do termo sagrado em vários idiomas e culturas. Mas isso foge do assunto de nossa tese. Fiquemos com algumas considerações sucintas. Em hebraico, por exemplo, encontramos os termos qadōs e hērem. O primeiro designa aquilo que é "santo", ou "condição de santidade" (gedusah). A raiz qd diz respeito a algo "separado". Compreendamos por isso aquilo que é separado do não-santo, do profano. A idéia de "brilho" e "explendor" vem do acádio quddusu. As teofanias relatadas no Antigo Testamento nos esclarecem a esse respeito: "Toda a montanha do Sinai fumegava, porque Iahweh descera sobre ela no fogo; a sua fumaça subiu como a fumaça de uma fornalha, e toda a montanha tremia violentamen-

(38) Mircea ELIADE, Le Sacré et Le Profane, p. 16.

(39) Ernst CASSIRER, Antropologia Filosófica, p. 51.

te" (Êxodo, 19-20). Herem (radical hrm) indica "separar", reservado ao Sagrado e a Deus. Posteriormente, o seu sentido vai se solidificar como algo "consagrado", como "coisa sagrada", intocável, etc.

No grego, encontramos os termos ágnos-ágnia. O primeiro significa "venerado", "venerável", "santo", "puro". Agneia é "pureza", "santidade", etc. O verbo acsomai, por sua vez, indica um sentimento de veneração e vergonha perante alguma coisa. Refere-se a acontecimentos em lugares onde se manifesta a divindade: é um outro espaço. Tudo o que é sagrado está separado do impuro, do profano. O termo ágios (não se confunda com ágnos) possui um sentido de "sagrado", "santo", "digno de honra". Ágios é a parte separada do templo, é o Santo dos Santos. Atravessar esse espaço implica em punição pelos riscos de profanação.

Em latim, a raiz sac- da origem às formas lexicais relacionadas com sacer e com sanctus. O primeiro termo designa "consagrado a uma divindade", sagrado, "venerado", "augusto". Sanctus refere-se a "santo", inviolável, "puro", "inocente", etc.

Muitos estudiosos competentes trabalharam a noção de sagrado. A teoria animista, por exemplo, consolidada por Tylor (1871) identifica a origem do sagrado e da religião à crença em seres espirituais. O termo sagrado está vinculado às noções de um certo princípio vital que denominamos alma. O pré-animismo (Marett) considera que as noções de "temor" e "respeito" (awe e wonder) são anteriores às noções de alma. A esse respeito, poderíamos explorar um pouco a palavra melanésia mana, pois ela nos remete a estágios muito remotos na apreensão religiosa do mundo. Segundo Gusdorf, essa noção primitiva "não corresponde a uma idéia clara e distinta, mas antes a uma espécie de matriz geral do pensamento primitivo em

seu conjunto"(40). Trata-se de uma força misteriosa e ativa, cuja eficácia é notada em indivíduos excepcionais: o chefe do clã, por exemplo. Se essa força se manifesta em objetos humanos, é porque receberam-na dos seres superiores, uma vez que ossos humanos podem encerrar a presença do morto, assim como uma pedra pode estar associada a um espírito, etc. Ensina-nos Mircea Eliade: "Tudo o que é por excelência possui mana; ou seja, tudo o que parece ao homem como eficaz, dinâmico, criador, perfeito"(41).

Uma outra contribuição nos vem da Escola Sociológica Francesa. Para Marcel Mauss, a magia é um fenômeno social, e o sagrado também deve obedecer à mesma regra. Por trás dos ritos mágicos, Mauss encontra a origem do sagrado. A noção de mana é mais geral. O sagrado como fator social é o elemento central da experiência religiosa, revelando-se nos ritos sacrificiais. A vítima possibilita uma ruptura de nível, permitindo a passagem do profano ao sagrado. Já Durkheim amplia essas idéias, chegando a entender a dicotomia sagrado-profano como categoria de pensar e viver a realidade. Em seus estudos das ilhas australianas, diz-nos que as crenças religiosas "pressupõem uma classificação das coisas reais ou ideais que os homens representam em duas classes ou em gêneros opostos, definidos geralmente por dois termos distintos - bastante bem traduzidos pelas designações de sagrado e profano. A divisão do mundo em dois campos que abarcam, um, tudo o que é sagrado, e o outro, tudo o que é profano, é a característica distinta do pensamento religioso" (42). Os ritos, nesse sentido, nos revelam as atitudes que o homem deve

(40) Mito e Metafísica, p. 53.

(41) Tratado de História das Religiões, p. 44.

(42) Les formes Elementaires de la vie religieuse, Alcan, Paris, p. 39, citado em Enciclopédia Einaudi, vol 12, p.136.

possuir com respeito às coisas sagradas. A coletividade inspira em seus membros um sentimento que se projeta em formas sagradas. A sociedade é o próprio objeto de culto, ainda que inconscientemente. Mas o antagonismo sagrado-profano, o que é? São dois estados de consciência que se orientam para polos opostos. O Sagrado, portador de uma garantia divina, pode conter aspectos de proibição. Ele é santo e sacrílego ao mesmo tempo. O sagrado é, pois, em Durkheim, o objeto religioso em geral.

Para Lévy-Brühl, como já dissemos, as sociedades pré-lógicas não pensam da mesma maneira que a nossa. O primitivo pensa de modo sagrado, ou "místico", pois está envolto em redes de "participações e exclusões místicas", atribuindo aos fenômenos causas sobrenaturais. Rudolf Otto oferece outra interpretação importante. Este autor empregará o termo "numinoso" na abordagem do sagrado, tomando-o como categoria e essência, presente no plano das emoções. O profano é a própria condição do homem como criatura, quando reconhece sua pequenez e nulidade em relação ao numinoso. Essa autodepreciação se caracteriza pela nulificação ontológica do profano em relação ao sagrado(43). O sagrado é a potência, a totalidade, presentes nas diferentes manifestações religiosas ao longo da história; ele é o "totalmente outro". Essa experiência demarca aquilo que é potente, "numinoso" daquilo que é impotente, profano.

Mircea Eliade, aceitando as idéias de Roger Caillois ao dizer que sagrado é o que se opõe ao profano, elabora um arcabouço teórico que poderíamos denominar de fenomenologia da religião. Em suas obras, preocupa-se em analisar as diferentes formas de hierofanias, falando mesmo em uma "morfologia do sa

(43) Enciclopédia Einaudi, vol. 12, p. 143.

grado". Para Eliade, a história das religiões se constitui por um acúmulo de hierofanias. "Da mais elementar hierofania: por exemplo, a manifestação do sagrado em um objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, até a hierofania suprema, que para o cristão é a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. É sempre o mesmo ato misterioso: a manifestação de qualquer coisa de "totalmente outro", de uma realidade que não pertence ao nosso mundo, aos objetos que fazem parte integrante de nosso mundo 'natural', 'profano'"(44). Para Eliade, o "sagrado está na estrutura da consciência, e de forma alguma é apenas uma fase na história dessa consciência". Pela experiência do sagrado, o homem pôde distinguir a diferença entre o que é real e significativo do fluxo caótico e sem sentido das coisas existentes. O sagrado insere o homem no "autêntico", na "realidade", situando-o ontologicamente em relação ao mundo. Mas o caráter atraente-repulsivo do sagrado exige decisão, fato que pode levar a uma fuga do autêntico, pois a decisão suprema não é tarefa fácil: trata-se de aceitar ou não e para sempre os valores sagrados.

Chegados a esse ponto, algumas considerações de ordem epistemológica se impõem inevitavelmente. Ao aceitarmos a definição de Sagrado enquanto relacionada à sua própria experiência pelo homem, ocorre situá-lo em sua dimensão ontológica, no sentido em que diz respeito a uma ontofania. Se apontamos para o caráter vivido das "experiência do sagrado", não podemos esquecer de sua relação com o referencial epistemológico derivado de seu próprio objeto. Como assim? É que, para Eliade, a postura hermenêutica jamais se identifica à redução do objeto a uma explicação unívoca, e sim ao encontro com o sagrado, pois "um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a

(44) Le Sacré et le Profane, p. 15.

condição de ser apreendido dentro de sua própria modalidade , isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar o fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado" (45).

Notamos aqui uma possibilidade de conciliação entre mito e razão, problema que se encontra próximo a todo encaminhamento desse estudo. Sobre essa questão, ainda, cremos que as contribuições de Georges Gusdorf são muito atuais. Sua obra referente ao problema do mito, propõe-nos uma reconciliação entre o elemento mítico e o racional da existência, a partir do eu concreto, da existência, numa palavra, do mundo vivido. No prolongamento das contribuições de Gusdorf, enfocaremos a verdade da ação segundo Rubem Alves, com o que daremos por encerrado esse capítulo.

### 3. Mito e Razão: ciência e imaginação criadora.

Georges Gusdorf, em "Mito e Metafísica", nos fala de três tipos de consciência: a consciência mítica, a consciência racional e a consciência existencial. A primeira refere-se ao mito enquanto não conhecido como tal, ou seja, é o tempo em que o mito afirma-se como estrutura do universo. Trata-se de "uma leitura única da paisagem", não havendo portanto aquilo que em nós se verifica como sendo o "real" e o "mítico" (irreal), no sentido em que a preocupação com a "objetividade" nos faz distinguir. Essa primeira forma de consciência se manifesta no "primitivo". A segunda forma de consci-

(45) Tratado de História das Religiões, p. 17.

ênça está ligada ao advento da história (solidário com a aparição da razão), ao rompimento com as esferas cíclicas do tempo circular, garantia da fixidez do universo; está ligada ainda à universalidade científica, ao eu racional, ao mundo inteligível e ao Deus dos filósofos. Por fim, a consciência existencial, a qual compreende que a expulsão do mítico não pode ser definitiva. Esta forma de compreensão procura apreender o eu concreto, encarnado e livre, o mundo vivido, o Deus vivo, etc. O problema é, para Gusdorf, o da sabedoria como expressão do humano. "Este só poderá ser resolvido com a justa consciência do papel recíproco do elemento mítico e do elemento refletido na constituição do ser no mundo"(46).

O que este filósofo tenta mostrar é que o mito é a consciência original da existência e que, portanto, o vivido, os valores e a própria existência, são fontes de justificação. É neste sentido que a consciência reflexiva falha, pois ela não se pretende ligada a esses elementos. Ora, se isso é assim, devemos perceber que a própria ciência recorre a mitos em sua explicação; o determinismo, o evolucionismo, etc.

Se a consciência mítica foi rechaçada pela consciência racional, temos de entender que esta fora "substituída por uma consciência mítica segunda, mais secreta, e como que nos bastidores do pensamento racional.(...) Religião, literatura, política propõem, em ordem dispersa, fórmulas míticas nas quais cada homem, chamado assim a uma espécie de exame de consciência, é convidado a se reconhecer"(268). Isso porque o que foi rechaçado teve de achar outros meios possíveis para se expressar. A conclusão de Gusdorf é surpreendente: "O mito, princípio de compreensão em forma de homem, é a única chave possível da es-

(46) Mito e Metafísica, p. 211.

pecificidade humana. E todos aqueles que pretenderem prescindir do mito, para justificar o homem são obrigados a reintroduzi-lo clandestinamente sempre que quiserem tratar da orientação no ser, da origem e dos fins da existência. A persistência ineliminável do mito prova que não há nenhuma outra chave do homem senão o próprio homem"(47). Nesse sentido, este autor irá postular uma reconciliação entre mito e razão. Ora, todo conhecimento requer pressupostos, pressupostos estes que, segundo Gusdorf, referem-se à própria estrutura do ser humano. É o vivido que está em jogo. É o mito que vai indicar os limites da razão. Ele permitirá deslocarmos a razão de seu pedestal para a existência concreta do homem no mundo. No pensamento de Gusdorf, mito e metafísica chegam a se identificar, pois ambos buscam elucidar o ser. Mais, o mito deve contribuir para ampliar os horizontes da própria razão. O papel do filósofo é o de elucidar a condição humana, remontando da consciência reflexiva à consciência mítica, pois esta última designa a instância suprema e reguladora do equilíbrio ontológico do homem. Mas se Gusdorf valoriza tanto o mito, é o mesmo pensador quem diz: "O imperialismo do mito expõe a comunidade aos mais graves perigos. Os mitos devem ser aceitos somente a título indicativo e com benefício de inventário (...). O papel da razão crítica será assim um papel de purificação. Ela deve fazer passar o homem pela autentificação de seus valores, da natureza à cultura, vale dizer, à moral"(48). O problema é como isso se fará. Pensamos que encontrar caminhos, ou pelo menos lançar perguntas sobre esses problemas já é algo de extrema relevância filosófica. O problema remonta, como vimos, aos próprios debates no seio da sociedade grega arcaica. Gusdorf

---

(47) Mito e Metafísica, p. 273.

(48) Ibid., p. 308.

acerta quando diz que nenhum dos elementos visados (mito e razão) pode viver isolado. Privilegiar um ou outro é loucura. Estamos convencidos da importância de uma certa conquista filosófica grega ao postular um "logos", conquistado pelo esforço e trabalho humanos. Por outro lado, quando os gregos perguntavam sobre o ser, estavam buscando os fundamentos últimos de toda realidade, fundamentos estes que não se confundiam com as aparências exteriores das coisas. Isso revela uma atitude contemplativa do conhecimento. Ora, dirá o professor Rubem Alves, o criar, nesse contexto, é impotente, pois não pode "transformar, abolir ou re-criar o logos"(49). Mesmo a experimentação, segundo esse autor, está sujeita à contemplação, pois ela só é possível na medida em que recorre às hipóteses (50). Rubem Alves aponta, assim, para um outro tipo de verdade: a verdade da ação. Explicamos. Segundo o referido autor, cada corpo é o centro do mundo. Influenciado por Uexküll, diz nos: "Cada organismo é o seu próprio Absoluto. Assim, quando olhamos para a imensa variedade de formas vivas, podemos concluir que a realidade é uma orquestra capaz de tocar muitas melodias diferentes. Em cada organismo e em todos eles, a realidade assume uma forma específica: o comportamento põe em prática uma de suas inúmeras possibilidades, que permanecem a dormecidas e ocultas sob os olhos frios da contemplação"(51). Retornaremos mais adiante a esses problemas. Por ora salien-

(49) O Suspiro dos Oprimidos, p. 147.

(50) "Uma das estranhas contradições de nossa tradição científica está em que ela preservou as pretensões ontológicas da filosofia grega e da teologia medieval, que identificavam a necessidade lógica com a necessidade ontológica: o lógico deve ser real. Somente agora alguns cientistas estão começando a perceber que suas teorias não são visões daquilo que é, mas apenas palpites mais ou menos competentes acerca do real, inevitavelmente destinados a ser ultrapassados" (O Enigma da Religião, p. 96).

(51) O Suspiro dos Oprimidos, p. 159.

temos as preocupações "vitais" que essa atitude indica. Nossa pesquisa se volta para tais preocupações, não no sentido de que são irreais ou destituídas de consistência, senão que se volta para o campo do possível, do realizável, da execução de um jogo infinito de variações, inscrito nos temas subjacentes aos corpos esfacelados pelo império da racionalidade fragmentadora. O símbolo, como veremos, é o portal mágico na busca dos sacramentos de um mundo ainda por vir. Ele fala de ausências, de saudade, de afirmação da ação. Ora, isso só se torna ineficaz quando comparado ao poder absoluto dos padrões tradicionais de verdade. Quando fazemos o jogo da ciência, "silenciosamente concordamos com a asserção de que a ação e a criatividade não pertencem à realidade". Neste sentido, "a ciência e a verdade científica devem ser entendidas como hierarquicamente subordinadas à ação e como instrumento e objetivos desta" (52). É dentro desta perspectiva que o contato com o sagrado pode ser recriado. O símbolo, sinal de coisas ausentes, mergulha em níveis profundos de nossa realidade corpórea. O corpo é o lugar do símbolo. As promessas de uma pedagogia que leve em conta esse aspecto são infinitas e revolucionárias. Mas sobre esse assunto ainda teremos de voltar.

(52) O Suspiro dos Oprimidos, p. 163.

## CAPÍTULO II

### O HOMEM, O MITO, A EDUCAÇÃO: ABORDAGEM PRELIMINAR

"O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que os grossos livros dos moralistas" (Rousseau, Discurso sobre a Desigualdade).

Nossa preocupação, aqui, não é com o problema da Origem da Desigualdade entre os Homens, à semelhança de Rousseau. Que remos falar sobre o mito. Mas, já lembrava Rousseau em seu discurso, como falar da desigualdade entre os homens se não se começar a conhecer os próprios homens? O mesmo digamos a propósito do mito.

Que é, pois, o homem? É mister trabalhar esta questão. O que diferencia o ser humano de um animal, por exemplo? Por que os homens fazem religião, poesia, armas, jardins? E qual o significado profundo do mito e sua função na vida humana? Existem muitas respostas para estas perguntas. Mas o mistério do humano permanece. Respondidas todas as questões, o enigma persiste. A inscrição do templo de Delfos nos inquieta e desafia, embora saibamos que toda tentativa de esgotar o assunto corre o risco de reducionismo e empobrecimento do problema.

É necessário, assim, mudar a questão inicial. Em vez

de perguntarmos que é o homem?, interroguemos assim: Quem é o homem? Por quê?

Conforme nos ensina Rubem Alves, "o quem já sugere que o homem só pode ser entendido a partir de sua biografia. Quando fazemos a pergunta 'quem é ele?' já pressupomos que este ele não pode ser compreendido em termos gerais, mas somente por referência à sua vida concreta, ao que lhe foi feito, ao que ele fez, ao que ele faz"(53).

Não se trata mais - e essa é a posição de Ernst Cassirer - de definir o homem em sua essência, em seu Ser, para depois concluir a partir disso suas realizações. Trata-se, antes, de compreender o homem mediante suas realizações através da história.

"A característica fundamental do homem, a sua marca distintiva, não é sua natureza metafísica ou física - mas o seu trabalho, é este trabalho como um sistema da atividade humana, que define e determina o círculo do 'humano'. A língua, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história são os constituintes, os vários setores desse círculo"(54).

Uma grande contribuição a esse respeito encontra-se na famosa obra de Feuerbach "A Essência do Cristianismo". Caracterizando a diferença entre os homens e os animais, esse autor nos diz que estes últimos possuem uma vida simples, mas o homem uma vida dupla: "no animal a vida interior é idêntica à vida exterior; o homem possui uma vida interior e uma vida

(53) O Suspiro dos Oprimidos, p. 173.

(54) Ernst CASSIRER, Antropologia Filosófica, p. 116.

exterior"(55).

Há, certo, uma mudança qualitativa quando passamos do mundo humano para o mundo animal. O homem está dotado de um novo meio de se adaptar ao mundo. À diferença dos animais, o homem não pode viver sem conferir sentido à realidade. Sua relação com o mundo objetivo não é simplesmente de recepção e reação, mas simbólica.

"Já não é dado ao homem enfrentar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer face a face. A realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo. Envolveu-se de tal maneira em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial. Tanto na esfera teórica quanto na prática, a situação é a mesma"(56).

Explica-se, assim, nossa curiosidade pelos mitos, pois uma das preocupações centrais dessa pesquisa é o estudo do chamado "homo religiosus". Certo, o homem das sociedades arcaicas não expressa seus sentimentos através de categorias lógicas e abstratas, mas sim de maneira concreta e imediata. Nes-

(55) L'essence du Christianisme, p. 18.

(56) Ernst CASSIRER, op. cit., p. 50.

te sentido, o estudo do universo simbólico das sociedades ditas primitivas poderia nos ensinar e muito acerca do fenômeno humano, de nós mesmos. Ao explorar o simbolismo destas sociedades, desejamos enfatizar uma certa nobreza e importância de suas concepções de mundo e da vida. Há, por assim dizer, uma coerência, uma lógica destes simbolismos, uma vez que culminam numa atividade de caráter metafísico. Há um logos que subjaz a um simbolismo cósmico, onde homem e Mundo estão ligados por uma espécie de comunhão indissolúvel.

### 1) Por que o mito?

É na linguagem mítica que mergulharemos a fim de buscar, no manancial vivo de eras primordiais, alguns esclarecimentos sobre nossa própria natureza...e sobre nosso destino. Que é, pois, o mito? Acaso devemos concordar com a afirmação de que o mito se traduz por uma criação ingênua e aberrante da mente humana, sem nenhum significado para nós? Acaso diremos dessas sagas fantásticas, tesouros riquíssimos que a história do espírito humano nos legou, que elas são invenções puris da infância da humanidade? Convencidos estamos que não é assim. Recorrendo à etimologia da palavra, mito, do grego, quer dizer narrativa, discurso, palavra, mas também anúncio, prescrição, projeto. E quantas descobertas através das diversas áreas do saber. A psicanálise, abrindo caminhos para desvendar a trama inconsciente de nosso psiquismo; o estruturalismo, descobrindo por trás de costumes grotescos e aberrantes de tribos primitivas, uma ordem estrutural subjacente; a fenomenologia da religião e a descrição do sagrado como um elemento da estrutura da consciência. Quantas e quais perspectivas de análise. Quantas e quais perspectivas de interpretação, ocasionando mesmo um "conflito das interpretações". À semelhança de Ricoeur, nossa busca de interpretação através dos mitos não se reduz a um interesse de mera erudição pelos

mesmos, mas antes à busca de compreensão dos homens através de suas obras produzidas.

Ao colocarmos a questão quem é o homem?, poder-se-ia indagar por que nossas atenções recaem com tanta ênfase sobre o problema do mito. A filosofia, hoje, parece cada vez mais dirigir suas atenções para o mito. Considerar o mito como uma fonte original, algo mesmo de primordial, uma arché, parece ser a preocupação de vários filósofos. Se o mito se revela como Origem, estamos, por conseguinte, falando do problema mesmo da verdade, ou seja, a questão parece referir-se à própria natureza do ato de filosofar.

Nos primórdios da atividade filosófica, a escola eleática postulava o problema do Ser como problema fundamental e originário. Nessa perspectiva, falar em mito equivaleria a falar do não-ser.

Preliminarmente, gostaríamos de colocar aqui o problema que vem causando tanta discussão ao decorrer da história da filosofia, a saber, o problema do conhecimento. Seria ingênuo considerar as criações míticas como verdades "objetivas", no sentido moderno do termo. Nossa proposta, inscrevendo-se nas linhas do pensamento de Ernst Cassirer, pretende considerar o mito do ponto de vista do sistema das formas de expressão do espírito. Desde o início, esse posicionamento poderia dar ensejo a várias discussões.

1) Não havíamos falado do mito como arché, como Origem, colocando em questão o próprio debate sobre a verdade?

2) Não ocultaria o mito, por trás de comportamentos e ações sobrenaturais, uma certa disposição fundamental da natureza humana, perfeitamente comprovada através de um estudo psicológico minucioso?

3) Não seria o mito imagem de, reflexo de alguma coisa

que está latente, implicada diretamente em sua criação?

Ora, a nosso ver, considerar o mito a partir de um enfoque único, determinado, a partir do qual ele se desdobraria, parece ser antes de tudo um ato de reducionismo. É certo que o fenômeno mítico é um fenômeno histórico, sociológico, cultural, psicológico, etc. Mas considerar somente um desses aspectos como sendo essencial e significativo, relegando os demais a aspectos de menor importância corre o risco de empobrecer enormemente o problema. E ainda, antes de considerarmos o mito como uma espécie de ilusão subjetiva, deveremos apreciá-lo no terreno de sua autonomia, de seu valor próprio e de sua riqueza para o plano da existência. A nosso ver, o mito não é imagem de alguma coisa, mas uma criação incessante e permanente do espírito, a forma simbólica primordial, a partir da qual as outras formas do espírito se desdobrariam. Aprofundaremos em seguida esse ponto.

## 2) Mito e Verdade

Com relação à consideração do mito como arché, pensamos tratar-se de uma questão metafísica bastante complexa, colocando em debate a própria natureza do ato de filosofar.

A filosofia trabalha com conceitos. No sentido clássico, por exemplo, falar em conceito significa falar em uma expressão mental, abstrativo-intelectual de uma qualidade. Trata-se de compreender "o que" é determinado objeto, em sua essência. Entretanto, nossa perspectiva aqui será outra.

"A determinação conceptual de um conteúdo vai de par com sua fixação num signo característico. Assim todo pensamento verdadeiramente rigoroso e exato encon-

tra amparo somente na simbólica e na semiótica sobre as quais ele se apóia"(57).

Tudo se passa como se as coisas, em si mesmas, nada significassem. As "leis" da natureza tomam forma de universalidade mediante um encadeamento de símbolos universais específicos. Toda relação entre o mundo humano e o mundo dos objetos sofre a mediação do símbolo(58).

O mito nesta perspectiva não é um simples produto do humor e do acaso, mas possui suas leis fundamentais de formação, fato que ocorre também com outras manifestações particulares: arte, ciência, etc.

Mas, diante das outras formas simbólicas, o mito se inscreve em um plano essencial.

"Nenhuma dessas formas possui inicialmente um ser autônomo e uma figura particular claramente definida. Elas parecem, porém, ao contrário, como revestidas e envolvidas em alguma figura provinda do mito"(59).

Ora, é preciso compreender esse universo mítico se quisermos entender como as outras produções do espírito dele puderam nascer.

(57) Ernst CASSIRER, La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo I, p. 27.

(58) Veja-se de Ernst CASSIRER ainda: Antropologia Filosófica, p. 47 e seguintes.

(59) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 9.

Falando em uma linguagem hegeliana, para que possamos compreender o desenvolvimento da própria ciência - assim como Hegel a entende - devemos mostrar sua procedência da esfera da imediatez inteligível da lei desse movimento, pois, como diz Cassirer:

"O ponto de partida autêntico de todo devenir da ciência, o elemento imediato que está em sua origem, encontra-se menos na esfera sensível que na intuição mítica. Aquilo que nomeamos comumente de consciência sensível e que constitui o 'mundo da percepção', dividido em diferentes domínios de percepção claramente distintos, os 'elementos sensíveis' da cor, do som, etc., é já um produto de uma abstração, de um trabalho teórico dado. Antes que a consciência de si aceda a esta abstração, ela continua a viver nas produções da consciência mítica(...)(60).

No tocante ao problema da ciência moderna, acaso poderíamos apreciá-la sem referência ao seu teor mítico? Elementos desse gênero surgem amiúde nas produções científicas mais avançadas. Mircea Eliade não se cansa de apontar para o prolongamento do mito, ainda que veladamente, nas produções do homem moderno. Que fábrica de sonho, o cinema. Um fenômeno bastante explorado nas telas são os OVNI's. Os discos voadores com seus seres divinos a nos espreitar representam o aspecto da insatisfação e não-sentido do homem moderno e a conseqüente projeção de conteúdos inconscientes nestes "objetos" (61).

Não se trata de uma sobrevivência da mentalidade ar -

---

(60) La Philosophie des Formes Symboliques, T. II, p. 11.

(61) Veja-se a esse respeito os estudos de C.G. Jung, Un Mythe Moderne, Paris, Gallimard, 1961.

caica nos dias de hoje, mas, isto sim, de 'comportamentos', funções do pensamento mítico, que sobrevivem e repercutem nas criações mais recentes do homem contemporâneo. Esses traços são, segundo Eliade, elementos constitutivos do ser humano.

Mesmo a lei dos três estados, de Comte, parece não se dar conta de que a ciência não está tão separada de componentes míticos. O sistema de Comte, como aponta Cassirer, que começou por relegar todo elemento mítico à infância da humanidade, termina por engendrar uma superestrutura mítica e religiosa, o que nos leva a concluir que a ciência conserva ainda a herança de um arcabouço mítico, ao qual ela se contenta em dar uma outra forma.

### 3) Mito e Educação

Os mitos revelam, segundo Mircea Eliade, as estruturas do real, os modos de ser no mundo. São modelos exemplares dos comportamentos humanos. Nos dias de hoje, mesmo pretendendo - se dessacralizadas, a sociedade, a juventude têm também seus mitos, muitas vezes ignorados, encobertos, mas ativos e influentes em diversos setores da sociedade. A Educação mesmo pode ser um veículo de imagens míticas. No que se refere à realidade dos modelos, além de uma veiculação de "ideologias", a escola, a cultura didática, lida com imagens de características mitológicas, uma vez que celebra a memória dos heróis nacionais, dos símbolos da pátria, dos "grandes feitos" do passado, da "origem" do território nacional, da pureza da raça (nazismo), e muitos outros ensinamentos de caráter mítico. O problema é, portanto, sabermos o que, nos dias de hoje, passou a preencher a mesma função que o mito cumpria nas sociedades tradicionais, em tempos muito remotos, onde ele constituía uma "história exemplar e verdadeira"(62).

(62) Ver Aspects du Mythe, p. 220.

Sobre esse ponto ainda, cremos ser de grande importância a concepção de Schelling quanto à mitologia. Expondo o pensamento deste filósofo em relação ao mito na sua "Filosofia das Formas Simbólicas", Cassirer assinala a relação entre mitologia e história no pensamento de Schelling. A mitologia aparece como termo primário, enquanto a história fica relegada a um termo secundário e derivado. A razão disto está em que é justamente a mitologia de um povo que determina sua história, ou ainda, a mitologia é a história e o destino desse povo. Para Schelling, a mitologia, enquanto relata a história dos deuses, deve ser antes um produto da vida, o que significa que deve ser algo vivido e experimentado. Eis porque Mircea Eliade tanto insistiu em que a melhor forma de compreendermos a estrutura do pensamento mítico é justamente estudá-lo nas sociedades onde ele é vivenciado plenamente, onde ele é coisa viva, constituindo desta forma o suporte da vida religiosa.

Neste sentido, segundo Eliade, longe de falar de ficção, o mito exprime a verdade por excelência, uma vez que ele só fala de realidade(63).

Portanto, ao trabalharmos a problemática do mito e suas relações com a educação, consideraremos que há muito que aprender com o seu simbolismo. O confronto com esses universos poderia nos oferecer perspectivas jamais suspeitadas em termos filosófico-pedagógicos. Voltaremos a esse problema mais adiante.

Como já pudemos notar (cap. I), a escola sociológica francesa, especialmente na figura de Durkheim, declara que o modelo mítico é a sociedade. Em outras palavras, isto significa que o mundo mítico é uma projeção da vida social do homem,

---

(63) Ver Aspects du Mythe, La Structure des Mythes, p. 9 e seguintes.

mediante a qual toda a natureza passa a refletir a imagem do mundo social(64). Desenvolvendo esta tese, Lévy-Brühl, discípulo de Durkheim, chega à proposição de que o pensamento primitivo é pré-lógico. Tudo se passa como se o mundo da natureza e de seus habitantes estivessem envoltos por uma rede de participações e exclusões místicas. As representações da mente primitiva são coletivas, às quais não podemos de modo algum, dar interpretações segundo nossos padrões "lógicos" de pensamento(65).

Longe estamos desse modo de pensar denominado pré-lógico. Assim, não há porque trabalharmos a educação em relação a ele. Entretanto, antes de carecer de uma "lógica",

"o homem primitivo não expressa seus sentimentos e emoções por meros símbolos abstratos, mas de modo concreto e imediato; e precisamos estudar o conjunto dessa expressão a fim de tomarmos consciência da estrutura do mito e da religião primitiva"(66).

É através da linguagem de sentimento que fala o mito. A unidade do sentimento é que determina a sua coerência, não a "lógica". Temos a intenção de classificar, dividir, organizar, porém o universo mítico capta o mundo em sua totalidade, percebendo uma unidade indissociável entre a natureza e seus

(64) Veja-se a obra "Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse", Paris, Alcan, PUF, 1912.

(65) Veja-se "La Mentalité Primitive", Paris, Retz- C.E.P.L., 1976.

(66) Ernst CASSIRER, Antropologia Filosófica, p. 131.

habitantes. "Trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode compreender coisa alguma"(67).

O pensamento científico, ao contrário, avança etapa por etapa, definindo alguns tipos de conceitos, depois outros, e assim sucessivamente. A mente primitiva sintetiza suas experiências, percebendo o mundo em sua totalidade.

Em que medida podemos "compreender" o comportamento do homo religiosus e desvendar seu universo mental? O problema comporta várias dificuldades, pois é através de nossas categorias mentais que iremos estudá-lo. Porém, a partir do instante em que certos comportamentos se nos afiguram como aberrantes, absurdos, devemos postular um possível adentramento no universo simbólico destas sociedades. Em outras palavras, compreender o mundo mítico só será possível - com todos os limites que essa atividade comporta - quando passamos a olhá-lo a partir de um ponto de referência interno, ou seja, de dentro.

"Não há outro meio de compreender um universo mental estrangeiro que não seja se situar dentro, no seu centro mesmo, a fim de aceder, a partir daí, a todos os valores que ele ordena"(68).

Não se pode falar das sociedades "primitivas" sem referência a um universo sobrenatural, sagrado. Os deuses tudo comandam e ordenam. O mundo, criado pelos deuses, é um Cosmos, o que equivale a dizer que ele não é inerte, sem vida, mas que "fala" aos homens. Fruto dessa criação, o homem se

(67) Claud LÉVI-STRAUSS, Mito e Significado, p. 31.

(68) Mircea Eliade, "Le Sacré et Le Profane", p. 139.

encontra em um plano bem distinto do nosso. Trata-se de uma existência aberta ao mundo, ou seja, uma existência em constante comunicação com o mundo divino. Além disso, sempre encontramos o homo religiosus como que participando dos ritmos cósmicos e da sacralidade do mundo.

Em primeiro lugar, estudaremos o mito no sentido em que o compreende Cassirer, a saber, como uma "forma simbólica". Eis o momento em que enfocaremos a questão do conhecimento e da metafísica. Finalmente, em um segundo momento, apreciaremos o mito em seu significado existencial, especialmente nas sociedades onde ele é vivenciado plenamente, onde todas as ações são justificadas e legitimadas pela existência de um universo sobrenatural, divino - o único efetivamente real - em perfeita comunhão com esta sociedade. Mircea Eliade será nossa fonte mais próxima. Analisaremos, ainda, o fenômeno da iniciação, peça-chave para a compreensão da Educação nas sociedades tradicionais.

Não esquecemos de trabalhar essas questões através de um diálogo com a psicanálise, pois o inconsciente é um grande reservatório de imagens e "arquetipos" míticos. A esse respeito ainda, quando nos referimos a uma realidade "arquetípica", foi-nos imprescindível a reflexão sobre a cultura, onde tentamos abordar os símbolos e os mitos em sua dimensão filosófica, ou seja, a questão do símbolo poderia abrir caminhos para uma autêntica filosofia da cultura.

A partir disso, enfocaremos o problema do ponto de vista de um "esvaziamento" da linguagem. Apontaremos para os aspectos "religiosos" do homem moderno. Mostraremos como, a partir da constatação da perda dos vínculos tradicionais com as hierofanias, os trabalhos de Eliade e Rubem Alves manifestam uma notória nostalgia do Sagrado. Tentaremos demonstrar que essa nostalgia vai repercutir de modo criador no conjunto de sua obra. Em Rubem Alves, o fascínio pela ma

gia da palavra e a "sacralização do corpo"; em Eliade, a proposta de uma renovatio radical, o papel filosófico-hermenêutico (criador) da história das religiões. Nos dois casos, o que importa, segundo entendemos, é o seguinte: A vida pode ser transfigurada pelo poder do símbolo.

### CAPÍTULO III

#### O MITO NA PERSPECTIVA DE CASSIRER

O objetivismo da filosofia grega e escolástica foi vítima de um forte golpe. O idealismo alemão colocou em cheque a concepção realista de que o mundo objetivo estaria unificado ao ser absoluto e que o ser absoluto formaria uma unidade com o mundo dos objetos(69). O sujeito, transcendental em Kant, passa a estabelecer as condições (a priori) do conhecimento objetivo. O centro de gravidade da filosofia não mais encontra seu ponto de referencia no mundo dos objetos, mas no sujeito, transcendental em Kant, transfigurando a questão "o que é" para "o que posso conhecer?". O problema do ser é agora investigado a partir do ponto de referência do sujeito. Mas o que seria esse mundo que está fora, esse mundo objetivo, que tanto nos perturba? Kant fala de uma realidade fenomênica (o que é para mim), assim como minhas estruturas a priori da sensibilidade e do entendimento me permitem conhecer. As coisas, nelas mesmas, eu não as posso conhecer. Kant as chama de noumenon, ou coisa em si.

(69) Veja-se a obra de Nicolas Berdiaeff, Cinq Méditations sur L'existence, Ed. Montaigne, Paris, 1936, p. 41.

Não se trata de fazermos um aprofundamento do pensamento Kantiano. O que pretendemos é estabelecer uma passagem da posição Kantiana para a de Ernst Cassirer, considerado um autor neo-Kantiano. A pergunta é: em que sentido Cassirer altera o ponto de vista do mestre de Königsberg? Bem. Kant, a nosso ver, tentou estabelecer os limites do intelecto humano com relação ao ato cognoscitivo. Para Kant, impossível pensar - mos sem imagens, nem intuir sem conceitos. "Conceitos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegas". Há, por assim dizer, um dualismo das condições fundamentais do conhecimento.

"Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio de que faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício se não através de objetos que toquem nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, e põem em movimento a atividade de nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou repará-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo o conhecimento começa com ela"(70).

(70) Crítica da Razão Pura, p. 23, Introdução.

É preciso distinguir em todo conhecimento aquilo que é matéria e aquilo que é forma. A matéria, para os sentidos, é o objeto da experiência; para a inteligência, são as intuições ou impressões sensíveis; para a razão são os juízos da inteligência. O sujeito acrescenta a forma à matéria proposta, ou seja, é o elemento a priori do conhecimento. É a síntese que constitui o conhecimento. Conhecemos apenas os fenômenos (φαλνόμενα), as aparências. O nouμενα (νοούμενα) é-nos inacessível.

Ora, se para Kant o intelecto humano não pode pensar sem imagens, nem intuir sem conceitos, já Cassirer considera que nosso intelecto necessita de "símbolos".

"Em sua essência, o conhecimento é simbólico - traço que caracteriza, ao mesmo tempo, sua força e limitações"(71).

O símbolo, em Cassirer, não possui uma existência real como parte do mundo físico, mas sim um significado(72).

O universo simbólico da mente mítica é o centro de nossas investigações nesse momento. Afirmaremos, com Cassirer, a dificuldade que o pensamento "primitivo" encontra para distinguir as esferas do ser e do significar, ou seja, o símbolo está dotado de poderes mágicos ou físicos, fato que nos conduz ao estudo do próprio pensamento mítico.

1) As Notas Características do Pensamento Mítico.

(71) Antropologia Filosófica, p. 98.

(72) Id., Ibid.

Definida a abordagem criticista sobre o problema do conhecimento e enfatizando um certo alargamento desta concepção com a contribuição de Cassirer ao colocar a questão sob o ponto de vista do "símbolo", vamos tentar uma visão de conjunto sobre o mito neste pensador com a contribuição de uma "Filosofia das Formas Simbólicas". Mas, notemos bem, a posição de Cassirer se inscreve em uma preocupação de nível epistemológico bem definido. Trata-se de compreendermos certas leis fundamentais que regem esse tipo de pensamento e suas relações com a problemática do ser. Entretanto, a nosso ver, uma abordagem desse tipo só se torna relevante - e esse é o fio condutor de toda essa pesquisa - quando descobrimos a "importância do símbolo" no decurso de nossa existência, de nossa conduta, de nosso destino, pois, como diz Cassirer,

"O signo não serve somente, para representar, mas antes de tudo para descobrir certas relações lógicas; e ele não serve somente para oferecer uma abreviação simbólica do que já é conhecido, mas também para abrir novos caminhos no desconhecido, naquilo que não é dado. A força sintética da consciência em geral, que consiste em tomar cada estágio que ela atinge na concentração de seu conteúdo por uma ocasião de ampliar seus limites presentes, se manifesta aqui por um novo aspecto. A unificação que é dada no signo não é jamais simplesmente retrospectiva; ela é tam-

bém prospectiva"(73).

Somente através de uma atividade de nível "simbólico" é que poderemos encontrar caminhos novos em termos de um renascimento espiritual, valorativo em termos de civilização . "Sim, os novos valores, os sacramentos do futuro, devem ser vividos no presente", diz Rubem Alves(74). O pensamento simbólico é consubstancial à natureza humana, e não somente um apanágio de crianças e desequilibrados; e ainda, o símbolo traz saúde e bem estar, seja para o plano social, seja para o plano individual.

Voltando ao ponto de partida, já sabemos que tudo aquilo que percebemos exteriormente a nós não é algo de simples, um dado evidente, mas sim que este mundo dos objetos somente é na medida em que é mediatizado por certas formas teóricas fundamentais que o "apreendem" e o determinam.

O ato de percepção de toda a realidade objetiva implica numa necessidade de se ter uma norma e um critério de objetividade. O caos aparente do mundo dos objetos passa por um processo de seleção. A consciência necessita dar um "sentido" a essa massa caótica das sensações.

Ocorre o mesmo com relação ao mito. Para Cassirer, as figuras puras que surgem diante do mito já são algo de objetivo. Entretanto, esses objetos se apoderam da consciência, e esta permanece prisioneira da impressão. Não há, por assim dizer, por parte do pensamento mítico, uma necessidade de se julgar de modo crítico o que é dado. Cassirer afirma que para o mundo mítico não há níveis diferentes de realidade, de

(73) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo I, p. 53.

(74) A Geração do Futuro, p. 193.

graus reciprocamente definidos de certeza objetiva.

"Se o pensamento científico desejar descrever e explicar a realidade será obrigado a empregar seu método geral, que é o de sistematização e classificação"(75).

Tão diferente a atitude fundamental do pensamento mítico. Há como que uma apreensão sintética do mundo por esse modo de pensar. Tudo aquilo que faz parte do mundo exterior é percebido como um todo ininterrupto e contínuo. Não há distinções definidas, classificação de objetos, etc.

"O que caracteriza a mentalidade primitiva não é sua lógica, mas seu sentimento geral da vida"(76).

Tudo se passa como se, para a atmosfera mística desse mundo, imagens oníricas se confundissem com o estado de vigília. Lévy-Brühl insistiu muito a esse respeito, falando mesmo de um estado de participation mystique nas sociedades que ele chamou de pré-lógicas. Uma vez que o estado de vigília se confunde com o mundo onírico, a consciência irrefletida não faz nenhuma distinção nítida entre a vida e a morte. Cassirer chega a dizer que "a vida e a morte são partes idênticas e homogêmeas de um só e mesmo ser"(77). É como se o nascimento fosse um retorno e a morte um prolongamento. Neste sentido, antes

(75) Ernst CASSIRER, op. cit., p. 134.

(76) Ibid., p. 135.

(77) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 58.

de se querer provar, à maneira da metafísica e da ciência, a imortalidade da alma, o pensamento mítico não percebe a morte como o não ser da vida, mas ambas são partes do mesmo todo"(78).

É compreensível que muitos considerem relevante a descoberta de uma espécie de segredo, de sentido profundo, subjacente ao mito, capaz de explicá-lo e interpretá-lo. Entretanto Cassirer parece insistir em que, para o universo mítico, não há uma ruptura entre o mundo do ser imediato e o mundo de significação indireta, quer dizer, devemos reconhecer que este modo de pensar não estabelece ruptura entre real e ideal, entre a imagem e a coisa.

"Onde nós vemos uma simples relação de representação alegórica, o mito, pelo que não se separou de sua forma primitiva e que não perdeu seu caráter original, vê antes uma relação de identidade real. A imagem não manifesta a coisa, ela é a coisa"(79).

O pensamento mítico, segundo Cassirer, está destituído da categoria de ideal. É como se ocorresse uma transsubstanciação: tudo o que se manifesta como significativo se metamorfoseia em algo material, algo que participa do ser.

## 2) Relações entre Mito e Ritual

O rito, nesta perspectiva, longe de ser uma mera imitação, caracteriza-se por uma ação perfeitamente real. A ação

(78) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 58-59.

(79) Ibid., p. 60.

ritual torna-se a ação mesma dos deuses, quer dizer, o celebrante é o deus, ele se torna o deus. Todos os acontecimentos sagrados ocorridos num tempo primordial são reatualizados durante a celebração dos ritos, sendo que o que se passa não é apenas uma mise en scène, senão que é este ato mesmo, a ação sagrada dos deuses, a repetição dos grandes feitos dos ancestrais míticos. A cosmogonia é reatualizada, o Cosmo inteiro é regenerado(80).

Uma vez que o pensamento mítico não possui a categoria de ideal, percebemos aqui a posição que a linguagem ocupa em relação ao mito. Mito e linguagem são parentes muito próximos. Eles se condicionam um ao outro. A palavra e o nome não têm uma função denotativa: eles são e agem. No que se refere ao problema da magia, Cassirer chama a atenção para o poder social da palavra na mente primitiva. Este poder pode se converter em força natural e até sobrenatural, porquanto:

"O homem primitivo sente-se rodeado por toda sorte de perigos visíveis e invisíveis, sem esperar vencê-los por meios puramente físicos. Para ele, o mundo não é uma coisa morta ou muda; pode ouvir e compreender. Assim, se forem corretamente invocados, os poderes da natureza não poderão recusar sua ajuda. Nada resiste à palavra mágica"(81).

Uma vez que o nome e a personalidade do homem "primiti

(80) Veja-se a esse respeito a obra de Mircea Eliade, Le Mythe de l'Éternel Retour, Paris, Gallimard, 1969.

(81) Antropologia Filosófica, p. 177.

vo" se confundem, o ritual iniciático deve atribuir-lhe um outro nome, pois que ele está recebendo uma nova personalidade. Há uma espécie de crença na "substancialidade" mesma da palavra. Para o pensamento mítico, pois, a imagem percebida, da mesma forma que a palavra pronunciada e ouvida está carregada de forças reais. Corolário:

"Como seu nome próprio, a imagem de um homem é um alter ego: o que a imagem sofre, sofre também o homem"(82).

### 3) Sobre a Categoria de Causa e Efeito no Pensamento Mítico.

Antes de carecer da categoria universal de "causa e efeito", o pensamento mítico, segundo Cassirer, a possui como estatuto fundamental. Trabalharemos mais a fundo essa questão.

Cassirer vai buscar em Hume a crítica ao conceito clássico do princípio de causalidade. Para o filósofo escocês, to da representação de causalidade deriva de uma simples coexistência. O princípio de causalidade é, em Hume, destituído de objetividade. É experimental, ou seja, a posteriori. O nexo entre a causa e o efeito não é ontológico, mas psicológico, nascendo de uma simples associação de imagens produzida pela seqüência freqüente de dois fenômenos. Ora, afirma Cassirer, o pensamento mítico se caracteriza particularmente, além do princípio do post hoc ergo propter hoc, pelo princípio do juxta hoc ergo propter hoc(83). Neste sentido, Hume teria desco-

(82) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 65.

(83) Ibid., p. 68 e seguintes.

berto uma das raízes de toda explicação do mundo pelo mito. De fato, para o pensamento mítico, as andorinhas realmente fazem o verão.

Mas, notemos bem, a representação mítica permanece dentro de uma representação global. Para os índios Cora, por exemplo, o sol, a lua, não têm, individualmente, uma posição de su premacia, mas sim o conjunto dos astros, tomado como um todo indistinto, é que deve ser cantado e louvado pelas preces da religião. A partir disso, já podemos concluir com Cassirer:

"Ao passo que o pensamento conceptual de causalidade decompõe o fato em elementos constantes e procura compreendê-lo pela sua combinação e a interferência desses elementos e pela sua recorrência idêntica, a representação mítica, que se inscreve na representação global enquanto tal, se satisfaz com a imagem do simples desenrolar do acontecimento. Certos traços típicos podem nele se repetir sem que para isto ele possa fazer questão de uma regra e, pois, de certas condições formais que limitariam o devenir"(84).

Para o pensamento mítico nada ocorre por acaso. A morte, uma peste, uma enchente, estão vinculadas a uma ação mágica, o que significa dizer que estes fatos não provêm deles mesmos. A representação científica preocupa-se em apreender o aconteci -

(84) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 70.

mento individual no espaço e no tempo inserido numa lei universal, não se interrogando, por exemplo, sobre o "porquê" deste fato. O pensamento mítico busca esse porquê sobre o particular, o singular, o instante único. O pensamento teórico repousa sobre o princípio, sobre uma lei que se pretende universal, ao passo que o mito explica os fenômenos da natureza por referência à vontade e manifestação de certos deuses ou demônios.

O conhecimento conceptual, à medida em que progride, mais e mais se interroga sobre o "como?" certos fenômenos ocorrem, ou seja, está interessado em descobrir a lei que rege esse fenômeno. Mas esta preocupação não aparece na perspectiva mítica. Esta busca um "quê?", um "a partir de quê?" e um "em direção a quê?".

Neste sentido, a forma mítica de apreensão do mundo busca estabelecer entre causa e efeito uma espécie de continuidade, inserindo entre o estado final e o estado inicial, uma série de termos intermediários. Grande quantidade de exemplos desse gênero pode ser encontrada nos mitos cosmogônicos. Ora temos um "ovo primordial" que surge das águas, ora temos a criação do mundo a partir do corpo dilacerado de um ser primordial (Tiamat), etc. A indagação mítica sobre a origem se resolve a partir do momento em que ela associa um complexo desordenado de relações a um objeto material dado no passado. Assim, segundo Cassirer.

"Cada qualidade, cada propriedade, deve tornar-se um corpo para o mito, conformemente à sua forma de pensamento originário"(85).

(85) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 79.

E mais adiante diz:

"A imaginação mítica compele a 'espiritualizar' o todo, a dar-lhe uma vida e uma alma; mas a forma de pensamento mítico, que liga todas as qualidades e todas as atividades, todos os estados e todas as relações a um subtrato estável, desemboca sem cessar no extremo oposto: a uma sorte de materialização dos conteúdos espirituais"(86).

Tudo se passa como se certas propriedades ou estados dependentes da coisa recebessem substancialidade e pudessem ser transmissíveis. A dor transforma-se em substância, podendo mesmo se transmitir de um indivíduo para outro. Explica-se, assim, como membros de certas sociedades eram sacrificados quando um "miasma" da tribo recaía sobre eles. O mesmo ocorre com o fenômeno da força, a qual, substancializada, se expande por todo o mundo, mas que, por outro lado, condensa-se em indivíduos dotados de certos poderes: o xamã, o sacerdote, o feiticeiro, etc.

As doenças se explicam pela entrada de certos espíritos ou demônios no corpo do enfermo.

Nossa conclusão se propõe a mostrar que, antes de carecer de uma lógica, de um relacionamento mútuo entre causa e efeito, o pensamento mítico possui, como quer Cassirer, formas específicas de apreensão do mundo. Ao relacionarmos o modo teórico de pensar e o universo mítico estamos, desta forma, tra-

(86) La Philosophie des Formes Symboliques, Tomo II, p. 79.

tando de modos de pensar que: "'explicaram' um processo quando o interpretaram a partir de seu ponto de vista específico".

#### 4) As Categorias Particulares do Pensamento Mítico

Já dissemos anteriormente que foi a partir da forma mítica de pensamento que as demais formas simbólicas puderam se desdobrar. Para Cassirer o conhecimento científico não se diferencia do mito por natureza ou qualidade, mas por modalidade(87). Exemplifiquemos. No que diz respeito às formas espaciais, é possível apreendermos alguns complexos de linhas e figuras como ornamento artístico, de um lado, ou como um desenho geométrico, de outro. Trata-se de níveis distintos de construção de unidades espaciais. De um lado, a modalidade do conceito lógico-matemático; de outro, a imaginação espacial artística(88).

O pensamento mítico também possui uma concepção própria de organização espacial, no sentido de que organiza e orienta o mundo segundo certos pontos de vista próprios. Mas, já o dissemos, foi a partir do mito que outras modalidades de pensamento puderam surgir. O número, outrora sagrado, aparece agora como um conceito puramente matemático. A astronomia passou por um estágio astrológico e assim por diante.

Bem. Existe uma coerência do mito. Em que sentido? É que o mito está orientado para uma "unidade do mundo", quer dizer, ele possui vias bem definidas, traçadas preliminarmente por sua "natureza" espiritual(89). Tudo se passa como se, por trás de um modo de vida dominado pela imaginação, abando-

(87) Ernst CASSIRER, op. cit., Tomo II, p. 73.

(88) Para maior compreensão deste problema consulte-se o tomo I da obra La Philosophie des Formes Symboliques, p. 36 e seguintes.

(89) Ver CASSIRER, op. cit., Tomo II, p. 87.

nado à impressão sensível, houvesse uma espécie de "organização". As forças demoníacas do mundo mítico devem ser enquadradas nessa organização. Nada é livre no sentido de que é caótico ou aberrante. A orientação mítica possui também suas categorias particulares.

Enumeraremos, agora, segundo Cassirer, as categorias particulares do pensamento mítico.

1) Quantidade. Não há, para a forma referida de pensamento, distinção nítida entre o todo e as partes. A parte não representa o todo, senão que ela é o todo. "O todo é a parte na medida em que a penetra, com todos os atributos da sua substancialidade mítica; ele nela se instala de maneira perfeitamente sensível e material"(90).

O homem se encontra integralmente em seus cabelos cortados, em suas vestes, objetos, etc., os quais são partes reais dele mesmo.

2) Qualidade. Relação entre as coisas e suas propriedades. À diferença do modo teórico de pensamento, o mito remete tudo o que para ele é real a um mesmo plano, ou seja, uma substância única não possui propriedades diferentes. Que quer isso dizer? A partir do momento em que se especifica algo, este algo, já é substancializado(91). Cada especificação já é uma substância, na medida em que só pode ser apreendida na sua concreção imediata e por uma reificação direta. É como se cada propriedade manifestasse a presença de uma coisa elementar e bem definida.

3) Similitude. Para o pensamento mítico, a similitu -

(90) Ver CASSIRER, op. cit., Tomo II, p. 90.

(91) Veja-se as referências feitas por Cassirer à alquimia em op. cit., Tomo II, p. 92.

de, antes de ser um conceito racional, se caracteriza por uma força real e eficaz. O que isto quer dizer? Onde o pensamento teórico vê uma simples analogia, uma simples relação, o mito faz referência à existência e presença imediatas. Aquilo que se assemelha a algo é esse algo mesmo em sua concretude. A fumaça não simboliza a nuvem no ritual da chuva, mas é a nuvem. A similitude se caracteriza pela identificação de realidades que se assemelham.

Chegados a esse ponto, uma série de questões se colocam. Tratar o mito como forma de pensamento já não é racionalizá-lo? Não estamos tratando o mito do ponto de vista de um modo específico de pensar, desconsiderando seus aspectos existenciais, seu sentimento vital?

Cassirer nos poderia guiar ainda por mais tempo ao longo desta pesquisa. Teríamos ainda de trabalhar a construção e organização do mundo espaço-temporal na consciência mítica. Porém, isso demandaria ainda um trabalho de análise minuciosa que desviaria nossa preocupação fundamental. As categorias de espaço e tempo serão explicitadas mais adiante através de nosso referencial teórico de base, a saber, a fenomenologia da religião. Cassirer nos poderá ajudar e muito, porquanto toda nossa discussão terá como linha mestra a abordagem do simbólico.

## CAPÍTULO IV

### ASPECTOS DO MITO: A POSIÇÃO DE ELIADE

Qual a intencionalidade que subjaz ao simbolismo mítico? Eis a questão que pretendemos colocar desde já. Sabemos que o mito tem um valor, não é destituído de significado, não é caótico. Há sentido no mito. Mais: há vários sentidos, muito mais do que podemos imaginar. A atitude que vamos tratar aqui denomina-se "fenomenológica". É preciso indagar sobre o "eidos" do comportamento mítico(92). As duas características básicas desse posicionamento são as seguintes: 1) A intencionalidade subjacente ao comportamento mítico é seu objeto visado, a saber, o Sagrado(93); 2) Mas este objeto está referido a um passado primordial (in illo tempore), ao Grande Tempo, onde as ações de seres divinos transformaram o caos vigente num Cosmos. Os acontecimentos atuais são valorizados somente quando "repetem" o que se passou nesta fase primordial. Neste sentido, antes de tratarmos o mito como ficção, como ilusão, devemos aproximá-lo das noções de "ação sagrada", de "gesto sig-

(92) Georges VAN RIET, Problèmes d'Épistémologie, p. 373.

(93) Trabalharemos o conceito e a problemática do Sagrado mais especificamente na seção seguinte.

nificativo", de "acontecimento primordial"(94). Nossa atenção especial recai sobre o mito como realidade "vivida", o mito sentido e vivenciado, antes de ser inteligido e formulado.

O mito se refere sempre a uma "tradição Sagrada", a uma "revelação primordial". Ele é modelo exemplar. Portanto, à maneira de Mircea Eliade, nossas atenções recaem essencialmente sobre as sociedades onde o mito se traduz por uma realidade existencial vivida, onde o mito é vivo. Antes de abordar mos as características fundamentais do mito segundo Eliade, va mos fazer algumas considerações iniciais.

Estudar o mito nas sociedades onde ele é vivo constitui uma enorme vantagem para nós, no sentido de que ele fornece todos os modelos e padrões de comportamento. O mito representa, para as sociedades tradicionais, o próprio suporte para sua existência concreta. Nada é vivenciado como opaco, amor fo. Eis uma realidade que perdemos. O mundo em que vivemos hoje se pretende "dessacralizado". Trata-se de uma atitude de extrema liberdade do homem frente ao mundo e à história. Somos senhores de nossa história. A realidade se auto-explica ; desnecessário recorrermos a explicações de caráter mítico ou religioso.

Neste sentido, desde já vamos esbarrar numa afirmação que pode causar mal-estar e desconfiança em muitos. É Eliade quem nos ensina:

"Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais em causa não é somente elucidar uma etapa da história do pensamento humano; é também melhor com-

---

(94) Mircea ELIADE, Tratado de História das Religiões, p. 490.

preender uma categoria de nossos contemporâneos"(95).

Eis uma questão que pretendemos estudar ao longo desta pesquisa. Por ora, contentemo-nos em aceitar a posição de que os comportamentos supostamente aberrantes e bestiais de certas culturas são, antes de mais nada, fatos humanos, fatos culturais, melhor dizendo, entendamos que são criações do espírito. Longe de nós considerar as manifestações religiosas como um simples estado infantil e transitório, e, no que diz respeito ao comportamento das culturas "primitivas", considerá-lo como irrupções patológicas do instinto, como bestialidade.

"É somente na perspectiva histórico-religiosa que as condutas semelhantes são suscetíveis de se revelar enquanto fatos de cultura e perdem seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo"(96).

A partir disso já podemos tentar, com Eliade, uma definição do mito, a qual não pretende de modo algum esgotar as várias possibilidades de interpretação. A complexidade do problema diminui a partir do momento em que tentamos uma definição mais ampla. Talvez assim:

"O mito narra uma história sagrada; ele relata um acontecimento que te-

(95) Aspects du Mythe, p. 10:

(96) Mircea ELIADE, op. cit., p. 12.

ve lugar num tempo primordial, o tempo fabuloso dos 'começos'"(97).

Ou assim:

"O mito narra como, graças às proezas dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passa a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, ou somente um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição"(98).

Neste sentido, o mito sempre fala de uma criação, ou seja, como determinada realidade veio a ser. Portanto, o mito sempre revela a sacralidade, uma vez que o que foi feito nas Origens, no início do tempo, pelos Seres Sobrenaturais, nada mais é do que as diferentes irrupções do Sagrado no mundo. Segundo Eliade, é esta irrupção que funda realmente o mundo tal como existe no estado presente(99).

Se o mito se define como história sagrada, então esta história é verdadeira, porquanto, afirma Eliade, "o mito se refere sempre a realidades(100).

Pelo próprio fato de estar relacionado aos acontecimentos ocorridos no Grande Tempo, o mito é sempre um modelo exemplar para toda conduta humana, servindo como suporte para a realidade existencial. Ora, dirá nosso autor, o que foi feito nas Origens, in illo tempore, deve ser repetido(101).

(97) Mircea ELIADE, op. cit., p. 15.

(98) Id., Ibid.

(99) Aspects du Mythe, p. 15.

(100) Id., Ibid.

(101) Vejam-se os exemplos de diversas sociedades citadas por Eliade em Aspects du Mythe, p. 16 e seguintes.

Além de revelar como o mundo, os homens, os animais, etc. vieram à existência, o mito revela ainda os acontecimentos primordiais pelos quais os homens chegaram à sua condição atual. Explica-se desse modo toda condição humana. Explica-se porque somos seres sexuados, obrigados a um labor constante, organizados em sociedade e assim por diante. Enquadram-se neste caso os mitos da "queda". Um fato primordial desencadeia uma espécie de castigo, etc. Todas as transformações e características do homem, dos animais e da natureza são explicadas por referência a esse passado primordial, a esse tempo fabuloso.

Ao abordarmos o problema do mito em Cassirer, já notamos que, longe de estar destituída do chamado princípio de causalidade, o modo mítico de pensar o possui como característica fundamental. Entretanto, ao estabelecer entre causa e efeito uma espécie de continuidade, o pensamento mítico insere entre o estado final e o estado inicial uma série de termos intermediários. Assim, quando o homem contemporâneo entende seu estado atual como fruto de acontecimentos históricos, biológicos, psicológicos, etc., o homem das sociedades tradicionais faz referência a acontecimentos ocorridos no início do tempo, desvendando, assim, aquilo que causou sua condição atual.

Uma outra contribuição que nos veio de Cassirer foi a seguinte: o pensamento mítico está destituído da categoria de ideal. Portanto, à diferença do homem moderno, o homo religiosus, através da ação ritual, além de uma lembrança, repete de fato o que foi feito in illo tempore. Como já dissemos anteriormente, a ação ritual torna-se a ação mesma dos deuses, o que significa que há um retorno do Grande Tempo, uma integração do Tempo Primordial, uma volta da cosmogonia. Eliade estudou brilhantemente esta questão e chamou o fenômeno de "O Mito do Eterno Retorno", acentuando o pavor que as sociedades arcaicas encontram frente a uma linearidade do tempo, a um tempo meramente histórico.

Como veremos mais adiante, o mito é revelado ao neófito por um ritual iniciático, peça-chave para compreendermos a Educação das sociedades arcaicas. Os diversos graus de iniciação correspondem a um adentramento em outras esferas de realidade, ou seja, são os diferentes encontros do homem com o "outro lado", com o mundo sagrado. Neste sentido, toda vez que se "conhece" determinado objeto através do relato mítico nos rituais de iniciação, há uma espécie de poder mágico-religioso que o neófito passa a possuir. A partir do momento em que se sabe como determinado objeto veio ao mundo do ser, passa-se a ter poder sobre esse objeto.

"Conhecer a origem de um objeto, de um animal, de uma planta, etc., equivale a adquirir sobre ele um poder mágico, graças ao qual consegue-se dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade"(102).

A partir do exposto já podemos enumerar as características básicas do mito na perspectiva do professor Mircea Eliade(103).

Vamos colocar assim: Primeiramente, o mito, tal como é vivido nas sociedades arcaicas, constitui a História das ações dos Seres Sobrenaturais. Essa história (segundo ponto) é verdadeira, porquanto se refere a realidades, e sagrada, porquanto é obra dos Seres divinos. Em terceiro lugar, o mito se refere sempre a uma "criação". Ele sempre narra os inícios, as origens de algo, ou seja, como determinado objeto veio ao mun-

(102) Mircea ELIADE, op. cit., p. 26.

(103) As cinco características foram extraídas da obra "Aspects du Mythe", p.p. 30-31.

do do ser. Ao se conhecer o mito (quarta característica) conhece-se também a "origem" das coisas, podendo-se manipulá-las ou domesticá-las à vontade. Conhecer, aqui, não significa algo "abstrato", "exterior", mas algo "vivo", significativo. Assim, (quinta característica), "vive-se" o mito a partir do momento em que se é tomado por um poder sagrado, sempre ligado a um passado primordial, reatualizado agora, felizmente, para a plena realização da vivência religiosa das sociedades em causa.

Assim, o mito vivido restaura a realidade original, respondendo<sup>a</sup> uma profunda necessidade religiosa dessas sociedades, garantindo a permanência da ordem social e da conduta moral. Reafirmando a crença, o mito garante a permanência de todos os valores e atividades do grupo. Afirma Malinowski:

"O mito é um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto inútil, mas uma força ativa laboriosa, não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas um estatuto pragmático da fé e da moral primitivas"(104)

São necessárias algumas conclusões sobre as considerações precedentes.

No sentido em que esconde uma imensa Nostalgia pelo Grande Tempo; no sentido em que restaura a realidade primordial, a ação ritual quer de fato anular a "história". A "história" que se passou num tempo remoto deve-se repetir por todo o sempre, como um arquétipo a oferecer sentido e valor à existência humana. A história exemplar se traduz por uma súmula

(104) Magia, Ciência e Religião, p. 104.

pedagógica dessas sociedades, ou seja, só o que é efetivamente real e significativo, somente o que ocorreu in illo tempore, é que deve ser exemplar. A história, em sentido moderno, é uma entidade ausente do universo mental do homo religiosus. Mas não nos enganemos. "Ao decidir imitar os deuses e repetir os atos criadores destes, o homem primitivo já assumira aquilo que, posteriormente, foi revelado a nós, homens modernos - o próprio destino do homem. Com isso quero dizer a criação do mundo em que vivemos e a criação do universo no qual desejamos viver(105).

Mas, se as sociedades tradicionais são vivificadas pela presença do mito e por conseguinte dos "arquétipos" que ele transmite, como fica a situação das sociedades contemporâneas supostamente dessacralizadas? Além disso, a iniciação, o acesso ao sagrado, não sobrevive à maneira tradicional nas sociedades hodiernas? Que consequências isso traz para a formação de nossos educandos?

Segundo Eliade, por mais que um mito se degrade, por mais que ele tenha perdido seu sentido original, nem por isso nossa condição atual está destituída de uma influência arquetípica. Essa influência é criadora. Ela se manifesta nas criações artísticas, culturais, científicas, etc. do homem moderno. Temos a sensação de que as situações assumidas pelas sociedades onde o mito é vivo tivessem sofrido uma nova "queda". De fato, o inconsciente do homem moderno não cessa de lhe revelar uma quantidade enorme de símbolos e arquétipos essenciais para sua saúde psíquica e social. Como diz Ricoeur, "todos os símbolos dão o que pensar, mas os símbolos (do mal) mostram, de maneira exemplar, que há mais nos símbolos e nos mitos que

---

(105) Mircea ELIADE, O Prestígio do Mito Cosmogônico, Diógenes, 7, julho-dezembro de 1984.

em toda nossa filosofia; e que uma interpretação filosófica dos símbolos jamais se tornará conhecimento absoluto"(106).

Neste sentido, o homem de nossos dias, supostamente livre do comportamento mítico, permanece ligado a uma influência arquetípica, ou seja, certas funções do comportamento mítico so brevivem ainda nas atitudes mais simples do homem moderno. Se prestarmos atenção ao conjunto de propagandas e filmes apresentados pela televisão, esse ponto tornar-se-á bem mais claro. Via gens fantásticas de férias, um verão paradisíaco em tal hotel, regiões belíssimas, Cruzeiros em tais ilhas, etc.; a luta do "bem" contra o "mal" nas séries policiais. Enfim, o homem moderno, pretensamente livre das concepções míticas, passa a criar, por compensação, um universo fantástico e um futuro ainda mais fascinador.

"O absoluto não pode ser extirpado; ele é tão-só suscetível de degradação. E a espiritualidade arcaica sobrevive, à sua maneira, não como ato, não como possibilidade de realização real para o homem, mas como uma nostalgia criadora de valores autônomos: arte, ciências, mística social..."(107).

#### 1) O Numinoso

O Sagrado, por sua própria constituição, é uma categoria de extrema complexidade. Trata-se de um domínio inacessível

(106) O Conflito das Interpretações, p. 280.

(107) Mircea ELIADE, Tratado de História das Religiões, p. 509.

vel através de uma abordagem puramente conceitual e lógica. Todo o discurso a esse respeito corre o risco de empobrecer enormemente a questão. Somente quem vive e participa de um grupo onde este elemento é visado e vivenciado plenamente é que pode "entender" sua verdadeira significação. Eis porque, diz Rudolf Otto, "como todo dado originário e fundamental, ela (a categoria de sagrado) não é objeto de definição no sentido estrito da palavra, mas somente de exame"(108). Otto recomenda àqueles que nunca sentiram uma emoção religiosa profunda a cessarem a leitura de seu livro, pois seria muito difícil tratar de religião com estes indivíduos.

Ao examinar o problema do "Sagrado", Otto chega a dizer que trata-se de uma categoria composta: os elementos racionais e os elementos irracionais(109). Mas o que nos interessa aqui é a sua abordagem dessa categoria como elemento a priori, semelhante à razão pura Kantiana. Kant distingue aquilo que, no conhecimento, recebemos de nossas impressões sensíveis daquilo que nossas estruturas a priori acrescentam a essas impressões. O numinoso, segundo Otto, pertence ao elemento a priori dessa relação.

Para Otto, o Numinoso

"jorra da fonte de conhecimento mais profunda que existe na própria alma, não sem dependência de certos dados exteriores, nem anteriormente a certas experiências sensíveis, mas nelas e entre elas. Ele não nasce delas, mas nelas e entre elas. Ele não nasce delas,

(108) Le Sacré, p. 21.

(109) Ibid., p. 160.

mas ele aparece graças a elas"(110).

Entretanto, é o aspecto irracional da experiência religiosa que preocupa Rudolf Otto. Ele percebe um sentimento de Terror frente ao Numinoso. Trata-se de um grande temor religioso provocado pelo poder divino. O homem experimenta, por assim dizer, um sentimento de impotência frente ao tremendum. Como o próprio subtítulo da obra de Otto indica, sua preocupação fundamental é com o "elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional". Nós, ao contrário, insistimos numa abordagem em sua totalidade(111). Uma primeira definição seria, pois, sua oposição ao profano.

Em sua conceituação tradicional, sagrado equivale a tudo aquilo que é objeto de uma garantia sobrenatural ou concernente a tal garantia, em outras palavras, o objeto religioso em geral. Em Durkheim o sagrado assume um caráter duplo: aquilo que é santo, e o que é sacrílego, vale dizer, aquilo que é prescrito e exaltado pela garantia divina, e o que é proibido e condenado pela mesma garantia(112). Na concepção de Otto, estes dois aspectos são, respectivamente, o fascinador e o tremendum.

Ao distinguir, em seu redor, aquilo que é real e significativo, relegando outra parte a uma realidade caótica, virtual, ameaçadora, o homem está de fato estabelecendo uma oposição entre o sagrado e o profano. Não que o "primitivo" tenha consciência disso como uma distinção entre categorias bem definidas, mas sim que ele não pode viver num mundo invadido pelo

(110) Le Sacré, p. 161.

(111) Mircea ELIADE, Le Sacré et le Profane, p. 14.

(112) Veja-se a obra "Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse", Paris, Alcan, PFU, 1912.

caos, num mundo irreal. Necessário cosmicizar o território habitado. Necessário orientar-se a partir de um Centro, o ponto de ligação entre o mundo divino e o mundo humano. Voltaremos ao problema.

Todo objeto que manifesta o sagrado torna-se outra coisa, sem deixar de ser ele mesmo. O sagrado equivale ao poder, à realidade por excelência. Ele está saturado de ser. Segundo Eliade, a oposição sagrado-profano se traduz sempre por uma oposição entre real e irreal. O sagrado e o profano constituem, assim, "duas modalidades de ser no mundo, duas situações assumidas pelo homem ao longo de sua história(113).

Para Augusto Comte, todas as ciências devem percorrer três fases de evolução: a teológica, que explica os acontecimentos pela intervenção de deuses ou de Deus; a metafísica, que trabalha com conceitos essenciais e universais e com forças da natureza; por último, a positiva, que se limita a descrever os fatos e a sua legitimidade. O real é identificado com os objetos oferecidos ao sujeito cognoscente. Faculdades como a imaginação, por exemplo, ficam relegadas a uma função alienante. A realidade é auto-explicativa. Desnecessário a recorrência a hipóteses mágicas e sobrenaturais. Podemos fazer alusão, aqui, a um "desencantamento" do mundo. Usamos o exemplo de Comte tão somente para mostrar o quanto este modo de pensar está arraigado na mentalidade contemporânea. Entretanto, longe de ter abolido o comportamento religioso, o homem moderno não consegue, de fato, eximir-se de uma valorização religiosa do mundo. Existe sempre algo que se nos afigura sagrado, objetos esquecidos, brinquedos da infância. Além disso, sempre nos deparamos com situações que evidenciam claramente uma ati-

---

(113) Le Sacré et le Profane, p. 18.

tude religiosa: o começo de uma vida nova em outra cidade, um novo emprego, uma festa, um perfume... E "o mundo fica diferente. E os cenários mudos viram sacramentos, extensões do corpo, carne da minha carne, habitações de sorrisos"(114).

Ora, se isto é assim, como podemos falar de um processo de dessacralização do mundo moderno? O que de fato ocorreu? Quais as consequências para o homem de nossos dias? E de que forma podemos recuperar - se é que podemos falar assim - uma realidade que não mais vigora em nossos dias como fonte mesmo de significado, como "centro" estimulador e regenerador da vida? Eis as questões que pretendemos trabalhar mais adiante (capítulo VIII).

A partir do que já expusemos, vamos adiantando nossa posição de que o sagrado possui um status ontológico, inerente ao ser humano sem o qual a subjetividade não se manifesta; uma vez que o homem é, no dizer de Ernst Cassirer, um animal simbólico. Não se trata, pois, de um status postico, artificial e transitório na história do espírito humano. Ensina-nos Mircea Eliade:

"É difícil imaginar como o espírito humano poderia funcionar sem a convicção que haja algo de irredutivelmente real no mundo; e é impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir uma significação às impulsões e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intima

---

(114) Rubem ALVES, Poesia, Profecia, Magia, p. 9.

mente ligada à descoberta do sagrado"(115).

E mais adiante diz:

"A dialética do sagrado precedeu todos os movimentos dialéticos descobertos posteriormente pelo espírito, e lhe serviu de modelo. Revelando o ser, a significação e a verdade em um mundo desconhecido, caótico e assustador, a experiência do sagrado abriu a via para o pensamento sistemático"(116).

O estudo da categoria de sagrado não só é interessante do ponto de vista histórico, mas também do ponto de vista hermenêutico: o homem se descobre nas criações espirituais de seus semelhantes.

## 2) A Sacralidade do Espaço e do Tempo.

Cassirer afirma que espaço e tempo são o arcabouço que sustenta toda a realidade(117). Tendo em vista que não podemos conceber coisa alguma sem referência a essas duas categorias, é mister trabalharmos essas questões em relação ao mundo mítico. É ainda Cassirer quem diz: "No pensamento mítico, o espaço e o tempo nunca se consideram como formas puras ou va

(115) La Nostalgie des Origines, p. 9.

(116) Ibid., p. 11.

(117) Antropologia Filosófica, p. 75.

zias, mas como as grandes forças misteriosas, que governam todas as coisas, que dirigem e determinam não só nossa vida mental mas também a dos deuses"(118).

Vamos começar dando o exemplo do menino que, em plena selva amazônica, fora raptado pelos índios. Trata-se de um filme que nos ajudará a compreender este ponto. De um lado, selvas imensas, tribos, pássaros, animais, mistério; de outro, máquinas, barragens, homens possuidores de técnicas avançadas. O menino louro, olhos azuis, filho do engenheiro americano, fora levado pelos índios. Passados dez anos de buscas, em meio aos ataques dos canibais, o pai do garoto foi salvo por um indígena adolescente, louro, olhos claros. Não havia dúvidas, era o menino desaparecido.

Ferido por uma flecha, levou alguns dias para recobrar a lucidez. Era uma tribo feliz, aquela. Índias bonitas, o chefe sábio, o feiticeiro. Tudo inspirava um estado de pureza, inocência. O velho chefe, em conversa com o estrangeiro, disse-lhe: "Você chegou ao Centro do Mundo".

O desejo presente nas sociedades primitivas de se viver em um "espaço sagrado", ou seja, no centro do mundo, dispensa-nos de procurar implicações geométricas neste mesmo espaço. Não se trata de um espaço "profano", geométrico, mas de uma geografia sagrada e mítica, e, nas palavras de Mircea Eliade, a única efetivamente real(119). É nesse espaço que o sagrado se manifesta. A realidade é vivenciada plenamente, uma vez que ela está carregada de ser, ou seja, é hierofânica.

O ser humano parece ter sempre a tendência para um centro, quer dizer, para o seu próprio centro, para aquilo que lhe confere realidade integral, ou seja, a "sacralidade"(120). O

(118) Antropologia Filosófica, p. 75.

(119) Images et Symboles, p. 49.

(120) Ibid., p. 69.

homem deseja sempre viver no coração do real, isto é, no Centro do Mundo.

A esse respeito, é bem vinda aqui a contribuição de Lévy-Brühl. "Entre os indígenas", diz ele, "nunca o lugar sagrado se apresenta isoladamente ao espírito. Ele faz sempre parte de um complexo em que entram também espécies animais ou vegetais que aí abundam em certas estações, os heróis míticos que aí viveram, vaguearam, criaram e frequentemente foram incorporados no solo, as cerimônias que aí se celebravam periodicamente e, enfim, as emoções suscitadas por este conjunto"(121).

Trata-se de um fenômeno denominado "cosmicização" de certos territórios desconhecidos. A organização de um espaço a partir de um centro equivale à repetição da ação exemplar de seres divinos no Início do Tempo. No sentido em que está associado às ações sobrenaturais ocorridas in illo tempore, o tempo mítico visa sempre uma volta, um retorno às origens, ao tempo primordial da Criação. Através do rito é possível a reatualização da Cosmogonia e a conseqüente instauração do espaço sagrado, bem como a integração do Grande Tempo.

Assim, três características do tempo mítico concorrem, segundo Eliade, para esclarecer o sentido da não homogeneidade deste tempo em relação à duração profana. São elas: periodicidade, repetição e eterno presente(122).

### 3) A Iniciação: Aspectos da "Paidéia" nas Sociedades Arcaicas.

Como pudemos observar anteriormente, as sociedades ar -

(121) L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, p. 183; citado por Eliade, Tratado de História das Religiões, p. 435.

(122) Ver Tratado de História das Religiões, § 140-155. Ver também Le Mythe de l'Éternel Retour.

caicas estão, por assim dizer, fechadas em si mesmas, ou seja, sua história está ligada estreitamente a certos acontecimentos fabulosos, ocorridos no Grande Tempo. Portanto, toda a vida material e espiritual destas sociedades é justificada por esta história sagrada. A iniciação equivale a um conjunto de ensinamentos orais e de ritos que propiciam ao neófito uma espécie de morte (simbólica) e um novo nascimento, quer dizer, a iniciação equivale a uma transformação ontológica do regime existencial(123). Isso significa dizer que há uma mudança radical no status religioso dos indivíduos que passam por esse ritual.

Podemos desde já comparar o fenômeno da iniciação com a instrução moderna. As sociedades arcaicas, como dissemos, es tão vinculadas a uma série de acontecimentos grandiosos, ou se ja, há toda uma mitologia que fundamenta as atividades e insti tuições dessas sociedades. Esta tradição sagrada deve ser revelada gradualmente aos aprendizes. O adolescente caminha com o "mestre" pelas matas. Aprende o nome dos pássaros, dos bichos, das árvores. Tudo isso diz respeito a uma Criação. Nada é destituído de significado. É como se o Mundo vivesse e falasse a eles. Os acontecimentos sagrados são revelados ao jovem paulatinamente, não sem provas e perigos constantes. Nós, modernos, somos apenas instruídos nas coisas. A fragmentação da instrução e da vida é característica específica da Paidéia moderna. Parece que estamos cada vez mais distantes da realidade, consequência do próprio conhecimento conceptual e da téc nica. O ensinamento das sociedades tradicionais é sagrado, pois que o mundo é obra de forças superiores. O conjunto de ensinamentos recebidos não é mera informação, mas iniciação a uma outra modalidade do ser: o contato com o Sagrado.

(123) Mircea ELIADE, Initiation, Rites, Sociétés Secrètes, p. 12.

A título de exemplo, quando saímos por necessidade ou por lazer a uma pescaria com amigos, por mais que nos divertíssemos nessa atividade, ela é bem diferente do que acontece nas sociedades arcaicas. Ao saírem para a pesca, esses homens estão repetindo o gesto exemplar de seus ancestrais míticos, dos heróis que moldaram para sempre os arquétipos de toda a conduta posterior.

Neste sentido, a iniciação compreende a passagem de um estado inferior para um estágio superior na escala do ser.

"Todos os ritos de re-nascimento ou de ressurreição e os símbolos que eles implicam, indicam que o noviço acedeu a um outro modo de existência, inacessível àqueles que não enfrentam as provas iniciáticas, que não conheceram a morte"(124).

Eliade se deu conta de que, para a mentalidade arcaica, não é possível a modificação de um estado sem aboli-lo definitivamente. O adolescente deve morrer para que venha à luz o adulto. Tudo se passa como se o neófito fosse mergulhado nas trevas, no Caos originário, que simboliza o aniquilamento. Mas este estágio indica já uma nova vida que se prepara: um novo nascimento.

Este fato traz consequências importantíssimas para o conhecimento da Paidéia arcaica. O homem destas sociedades é moldado, fabricado por seus mestres espirituais, portadores da sabedoria mítica. Há toda uma série de rituais onde o neófito

(124) Mircea ELIADE, op. cit., p. 18.

penetra num mundo superior, sagrado, o único efetivamente real, pois que se identifica ao mundo sobrenatural dos ancestrais míticos, criadores do Mundo. Este mundo, portanto, não é opaco, sem vida, mas está prenhe de sentido, uma vez que é cifra de uma realidade transhumana.

### 3.1.) Tipos de Iniciação.

Mircea Eliade fala de três tipos de iniciação: 1) a passagem da infância à idade adulta (obrigatório a todos os membros da tribo). São os chamados ritos da puberdade; 2) Acesso a uma sociedade secreta (não obrigatório a todos os membros), ou organização de uma confraria. Tais confrarias permanecem fechadas para os indivíduos do outro sexo. E, por fim, 3) temos o tipo de iniciação denominado vocacional. Trata-se de uma vocação mística experimentada por certos indivíduos: o xamã, o sacerdote, etc. Tais homens devem ter passado por uma experiência religiosa mais intensa que os outros membros da comunidade. Para se tornar um xamã é necessário, além de vontade própria, uma espécie de "chamado", de uma vocação.

Na verdade, o que está em jogo quando pretendemos um estudo destes fenômenos, não é uma simples curiosidade histórica, mas o conhecimento do próprio homem. A frase do Templo de Delphos nos persegue sem cessar. Ensina-nos Paul Ricoeur:

"O que ele (o hermeneuta) persegue, através do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro"(125).

(125) O Conflito das Interpretações, p. 18.

Ora, se a iniciação, como quer Eliade, é um dos fenômenos espirituais mais significativos da história da humanidade (126), este é um ato que compromete, não só a vida espiritual do aprendiz, mas também sua existência total. Através da iniciação, diz Eliade, o homem das sociedades tradicionais torna-se, além do que ele é, aquilo que ele deve ser(127), a saber, um ser que participa de sua cultura e da vida do ser. Mais do que isto, a partir do momento em que há uma regeneração de certos indivíduos através desses rituais, a sociedade inteira se regenera, festejando e celebrando o renascimento do Mundo e da vida.

### 3.2.) Ausência de Iniciação?

A vida moderna se pretende desprovida do contato com as hierofanias. Senhor de sua história, o homem contemporâneo se contenta em conhecer seu passado histórico através do estudo mesmo dos "fatos". Todavia, se concordarmos com Eliade que os traços de uma valorização religiosa do mundo vigora ainda em nossos dias e que uma existência radicalmente dessacralizada não se encontra jamais em estado puro, a questão se complexifica. Já afirmamos que o sagrado, antes de ser um elemento passageiro na história do espírito humano, é antes parte integrante de sua estrutura ontológica. Nesse sentido, em que medida poderemos falar de uma ausência de rituais iniciáticos nos tempos atuais? Conforme nos ensina Rubem Alves,

"A religião não se liquida com a

(126) Initiation, Rites, Sociétés Secrètes, p. 26.

(127) op. cit., p. 15.

abstinência do atos sacramentais e a ausência de lugares sagrados, da mesma forma que o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade"(128).

Na verdade, a partir do momento em que a iniciação deixa de fazer parte da vida integral dos indivíduos, o simbolismo, antes de ser abolido, queda no inconsciente, sendo causa de muitos casos de neurose. A partir do momento em que o homem moderno se pretende desvinculado da realidade sobrenatural, houve, podemos dizer, uma segunda "queda": nas profundezas do inconsciente.

"Sabemos hoje, é verdade, que existem na alma processos de transformação , condicionados espiritualmente, e que estão, por exemplo, na base das iniciações bem conhecidas na psicologia dos povos primitivos ou dos estados psíquicos induzidos pela prática da ioga. Mas ainda não conseguimos determinar suas leis próprias. Sabemos apenas que grande parte das neuroses se deve a uma perturbação destes processos " (129).

Cabe agora abordarmos a questão confrontando a posição

(128) O que é Religião, p. 11.

(129) Carl Gustav JUNG, A Natureza da Psique, p. 301.

da fenomenologia da religião com a psicanálise, descobrindo a grande contribuição que uma cooperação mútua entre essas duas leituras poderia oferecer para o estudo do homem.

## CAPÍTULO V

## O DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE

O confronto com a psicanálise tornou-se imperativo para os fins que nos propusemos nesta pesquisa. A questão do inconsciente ocupa, nesta interpretação, uma posição essencial naquilo que poderíamos chamar de análise da alma humana. Dizer, por exemplo, que depois de Nietzsche, Marx e Freud surgiu um problema novo, qual seja, o da mentira da consciência(130), da consciência como mentira, pode causar em muitos - sobretudo os que tiverem uma formação filosófica clássica - um mal-estar seguido de desconfiança. Mas a questão aí está, aberta, infinitamente rica em termos de perspectivas inusitadas. O diálogo entre a fenomenologia e história das religiões e a psicanálise é o enfoque de base neste momento de nosso trabalho. Para tanto, empreenderemos a tarefa de aprofundar o conceito de símbolo e suas características. Mostraremos como, através de uma reflexão sobre o símbolo, dois modelos conflitantes de sua interpre-

---

(130) Paul RICOEUR, op. cit., p. 87.

tação podem completar-se, enriquecendo ainda mais o estudo do humano.

A afirmação preliminar desta reflexão é a seguinte: "A questão da consciência é tão obscura quanto a questão do inconsciente(131).

A fim de fornecermos um exemplo prático deste posicionamento, faremos uma referência breve ao livro de memórias do psicanalista suíço Carl Gustav Jung. Jung conta que fora procurado por um jovem médico "normal", que possuía uma vida normal, habitante de uma região normal, etc. Este jovem queria ser analista, e para isso deveria passar por um longo processo de análise, pois era preciso conhecer-se a si mesmo, conforme indicam os preceitos psicanalíticos. Mas os sonhos do jovem médico o traíram(132). Sua pretensa normalidade era apenas uma compensação. Tratava-se de um caso de psicose latente, diagnóstico difícil e complexo para grande parte dos psicanalistas.

O que queremos salientar é nossa pretensão de nos conhecermos tão bem e de sermos, por assim dizer, senhores dentro de nossa própria casa. Existem cômodos desconhecidos, jamais suspeitados; corredores escuros, salas misteriosas. A consciência já não é ponto de partida para o conhecimento de nós mesmos, e-la não é contituante, mas constituída. À maneira de Ricoeur, não falaremos da consciência como origem, mas como tarefa. Há, claro, uma certeza imediata, cartesiana da consciência, mas esta certeza, segundo Ricoeur, é duvidosa enquanto verdade(133). Precisamos saber que o conhecimento de si não é um dado, mas deve ser buscado, procurado.

Mas, notemos bem, a partir do momento em que nos propu-

(131) Paul RICOEUR, op. cit., p. 87.

(132) Ver o relato do sonho em "Memórias, Sonhos e Reflexões", p. 124.

(133) op. cit., p. 89.

semos a falar do símbolo, uma grave questão se coloca. Ao enfatizarmos uma riqueza do símbolo, um certo poder revelador que ele possui, devemos, por outro lado, refletir sobre a sua conformidade com uma reflexão do tipo filosófica. Pergunta Ricoeur: "Como articular a reflexão filosófica com a hermenêutica dos símbolos?"(134).

Esta questão é capital. No momento em que o homem moderno se propõe a refletir sobre o símbolo, outro lado da questão se revela: o esquecimento das hierofanias, perda do homem como vinculado à sacralidade(135). É esse o momento histórico da reflexão sobre o símbolo. Todo o esforço de nosso trabalho é o de oferecer uma contribuição a uma possível recriação da linguagem. Recriar é a palavra. O símbolo é o grande doador de sentido. Através dele seria possível uma reflexão preciosa em termos de um renascimento da apreensão do mundo e da vida como "hierofania".

O primeiro problema surge quando tentamos uma interpretação do símbolo, pois, afirma Ricoeur, "um possível deciframento do enigma não é uma ciência, nem em sentido platônico, nem em sentido hegeliano, nem no sentido moderno da palavra ciência(136). E aqui surge o chamado conflito das interpretações. A fenomenologia da religião quer descrever o fenômeno. Sua intenção não é a de indagar sobre as origens da religião, e sim estudar o mito, o rito, a crença em relação ao objeto visado, a saber, o Sagrado. É este elemento que vai definir a estrutura teórica da fenomenologia da religião. Estamos falando de uma fenomenologia do "sagrado". Mircea Eliade não cansa de se referir a uma "verdade" do símbolo. Que quer isso di-

---

(134) op. cit., p. 242.

(135) Paul RICOEUR, op. cit., p. 243.

(136) op. cit., p. 268.

zer? O símbolo é coerente. Só para darmos um exemplo, "a força do simbolismo cósmico reside no liame não arbitrário entre o céu visível e a ordem invisível que ele manifesta. Ele fala do sábio e do justo, do imenso e do ordenado em nome do poder analógico de sua significação primária"(137).

Para melhor colocar a questão, Ricoeur vai buscar em Heidegger as formas de explicação da abordagem fenomenológica. Segundo Heidegger, os símbolos são como uma palavra do ser. Segundo Ricoeur, é justamente esta a filosofia implícita na fenomenologia da religião. Não é o homem que fala, mas a linguagem é falada aos homens, uma vez que eles nascem no seio da linguagem. Nas palavras de Ricoeur:

"a filosofia implícita da fenomenologia da religião é uma renovação da teoria da reminiscência. A preocupação moderna com os símbolos implica um novo contato com o Sagrado, para lá do esquecimento do ser, cujo testemunho em nossos dias é dado pela manipulação dos signos vazios, das linguagens formalizadas"(138)

A psicanálise, pelo contrário:

"só conhece uma dimensão do símbolo: a dos rebentos (rejetons) dos desejos recalçados; por conseguinte, só é levado em conta o feixe de signifi

---

(137) op. cit., p. 268.

(138) op. cit., p. 269.

cações constituído no inconsciên-  
te a partir do recalque primário  
e segundo as contribuições ulter\_i  
ores do recalque secundário"(139).

Gostaríamos, agora, de abrir as portas para uma nova contribuição a esse problema. Ricoeur utiliza o referencial freudiano (pois Freud é o mestre), na psicanálise, e o de Mircea Eliade, na fenomenologia. Nossa proposta se insere na tentativa de ampliar as contribuições. Além de Freud, vamos nos servir dos trabalhos de Jung, pois ele é um grande exemplo no domínio da história das religiões e dos mitos.

Num primeiro momento, já que decidimos trabalhar o problema dos fenômenos mítico-religiosos, é bom lembrar que seria impossível falarmos de um fato religioso "puro". Seria impossível prescindirmos das contribuições da história, da sociologia, da psicologia, etc. no estudo da religião e dos mitos. O perigo está justamente em nos limitarmos a considerar somente um destes aspectos como sendo essencial e significativo, relegando os demais a funções secundárias ou mesmo ilusórias. A posição de Freud, assim nos parece, apresenta um reducionismo desse gênero.

Acerca da Origem da religião, Freud fala de um assassinato primordial. Nas tribos primitivas, o pai, escondendo os jovens das moças, provocou a ira dos filhos, sendo por eles assassinado. Deus, neste caso, seria uma sublimação do pai físico, pois, no sacrifício totêmico, é Deus que é morto e sacrificado. Pode-se dizer, então, que este episódio se configura como o "pecado original" da humanidade.

O que nos interessa, mais do que tudo, é a contribuição freudiana no que concerne à sua teoria do inconsciente, referencial que nos propicia um encorajamento para o estudo dos mitos, dos símbolos. Portanto, o historiador das religiões

---

(139) op. cit., p. 16.

deve muito a Freud, uma vez que os símbolos do inconsciente co  
municam uma "mensagem", mesmo que o indivíduo não tenha consci  
ência disso.

No que se refere ao problema do recalque, Freud vai di  
zer que "ele somente pode se produzir uma vez estabelecida uma  
distinção entre as atividades conscientes e inconscientes, e  
que, seguindo sua própria natureza, seu papel é o de rejeitar  
do consciente, de manter distante deste último o que deve ser  
recalcado"(140). O recalque cria, segundo Freud, em regra ge-  
ral, uma Formação substitutiva, deixando atrás de si os sinto-  
mas.

A partir deste enfoque, percebemos claramente que, a-  
través de um processo de substituição, o medo do pai, só para  
citarmos um exemplo, pode aparecer como uma fobia animal. Tra-  
ta-se, segundo Freud, de um processo de deslocamento, onde a  
parte quantitativa não desapareceu, uma vez que foi transforma  
da em angústia (histeria de angústia). O mesmo se pode dizer  
do pai assassinado, substituído, agora, pela imagem divina.

Não temos a intenção de estudar amplamente os livros  
de Freud. Sua contribuição é riquíssima, sem dúvida. Mas de-  
vemos nos servir ainda de um outro referencial. Antes, porém,  
gostaríamos de abrir um parênteses para narrar um fato que nos  
deixou bastante perplexos.

Ao entrarmos na sala de aula onde nos coube a função  
docente da disciplina de história, em Limeira, um aluno assim  
nos interpelou: "Professor, tive um sonho com o senhor, um so-  
nho esquisito". Esse menino, de uns catorze anos mais ou me-  
nos, sempre nos pareceu muito infantil, nervoso, irrequieto.  
Não acompanhava as aulas, não fazia as tarefas, etc. Procura-  
mos, desde logo, trabalhar sério com ele, tratando-o com bene-

(140) Métapsychologie, p. 70.

volência e paciência. O garoto sonhara com uma disputa entre os garotos da vila. Participava de uma espécie de combate. Próximos a um riacho, a noite já se fazia presente. "Então, disse o garoto, o Senhor apareceu, e tinha bíblias na mão. Falava como um padre, um 'crente'. Isso mesmo, o Senhor era um padre, e queria nos converter. Distribuía bíblias e mais bíblias; não me lembro do que aconteceu depois".

Não temos competência nem instrumentos para interpretar o sonho. Freud e Jung o fariam, com certeza. O que nos impressiona, todavia, são as imagens formadas pelo inconsciente do garoto. Em primeiro lugar, a disputa entre os meninos (o conflito entre o bem e o mal?), que pode muito bem referir-se ao conflito inconsciente. Depois a escuridão, as trevas, representando o lado obscuro, virtual de nossa mente. E a imagem do professor, do padre (pai?), do salvador. Não nos atreveremos a caminhar mais. Somente chamamos a atenção para o motivo "religioso" do sonho mencionado. Por que motivos surgiram tais imagens, conotando um significado religioso?

O inconsciente do homem moderno lhe revela inúmeros símbolos, cada qual com uma "mensagem", um ensinamento que, mediante as contribuições da psicanálise e da história das religiões, poderia ajudar no conhecimento e na "redenção" do homem de nossos dias.

Para Mircea Eliade o homem moderno é descendente do "homem religioso" e não pode anular sua própria história. As situações assumidas pelo homem das sociedades arcaicas deixaram traços profundos no homem contemporâneo. E isso a história não pode eliminar. A esse respeito, achamos perfeitamente relevante notar uma observação de Jung acerca da alma humana. Para ele, a alma conta milhões de anos, "e a consciência individual é apenas florada e a frutificação própria da estação, que se desenvolveu a partir do perene rizoma subterrâneo, e se encontra em melhor harmonia com a verdade quando in

clui a existência do rizoma em seus cálculos, pois a trama das raízes é mãe universal"(141). A psique já não é vista como um dado, senão como o produto de sua história progressiva(142).

Um dos postulados fundamentais de Jung foi justamente o do "inconsciente coletivo", segundo o qual o ser humano é um ser coletivo, isto é, um representante de sua espécie num determinado momento do desenvolvimento, desde sua criação. O inconsciente coletivo é a expressão da alma da humanidade que se formou e se continua desenvolvendo desde os tempos ancestrais. O inconsciente coletivo é portador dos arquétipos, que são as imagens, ou formas de imagens primordiais, que o ser humano herdou desde suas origens mais remotas e que se encontram em todas as mitologias. Essas imagens não são idéias inatas, mas predisposição para recebê-las. Ensina-nos Jung: "Assim como nosso corpo em muitos órgãos conserva ainda os resquícios de antigas funções e estados, também nosso espírito, que parece ter ultrapassado todos os instintos primitivos, traz ainda as marcas do desenvolvimento por que passou e repete o arcaico ao menos em sonhos e fantasias"(143).

Para Freud, a energia psíquica é de natureza erótica . A sua ênfase recai nos impulsos sexuais dessa energia e nas repressões do inconsciente. Freud é sem dúvida o cientista corajoso que trouxe à tona o elemento irracional, o inconsciente , em plena era da racionalidade do final do século mas, paradoxalmente, as suas concepções se fundam em dados rigorosamente científicos, no seu caráter de causa e efeito. Pervade toda sua obra um sabor positivista. Para Jung a libido é energia

(141) Símbolos da Transformação, Prefácio à 4ª edição, XV.

(142) Ibid., Prefácio à 3ª edição.

(143) Id., p. 24.

psíquica em geral, indiferenciada, dirigida para a "vontade de viver". Eis a divergência entre os dois gênios.

Para Jung, os vestígios de experiências antigas no inconsciente estão em permanente atividade. "Naturalmente, diz ele, no início, eu compartilhava da opinião de Freud, segundo a qual o inconsciente encerra vestígios de experiências antigas"(144). Porém, intrigado pelos sonhos e a experiência real do inconsciente, Jung compreende que "tais vestígios não são a penas conteúdos mortos, nem formas gastas da vida, mas pertencem à psique viva"(145).

### 1) O Mito

Através do estudo dos sonhos, Freud chega à sua interpretação dos mitos. A fim de escapar à censura do consciente, há todo um processo de ocultamento de certos desejos, os quais jamais seriam aceitos pelo indivíduo em estado consciente. A ênfase de Freud recai sobretudo na primeira infância e nas experiências com os pais. O que experienciamos emotivamente neste período da vida e foi reprimido no inconsciente pode aflorar a qualquer momento na consciência, veladamente através do sonho. Assim, o sonho, a obsessão nada inventam, mas revivem uma pré-história pessoal. Compreender os mitos é possível no momento em que os comparamos com os sonhos e as neuroses.

Por outro lado, conteúdos desta espécie podem referir-se a fatos mais antigos ainda, ou seja, às experiências de nossos ancestrais. São traços transmitidos de geração em geração, hereditários portanto. Os mitos nos revelam a história da

(144) Memórias, Sonhos e Reflexões, p. 154.

(145) Ver o relato e interpretação do sonho em "Memórias, Sonhos e Reflexões", p. 154.

infância da humanidade. Trata-se de uma equiparação dessa história com a infância dos indivíduos. Como lembra Jung, Freud "com certa satisfação indica o que 'realmente está atrás disso' e todas as complexas manifestações da alma, como arte, filosofia e religião parecem-lhe suspeitas, ou melhor, 'nada mais do que' repressões do instinto sexual"(146). Mas o próprio Jung não pode deixar de reconhecer os méritos do mestre. "Devemos, diz ele, agradecer à ousada unilateralidade de Freud pelo fato de a medicina poder agora tratar individualmente os casos de neurose e a ciência estar enriquecida com um método que lhe permite trabalhar a alma como objeto de pesquisa. Antes de Freud isto só existia como curiosidade"(147).

Se em Freud os mitos correspondem aos resquícios de fantasias e desejos de nações inteiras, aos sonhos da humanidade infantil, Jung os considera como um dos resquícios mais importantes da vida primitiva. Considerar que as tendências mitológicas nas crianças lhe são incutidas pela educação torna-se, aos olhos de Jung, uma observação sem procedência. Se ocultarmos a uma criança as histórias fabulosas e os antigos mitos, não as livraremos da necessidade da mitologia, de sua permanente criação. "Se conseguíssemos cortar de uma vez todas as tradições do mundo, toda a mitologia e toda a história das religiões recomeçariam com a geração seguinte"(148).

Creemos já ter devidamente justificado a importância do diálogo entre a fenomenologia e história das religiões e a psicanálise.

## 2) O Símbolo: Uma Chave

O conflito na interpretação do símbolo pode ser contor

(146) O Espírito na Arte e na Ciência, p. 29.

(147) Ibid., p. 34.

(148) Símbolos da Transformação, p. 21.

nado, ou seja, pode se converter em uma rica contribuição para a nossa saúde psíquica e social. É que o símbolo, à diferença do signo que é arbitrário da significação que liga o significante ao significado, "tem por característica o fato de jamais ser arbitrário. Ele não é vazio, há sempre um rudimento de relação natural entre o significante e o significado"(149). Assim sendo, o símbolo, ponto de divergência nas interpretações, poderia, por compensação, dar margens a um diálogo, aberto, criativo, não-dogmático, entre leituras distintas do mesmo objeto.

Em sentido etimológico, símbolo quer dizer reunião, encontro, juntura. Já os estóicos chamavam signo em geral "aquilo que parece revelar alguma coisa". Em sentido específico, chamavam signo "aquilo que era indicativo de uma coisa obscura, ou seja, não manifesta"(150).

Passaremos em revista as características do símbolo, de acordo com as explanações do professor Muniz de Rezende. O assunto demandaria uma abordagem mais rigorosa do que fazemos neste capítulo. Nossa intenção é a de abordarmos rapidamente essas características, uma vez que nossa preocupação básica é a de salientar a importância do diálogo entre a psicanálise e a fenomenologia e história das religiões.

Em primeiro lugar, diremos que a questão do símbolo surge num contexto epistemológico, sendo que sua primeira característica se refere a uma polissemia; tudo que é humano é polisêmico, o que significa que não existe apenas um único sentido, mas vários, muitos sentidos.

A segunda característica é a encarnação, pois o corpo é o lugar do símbolo. Tal característica é facilmente observá

(149) Paul RICOEUR, O Conflito das Interpretações, p. 269.

(150) ABBAGNANO, N., Dicionário de Filosofia, Mestre Jou, São Paulo, 1978, p. 861.

vel em casos da histeria, hipocondria, masoquismo, etc. Sem delongas, diremos que o símbolo é uma polissemia encarnada.

A terceira característica, a estrutura simbólica, ajuda-nos a compreender a impossibilidade de falarmos em estruturas isoladas, ou seja, uma estrutura se relaciona com outras estruturas. Um caso específico de enfermidade, a esquizofrenia, enquadra-se perfeitamente neste paradigma. O esquizofrenico está incapacitado de estabelecer correlações, não podendo, portanto, nada relativizar.

A dialética interna surge justamente quando falamos do outro, quer dizer, tenho de levar em conta a existência do não-eu, daquele que me nega, mas que, por outro lado, me completa.

A quinta característica do símbolo é o dinamismo. Ela diz respeito, talvez, àquilo que denominamos "vontade de viver". Há uma energia no símbolo que pode impulsionar, dinamizar a vida.

Finalmente, a transcendência. O homem necessita de algo que o ultrapasse, tendo sempre para algo "superior", significativo, que insistimos em chamar de sacralidade. Através desta característica seria possível valorizarmos uma das mais importantes atividades do espírito, a saber, a imaginação.

Concluindo, o símbolo poderia, neste caso, servir de portal para a integração de dois referenciais importantes - diríamos até essenciais - no estudo do homem. Certo, o diálogo não se restringe à proposta destas linhas. Há infinitas possibilidades além da psicanálise e da história das religiões.

### 3) A Fecundidade do Diálogo

Assinalar a importância da História das Religiões seria tarefa desnecessária. Percorrer antigas civilizações, adentrar num passado remoto, primordial; conviver com símbolos

preciosos, herança valiosa das sociedades tradicionais; estudar os mitos, os ritos de civilizações esquecidas, reviver as sagas, as gestas dos cavaleiros; mergulhar num passado misterioso, no lusco-fusco psíquico de eras primordiais, tal a nobreza de semelhante tarefa.

Para Mircea Eliade, "na expressão história das religiões o acento não deve cair sobre a palavra história, mas sobre a palavra religião"(151). Antes de fazermos história de alguma coisa, é preciso sabermos o que é esta coisa mesma. Neste ponto o esforço de Eliade é capital, assim como o de Van der Leeuw.

E a psicanálise? E é Jung quem nos dá um verdadeiro exemplo no domínio da história das religiões. Para o psicanalista suíço, tal domínio é fonte imprescindível para o estudo da psique, tanto individual como coletiva. Mas Eliade afirma com muita nostalgia que os psicólogos se utilizam dos materiais contidos nos livros dos historiadores da religião, mas raramente extraem deles explicações em profundidade. "Eles foram levados a compensar esta lacuna em se substituindo aos historiadores das religiões e em adiantando hipóteses de conjunto muitas vezes precipitadas"(152).

Uma outra questão que nos interessa é justamente a categoria de historicidade. Certo, tal categoria é imprescindível para o estudo do humano. Somos, por assim dizer, seres em situação, e isso é válido para todas as manifestações religiosas ao longo da história. Mas atentemos para uma questão: por que certos "símbolos", certos mitos, puderam se difundir e vencer o fluxo inexorável do tempo? Não revelariam os símbolos, como fala Eliade, uma situação-limite do homem? 0

---

(151) Images et Symboles, p. 36.

(152) Ibid., p. 37.

que está em jogo é justamente um estudo do homem, não somente enquanto ser histórico, mas enquanto "símbolo vivo". Eliade fala de uma metapsicologia, uma vez que a história das religiões poderia abrir caminhos para o estudo dos arquétipos e símbolos arcaicos, fossilizados nas tradições religiosas da humanidade inteira (aprofundaremos essa questão no capítulo seguinte).

Estudando as diversas manifestações do Sagrado e sua estrutura simbólica, Eliade chega à feliz conclusão de que existe uma "lógica" do símbolo. Certos grupos de símbolos possuem uma tal coerência, estão por assim dizer tão logicamente encadeados entre eles, que é possível falarmos de uma capacidade teórica dos povos primitivos, e, o que é mais interessante ainda, que o simbolismo psíquico do homem moderno pode ser encarado, em certo sentido, como uma variante desse simbolismo arcaico.

Concluindo, o símbolo, que quer dizer em seu sentido etimológico re-unir (cópula), poderia indicar ao homem moderno, mediante o estudo da psicanálise e da fenomenologia e história das religiões, uma perspectiva de integração, seja com a comunidade, seja com o próprio Cosmos.

Só para darmos um exemplo, no que se refere ao simbolismo da vestimenta, Eliade vai dizer que tal simbolismo "solidariza a pessoa humana, por um lado, com o cosmos e, por outro lado, com a comunidade que ela faz parte, proclamando diretamente aos olhos de cada membro da comunidade a sua identidade profunda"(153). É neste sentido que o homem deixa de ser um elemento, particulazinha de um mundo infinito e ameaçado, para se reintegrar numa unidade mais vasta: a sociedade, o universo.

(153) Tratado de História das Religiões, p. 530.

Eis uma tarefa urgente. A psicanálise, trabalhando principalmente os conflitos presentes em uma alma enferma, poderia se abrir e "ouvir" os historiadores da religião. Da mesma forma, os historiadores da religião deveriam apoiar-se nos trabalhos dos psicanalistas, concorrendo, ambos, para o renascimento do homem, de nossa civilização e de nossa Paidéia.

#### 4. A Nostalgia Criadora.

De um modo geral, já pudemos discorrer sobre a importância de um diálogo entre tipos distintos de hermenêutica. Mas bem sabemos que o problema é extremamente complexo. Mesmo aceitando um alargamento das contribuições freudianas trazidas por um de seus discípulos (Jung), sobretudo no que se refere aos mitos, devemos ter em mente a necessidade de não se esquecer um elemento cuja importância é capital tanto para a psicanálise quanto para os propósitos dessa dissertação. Trata-se da questão do desejo.

Como vimos, Jung parte da energia primordial, a qual se encontra sempre relacionada a um núcleo inicial, ou seja, há toda uma determinação do sentido a partir dos arquétipos, sendo que o desejo se inscreve no interior de um universo onde o sentido simbólico já se encontra assegurado, ou ainda, "evidenciado". Em Freud, ao contrário, a noção de sexualidade é capital. Nem mesmo a pulsão de morte (O Mal-Estar na Civilização), que traz em seu bojo o desejo da agressão, escapa de ser uma manifestação da sexualidade. Se Jung nos faz pensar na libido humana como carregada de energia "divina", cabendo ao homem decifrar os arquétipos e integrar o self nesse todo harmonioso, Freud aponta para o próprio desejo sexual, e o sujeito é determinado pela falta, pois o conflito desencadeado pelo complexo edipiano indica que o objeto de seu desejo é algo proibido: seu preenchimento está perdido para sem -

pre.

A experiência originária de satisfação irá repercutir peremptoriamente na orientação do sujeito ao longo de sua existência. Tudo vai girar em torno da procura dessa unidade perdida, unidade esta que jamais será recuperada. Assim, a aceitação dessa carência é o grande desafio em nossa constituição como sujeitos, pois é ela quem vai decidir sobre os êxitos e fracassos de nossa vida futura.

Segundo Freud, as imagens oníricas guardarão as marcas de estados da evolução libidinoso que remonta à infância do indivíduo (Interpretação dos Sonhos). Tudo gira em torno de um bloqueio da libido que passa a alienar-se em "imagens".

O problema da imagem é muito complexo. Imagem (de imago) pode traduzir-se por "representação". O problema é relacionarmos duas hermenêuticas que lidam diferentemente com as imagens. Uma, redutora, pois, para Freud, todas as imagens e símbolos se reduzem a alusões figuradas dos órgãos sexuais dos indivíduos; outra, instauradora, pois lida com a imagem no terreno de sua autonomia. Mircea Eliade, por exemplo, tenta relacionar aquilo que Freud chama de desejo sexual a um certo contexto cosmológico, cuja função, nas sociedades sacrais, é a de associar a atividade sexual a uma hierofania, tornando-se, assim, um meio de conhecimento para o "homo religiosus"(\*).

Com Jung ocorre algo semelhante. A imagem, uma vez carregada da emoção, ganha numinosidade, tornando-se, assim, dinâmica. Isso porque os arquétipos, como já tivemos oportunidade de ver, são porções da própria vida, ou seja, são imagens

---

(\*) Voltaremos a tratar do problema da imagem e do conceito mais detidamente no Capítulo VIII. Essas poucas alusões encontram apoio na obra de Mircea ELIADE, Images et Symboles, Avant-Propos, p. 13 e seguintes.

integralmente ligadas ao indivíduo através de uma ponte de emoções. Neste sentido, o arquétipo nunca poderá ser lido de maneira unívoca, uma vez que está sempre referenciado às condições da própria vida de quem o experiencia.

Estamos propondo a não exclusão de uma dessas maneiras diferentes de lidar com as imagens. Como assim? Eliade e Jung tentam valorizar a imagem em detrimento da "coisa", do fato bruto. Embora sempre remetam a algo, as imagens não se reduzem a uma única coisa. Para Eliade, é a imagem que é verdadeira. No que se refere à Imagem da mãe, no complexo de Édipo, dir-se-ia que ela revela, para além do desejo da própria mãe (Freud), funções ao mesmo tempo cosmológicas, antropológicas e psicológicas (Eliade).

Voltaremos ainda a falar sobre o problema da imagem (e do conceito) no capítulo VIII. Coloquemos somente a questão de saber até que ponto nosso interesse pelo mítico não vai de encontro ao vazio deixado pela proibição do incesto, buscando preencher ou recuperar essa plenitude perdida. Mais, não estaria nosso trabalho procurando ligar a perspectiva psicanalítica (que enfatiza a falta, o desejo) a uma possível superação ou recriação do vazio mediante o papel estético-criador do símbolo?

Queremos crer que sim. Se se considera o que está faltando (ver cap. VIII), isto implica, por outro lado, não um preenchimento absoluto, ou um retorno ao originário, mas sim uma construção imaginária capaz de impulsionar o sujeito em direção a um telos. Como se verá mais adiante, trata-se de uma cooperação mútua da visão do homem como sujeito-desejante, mas que, a exemplo do universo mítico, supera sua situação atual por um constante exercício de reatualização do arcaico, do primordial, podendo, eventualmente, manter o seu poder criador, o que consegue mediante a comunhão com o Sagrado. Arché e Telos são dois pólos que se interligam mediante a função estético-criadora do símbolo (cap. VIII).

## CAPÍTULO VI

## O MITO, A CULTURA, A EDUCAÇÃO

Como vimos, o homem das culturas muito antigas vive num mundo habitado por toda sorte de realidades hierofânicas . O Mundo vive, fala aos homens, permitindo uma fusão entre sujeito e objeto, o que significa dizer que o dualismo estabelecido pela consciência refletida ainda não está presente nesses povos. Mas, notemos bem, esses povos de que falamos devem estar vinculados a um tipo de experiência religiosa em que o mito é a única fonte de realidade. O Sagrado torna-se, por assim dizer, o centro mesmo de todas as possibilidades, de todas as realizações, de todo o comportamento dessas sociedades. Todo "objeto" é suscetível de se tornar uma manifestação abundante de uma realidade sobrenatural e significativa. O homem não está cindido com a natureza, mas percebe-se envolto em uma rede de participações e exclusões místicas (Lévy-Brühl), essenciais para a perpetuação de seu mundo e de sua existência. Mais: através de suas experiências do sagrado, o homo-religiosus, além de conhecer a origem e a finalidade do mundo, bebe na fonte da sacralidade a própria essência de sua vida, avistando o horizonte a partir do qual uma compreensão de si mesmo é evi -

denciada.

O tema da dicotomia sujeito-objeto é muito complexo. Diz respeito a uma questão bem cara ao pensamento ocidental. Vicente Ferreira da Silva, em sua "Introdução à Filosofia da Mitologia", vem propor o estabelecimento de um novo objetivismo, bem distinto do que estamos habituados. É que, para Vicente, a exterioridade do objeto em relação ao sujeito, esta cisão operada pelo pensamento ocidental, "nunca significou a sua exterioridade e independência em relação ao projeto instituidor das coisas e do próprio pensamento"(154)

Diz Vicente:

"O ser é o Sugestor da sugestão do sugerido. O ente viria a nós a partir da essência ek-stática da sugestão. O sugerido é o que é proposto, isto é, posto como imagem a cumprir, ou como imagem antecipadamente esboçada. Essas imagens não seriam as nossas imagens das coisas, imagens de imagens, mas sim as próprias coisas como imagens prototípicas"(155).

A experiência do ser, segundo Vicente, manifesta-se na Mitologia, ou seja, a experiência do Ser dá-se na Poesia transumana: o mito. É essa experiência do divino que propicia o acesso ao Ser. Ora, não é essa justamente a filosofia implícita

(154) op. cit., p. 311.

(155) Introdução à Filosofia da Mitologia, p. 314.

na fenomenologia da religião? Heidegger encontrava na Poese esse acesso ao Ser. Vicente vai mais longe. Encara o mito "o único modo de acesso ao Ser, num dado momento histórico"(156). Se para Heidegger os símbolos são uma espécie de palavra do ser(157), é essa a filosofia da linguagem que encontramos na fenomenologia da religião. Eliade afirma que é o Mundo que fala aos homens, tomados pelo poder de fascinação revelado pelo Sagrado. Nascemos em determinado contexto, em determinada cultura, portadora de uma certa linguagem, reveladora, iluminadora, sugestora. O mito sugere. É a partir das proto-formas originais que o homem surge como receptor de uma sugestão. É justamente essa a nossa preocupação com o símbolo, a qual pervade todo o desenvolvimento dessa pesquisa.

Em seu belíssimo estudo sobre Vicente Ferreira da Silva, a professora Constança Marcondes Cesar, no intuito de traçar a prioridade do "mito" sobre o Logos neste pensador, nos ensina que, em Vicente, "o centro da consciência deixa de ser o 'eu' e se polariza em torno dos deuses que a invadem. A consciência, portanto, não é um centro em si mesma, mas só existe relativamente ao meta-humano. É apenas um elo, entre os deuses e o mundo"(158).

O "real", aquilo que a ciência, a teoria do conhecimento colocam como apreensão do objeto pelo sujeito, é, aqui, ultrapassado.

"Enquanto não dermos uma extensão

(156) Constança MARCONDES CESAR, O Valor Epistemológico da Prioridade do Mito sobre o Logos em Vicente Ferreira da Silva (IV), PUCCAMP, Reflexão 23, p. 132.

(157) Paul RICOEUR, op. cit., p. 269.

(158) Constança MARCONDES CESAR, op. cit., p. 116, nº 25.

infinita à alteridade revelada no fenômeno religioso, não sairemos de uma formulação intelectual que opõe o real ao fantástico, sendo porém incapaz de ver no nosso real uma fase do fenômeno mítico-religioso"(159).

Para as sociedades onde o mito é vivo, toda a realidade humana é já algo a ser "feito", moldado, uma vez que é a partir de um conjunto de ensinamentos revelados gradativamente ao neófito que o acesso à realidade sagrada se torna possível. O homem se encontra em um plano definido de realizações. Seus atos mais simples estão associados aos feitos primordiais de épocas aurorais, ao lusco-fusco arquetípico de um passado mítico. A realidade cultural tem como substrato o solo firme dos mitologemas, modeladores de todas as possibilidades futuras. O projeto pedagógico já se encontra implícito nessas proto-formas originárias. É por ~~isso que~~ logo na Introdução, fizemos alusão a Schelling, enfatizando a importância que a mitologia tinha para esse filósofo, relegando a própria história a um termo derivado e secundário. O modelo mítico é o grande propiciador de todas as realizações históricas de um povo; ele é a própria história desse povo (Schelling). É nesse arcabouço mítico originário que encontramos o Paideuma Original, a súmula pedagógica das sociedades em causa. A partir do estudo da mitologia estaremos mais próximos de encontrar os pressupostos de base de todas as formações culturais e sua conseqüente repercussão na esfera do pedagógico. O estudo seria ainda mais

(159) Vicente FERREIRA DA SILVA, op. cit., p. 322.

prometedor se considerasse o que ainda existe de mítico nas sociedades supostamente dessacralizadas. Mas isso são alusões a problemas que pretendemos futuramente estudar. A partir do momento em que uma aparente contradição em nosso discurso se verifica ao relegarmos o mito a uma origem e, ao mesmo tempo, considerá-lo como criação incessante e permanente do espírito humano, insistindo numa perpetuação dessa realidade no mundo contemporâneo, essa aparente contradição desaparece quando atentamos para uma degradação de seu conteúdo original, de uma camuflagem na sua manifestação. É preciso entendermos que o simbolismo originário, a sua "metafísica" implícita, degradou-se, ocultou-se, relegando toda vivência do mito enquanto única realidade integral, a um conjunto de atividades e comportamentos religiosos, de conotação mítica, denunciando nossa busca desesperada de um mito originário, que possa responder nossas dúvidas mais prementes, preenchendo o vazio imenso que o homem moderno cavou em seu ser, através de seu pretense orgulho científico e de sua vontade de poder insaciável.

Estamos assistindo hoje a um fenômeno bastante complexo em termos culturais, a saber, uma certa padronização de valores, perspectivas e ansiedades, dádiva da civilização ocidental. Mas, ao mesmo tempo em que tal civilização se impõe como modelo para os povos, um possível esquecimento das bases culturais sobre as quais o edifício dessa civilização se construiu, poderia trazer prejuízos ainda mais funestos para o homem moderno. Todos sabemos que os povos dependem um dos outros, mas sabemos, outrossim, que essa interdependência está bem longe de constituir uma unidade verdadeira. Os valores pessoais, quer dizer, os valores próprios de uma determinada cultura são ofuscados por um mecanismo sutil de imposição de imagens e comportamentos, comprometedores de sua identidade. Entendemos Rousseau quando apontava para o prejuízo da civilização, do progresso das ciências e das artes para a vida humana. Para este pen

sador, o conhecimento e o progresso não são mais do que causas de degradação para o homem, vítima de seu orgulho. O progresso modelou nosso comportamento, nossas maneiras, gerando, por isso mesmo, uma ilusória uniformidade cultural. Além do que, em vistas de um mundo repleto de objetos de consumo, esquecemos que a verdadeira satisfação do homem não se encontra em estantes de lojas ou shopping-centers. Vivemos das ilusões de um sistema caótico, megalômano. A contribuição da técnica e da ciência é totalmente irrisória frente ao complexo de exploração dos que pagam o jogo seriamente estúpido de sociedades que, avançadas em tecnologia, regridem em termos culturais.

Urgente uma reflexão sobre a cultura. Mais urgente ainda um estudo das origens, dos fundamentos subjacentes ao mundo cultural.

Algumas perguntas:

1) Até que ponto uma reflexão sobre a cultura poderia dar margens a uma atividade de nível simbólico, criativo, ao invés de uma mera atividade reprodutora?

2) Em que medida uma reflexão sobre as "origens" da cultura, atividade que demandaria um estudo de toda uma "mitologia camuflada" poderia abrir caminhos para um estudo filosófico do homem e uma possível restauração de nossos valores?

3) Todos temos um script. De certo modo, há toda uma "metafísica" nos gestos mais simples de um camponês ou de um homem de letras. A linguagem informatizada e formalizada ofusca e reprime um outro tipo de linguagem, a linguagem da vida, das culturas não invadidas pelo progresso. Perguntamos, por fim, até que ponto uma reflexão sobre a linguagem poderia contribuir para o "enchimento" da mesma, colocando a questão sobre os destinos de nossa civilização - e de nossa educação?

É preciso indagarmos, assim, a respeito das origens da cultura para poder melhor compreendê-la. A recorrência aos mitos é fundamental para esse propósito, porquanto ensina-nos o

professor Adolpho Crippa: "Revivendo o grande tempo dos inícios, os mitos não só propõem, mas preservam a identidade dos estilos culturais. Conservando os poderosos ideais propostos nos momentos arcaicos de um projeto cultural, os mitos fecundam a realidade dos acontecimentos históricos"(160).

As imagens, os símbolos, os mitos, são elementos que podem melhor esclarecer as nossas raízes culturais, bem como abrir novos horizontes em termos de atividades de nível prospectivo. O símbolo é o grande doador de sentido, já lembrava Ricoeur. O símbolo dá a pensar.

1) O Símbolo: Caminhos para uma Filosofia da Cultura e da Educação.

Estudando o simbolismo aquático e suas respectivas hierofanias, estudando o simbolismo do batismo e sua equivalência a uma "morte" simbólica e um posterior renascimento, ao nascimento de um novo "ser"; atestando a universalidade na difusão de certos símbolos, Mircea Eliade brilhantemente descobriu uma coerência nessas manifestações do Sagrado, chegando mesmo a fazer menção de um "sistema simbólico", "logicamente" encadeado, possibilitando ao homem uma solidarização com o Cosmos ou com as estações, bem como um sentimento de unidade e identidade com o grupo. É neste sentido, dirá Eliade em seu Tratado, que "o simbolismo apresenta-se como uma 'língua-gem' ao alcance de todos os membros da comunidade e inacessível aos estrangeiros, mas, em todo o caso, uma 'língua-gem' que exprime simultaneamente no mesmo grau a condição social, 'histórica' e psíquica da pessoa que usa o símbolo e suas relações com a sociedade e o cosmos"(161).

(160) Mito e Cultura, p. 13.

(161) Tratado de História das Religiões, p. 530.

As linguagens simbólicas estão sempre ligadas a situações sociais. As primeiras comunidades cristãs, vítimas das perseguições truculentas do grande império, inteligentemente usavam um prato com a estampa de um peixe (símbolo de Cristo ) no sentido de unificar o grupo. O prato era partido em vários pedaços, e cada um possuía um fragmento. Essa dissolução já conotava uma re-união posterior, um re-encontro futuro. Estamos falando da cópula simbólica, da conjunção, da solidarização do homem com o Mundo e com o grupo. O símbolo: doador de sentido. O fragmento, quando ligado aos outros, tornava-se uno, reintegrado, e o ser humano deixava de ser parte, objeto , particulazinha no seio da criação, integrando-se numa unidade mais vasta: a sociedade, o universo.

Já Jung nos advertia acerca das formas transpessoais , imagens virtuais herdadas, conteúdos de um continente que ele denominou inconsciente coletivo (Veja-se o capítulo anterior). O próprio Eliade indaga a respeito de um transconsciente. Mas essas questões tão complexas nos intimidam frente a um vasto universo, alvo de tanto estudo e discussão. Para Jung, a força e dinâmica dos "arquétipos" é espantosa.

"Os arquétipos são a grande força decisiva e produzem os fatos e não os nossos raciocínios pessonais e a nossa inteligência prática"(...) "As imagens arquetípicas decidem o destino do homem. O que decide é a psicologia inconsciente do homem e não aquilo que pensamos e discutimos em nossa câmara cerebral, lá no sótão da casa"(162).

(162) Fundamentos de Psicologia Analítica, p. 152.

Para Jung, o inconsciente é a natureza, e a natureza nunca mente. A experiência dos arquétipos não se restringe a um condicionamento histórico, transitório, mas denuncia as necessidades mais profundas da alma humana. O significado profundo de um simbolismo do tipo batismal, por exemplo, não resida tanto no momento histórico da encarnação de Cristo, mas se radica num plano maior, universal, pois se assim não fosse, como poderia um simples camponês "compreender" seu significado se ele não respondesse a uma exigência profunda da psique? Como se explicaria o aparecimento de imagens mítico-religiosas nos sonhos, nas criações espirituais de indivíduos que se pretendem radicalmente a-religiosos? Neste sentido, dirá Eliade, a história não consegue abolir a estrutura de certos simbolismos. "A história acrescenta continuamente significações novas, mas estas não destroem a estrutura do símbolo"(163).

Para Eliade, não se trata de restringir ou desconsiderar o papel da história no estudo de determinado simbolismo, mas sim que devemos notar que as diversas significações de um simbolismo estão como que inseridas num sistema, renovado e revalorizado, é verdade, por outros acontecimentos históricos(164).

Isso não significa dizer que os mitos e os símbolos são os mesmos, senão que se torna incontestável a perpetuação de certos motivos, de certos "arquétipos", os quais determinado período histórico revaloriza e prolonga, segundo o seu contexto. A esse respeito relembramos o momento em que tratamos do fenômeno da iniciação e sua difusão universal, inclusive na psique do homem moderno, apontando para uma "queda" de certos conteúdos nas profundezas do inconsciente (Cap.

(163) Images et Symboles, p. 212.

(164) Ibid., p. 215 e seguintes.

IV).

Eliade chega a se perguntar se a "acessibilidade" do cristianismo não se encontra em grande parte em seu simbolismo, nas Imagens universais que ele retoma.

"Como uma história local - a história do povo judeu e das primeiras comunidades judaico-cristãs - pode pretender tornar-se o modelo de toda manifestação divina no tempo concreto, histórico? Cremos ter resumido a resposta: a história santa, bem que ela seja, aos olhos de um observador estrangeiro, uma história local, é igualmente uma história exemplar, pois que ela retoma e perfaz imagens trans-pessoais"(165).

Ora, a melhor forma de conhecermos o mundo da cultura é justamente tomar contato com os símbolos que a vivificam. É a partir deles que podemos fazer alusão aos "estilos culturais", tão caros a uma filosofia da cultura e da educação. "É justamente esta perenidade e esta universalidade dos arquétipos que 'salvam' em última instância as culturas"(166).

As imagens, os mitos, os símbolos são documentos riquíssimos no estudo das culturas, de seus projetos pedagógicos. Além disso, se forem devidamente valorizados, esses elementos nos podem levar a uma possível abertura, a um diálogo,

(165) Images et Symboles, p. 222.

(166) Ibid., p. 228.

desembocando mesmo, além de numa autêntica filosofia da cultura, num projeto pedagógico mais amplo, aberto, colocando em jogo a própria perpetuação da vida no planeta. Só para ficarmos num exemplo, atentemos para a valorização que as universidades concedem aos estudos de história das religiões, civilizações antigas, filosofia oriental, culturas primitivas, etc. O mundo europeu se impôs de tal maneira frente ao complexo cultural do planeta que a riqueza, a beleza de culturas distintas tornaram-se drasticamente ofuscadas - e mesmo massacradas - pelo seu domínio.

A reflexão sobre o símbolo, passando pelo estudo dos mitos, enfocando as diferentes irrupções do Sagrado no mundo, apresenta-se aos nossos olhos como um substrato profundo e significativo no estudo da realidade pedagógica e cultural. Como já dissemos anteriormente (Introdução), a reflexão sobre o símbolo só muito tardiamente surge na história do pensamento. Ela diz respeito à perda do próprio homem como vinculado ao Sagrado. Mas, estamos convencidos disso, o real é o Sagrado. E "quanto mais religioso o homem é, mais real ele é, e mais ele se desvia da irrealidade de um devir privado de significação. Daqui a tendência do homem para 'consagrar' toda a sua vida. As hierofanias sacralizam o cosmos, os ritos sacralizam a vida. Esta sacralização pode igualmente obter-se de maneira indireta, isto é, pela manifestação da vida num ritual"(167).

---

(167) Mircea ELIADE, Tratado de História das Religiões, p. 542.

## CAPÍTULO VII

### A LINGUAGEM "CHEIA" E A LINGUAGEM "VAZIA"

Como pudemos anteriormente demonstrar, o mundo mítico é algo dramático, presidido por forças sobre-humanas, carregado de poderes hierofânicos. O homem arcaico podia ter acesso ao próprio tempo inaugural do Cosmos, ao Grande Tempo, bem como se situar em um espaço referenciado a um centro, elo de ligação entre o mundo divino e o mundo humano. Toda palavra pronunciada neste horizonte era mais que um simples enunciado verbal e comunicativo. O mundo podia converter-se em hierofania através da Palavra. Essa palavra era, assim, palavra divina, criadora da ordem existente, linguagem original.

A palavra, aqui, é tomada em seus dons mágico-religiosos, pois é palavra que instaura mundos. O passado mítico é uma arché, no sentido em que é algo passa a estabelecer os próprios fundamentos do tempo presente. Conhecer esse passado significa conhecer a essência mesma das coisas, sua fonte arquetípica primordial. Vê-se logo porque é sempre mister um voltar atrás, reviver o passado essencial, a fim de que, restaurando esse passado, a ordem humana e social possa regenerar-se e perpetuar-se. Do mesmo modo, conhecendo-se a origem de determinados objetos, significa ter poder sobre eles. Ao recitar-se o

Hino da Criação, por exemplo, acontecimentos mágicos podem ocorrer (Curas, purificações), uma vez que a ordem atual é abolida para se reintegrar ao Grande Tempo(168).

"A primeira palavra deve ter sido Palavra de Deus, criadora da ordem humana"(169). É essa linguagem que, segundo Gusdorf, realiza a unidade do mundo, pois que, havendo uma só palavra, esse mundo tem de ser único(170).

É comum ouvirmos dizer que determinado povo criou certos mitos e crenças, que determinada cultura possuía tais e tais deuses. Mas precisamos indagar se não foi justamente determinada mitologia que permitiu o nascimento de um povo, bem como suas realizações mais preciosas e significativas(171) . O Egito antigo acreditava poder aceder à imortalidade por meio de um processo de mumificação. Isso só se torna compreensível quando percebemos a sua conexão com acontecimentos fabulosos concernentes ao assassinato de Osires por seu irmão Seth, e com as proezas de Isis, esposa e irmã do deus morto, na tentativa de reconstituir o corpo, a fim de prepará-lo e ressuscitá-lo para o reinado no mundo dos mortos. Ensina-nos o professor Adolpho Crippa que "todas as culturas nascem de uma Palavra criadora, dita nos tempos imemoriais por um poder divino"(172). A essência mesma da linguagem encontra-se na Palavra original, esse verbo mito-poético.

Não se trata, aqui, de um valor técnico-comunicativo da palavra, de um conjunto articulado de sinais e de sons. Segundo o pensador brasileiro Vicente Ferreira da Silva, o que está em jogo é a própria manifestação da verdade do Ser, "que

(168) Veja-se de ELIADE, M., Aspects du Mythe, p. 33 e seg.

(169) Georges GUSDORF, La Parole, PUF, Paris, 1952, p. 14.

(170) *Ibid.*, p. 21.

(171) Essa é a posição de Schelling, (Introdução à Filosofia da Mitologia).

(172) Mito e Cultura, p. 101.

se dá como inauguração de um mundo", e que se realiza na palavra e através da palavra"(173).

### 1) O Mundo da Técnica

O terreno que agora pisamos é um dos temas que mais nos vem fascinando ao longo de alguns anos de estudo e, talvez, inconscientemente, ao longo de nossa existência. O homem contemporâneo, marcado por uma existência tecnicizada e pragmática, perde a orientação arcaica a partir de um centro, a partir de um elo entre a realidade humana e a realidade divina . Se o homo religiosus se caracteriza em grande parte pelo fascínio do "Eterno Retorno", por um constante exercício de voltar atrás, já o homem moderno precipita-se sobre um futuro desprovido de consistência e de valores humanos. Há como que uma força impulsionadora para frente(174), atos desesperados de seres sem orientação precisa, longes do contato com um espaço - tempo carregado de ser.

Por entre os escombros e vestígios de épocas marcadas pela presença do elemento mito-poético; por entre a nostalgia de culturas e civilizações que se sustentavam pela presença constante das hierofanias, vemos surgir com enorme magnificência o grande elemento redentor da humanidade: a ciência.

Antes do advento da ciência moderna, o mundo nunca era tomado como simples realidade imanente, realidade que se justificava por si mesma. A época medieval, por exemplo, se caracterizou em grande medida por uma preocupação de renúncia ao mundo, à natureza. Mas todo esse exercício de penitência, todo

(173) Obras Completas, I, p. 234.

(174) Ver GUSDORF, G., A Agonia de Nossa Civilização, São Paulo, Convívio, 1982.

um universo marcado pela negação da vida profana se justificava por uma fascinante concepção metafísico-religiosa. Os homens doutos da Idade Média conheciam a passagem do "Gênesis" em que Deus proclamava que sua obra era boa. Deus é bom. Sua obra lhe apraz. O homem é fruto dessa criação. Podemos falar de um otimismo cristão(175). Deus era o centro inabalável de um mundo que se encontrava justificado e em comunhão com o mundo do Ser, com o Sagrado. Não era o mundo, em si mesmo, que era digno de louvor, mas sim a realidade de que ele era cifra. É como se o mundo apontasse para algo que não ele mesmo, algo que o transcendesse. Ensina-nos o grande teólogo Leonardo Boff que "o transcendente irrompendo dentro do in-manente transfigura o in-manente. Torna-o transparente"(176).

Com Galileu e Newton essa estrutura foi abalada para sempre. Essa imagem do universo, que garantia ao homem um lugar privilegiado no seio da criação, desmoronou-se inteiramente. A Terra já não é mais o centro do mundo. É através da linguagem matemática que o homem deve ler o livro da natureza. O homem se vê só, contemplando esses espaços infinitos que o apavoram (Pascal). Desde então, o homem segue seu destino errante na face do planeta.

O Homem moderno se pretende científico. Liberta-se, purifica-se dos elementos "irracionais" e "primitivos" da humanidade arcaica, mas não vê, por outro lado, que diviniza, idolatra um campo do saber que jamais o poderá salvar. Pretensamente a-religioso, o homem moderno não deixa de possuir os seus deuses(177). Além do mais, ao desviar os olhos do simbó-

(175) Veja-se a obra El Espiritu de la Filosofia Medieval, de Etienne GILSON, Edições Rialp, Madrid, 1981, cap. VI.

(176) Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos, Petrópolis, Vozes, 1986.

(177) O problema da dessacralização é muito complexo. Creemos ser incorreto dizer que os deuses deixaram de existir, pois elementos revestidos de uma roupagem secular vêm tomar o lugar das velhas divindades. Veja-se a obra "O Enigma da Religião" de Ruber Alves...

lico-religioso, o homem fecha as portas de sua própria alma, pois, já o sabemos, o símbolo e o pensamento simbólico são elementos constitutivos da natureza humana.

A linguagem moderna parece caracterizar-se por um excesso de clareza e rigor lógico. Habitamos um mundo de signos onde o homem corre sempre o risco de viver aprisionado. O desenvolvimento da informática, por exemplo, promove o fascínio de uma educação exemplar - e mesmo lúdica. Mas há coisas que não podem ser relegadas ao mundo fantástico dos computadores. Como já dissemos na Introdução, o mundo humano é simbólico, é polisêmico. A máquina não pode ser adaptada à linguagem humana. Cabe a nós, a nossos jovens estudantes, uma adaptação à linguagem computadorizada. A univocidade da informática pode vedar um dos polos mais importantes da polissemia: a atividade pe da l ó g i c a em seus níveis prospectivos. O homem, escravo da máquina, corre o risco de esquecer seus direitos inalienáveis de sonhar - e de criar.

Entretanto, a denúncia desses aspectos negativos da linguagem moderna deve munir-se de extrema cautela. Por esvaziamento da linguagem devemos entender, como ensina Ricoeur(178) ao referir-se a um certo esquecimento e a uma certa ausência dos Signos do Sagrado, uma preocupação excessiva com a sua pre ci s ã o, com a técnica, com as formalizações integrais que se chamam l ó g i c a simbólica. Sabemos que o discurso científico não constitui um discurso unitário. Como ensina Japiassu(179), há uma pluralidade de discursos científicos, e cada um com suas regras próprias. Isso pode causar um fascínio em muitos estudiosos competentes. Há mesmo, podemos dizer, uma riqueza se m â n t i c a nessa pluralidade. "Polissemia e simbolismo", ensinam-nos Ricoeur, "pertencem à constituição e ao funcionamento ca

(178) O Conflito das Interpretações, p. 243.

(179) Nascimento e Morte das Ciências Humanas, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982; 2ª edição, p. 98.

linguagem"(180). Mas é o mesmo pensador quem nos adverte que "em hermenêutica, não há enclausuramento do universo dos signos"(181). Se nossa pesquisa visasse somente a elucidação dessa riqueza semântica, deveríamos sucumbir a esse fascínio.

Um exemplo bem concreto. Ferdinand de Saussure, ao trabalhar o problema lingüístico, declara-nos que ele é, antes de tudo, semiológico, ou seja, a verdadeira natureza da língua deve ser buscada naquilo que ela tem em comum com outros sistemas da mesma ordem. "Com isso", afirma Saussure, "não apenas se esclarecerá o problema lingüístico, mas acreditamos que, considerando os ritos, os costumes etc. como signos, esses fatos aparecerão sob outra luz, e sentir-se-á a necessidade de agrupá-los na Semiologia e de explicá-los pelas leis da ciência" (182).

Não é o nosso caso. Se aceitarmos as contribuições contidas em "O Conflito das Interpretações", poderemos notar que uma reflexão sobre o símbolo não se restringe ao plano lingüístico, uma vez que "a simbólica é um meio de expressão para uma realidade extra-lingüística": a experiência vivida. A nossa adesão ao referencial fornecido pela fenomenologia da religião nos faz voltar a atenção para o domínio ontológico da língua - gem. Antes de ser um apelo ou mera pregação, nosso discurso se propõe em todos os momentos a refletir a problemática do Ser.

Esse posicionamento nos aproxima de outra abordagem do problema da linguagem, e é Heidegger quem no-la indica: "A comunicação das possibilidades existenciárias de encontrar-se , quer dizer, o abrir a existência, pode vir a ser meta peculiar da fala 'poética'(183).

(180) op. cit., p. 62.

(181) Ibid., p. 57.

(182) Curso de Lingüística Geral, São Paulo, Cultrix, p. 25.

(183) El ser y el tiempo, tradução de José Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 181.

Com efeito, a abordagem estruturalista do fenômeno mítico e lingüístico é não apenas importante como necessária no estudo profundo da realidade humana. Nossa atenção especial para os aspectos fenomenológicos da linguagem e do mito encerra, aqui, uma opção definida e consciente, porém não absoluta. Que dizer, então, de um estudo que desconsidera outros elementos relevantes (estruturalismo, sociologia, etc.) na descrição dos fenômenos estudados? Em nosso caso, o que ocorre não é uma simples desconsideração ou exclusão, mas uma subordinação do estruturalismo (para ficarmos num exemplo) à fenomenologia da religião. O que existe é um privilégio, uma sobreposição, mas apenas vigente neste momento, nesta circunstância, podendo, eventualmente, passar para um plano secundário no interior de um outro trabalho. Com isso eliminamos a idéia de que seja possível uma abordagem privilegiada do fenômeno mítico, da linguagem, do humano, etc., abrindo, outrossim, portas para outras referências possíveis dentro de um estudo crítico, seja ele de ordem histórico-dialética, estrutural, fenomenológica, etc. Dentro dessa perspectiva, o posicionamento de cada critério de análise torna-se variável, embora não lhe seja permitido a exclusão ou menosprezo de um em relação ao outro. Por que, então, apontamos para o caráter negativo da linguagem técnico-científica, tão valorizada e prestigiada nos dias de hoje? Estaríamos com esse trabalho propondo uma crítica ingênua ao caráter formal e rigoroso das sociedades tecnológicas? Convencidos estamos de que não é assim.

Se apontamos para o caráter negativo da linguagem científica, não é para questionar sua eficácia ou importância para o homem, mas sim para denunciar seus perigos, sua pretensão de universalidade, etc. (184).

Ora, o "conhecimento", para o homem arcaico, só era relevante quando conquistado por meio de certos ritos fundamentais e preciosos. O conhecimento é algo fascinante, porque sagrado, porque vital.

O jovem moderno perde-se em meio a livros técnicos e escolas funcionais (quando pode estudar) que de modo algum lhe revelam conteúdos significativos à sua própria existência. Estuda-se para conseguir tal emprego, etc. O saber deixa de ser sagrado para ser programado. Somos seres programados, e o que é pior, parece que não nos damos conta disso.

Categorias como 'sagrado-profano, bem-mal, por exemplo, tornaram-se para os jovens de hoje simples elementos de permissão-proibição, sem nenhum teor religioso, pertencendo a uma ordem meramente secular, laicizada.

Podemos falar aqui de uma perda do ser, característica do homem contemporâneo. Entendemos por isso uma perda dos pró

---

(184) Estamos diante de um cientificismo mais totalitário que o do século XIX. E ele é tão mais perigoso e ameaçador quanto mais ameaça tomar conta de todo o pensamento de nosso mundo, dito civilizado. Não se trata mais de um cientificismo doutrinário, expondo sua doutrina à discussão, mas de um cientificismo de vida, para todos os homens, impondo-se sub-repticiamente como princípio orgânico da existência individual e coletiva dos homens. Trata-se de um cientificismo em ação, de vida, prático, apresentando-se como o principal recurso intelectual e praxiológico para o domínio das coisas e da problemática humana. Depois de certo tempo, ele se torna tão natural, tão consubstancial à civilização e à sociedade, que passa a constituir a mais poderosa força de inibição de toda reflexão e de todo questionamento sobre o que ele pode ocultar" (JAPIASSU, Hilton, op. cit., p. 87).

prios fundamentos ontológicos que justificam e existência humana. Cada vez mais distanciamos-nos de um possível reencontro, de uma restauração. É que procuramos o Ser justamente onde ele não está: consumo, lojas, relógio, velocidade, luxo, meios de comunicação... A lista é bem grande.

A fala humana, aqui, é bem uma fala vazia, proferida a trás de uma câmara, atrás de um microfone. Neste espaço, dirá Gusdorf, "encontra-se alguém que não existe no mesmo espaço dos que escutam. Fala no vazio, fala sozinho, como num sonho, sem saber se as palavras se reencarnam em uma realidade humana"(185). Do mesmo modo, a sala de aula de hoje está longe de se enquadrar em um plano de autêntica comunicação. A fala do professor corre sempre o risco de ser proferida no vazio quando se esquia a um verdadeiro confronto entre duas existências. Neste sentido, o professor pode muito bem ser substituído por um rádio, por um computador. O bom aluno deve repetir a lição, tal como fora proferida pelo "mestre", senhor do monólogo.

As "escolas", outrora revestidas de uma aura sobrenatural, seja pela qualidade artístico-mística das antigas construções e comunidades fechadas, seja pela aprendizagem fascinadora através dos cultos da natureza e seus ritos iniciáticos, foram-se para sempre. E "A perda do lugar e a perda do centro caracterizam a condição do moderno, mergulhado na imensidão anônima de um universo regido pela técnica"(186).

A crise moderna (da educação e da linguagem, mais próximas de nosso tema) se caracterizam em grande parte porque o mundo já não fala mais ao homem; não podemos mais enxergar os mistérios fascinadores dos cultos agrários, por exemplo. É a

(185) A Agonia de Nossa Civilização, p. 118.

(186) GUSDORF, G., op. cit., p. 60.

química (e a economia) que deve decidir sobre a agricultura . O templo de Demeter foi expulso para sempre dos domínios da fertilidade da terra e dos campos. O homem moderno sofreu de fato, como aponta Mircea Eliade, uma nova "queda": seu estado de não-religião(187).

2) O Homem Esfacelado: O Dia-bólico em oposição ao Sim-bólico.

O símbolo, doador de sentido. Mais do que isso, o símbolo é o elemento unificador das comunidades iluminadas pelo poder de fascinação exercido pelo Sagrado. Uma simples vestimenta é suficiente para identificar a pessoa com o grupo, proclamando uma solidariedade profunda entre o indivíduo a sociedade e a ordem cósmica universal, ou ainda, entre micro e macrocosmos(188).

Ao constatararmos uma perda do homem moderno como vinculado às hierofanias, devemos ter claro que a sua situação atual é fragmentada, desunida, esfacelada. O cidadão hodierno vê a história como realização humana, capaz de oferecer respostas para os acontecimentos da vida presente. História linear esta, no sentido de que nenhuma esperança de retorno e unidade é possível, melhor dizendo, o homem está abandonado ao fluxo inexorável dos acontecimentos desprovidos de um sentido que não seja os próprios fatos.

Bem, já sabemos que o homem moderno não consegue eliminar os traços de experiências religiosas arcaicas. Eles aparecem em nostalgias, em suas ações mais simples, e mesmo nos estados oníricos de seu psiquismo inconsciente. Só para darmos

(187) Le Sacré et le Profane, p. 180.

(188) ELIADE, M., Tratado de História das Religiões, p. 527 e seguintes.

um exemplo, há uma crônica de Cecília Meireles em que ela fala de uma xícara verde, onde "lhe" era servido chocolate quente na infância. A convalescente se lembra vagamente do objeto, pois se encontra em um estado de semi-sonolência. Elementos do inconsciente vêm brincar com o corpo enfraquecido da enferma. Entre o sono e a vigília, no lusco-fusco de um delírio encantado, aflora no espírito o objeto precioso. Em meio ao torpor místico de um estado de convalescença, surge algo mágico: uma simples xícara verde. Ela não é igual às outras. Está envolta em uma aura sagrada, inscrita na memória poética mais profunda do ser: os momentos inesquecíveis na infância.

Isso tudo nos leva a perguntar, com muita esperança, se a perda do vínculo com as hierofanias não traz em si a própria exigência do Sagrado. Será que perdemos definitivamente o sentido da sacralidade? Mais ainda, não seria possível abrirmos as portas para um possível renascimento da "Religião"? Como, a partir de uma preocupação com a educação, entendida como realidade cultural complexa, poderíamos recuperar a esperança de uma possível reorientação da linguagem.

Eis algumas perguntas que pretendemos trabalhar agora. Responderemos a todas? Talvez, e dentro dos limites desse trabalho e de nossas forças. Estamos em busca de uma palavra, de algo numinoso e fascinador que poderá derramar retalhos de esperança em vidas que marcham perdidas por caminhos que levam a lugar nenhum...

## CAPÍTULO VIII

## SAGRADO, SÍMBOLO, ENSINO: UMA LEITURA DE RUBEM ALVES

Todos nós conhecemos algo sobre as estórias maravilhosas do rei Artur e seus valentes cavaleiros. Entre esses homens de valor incomum, estava Parsival, o jovem cavaleiro que se tornou herói. Conta-se que certa vez, tendo chegado próximo a um rio, Parsival encontra um velho homem pescando numa barca. Não havendo ponte que pudesse servir de passagem a Parsival, o velho pescador o convida a recebê-lo em sua própria morada. Pede então ao cavaleiro que suba ao topo de uma colina, de onde poderia ver sua casa. Para o espanto de Parsival, só havia o horizonte vazio. Mas, de súbito, uma torre surge no vale, e para ela se dirige o herói. Um velho homem, molestado por uma ferida antiga lhe oferece uma espada. Um servo entra na sala. Trazia consigo uma lança branca que sangrava. A visão foi seguida de dois outros homens que traziam preciosos castiçais. Logo após, uma jovem, portadora do Graal de ouro, belo, luminoso, e uma outra donzela, que trazia um prato de prata. O evento se repete várias vezes durante o jantar oferecido a Parsival. No dia seguinte, o castelo está vazio. Nas florestas místicas da Idade Média o herói aprende de uma donzela que se ele houvesse

perguntado sobre a lança e o Graal, o rei teria sido curado e a fecundidade teria regenerado o reino estéril. Uma única pergunta bastaria para que o mundo pudesse renascer.

\*\*\*

Neste capítulo pretendemos mostrar a nostalgia e o resurgimento do Sagrado no mundo contemporâneo através dos trabalhos do professor Rubem Alves, bem como suas repercussões no campo da filosofia da educação. O motivo do graal, apenas mencionado há pouco, é-nos importante enquanto tema relacionado a uma valorização do sonho e da esperança. Esses temas, tão caros ao pensamento de Rubem Alves, vão indicar-nos a possibilidade de articular um discurso capaz de re-unir a realidade factual e cotidiana a uma dimensão extra-cotidiana, ou ainda, metafísica. Talvez o problema mais grave de uma situação de perecimento e infecundidade seja a falta do que poderíamos chamar de sujeitos desejantes, prontos a colocar a pergunta decisiva, não por mero capricho ou curiosidade, mas por uma necessidade metafísica, porquanto a indiferença frente ao sonho e à esperança denunciam, ao nosso ver, o esquecimento do ser(189).

No capítulo I, já pusemos em evidência a atitude não simbólica do ensino de hoje. Somos orientados em direção às coisas, não ao símbolo. Vamos, assim, nos apoiar nas seguintes afirmações: "Toda a poesia é um esforço para recriar a linguagem, em outros termos, para abolir a linguagem corrente, cotidiana, e inventar uma nova linguagem, pessoal e privada, em última instância, secreta. Mas a criação poética, do mesmo modo que a criação linguística, implica a abolição do tempo, da

(189) Ver capítulo I, nota (34), p. 26 .

história concentrada na linguagem - e tende para o restabelecimento da situação paradisíaca primordial"(...) "o poeta revela o mundo como se ele auxiliasse na cosmogonia, como se ele fosse contemporâneo do primeiro dia da criação. De um certo ponto de vista, pode-se dizer que todo grande poeta refaz o mundo, pois ele se esforça por vê-lo como se o tempo e a História não existissem"(190). "A experiência estética e a lúdica são êxtases, suspensões da vida cotidiana. Etimologicamente, êxtase significa 'estar fora de'(...) Por um momento o princípio de prazer coloca diante de nós a sua criação que nos envolve carinhosamente. O mundo real parou. Desfez-se. Do seu ventre estéril surge uma nova realidade com que nos embriagamos misticamente"(191).

Porque Rubem Alves? Devido a sua preocupação preponderante com o poder do sonho, da poesia, do símbolo na educação, na política, na ciência, na teologia, etc. Ele é um exemplo fecundo, em nossos dias, dessa nostalgia do mítico e da linguagem reveladora da poesia. O valor que atribuímos a essa experiência não é somente o de recuperar o passado que perdemos, mas sobretudo o de indicar uma nova concepção do sagrado: "Nada é sagrado: nem torres, nem programas, nem bandeiras. Sagrado é apenas o vazio do desejo"(192).

Percorreremos um caminho que pretende demonstrar essa nostalgia, sua repercussão no terreno da linguagem, da educação e da verdade. O símbolo, como dissemos, reúne os fragmentos em direção ao todo, prolongando as hierofanias. Ora, o desejo de Rubem Alves, segundo entendemos, não é diferente, embo

(190) Mircea ELIADE, Mythes, Rêves et Mystères, p. 36.

(191) Rubem ALVES, O Enigma da Religião, p. 60.

(192) Idem, Da Esperança, Prefácio, p. 37.

ra o contexto seja outro. Tentaremos demonstrar o paralelismo de suas preocupações com o arcaico, com o mítico e com a presença das hierofanias nas sociedades tradicionais. A idéia que nos vai conduzir é a seguinte: essa nostalgia não só procura reviver o originário mas tem o estranho poder de desdobramento, de recriação, que poderia proporcionar um novo contato com o ser.

### 1. Símbolo e Linguagem

O mundo em que vivemos nos é descrito e revelado, desde os tempos mais remotos de nossa infância, pelo simbolismo da linguagem. Nela e por ela passamos da esfera animal ao mundo humano do sentido (Cassirer). Gusdorf: "O homem é o animal que fala: esta definição; depois de tantas outras, é talvez a mais decisiva"(193). Rubem Alves, citando Dewey, aponta para o caráter empírico de nossa inserção no mundo da linguagem : "As coisas vêm a uma criança vestidas pela linguagem, não em sua nudez física. Temos aqui as categorias de conexão e unificação, tão importantes quanto aquelas de Kant, mas com uma diferença: elas são agora empíricas e não mitológicas..."(194).

O que nos preocupa, portanto, é o seguinte: educação lida com a linguagem, pois é ela que leva ao pleno vigor e realização o processo de aprendizagem; o desejo é o elemento de onde brota a fala mágica do educador (segundo Rubem), cuja eficácia é plenamente sentida pelo recurso às imagens poéticas e aos símbolos utilizados pelo mestre (teremos de voltar a essa questão). A partir do momento em que pretendemos um estudo da

(193) La Parole, p. 7.

(194) Reconstruction in Philosophy, p. 92, citado em Variações sobre a Vida e a Morte, p. 77.

nostalgia e revalorização do mítico no pensamento de Rubem Alves, devemos ter em mente o seguinte: o homo religiosus, embora possuído pelo poder revelador das hierofanias (sendo, portanto, moldado pelo saber da tradição), pode possuir um dom fortemente criativo e criador. Em Rubem Alves, notamos uma atitude semelhante: o que conta é o poder da palavra. A fala virou magia, criatividade, utopia, sonho; ela condensa esperanças, solidificando mundos. De maneira semelhante às experiências do sagrado pelas sociedades tradicionais, essa atitude rompe com os limites cotidianos de espaço e tempo, transporta-nos a um "outro mundo", dá margem à repetição, a variações constantes no decorrer do processo. Rubem Alves descobriu o corpo. A este interessa "a sapiência, conhecimento que tem gosto bom, porque o corpo avalia com o amor e o prazer, e não com a inteligência desencarnada"(195). Assim, antes de passarmos ao estudo proposto neste capítulo, será de grande proveito mostrar alguns dos pontos do pensamento de Nietzsche referentes ao antropocentrismo. O papel desse pensador como "mestre da suspeita" é bastante atraente no que se refere à crítica da metafísica e da ciência, da mistificação da "objetividade" e da "verdade" pela filosofia ocidental. Vamos utilizar as reflexões contidas na obra "O Livro do Filósofo"(196), por entendermos que suas idéias repercutem nas preocupações de Rubem Alves no tocante à corporalidade e ao antropocentrismo, tão presentes no seu pensamento. Será apenas um parêntese, onde abordaremos de maneira concisa (portanto empobrecedora) as concepções de Nietzsche sobre a formação do conceito e sobre o ideal de verdade.

### 1.1. Nietzsche e o conceito de verdade: sua influência em Rubem Alves.

Todos nós sabemos da importância do problema da moral e

(195) Rubem ALVES, Variações sobre a Vida e a Morte, p. 88.

(196) O Livro do Filósofo, RÊS-Editora, Porto, 1984.

do sentido no projeto filosófico de Nietzsche. Se quisermos transmutar a tábua dos valores, é mister descer à sua origem, criticando-os, pois a filosofia deve ser fundamentalmente crítica. O problema é, pois, descer aos fundamentos, às formas originárias dos conceitos morais. A moral tem como consequência a noção de um mundo verdadeiro, distinto da realidade dos fenômenos e das aparências. Ora, os valores surgem como verdadeiros princípios, como padrões inquestionáveis em virtude dos quais os próprios fenômenos são avaliados. Mas Nietzsche, como dissemos, quer chegar ao núcleo gerador de valores, pretende uma genealogia da moral, quer chegar à origem. Valores que, com o passar do tempo, distanciaram-se do momento de sua criação. Se iconoclastia há, é no intuito de se criar o novo, de determinar os novos valores do futuro.

Para Nietzsche, todo o fenômeno está ligado ao sentido. Não há nada em nosso redor (acontecimentos, palavras, fenômenos, etc.) que não suscite uma pluralidade de sentido. Como ensina Gilles Deleuze a propósito do autor de Zarathustra, "jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime"(197). Estamos distantes do mundo de aparências e essências, de causa e efeito, postulado pela metafísica tradicional. Há pluralidade. Há sentido, muitos sentidos. Forças poderosas se apoderam de nós e das coisas. É preciso interpretar, desvendar um mundo que há por trás das máscaras, descobrindo quem se mascara e por quê.

O problema da interpretação conduz-nos aos próprios fundamentos do sistema filosófico dos gregos: "cada um dos ve

---

(197) Nietzsche e a Filosofia, Editora Rio, Rio de Janeiro, 1976, p. 3.

lhos filósofos gregos exprime uma miséria: aí, nessa lacuna, insere o seu sistema. Constroi o seu mundo sobre esta lacuna"(198). É esse o processo que, segundo Nietzsche, dissimula o processo metafórico implicado na formação dos conceitos. O conhecimento é fruto de um esforço humano de demonstrar a verdade, mas esta última só veio ao mundo mediante o "combate por uma convicção sagrada" : "pelo pathos do combater: de outra forma o homem não tem interesse nenhum pela origem lógica"(199). Quantas realidades subjacentes não escapam ao nosso olhar, ao espírito científico? O antropomorfismo está na base de tudo: "O processo de toda religião, de toda filosofia e de toda a ciência em relação ao mundo: começa pelos antropomorfismos mais grosseiros e jamais cessa o seu aperfeiçoamento"(200). A verdade, em seu nível ontológico, é uma crença, pois "só vivemos graças às ilusões". "Para a planta o universo inteiro é a planta, para nós é o homem"(201), e o filósofo, quer queira ou não, foi "apanhado nas teias da linguagem".

Muito bem. O corpo, realidade central, nossa Grande Razão, está dotado de partes que se projetam no mundo exterior, processo possível, assim entendemos, mediante a simbolização. Coisas semelhantes nos fazem ver o mundo de outra forma, Não conhecemos os objetos em si mesmos, ou noumenon, senão que su-

---

(198) Friedrich NIEZSCHE, O Livro do Filósofo, I, §27.

(199) Ibid., I, § 47.

(200) Ibid., I, § 77.

(201) Ibid., I, § 102.

cumbimos ao poder do análogo(202). É esse o ensinamento de Nietzsche: "O análogo lembra o análogo e compara-se por esse meio: é isto o conhecer, o rápido subsumir do mesmo gênero. Só o análogo se apercebe do análogo: um processo fisiológico. O mesmo que é a memória é também percepção do novo. Não existe pensamento do pensamento"(203). Essa valorização do análogo repercutirá na formação do conceito. A metáfora, esse raciocínio por analogia, permite ao homem a transposição antropomórfica do mundo, com um detalhe: esquecemos essa transposição. Nietzsche procura os pressupostos subjacentes e escondidos do discurso metafísico. Tudo se passa como se esquecêssemos a gênese do conceito. Esse esquecimento provoca, de fato, segundo Nietzsche, nossa capacidade de atingir a "verdade". Mas, que é a palavra? "A representação sonora de uma excitação nervosa"(204): O que ocorre, pois, é o seguinte: Transpõe-se uma excitação nervosa para uma imagem (primeira metáfora). Quando essa imagem é transformada em um som articulado, temos a segunda metáfora. Árvores, pedras, flores, não são entidades originais quando designadas por um sujeito. São metáforas. O conceito permite que essa experiência sirva também para inumeráveis outras experiências, mais ou menos análogas, onde se nota uma identificação do não idêntico.

---

(202) As contribuições de Mélanie Klein são sugestivas a esse respeito. Segundo ela, os primórdios do pensamento infantil têm raízes no processo de simbolização. O mundo exterior é dotado de valores afetivos e corporais. Ele nada mais é do que a projeção do corpo da criança, a qual passa a dotar os objetos das respectivas afecções corporais. Veja-se "Mélanie Klein: psicologia; organizadores: Fábio Herrmann e Amazonas Alves de Lima, especialmente o capítulo "A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego", Editora Ática, São Paulo, 1982.

(203) op. cit., III, § 131.

(204) Friedrich NIETZSCHE, op. cit., III, § 1.

As diferenças individuais, uma vez abandonadas, permitem o aparecimento do conceito, como se houvesse, fora dos objetos, algo que fosse sua forma original. Omitindo-se o individual, temos o universal. Mas, então, o que é a verdade?

"Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações humanas poeticamente e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas, e que depois de um longo uso, parecem um pouco firmes, canônicas, e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível, moedas que perderam o seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal"(205).

A dissolução da imagem em um conceito é próprio da metáfora. O conceito é, segundo Nietzsche, o resíduo de uma metáfora. No fundo, o que esse filósofo pretende é demolir a noção não-antropomórfica na formação de verdade, como se esta última existisse em si mesma, independente de nós, suscetível de ser atingida por um esforço intelectual. Não há inteligência pura. Não há verdade absoluta, desvinculada do humano em sua forma integral. Isso quer dizer que o mundo em nossa volta, se

---

(205) Friedrich NIETZSCHE, op. cit., III, § 1.

ja ele qual for, foi estruturado pelas formas lingüísticas de compreensão. Os nomes são mais importantes que as "coisas". Portanto, a linguagem é poderosa. Quem dá nome às coisas, está dotado do mais alto poder.

Já para Rubem Alves, a linguagem é a memória coletiva da sociedade. "É ela que provê as categorias fundamentais para que certo grupo social interprete o mundo, ou seja, para que ele diga como ele é. Mas exatamente por causa disto, por determinar a interpretação, a linguagem determinará também a maneira pela qual a referida comunidade irá organizar a sua ação"(206).

Nesse sentido, o problema da verdade está diretamente relacionado ao problema da ação, da manipulação do mundo e de propósitos práticos. Como em Nietzsche, Rubem Alves lembra que "a palavra verdade é o nome que damos, 'a posteriori', a uma idéia que antes já era vital para nós mesmos"(207).

## 1.2. A Linguagem em Rubem Alves

A influência de Nietzsche, embora marcante em Rubem Alves, não é a única decisiva. Seu pensamento se constrói apoiando-se em autores que ele cita frequentemente: Wittgenstein, Berger e Luckmann, Cassirer, Feuerbach, Henri Lefebvre, Kierkegaard, etc. Sua idéia básica é que a linguagem concorre para a organização do real. A nossa leitura do mundo não é mera cópia do real, mas uma construção humana com o propósito de habitar um universo dotado de significações. A cultura

---

(206) Notas Introdutórias sobre a Linguagem, Reflexão, PUCCAMP, vol. 13, p. 27.

(207) Notas Introdutórias sobre a Linguagem, Reflexão, PUCCAMP, vol. 13, p. 28.

nos legou uma memória estrutural sem a qual nada faria sentido. Como diz Wittgenstein, "o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem"(208). Há em Rubem Alves, como em Cassirer, a preocupação de entender a linguagem (forma simbólica) como mediadora entre o homem e o mundo exterior. O homem é prisioneiro das formas linguísticas da compreensão que ele próprio criou.

Por que Rubem Alves é partidário do chamado corpocentrismo? Que importância ele atribui ao corpo durante o processo cognitivo? É que, segundo este autor, "o mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie, para que ela seja uma construção natural do corpo" (209). Apoiase no biólogo von Uexküll, para quem os diferentes organismos possuem cada qual formas específicas de experimentar o mundo. Em última instância, o que está em jogo é a própria vida como centro estruturante. Cada forma de vida organiza a experiência a partir desse centro, a partir de suas zonas de dor e de prazer. O ato cognoscitivo não pode prescindir das emoções, porquanto "o verdadeiro conhecimento objetivo brota de uma atitude valorativa e emotiva, e pretende ser uma ferramenta para que o homem integre eficazmente o referido objeto no seu projeto de dominar o mundo. Prático, portanto"(210). Ou seja, "o homem vê o mundo através de uma atitude valorativa, isto é, atitude que pergunta à realidade acerca de sua significação para o seu problema fundamental" (211). Rubem Alves mostra como as relações existentes entre

---

(208) Philosophical Investigations, cit. por Rubem ALVES, artigo citado, p. 31.

(209) Artigo citado, p. 33.

(210) Artigo citado, p. 34.

(211) Ibid., p. 36.

sujeito e objeto são, na verdade, determinadas pela própria relação (Buber), a qual é valor. E a linguagem não pode estar separada do núcleo existencial do sujeito que conhece. A razão é função do corpo (dos valores). Não há pensamento do pensamento; não é possível conhecer algo fora das formas lingüísticas de compreensão. Conclusão surpreendente: "A palavra, portanto, é uma nota de rodapé à existência"(212). Rubem Alves é, pois, um "mestre da suspeita". Quer descobrir, por trás do discurso claro e distinto, realidades essenciais que podem mudar radicalmente a existência.

### 1.3. Importância do Símbolo.

De tudo o que dissemos, podemos concluir que só vemos o que a linguagem nos permite. Escolhendo palavras vivas, as sementes de um mundo por vir, elas podem virar sacramentos, sinais de um futuro melhor, de um mundo mais humano - e belo. O símbolo pertence ao mundo humano do sentido. Ele se caracteriza pela ausência, espaço vazio deixado pelo desejo. Ele é responsável pela criação de cultura. Mas essa experiência da falta gera a possibilidade do encontro, da comunhão dos mesmos valores e desejos. Símbolos são a referência de nossa conduta. Através deles habitamos um cosmos comum.

Ora, a educação tradicional vem se mostrando cada vez mais preocupada com a reprodução de teorias prontas, com respostas acabadas, com o saber padronizado. O recurso ao símbolo permite não só abrir vias no desconhecido, transportando-nos para um outro "espaço" e um outro "tempo", mas também ajuda-nos a lidar com questões delicadíssimas no processo de for-

---

(212) Artigo citado, p. 36.

mação das crianças: emoções, carências, temores, alegrias, etc. O símbolo surge como um recurso inestimável nas relações entre educador e educando. Eles são "instrumentos pelos quais a consciência representa para si mesma esta vivência inconsciente, que, por ser basicamente relacional, não pode ser expressa da através de uma linguagem estruturada em torno da lógica de sujeito-objeto"(213). No caso infantil, as crianças têm temores, compartimentos secretos, e a voz do medo vem muitas vezes soprar em seus ouvidos. A linguagem clara e distinta não tem recursos - nem a intenção - de lidar com esses problemas. Trata-se de criar imagens e símbolos com o propósito de permitir às crianças a livre conversa sobre o seu mundo, mundo este que, segundo Freud, não desaparece na vida adulta. Como falar sobre a morte, por exemplo? O educador tem a visão (214), perquire territórios obscuros de nossa alma. Intui verdades, cria situações, e sua fala profere palavras sagradas, cujo mistério só é percebido por quem tem ouvidos para ouvir: surge a imagem de uma sementinha. Um pequeno ser, no aconchego do ventre materno, uma paineira muito grande. As imagens vão brotando: nascimento, barulhos, coraçãozinho que bate, mundo que se abre, luz que invade os espaços escuros do sono inebriante do ventre da mãe. O nascimento é simbolizado, como trauma e como alegria, pares de opostos inerentes a todo o universo. A luz, os passarinhos, as borboletas, as cigarras, a mãe-terra, a vida. Tudo com muita cor, poesia e luz. Encontro entre mãe e filha: reconhecimento, proteção. Mas o mundo não é só luz, vida e presença. Viajar é preciso. A ausência é inerente à presen-

---

( 213) Rubem ALVES, O Suspiro dos Oprimidos, p. 98-99.

( 214) Trata-se de um conjunto de estórias que Rubem Alves criou para "pequenos e grandes", publicado pelas Edições Paulinas. Dentre as estórias, escolhemos a que tem por título "O medo da Sementinha".

ça. A vida é uma alternante de presenças e ausências. E há mundos desconhecidos. Sempre temos medo do que desconhecemos. A tristeza chega, mansa, cruel, inevitável: "É preciso partir, para se transformar em mãe". A árvore só nasce quando morre a semente. "Dentro de cada sementinha está uma árvore adormecida. Da mesma forma como dentro de cada menininha está sua mãe".

O vento forte transporta a sementinha para longe, muito longe. De volta à terra, adormece. A metamorfose veio, magicamente, misteriosamente. O brotinho que cresce, a sementinha que diminui. Uma nova vida, uma <sup>nova</sup> forma de existência. A Alegria voltou.

O símbolo está dotado de poderes mágicos. Sua linguagem permite uma forma diferente de ensinar, de falar, de conhecer e de viver. Ele recupera os fragmentos das existências mar cadas pelas formas correntes de ensino e de expressão. O mundo do "sonho", do mito, do símbolo não pode ser tomado como ir real. "Está-se compreendendo hoje uma coisa que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a ima gem pertencem à substância da vida espiritual, que se os pode camuflar, mutilar, degradar, mas que não se os extirpará jamais"(215).

## 2. O Corpo, a Linguagem, a "Iniciação".

O símbolo é, pois, precioso. Além de dar a pensar, su gere uma possível re-união, um possível reencontro. A cópula simbólica, como já pudemos demonstrar, é um elemento de riqueza inestimável tanto para o psiquismo individual como para o

(215) Mircea ELIADE, Images et Symboles, p. 12.

coletivo. O símbolo unifica...e vivifica.

Com a contribuição de nossas preocupações precedentes, devemos agora passar ao momento "vital" desse trabalho, pois que o elemento simbólico está sempre referenciado a uma característica fundamental: a encarnação.

"Corpo meu, lugar sagrado, altar  
que recolhe e acolhe o mistério  
de Sirius e o mistério da gota  
de orvalho, e os transforma em  
carne de sua própria carne..."(216).

O corpo deixa de ser elemento biológico para se revelar como elemento poético, ou ainda, como a carne transfigurada pelo símbolo.

Em Rubem Alves, o corpo surge como um templo: recanto sagrado e místico onde as criações mais belas podem surgir. As sumir-se como teólogo e colocar, ao mesmo tempo, a discussão sobre o corpo em primeiro plano é já um ato de grande teor revolucionário. A revolução se opera com mais elegância ainda no terreno da linguagem. O mundo mítico, como pudemos notar, caracteriza-se por um poder enorme que a palavra possui. Conhecer o nome das coisas é ter poder sobre elas. Essa identidade ontológica entre o nome e a coisa, entre o tempo presente e o Grande Tempo, surge, no pensamento de Rubem Alves, também como uma volta. Todavia, sua preocupação mais premente recai sobre a evocação de parte de nós mesmos, elementos de nossa existência que se perderam. O Mito do Eterno Retorno é poeticamente invocado. A nostalgia desse teólogo-poeta se encontra na cele

(216) Rubem ALVES, "...para que todos tenham vida...", Ed. Paulinas.

bração ritual que diz respeito não mais às Origens (sociedades arcaicas), mas às partes de nossa vida que se perderam e que podem ser recuperadas.

As sociedades modernas se caracterizam em grande medida pela ausência das hierofanias. Mais: a imagem divina parece cair para níveis profundos do inconsciente, pois que a própria fé parece ser, cada vez mais, dom de apenas uma parte da população. E Rubem Alves tem a coragem suficiente para evocar com grande nostalgia a recuperação dessa imagem. Esse novo "mito" é algo que a civilização moderna está precisando mais do que nunca. Recuperar a própria noção de Deus.

"Não seria divino, isto? o re-encontro. Eis aqui um belo sinônimo para Deus, no qual nunca havia pensado: a esperança - ainda que louca - de reencontro, no futuro, daquilo que se perdeu, e de que se tem saudade..."(217)

Como já ficou anteriormente evidenciado, estamos convencidos de que a simbólica mítica é uma chave imprescindível na interpretação do símbolo. Mas isso não é tudo. A nossa ênfase deve recair sobre um elemento ainda mais fascinante. O processo que se instaura na tentativa de buscar uma volta ao Sagrado, ou ao sentido sagrado do símbolo, surge-nos como uma tarefa iniciática. É isso. O fenômeno da iniciação, já estudado por nós anteriormente, ressurge como preocupação fundamental dessas linhas. Isso não significa de modo algum uma volta

---

(217) A palavra que se diz na ausência, Folhetim, Folha de São Paulo, 29 de dezembro de 1985, nº 464.

ao passado, ao originário. Significa entender a iniciação não mais como um renascimento ontológico, mas como o desenvolvimento de um tema, que deve ser repetido, modificado, enfim, que deve ser suscetível de variações, pois esse pode ser o tema de uma vida, ou de várias, muitas vidas.

E a verdade? Como vimos, o conceito de verdade não deve ser tomado como simples adequação do intelecto à coisa, ou como conhecimento de quiddidades, ou ainda, como constatação de fatos através de métodos elaborados. Não se trata de ignorar ou menosprezar um edifício epistemológico que se erigiu através dos séculos, mas antes de uma tentativa de colocar em jogo o valor absoluto desse edifício, pois isso pode causar a ruína de nossa civilização(218).

Rubem Alves está mais preocupado com a palavra em seu contexto poético, quer dizer, com aquilo que se manifesta na falta. É na ausência que criamos o símbolo, pois, se assim não fosse, não haveria necessidade de prece, do poema, das sinfonias, etc.

O fenômeno educacional concede um novo valor à palavra. Marcada por um racionalismo rigoroso, por uma neurose do método, nossa sociedade entende que ensinar é colocar o educando em contato com realidades que devem ser inteligidas, custe o que custar. Em Rubem Alves, o processo de ensino deve atribuir valor inestimável ao símbolo. A palavra é magia.

Em vez de se prender em um aparato didático já sistema

---

(218) "Maneiras diferentes de se pensar (ou seja, o 'pensamento herético'): nisto consiste a imaginação. Ao estabelecer os limites do mundo evidente como o horizonte para a sua linguagem sobre a realidade, o realismo elimina a imaginação; declara não-científica qualquer tentativa de ultrapassar tais limites, além de insana e não-objetiva e, assim, executa a função da ideologia do poder, mostrando-se bem sucedido em organizar o mundo de acordo com os seus interesses". A Geração do Futuro, p. 72.

tização onde o aluno deve ser lançado e obrigado a trilhar seus delineamentos, temos em lugar disso a possibilidade de descobrir coisas novas, profundas e belas. Mundos a serem criados. O modelo acabado cede lugar ao elemento inovador: o brinquedo. Todo exercício pedagógico se processa através de variações sobre um determinado tema, ou seja, não se prevê para onde a coisa caminhará. As possibilidades são infinitas.

Qual o elemento impulsionador desse aparato? O que possibilita o êxito dessa forma encantada de ensinar? O desejo é esse elemento. As evocações de palavras que fazem bem ao corpo podem ajudar na formação do educando de maneira eficaz, pois recuperam partes de nosso próprio corpo, coisas que esquecemos e abandonamos.

E "por mais que nos tenham dito acerca da impotência dos símbolos, fantasmas superestruturais, ecos vazios de poder, em nosso jogo de contas de vidro os universos se constituem pelo poder das palavras, grávidas de desejos". (219)

Partes do corpo humano recuperadas magicamente. Algo esquecido, vivendo escondido nos recônditos de nosso ser vem à luz misteriosamente. "E gozo as solidões de uma fazenda velha onde vivi. E até ouço o latido dos cães, solitários nos espaços das noites. Estas evocações fazem bem ao meu corpo. Sinto como se recuperasse partes dele, que eu já havia abandonado".

Essa preocupação de Rubem Alves com a ação mágica da palavra pode ser vista, em certo sentido, como uma nostalgia pelo seu prestígio em tempos muito remotos. A palavra, outrora sagrada, devia ser constantemente repetida nos ritos. Todo o cosmos era suscetível de se regenerar através das celebrações do Ano Novo, ao cantar-se o Hino da Criação. A palavra mítica, instauradora do mundo, fundamenta a ordem vigente, agindo tão logo pronunciada. Em um outro contexto, Rubem Alves retoma esse poder numinoso da linguagem. "O falado instaura o

mundo. Os olhos sucumbem perante o poder da palavra"(220).

Todo o universo humano está organizado em termos de linguagem. Em Rubem Alves, a palavra quer de novo ocupar seu lugar de prestígio. Ela ressurge em seu poder reunificador e repetitivo: "Repito sempre as mesmas palavras"(221 ).

O valor substancial das palavras emerge de um universo profundo e esquecido. A palavra é, de novo, coisa.

"Magia. Poesia. No fundo, a mesma coisa. Palavras que fazem coisas"(222).

Esta recuperação da linguagem significa de fato uma apreensão da vida e do mundo como hierofanias. Dentro dos limites que essa atitude comporta em relação ao universo do homem arcaico, ela constitui não só uma recuperação como uma recriação. Esse conceito, para nós, é complexo, porquanto toda recriação implica superação, desdobramento, numa linguagem hegeliana, marcha do espírito.

O valor da contribuição de Rubem Alves está justamente nisso. Das cinzas de um mundo degenerado e infecundo pela perda do contato com as hierofanias, surge algo novo. Por quê? Justamente porque, em Rubem Alves, não se trata apenas de uma volta, de um retorno, mas de uma nova concepção do Sagrado. As palavras, dotadas de poderes sacrais, transformam o mundo, e o mundo é uma extensão do corpo.

Esse posicionamento transpõe para o corpo todo valor sacramental que o Tremendum possuía em épocas aurorais. Pronunciar a palavra significa que o "mundo fica diferente. E os cenários mudos viram sacramentos, extensões do corpo, carne de

(220) Variações sobre a Vida e a Morte, p. 74.

(221) Poesia, Profecia, Magia, p. 9.

(222) Idem., Ibidem.

minha carne, habitação de sorrisos"(223).

### 1.2. "Iniciação": Tarefa Pedagógica exemplar.

O que caracteriza o fenômeno da iniciação é uma morte ritual seguida de um renascimento de ordem existencial, um novo degrau na escala do ser (Ver cap. IV). A passagem de um estado ao outro não se realiza senão por provas e perigos constantes, ou ainda, por uma viagem ao mundo do caos, do amorfo. Para usar a terminologia que perpassa o curso dessa pesquisa, trata-se de um estágio ainda não "simbolizado", destituído da cópula integradora. Neste sentido, as similaridades das atitudes da modernidade com essas provas são imensas. As lembranças de uma época mal vivida, carente de todo sentido, são constantes nos relatos humanos(224). São fases de nossa vida onde impera o "caos", onde o indivíduo se encontra "esfacelado", traço característico do processo iniciático.

De fato, uma das características das sociedades onde o sagrado é o centro dos desdobramentos da vida coletiva, é justamente o valor vital e ontológico que o convívio com os "mestres" pode trazer. Hoje, mais do que nunca, essa nostalgia nos estimula sem cessar. Mas nada há em nossas escolas que possa valorizar esse recurso pedagógico. Sem o mito com suas histórias a aprendizagem é enfadonha, muitas vezes, impossível.

Rubem Alves sabe disso. Invoca a imagem dos antigos feiticeiros. Cremos que a nostalgia da iniciação nunca tenha

---

(223) Poesia, Profecia, Magia, p. 9.

(224) Comparar com o próprio relato de Rubem Alves, em "O Enigma da Religião", momento intitulado "Do Paraíso ao Deserto: Reflexões Autobiográficas", onde o autor lembra o período em que deixou a atmosfera de "participação mística" com a casa paterna, para mergulhar numa espécie de anomia, em virtude da experiência da cidade grande.

surgido de modo tão marcante nos meios universitários como no pensamento desse xamã moderno. Preocupado em como os jovens poderão gostar de ciência, aconselha-nos a inventar mitos, a narrar estórias. Os cientistas deveriam ser também "contadores de estórias, inventores de mitos, presenças mágicas em torno das quais se ajuntassem crianças e adolescentes"(225).

O sagrado ressurge. O mundo profano da didática e da ciência se sacraliza. Mircea Eliade preocupou-se muito com isso. Perguntava com nostalgia em que medida uma existência radicalmente secularizada poderia se tornar ponto de partida para um novo tipo de "Religião"(226). E Rubem Alves nos dá uma grande dica. Todo início tem algo de magia. Os mitos não são coisa do passado, porquanto o sonho ainda vive. Lembremos que o símbolo é elemento constitutivo do ser humano. E o conhecimento não se inscreve somente no plano intelectual da existência. "O conhecimento é coisa do corpo inteiro"(227).

O processo que se inicia a partir de um tema-problema deve brotar das próprias entranhas dos seres humanos. O processo de aprendizagem torna-se eficaz com o símbolo, pois que ele fala de ausências, desejos da volta, elementos que, segundo entendemos, apresentaram-se no universo arcaico como o Mito do Eterno Retorno.

### 3. A Intenção "cosmogônica" da fala de Rubem Alves.

Como pudemos anteriormente demonstrar (cap. IV), o mito, em Mircea Eliade, está sempre ligado ao momento precioso das Origens, ao início do tempo. Os rituais promovem uma re-

(225) Estórias para quem gosta de ensinar, p. 23.

(226) Le Sacré et le Profane, p. 10.

(227) Ibid., p. 24.

geração periódica do mesmo, restaurando o Grande Tempo, o passado primordial. Os "arquétipos" míticos são responsáveis pela perpetuidade da vida social, pela continuidade dos ciclos cósmicos; oferece os modelos exemplares de todas as atividades humanas. A terminologia de Eliade, nós já o dissemos, está imbuída de conceitos capitais sobre o mundo mítico: arquétipos, repetição, espaço sagrado, tempo sagrado, Eterno retorno. No universo arcaico, segundo Eliade, estar no mundo significa viver religiosamente. Todas as ações possuem valor sacramental, pois obedecem a modelos transumanos. O sagrado é, pois, o real. "O sagrado não implica a crença em Deus, nos deuses ou em espíritos. É, repito-o, a experiência de uma realidade e a fonte de consciência de se existir no mundo"(228).

Nosso problema surge quando passamos do estudo das sociedades sacrais para o mundo contemporâneo, distante das formas tradicionais da expressão do Sagrado. Neste momento de nosso trabalho, o tempo sagrado dos "homo religiosus" converte-se em uma espécie de tempo imaginário, com todas as características do mundo mítico. É claro que não é a mesma coisa. Trata-se de uma nostalgia criadora. O problema é então "reconhecer a sobrevivência, camuflada ou desfigurada, do sagrado, das suas expressões, das suas estruturas num mundo que se coloca, e deliberadamente, como profano"(229).

Um dos elementos que vai nos interessar aqui é o fenômeno do xamanismo. Nossa hipótese será a seguinte: existe uma sobrevivência do simbolismo do tipo xamânico no pensamento de Rubem Alves. Mas trata-se apenas de um paralelo, uma brin

---

(228) Mircea ELIADE, A Provação do Labirinto, diálogos com Claude-Henri Rocquet, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, p. 114.

(229) Ibid., p. 115.

cadeira, uma variação de temas, que, no fundo, possuem pontos em comum. O que nos vai guiar é a convicção de Eliade segundo a qual as narrativas xamânicas contam as aventuras e viagens a mundos sobre-humanos. As experiências do xamã, como procuraremos mostrar, prolongam-se nos devaneios poéticos, nas horas difíceis ou de inspiração, sugerindo uma semelhança profunda com a tentativa de reintegração às eras primordiais, ao estágio paradisíaco antes da queda.

Mas, o que é o xamanismo?

O xamanismo, stricto sensu, é, segundo Eliade, um fenômeno siberiano e centro-asiático(230). Toda a vida social gira em torno do xamã, embora não seja o único manipulador do sagrado e detentor das atividades religiosas: chefes de família, sacerdotes também tomam parte nesta atividade, porém o xamã, como ensina Eliade, ocupa posição preponderante: somente ele é mestre do êxtase. Seus poderes são, por isso, amplos e eficazes. Ele domina seus "espíritos", comunica-se com os mortos, com os "demônios" e "espíritos da natureza", domina o fogo, empreende vôos mágicos, etc. Os xamãs são homens singulares, "eleitos"; podem entrar em zonas inacessíveis a outros membros da tribo. Ele conhece, ainda, e em profundidade, a alma humana.

O que nos interessa de maneira particular são os dons poéticos dos xamãs. Segundo Eliade, antes de serem psicopatas ou seres degenerados, eles são homens dotados de singular capacidade intelectual. São guardiães da tradição oral, da tradição mito-poética da comunidade. São "cantores", músicos, adivinhos, pregadores e médicos. Possuem memória monumental.

Antes de se atingir o grau de xamã, é preciso sofrer

---

(230) El Chamanismo y las Técnicas arcaicas del Êxtasis, p.22.

uma "morte", uma regressão ao amorfo, ao mundo do caos, a fim de, posteriormente, renascer para uma nova forma de existência (Não será isso que Rubem Alves tenta ao propor uma "morte" para a Educação que se restringe ao mundo da didática, da ciência, da política, para renascer como exercício lúdico? ). Trata-se de uma iniciação de caráter místico. A morte é simbolizada por uma catábase. O neófito assiste sua própria morte; vê seu corpo esfacelado; demônios cortam-lhe a cabeça, etc. Essa é uma condição necessária para se atingir o novo nascimento. Esse momento crítico pode ser entendido como uma desintegração da própria personalidade do iniciado: um caos psíquico, como ensina Eliade. "Sabe-se que, para as culturas arcaicas e tradicionais, o retorno simbólico ao caos é indispensável a toda nova Criação, qualquer que seja o nível de manifestação"(231).

O caos psíquico é a morte necessária para se atingir a existência sagrada. Essa nova forma de vida é caracterizada por uma excessiva "sensibilidade", possibilitando ao homem novo uma percepção de ordem extra-sensorial. Ele está doravante capacitado para adentrar a língua sagrada dos xamãs.

O estudo do xamanismo nos proporciona, de fato, uma orientação em direção à idade pré-literária para aí descobrir uma espécie de momento originário da criação artística, a fim de conhecermos o que ainda dele sobrevive em nossos dias, no solo pretensamente laico da criatividade moderna(232).

(231) Mircea ELIADE, Mythes, Rêves et Mystères, p. 104.

(232) Jean BIÈS, em um artigo intitulado "Chamanisme et Littérature", procura por em relevo o ressurgimento de temas iniciáticos xamânicos em várias obras da literatura moderna e contemporânea; in Mircea Eliade, Cahiers de L'Herne, Editions de l'Herne, Paris, 1978.

A presença do poético (poiesis) no pensamento de Rubem Alves, a partir desse ponto de vista, revela-nos a presença do simbolismo do tipo xamânico. Esse autor empreende, de fato, uma "catábase" em seu processo de criação, pois, como ele mesmo diz, "o mundo está cheio de loucos"(demônios?), ou seja, há muitos que são levados a crimes horrendos por devoção à verdade. A descida aos infernos é uma viagem ao mundo do caos, representado pela situação de "desencantamento" por que vem passando a nossa civilização:

"Teologia é uma atividade para aqueles que perderam a unidade paradisíaca original, ou para aqueles que ainda não a encontraram. É uma busca de pontos de referência, de novos horizontes que nos permitam fazer sentido ao caos que nos engole. É uma tentativa de arranjar os fragmentos de um todo que foi destruído"(233).

A atividade teológica como variações sobre temas que brotam das tramas poéticas do desejo expressa, aqui, a nostalgia pelo mítico, pelo fascínio do Eterno Retorno:

"Mas bem sabemos que aquilo que está acontecendo com o nosso corpo é coisa divina, que deveria existir sempre, eternamente, e bem mereceria que o nosso corpo

(233) O Enigma da Religião, p. 124-125.

ressuscitasse, eterno retorno, para que o Poema fosse eternamente repetido, gozo, orgasmo, ciclo que sempre volta ao início, canon, contra-ponto, variações sobre o mesmo tema"(234).

Rubem Alves empreende ainda, como Nietzsche, uma descida ao mundo cruel e inquisidor da preocupação com a verdade, com a posse do objeto verdadeiro e real. Esse mundo vem, de fato, congelando nossos corpos, inibindo a imaginação, abortando nossos sonhos, podendo desembocar na morte de nossa civilização. Nesse edifício frio e lúgubre da verdade, Rubem Alves mergulha a fim de apontar as realidades subjacentes e ocultas do discurso científico, os horizontes secretos e as ausências que o mundo do discurso claro e distinto não pode e nem quer perceber.

O mundo do caos é também uma marca de nossa civilização.

"Alguma coisa ocorreu com o nosso espaço. Ele foi globalmente tomado pelo novo tempo que a sociedade tecnológica e burocrática criou. Não podemos conquistar a anomia voltando ao paraíso perdido, porque ele não mais existe. O caos invadiu todos os setores de nossa civilização. Nossa anomia é glo-

(234) DA ESPERANÇA, Prefácio, p. 12.

bal, metafísica"(235).

O "xamã" não vê somente a própria morte, mas também a morte de toda uma civilização, em vistas de desaparecer.

A catábase empreendida por nosso autor revela-lhe, como nas iniciações xamânicas, fragmentos, pedaços esfacelados e partes de nosso corpo, temas esquecidos, ausências, e tenta, com muita lucidez e brilho poético, recuperar a unidade perdida, ou ainda, o renascimento(particular e coletivo).

Faço meus poemas sobre um Vazio, o meu Vazio.

Não conheço nenhum outro.

Em obediência a um mandamento sacramental:

que o pão fosse comido e o vinho fosse bebido  
na dor da Ausência.

A magia não está nem no pão

e nem no vinho

mas nas Palavras que dizem a tristeza da Falta(236).

O vazio, o desejo, as ausências, podem todavia, trazer nos de novo ao universo da luz, a uma recriação do mundo.

"É necessário um recomeço. Precisamos reconstruir a civilização com base em novos fundamentos. De nada nos serve engordarmos mais e mais. Nosso mundo precisa ser regenerado, no sentido etimológi-

(235) O Enigma da Religião, p. 123.

(236) Da Esperança, Prefácio, p. 17.

co do termo: ser criado outra vez".

Ou ainda:

"Temos de atravessar a morte e ressurreição. É necessário nascer novamente"(237).

Como vimos, Rubem Alves descobre o corpo. Descobre por trás de um discurso claro e distinto do mundo dos eruditos, as realidades essenciais da existência (o sagrado?). Descobrir estas "verdades" é renascer, é ressurgir para uma nova linguagem, para uma nova "sensibilidade", para um novo contato com o Sagrado. É, sobretudo, perceber uma dimensão preciosa da existência, reconciliando, de forma criativa, o equilíbrio ontológico perdido e mascarado pela imposição da linguagem clara e distinta. Mas mais do que isso, trata-se da ousada tentativa de transubstanciar o mundo e a vida, abolir o tempo cotidiano, sacralizar o espaço, através do poder numinoso do símbolo.

Do mesmo modo, os antigos xamãs eram homens que se esforçavam para atingir a condição paradisíaca antes da queda. Em que pese a distância dos tempos e de contexto, ambos possuem em comum a tentativa de atingir o estágio paradisíaco, para além do tempo: um, através das "técnicas do êxtase"; o outro, através da "magia da palavra". Em um caso como no outro, o que conta é o poder da imaginação. Por quê? É o que tentaremos responder agora.

---

(237) A Geração do Futuro, p. 76.

#### 4. Mito, Poesia e Criatividade

Tanto para Eliade como para Rubem Alves, o valor dos fenômenos e imagens religiosos (mito, símbolo, religião, poesia, etc.) encontra-se menos em uma simples decifração das imagens e símbolos que eles manifestam do que em seu caráter estético-criador. O "ressurgimento" e a nostalgia do Sagrado que apontamos diversas vezes significa essa similaridade entre mito e poesia, entre criação religiosa e imaginação poética.

Em Rubem Alves, a fala poética pode revelar algo não manifesto na experiência cotidiana e rotineira. A magia da palavra pode transubstanciar o mundo, transformando os cenários mudos em sacramentos, "extensões do corpo, carne da minha carne, habitações de sorrisos. Por um curto momento desaparece o tempo e a distância. Estamos lá, à beira dos bosques belos, sombrios, fundos, pelo feitiço das palavras"(238). Esse tipo de experiência revela o não traduzível pela linguagem clara e distinta. Aproxima o real do estético, o que nos leva a indicar as semelhanças com o mítico-religioso e a experiência do Sagrado. É que tudo isso parece ter, segundo entendemos, grande semelhança com a revelação que o mito manifesta para Mircea Eliade. Sabemos que para este último, é pelo mito que o "homo religiosus" tomou conhecimento de tudo o que veio ao mundo do ser, pois a tradição sagrada reconhece as ações dos seres divinos realizadas na aurora dos tempos como instauradora de todo o real(239). O sentido pleno e a vivência originária do sagrado, os "arquétipos" sempre repetidos ,

(238) Poesia, Profecia, Magia, p. 9.

(239) Ver Aspects du Mythe, p. 21 e seguintes.

a recriação anual do cosmos, elementos vitais para o homem arcaico possibilitam-lhe, de fato, uma comunhão permanente com o autêntico, com o Ser. Trata-se mesmo de uma "ontologia arcaica". Ora, o tempo linear e profano da condição moderna não permite a restauração do "original" e do "essencial". Digamos que tudo que possa ser realmente significativo se perde nas aparências e acontecimentos da vida cotidiana.

Nossa questão é, assim, descobrir os temas e significações esquecidos e perdidos para a existência moderna, mas que podem ser recuperados, vale dizer, re-conhecidos. Ora, tanto para Rubem Alves como para Mircea Eliade, há uma pluralidade de mistério encobertos pela existência cotidiana: "Creio na realidade nas experiências que nos fazem 'sair do tempo' e 'sair do espaço'"(240). Mais adiante diz: "No fundo, o que tenho feito há mais de quinze anos não é totalmente estranho à literatura. Poderá ser que as minhas investigações sejam consideradas um dia como uma tentativa para encontrar as fontes esquecidas da inspiração literária"(241). Se para Rubem Alves a teologia é poesia, Eliade entende o mito como criação, existência. Num caso como no outro, encontramos a atividade imaginária como ponto onde se revela o mistério:

"A beleza habita o mistério e, por isto mesmo, a luminosidade das idéias claras e distintas é como o excesso de claridade na fotografia e que apaga os contornos"(242).

(240) Mircea ELIADE, A Provação do Labirinto, diálogos com Claude-Henri ROCQUET, p. 40.

(241) Ibid., p. 123.

(242) Rubem ALVES, Poesia, Profecia, Magia, p. 13.

A fim de aprofundarmos essa afirmação, retenhamos o seguinte: baseados nos capítulos precedentes, sobretudo aquele dedicado à fenomenologia da religião, descobrimos o caráter axiológico e exemplar dos modelos transumanos revelados pelo mito. O mundo é percebido como linguagem que pode, eventualmente, interpelar constantemente o homem, orientando e dando sentido à existência. As ações sagradas, restauradas pelo rito, possibilitam o contato com as realidades absolutas. O sagrado é, assim, o real, a verdade, a fonte de significação(243). Os ritos permitem a retenção do real, do autêntico, do paradigma a ser imitado. O mais importante, todavia, é que Eliade não considera a eterna repetição como uma imobilidade cultural e, portanto, inibidora das atividades de nível prospectivo. Para Eliade, é graças ao paradigma a ser reiterado que o homem pode tornar-se criador, evitando a infinita volta do mesmo, pois "em realidade os mitos incitam o homem a criar, abrem continuamente novas perspectivas a seu espírito inventivo"(244). Indo um pouco mais adiante em nossa análise, a questão se torna mais relevante ainda quando levamos em conta o fator de mistério que esse universo encerra. O mundo é vivo, ele comunica-se com as comunidades em causa. O homem se reconhece nos ciclos lunares, na regeneração da natureza, no simbolismo das águas, etc., mas esse mundo que é tão transparente e acessível, torna-se, ao mesmo tempo, segundo Eliade, carregado de Mistério. "Pois a 'Natureza' desvela e camufla ao mesmo tempo o 'sobrenatural', e é nisto que reside para o homem arcaico o mistério fundamental e irreduzível do Mundo"(245).

(243) Mircea ELIADE, Aspects du Mythe, p. 171.

(244) Ibid., p. 173.

(245) Ibid., p. 175.

Uma árvore, um pássaro, uma pérola não são "objetos" ou "coisas" entre outras. Revelam, falam ao homem por meio de uma linguagem acessível a todos os membros da comunidade. Do mesmo modo, os acontecimentos fabulosos do "primeiro dia" são freqüentemente regenerados e recriados. A festa do Ano Novo é mais que uma simples comemoração secular: ela reatualiza os mistérios inaugurais do Cosmos.

O ponto chave é este: "a recitação não é necessariamente estereotipada. Por vezes as variantes divergem sensivelmente do arquétipo"(246). Os indivíduos incumbidos das tarefas mais solenes e privilegiadas nas comemorações religiosas são homens dotados de enorme criatividade. Eis-nos, pois, em presença daquilo que em Rubem Alves surge como variações sobre um tema dado. Os recitantes dos mitos podem freqüentemente alterar, variando sobre o récito original. Trata-se, segundo Eliade, de indivíduos criadores que elaboram e transmitem os mitos da tradição. São motivos inspiradores das comunidades, recriados constantemente por indivíduos possuidores de dons poéticos e artísticos (os xamãs, por exemplo). É graças a esses homens que a cultura se sustenta e se renova sem cessar.

Para esses dois pensadores, portanto, o real é profundamente "simbólico", e o homem moderno, como propõe Eliade, deve tentar "despertar" este inestimável tesouro de imagens que ele possui; despertar as imagens, para que ele possa contemplá-las em sua virgindade e assimilar sua mensagem"(247). Ora, a etimologia de imagem (imago, "representação" e imitor: "imitar, reproduzir"), indica, segundo o professor romeno, a noção de imitação de modelos exemplares, reatualizando-os, repetindo-os

(246) Mircea ELIADE, Aspects du Mythe, p. 179.

(247) Images et Symboles, p. 23.

eternamente(248). Por que a repetição? Encontramos a resposta tanto em Rubem Alves como em Mircea Eliade:

"Cada vez que as mesmas palavras se repetem, renascem os sorrisos, as lágrimas, o fascínio, o tremor do corpo"(249).

Ou esta:

(...) "O poder e a missão das imagens é mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito"(250).

Nosso historiador das religiões procura o "fantástico" no cotidiano, o "mítico" camuflado no profano. O teólogo-poeta descobre, através da magia da palavra, tudo aquilo que elas não dizem, vale dizer, reservatórios subjacentes de fragmentos poéticos inscritos em nossa memória poética (anamnese). O corpo é o "centro", a fonte de significações e de possibilidades. Mircea Eliade e Rubem Alves: dois "artistas" possuídos pela nostalgia das ausências...

A partir dessas considerações, queremos apontar para o caráter real e verdadeiro que as imagens poéticas representam para esses dois pensadores. Sua ênfase recai sobre os aspectos estéticos (portanto existenciais) e simbólicos da imagem. Nenhum poema pode ser traduzido e decodificado por uma linguagem elaborada; nenhuma manifestação do Sagrado pode receber u-

(248) Images et Symboles, p. 23.

(249) Rubem ALVES, Poesia, Profecia, Magia, p. 15.

(250) Mircea ELIADE, op. cit., p. 24.

ma explicação de caráter unívoco. Os símbolos religiosos e poéticos não podem ser interpretados de maneira reducionista, por quanto são significativos em si mesmos. Segundo Eliade, as Imagens possibilitam ao espírito uma expressão não possível através dos conceitos(251), pois há realidades que se manifestam de forma contraditória(252). A investigação das estruturas simbólicas "não é um trabalho de redução, mas de integração. Se se comparam e se confrontam duas expressões de um símbolo, não é para reduzi-las a uma expressão única, preexistente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é suscetível de enriquecer suas significações"(253). Em Rubem Alves, os símbolos poéticos descartam as perguntas sobre a adequação do sujeito ao objeto. "Os bosques são belos, sombrios, fundos. Serão verdadeiros? Com que idéias claras poderemos dizê-los? Com que pedagogia os ensinaremos? Quem faz a pergunta não sentiu o fascínio. Palavras verdadeiras, claras e distintas, a serem ensinadas. Imitações empobrecidas do que existe. Mas um poema não é menos. É mais. O mundo transfigurado pelo amor: pedra, árvore, rio transsubstanciados no meu próprio corpo"(254).

(251) Eis como Eliade inicia o estudo de um simbolismo: "As ostras, as conchas marinhas, o escargot, a pérola são solitários muito mais das cosmologias aquáticas que do simbolismo sexual. Todos participam, com efeito, dos poderes sagrados concentrados nas Águas, na Lua, na Mulher, eles são ainda, por diversas razões, emblemas dessas forças: semelhança entre a concha marinha e os órgãos genitais da mulher, relações unindo as ostras, as águas e a lua, enfim simbolismo ginecológico e embriológico da pérola, formada na ostra" (Images et Symboles, p. 164).

(252) Todas as imagens míticas exprimem a necessidade de transcender os contrários, de abolir a polaridade que caracteriza a condição humana, para aceder à realidade última" (Ibid., p. 109).

(253) Mefistofeles y el Androgino, p. 260.

(254) Poesia, Profecia, Magia, p. 11.

Isso indica, portanto, o caráter não traduzível das imagens para esses autores. Antes de indicarem objetos, as imagens poéticas e religiosas são valorizadas pelo seu caráter multivalente e pelo fato de serem instrumentos de conhecimento. Nos trabalhos de Eliade e Rubem Alves, o que nos surpreende e encanta é o valor mágico-poético dos símbolos, pois a tarefa do hermenêuta é antes de tudo restaurar todos esses elementos preciosos e reais (vitais) que desaparecem na linguagem clara e cotidiana. As imagens poético-religiosas religam, preenchem o vazio da falta, numa palavra, reintegram. Temos a incrível possibilidade de ver o mundo de uma outra perspectiva, mudando nos a nós mesmos, pois o símbolo torna o espírito capaz de contemplar a existência a partir de um universo de significações em sua inesgotável polissemia e inestimável riqueza.

A imaginação, tanto para Eliade como para Rubem Alves, manifesta-se como instrumento de conhecimento e liberdade de expressão. Trata-se de um modo de ser onde a posição face ao mundo constitui-se por uma atitude essencialmente estético-criadora:

"A magia das palavras mágicas está no que elas não dizem, mas simplesmente evocam e sugerem. Elas são pronunciadas e um mundo inteiro repentinamente acorda e começa a falar e a cantar. E sempre que o sino é tocado de novo, a mesma coisa se repete. Palavras boas para o corpo, habitantes da carne, construídas com suspiros e desejos"(255).

(255) Rubem ALVES, Poesia, Profecia, Magia, p. 15.

## 5. O Sagrado: o encontro das Almas

Perguntamos agora: como é possível que o símbolo possa proporcionar uma formação sadia, tanto na esfera individual como na esfera coletiva? Como o símbolo poderia "regenerar" um mundo marcado por uma dicotomia radical entre sujeito e objeto, cada vez mais repleto de "coisas" e vazio de deuses? O problema não é tão simples nem tão pueril quanto possa parecer. No capítulo V, já estudamos as descobertas da psicologia das profundezas; descobrimos que a atividade inconsciente (símbólica) não se esgota pela vida diurna e consciente. Nossa preocupação se traduz da seguinte forma:

"É totalmente indiferente que um indivíduo tenha consciência de que a imagem de uma árvore verde possa simbolizar a passagem de um modo de ser a um outro, anunciando assim uma ruptura de ní - vel. Um único fato importa: é que a presença de tais imagens nos sonhos ou nos sonhos acordados de um indivíduo traduz pro - cessos psíquicos homologáveis a uma 'renovação' ou a uma 'passagem'. Em outros termos, o símbolo libera sua mensagem e cumpre sua função mesmo que sua significação escape à consciência"(256).

---

(256) Mircea ELIADE, Architecture Sacrée et Symbolisme, in Cahiers de L'Herne, p. 142.

No fundo o que estamos postulando é uma valorização da nostalgia do arcaico no intuito de criarmos o novo. Mas isso não pode ser tomado como uma fala predicante. Trata-se de compreender o seguinte. "A função de um símbolo é representar uma relação vivida. Relações não são vistas. Elas não são objetos. Elas são antes o meio em que a vida se dá"(257). Rubem Alves ensina que o tornar-se pessoa depende de um sair de si mesmo, na medida em que o Outro se defronta conosco(258). A existência humana só se torna possível mediante o contato com aquilo que Rubem chama de "Outros relevantes". No final, a fórmula é essa: "O Eu se constitui na medida em que ele responde ao Tu"(259). A partir disso, já podemos entender que a existência só se torna possível quando saímos de nós mesmos ao encontro dos valores que dão vida e sentido à nossa história pessoal. Trata-se de uma questão de "vida" e de "morte", como quer Rubem. No fundo, o que está em jogo é a busca de horizontes que dão luz e sentido ao próprio "eu", lançado em um mundo cada vez mais frio e carente de valores.

Surge, pois, a questão da escolha. E com ela o risco. Mas tudo isso só pode ser compreendido se se tiver em mente as concepções de verdade e de conhecimento, segundo Rubem Alves. Já falamos sobre isso. Dentro desse referencial, já anunciamos uma escolha, que não é só nossa, mas também e sobretudo de homens que compreendem (como Rubem Alves e Nietzsche) que o interesse pela lógica só existe em virtude do pathos do combater, pois a verdade só veio ao mundo mediante o "combate por uma convicção sagrada". O que importa não é a lógica sujeito -objeto

(257) Rubem ALVES, O Enigma da Religião, p. 132.

(258) Ibid., p. 133.

(259) Ibid., Id.

mas a relação, pois "a vida se dá anteriormente a esta clivagem, porque a vida é relação. Para a vida se processar o organismo e o seu ambiente devem estar num processo perpétuo de relações dialéticas"(260). O símbolo expressa essa relação vivida. Compreendemos aqui a afirmação de Martin Buber, segundo a qual "no princípio é a relação"(261). O símbolo re-une. Assim como nas sociedades primitivas, Rubem Alves coloca o problema religioso a partir da relação vivida, anterior à dicotomia Eu-Iso. Desse ponto de vista, o que importa é a ação, a imaginação criadora, o lúdico, o encontro (a partir da experiência da falta), e não a contemplação do objeto, a manipulação do mundo, a autoridade da "verdade" e do dogmatismo. A linguagem não é aqui algo que denota, que aponta ou reproduz objetos, senão que ela "organiza a experiência possível(...). Nenhuma linguagem pode assimilar conceitos estranhos a si mesma, sem com isso condenar-se à destruição"(262). Por outro lado,

"As memórias perdidas se transformam em prenúncios de reencontros e ressurreições.(...) Somos seres grávidos, e dentro de nós cresce um mundo novo, mundo que o corpo possa amar, mundo a que o corpo possa se entregar (...) Poetiza sobre os corpos dos sacrificados"( 263).

---

( 260) Rubem ALVES, O Enigma da Religião, p. 132.

( 261) Je et Tu, Aubier, Paris, 1969, p. 38.

( 262) Rubem ALVES, Dogmatismo e Tolerância, p. 35.

( 263) Poesia, Profecia, Magia, p. 46-47.

## 6. O Educador Autêntico

O educador, nesse contexto, abandona a esfera funcional e profissional para inscrever-se em uma esfera simbólica e "sacramental". Estamos falando do educador como símbolo. Seu ato de amor o transforma num bem sagrado, num sacramento vital, sobretudo para crianças que se encontram nos primeiros degraus da aprendizagem. Rubem Alves: "Eu diria que os educadores são como velhas árvores"(264). O verdadeiro educador se distingue dos meros preenchedores de funções. "Possuem uma face, um nome, uma 'estória' a ser contada"(265).

Rubem sente a nostalgia por uma educação autêntica, onde o processo de aprendizagem se dá como processo artesanal, em que educador e educando estão envolvidos em uma aura mágica, de "participação mística", ou melhor, "num espaço invisível e denso, que se estabelece a dois. Espaço artesanal"(266).

Essa atitude nos leva a considerar algumas das notas essenciais de comportamento mítico. Duas dessas notas, nós já dissemos, são consubstanciais aos seres humanos, quais sejam, repetição e modelo exemplar. Quanto à primeira, já fizemos referência há pouco. Trata-se agora de apresentarmos as razões pelas quais desejamos trabalhar esse outro aspecto.

Sem a intenção de absolutizar, diremos que, em certo sentido, a cultura didática e o ensino ocupam, nos dias de hoje, uma das principais funções exercidas pelo mito em tempos muito remotos: fornecer os modelos exemplares às condutas humanas(267). E "a homologação das funções respectivas do mito e

---

(264) Conversas com quem gosta de ensinar, p. 13.

(265) Ibid., Id.

(266) Ibid., Id.

(267) Mircea ELIADE, Mythes, Rêves et Mystères, p. 31

instrução se verifica sobretudo se se levar em conta a origem dos modelos exemplares propostos pela educação européia"(268).  
**Voltaremos ao problema mais adiante.**

De novo, a presença do educador como referência arquetípica aos educandos passa a nos preocupar de perto, porquanto aí se encontram muitos dos desdobramentos de uma existência futura. Segundo Rubem Alves, a possibilidade de um educador autêntico, na época atual, é muito difícil, porquanto os aspectos interiores, suas disposições íntimas, são, muitas vezes, encobertas por uma estrutura funcional(269). Mas, para além de tais restrições e condicionamentos, existe a esperança de que haja um educador adormecido em cada um de nós. Isso implica um ato mágico, porquanto não se trata mais de "gerenciar" o educador; "é necessário acordá-lo". Todo esforço de Rubem Alves se inscreve na tentativa de despertar as vocações de homens que possam se dispor a um ato de amor, que têm a coragem de descobrir o valor autêntico do ato pedagógico.

Aqui, mais do que nunca, entendemos que as ações do "mestre" se convertem em verdadeiros modelos aos aprendizes. Entretanto, não dirigimos nosso olhar somente para as implicações éticas e ideológicas que tal visão possa conter. Nossa intenção é mais cômoda: mostrar o paralelismo que as notas essenciais do comportamento mítico possa ter com as posições mais lúcidas do pensamento contemporâneo.

Ver o educador como uma realidade simbólica (o termo é nosso) implica em revolucionarmos de maneira radical o próprio conceito de ensinar. Todo exercício pedagógico de nossa sociedade se volta para o discurso objetivo, destituído de paixão e desejos. Mas, como dissemos, Rubem Alves abre as por-

(268) Mircea ELIADE, Mythes, Rêves et Mystères, p.31

(269) Ver Conversas com quem gosta de ensinar, p.14

tas para um retorno aos temas esquecidos de todos nós, tentando, com isso, a fascinante e ousada volta à realidade humana central: o corpo.

"A volta ao corpo implica a exigência de uma assepsia geral e rigorosa em que todos os produtos da educação são colocados de quarentena, para que o corpo desafogue e desengasgue e possa tomar a iniciativa de solucionar e usar somente aquilo que lhe convier, se o quiser"(270).

Todo o exercício da fala é visto como manifestação da falta, do que falta ao corpo. O corpo é o centro do mundo, lugar sagrado, símbolo que faz pensar em retorno. O mundo, em Rubem Alves, é a própria extensão do corpo. Todo o processo de aprendizagem se converte em iniciação aos domínios ocultos desse espaço sagrado.

## 7. A Sacralidade do desejo

De tudo o que dissemos há pouco, pudemos perceber o papel importante que o desejo ocupa no processo de aprendizagem. Longe de designar volúpia, luxúria, palavras revestidas de conotação pejorativa, o desejo se nos apresenta como realidade sacramental.

---

(270) Ver Conversas com quem gosta de ensinar, p. 36.

"Somos aquilo que amamos"(271).

O símbolo, aqui, é identificado aos nossos sonhos, àquilo que amamos. Toda promessa de amor que presenciamos na fé cristã diz respeito a uma nostalgia profunda, desejos da volta, esperança de retorno de realidades que não mais possuímos. A própria divindade se identifica às aspirações mais profundas da pessoa.

"Cristo, lugar do nosso desejo"(272).

O desejo assume de maneira poética e mística o seu verdadeiro poder sacramental, pois ele é a forma mais sublime da possibilidade do encontro, numa espera constante, onde os sonhos de cada um se unem numa só voz para cantar o reino de Deus.

Que conclusões devemos tirar daí? Toda tentativa de explicar é já quebrar o encanto. Um discurso sobre o Numinoso encerra em si uma contradição: falar sobre o inefável. A experiência do sagrado é algo a ser vivido. Assim, difícil se torna para nós abordar esse tema. Todavia, é preciso falar ; é preciso entregar-se a uma "lógica" distinta dos moldes tradicionais da razão. O símbolo é vivo. O símbolo dá a pensar(Ricoeur). Aqui, pois, o símbolo assume uma de suas características fundamentais. A encarnação é o elemento chave que, mediante o ato inexplicável da experiência das "hierofanias", termina por conceder à criatura o milagre fascinante da participação na própria vida "divina".

(271) Creio na Ressurreição do corpo, p. 13.

(272) Ibid., id.

Falar sobre o desejo, sobretudo em matéria de educação, constitui uma verdadeira heresia. Nosso corpo não pode e nem deve manifestar-se em questões pedagógicas. A grande contri-  
buição de Rubem Alves, no entanto, é a de ter trabalhado o pro-  
blema sob o ponto de vista de uma paixão religiosa. Não se trata de conceder ao "profano" um valor exagerado, mas antes de sacralizar a própria realidade secular, laicizada. O símbolo é trabalhado com a preocupação maior de revelar o seu poder numinoso, pois ele diz respeito às nostalgias mais profundas da criatura humana. Na terminologia de Mircea Eliade, isso se chama Nostalgia do Paraíso. A cópula simbólica carrega em si um poder de reunir, de com-juntar. Isso pode significar o grande paradoxo de todas as hierofanias: a coincidentia oppositorum. O símbolo é o grande doador de sentido para as comunidades que ainda não perderam a esperança e o desejo de que suas ausências possam de novo retornar.

### 3. Considerações sobre Educação, "Iniciação", Sedução.

Do que ficou exposto, podemos nos dar conta de que, em matéria de educação, a preocupação com a realidade "objetiva" cede lugar a um motivo criativo, a um desenvolvimento de temas, a uma atividade artesanal. Essa atividade gira em torno do elemento fundamental: o desejo. Educação como brincar. Brincar é uma atividade que não visa um fim produtivo, mas possui um fim em seu próprio exercício. É um ato de busca de prazer e alegria. E o prazer é o princípio determinante da vida da criança(274). Ora, o fator determinante da vida moderna é a

(273) Para uma análise rica e minuciosa desse tema, veja-se de Johan HUIZINGA, Homo Ludens, São Paulo, Perspectiva, 1980.

(274) A Geração do Futuro, p. 95.

produção. O brinquedo está, segundo Rubem Alves, condenado pe las próprias "leis" que regem a sociedade de consumo. Neste sen tido, toda ação em vistas de uma busca de beleza, alegria e prazer através do brinquedo pode se converter em crítica veemente e eficaz à essa neurose de produção e consumo dando margens a uma "subversão de seus valores"(275). Rubem Alves vai buscar testemunhas em estudiosos competentes. De Iluzinga (Homo Lu- dens) aceita a ideia de que não é a cultura a criadora do jogo e sim vice-versa, ou seja, a realidade cultural deve ser vista e compreendida sub specie ludi(276). Todos nós desempenhamos papéis na sociedade (Peter Berger) Padres, professores, alunos, médicos, etc. Segundo Peter Berger, acreditamos nesses papéis. É como se nossa ficha escolar se transformasse em ontologia(277), e o mundo adulto passa a ser aceito como realidade plena. A pessoa se identifica à sua localização no mapa so cial. Pois bem. Quando as crianças brincam, estão conscientes de que representam, podendo a qualquer momento, acabar com o jogo. Isso é muito importante, pois, sendo senhoras da situação, "implantam um modelo de organização social no qual as estruturas são definidas pela liberdade humana(278). Rubem Al ves aproxima o ato de brincar da própria magia. O que conta, aqui, é a ordem criada pela imaginação. Coisas jamais possíveis dentro do princípio de realidade são suscetíveis de se re alizer. Assim, através do jogo, "o homem afirma um segredo, se gredo este que as regras do princípio da realidade declaram ser pura falta de sentido"(279). O jogo é, pois, utópico. Sugere horizontes ausentes e possíveis. Alveja um futuro, dá

---

(275) A Geração do Futuro, p. 98.

(276) Ibid., p. 99.

(277) Perspectivas Sociológicas, p. 78.

(278) Rubem ALVES, op. cit., p. 99.

(279) Id., p. 102.

margens à esperança, alerta-nos sobre os valores a serem criados. A criatividade torna-se imprescindível, desafogando os indivíduos de uma situação opressiva. "E o futuro pode assim ser criado segundo a forma que o amor assume na imaginação"(280).

A fala do "educador" vai paulatinamente tecendo mundos, descrevendo aquilo que denominamos realidade. Qualquer pessoa pode se transformar em um educador à medida em que faz a descrição do mundo que nos rodeia. Rubem Alves aprendeu com Castañeda que "todos que entram em contato com uma criança são um mestre que lhe descreve o mundo sem cessar, até o momento em que a criança é capaz de perceber o mundo conforme descrito"(281). Rubem Alves acrescenta: "E pais, mestres, párocos, pastores, profetas, conselheiros, líderes políticos, e todos os 'outros significativos', através de sua fala, vão descrever, criando olhos, formando mentes, solidificando realidades" (282). É assim que nosso autor vai tecendo sua fala sobre educação como uma fala mágica, surgida das entranhas, dos recantos sagrados do nosso corpo, tecendo, assim, mundos. Para aqueles que questionam tal pensamento enfatizando seus perigos ideológicos, Rubem Alves responde que, assim fazendo, continuam a reforçar o dualismo segundo o qual "o pensado e o falado se esvaziam como sombras ineficazes"(283). Trata-se de "ontologia grega de pernas para o ar"(284). Isso significa que, assim como para os neoplatônicos as idéias constituíam o mais alto grau de realidade e a matéria, por sua vez, o mais ínfimo grau, os que falam de ideologia continuam a aceitar essa onto-

(280) Rubem ALVES, op. cit., p. 106.

(281) Viagem a Ixtlan, Record, Rio de Janeiro, p. 8.

(282) Variações sobre a Vida e a Morte, p. 76.

(283) Ibid., p. 84.

(284) Ibid., p. 83.

logia, perpetuando o dualismo, embora invertendo a situação.

A intenção de Rubem Alves é fazer com que os interlocutores adentrem na aura sagrada de um jogo onde todas as tentativas de determinismo e preocupação com a "verdade", são descartadas. O ato de ensinar se transforma em "feitiço", sedução, brinquedo que não visa fim algum senão a si mesmo. O discurso se inscreve em um plano poético, a educação recebe um sentido de mistério, pois todo o seu caminhar se faz por uma tecelagem de mundos, sedutores em seus conteúdos, sagrados em seus contornos. São coisas do próprio corpo. Por quê? Rubem Alves responde com uma pergunta: "Existiria algum lugar onde nos encontramos fora de nós mesmos, estando assim livre do radical corpocentrismo a que nossa carne nos obriga?" (285).

O poder que o homem possui de se entregar a questões de extrema complexidade metafísica, de grande teor abstrativo, não provém de uma "razão pura", de algo alheio à realidade corpórea. "Não será por imposição do corpo" que fazemos isso? Como em Nietzsche, o corpo assume sua posição de realidade central, "cada corpo é o centro do mundo" (286).

Não se trata de cairmos em uma espécie de irracionalismo e de anarquismo pedagógico; o que se quer mostrar é o impulso que essa atividade proporciona à inteligência, ao desenvolvimento do pensamento e da criatividade. O que de fato estamos sugerindo é uma visão não dissociada entre imaginação e raciocínio, entre "imagem" e "racionalismo" (287). A imaginação, co

(285) Variações sobre a Vida e a Morte, p. 32.

(286) Ibid., p. 37.

(287) A esse respeito, estamos inteiramente de acordo com Mircea Eliade. Lembrando-se de sua estadia na Índia, diz-nos: "Nunca renunciei ao meu instrumento de conhecimento especificamente ocidental. Tinha estudado um pouco de grego, um pouco de latim, tinha estudado a filosofia ocidental: guardei tudo isso. Não rejeitei, envergando o dhoti ou no meu kufiar, no Himalaia, a minha tradição ocidental. Como vê, o meu sonho de totalizar os contrários encontra-se também sobre o plano da aprendizagem (A Provação do Labirinto, p. 33).

no vimes, não pode mais ser relegada ao plano de irrealidade ou estágio do espírito humano a ser superado. O símbolo é, assim, um fator de equilíbrio psico-social, vale dizer, cosmo-biológico.

### 8.1. O Lúdico e o Sagrado

Estaremos superindo uma aproximação do lúdico ao Sagrado? É possível. Mas desde que se tenha em mente algumas restrições. Falemos sobre isso.

Segundo Johan Huizinga, o jogo "ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função significante, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa 'em jogo' que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa"(288). Este pensador se coloca de maneira contrária a os que vêm no jogo uma finalidade que não seja ele mesmo, indagando sobre o porquê e os objetivos do jogo. Segundo Huizinga, todo o poder e fascinação exercido pelo jogo não reside em explicações de caráter biológico ou psicológico, pois é justamente no seu caráter de fascinação e capacidade de excitar que reside sua essência(289). A atividade lúdica ultrapassa os domínios da lógica, do mecanismo, da produção. Ela diz respeito a um elemento não-racional de nossa existência, pois até mesmo os animais, diz Huizinga, podem brincar. O jogo existe antes mesmo da cultura. Ele a marca desde as suas origens até o seu pleno desenvolvimento. E o que conta na atividade lúdica é a imaginação.

Quando falamos em imaginação, é necessário levar em con

(288) Homo Ludens, o jogo como Elemento da Cultura, p. 3-4.

(289) Ibid., p. 5.

ta o papel representado pelo desejo. A ordem cotidiana e rotineira das coisas é abolida magicamente pela atividade lúdica. A nova "realidade" criada ganha luz mediante a força e o impulso proporcionados pela imaginação, associada ao desejo. Podemos estabelecer o desenvolvimento da atividade lúdica da seguinte forma: desejo - imaginação - liberdade - rompimento com a ordem cotidiana (duração "profana" do espaço e do tempo). Ora, uma das características fundamentais do consciência mítica, já o dissemos, é a sua constante intenção de abolir as formas profanas das experiências espaço - temporais. No decorrer desta dissertação, estivemos por demais preocupados com o fenômeno mítico no sentido em que é algo vital e, portanto, frequentemente repetido e recriado pelas sociedades tradicionais. Para essa forma de pensamento, não há uma dicotomia radical entre o "real" e o "vivido". Os gestos repetidos nas celebrações rituais são o próprio sustentáculo desse "cosmos comum", quer dizer, a própria realidade. Se assim é, já podemos imaginar o que significam para o "primitivo" eventos como a festa, a dança, etc. São eventos que, além de proporcionarem uma ruptura com a duração cotidiana (profana) do tempo, revivem acontecimentos fabulosos valiosíssimos para as sociedades sacrais. Os índios Cora, no México, realizam todos os anos uma interessante celebração: a festa da jovem espiga de trigo. Sáutari, o deus do trigo, é assassinado pela deusa Kuxkanoc. Sua mãe, a deusa da terra e da lua, chora a morte do deus. Mas ele não está definitivamente morto. Ele sobe ao céu; não morre jamais; aparece constantemente sobre a terra. Danças e cantos conduzem a cerimônia. Os participantes da festa não só representavam como tornavam-se os próprios seres divinos. Nesse sentido, como afirma Kerényi, eles se encontram elevados "a um plano onde tudo é 'como o primeiro dia', luminoso, novo e 'pela primeira vez'" (290).

(290) K. Religion Antique, Genève, Ed. C. Cerf, 1957, p. 61.

Uma das características fundamentais tanto do jogo como do rito é o seu caráter de repetição. Segundo Huizinga, no jogo reina uma ordem específica e absoluta, fato que o leva a aproximar-se do belo. O jogo enfeitiça, é 'fascinante', provoca tensão, conduzindo ao seu desenlace"( 291). A ênfase desse autor ao estudar as relações entre o culto e o jogo recai sobre este último. "De nosso ponto de vista", diz Huizinga contestando Frobenius, "o que é importante é o próprio jogo. O ritual não difere de maneira essencial das formas superiores dos jogos infantis ou animais, e dificilmente poderia afirmar - se que estas duas últimas formas tenham sua origem numa tentativa de expressão de qualquer emoção cósmica. Os jogos infantis possuem a qualidade lúdica em sua própria essência, e na forma mais pura dessa qualidade"(292). Ordem, tensão, ritmo, entusiasmo, movimento, solenidade, são elementos presentes nas sociedades saerais da mesma forma que nos jogos infantis. Ambos possuem em comum a capacidade de transportar os participantes para um "outro mundo", liberto do caráter cotidiano das experiências humanas. Mas, notemos bem, esse é um paralelo apenas formal. O ritual obedece ao modelo transcendente, o arquétipo (293). A experiência do Sagrado sugere o mistério do tremendum e do fascinans. Em outros termos, não é o homem que controla a ação ritual; ele é possuído pelo deus, é saturado de ser, ou ainda, é invadido pelo poder de fascinação de toda realidade hierofânica.

A abordagem por nós realizada neste capítulo mostra, ao contrário, a preocupação com o corpo, com a repetição de temas inscritos em nossa memória poética, com o prazer de criar.

(291) op. cit., p. 14.

(292) op. cit., p. 21.

(293) Mircea ELIADE, Le Mythe de L'Éternel Retour, p. 33.

Isso implica a liberdade. O corpo fala. Ele é sacramento. O desejo é assumido enquanto forma decisiva na ruptura com as formas rotineiras de domesticação e repressão do corpo. Mas não caímos no predomínio absoluto do jogo? Talvez. Os riscos são inúmeros. E que dizer de nossa hipótese segundo a qual esse pensamento recriaria as formas arcaicas de expressão do Sagrado em nossos dias? Devemos dizer que Rubem Alves cria um clima, um mistério, uma magia da palavra, importantes na "transubstanciação" do corpo, do ensino, da escola, da família, da vida, etc. O universo poético é repouso e alimento para a transformação daquilo que nos oprime. Pois a palavra é coisa material, é sacramento "treliza em que a vida se entrelaza, sulco em que a ação se escoa, teia sobre o espaço vazio, onde viver e andar, rede em que o corpo descansa, suspenso"(295).

9. Em Busca de um destino: Nossas Preocupações em Relação ao Exposto.

Há outras razões pelas quais insistimos em uma chamada tarefa "iniciática" da educação. Elas se referem a uma relação "educador-educando" que avança pouco a pouco em virtude de certos acontecimentos decisivos em nossa existência. Estes são suscetíveis de se converter em verdadeiras "provas", em verdadeiras "mortes", ao que segue um "despertar", um "renascer". Essa experiência, pensamos, é não só importante como consubstancial ao horizonte humano. Porque educação, para nós, é uma tarefa de vida. Ela se dá a todo instante. O aluno ouve o mestre, não porque sabe muitas técnicas ou abarca conhecimento sobre vários assuntos. Ele quer uma resposta às suas indaga-

(295) Variações sobre a vida e a morte, p. 86.

ções mais profundas, ele quer uma lição de vida. A longa iniciação que se desenvolve durante os encontros entre educador e educando se configura a nossos olhos como uma busca do Ser, um caminhar em direção a uma vocação, a uma tarefa de vida.

O pensador judeu Martin Buber conta que fora procurado por um jovem desconhecido, após uma manhã de entusiasmo "religioso" (296). Embora o tenha recebido cordialmente e lhe oferecido devida atenção, esqueceu algo muito precioso: adivinhar as perguntas que o jovem não colocara. Passado algum tempo, Buber soube por um amigo desse jovem que ele já não mais vivia. Diz Buber: "Soube que ele tinha vindo a mim, levado não pelo acaso, mas pelo destino, não em busca de uma conversa informal, mas de uma decisão; ele tinha vindo precisamente a mim, precisamente àquela hora. O que esperamos nós quando desesperados e, mesmo assim, procuramos alguém? Esperamos certamente uma presença, por meio da qual nos é dito que ele, o sentido, ainda existe" (297).

O sentido. O sentido. Essas reflexões nos levam a perguntar se a função educadora não deve ter como ponto de partida uma preocupação fundamental com o colóquio entre duas existências. Para além de uma preocupação metodológica e didática, encontramos uma situação onde o que está em jogo é o sentido pleno da existência humana, é o confronto entre as almas. Este é o espaço onde pode se decidir um destino.

A Palavra volta a se impor como elemento instaurador de possibilidades. Ela abre horizontes jamais suspeitados em direção à "verdade", ao verdadeiro. A figura do educador surge-nos como a dos "mestres" nas sociedades tradicionais, pois

(296) Do Diálogo e do Dialógico, Perspectiva, São Paulo, 1982, p. 46-47.

(297) Op. Cit., p. 47.

sua palavra é sagrada, é palavra que revela os mistérios do Ser. Em nosso caso, trata-se do anúncio da possibilidade de sermos homens.

O encontro entre o mestre e o discípulo pode propiciar, pois uma mudança radical na existência de ambos. O jovem encontra alguém que lhe abre um mundo de possibilidades nunca dantes suspeitado; espelha-se no mestre, não simplesmente para imitá-lo, mas para escolher um caminho, um projeto de vida. Há, portanto, que se fazer alusão aqui a um mistério inaugural, a um tempo ritual de um início, cuja importância é inestimável. Trata-se do episódio da primeira aula, do momento primeiro. En sina-nos Gusdorf:

"Tudo já está incluído no mistério ritual do primeiro momento, da primeira aula, embora a posse desse instante privilegiado seja quase nula"(298).

O educador perde seus caracteres de funcionário do sistema para se inscrever em uma esfera mágica pois sua palavra é eficaz, é palavra que inaugura mundos, questiona a existência, despertando consciências e potencialidades.

"Dois homens se defrontam, numa relação desigual, dois caracteres, dois temperamentos que se conciliam melhor ou pior. Mas uma aventura mais secreta se dá, como em filigrana, ao longo dessa história episódica. Aquele que encontrou seu mestre acha -

(298) Professores para quê? , p. 29.

se por ele conduzido por um caminho iniciático em direção da conquista de sua própria voz - ção"(299).

Nós, modernos, marcados por uma linguagem "vazia", com partimentalizada (os vários instrumentos de expressão, tais como a linguagem científica, filosófica, religiosa, etc., encontram-se, nos dias de hoje, radicalmente dissociados), somos levados a refletir sobre as graves repercussões desse fato durante o processo de aprendizagem. Nunca é demais alertarmos para a ameaça constante de cairmos num monólogo disfarçado de diálogo. Se falamos de certos "temas" que a educação poderia visar e recuperar ao longo de seu complexo desenvolvimento no seio da comunidade, devemos, por outro lado, apontar para o caráter de intersubjetividade como condição basilar desse processo. A experiência do encontro tornar-se-á o suporte imprescindível sem o qual o ato pedagógico estaria inevitavelmente relegado ao fracasso. No decorrer desse trabalho, ficaram por demais evidentes nossas preocupações com os aspectos poético-simbólicos no decurso da aprendizagem. Manifestamos, portanto, nosso repúdio a uma certa resistência - e repressão - por parte de muitas instituições no sentido de estancar faculdades tão imprescindíveis para a saúde psíquica e social dos seres humanos como a imaginação, a liberdade de criação e de linguagem - religiosa e existencial, no caso, - cujos exemplos mais próximos são a escola, a televisão e a própria família. Por outro lado, essa nossa atitude poderia ser insuficiente para os propósitos de uma autêntica pedagogia. Uma das finalidades mais importantes da educação é, sem dúvida, o prazer de aprender, de aden -

trar nos mistérios fascinantes de mundos desconhecidos - e belos -, dando ouvidos a temas esquecidos de todos nós.

Mas isso implica conflito. Esse processo é lento, difícil, espinhoso. Eros é algo a ser vivido como experiência que pode provocar momentos de crise, traumas e desilusões. As provas a serem vencidas representam mudanças e alterações radicais em vidas que jamais voltarão a ser as mesmas. E o educador deve estar preparado para isso. Recuperar o seu papel de "mestre" é o desafio maior que almejamos no contexto da Educação do homem moderno. Esse desafio nos inquieta e amedontra ao mesmo tempo. Estar preparado para os ritos iniciáticos em seu contexto antigo era, de fato, um rompimento, uma conquista dolorosa, um adestramento no mundo do caos (realidade brasileira?). Mas tudo em função da nova forma de existência, do encontro com o Ser, com o mundo da luz (em nosso caso, o cosmos por vir).

## CONCLUSÃO

### PARA UMA PEDAGOGIA HERMENÊUTICA

Já sabemos (cap. VI) da existência de um núcleo simbólico-mítico das diferentes culturas. Os valores de um povo, o desdobramento de suas produções criativas mais valiosas devem, por isso mesmo, estar referidos a esse núcleo originário, ao campo prototípico de imagens sugestoras (ver cap. VI). Cada cultura, portadora de diferentes núcleos originários, encontra-se imersa em um "espaço" e "tempo", em teias de significações que, ao ser invadida por um instrumental civilizado, nenhuma chance terá de adaptar-se totalmente às exigências desse novo horizonte. Cada povo possui um substrato profundo de valores, símbolos, imagens, que, mesmo com o passar dos anos, mesmo tendo passado por um desenvolvimento das faculdades intelectuais (Grécia, por exemplo), não deixa de perder sua importância nem seu valor, pois ele mergulha nas camadas profundas da esfera psíquica de uma cultura, ele possui longas raízes e, nós o sabemos, "a trama das raízes é mãe universal" (Cap. V). Platão, por exemplo, não se liberta dos mitos de sua cultura. Segundo Werner Jaeger, "o pensamento de Platão e Aristóteles baseia-se, em muitos pontos, na ética aristocrática da Grécia arcaica. Isso exigiria uma interpretação histórica minuciosa. A filosofia su

blima e universaliza os conceitos que capta na sua limitação o riginária"(300). Mesmo que os mitos não falem mais como em tempos muito remotos, há homens de gênio que, inspirados neles, recriam o mundo, reinventam as formas de expressão de sua cultura. Conforme nos ensina Paul Ricoeur, "O problema está em não simplesmente repetir o passado, mas enraizar-se nele para inventar sem cessar"(301).

Uma das grandes contribuições de uma reflexão sobre o símbolo consiste em percebermos que já não podemos reivindicar para nós o status de modelo de comportamento, de conhecimento, vida etc. O "primitivo" não é simplesmente destituído de lógica, mas seu modo de pensar é diferente, sua posição face ao mundo revela uma outra maneira de viver, pois está imerso juntamente com seus semelhantes em um "cosmos comum" que de modo algum, pensamos, pode ser tomado como inferior, como "primitivo".

É preciso colocar uma questão que, ao final desse trabalho, se faz imperativa, pois sua importância é fundamental em todo nosso caminhar. Queremos indagar se, mediante as contribuições de uma "filosofia simbólica", não seria possível abrir as portas para um diálogo entre culturas distintas, entre povos que, num mundo tão marcado pela desvalorização do humano, ainda sonhem com um encontro entre si. Para isso, cremos que a contribuição de Mircea Eliade tenha sido capital. Há uma pedagogia implícita em toda a obra desse eminente estudioso dos fenômenos religiosos. Sua preocupação com esses fenômenos, seu fascínio pelos mitos, ultrapassam o mero exercício de compreensão e de erudição. Adentrar no misterioso portal de

---

(300) Paidéia, A Formação do Homem Grego, Martins Fontes/UNB, São Paulo, 1986, p. 24.

(301) História e Verdade, p. 288.

mundos desconhecidos e suas respectivas hierofanias deve significar uma preocupação mais ampla: contemplar, como num espelho, a própria face do destino humano. As criações religiosas da humanidade são mananciais vivos para o conhecimento do homem. Sua contribuição é ao mesmo tempo gnoseológica e escatológica. O homem, reconhecendo-se nas criações mais ousadas e geniais de seus semelhantes, nesses universos simbólicos arcaicos, pode -e deve- encontrar caminhos que o conduzam a novos horizontes, a mudanças radicais em seu modo de ser.

Era o ano de 1924. Um jovem estudante de liceu visita uma seção de revistas da biblioteca de Bucareste. Descobre um artigo de Pettazoni sobre as religiões antigas das ilhas do Mediterrâneo e a grandiosa obra The Golden Bough, de Frazer, traduzida para o romeno, cuja repercussão no campo dos estudos subsequentes das religiões comparadas fora capital. Esses estudos irão marcar para sempre a vida de Mircea.

Fascinado pelo Oriente, Eliade parte para a Índia, em 1928, onde estuda sob a direção de Surendranath Dasgupta, em Calcutá. Sua paixão pela religiosidade oriental não deixa dúvidas de que chegaria "a penetrar" os segredos das religiões, da história e do destino da humanidade(302). Esse sonho de juventude, embora ambicioso, não deixa de o perseguir, pois o que buscava um jovem de pouco mais de vinte anos, recém formado em filosofia, ao rumar para a Índia e lá permanecer durante quatro anos? Eliade intuía, no alvorecer de seus anos de desenvolvimento intelectual, que havia algo precioso nesses "estranhos" universos, nessas experiências bizarras de culturas marcadas pela violência de um eurocentrismo nocivo e ameaçador. Em seu livro de memórias, declara-nos:

(302) Mémoires I, Les Promesses de l'équinoxe, Gallimard, Paris, 1980.

"Eu bem via que a Índia não tardaria a recobrar sua independência, e que em pouco a Ásia inteira faria sua entrada na História. Por outro lado, estava próximo o tempo onde as numerosas populações arcaicas tentariam fazer ouvir sua voz sobre a cena política mundial. A mim me parecia que nós, romenos, poderíamos ter um papel a desempenhar se quiséssemos ajudar na aproximação e no diálogo entre universos tão diferentes do ocidental"(303).

Assim, uma das grandes contribuições desse pesquisador abre caminhos para uma autêntica pedagogia, onde universos tão distintos podem se encontrar de forma bem diversa da que estamos acostumados a presenciar, onde um provincialismo cultural perde seu status de modelo exemplar para o restante dos povos.

É mister nos abirmos a fim de que possamos "ouvir" as mensagens e ensinamentos de culturas tão distantes. A hermenêutica vem ocupar o lugar de um mero exercício de compreensão histórica. O que está em jogo é justamente o papel exercido pelo estudioso das religiões, pois, conduzindo um diálogo entre universos espirituais, ele pode de fato orientar-se em direção aos valores centrais de culturas distintas. Para compreender corretamente esses valores, "é necessário conhecer suas fontes religiosas pois, nós o sabemos, as culturas não européias, tanto orientais como primitivas, são ainda nutridas por um solo religioso muito rico"(304).

(303) Mémoire, p. 288.

(304) La Nostalgie des Origines, p. 20.

O campo é amplo. Ele interessa não só aos historiadores da religião, como aos psicanalistas (ver capítulo V), aos filósofos, aos pedagogos. Existe um "outro" com quem devemos nos confrontar. Podemos aprender com ele. O cogito cartesiano, senhor de si mesmo, fonte pura de toda orientação para o ser, perde sua autoridade. Não nos determinamos a nós mesmos, enquanto tais. Necessário ir ao encontro de um outro que nos estimula e interpela. Esse exercício hermenêutico, entendemos, pode se constituir em um verdadeiro processo iniciático, porquanto, através do diálogo com horizontes culturais distintos, uma vida pode mudar, uma forma de existência pode alterar - se radicalmente. Algo que se encontra latente em nós (o inconsciente?), em nossa constituição ontológica, poderia ser despertado. Aqui, uma esperança de re-encontro, de recuperar algo que se perdeu.

### 1. Mito(logia) e Educação

A partir do exposto, gostaríamos de perguntar se um curso de humanidades, ministrado em uma universidade que se preze, poderia prescindir do estudo das criações religiosas das diferentes culturas. Mais ainda. Esse estudo poderia contribuir não somente para o campo da erudição como para o enriquecimento do processo de autoconhecimento?

Tendo em vista nossas abordagens anteriores quanto às contribuições da psicanálise e da filosofia da cultura podemos nos perguntar se a reflexão sobre a educação (em sentido lato) não deveria passar sobre a filosofia da mitologia. Nos momentos finais dessa pesquisa somos de novo levados a refletir sobre o fenômeno mítico. As interpretações são inúmeras. Mas, ainda assim, não são elas trabalhadas com o suporte de nossa razão? O mito não se explicaria por si mesmo? Talvez. Mas já não podemos voltar atrás. Temos de prosseguir. Perdemos a

nossa inocência, isto está claro. Já não vivemos mais o mito. Todavia, há algo que sobrevive desse reservatório precioso de mitologemas, há algo de nós nele. A cultura profana é um termo tardio na história do espírito. "Em sua origem, toda criação cultural (utensílio, instituição, arte, ideologia, etc.) e na uma expressão religiosa ou possuía uma justificação ou origem religiosas"(305).

A partir do instante em que aceitamos essa afirmação, podemos entender o porquê do desejo de se viver no centro do mundo, ou seja, nada se perde no anonimato e no desconhecido, mas o cosmos humano mantém plena comunicação com o universo sagrado dos deuses. É o mundo dos deuses, revelado pelo mito, não pode se confundir com uma projeção do inconsciente, como superestrutura, epifenômeno de realidades subjacentes. Já estudamos (cap. VI) a importância dos mitos no horizonte das culturas. Queremos agora simplesmente colocar novamente o problema com o propósito de uma "recriação" de valores culturais, de uma síntese criativa, proporcionada por um "encontro" e uma "aprendizagem" com os símbolos vivificadores de sociedades esquecidas ou invadidas. Na terminologia de Mircea Eliade, trata-se de uma hermenêutica criativa, pois ela pode de fato mudar radicalmente a existência humana: "ela é mais que uma instituição, ela é também uma técnica espiritual suscetível de modificar a qualidade mesma da existência"(306). Assim, a história das religiões, segundo Eliade, visa, em última instância, a uma criação cultural (pois ela permite um confronto entre universos distintos) e a uma modificação do homem (pois ele pode despertar, acordar, provocado pelos símbolos ricos e preciosos com que jamais suspeitava). Essa atitude para com cultu -

(305) Mircea ELIADE, La Nostalgie des Origines, p. 132.

(306) Ibid., p. 122.

ras diversas, essa perspectiva de diálogo poderia, de fato, decidir o destino da humanidade. Só para darmos um exemplo, o conflito existente hoje no Golfo Pérsico, a luta entre Irã e Iraque, a questão Palestina, a invasão soviética ao Afeganis - tão nos levam a perguntar se os fatores religiosos não influem diretamente nos conflitos entre as nações. A União Soviética (115 mil soldados) não foi capaz até agora de submeter um país atrasado como o Afeganistão, animado pelo sentimento religioso islâmico, merecedor de uma investigação mais profunda.

O problema é amplo e complexo, e o que desejamos foi apenas dar contribuições e sugestões para reflexões futuras . Não nos cabe debater problemas tão graves no decurso dessas poucas linhas finais. Se conseguimos chamar a atenção para o problema, se despertamos a curiosidade dos estudiosos, já nos damos por satisfeitos. Estamos conscientes de <sup>que</sup> locamos em pontos que mereceriam uma exploração mais minuciosa e mais ampla do que a que fizemos aqui. Desejamos retomá-los em um estudo posterior.

No decorrer dessa pesquisa, pudemos perceber que, no campo pedagógico, existe algo mais precioso que um simples exercício de assimilação. Não se trata de uma simples atividade reprodutora, tão presente em nossas instituições. Não há intenção de induzir, mas seduzir. Brincar, criar, buscar novos caminhos, encontrar no símbolo uma abertura para atividades prospectivas. Não é tanto um "explicar", mas um "iniciar", um "caminhar", impulsionados pelo desejo, pela vontade de viver. Dinamizando a vida, o "símbolo", malgrado todos os conflitos das interpretações, solidifica esperanças, construindo mundos. O mundo humano da cultura extrapola os horizontes técnico-científicos, e de todos os bens e males que eles podem oferecer. O processo de "simbolização" vai além de toda preocupação com o registrar, com o classificar. Possui um dinamismo intrínseco, portador de qualidades quase mágicas, onde temas são suscetíveis de sofrer variações infinitas, exercício que

brota de desejos e sonhos profundos de nossa natureza sensível. O símbolo é próprio do humano, porque criamos, sonhamos, interpretamos, escrevemos teses e também poemas. Reinventamos a vida. Recriamos o mundo.

Chegados a esse ponto, sentimos a necessidade de responder a algumas objeções que se poderiam fazer ao nosso trabalho. A primeira delas diz respeito ao enfoque "histórico", pouco explorado ou valorizado por nós no decorrer da pesquisa. A fenomenologia da religião, privilegiando o aspecto transistórico do símbolo, considerando, por assim dizer, os sistemas simbólicos como expressões de uma verdadeira "lógica", não correria o risco de desconsiderar elementos mais "concretos" das sociedades estudadas? Mais, não deveria o estudo das hierofanias estar subordinado aos aspectos profanos da vida social? Ora, não é um fato que, à medida em que as sociedades se desenvolvem tecnicamente, resolvendo problemas práticos e econômicos da existência social, mais dessacralizadas elas se tornam?

A segunda objeção é a seguinte: a importância considerável que conferimos ao vivido não deixa de lado questões importantes no que respeita a outras abordagens possíveis? O estudo do sagrado, do mito, dos símbolos, não deveria estar mais preocupado com uma elaboração "objetiva", menos sujeita a uma visão pessoal, procurando elaborar uma construção teórica que associasse o vivido a um referencial lingüístico mais rigoroso, desvinculado de simpatias e subjetivismos? Ora, se o vivido é o que se quer explicitar, então como empreender estudos de caráter histórico, tratando de situações que jamais poderemos experienciar?

Terceira objeção: a sedução não foi absolutizada? Não correríamos o risco de sucumbir aos efeitos do delicioso canto das sereias, perdendo para sempre a possibilidade de conquistarmos o "logos", a sabedoria, o valor inestimável da inteligência e da razão? Não nos disse Gusdorf que os mitos expõem

a comunidade aos mais graves perigos? Não estaríamos com esse trabalho, nos desviando das preocupações do pensador Paul Ricoeur, quando fala da consciência como tarefa?

Bem, responderemos a essas questões de maneira sucinta, uma vez que se encontram no âmago de nossas discussões precedentes. Nosso objetivo, agora, é somente evitar mal-entendidos. Com tais respostas daremos por encerrado nosso discurso, mesmo sabendo que ele não se esgota aqui, que ele pode abrir portas (essa é uma de nossas principais preocupações) para discussões posteriores.

Creemos já ter dito mais de uma vez que muitas das questões referentes ao sonho, ao símbolo, etc. jamais devem ser tomadas como elementos secundários, irrealis, destituídos de importância no estudo do humano. Fiz-nos um historiador da Idade Média que, em todas as épocas, três caminhos têm conduzido os homens para a vida ideal: o abandono do mundo (religião); a melhoria das condições e das instituições políticas, sociais e morais; o sonho. Esse terceiro caminho - o do sonho - proporciona de fato uma fuga às tristezas cotidianas, mas de modo algum se restringe a simples questão de literatura. "A História presta pouca atenção à influência desses sonhos de vida sublime na civilização e nas formas de vida social. O conteúdo deste ideal é um desejo de regresso à perfeição de um passado imaginário"(307). A Fantasia, para Huizinga, possui papel civilizador, pois as sociedades (no caso, a Alta Idade Média) com seus ideais aristocráticos empenham-se em representar a visão de um sonho. Mircea Eliade parece ter opinião semelhante: "Parece-nos, com efeito, que a autenticidade de uma existência não pode se limitar à consciência de sua própria historicidade: não

(307) HUIZINGA, Johan, O Declínio da Idade Média, São Paulo, Verbo, EDUSP, 1978, cap. II, p. 38.

se pode considerar como 'evasão' e 'inautenticidade' as experiências fundamentais do amor, da angústia, do sagrado, da emoção estética, da contemplação, da alegria, da melancolia, etc.; cada uma delas utilizando um ritmo temporal que lhe é próprio, e todas concorrendo para constituir aquilo que se poderia denominar homem integral, que não deixa de pertencer a seu momento histórico, porém de modo algum se identifica com ele"(308). Ora, é claro que as transformações históricas, o processo que permite desvendar a trama dos acontecimentos determinantes na vida de um povo são elementos importantes no estudo desse povo. O que Eliade salienta, por outro lado, é o fato de que "antes da História, da evolução, da difusão das alterações da hierofania, há uma estrutura da hierofania"(309). É esta idéia que irá orientá-lo no estudo da estrutura e morfologia do Sagrado que explorou brilhantemente em seu "Tratado de História das Religiões". Não se quer com isso desconsiderar os problemas "práticos" das existências "concretas" nas sociedades arcaicas, mas sim enfatizar o seu vínculo indissolúvel com os "ideais sagrados" dessas culturas, com o "arquétipo", pois, mesmo implicando em privilégios ou prejuízos de ordem política ou econômica,

- CASSIRER, Ernst, La Philosophie des Formes Symboliques, Paris, Ed. Minuit, 1972, vol. I e II.
- \_\_\_\_\_, Antropologia Filosófica, São Paulo, Mestre Jou, 1977.
- \_\_\_\_\_, Linguagem, Mito e Religião, Ed. RÉS, Porto , 1976.
- CRIPPA, Adolpho, Mito e Cultura, São Paulo, Convívio, 1975.
- DETIENNE, Marcel, Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaïque, Paris, François-Maspero, 1981.
- ELIADE, Mircea, Tratado de História das Religiões, Lisboa Edições Cosmos, 1977.
- \_\_\_\_\_, Le Mythe de L'eternel Retour, Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_, Le Sacré et le Profane, Paris, Gallimard, 1965.
- \_\_\_\_\_, Mythes, Rêves et Mystères, Paris, Gallimard , 1957.
- \_\_\_\_\_, Images et Symboles, Paris, Gallimard, 1952.
- \_\_\_\_\_, Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_, Initiation, Rites, Sociétés Secrètes, Paris, Gallimard, 1959.
- \_\_\_\_\_, La Nostalgie des Origines, Paris, Gallimard , 1971.
- \_\_\_\_\_, Mefistofeles Y el Androgino, Barcelona, Editorial Labor, 1984.
- \_\_\_\_\_, El Chamanismo Y Las Técnicas Arcaicas del Éx - sis, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- \_\_\_\_\_, A Provação do Labirinto, Diálogos com Claude - Henri Rocquet, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.
- \_\_\_\_\_, Cahiers de L'Herne, Mircea Eliade, Paris, Editions de L'Herne, 1978.
- \_\_\_\_\_, História das Crenças e Idéias Religiosas, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, 5 vols.

- FERREIRA DA SILVA, Vicente, Obras Completas, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964-66.
- FREUD, Sigmund, Totem et Tabou, Paris, Payot, 1947.
- \_\_\_\_\_, Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1952.
- \_\_\_\_\_, O Futuro de Uma Ilusão, São Paulo, Abril Cultural, (Os Pensadores), 1978.
- GUSDORF, Georges, Mito e Metafísica, São Paulo, Convívio, 1980.
- \_\_\_\_\_, A Agonia de Nossa Civilização, São Paulo, Convívio, 1982.
- \_\_\_\_\_, La Parole, Paris, PUF, 1971.
- \_\_\_\_\_, Professores Para Quê?, São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, Introdução à Metafísica, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1987, 3ª edição.
- \_\_\_\_\_, El Ser Y El Tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; tradução brasileira Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis, Vozes, 1988.
- HUIZINGA, Johan, Homo Ludens, São Paulo, Perspectiva, 1980.
- JAPIASSU, Hilton, Nascimento e Morte das Ciências Humanas, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- JUNG, C.G., O Homem e seus Símbolos, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 7ª edição.
- \_\_\_\_\_, Psicologia da Religião, Petrópolis, Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_, A Natureza da Psique, Petrópolis, Vozes, 1984.
- \_\_\_\_\_, Símbolos da Transformação, Petrópolis, Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_, Memórias, Sonhos e Reflexões, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.
- \_\_\_\_\_, Un Mythe Moderne, Paris, Gallimard, 1961.
- KERÉNYI, K., La Religion Antique, Genève, Ed. Georg, 1957.
- KERÉNYI, C.H., JUNG, C.G., Introduction à l'essence de la Mythologie, Paris, Payot, 1968.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, La Mentalité Primitive, Paris, Retz-C.E.P.L., 1976.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, Mito e Significado, Lisboa, Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_, Antropologia Estrutural Dois, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1982.
- MALINOWSKI, Bronislaw, Magia, Ciência e Religião, Lisboa, Edições 70, 1988.
- MORAIS, Régis (org.), As Razões do Mito, Campinas, Papirus, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, O Livro do Filósofo, Porto, RÉS-Editora, 1984.
- OTTO, Rudolf, Le Sacré, L'élément non Rationnel dans l'idée du Divin et sa Relation avec le Rationnel, Collection Petite Bibliothèque Payot, Paris, payot.
- RICOEUR, Paul, O Conflito das Interpretações, Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- \_\_\_\_\_, História e Verdade, Rio de Janeiro, Forense, 1968.
- SOUZA, Eudoro de, Mitologia, Lisboa, Guimarães Editores, 1984.
- VAN RIET, Georges, Mythe e Vérité; in: Problèmes d'Épistémologie, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Ed. Beatrice Nauwelaerts, 1960.

#### OBRAS CONSULTADAS

- CASSIRER, Ernst, O Mito do Estado, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- DUMÉZIL, Georges, Mythe et Épopée, I, Paris, Gallimard, 1986.
- DURAND, Gilbert, L'Imagination Symbolique, Paris, PUF, 1984, 4ª edition.
- DURKHEIM, E., Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Paris, Alcan, PUF, 1912.
- FEUERBACH, L., L'essence du Christianisme, Paris, Maspero, 1968.
- FRAZER, J.G., Le Rameau D'Or, Paris, Robert Laffont, 1981, 4 volumes.

- HEGEL, G.W.F., Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, Tome 3, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- \_\_\_\_\_, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- JAEGER, W., PAIDÉIA, A Formação do Homem Grego, Martins Fontes /UNB, 1986.
- KIRK, G.S., Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures, Cambridge, Cambridge University Press - University of California Press, 1970.
- LEENHARDT, Maurice, Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard, 1971.
- MULLER, Max, Mitologia Comparada, Barcelona, Teorema.
- PLATÃO, Phèdre, Paris, Flammarion, trad. Emile Chambry, 1964.
- \_\_\_\_\_, La République, Paris, Flammarion, trad. Emile Chambry, 1964.
- SAUSSURE, Ferdinand de, Curso de Lingüística Geral, São Paulo, Cultrix, 1987.
- SCHELLING, F.W., Introduction à la Philosophie de la Mythologie, 2 vols., Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1945.
- VAN DER LEEUW, G., La Religion dans son Essence et ses Manifestations, Phénoménologie de la Religion, Paris, Payot, 1970.
- VERNANT, J.P., As Origens do Pensamento Grego, São Paulo, DIFEL, 1984.

#### Artigos e Enciclopédias

- ALVES, R., A Palavra que se diz na Ausência, Folha de São Paulo, 29 de dezembro de 1985, Folhetim, p. 6.
- \_\_\_\_\_, Notas Introdutórias sobre a Linguagem, Reflexão, Campinas, Instituto de Filosofia e Teologia, PUC, 1979, nº 17.
- CAPRETTINI, Gian Paolo e outros, Mythos/logos, Enciclopédia Einaudi, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol 12, 1987, p. 75.

ELIADE, Mircea, O prestígio do Mito Cosmogônico, Brasília, U.N.B.,  
Diógenes, 7, julho - dezembro de 1984.

MARCONDES CESAR, Constança, O valor epistemológico da priorida  
de do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva, Re -  
flexão, Campinas, Instituto de Filosofia e Teologia, PUC ,  
1982-83, nº 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26.

NOLA, Afonso di, Sagrado/Profano, Enciclopédia Einaudi, Lisboa,  
Imprensa Nacional - Casa da Moeda, vol. 12, 1987, p. 105.

\_\_\_\_\_, Histoire des Religions, Enciclopédie de La  
Pléiade, Paris, Gallimard, 1970, 2 volumes.