

A RENOVAÇÃO DO ENCANTAMENTO*

Gilbert DURAND**

Sabemos o profundo significado daquilo que Max Weber constatou: há um século a modernidade segue a trilha do “desencantamento” (“Entzauberung”) com o mundo e a cidade. Há meio século, entretanto, divisamos a existência de um movimento contrário, paralelo certamente, à descoberta das imagens pela psicanálise, guardando entretanto as devidas distâncias, assim como o faz com relação à psicocrítica literária, fundada por Mauron, e mesmo com relação à “mitocrítica”, de que, há vinte anos, expusemos os fundamentos. A velha panóplia da sociologia positivista, e mesmo materialista, atenuou-se abrindo espaço para uma série – fato não intencional – de pesquisas sociológicas e sócio-históricas que se valem de uma verdadeira “mitanálise”, ou seja, que se apóiam sobremaneira nessas correntes de representações coletivas mais profundas que as ideologias, fundando-se nos relatos imemoriais – “sermões mythici”! – das mitologias. Se buscarmos por um ato instaurador dessa tradição de análise do dado e vivência sociais em termos de seqüências e figuras míticas, talvez devamos nos referir aos artigos de Jung. Alguns datam de 1926 – sua crítica ao livro de Keyserling: “Análise espectral da Europa” –, mas sobretudo um deles, infelizmente provisório, aparecido, em 1936, na “Neue Schweizer Rundschau”, consagrado à ressurgência do mito de Wotan no nazismo – assim como, em carta de 1932, a crítica à obra de pensadores nazistas como M. Ninck ou W. Hauer –, constitui realmente o primeiro trabalho de “mitanálise”. Na emergência desse método, é preciso destacar a contribuição dos colaboradores, filólogos e antropólogos, de C. G. Jung: o etnólogo P. Radin, o indólogo

* Conferência proferida na Sorbonne e traduzida da publicação na *Revista Question de: Mythes et Histoire*, nº 59 (Paris, Albin Michel, 1986), pp. 89-102.

** Professor Emérito da Sorbonne e Diretor do “Centre de Recherches sur l’Imaginaire” (CNRS, Paris).

– Texto traduzido por José Carlos de Paula Carvalho, Professor Livre-Docente do Departamento de Administração Escolar e Economia da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo e do Departamento de Biblioteconomia e Documentação da Escola de Comunicações e Artes da USP; Diretor do “Núcleo de Estudos do Imaginário Social e Ação Cultural” (NISA – ECA/USP).

– N. do T. Ressaltamos a importância do texto vez que o “desencantamento do mundo” é, em termos weberianos, solidário da “conduta metódico-racional de vida” e dos “fluxos de racionalização” integrantes do “Kapitalismus Geist”, engendrando as organizações produtivas e a escola como uma delas. Portanto o “reencantamento” está intimamente ligado a uma “pedagogia do imaginário”, o NEP (“nouvel esprit pédagogique”) de Bruno DUBORGEL – que se estriba, por sua vez, no NES (“nouvel esprit scientifique”) de BACHELARD e no NEA (“nouvel esprit anthropologique”) de DURAND –, que permite uma análise interessante da “gestão escolar do imaginário e do psiquismo” como estratégia de uma nova organizacionalidade educacional.

H. Zimmer, o islamólogo H. Corbin, o emérito conhecedor da mística judaica, G. Scholem, e sobretudo o helenista K. Kérényi. Sem, entretanto, o conhecimento dessa corrente fundadora, que J. Hillman ou P. Solié perpetuam, múltiplas vertentes correram no mesmo sentido: D. de Rougeaumont destacando um dos mitos fundadores do Ocidente, desde 1956; o ilustre G. Dumézil empenhando-se em desvendar os fundamentos da “tripartição funcional” das sociedades indo-européias, lição que não seria descurada por G. Duby

A INFLUÊNCIA DO MÍTICO

E também devemos pensar nesse marxismo questionador, a Escola de Frankfurt, em Bloch, tangencialmente em Mannheim, finalmente em Marcuse, envolvido numa operação de reinversão da sacro-santa ordem do infraestrutural, tornando a reencontrar, assim, em maior ou menor grau de ousadia, a pregnância do mítico sobre o processo social. E com certeza a velha civilização materialista sairia abalada dos embates com Eros! E o que dizer de trabalhos como os de H. Desroches, J. Servier, J. P. Sironneau, M. Cazenave e A. Reszler?

Não é meu propósito aqui realizar um inventário dessa grande ressurgência do mítico no campo e mesmo nos métodos das Ciências Sociais mas, de modo rápido, interrogar os referentes epistemológicos que marcam, acompanham e talvez permitam o reencantamento de uma Ciência Sociológica de há muito ressequida pelo exclusivo método de contagem de “fatos objetivos” e pelo mitologema – em si recalcado! – do “sentido da história”, herdado aos providencialismos e messianismos judaico-cristãos.

EPISTEMOLOGIA DO NOVO ENCANTAMENTO

Tal ressurgência dos valores do mito só foi possível graças à revolução epistemológica que, durante os últimos cinquenta anos, marcou a episteme de vanguarda do Ocidente. Vimos, emergindo com a microfísica de Planck, a mecânica ondulatória de Broglie e a relatividade de Einstein, a intensificação do “Novo espírito científico” explicitado por Bachelard nos anos 30. O “novo espírito científico” dos anos 50 a 80, com F. Gonseth, R. Thom e sobretudo B. d’Espagnat, D. Bohm e O. Costa de Beauregard, exacerbou as posições paradoxais da famosa “Filosofia do Não”, cara a Bachelard. Não somente as lógicas não-aristotélicas, tendo a Lupasco por crítico, encontraram espaço, mas a própria teorização experimental da física contemporânea visou aos pilares fundamentais do mais profundo processo mental da psique ocidental: o determinismo e suas formas a priori, que são o espaço – euclidiano ou riemanniano – e o tempo irreversível de Newton. A extensão dada, em toda mecânica e eletrônica aplicada, à noção de complexidade cibernética e sistêmica modifica o axioma até então posto como modelo de estabilidade: o próprio “objeto”. Num universo físico em que, segundo a expressão de B. d’Espagnat, o real está sempre “velado”, onde a antiga objetividade “pesada” e “densa” perdeu sua aplicabilidade, a objetividade se modula em gradações de objetividade.

Essa minoração da objetividade, essa relativização do real, essa subversão do tempo e do determinismo causal no próprio âmago do “fato” experimental da física iria entrar em consonância com aquilo que as ciências do homem – da “alma” mesmo – de há muito haviam constatado sem, entretanto, ousar confessar num universo lentamente investido pelas certezas peremptórias de vinte séculos de categorias aristotélicas. O hiato, no âmago de nossa civilização – que H. Corbin, de modo emblemático, vislumbrara quando, no séc. XII, Ibn’Arabî abandonava ao Ocidente os despojos de Averróis –, pareceu aos poucos se sôldar na própria Córdoba, em 1979, através de um colóquio que provocou tanta celeuma, onde os físicos mais eminentes da atualidade conversaram com os psicólogos das profundezas, os historiadores das religiões, os poetas e os gnósticos. A distância que Bachelard ainda mantivera entre os paradoxos da nova física – tomados “paradigmas” segundo Costa de Beauregard – e os oxímorons da criação poética, há trinta anos vem se reduzindo consideravelmente. Desde o instante em que o “real” físico se torna “véu”, em que, graças ao estudo profundo da alma levado a cabo por C. G. Jung, H. Corbin, M. Eliade e seus êmulos, o irreal ou o sobrerreal se desvendam e assumem estruturas explícitas possíveis de experimentação e de conceptualização, os eixos da poética da alma e os eixos da “noumenotecnia” científica – como Bachelard designara a Ciência – não são mais tão divergentes como no final do séc. XIX. O conjunto de todos os saberes se organiza e se harmoniza numa espécie de “Museu imaginário generalizado”.

Mas essa reviravolta, essa “subversão” epistemológica, como diz J. Wunenburger, é prenhe de um forte impacto inconsciente sobre a ciência do homem. Sem nos ater ao “no man’s land” constituído pela parapsicologia, e que tanto apaixona os físicos, mas, ao contrário, atendo-nos às velhas classificações epistemológicas das “Ciências do homem”, que distinguem a psicologia, a sociologia e a história, digamos que a profunda mutação das estruturas lógicas, categoriais e conceptuais, que a ciência física atual promove, acarreta uma revisão completa dos modelos (“patterns”) representacionais, das grandes metáforas que pilotam a pesquisa científica como um gigantesco “esquematismo transcendental”.

Os velhos mitemas evocadores de um tempo linear e inspirado pelo crescimento ou pelo declínio biológico, como a árvore de Jessé ou, ao contrário, a árvore morta e seca do inverno, que tanto obcecaram as ciências sociais do século passado, não dispõem mais da eficácia prometeica ou apocalíptica. Assim como a física de vanguarda não utiliza mais o trem dos “fatos”, que engata seus vagões atrás da locomotiva da causa em marcha pela via única do progresso, a ciência do homem, e particularmente a psicologia contemporânea, abandona às pedagogias de Piaget ou de Wallon o “crescimento” do psiquismo, a Marx e a Comte o famoso messiânico “sentido da história”, e a Spengler o “*ragna-rök*”.

Paralelamente à física do “real velado” (B. d’Espagnat) ou da “implicação” (D. Bohm), a ciência do homem se polariza em torno do mitema da profundidade. Lembremo-nos do famoso sonho de Jung em 1909, onde as imagens

oníricas conduziam o sonhador através de subterrâneos e cavernas cada vez mais profundos. Se o real do físico se torna “velado”, o real do antropólogo “se adensa”, se podemos assim nos expressar, adquire uma “espessura densidade opaca”. Eis o que descobre o historiador que, como F. Braudel, percebe, por sob e atrás da duração dos eventos e dos jogos de superfície, uma “longa duração”, em si mesma passível de gradações a reter, em suas profundezas, uma “duração quase imóvel”, que G. Dumézil identifica com os mitos fundadores de toda sociedade, na senda dos quais mergulha toda história e se assinalam todas as atitudes sócio-culturais. Recolhendo essas constantes míticas pelo território filológico das línguas indo-européias, a teoria do “Urgrund” antropológico é passível de amplificação – como evidenciamos num artigo de Eranos Jahrbuch de 1976 –, como N. Chomsky procedeu com a noção de gramática universal. Mas os sociólogos atuais, com maior ou menor grau de consciência dessa grave reviravolta, também o fizeram, seja buscando, *no fundo*, morfologias e estruturas pouco aparentes mas decisivas (Cl. Lévi-Strauss), seja dispondo em degraus o objeto da sociologia, como “patamares em profundidade” (G. Gurvitch), seja mesmo, com Lazarsfeld e Boudon, completando as lineares análises fatoriais pela “análise multivariada”. Ou ainda, para dizer com mais precisão, com o sociólogo mais perspicaz da geração do pós-guerra, R. Bastide, discriminando o “coriáceo” atrás dos fluxos e refluxos das incidências de superfície.

Mas a metáfora da profundidade, que transforma o espaço homogêneo de Euclides – sem espessura qualitativa – em *topos*, foi essencialmente promovida pela psicanálise. Sabemos a revolução de que foi portadora a primeira “tópica” freudiana, ao dispor em patamares o consciente e o inconsciente. A segunda tópica, que articula o ego sob a abóbada do superego e sobre o fundamento basal do “id”, tende a dar um sentido, senão mais sistêmico ao menos mais organizacional ao aparelho psíquico. Entretanto, apesar disso, mesmo na segunda tópica, Freud continua sequaz de um esquema causal linear e pouco reversível – que somente a dialética do ego vem traumatizar –, bastante distanciado das conexões a-causais evidenciadas pela moderna física.

A essa qualificação heterogeneizante do espaço, que é a tópica, deve-se acrescentar uma modificação essencial de nossa concepção newtoniana e einsteiniana do tempo. Aquilo que um Costa de Beauregard se propôs resolver a partir do famoso paradoxo de Einstein/Podolsky/Rosen, mostrando que o tempo da microfísica era, no fundo, separável com relação à entropia da termodinâmica, modelizado em nossa imaginaria pela fatal linearidade do tempo mortal, Jung parece tê-lo realizado na famosa noção – extraída de experiências múltiplas, é de se notar – de *sincronicidade*. Na sincronicidade, como na solução do “paradoxo” (tornado paradigma!) “E.P.R.” há como que uma inversão das causalidades ou das motivações: o famoso “escaravelho” que vem cair aos pés do psicoterapeuta e de sua paciente não é causa da solução das dificuldades psíquicas que se apresentam de momento, do mesmo modo que essas não são causa do aparecimento do escaravelho. A noção de “topos” é preciso acrescentar a de sincronicidade ou “kairos”, “momento favorável”, momento

“fechado”, diria um matemático, em que o efeito reforça a causalidade da causa, em que a causa se torna efeito de seu efeito, “filha que é mãe de sua mãe”, diriam os alquimistas... O tempo também se fecha sobre um adensamento. Ora, a maioria dos fenômenos humanos dotados de importância, ou seja, uma significação para o indivíduo como para o grupo, inscreve-se nesse “Kairos”. Spengler já divisara bem que as estruturas que repousam sobre momentos importantes da história não se alinham pela entropia antropológica: mediando-se séculos, eventos de estrutura homóloga podem ser chamados de “contemporâneos” (“zeitgenössisch”) instantes de intensificação do sentido - que a história e a biografia retêm - onde “o tempo suspende seu vôo...” Como Jung escreve ao célebre físico W. Pauli - com quem colabora e escreve o estudo sobre a sincronicidade -, atingimos, através das noções combinadas de espaço qualitativo (“topos”) e de duração não determinada (“kairos”), uma espécie de relação de incerteza, familiar aos físicos: “continuum omnipresente tanto quanto presente sem extensão”...

Notemos, de passagem, como as esquematizações diagramáticas, mais caras a Jung que a Freud, desse processo de retroação - sob sua forma imagética de diagramas cósmicos, de “céus” astrológicos, de mandalas, etc. - convém melhor que as coordenadas cartesianas para expressar essa “espessura” de desvendamento da realidade antropológica. Mas o que é importante e decisivo é constatar que esse “kairos” e esse “topos” são a extensão e o tempo específicos que todos os especialistas reconheceram ser os do mito. É o famoso “illud tempus”, caro a Eliade, é a famosa “sincronia” (que não deve ser confundida com a sincronicidade junguiana), cara a Lévi-Strauss, por meio de que o espaço torna-se espesso, reagrupando em “feixes” (em “cachos”, dizia Bachelard) homólogos de sentido imagens dispersas pela inelutável diacronia do discurso, ainda que fôra “sermo mythicus”. A adoção dos conceitos epistemológicos de tempo e causalidade “reversíveis”, de qualificação morfológica do espaço (R. Thom), equivale a focalizar a atenção da pesquisa antropológica na importância fundamental do mito e seu cortejo imaginário. Impregnados pela convergência da epistemologia desse século e pelas novas concepções dos fenômenos antropológicos, poderíamos nos perguntar se as concepções oriundas da psicanálise, mas sobretudo da psicologia das profundezas (psicologia profunda) não poderiam ser aplicadas, para esclarecimento, às recentes constatações das Ciências Sociais, se o “topos” da psique não poderia inspirar um “topos” na cidade, e do mesmo modo, se o “kairos” da sincronicidade não poderia comportar as descobertas de uma “história profunda”. E muito mais: poderemos entrever que o processo de mitificação (mitização), a “Bezauberung” é o “sensorium commune” desse processo da nova antropologia.

METODOLOGIA DA “BEZAUBERUNG”: ESBOÇO DE UMA TÓPICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

À medida que os limites das conceituações da nova física e da nova antropologia vão estreitando as investigações nas duas disciplinas, é mister que se reconheça, como ponte de comum investigação, um comum campo de significação que foi designado por Jung como “psicóide”. Sem detalhar a noção,

digamos simplesmente que a confluência da objetividade do mundo “exterior” e da subjetividade do mundo psíquico individual é um dos campos em que se torna bastante evidenciável a noção de “psicóide”. Como diz Jung, “a alma de um povo nada mais é senão uma formação um pouco mais complexa que a alma do indivíduo”. Essa “complexidade”, entretanto, aqui imporá uma precaução metodológica: só metaforicamente podemos dizer que o mais simples se torna modelo do mais complexo. Porque o sistema social não carrega exatamente as “simplificações” que o sistema individual, ligado à entropia biológica, comporta. É por isso que a metáfora “psíquica” do social parece-nos mais heurística que a metáfora biológica. Entretanto, persiste como metáfora e enquanto tal: contrariamente ao sistema individual psíquico, o sistema social é um sistema de “decisores múltiplos”. A relação determinista, expressa pelo esquema causa/efeito, atenua-se ainda mais que no dédalo das determinações individuais. Os sociólogos sempre evidenciaram o caráter “paradoxal” (M. Weber), “perverso” mesmo (R. Boudon) da causalidade em sociologia. Muitas vezes, e com frequência, são inesperados os “efeitos” produzidos, contraditórios com as perspectivas da causa antecedente.

Não poderemos mais, também, considerar tal como nos foi legado o esquema, ainda bem ortogonal – cartesiano! –, das tópicas freudianas onde a pulção “vertical” do id é como que cortada horizontalmente pelo superego. Id, ego e superego não serão mais referenciais metafóricos. De fato, a “tópica” sócio-histórica se fecha numa espécie de diagrama onde o “implicador” geral (o “sermo mythicus” e seus núcleos arquetípicos) contém, mais ou menos, as explicações, os desdobramentos que são o “id” social analisado pelos mitólogos, o “ego” social, objeto da psico-sociologia, e o “superego”, o “consciente coletivo”, domínio das análises institucionais, das codificações jurídicas, das reflexões pedagógicas. Entretanto, nossa teoria não está assaz elaborada de modo a podermos fazer figurar num puro diagrama – com equivalência de “poder decisor” – o “id” inconsciente coletivo, o “ego” social dos papéis e o “superego” das instituições. Propomos, assim, um esquema metafórico bastardo, conquanto já se desprendendo da pura ortogonalidade freudiana. Assim, a ordem de nossa descrição pode parecer arbitrária: para justificá-lo digamos que começamos descrevendo aquilo que nos pareceu justamente ser uma inovação no campo epistemológico da sociologia tradicional, que se ateu às análises do “superego” das instituições e das correlatas pedagogias epistemológicas.

Na primeira parte do diagrama – ou no mais profundo da escala tópica! – encontramos o “id” antropológico. Esse “Urgrund” “quase imóvel” (Braudel), “que jamais se transforma” (Jung), e que Jung designa por “inconsciente coletivo” – entretanto logo disposto em duas séries: uma específica, ligada à estrutura do animal social que é o “homo sapiens”, outra mais “Iamarckiana”, como se expressa Cazenave – passível, seja dito, de roupagens culturais. Uma delas, do lado do arquétipo propriamente dito, pura instância numinosa; outra, do lado da “imagem arquetípica”, já provida de um traje de presença, portanto “localizada” (R. Thom). Poderíamos, pois, assumir, falar de um “inconsciente coletivo específico”, apenas emergindo ao nível da tomada de consciência

e detectado, na sua abstração, pelos linguistas e estruturalistas que falam do “sempre tradutível” do mito (Lévi-Strauss), dos “universais” da linguagem (Mounin e de Mauro) ou da “base generativa” (Chomsky). Com feito, trata-se aqui de uma *meta-linguagem* que não aparece – porque é preciso que apareça para ser detectado e estudado! – senão ao nível das grandes sincronias, das grandes homologias de imagens, desses “Urbilder” que a etologia do comportamento animal descobre (Lorenz, Portmann, Spitz, Keyla, etc.) Ele emerge nesses “mitos latentes”, que tão bem detectou Bastide nos momentos da obra de Gide, e que não chegam claramente a ancorar em imagens precisas, tendo um nome fixo. Como dissemos outrora, estão no nível “verbal”, a rigor no nível do “epíteto”, não no nível do substantivo. Impreciso quanto à figura, quanto à estrutura são precisos, exatamente como as divindades latinas que G. Dumézil diz serem pobres em representações figuradas, mas ricas em coerência estrutural-funcional. Porque esse inconsciente específico nada tem de anônimo: como os trabalhos experimentais do psicólogo Y. Durand evidenciaram, ele integra, de modo claro, “feixes” de imagens e homologias em séries bem definidas. Mas é um traço fundamental – ligado à lógica de toda “sistêmica” – o fato de serem os arquétipos plurais: constituem, simultaneamente, o politeísmo profundo dos valores imaginários (M. Weber, H. Corbin, D. Miller, etc.) e o caráter dilemático (L. Strauss) de que se reveste todo “sermo mythicus”. Desde sua emergência, as instâncias do mito existem no plural, absolutamente heterogêneas em seu “nomos” irredutível. O politeísmo funcional, que transparece nos conflitos da psique individual, é ainda mais vigoroso nas instâncias da psique coletiva. Mas esse “inconsciente específico” quase imediatamente se modula nas imagens simbólicas de que o entorno é portador e, inicialmente, o entorno cultural. A metalinguagem primordial vem se dispor na língua natural do grupo social. O inconsciente coletivo se torna cultural. As cidades, os movimentos, as construções da sociedade vêm captar, e por assim dizer identificar na memória do grupo, a pulsão dos arquétipos. A cidade concreta vem modelar o desejo da cidade ideal (R. Mucchielli), porque uma utopia jamais está isenta de seu nicho sócio-histórico. Os verbos e os epítetos, que assinalam a generalidade do inconsciente específico, substantificam-se. Os deuses do arcaico Lácio assumem as feições e esposam as querelas do panteão imagético dos helenos. Ao nível dessa *arché-sociologia*, temos os fenômenos de primeira impregnação cultural, que os americanos detectaram como “basic personality” (Kardiner, Linton, etc.) e os alemães como “paisagem cultural”, “Landschaft” (Spengler). Mas tal nível fundador sob o impulso da própria representatividade, produz “ipso facto” o nível em que essas substantificações são atribuídas a papéis humanos e se “teatralizam” (J. Duvignaud, M. Maffesoli). É esse conjunto “actancial” (para retomar as terminologias de Greimas, de Souriau ou de Y. Durand) que constitui o que poderíamos metaforicamente chamar de “ego social”. Através de uma “capilarização insidiosa”, as instâncias hierarquizadas, conflituais, heterônomas da “cidade ideal” fazem entrar em cena as “personae” e as personagens do jogo inicial.

Como sua origem fundamental, os papéis sociais – estudados pela sociologia da relação e psicologia social – são plurais. Os particularismos dos

“usos” dão as segregações e os jogos de oposição e de aliança entre castas, classes, sexos, faixas etárias, em suma, entre as “estratificações sociais”. Parece-nos, aliás – e por caminhos bastante diferentes dos trilhados estruturalmente por Propp, Greimas, Souriau, e experimentalmente por Y. Durand –, que tais “usos” actanciais não excedem o número de sete (seis opostos, dois a dois mais um). De qualquer modo é importante sublinhar – como provam os trabalhos de Y. Durand e os de A. Y. Dauge sobre o “bárbaro” – que, nessa constelação de papéis, não só se desenha uma hierarquia, mas se integra a negatividade de certos papéis, indispensáveis entretanto: fora da casta, marginais, bárbaros mais ou menos integrados, etc. Tal negatividade, sistematicamente introduzida no conjunto dos papéis, certamente desempenha importante função nos movimentos de retorno às fontes do mito. O monumental trabalho de N. Martinez, sobre os ciganos e os marginais, mostra-os como suporte de um mito muito rico, bastante fecundo na psique coletiva. Mas, de qualquer maneira, o “*theatrum societatis*” implica papéis diversificados até certo antagonismo. É interessante constatar que esse diagrama de sete “actantes”, tal como o esboça Y. Durand em perspectiva puramente psicológica, é semelhante àquele feito por Baudouin para “integrar” as instâncias-arquétipos da individualização, e que também encontramos na análise que fizemos dos “limites” de um consenso social. Não é aqui o lugar para nos estendermos sobre os mecanismos que regularizam e coerem essas sete instâncias actanciais do “*theatrum societatis*”. Para comodidade de funcionamento de nossa tópica, retenhamos só a classificação dos “papéis” em positivo e negativo ou, como os antigos haviam sublinhado, gregos ou latinos, em divindades “extra-muros” e “intra-muros”... Digamos, “grosso modo”, que, em dada sociedade, quando o mito tende ao expurgo do imaginário profundo e que somente os papéis mais adequados à racionalização e à conceptualização do sistema são honrados (é o caso dos papéis “técnicos” na tecnocracia, dos papéis “administrativos e jurisdicionais” na burocracia, etc.), os papéis negligenciados e “marginalizados” são o reservatório dos retornos às fontes mitológicas. Essa foi a condição de parte do Terceiro Estado, em 1790, e também dos estudantes nos movimentos de 1968. Seria instrutivo estudar com precisão o lugar dos marginais no emergente movimento nacional – socialista e especialmente entre os S.A. Mas será preciso insistir nesse ponto: não há papéis predestinados à conservação das instituições e outros opostos a ela. Num caso, são os papéis guerreiros que são conservadores de um poder, noutro, são eles que promovem os “pronunciamentos”. Tudo depende dos papéis que são marginalizados. Ora, na história do Ocidente, foram os de reis e nobres, ora, os do sacerdócio e dos clérigos. A saída contra as racionalizações sacerdotais foi o imperador e a saída contra as predições sobre o império foi o sacerdote. Mas os marginalizados de toda espécie são os que sempre apresentam as melhores oportunidades de serem o fermento da contestação. Enfim, ao nível institucional de uma sociedade, podemos situar uma espécie de “superego” social passível de uma sociologia jurídica e institucional, simultaneamente conservador e codificador da episteme da sociedade num dado “instante” (que não é instantâneo! pode durar muitos séculos e em nenhum caso é inferior à maturação – 25 a 30 anos – de uma dada geração de seu devir). Tal superego é o

reservatório dos códigos, das jurisdições, mas também das ideologias correntes, das regras pedagógicas, das intencionalidades utópicas (os “planos”, os “programas”, etc.), e das lições que o gênio do instante extrai da história do grupo. Nesse nível, se podemos assim nos expressar, o “mythos” se positiva como “é-pos” e se logiciza como “logos”. Mas o laço que une os três “níveis” metafóricos da tópica social, a força de coerência fundamental que “implica” o nível fundador arquetípico, o nível actancial dos papéis e o nível dos empreendimentos racionais “lógicos”, teria escrito Pareto, é o “sermo mythicus”. Por meio de mais um paradoxo, é no momento em que o mito se racionaliza como intenção utópica, como “methodos” racional, no momento mesmo em que existe de modo mais significativo nas instituições e jurisdições, que ele está mais integrado na “consciência coletiva” – ou, para falar com Lupasco, no momento mesmo em que se “atualiza” – é que o mito se torna latente enquanto força mítica, mais ou menos desmitologizando-se. Mas é então que há “Mal estar na civilização”, que há uma ocultação perigosa – Jung evidenciou-o a propósito seja da “Aufklärung”, seja no Wotan nazista – que remete a numinosidade do mítico em direção ao mais exacerbado aspecto do ego, o egotismo individualista. Não lidamos mais com uma “sociedade” – nem mesmo uma “Gemeinschaft” –, mas com uma massa, uma multidão que irá facilitar as “capilarizações” do “numem” mítico, reagrupando-as num fluxo freqüentemente subversivo e, por vezes, devastador. Assim uma sociedade oscila, em diástoles e sístoles mais ou menos rápidas, não excedendo, parece, aquém de uma geração humana (Peyre, Matoré ou Michaud) nem além de um milênio (Spengler), à volta de um eixo, ou se se prefere, de um “implicador” mitológico cuja apreciação, senão medida (pode-se sempre “contar”, como procederam Sorokin ou o crítico literário Trousson, as epifanias de um mito), é, a nosso ver, o principal indicador do “estado” de uma sociedade. Assim o mito aparece não só como indicador fundamental para o observador mas, num conjunto sistêmico, como um “decisor” capital para o agente político. Não que a divindade intervenha do exterior, por uma espontaneidade teológica, como no devir hegeliano, marxista ou spengleriano... Mas no sentido em que o numinoso de um mito pode-se reativar, exarcebar-se fazendo a história desandar através de uma personalidade que tem a intuição ou a intelecção do mito pertinente à sociedade e ao “kairos” do instante. Foi o caso, em seu tempo específico, de figuras como Alexandre, Augusto, Joana D’Arc, Napoleão, Lênine ou talvez Hitler na Alemanha vencida dos anos 20. Certamente eles o foram com maior ou menor felicidade, ou seja, com maior ou menor abertura e inteligência quanto à pluralidade dos mitos constitutivos de uma sociedade. Nesse sentido a estreiteza de um Hitler, sua obsessão pelo mito da raça, a suspeita herdada da “Kulturkampf” com relação às religiões instituídas, seu ódio ao judeu, está nos antípodas de Napoleão Bonaparte que, cônsul, disse de modo sublime: “Eu quero assumir vosso destino, de Clóvis a Robespierre”. Isso porque uma sociedade deve admitir o pluralismo dos papéis, portanto dos valores, garantia da pluralidade de mitos. Como Nietzsche vira com profundidade, a Grécia não é a pátria exclusiva de Apolo: na sombra, vela Dioniso para o bom equilíbrio da psique helênica. Em toda sociedade há – o que é sensível a nível do antagonismo dos papéis – uma tensão

entre, no mínimo, dois mitos reitores. Se a sociedade não quer reconhecer tal dualidade e se seu "superego" recalca violentamente toda mitologização antagonista, então haverá crise e dissidência violenta. Todo totalitarismo nasce da exclusividade e da opressão – frequentemente com a melhor fé do mundo – de uma única lógica imposta. Então os deuses se vingam, obscuramente desencadeando, nas trevas dos inconscientes egófstas, a tempestade dos deuses adversos. Entre as "causas" do hitlerismo e da ressurgência de Wotan – "o furacão devastador das estepes", como diz Jung – há o complexo: derrota e humilhação do II Reich/liquidação no exterior da dinastia imperial/cópia da República de Weimar, calcada sobre as instituições do vencedor. A República de Weimar foi o emblema de toda a herança da derrota. Wotan/Hitler não sai do túmulo de Wagner, mas das urnas anônimas da República de Weimar. É no segredo dos isolamentos que todos os ressentimentos entraram em colusão, assim como os sonhos mais loucos e as mais cruéis vinganças. Além disso, no âmago desse pluralismo, os mitos não estão todos no mesmo nível da urgência política: um grupo social é raramente circunscrito com clareza, geralmente se inscrevendo num grupo muito vasto e, por sua vez, circunscribe particularismos mais restritos. Por exemplo, os povos latinos e seus particularismos inscrevem-se numa vasta mas fluida cultura indo-européia; ou ainda, tal ou qual nações da Europa inscrevem-se nas movimentações da Reforma, outras na Contra-Reforma. Mas não se pode decidir, previamente, a que nível pertencerá, em dado momentos, o mito decisor. Pode advir do mito mais louco, aquele menos racionalizado, entretanto o mais poderoso como fermento da decisão – como o Islão shiita, no moderno Irã, ou a Igreja, na Polônia da "solidariedade" –; pode, ao contrário, nascer de um mito ancorado numa minoria peculiar, como o Estado de Israel jorra da experiência de alguns revoltados diante da terrível Shoah ou os EUA dos refugiados do May Flower... Mais uma vez, a noção de "concurso das circunstâncias" assume grande valor na análise. Não se trata mais, entretanto, de uma "causalidade", mas de um concurso de elementos sincrônicos bastante diversos que, súbito, o mito faz "implicarem". Ainda uma palavra com relação ao movimento do mítico em dada sociedade. Já observamos que tal movimento pertence à "longa duração", de Braudel, e jamais se reduz a duração menor que a de uma geração humana. Poderíamos classificar os mitos, ou ao menos os mitologemas que implicam uma sociedade segundo a ordem de sua duração: é evidente que o mito cristão subtende um bom milênio da sensibilidade, dos valores ou do discurso da Europa. Certamente ele se transforma segundo as lideranças políticas e etnoculturais dos povos da Europa; entretanto persistem, até a atualidade, os grandes traços comuns, quase sem mudanças. No interior desse mitologema "implicador" geral, enxertam-se correntes e contra-correntes que vêm de século a século, tipificar grandes imagens: imagem marial, nos séc. XII e XIII, imagens da crucifixão, nos séc. XIV e XV, imagens solares do classicismo e da Aufklärung, imagens prometeicas, etc. Mas o que importa marcar – algo que Sokorin houvera detectado sem entretanto fundar sua observação nos processos imaginários – é que uma sociedade, em suas diretivas pedagógicas, em suas "classes dirigentes", passa por sístoles e diástoles de uma racionalização institucional e, ao contrário, de uma degradação dessa racionalização, de

onde ressurgem as dissidências. Não se trata precisamente da oposição de Sorokin entre "idealistic" e "sensate", mas da oposição entre fases de desencantamento racionalista e de reencantamento imaginário.

"Grosso modo", o imaginário mítico funciona – como o representamos no diagrama – como uma lenta nória que, saturada pelas energias do mito, progressivamente se esvazia e se reprime automaticamente pelas racionalizações e conceptualizações para, depois, novamente mergulhar – através dos papéis marginalizados, freqüentemente obrigados à dissidência – nos devaneios remitificantes carreados pelos desejos, ressentimentos, frustrações enchendo-se, novamente, com a água viva das imagens. É verdade que certos mitos – os mais "coriáceos" – podem vitoriosamente resistir a tais provações históricas da usura escolástica e conceitual retomando vida, metamorfoseados por alguma "reforma". Entretanto, na maioria das vezes, o mito originário sai irreconhecível após esse tratamento. Perde seus mitemas a caminho, integra outros, geralmente mais mitigados (como, por exemplo, Prometeu perdeu mitemas para se tornar Fausto ...). Enfim, o mítico pode mudar inteiramente de pele mitológica, nesse ciclo: a dissidência é muito aguda, sua ironia e dúvida com relação ao mito patente são visíveis (como Gide em seu "Prometeu"), sua revolta muito indignada. Então o mito mergulha nas fontes de um mito à espreita, na sombra, regenerando-se com frenesi.

ENCANTAMENTO E POLÍTICA

Tal ressurgência consciente do mítico – cuja exagerada admiração pela psicologia é, segundo Jung, o sinal que "mostra quão profundo é o colapso da alma geral" –, tal reencantamento que freqüentemente se fez de modo dramático porque tão inesperado por nossos saberes positivistas instalados, felizmente hoje não se processa de modo tão selvagem. Na enorme subversão epistemológica que os tempos atuais vivem, são os cientistas que assumem as potências do mito. Não mais simples políticos, não mais Rosenberg, Streicher ou Hitler. O mito do século XX não está mais nas mãos de aprendizes de feiticeiro entregues a seu ego psicótico. E se o político não pode mais produzir o cientista, o cientista talvez tenha o dever de produzir o político. O balanço da ciência do homem, na alvorada do famoso e mítico ano 2.000, é de uma riqueza tal que permite sugerir condutas, tirar conclusões, senão lições do movimento complexo e lento das sociedades e de sua reflexão histórica. No mínimo o cientista é capaz de dar "modelos" de sociedade. Aqui nós indicaremos algumas direções. Inicialmente, uma sociedade não é um ser "vivo", no sentido do modelo das velhas metáforas biológicas caras à antiga sociologia. Não parece também passível das leis de entropia. Como observara Jung, toda cultura é um "construto" criado pela mão do homem; ademais, produto de intensas lutas sobre as transformações insensatas e as contínuas metamorfoses da natureza". É do lado dos que vivem de modo mais "primitivo", aqueles mais próximos à dureza mineral (os mais "coriáceos", teria escrito Bastide), daqueles que resistiram à entropia dos séculos, que deveríamos buscar uma comparação. Uma sociedade é uma espécie de madrepórea que persiste, no seu ser a despeito e por causa do fluxo e

refluxo do oceano mítico. Aparece como um atol com seus recifes e lagunas... A seguir, e para isso, uma sociedade secreta sempre mitemas, senão mitos mesmo de re-equilíbrio diante das áleas da natureza e das agressões ou penetrações de outros conjuntos sócio-culturais. A "vida" – isto é, a duração de uma sociedade que se reconhece e se individualiza como tal – depende desses reajustamentos míticos. Daí resulta que toda sociedade, para "durar", deve ser um conjunto pluralista, um "sistema no sentido em que o entende a ciência moderna, integrando "decisores de múltiplo objetivo". A regra de "vida" (= duração) de uma sociedade é seu grau de sinarquia. Enfim, pode-se indicar que uma reflexão precisa sobre os "anéis" míticos que tecem a história de uma sociedade, permite escapar às ilusões políticas das falsas oposições. Uma "escolha de sociedade" não consiste em escolher entre instâncias dirigentes que participam, apesar das oposições de superfície, do mesmo cesarismo. Atualmente aquelas que participam politicamente, dotadas de um curto tirocínio mítico, têm tendência acentuada a querer a escolha ilusória entre a satrapia dos mercadores e a satrapia dos produtores. É instalada uma inteira clericatura para fazer aparecerem oposições entre dois poderes que, no fundo, participam mais ou menos do mesmo mito... Quanto ao cientista, isolado diante do objeto que estuda, constringido frente a essa "consciência do presente que torna solidário", como Jung escrevia em 1928, não poderá brincar de Cassandra ou, no melhor dos casos, de Orfeu cantando para os Argonautas. Ao menos terá, entretanto, a satisfação de constatar que o estudo da "Bazauberung" fundamental de toda sociedade desvela seus olhos de toda ilusão. Nessa corrente geral, desenhada pela episteme contemporânea, terá a secreta esperança de estar fraternalmente unido a todos aqueles que, como ele, descobrem esse novo conhecimento...

(Recebido para publicação em 3-1-89
liberado em 02-89)