

# O retorno do mito: introdução à mitodologia. Mitos e sociedades.\*

## RESUMO

Os participantes da nossa cultura ocidental se encontram atualmente em ressonância com o tema do retorno do mito e dos ressurgimentos das problemáticas e das visões do mundo que gravitam em torno do símbolo, na atração da qual se desdobra o mais profundo pensamento contemporâneo. Entramos, há algum tempo o que podemos chamar uma zona de alta pressão imaginária.

## ABSTRACT

The paper discusses the role of myths in the contemporary imaginary of Western cultures.

## PALAVRAS-CHAVE (KEY WORDS)

- Mitos (*Myths*)
- Imaginário (*Imaginary*)
- Contemporaneidade (*Contemporaneity*)

PODEMOS CONSTATAR todos os dias, e cada vez mais, que os participantes da nossa cultura ocidental se encontram atualmente em ressonância com o tema do retorno do mito e dos ressurgimentos das problemáticas e das visões do mundo que gravitam em torno do símbolo, em uma palavra, em torno da nossa "Galáxia do Imaginário<sup>1</sup>", na atração da qual se desdobra o mais profundo pensamento contemporâneo. Pois nós entramos, há algum tempo - por "nós", entendo nossa civilização ocidental -, no que podemos chamar uma zona de alta pressão imaginária.

Isto começou no século passado, diante do estrondo triunfante da revolução industrial, com o florescimento romântico e em seguida simbolista, isso foi progressivamente tomando grandes proporções para se lançar - como diz don Basile - a partir do início do nosso século com a explosão dos meios técnicos audiovisuais. Instalou-se então pouco a pouco este clima de alta pressão no qual toda a cultura ocidental se comprometeu, quer queira, quer não. De fato, é muitas vezes contra sua vontade - e estes «efeitos perversos» são bem notáveis - que nossa civilização, armada do racionalismo matemático que exclui as imagens, produziu finalmente pelo refinamento das técnicas científicas que são as mais distantes da imagem, o advento material, a tomada de poder da «rainha das faculdades».

Os iniciadores desta tomada de poder foram a invenção da fotografia por químicos *experimentalistas*, e seu corolário, como também os meios técnicos da reprodução (da "revelação") infinita do clichê. André Malraux há algumas décadas já percebia no preâmbulo do seu "Museu imaginário<sup>2</sup>" que nossos meios de «conhecer» (quero dizer de entender e de explicar) uma obra de arte tinha-se centuplicado graças a essa

França

Gilbert Durand

«revelação» ilimitada do clichê, graças aos estratégias fotográficas que vieram em seguida: ampliação, seleção e modificação de uma parte do motivo, montagens, etc. Desde então, a invasão pela imagem aconteceu em progressão geométrica: fotografia a cores, animação cinematográfica do «clichê», transmissão por satélites das imagens, e mesmo auscultação radiográfica da obra, vieram construir um «museu» - eu ia dizer, me referindo a um título cruel de um livro dirigido contra Malraux - «inimaginável», pelo menos digamos «que não poderíamos imaginar» há somente cinquenta ou setenta e cinco anos: Cézanne no início desse século, Van Gogh no fim do século passado não tinham, por todo «museu imaginário», senão litografias ruins ou raras gravuras de algumas obras-primas da pintura italiana... Mesmo no nível escolar e pedagógico, as crianças da minha geração só conheceram o *Malet e Isaac* modestamente ilustrado ou o *Manual de história* de Uby. Enquanto que em nossos dias, as obras de história, e notavelmente de história literária - como os assinados por Lagarde e Michard - são povoados de numerosas fotografias que vêm acentuar, e algumas vezes «orientar», a força imaginária dos textos literários que eles apresentam.

Nesta corrente de inflação da imagem, há, logicamente, a vulgarização - normalmente nos «ilustrados» - de uma certa psicanálise. Freud é o contemporâneo dos irmãos Lumière, de Cartier-Bresson, e... de André Malraux! As concepções de Freud passaram para a linguagem comum, penetraram no horizonte dos comportamentos e das explicações de todos e de cada um. O «mito» de Édipo virou uma apelação comum, e mesmo o de Jocasta para o público um pouco mais cultivado, quero dizer cultivado pela televisão e pelos «ilustrados»... A psicanálise revalorizou, a um nível paracientífico, medical e psiquiátrico, as noções de símbolo e de imagem porque uma parte do diagnóstico psicanalítico repousa nas imagens do sonho rememorado no famoso *divã* do Dr. Freud e de seus rivais<sup>3</sup>.

Podemos igualmente perceber, como que confortando este mesmo movimento atual de reabilitação de imagem, a maneira pela qual as críticas literária e artística passaram de uma crítica antes de tudo preocupada com explicações «históricas» e extrínsecas da obra - como a de Hippolyte Taine ou ainda de Gustave Lanson<sup>4</sup> - para uma abordagem mais intrínseca da obra que foi chamada, em torno dos anos 50, a «Nouvelle Critique». Esta última se direcionou primeiro sobre a temática das obras, e o tema - nós veremos - não é distante do «mitema»... Isso também deu início, mesmo nos nossos guetos universitários, a todo um interesse pela imagem, pelo símbolo e, claro, a combinação dos dois entre si, que chamamos de mito. Convergiram com estas psicologias e estas críticas «profundas», digo não reduzindo o todo de uma obra à unidimensionalidade - como dirá Herbert Marcuse<sup>5</sup>! - da explicação histórica, convergiram as curiosidades pelas imagens «vindas de fora». Um certo «exotismo» acompanha sempre o vôo das imagens longe da percepção autóctone! Hoje pululam as seitas exóticas em Paris: budistas de Montparnasse ou sufis de Ménilmontant. Eu não duvido que haja seguidores de Krishna a Alfama e em volta do Rossio! Gostaria de mencionar especialmente esta seita realmente nova que constitui o New Age, cuja grande sacerdotisa é a jornalista Marilyn Ferguson<sup>6</sup>. O New Age é um *patchwork* caricatural do que direi aqui da nossa modernidade. Ele não tem nenhum valor heurístico, mas ele é um bom exemplo de uma construção desesperada do que é «de fora» - que nos New Agers é um «logo»: *joachimisme* não morto! - contra as angústias “segregadas” pelo *hic e nunc* do nosso modernismo. Ele mostra, mais uma vez, o irreprimível poder dos fantasmas cuja função é sempre transcender a consciência do nada e a da morte. Veremos mais adiante como, com mais seriedade, o epistema que é o nosso transformou-se - e se retransformou - em «tristes», algumas vezes, ou em paradisíacos, mais freqüentemente, trópicos<sup>7</sup>.

Enfim a política e a vida cívica não foram poupadas do massivo fenômeno mitológico das liturgias reforçadas pelo poder mediático. Nosso século, o século de Freud, é também o de Georges Sorel e de Alfred Rosenberg<sup>8</sup>. Os dirigentes puritanos, inquietos, não puderam impedir as pressões do imaginário político nem a nova teogonia do «culto da personalidade». Em torno de um personagem ou de uma ideologia política, se cristalizam verdadeiras «religiões seculares» - para retomar o título da tese de J.-P. Sironneau<sup>9</sup> - onde minha geração pôde ver de perto a eficácia aterrorizante...

Para dizer de outra maneira, todos estes índices de uma alta pressão imaginária e simbólica na qual «nós vivemos e nos agitamos» são a síndrome de uma profunda revolução, de uma gigantesca ressurgência do que nossas pedagogias - e os epistemas resultantes - tinham cuidadosamente, durante séculos e séculos, rejeitado, ou pelo menos colocado na porção mínima. Sobre o que eu gostaria de precisar, teremos então duas partes.

Uma, curta, onde eu resumirei o que eu já desenvolvi em outra ocasião relativo ao movimento profundo da iconoclastia e da desmitologização do pensamento ocidental. A outra onde tentarei perceber quais são as diferentes motivações (eu não ousei mais utilizar a noção de «causa», porque primeiramente sou sociólogo e que eu sei com G. Gurvitch<sup>10</sup> que não há «fator dominante», e porque em seguida toda epistemologia atual dissolve esta noção em determinismos «a-causais»<sup>11</sup>), as motivações, então, deste atual renascimento do imaginário em geral e do mito em particular.

Assim, uma longa tradição pedagógica - e portanto científica e técnica se quis, - como eu escrevi no meu pequeno livro *A imaginação simbólica*<sup>12</sup>-, sinceramente iconoclasta. Não que o Ocidente, que de certo conheceu uma querela histórica dos iconoclastas em sua proto-história bizantina, proíba as imagens como o faz, por exemplo, o Islão. Este último proscreve a figuração da Imagem de Allah e do Profeta, e se repugna

a figurar o homem, refugiando sua criatividade artística em caligrafias abstratas, enquanto que o Ocidente parece ter multiplicado as figurações de imagens em uma intenção iconoclasta totalmente diferente. Meu mestre e amigo, o grande islamólogo Henry Corbin, mostrou que esta censura da imagem visual no Islão se duplicava de uma interiorização intensa do Imaginário literário e visionário. Corbin escreveu sobre isso um livro que é todo um programa: *A Imaginação criadora no sofismo de Ibn 'Arabî*<sup>13</sup>.

No Ocidente, na «cristandade», é exatamente o inverso: autorizamos a projeção desmesurada das imagens visuais, mas nas margens, nos recreios por assim dizer, das nossas pedagogias e de nossas epistemologias. Eu sempre cito a este respeito o exemplo da lei francesa sobre as construções públicas que reserva um financiamento à ornamentação dos ditos monumentos... mas um financiamento de «um por cento» da soma total da construção! É que no Ocidente houve uma separação progressiva dos «poderes da imagem» e dos poderes efetivos, iconoclastas, tecnológicos, científicos ou políticos. Toda arte da controvérsia, no Ocidente, consiste em rejeitar o adversário nas trevas exteriores da «fantasia», do fantasma, do irracional, do irreal. Decerto, as imagens são autorizadas, só que sem controle, mas como a Cinderela dos nossos contos de fadas. De um lado, a imagem é reduzida a um jogo estético, a um «ornamento» de um por cento de valor, de outro, ao contrário, o saber rentável, sério, aquele da percepção e do conceito, aquele tão querido, tão apreciado do «pensamento sem imagem» - segundo o programa célebre da *Denkpsychologie*<sup>14</sup>. É esta divisão de poderes que vivemos até hoje. E se retraçarmos as etapas desta minimização axiológica da imagem, perceberemos que ela remonta a nossa Antiguidade espiritual, aquela de Aristóteles, ela mesma derivada da de Platão e de Sócrates. A imagem foi presa no campo inferior do sonho e da fantasia, e um autor do século XVIII, o cartesiano Malebranche, pôde nomeá-la sem piscar «*la folle du logis*». Denominação

retomada com gulodice por Voltaire no seu *Dicionário filosófico...* Ao contrário, o Ocidente privilegiou as duas mamilas aristotelianas do seu saber: a experiência (empírica) perceptiva, em seguida o conceito e sua lógica, primeiro silogística, depois matemática.

Não sei exatamente quando esta que-rela chegou realmente ao divórcio. Em 1979 nos reunimos em Córdoba (científicos de alto nível e menos científicos, de alto nível igualmente!), em um tipo de peregrinação expiatório, porque Henry Corbin – que acabava de deixar este mundo – remontava este divórcio trágico na partida definitiva de Ibn ‘Arabî de Córdoba para o Oriente tanto geográfico como espiritual, na ocasião dos funerais de seu mestre Averroès, o tradutor e o ressuscitador na Europa do *corpus* aristoteliciano. O Mediterrâneo marcava desde então um corte entre a «imaginação visionária» do sufismo de Ibn ‘Arabî, e mais a leste do *Shi’ismo* de um lado, e do outro, na Europa, o advento do pensamento pragmático repousando sobre a percepção e o conceito. Percepção e conceito que autorizam ao imaginário somente os decalques «realistas» - a famosa *mimésis* - ou os projetos formalistas. Nenhum lugar é deixado à «Imaginação criadora», ao Imaginário poético. É talvez daí que data a catástrofe que separou o Oriente e o Ocidente em nível do pensamento, o pensamento visionário e o pensamento racional, desde Guillaume d’Auvergne até Descartes, passando por São Tomás de Aquino<sup>15</sup>. O imaginário torna-se aqui no Ocidente cada vez mais recalcado na insignificação ornamental, estética, e, na véspera do século romântico, o divórcio está consumido. Os poetas «crianças desse século» foram muito sensíveis opondo, com desesperança ativa, de um lado o «filisteu» (velha reminiscência bíblica dos inimigos do Povo eleito!), o burguês imortalizado e ridicularizado pelo artista Daumier, o «gogo» ou «o industrial», e do outro lado o poeta sonhador, o insignificante «príncipe das nuvens», o Pierrô lunático, mago e profeta incompreendido... temos então esta re-

partição dos poderes – constitutiva de uma «tópica» como diremos mais tarde – que vai se amplificando no decorrer de um século de triunfal revolução industrial e técnica...

Se passei muito rapidamente sobre esta lenta formação do «mito do Ocidente» que só venera a «positividade» dos objetos, dos raciocínios, das máquinas e dos fatos históricos, é porque o fiz mais amplamente no pequeno livro que eu acabei de citar.

Mas se o século XIX marca o paroxismo do positivismo e de seus dogmas progressista e racionalista, detém, senão uma «inversão» de valores, ao menos uma *contra maré*. Pois, neste século que cobre paradoxalmente tanto a revolução industrial, o triunfalismo técnico, seu pragmatismo de um lado, e do outro lado o sonho romântico que encarnam os maiores poetas, músicos ou pintores, se faz, a partir de um certo momento, um tipo de mixagem, um tipo de mistura entre estas duas correntes tão inimigas. Esta mistura é o marco de grandes filósofos sociais da época: Saint-Simon, seus discípulos Enfantin ou de Lesseps – o famoso construtor do canal de Suez –, Fourier, Auguste Comte, o pai do positivismo e da sua irmãzinha a sociologia, o «social» se torna de alguma forma o refúgio, sério, inconfessado, travestido em «física» ou «fisiologia» sociais, do imaginário e do sonho utópico<sup>16</sup>. Saint-Simon, Auguste Comte têm uma filosofia progressista da história e o «imaginário» é para eles manifestamente empurrado nos limbos pré-históricos, em «estados» - «teológico» depois «metafísico» - obscurantistas e medievais. O estado positivista, o último, o atual, será o estado da felicidade humana permitido pelo progresso das ciências e das técnicas.

Mas quem não vê que este «positivismo» se instaura como um mito – que todos os resultados... positivos da história desmentem –, e como um mito progressista que se põe paradoxalmente como destruidor do mito! Auguste Comte, como antes dele Saint-Simon na *Religião industrial*, deseja *depassar* e destruir o obscurantismo do mito, mas através de um outro mito, de uma ou-

tra teologia que não é nova, da qual o abade calabrés do século XIII Joachim de Flore e, segundo o belo estudo do P. Henri de Lubac<sup>17</sup>, toda sua numerosa «posteridade» são os inventores... A herança joachimista é enorme e contínua: beneficiando Bossuet e Vico, Condorcet, Hegel, Auguste Comte e Marx... Existe então um tipo de «inversão» causal porque, para combater o obscurantismo da idade do mito e das imagens «teológicas», acentuamos uma mitologia progressista onde triunfa o mito de Prometeu<sup>18</sup> e, principalmente, onde entrevemos os «amanhãs que cantam» do reino final do Espírito Santo. Nada ilustra melhor esta colisão secreta entre o mito joachimista e a ideologia do Progresso que o projeto de lei, entregue dia 27 de setembro de 1848 na Câmara dos deputados, na França, por Pierre Leroux - o amigo e confidente de George Sand -, reconhecendo na Santa Trindade, tornada histórica pelo abade de Flore, «a simples figura do inelutável e natural Progresso da Humanidade...». A laicização do teológico bem longe de enfraquecer o mito, absolvendo-o na modernidade positivista, não faz senão reforçá-lo, transfusando-lhe de alguma maneira o sangue novo do modernismo.

Claro, não nos habituaram a ler este século XIX da indústria através de um contexto de remitologização. Nossas pedagogias se esforçaram por ver, neste século da máquina a vapor, o herdeiro glorioso das *Luzes*. Pelo menos não são nossas teorias eruditas das ciências sociais do século XIX que procuraram *desmitificar* nossa quietude progressista! Entretanto... Entretanto Saint-Simon, Auguste Comte principalmente, querem fundar, e fundam (no Rio de Janeiro, esta instituição ainda existe...), uma religião nova<sup>19</sup> com sua liturgia, seu *temporal*, e mesmo seu *santoral*! E no entanto... Sabe-se lá por que Karl Marx deixou crescer uma barba tão bonita, a mais bela barba da história moderna? Simplesmente pela sua admiração por um busto helenístico de Júpiter (o qual ele sempre guardou, em Londres, a forma na ante-sala do seu escritório), ele

mesmo se sonhando como sendo o Olímpiano fundador dos novos tempos... A teogonia é o primeiro modelo de um certo *progressismo*: após a idade dos Titãs, após o reino de Cronos, de repente advém a idade das Luzes olímpianas, a idade da ordem jupiteriana... É exatamente com este Zeus do Olimpo que Karl Marx quis conscientemente, muito conscientemente, parecer...

Então, clima estranho este do século XIX, aonde o progressismo vai em direção do avanço tecnológico triunfante até nossa própria época, mas onde os construtores de ideologias totalmente míticas (no sentido bem pejorativo como entendiam os positivistas, quer dizer inverificáveis, utópicas, fantasmáticas...) assombram a ascetização racionalista. Já a «história» e principalmente as projeções futuras da história estão bem perto do «contar» romanesco de Balzac e de Zola... *A fenomenologia do espírito* de Hegel<sup>20</sup>, onde vemos em perspectivas grandiosas o Espírito se revelar pouco a pouco a ele mesmo, é no mínimo uma epopéia, como o é o materialismo histórico de Marx: a história pára aqui na organização do Estado prussiano, aqui, na sociedade sem classe. Sabemos como a história desmistificou na nossa frente seus belos fantasmas. Temos então o exemplo de uma emergência bem explícita do mito no seio de uma ideologia que se acredita desmitificadora. E esta é uma observação que nos permite entrar em uma parte essencial do meu desenvolvimento. Digo, a exposição dos motivos que me parecem conduzir a ressurgência deliberada do mito no nosso século XX.

Há uma motivação que encontramos na raiz de toda mudança: é a saturação. «Nos cansamos de ser platonianos, e é o que significa Aristóteles», dizia o filósofo francês Alain. Nosso sociólogo russo-americano contemporâneo Pitirim Sorokin percebeu bem esse fenômeno na passagem das civilizações de uma etapa imaginária à outra<sup>21</sup>. É assim que para esse sociólogo, por um tipo de anemia dos grandes temas inspiradores, nós passamos de um dos três «estados» que ele discerne a um outro,

abandonamos uma «visão do mundo» por outra. Por exemplo, do fim do século XVIII ao meio do século XIX, a herança das *Luzes*, o choque da Revolução francesa, colocaram no primeiro plano, em todos os autores, de Maistre a Marx - como R. Trousson mostrou -, o recurso ao mito de Prometeu, o Titã blasfêmico, revoltado que rouba o fogo divino para oferecê-lo à Humanidade. Contestador, ladrão do segredo da força divina, benfeitor dos Homens injustamente punido, tais são os «mitemas» que constroem esta grande imagem que virá confortar, claro, a biografia mítica de Napoleão, a qual foi bem estudada por Jean Tulard<sup>22</sup>.

Pouco a pouco é como se este mito se consumisse, usado pelos «*ruisselements*» - veremos mais tarde o sentido técnico deste conceito - do noturno romântico. Na última metade do século, diante dos desencantos técnicos, diante dos «efeitos perversos» como a proletarização galopante - pensemos na Inglaterra de Dickens e de Marx... -, frente a este mal-estar prometeano que primeiro virá ritmar as guerras napoleônicas, em seguida as guerras coloniais, depois o sangrento embate de 1870 e o fracasso da *Commune*, infiltram-se pouco a pouco as mitologias desabusadas daqueles que, finalmente, se chamarão, eles mesmos, de «decadentes»<sup>23</sup>. Denominação raivosa, não para constatar o declínio de uma civilização material no seu apogeu, mas para cortar os laços com os efeitos perversos de um triunfalismo industrial, progressista, positivista insolente. Nos dizemos «decadente» em torno dos anos 70-80, um pouco como em nossos dias nós nos dizemos «pós-modernos»!

É no fim deste século que aparecem também os grandes remitologizadores. Um deles, Thomas Mann, o célebre romancista alemão que construiu contra o mito nazista de um Rosenberg o mito de Joseph na tetralogia de *Joseph e seus irmãos*<sup>24</sup>, viu bem, com conhecimento de causa, que neste domínio reencontrado do mito Richard Wagner e Émile Zola caminhavam no mesmo passo<sup>25</sup>. Constatação surpreendente, à primeira vis-

ta, e que mexe com nossos clichês pedagógicos habituais! Ora, o pai do drama lírico, assim como o pai do romance naturalista, restauraram de uma maneira muito consciente - explícita em Wagner, mais escondida em Zola - a utilização do mito como estrutura profunda, como base compreensível, de toda récita dramática ou romanesca. A estes três grandes nomes, Mann, Zola e Wagner, tem-se claro que é preciso adicionar Freud, cujos trabalhos, durante mais de cinquenta anos, vão dar a cor principal ao rio dos reaparecimentos do imaginário e dos símbolos<sup>26</sup>. Acrescentemos Nietzsche a este cortejo, o mais consciente desta mudança das divindades dirigentes da alma de um século, o pai de *Zarathustra*<sup>27</sup>, o profeta vaticinante, depois do poeta Jean Paul, a «morte de Deus», o fim de um Deus antigo e usado pelo abuso de seus usos, o anunciador do «grande meio-dia» e do reaparecimento dos deuses antigos, Dioniso ou Hermes... Na emergência destes «novos» mitos («sempre os mesmos», escrevera Michel Foucault!<sup>28</sup>), irrompem muitas confluências: por exemplo a grande corrente da pintura simbolista... Não é sem importância que redescobrimos em nossos dias estes pintores tão eclipsados pelo impressionismo: Gustave Moreau, Redon, os pré-raphaelitas, Arnauld Böcklin, Fernand Khnopff, Beardsley, Segantini... O movimento simbolista é o sinal de uma saturação das visões do mundo contingenciadas demais pela ideologia do *progressismo* científico onde o neo-impressionismo foi um dos paradigmas<sup>29</sup>.

Mas dizer que uma coisa muda porque ela já «durou o suficiente» não é um princípio de explicação bem provável! A saturação é uma explicação fácil... É por isto que alguns refinaram esta noção, fazendo intervir os esquemas explicativos, novos então, da psicanálise. A revolta dos filhos contra os pais tornou-se a *vis a tergo* explicativa das «gerações literárias»<sup>30</sup>. Certamente é verdade que existe um certo balanceamento entre a sensibilidade dos pais e a dos filhos que Henri Peyre ou Guy Michaud perceberam,<sup>31</sup> mas a duração de um conflito de

geração é uma explicação curta demais para justificar movimentos como o romantismo, o classicismo ou o decadentismo que perduraram largamente durante mais de um século... Por outro lado, podemos nos perguntar por que certos «filhos» se revoltam todos ao mesmo tempo e no mesmo sentido contra certos «pais»; não haverá sempre, e a todo instante, em uma sociedade, a mesma quantidade de «filhos» e a mesma quantidade de «pais»? Este «movimento browniano» demográfico é suficiente para justificar o pouco de eficácia da explicação pelas «gerações literárias».

Bem mais determinante me parece a segunda motivação, sobre a qual não insistirei muito aqui, tendo-a já mencionado várias vezes, e devendo retornar em detalhe sobre este importante motivo no meu próximo capítulo. Digamos no momento que esta motivação consiste no enfraquecimento da epistemologia clássica e na total subversão - Gaston Bachelard fala da «filosofia do não» - da «razão clássica»<sup>32</sup>. Não somente este século, o nosso, colocou em questão, desde sua aurora com Max Planck e Einstein, as bases da física clássica e da geometria de Euclides sobre a qual ela se funda, mas com a ajuda da «mecânica quântica», se encontra perturbado até nossos dias pelos físicos de ponta que foram Niels Bohr, Wesner Heisenberg ou Wolfgang Pauli, sem contar a reflexão de epistemólogos como Edgar Morin, Stéphane Lupasco, Hannah Arendt... Encontram-se então subvertidas totalmente as bases sacrossantas da lógica e da filosofia clássicas. «Formas *a priori* da sensibilidade» que nos tinha legado Kant, «categorias de entendimento», herança de Kant e de Aristóteles, não são mais o que eram... E este fenômeno de subversão epistemológica se enraíza no século XIX pelos alunos de Gauss, pelas geometrias de Riemann e de Lobatchevski...<sup>33</sup>.

Se quisermos nos lembrar do que eu já tinha enunciado, a saber, que há na sociedade ocidental dois «poderes», um forte - aquele do racionalismo clássico saído de Aristóteles e culminando com Newton e os

iluministas -, o outro fraco de maneira derisória, porção apropriada e «parte maldita» toleradas ao imaginário, a suas pompas poéticas e a suas obras artísticas, podemos conjecturar que se o poder forte se desfaz, se fissa e mesmo rui, o poder fraco ocupa automaticamente todo o lugar estratégico assim deixado vago por um tipo de efeito de «vasos comunicantes»: quando um se esvazia, o outro se enche! Ou melhor: a dialética feroz, as exclusões axiológicas, as excomunicações epistemológicas desaparecem: então, os limites entre o processo científico e o discurso poético desaparecem. É isto que significou, e corroborou, o memorável encontro de Córdoba em 1979 onde, pela primeira vez depois de séculos, a física mais moderna vinha sentar-se na mesma mesa convivial com antropólogos e poetas<sup>34</sup>. Tal é a segunda motivação da mudança de mito no fim do século XIX: a mitologia das Luzes, que tinha levado com brutal sucesso todos os subterfúgios da razão, se anula de repente pelas transformações não euclidianas, não cartesianas, não newtonianas da razão ela mesma.

A terceira motivação é o desenvolvimento da antropologia. Este desenvolvimento coincide no fim do século XIX com as conquistas coloniais das nações européias. Uma curiosidade pelo distante e pelo do estranho conduz, de início, a todos os «orientalismos» dos românticos de depois de 1830, e em seguida ao exotismo puro e simples: depois de 1861, o «japonismo»; no início do século XX «a arte negra» e o jazz... Mas se ficamos somente no plano epistêmico, senão científico, de repente faz erupção no nosso pensamento de adulto branco e civilizado o que Lévi-Strauss chama o «pensamento selvagem»<sup>35</sup>. As descolonizações do século XX reforçam as descobertas coloniais do século XIX quando percebemos que os «homens» - e nomeadamente os «selvagens!» - «sempre pensaram tão bem», como ousa escrever Claude Lévi-Strauss. Precisa-se citar aqui a admirável escola africanista francesa, de Marcel Griaule a Germaine Diéterlen, passando por Dominique Zahan, Viviana

Pâques e Jean Servier que ousa intitular um dos seus livros *L'Homme et l'Invisible*<sup>36</sup> ! De Frobenius ou de Frazer a Mircea Eliade, a Henry Corbin ou a Roger Bastide, o homem «branco, adulto e civilizado», se abre a fenômenos aberrantes: sonhos, relatos visio-nários, transe, possessões, que o século das Luzes não ousaria citar com decência. Bem entendido, uma tal redescoberta do homem «conflui» com as descobertas da psicanálise freudiana e, melhor ainda, com a «psicologia das profundezas» de C.G. Jung.

Estes antropólogos de todo tipo: etnólogos, «historiadores» das religiões, psicanalistas, filólogos... se encontraram na grande maioria a cada ano nesta mistura extraordinária que foi durante cinquenta anos os encontros de Eranos, em Ascona, no Tíssino suíço. Tive a honra de ser introduzido por Henry Corbin e Mircea Eliade, em 1964, neste cenáculo, e foi aí - à *margem*, sublinhemos, das universidades do mundo<sup>37</sup> - que livremente os universitários mais eminentes criaram uma nova ciência antropológica cuja base repousava sobre a faculdade essencial do *sapiens sapiens*: a saber seu incontornável poder de simbolizar, sua «imaginação simbólica». Os diferentes horizontes da «Ciência do Homem» enfim unificada (medicina, anatomia, fisiologia, psiquiatria, psicanálise, etnologia, sociologia, história e nomeadamente «história» das religiões, filologia, etc.) são assim focalizados sobre a descoberta do poder das imagens e da realidade (a «real presença», como escreveria em nossos dias G. Steiner<sup>38</sup>) dos símbolos.

Esta «nova» movimentação antropológica na qual estamos e onde «nos movimentamos» atingiu de maneira significativa o velho marxismo. Ele mesmo que de alguma forma se subverteu interiormente, quando, desde 1917, ele parecia pesadamente triunfar nas diversas revoluções políticas mundiais. O marxismo «ortodoxo», como sabemos, fundado triunfalmente sobre uma «reviravolta» da dialética hegeliana em um «materialismo histórico», fazia prevalecer, de uma maneira muito clássica no

século XIX «industrial», a infra-estrutura tecnológica e seus ambientes institucionais sobre as «superestruturas», quer dizer as ideologias mais ou menos legitimantes. Caso, no interior do marxismo, mesmo na tão interessante Escola de Frankfurt, e já no italiano Gramsci, vimos pouco a pouco as «superestruturas» retomarem, como dizemos em francês, «*du poil de la bête*». Gramsci já estabelecia que as superestruturas tinham de alguma forma um efeito de *feedback* e modificavam a infra-estrutura originária. Mas são, sobretudo, os alemães Walter Benjamin, Ernst Bloch, Karl Mannheim (autor de *Ideologie et Utopie*)<sup>39</sup> e Herbert Marcuse que, em diferentes níveis, perceberam todos - algumas vezes estupefatos - o poder das estruturas míticas e das imagens simbólicas sobre os comportamentos sociais e sobre o que eles chamavam «a infra-estrutura». Estas descobertas no interior da ortodoxia marxista foram muito decisivas: elas contribuíram a liberalizar, mesmo a «esquerdear» uma doutrina rigidamente dogmática. Assim fico somente meio-admirado de ver meus livros traduzidos «do outro lado da cortina de ferro», na Romênia e na Polônia, eu que nunca me sacrifiquei, de perto ou de longe, a qualquer teologia historicista<sup>40</sup>!

O que houve, precisamente com numerosos pensadores educados e alimentados no harém marxista, foi uma tomada de consciência dupla: aquela da eficácia das «superestruturas» e aquelas de seu corolário: a emergência das «dissimultaneidades» (*Entgleichzigkeit*), de volta «pra trás», de «*congères*» (o termo é de P. Sorokin) do passado no passo adiante - que acreditávamos bem cadenciado! - do devir e da história dos conjuntos sociais. Esta descoberta - surpreendente, e algumas vezes amedrontadora nos religiosos do materialismo histórico - não se restringiu ao marxismo. Na verdade, G. Vico no século XVIII, com a noção de *ricorso*, tinha já visto, mas sem eco na sinfonia heróica do Progresso, que a história marcava geralmente os «retornos»...<sup>41</sup>. Mas a história, filha mais velha da revolução francesa tão bem cantada por Michelet,



embriagou-se de sua própria substância nas «filosofias da História» do século de Hegel, de Auguste Comte e de Marx. Colocávamos então que havia uma história da Humanidade, com dois grandes H, sobre o modelo que proporião em breve as teorias evolucionistas das espécies animais. A marcha em frente, sem medo e sem recuo, entrevistada por Auguste Comte, se apimentava de heroísmo dialético nos esquemas hegelianos e depois darwiniano.

Desde o fim «decadente» do século, pensadores como Gobineau ou o Richard Wagner da *Götterdämmerung* e, no início do século XX, Georges Sorel e Oswald Spengler<sup>42</sup> tinham já visto que isto que chamávamos «história» não somente não andava de uma só pernada em diante, mas era passível de retorno, de declínios, e que «as civilizações eram mortais» (P. Valéry), ou ainda que o que acreditávamos que era objetividade positiva e indubitável do relato histórico eram mitologizações partidárias e subjetivas. A sombra da propaganda se projetava sobre a ingênua objetividade positivista. Tanto que chegamos a emitir uma «dúvida sobre a história», como escrevem dois historiadores contemporâneos, Guy Bourdê e Hervé Martin, que fazem «a história da história» - como fazem também Cl. G. Dubois ou J. Schlobach<sup>43</sup>. Mau sinal quando um médico se interroga sobre as várias doenças da sua própria medicina! Corrente profunda entretanto com R. G. Collingwood desde 1946, com o «presentismo» de H. I. Marrou, o «recepção» de C. Beckee e de H. R. Jauss, o «relativismo» mitigado de R. Aron, o ceticismo absoluto de Paul Veyne<sup>44</sup> constatando que não podemos avançar nenhuma diferenciação objetiva entre o romance e a história...

Mas é, sobretudo, a obra de longo fôlego de Georges Dumézil, herdeiro dos comparatistas A. Meillet e J. Vendryes, que trouxe as provas decisivas da redução do relato histórico ao modelo mítico<sup>45</sup>. Todos aqueles dentre nós que têm uma cultura clássica se lembram de ter lido como palavra do Evangelho - quer dizer do histo-

riador! - o relato da fundação de Roma no «historiador» Tito Lívio. Encantamento de nossas adolescências acalentadas pelas certezas positivistas! Tinha o rei Romulus, Horatius Cocles, Mucius Scaevola, Tarpeia... Caso foi Dumézil - sábio de enorme informação cultural - que começou a encontrar um ar de conhecimento, e em primeiro lugar de semelhança filológica, entre os termos e os papéis que denotavam a história romana primitiva, e os papéis, os termos, as situações que conotavam os mitos indo-europeus desde a Escandinávia até a Índia atual... Ele observou minuciosamente que eram os mesmos mitos fundadores com seus papéis, suas situações, seus atributos e suas chamadas filológicas, que se encontravam nos Germanos, nos Escandinavos, nos Celtas, nos Indo-europeus da Ásia central, nos Caucasianos, nos Indianos da Índia, e em... Tito Lívio! Dizendo de outra maneira, o que ensinávamos antigamente como história de Roma não era senão o muito arcaico e imemorial relato de um mito indo-europeu. Eu penso - e a academia francesa, sobre as insistências de Lévi-Strauss, vem enfim tardiamente honrar Dumézil! - que o enorme labor deste sábio francês relativiza e coloca em dúvida a movimentação, até aqui qualificada «positiva», da história em proveito do que podemos chamar as profundezas míticas de todo relato humano. Como viu profundamente Thomas Mann<sup>46</sup>, o que «sonda» a sede de compreensão do homem através da unidimensionalidade do relato histórico é «o insondável» do sentido, o que faz de um evento um advento simbólico (*kérygma*). Isto foi reabilitar de maneira intensa o mito contra as usurpações desavergonhadas da história. Esta brecha na fortaleza historicista foi largamente ampliada, seja nos trabalhos recentes de Pierre Solié e de Philippe Walter sobre os mitos cristãos, nos de André Reszler sobre os *Mythes politiques modernes*<sup>47</sup> ou de meu amigo J.-P. Sironneau sobre as religiões políticas contemporâneas.

O que dizer? Senão que, em uma História moderna caminhando no passo mais

ou menos cadenciado em direção ao Progresso e ao Futuro radioso da Humanidade, percebemos que os dados históricos estão mais ou menos ultrapassados. Poderíamos duvidar um pouco, depois de Ernst Bloch que descobria com terror que a caminhada de seu século – o nosso! – não subia em direção de amanhã radiosa, mas de repente se trincava, retornava, parava sob o avanço da dissimultaneidade nazista... E é aí que se precisa meditar sobre as «facilidades» do sucesso nazista na Europa, assim como Joseph de Maistre meditava sobre as «facilidades» da Revolução Francesa! Como um dos povos mais «civilizados» da Europa, o berço de uma imensa parte da cultura europeia, a quem devemos Goethe, Schiller, Bach, Beethoven, Einstein, Weber, Cassirer, Hölderlin, como este povo que Germaine de Staël<sup>48</sup> propunha como modelo e opunha à barbárie napoleônica, como este povo se precipitou nos braços de um remitológico de opereta, ou melhor, de tragicomédia, e aderiu até ao crime ao sistema tão simplista do *Mito do século XX de Alfred Rosenberg*? É que o nazismo, assim como a Revolução francesa, forneceu a um povo, com ingenuidade e brutalidade, um conjunto de ritos e de mitos, uma prótese do religioso, onde a Alemanha do *Kulturkampf*, assim como o Francês das Luzes, era privado. Wotan – como denuncia C. G. Jung desde 1936<sup>49</sup> – era bastante recusado pelas Igrejas reformadas e o Estado prussiano, para não tomar uma força aterradora nas profundezas do inconsciente germânico. Tão «fácil» quanto foi o irresistível avanço, na França, do mito revolucionário, de seu corolário o Terror, e seu prolongamento napoleônico. Jean Tulard escreveu dois livros sobre a emergência rápida do mito de Napoleão<sup>50</sup>. Sucesso fulminante, adesão quase religiosa a este pequeno oficial còrsico que se propunha como o ressuscitador de um Santo Império revisto e corrigido pelas Luzes. Não se deve esquecer que Bonaparte foi um tal catalisador de mito que, após seu desaparecimento, puderam escrever um livro, *Como que Napoleão nunca existiu*, fazendo desaparecer pro-

gressivamente a personalidade histórica do famoso general no mito solar: nascido em uma ilha a leste, morto em uma ilha oceânica a oeste, escoltado por doze marechais... Em Portugal, toda uma parte essencial da história não é fundada sobre o ressurgimento do mito gibelino – do mito agostiniano se acreditarmos em Joël Thomas<sup>51</sup> –, sobre este mito do retorno do imperador «oculto» que, apesar do testemunho de seus restos repousando no convento dos Jerônimos devolvidos pela generosidade de um Califa, continua a ser «esperado» quase quatro séculos após o desastre de Alkacer Kébir? Na borda do Tage, a restauração dos Bragança, o evento da República, a chegada de Salazar, a florescência da revolução dos Cravos, não foram recebidos um a um por uns e por outros como a mensagem do rei oculto, do rei herdeiro da famosa profecia do Ourique?

Tanto é verdade que as admiráveis «facilidades» da história, em um tipo de *evhemerismo* «ao contrário», não são devidas senão à perenidade «tenaz» – segundo a expressão de Roger Bastide – de um mito instituidor do grupo social...

Por que o mito reaparece, trazido, claro, pelos meios audiovisuais tecnológicos nunca atingidos até aqui, mas reaparece de uma maneira de repente, selvagem, imprevisível no coração da quietude triunfalista do cientismo vencedor? Não mais do que podíamos induzir ou deduzir do avanço do nazismo no coração da República de Weimar, ou do regicídio e do terror do idílio monarquista de 1789. Existem então no seio do relato histórico unidimensional *precipitados míticos* – o que Abraham Moles chama as «explosões» míticas das quais falaremos mais tarde – que são ao mesmo tempo precipitações históricas. Aqui estão as famosas «acelerações da história», mas que não são próprias à nossa modernidade. Acelerações certamente, mas também brutais bifurcações. O que Ernst Bloch, com o desgosto de um progresso desmentido, chamava as «dissimultaneidades».

Surge de tais fenômenos de «acele-

ração», «precipitação» ou «coagulação» míticas quando, em uma civilização dada, as instituições não seguiram o lento movimento das visões do mundo. E parece, neste fim do século XX, que as nações da Europa chegaram a um tal momento. Na época, precisamente, onde os mitos começavam a retornar nos horizontes da sensibilidade e do pensamento ocidental, na época onde Wagner, Zola, Nietzsche, Freud injetavam por suas artes no Ocidente estreitamente racionalista os germes das fascinantes mitologias, os grandes magistérios do Ocidente - Igrejas e Estados - desprezaram a remitologização.

As Igrejas de início, fiéis a uma tradição que, sobretudo se exacerbou desde o fim de uma Cristandade ainda cheia de mitologias, erradicaram todo traço de recursos às mitologias pré-cristãs ou mesmo simplesmente medievais. A política de desmitologização acelerou-se a partir do século XVIII, infectada por joséfismo e febronianismo... No século XIX, do Concordato passamos ao Concordismo. Uma multidão de teólogos, do abade Moigno até Teilhard de Chardin passando por Loisy ou Bultmann, se esforçaram de calcar as verdades da fé sobre as diferentes - flutuantes! - verdades científicas, mas, sobretudo sobre a fascinante e pretendida «ciência histórica», tão legitimante e tão legitimada por um encarnacionismo mal compreendido. As igrejas participavam desta forma na engrenagem da secularização, multiplicando as «concordatas» com os poderes profanos e os *aggiornamenti* com a moda do tempo presente e fugitivo... Paralelamente, os poderes políticos - mal vestidos de um cortejo de «ciências (*sic*) políticas» - renegaram seu carisma mitológico, pois que todo poder repousa sobre um consentimento, um «aumento» (*augustus*, de *augere*) mitogênico. De um mesmo passo, Igrejas e Estados democráticos laicizaram os saberes, secularizaram os poderes... Georges Gusdorf pôde prazerosamente falar a este respeito de um «desentendimento cordial entre as Igrejas e os Estados...<sup>52</sup>».

O Ocidente, sacrificando-se às mito-

logias desmitologizantes dos positivismos, perdeu então, de uma só vez, magistério religioso e magistério político. O que explica que existiu nas nossas sociedades «modernas» uma enorme falta, uma enorme e anárquica falta de ar sobre todos os maravilhosos, todos os sonhos, todas as utopias possíveis. De passagem e para ilustrar quanto a parte de imaginário - onde o sonho é uma grande manifestação - é indispensável à vida normal do homem como do animal, eu lembraria aqui as experiências do professor Jouvét<sup>53</sup>, que mostraram por uma experimentação precisa que o gato privado dos sonhos tornava-se rapidamente neurótico, com insônia, alucinado... Como provar isto? Perguntaríamos. Bem, lembrando de início que o comportamento do sonhador - e isto é confirmado pela eletroencefalografia - e aquele do simples dormiente são radicalmente diferentes: no sono profundo, o controle postural é guardado, os músculos ficam tensos nas posturas de equilíbrio; no «estado paradoxal» do sonho, ao contrário, há relaxamento de todo o contexto muscular... Basta somente colocar em uma bacia cheia de água um bloco de uma semi-esfera escorregadia e colocar o gato dormindo... Enquanto ele tiver sono profundo, o gatinho fica em equilíbrio, mas logo que ele sonha, pluft! Ele cai na água e acorda... O resultado é que muito rapidamente o gato privado de sonho tem alucinações terríficas, descargas de adrenalina rápidas, e que se sucedem irritação, agressividade, neurose... Por um processo semelhante (substituindo o banho forçado por uma leve descarga elétrica ou uma campainha), procedemos a uma experimentação idêntica sobre voluntários humanos, e rapidamente obtivemos (no fim de oito a dez dias) as mesmas perturbações. Estas experiências de clínicos demonstram bem que tem no animal superior e no homem uma necessidade vital do sonho... Como escrevia ultimamente Gaston Bachelard, há um «direito de sonhar» fundamental, constitutivo da vitalidade normal do *sapiens sapiens*.

Mas não é um fenômeno semelhan-

te que nós, «antropólogos», constatamos sobre o plano coletivo (cultural e social), quando tentamos privar «o adulto branco e civilizado», como foi feito nas pedagogias positivistas, da «atitude sonhadora», se não «sonhante», ou, por melhor dizer, do poder simbólico constitutivo das mitologizações? Quando tentamos reduzir a educação do homem a um adestramento tecnocrático, funcional, pragmático, burocrático... se faz automaticamente uma «transferência», diria um psicanalista, deste poder «vital» em direção dos horizontes selvagens dos devaneios em liberdade... É bem isto que se passa hoje em dia sob nossos olhos, pois não há mais magistérios para reconhecer e enquadrar a incoercível força de sonhar... Muitas pedagogias e especialistas das Ciências da educação se rebelam cada vez mais, no lastro do professor Bruno Duborgel<sup>54</sup>, contra um sistema de educação que – se nós acreditarmos nos trabalhos do prêmio Nobel Roger Sperry – podemos tachar de hemiplégico! Quantos pais ficam de repente horrorizados de ver sua criança, brilhante esperança para a Escola politécnica, o E.N.A. ou Ciências Políticas, raspar a cabeça, vestir um vestido amarelo e se retirar em uma «seita» de Krishna situada no Cantal (é menos longe que Katmandou!). Se nossas sociedades fossem tão racionais quanto elas querem e se dizem, teríamos nos nossos governos um ministro de Seitas como já tem um ministro da Cultura! Pois as «seitas» estão cada vez mais numerosas, e as Igrejas vazias estão cada vez mais ciumentas dos seus concorrentes! Existe um belo futuro, para os estudantes aprendizes desempregados, há um futuro lucrativo em se fazer guru, xamã ou dervixe Mevlevi.

Tentei mostrar o quanto, progressivamente desde as décadas terminais do último século, entramos – por diferentes «motivações» – em uma zona de intensas remitologizações. É preciso acrescentar que a ausência dos magistérios coletivos para controlar os avanços das novas «teologias» abandona nossas remitologizações ao risco de seus efeitos. Um mito, nele mesmo, não

é nem bom nem mal. É a utilização que dele fazemos, é seu totalitarismo «monocéfalo» que pode ser perigoso. E a parada contra os efeitos desastrosos de um devaneio monopolizante («obsedante» se quisermos) como os efeitos terríveis de um mito totalitário – fosse ele o mito progressista e positivista! –, é justamente o estabelecimento e o ensinamento de uma «ciência do mito», de uma mitodologia. Se quisermos dizer de outra forma, é o mito fraternalmente «aberto» de *Joseph et ses frères* e as múltiplas *Histoires de Jacob* que somente pode fazer face ao terrificante *Mythe du XX siècle*, à supremacia da raça dos *Wälsungen* e da «bruta loira» sobre o conjunto de mitos fundadores da humanidade...

Pois eu queria insistir sobre a decalagem que existe, nas nossas sociedades ocidentais modernas, entre as diferentes instâncias mitogênicas. Coabitam de fato aqui três populações – três estratificações – onde cada uma possui seu mito fundador próprio. De início temos uma estratificação pedagógica – a mais decisiva porque a melhor financiada. Nossas pedagogias continuam a distribuir a uma população de no mínimo cinco a dezoito anos (ou melhor, de três a vinte e cinco anos...) a ideologia prometêica do século XIX. Enviamos nossos filhos à escola obrigatória e gratuita para que eles tenham, senão um ofício, pelo menos a ideologia de um ofício totalmente integrado na tecnologia e o ideal de «crescimento» de nossas sociedades. Desde nossas escolas maternas, exibimos orgulhosamente um computador ao lado dos penicos obrigatórios das crianças. Multiplicamos as «fileiras» de um só fio, esperando encontrar «mercados» para todos. Está aí a velha pedagogia positivista, repousando sobre o método quantitativista, o método objetivista, o método agnosticista. O livre Prometeu é acorrentado, devorado pelos gaviões das regulamentações. Este exclusivismo totalitário reina ainda como mestre por quase dois séculos... sobre a pletórica instituição de nossa pedagogia. É curioso ver que a maior parte de nossos políticos, senão ministros

da educação, de direita como de esquerda, se satisfazem nesta primariedade pedagógica mortal, reforçada de ano em ano por «reformas» agravantes...

A outra estratificação ideológica é aquela dos *mass media*. Ela é na aparência antagonista da mitologia dos professores, dos instrutores e dos bedéis de todo tipo. Nos melhores casos, que são raros, o serviço das mídias é assegurado por caçadores furtivos que não quiseram se submeter ao *diktat* universitário - mas que pena! O mediático é geralmente liberado aos párias, àqueles que não puderam entrar no magistério da *alma mater*. Chegamos aqui então nos mitos de Orfeu ou de Dionísio. Nos permitimos uma certa «anomia», como diria Jean Duvignaud, uma marginalidade. Mas uma marginalidade dourada por Berlusconi ou Bouygues interposados. Vamos poder glorificar, como o cinema fazia desde muito tempo, o «perdido», o vagabundo, o permissivo... Claro, há uma certa liberação nas inumeráveis «variedades» das mídias, mas uma liberação selvagem onde a única regra secreta é «o *audimat*»... Mas há, sobretudo, neste nível, um formidável monopólio sobre todos os outros poderes políticos e, a mais, um monopólio onde as cabeças - e as bolsas! - dirigentes ficam ocultas... Nas nossas sociedades, os poderes políticos - executivo, legislativo, mesmo judiciário - são diluídos no enorme poder mediático. Não são mais os políticos que seguram os fios da «política espetáculo», mas os industriais sem rosto e sem nome - como Hades! - do espetacular.

Enfim, em face à dialética destes dois poderes, há um terceiro estrato, aquele dos sábios, mais secreto, e na força do termo, mais «hermético». Sábios buscam no Universo do mundo material: físicos, astrônomos, biólogos, ou no Universo do mundo humano (o que os alemães chamam *Geisteswissenschaften*: as «ciências do espírito»): psicólogos, sociólogos, filólogos... O resultado de todos estes esforços científicos, que são aqueles de uma casta cortada de todas as vulgarizações pedagógicas ou mediáti-

cas, é a construção de uma mitologia nova, ou pelo menos de uma nova visão do mundo que, além das nossas modernidades, se parece singularmente com outras, muito antigas. É assim que Niels Bohr recorreu a um modelo chinês imemorial, aquele do taoísmo, ou ainda que Schrödinger se refere ao vedantismo para dar conta das estruturas da física a mais moderna... Olivier Costa de Beauregard<sup>55</sup> confessava em um artigo recente que os mil e um paradoxos da mecânica quântica, admiravelmente verificados pela experiência e onde a interpretação é geralmente impossível no quadro de uma metafísica «realista à ocidental», o incitavam a procurar «uma metafísica vizinha da *Maya* do hinduísmo». É dizer que nossa física de ponta - e o enorme poder tecnológico que ela contém - encontra os esquemas diretores de seu próprio pensamento, não em um positivismo pedagógico do Ocidente, no seu binarismo aristotélico, nas suas «formas *a priori*» newtonianas e euclidianas, no seu determinismo galileano, mas nos mitos fundadores vindos de fora ou de antes das conceituações do século XVII de Galileu e de Descartes, tal o hermetismo, por exemplo, como bem mostrou Françoise Bonardel na sua tese monumental<sup>56</sup>.

Estamos finalmente, nas nossas sociedades européias, na presença de três níveis míticos simultâneos, onde um data pelo menos do último século - o das nossas pedagogias -, onde o outro consiste em uma liberação sustentada por enormes meios tecnológicos, estupefacientes, espirituais e visuais que distribuem as mídias e que permitem suportar as monotonias da vida tecnocrática e burocrática que nos ensinaram nossas escolas. Enfim, na «solidão da razão», como escrevia Ferdinand Alquié<sup>57</sup>, mas de uma outra «razão», mais solitária, existem sábios que perceberam, sem se conhecerem uns aos outros, que eles estão reencontrando as mitologias negligenciadas ou esquecidas, que eles constroem, à Princeton ou por aí, a Gnose<sup>58</sup> de nossa modernidade...

Tem-se que insistir sobre este ponto: eles «reencontram» os mitos. Pois se trata

de «volta». É uma ilusão superficial acreditar que tem mitos «novos». O potencial genético do homem, no plano anatomo-fisiológico, assim como no plano psíquico, é constante desde que existem homens «que pensam», quer dizer desde os quinze a vinte mil anos de existência do *homo sapiens sapiens*. Lévi-Strauss disse: «O homem sempre pensou muito bem» com seu «grande cérebro», como diz H. Laborit, e com seus dois hemisférios cerebrais de funções distintas como colocou em evidência Roger Sperry. É porque, quando um mito se usou e se eclipsa em um *habitus* de saturações, recaímos sobre mitos já conhecidos. O jogo mitológico, com número de cartas limitadas, é incansavelmente redistribuído, e, desde milênios pelo menos, a espécie *Homo sapiens* pôde esperar e sobreviver por causa deste «devaneio» contínuo no qual, por saturação intrínseca ou por eventos extrínsecos, se transmite a herança mítica. O rochedo de *Sísifo* «feliz» é então um perpétuo e brilhante devaneio.

Portanto, nossa civilização ocidental tinha sido muito desmitificante e iconoclasta. O mito era relegado e tolerado como o «um por cento» do pensamento pragmático. Bom, sob nossos olhos, em uma aceleração constante, esta visão do mundo, esta concepção do ser, do real (*Wesenschau*), está desaparecendo. Não somente mitos eclipsados recobrem os mitos de ontem e fundam o *epistema* de hoje, mas ainda os sábios na ponta dos saberes da natureza ou do homem tomam consciência da relatividade constitutiva das verdades científicas, e da realidade perene do mito. O mito não é mais um fantasma gratuito que subordinamos ao perceptivo e ao racional. É uma *res* real, que podemos manipular para o melhor como para o pior.

## Notas

\* Sobre o assunto ver também:  
Gilbert Durand, *Introdução à mitologia. Mitos e sociedades*.

Capítulo primeiro: O retorno do mito: 1860 - 2100.

Éditions Albin Michel, S.A., 1996. O texto publicado aqui foi cedido pelo autor e traduzido do francês por Tania Pitta e Mário de Carvalho (pesquisadores do CeaQ e do Núcleo Interdisciplinar de estudos sobre o Imaginário - UFPE). Doutorandos, Sorbonne.

- 1 M. Maffesoli (direção), *La Galaxie de L'Imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de G. Durand*, Berg Internacional, 1980.
- 2 A. Malraux, *Les Voix du Silence*, «Le Musée imaginaire», Gallimard, 1951, ch. 1.
- 3 J. J. Wunenburger, *Sigmund Freud, une vie, une époque, une oeuvre*, Balland, 1985.
- 4 H. Taine, *L'Intelligence*, Paris, 1870; *Philosophie de l'art*, Paris, 1865-1869; G. Lanson, *Manuel bibliographique de la littérature française*, Hachette, 1909, 4 vol.
- 5 H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, 1968.
- 6 M. Ferguson, *Les enfants du Verseau*, Paris, 1981.
- 7 C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, 1955.
- 8 G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, M. Rivière, 1947; <sup>a</sup> Rosenberg, *Der Mythos des XX Jahrhunderts*, Hohenerchen, 1937.
- 9 J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, 1982.
- 10 G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F., 1963, 2 vol.
- 11 M. Cazenave (direction), *La Synchronicité, l'âme et la science*, Préface G. Durand, 3<sup>o</sup> édit., Albin Michel, 1995.
- 12 G. Durand, *L'Imagination symbolique*, 1964, réédition P.U.F.
- 13 H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme D'Ibn 'Arabi*, Flammarion, 1958.
- 14 A. Burloud, *La Pensée d'après les recherches expérimentales de H.J. Watt*, Messer et Buhler, Alcan, 1927.
- 15 H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, 1972, 4 vol.
- 16 P. Tacussel, *L'Attraction sociale, la dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale*, Éd. Méridiens, 1984.

- 17 H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethiel-leux, 1979-1980, 2vol.
- 18 R. Trousson, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz, 1964.
- 19 A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, Paris, 1908, 2 vol. Surces «gauchissements» actuels du XIX siècle, ver os trabalhos recentes de A. Pessin e Patrick Tacussel.
- 20 C.W.G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1827 sq., 20 vol.
- 21 P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Porter Sargent, Boston, 1957, 4 vol.
- 22 J. Tulard, *Le Mythe de Napoléon*, <sup>a</sup> Colin, 1971.
- 23 J. Pierrot, *L'Imaginaire décadent*, Paris, 1977.
- 24 T. Mann, *Joseph und seine Brüder*, Berlin, 1933.
- 25 T. Mann, *Souffrance et grandeur de richard Wagner*, trad. Franç., Fayard, 1933.
- 26 S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, 1905, cf. *Sämtliche Werk*, Francfort-sur-le-Main, 1940-1952, 18 vol.
- 27 F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Franç., Gallimard, 1989.
- 28 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966.
- 29 R.L. Delevoy, *Journal du symbolisme*, Skira, 1977.
- 30 G. Mendel, *La Révolte contre le père*, Paris, Payot, 1972.
- 31 G. Michaud, *Introduction a une science de la littérature*, Istanbul, 1950; H. Peyre, *Les Générations littéraires*, New York, 1947.
- 32 G. Bachelard, *La Philosophie du non*, P.U.F., 1940.
- 33 Sobre a epistemologia contemporânea a bibliografia é enorme. Para um resumo ver G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, P:U:F., 1971.
- 34 *Science et Conscience, les deux lectures de l'Univers*, Colóquio de Córdoba (coletivo), Stock, 1980.
- 35 L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Alcan, 1925; Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962.
- 36 J. Servier, *L'Homme et l'Invisible* (1964), éd. du Rocher, 1994; *Les Techniques de l'invisible*, éd. du Rocher, 1994.
- 37 G. Durand, «Le génie du lieu et les heures propices», in *Eranos Jahrbuch*, Insel Verl., 1982, vol. 51.
- 38 G. Steiner, *Réelles Présences*, trad. Franç., Gallimard, 1991.
- 39 K. Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Rivière, 1959; H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, 1968.
- 40 G. Durand, *Structurille anthropologique ale imaginarului*, Éd. Univers, Bucarest, 1977; *Wyobraznia symboliczna*, Varsovie, 1986.
- 41 J.- B. Vico, *Principes d'une science nouvelle autour de la commune nature des nations* (1725), trad. J. Michelet, 1835.
- 42 Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races*, 1880; O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident* (1916-1920), Gallimard, 1948.
- 43 G. Bourde e H. Martin, *Les Écoles historiques*, Seuil, 1983; Cl.-G. Dubois, *La Conception de l'histoire en France au XVI siècle*, Nizet, 1977.
- 44 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971.
- 45 G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard, 1941-1948, t. I, II, III.
- 46 "Profundo é o poço do passado. Não deveríamos dizer que ele é insondável?" É a frase inicial do "Préludio" de *Joseph et ses frères: Les histoires de Jacob*.
- 47 R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, 1986; <sup>a</sup> Reszler, *Les Mythes politiques modernes*, P.U.F., 1981; P. Walter, *La Mythologie chrétienne*, Éd. Entente, 1992; P. Solié, *Le Sacrifice*, Albin Michel, 1988.
- 48 G. de Staël, *De l'Allemagne*, Charpentier, Paris, 1810.
- 49 C. G. Jung, *Aspects du drame contemporain*, trad. Franç., Buchet-Chastel, 1951; cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1957.
- 50 J. Tulard, *Le Mythe de Napoléon*, A. Colin, 1971.

- 
- 51 J. Thomas, *Structures de l'Imaginaire dans l'Énéide*, Belles Lettres, 1981.
- 52 G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Payot, 1976.
- 53 M. Juvet, *Le sommeil et le Rêve*, O Jacob, 1992.
- 54 B. Duborgel, *Imaginaire et pédagogie, de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*, Le sourire Qui mord, 1983.
- 55 O. Costa de Beauregard, «Un cheminement intellectuel», in *Pensées hors du rond*, «La liberté de l'Esprit», Hachette, 1986.
- 56 F. Bonardel, *Philosophie de l'Alchimie: Grand Oeuvre et modernité*, P.U.F., 1993.
- 57 F. Alquié, *Solitude de la raison*, Losfeld, 1966.
- 58 R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Fayard, 1974.