



ESCOLA DE  
HUMANIDADES

**VERITAS** (PORTO ALEGRE)

Revista de Filosofia da PUCRS

Veritas, Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1-16, set.-dez. 2020

e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2020.3.35275>

SEÇÃO: VARIA

## A maturidade simbólica: da ciência ao mito

*Symbolic maturity: from science to myth*

*La madurez simbólica: de la ciencia al mito*

**Cesar Augusto Mathias  
de Alencar<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0003-3145-0584](https://orcid.org/0000-0003-3145-0584)  
[cescama@gmail.com](mailto:cescama@gmail.com)

**Recebido em:** 6 ago. 2019.

**Aprovado em:** 5 mar. 2020.

**Publicado em:** 12 jan. 2021.

**Resumo:** O presente estudo tem por objetivo demonstrar que o mito, não a ciência, expressa a mais elevada aplicação e atividade da mente humana. Para tanto, é preciso compreender a natureza da razão científica em sua delimitação/limitação conceitual dos fenômenos, o que impossibilita à ciência uma descrição científica da realidade em sua concretude. As contribuições da moderna epistemologia servem-nos aqui de base para uma compreensão da natureza das investigações científicas. Diante de tais contribuições, a ciência se apresenta como dependente de um discurso que alcance a totalidade vivenciada pelos seres humanos, discurso que terá de ser simbólico. O símbolo é a operação essencial do pensamento humano em vista da totalidade do ser, como dizer e agir. Com isso, tornar-se claro de que modo qualquer atividade científica e conceitual depende, em última instância, de uma cosmovisão mitológica que lhe ofereça sua moldura de compreensão e de sentido, a partir da qual ela pode ser vivenciada pela cultura humana.

**Palavras-chave:** Mito. Ciência. Símbolo. Mente. Linguagem.

**Abstract:** The present study aims to demonstrate that myth, not science, expresses the highest application and activity of the human mind. For this purpose, one must understand the nature of scientific reason in its conceptual delimitation/limitation of phenomena, which precludes Science in a scientific description of reality in its concreteness. The contributions of modern epistemology serve as the basis for an understanding of the nature of scientific research. Faced with such contributions, Science presents itself as dependent on a discourse that reaches the totality experienced by human beings and that must be symbolic. The symbol is the essential operation of human thought in view of the totality of being, as saying and acting. In this way, it become clear how any scientific and conceptual activity ultimately depends on a mythological worldview that offers it its frame of understanding and meaning, from which it can being experienced by human culture.

**Keywords:** Myth. Science. Symbol. Mind. Language.

**Resumen:** El presente estudio tiene como objetivo demostrar que el mito, no la ciencia, expresa la mayor aplicación y actividad de la mente humana. Por lo tanto, es necesario comprender la naturaleza de la razón científica en su delimitación/limitación conceptual de los fenómenos, lo que hace imposible que la ciencia tenga una descripción científica de la realidad en su concreción. Las contribuciones de la epistemología moderna sirven aquí como base para comprender la naturaleza de las investigaciones científicas. Frente a tales contribuciones, la ciencia parece depender de un discurso que alcanza la totalidad experimentada por los seres humanos, un discurso que debe ser simbólico. El símbolo es la operación esencial del pensamiento humano en vista de la totalidad del ser, cómo decir y actuar. Por lo tanto, queda claro cómo cualquier actividad científica y conceptual depende, en última instancia, de una cosmovisión mitológica que ofrece su marco de comprensión y significado, desde el cual puede ser experimentado por la cultura humana.

**Palabras clave:** Mito. Ciencia. Símbolo. Mente. Lenguaje.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá, AP, Brasil.

## Introdução: Mito e Ciência, problema de imaturidade?

*"A religião é uma tentativa de obter domínio do mundo perceptível no qual nos situamos, através do mundo dos desejos que desenvolvemos dentro de nós em consequência de necessidades biológicas e psicológicas. Mas a religião não pode conseguir isso. Suas doutrinas conservam a marca dos tempos em que surgiram, dos tempos de ignorância da infância da humanidade. Seu consolo não merece fé. A experiência nos ensina que o mundo não é um aposento de criancinhas".*

(Sigmund Freud)

A opinião mais comum é a de que, na relação entre mito e ciência, o primeiro é apreciado como atividade da infância cultural das sociedades, ao passo que a última se situaria no alvorecer da maturidade daquilo que é mais próprio à natureza humana: sua razão<sup>2</sup>. Em vista dessa distinção, a ciência moderna nasce como paradigma de sabedoria, conhecimento e verdade, enquanto ao mito é atribuída uma natureza falsa e fictícia, sem um valor maior que o da ingenuidade e da simplicidade de uma criança. Em uma frase elegante sobre a atmosfera atual, "as duas concepções equívocas – a superestimação da ciência e a subestimação do mito – caminham juntas e valem igualmente como sinais de esclarecimento entre os 'bem-informados'"<sup>3</sup>.

Carl Sagan, divulgador científico bastante conhecido, veiculou essa opinião, por exemplo, em seu livro *O mundo assombrado pelos demônios* (*The demon-haunted world*, 1995), ao apresentar a ciência como sendo *uma vela em meio à escuridão* de superstições e credences míticas. Seria dos males o menor, caso não fosse possível dizer, como Turguêniev em *Pais e Filhos*, que "um toquinho de vela pôs fogo em Moscou". O incêndio provocado pela louvada revolução científica foi tão violento que a confiança na razão se esmaçou: a crise

das ciências é, pelo parecer de Husserl, uma crise filosófica, cuja situação fragilizada pela postura positivista e antimetafísica pôs em questão a própria razão em seu fundamento.<sup>4</sup> Por certo, foi com essa perspectiva que o também divulgador de ciência Stephen Hawking se sentiu no dever de vaticinar o fim da filosofia<sup>5</sup>, propondo como única possibilidade de responder às perguntas fundamentais do ser humano aquela mesma ciência que restringiu à razão o acesso a qualquer possibilidade de respondê-las.

Em outras palavras, o auge da razão como guia seguro para o conhecimento foi o momento mesmo da perda de seu poder: o Iluminismo. O metódico Immanuel Kant, filósofo maior do ideal iluminista, ao limitar o poder da razão em *conhecer* o real apenas ao campo fenomênico, desviou tudo o que não pudesse advir da experiência sensorial para o campo do pensamento entretido com as suas próprias ideias, ainda que as concebesse como úteis e necessárias, sobretudo, para a prática da moralidade.<sup>6</sup> Wolfgang Stegmüller, que se pôs a tarefa de estudar as variadas correntes filosóficas que compõem o pensamento na contemporaneidade, remontou-as de algum modo a uma reação à proposta kantiana<sup>7</sup>, porque a tarefa filosófica, abalada pela *Crítica*, deixava o exercício da razão como propriedade legítima apenas para as diversas ciências particulares. *Auge e queda da razão* significavam, em última análise: auge da racionalidade científica e queda da razão filosófica. Pela colocação de Martin Heidegger (2000, p. 107),

[...] a racionalização técnico-científica que domina a era atual justifica-se, sem dúvida, de maneira cada vez mais surpreendente através de sua inegável eficácia. Mas, tal eficácia nada diz ainda daquilo que primeiro garante a possibilidade do racional e irracional. A eficácia demonstra a retitude da racionalização técnico-científica. Esgota-se, no entanto, o caráter de revelado daquilo que é, na demonstrabilidade?

<sup>2</sup> Eis a ideia fundamental da *lei dos três estados* de COMTE (1978, I, §2), responsável por instaurar toda uma nova ciência (a sociologia) a partir, sobretudo, de seu continuador Émile Durkheim.

<sup>3</sup> Cf. SMITH, 2014, p. 14.

<sup>4</sup> Sobre tudo em HUSSERL, 2012, §2, p. 4.

<sup>5</sup> HAWKING (2011, p. 5): "A filosofia está morta. Ela não se manteve a par dos desenvolvimentos modernos da ciência, especialmente da física. Os cientistas se tornaram os portadores da tocha da descoberta em nossa busca pelo conhecimento".

<sup>6</sup> Cf. KANT, 2001, p. 545, Apêndice à Dialética Transcendental. Sobre a Ilustração como essência da proposta kantiana, a frase de CAS-SIRER é iluminadora: "Kant é e permanece, no sentido mais sublime e belo desta palavra, um pensador da Ilustração (Aufklärung): ele aspira à luz e à claridade, mesmo quando reflete sobre o âmago mais profundo e encoberto do Ser"; ver também 1992a, p. 6-14.

<sup>7</sup> Cf. STEGMÜLLER, 2012, p. 4-15.

Essa pergunta de Heidegger é a que nos inquieta. A confiança dos homens de ciência, como Sagan e Hawking, parece se apoiar, não sem razão de ser, nos muitos avanços que a tecnologia alcançou. A propriedade típica da razão, a de medir e calcular, foi elevada a cume da sapiência, de tal modo que tudo o que não pudesse ser verificado em termos *racionais* não podia ser dito um *saber*. Não é tarefa aqui elaborar uma interpretação acerca da origem e dos fundamentos últimos da postura cientificista. Isso já foi, a meu ver, suficientemente estudado e avaliado por Edmund Husserl (2012).

Nossa proposta é, antes, indicar três coisas: (a) que a razão científica é uma redução do escopo de interpretação do mundo; (b) que essa redução de modo algum pode dar conta, por definição, de uma exposição sobre o mundo que faça algum sentido, se essa exposição não for realizada através de uma interpretação que seja mais ampla do que a do conhecimento racional; (c) essa atividade interpretativa mais ampla é a elaboração simbólica do mito. Acredito ser possível, a partir dessa proposta, considerar a superestimação da ciência como parte de um impulso infantil para obter certezas, como garantia de segurança mental, mas que sempre depende de uma abordagem mítica que lhe confira sentido – sendo esta última, na verdade, o meio pelo qual o ser humano pode atingir toda a maturidade de sua vida interior e cultural, porque nela ele se realiza plenamente.

## 1 A natureza da razão científica

*"A ciência em momento algum é totalmente exata, mas raramente é inteiramente errada, e tem, como regra, mais chance de ser exata do que as teorias não científicas. É, portanto, racional aceitá-la hipoteticamente".*

(Bertrand Russell)

Não seria demasiado impróprio dizer que a *ciência*, enquanto atividade humana, orienta-se para estabelecer uma vinculação entre experiência e raciocínio<sup>8</sup> de tal modo a escapar, de um lado, das afirmações infundadas, e de outro, das irrefletidas opiniões do senso comum. Nesse sentido, ela precisa adotar certos pressupostos, e o mais conhecido é o da necessidade de um *método* para conduzir o raciocínio em face dos experimentos almejados e dos mecanismos de prova para as conclusões obtidas – método que depois se põe sob a análise da chamada *epistemologia científica*: espécie de elaboração sistemática dos procedimentos racionais utilizados para comprovar hipóteses e descobertas pretensamente científicas.

Foi essa epistemologia das ciências que entrou em crise ao início do século XX. Tentando evitar uma relativização dos conhecimentos científicos, que o século XIX havia engendrado a partir da crítica da razão, Karl Popper<sup>9</sup> formulou o que deveria ser, em seu entender, um *critério* para demarcar a validade de teorias pretensamente científicas: não sendo possível comprová-las em sua *verdade* tendo em vista as infinitas hipóteses que suscitam e que exigem provas, seria possível, porém, refutá-las caso haja um experimento capaz de demonstrar-lhes a *falsidade*.

Mas isso é insatisfatório de um ponto de vista científico, dirão Sokal e Bricmont,<sup>10</sup> pois não há como saber se a teoria é verdadeira ou mesmo provável a partir desse critério. Mais ainda, o teste de *falsificabilidade* não pode ser aplicado a uma teoria *em bloco*, visto que ela abrange diversas hipóteses particulares que precisariam ser refutadas uma a uma, o que não seria possível realizar já que, para isso, seria preciso fazer numerosas hipóteses adicionais, muitas delas frequentemente implícitas – o que nos leva a ter de considerar, como Quine, que *a unidade de*

<sup>8</sup> É o que já havia proposto Francis Bacon, em seu *Novum Organum* (1620), e que pode se dar como opinião comum entre os estudiosos da Ciência. O cuidado aqui em não ser *impróprio* está no que fez notar Sokal e Bricmont (1999, p. 71), ao mostrar que no seu cotidiano a Ciência implica muitos outros fatores para além, mas sem negar aqueles que mencionamos. As críticas de FEYERABEND (2011) ao tipo de organização racional do método científico, ao apresentar a diversidade de fatores envolvidos em qualquer descoberta científica como avessa à racionalidade muitas vezes suposta na Ciência, também não eliminam, igualmente, os dois fatores fundamentais que apontamos, mas os articulam com os demais.

<sup>9</sup> Em POPPER, 1972, p. 34-46.

<sup>10</sup> SOKAL; BRICMONT, 1999, p. 71-75.

*significação empírica é a totalidade da ciência*<sup>11</sup>, ou seja, grupos de asserções e não enunciados isolados. Segundo essas dificuldades, que tipo de *racionalidade* tem sido aceita ao pretender vincular, como Francis Bacon postulava, fatos a raciocínios? O que haveria de efetivamente *racional* em uma teoria assumida como *válida* pela ciência?

Um novo abalo na pretendida racionalidade científica originou-se do estudo feito por Thomas Kuhn<sup>12</sup>, acerca do que ele chamou de *paradigmas* – aquilo que define, em cada época, o que se impõe como objeto de estudo e os tipos de critérios julgados válidos para avaliar os procedimentos experimentais, a partir de uma *visão de mundo* que permita ao cientista abrir mão de preocupações de ordem mais gerais e aplicar suas energias em descrever partes cada vez mais específicas e detalhadas da realidade. Pois “uma vez que a natureza é muito complexa e variada para ser explorada ao acaso, esse mapa [o paradigma] é tão essencial para o desenvolvimento contínuo da ciência como a observação e a experiência» (1992, p. 143).

As mudanças de paradigma não encontram, por sua vez, qualquer justificativa *racional*. Quando a dita ciência *normal*, aquela que permanece unificada sob a égide de um paradigma, entra em crise, suas teorias não são substituídas por outras melhores, como se costuma imaginar. Muda-se o enfoque devido a diversos fatores socioculturais, ao invés de elas serem refutadas. É certo que, no interior mesmo de uma ciência normal, o número de teorias conflitantes é sempre crescente, além das anomalias surgidas pelo desnível que se observa entre o fenômeno e a teoria que o pretende explicar: explicar a vigência de uma racionalidade científica a despeito de tantas inconsistências foi o mérito desse conceito de paradigma, que situa a comunidade científica como a real mantenedora de seu status de racionalidade. Foi em vista dessas inúmeras

inconsistências que Paul Feyerabend avançou sua exposição da ciência como, afinal, capaz de se desenvolver unicamente por meio de um *anarquismo teórico*, que procede com base não em consistências lógicas, mas através de posturas *contraindutivas*: “a invenção de alternativas à concepção que está em discussão constitui parte essencial do método empírico” (2011, p. 55).

O que nos chama a atenção encontra-se na seguinte passagem de Kuhn:

As áreas investigadas pela ciência normal são certamente minúsculas; ela restringe drasticamente a visão do cientista. Mas essas restrições, nascidas da confiança no paradigma, revelaram-se essenciais para o desenvolvimento da ciência. Ao concentrar a atenção numa faixa de problemas relativamente esotéricos, o paradigma força o cientista a investigar alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seriam inimagináveis (1992, p. 45).

É a constatação de que a dita razão científica não pode abarcar os fenômenos sobre os quais elabora soluções de impasses, do mesmo modo que a razão, cuja atividade se faz por meio do uso de conceitos, não pode abranger as inúmeras propriedades e acidentes dos entes. Isso sabemos desde Aristóteles: a razão abstraído ente aquelas dimensões que podem ser comparadas a outras, comparação que está na raiz de todo conceito criado para, ao mesmo tempo, identificar semelhanças e diferenciá-las do que só se explica pela sua negação<sup>13</sup>. E dada a necessidade de serem o mais precisos possível, os conceitos científicos procuram, usando as palavras da citação de Kuhn, “concentrar a atenção numa faixa [...] com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seriam inimagináveis” (1992, p. 46).

O aprofundamento em detalhes, como característica predominante do fazer da ciência, ao pressupor um paradigma ou uma visão de mundo (cosmovisão) sob os quais trabalha, não

<sup>11</sup> QUINE, 1980, p. 41-42.

<sup>12</sup> Cf. KUHN (1992).

<sup>13</sup> Uma abstração que é feita *lógica* e não *ontologicamente*, como fizera Platão, segundo a crítica aristotélica. De todo modo, há em PLATÃO uma caracterização da razão como limitada à articulação entre entidades que no máximo podem ser nomeadas (*Teeteto*, 202b): “Todavia, realmente nenhum dos elementos primordiais pode ser expresso pelo discurso racional; só podem ser nomeados, pois tudo que possuem é um nome. Entretanto, as coisas compostas por esses elementos são elas mesmas complexas, o que transmite complexidade aos seus nomes, que, por sua vez, formam uma explicação racional. Com efeito, a associação dos nomes é a essência do discurso racional”.

raro provoca a renovação dos problemas com relação às afirmações tomadas como certas por outra cosmovisão ou paradigma quaisquer. O caso da mecânica quântica, que abalou a visão newtoniana e cartesiana do saber científico, tornou-se o exemplo mais conhecido ao longo do século passado, desde as elaborações de Werner Heisenberg até as formulações de Wolfgang Smith.<sup>14</sup> Ambos são unânimes em referir o desgaste da razão científica da época (e de sua incapacidade para lidar com o fenômeno quântico) ao modelo de racionalidade cartesiana que dividiu o mundo em duas substâncias completamente distintas, destinando ao cálculo e à medição (*res cogitans*) a capacidade de mostrar o que a matéria (*res extensa*) é de fato: simplesmente um conjunto de dados quantificáveis excluídos de qualquer aspecto de ordem subjetiva.<sup>15</sup>

A preocupação, então, passa a ser a de encontrar um sistema filosófico explicativo que ao mesmo tempo mostre a limitação do cartesianismo e que dê conta dos fenômenos da Física Quântica. O retorno à Filosofia Antiga foi inevitável.<sup>16</sup> Este retorno não atesta, unicamente, o fato de que na História da Filosofia não há progresso em termos de superação de um método ou de uma especulação por outra, mas de convívio necessário entre antigos e modernos em vista de certos problemas que são humanamente constantes<sup>17</sup>. Ele atesta, igualmente, que o aparato metafísico que as filosofias se dedicaram a elaborar se faz imprescindível para toda teoria científica que se pretenda válida e útil.

Quando a metafísica se viu sob o ataque moderno de um Kant, o paradigma para a confiança racional havia sido modificado pelas recentes descobertas científicas. Agora que a ciência esbarra em dificuldades metodológicas e culturais inevitáveis, a denúncia apresentada contra o saber metafísico precisa ser reconsiderada, à luz daquilo que tanto a ciência

se recusou a aceitar: que a razão, em seu modo de proceder, não só depende da metafísica, como nela se realiza de modo fundamental, na medida em que a *razão* não opera sem a *imaginação*.

Um caminho para assimilar essa reconsideração encontra-se na perspectiva que apresentaremos, e que compreende a mente humana como determinada pela produção simbólica inerente ao pensamento e à linguagem. Os estudos contemporâneos acerca do processo simbólico, no entanto, possuem um antecessor ilustre em Aristóteles, naquilo que ele pôde nos legar em sua teoria sobre a alma e a realização do aprendizado humano através do mito. Com base em Aristóteles, acreditamos oferecer uma melhor posição para os estudos recentes sobre o funcionamento da mente humana e de nossa linguagem.

## 2 O processo simbólico como fundamento do pensar humano

### 2.1 Aristóteles: mito e imaginação

*"A Imaginação não é um Estado, é a própria Existência Humana".*

(William Blake)

Em seu tratado sobre a alma (*psykhé*), Aristóteles esboçou classificações quanto à imaginação e ao intelecto que podem nos ajudar a referir o que pretendemos demonstrar acerca do funcionamento da mente humana. A capacidade de produzir imagem (*phantasia*, que produz *phantasmata*) é distinta da percepção sensível e do pensamento, situando-se como uma espécie *intermediária*, visto que a imaginação não ocorre sem percepção, ao passo que sem a imaginação não ocorrem pensamentos (*De Anima*, III, 3, 427b15).

Segundo a natureza do imaginar, as imagens mentais são como *sensação percebida* (*aísthema*), só que, diferente das percepções que são sempre

<sup>14</sup> Ver, sobretudo, HEISENBERG, *Física e Filosofia* (1995); SMITH, *Ciência e Mito* (2014).

<sup>15</sup> A influência do dualismo cartesiano também alcançou o debate que funda o ramo da Filosofia da Mente, desenvolvido rapidamente desde o século passado; sobre isso, ver LANGER (2004) e DI BIASE (2004).

<sup>16</sup> Se Heisenberg encontrou na filosofia grega e no pensamento hindu uma cosmovisão profícua para as explicações acerca da realidade quântica, Smith recorreu à escolástica como meio, inclusive, para refutar de uma vez o lugar do cartesianismo como modelo para as concepções científicas; ver, sobretudo, SMITH (2015).

<sup>17</sup> Cf. STEGMÜLLER, 2012, p. 3-4.

verdadeiras (*De Anima*, 427b10), as imagens abrem espaço para o verdadeiro e o falso, sendo estas propriedades do raciocínio. O pensamento, enquanto por um lado é imaginação e, por outro, suposição (*hypolêpsis*), busca obter *correção*, cuja realização se dá como ciência e opinião verdadeira – pois a ciência em atividade é idêntica ao seu objeto (431a1). O falso, portanto, está inserido no âmbito do raciocínio e do juízo, porque para dizer a verdade sobre algo é preciso afirmar ou negar “o que concerne ao que [algo] é conforme o que lelel é” (430b27), de modo que só o juízo pode de fato ser verdadeiro ou falso. Por outro lado, a inteligência, por ser apreensão do que algo é conforme o que ele é, será sempre verdadeira (*epistême*), de modo que a falsidade se situaria nestes movimentos da alma que são o pensar e, também, o imaginar – pois nas imagens está tudo aquilo que pode chegar a ser pensado (“a alma jamais pensa sem imagens”, *De Anima*, 431a16).

Mas o que é, afinal, *aquilo capaz de imaginar*? Aristóteles procede negativamente, enfocando o que ele não é, de modo a ficar melhor delimitado ao mesmo tempo a função e o lugar da imaginação. Para isso, devemos compreendê-la pelos traços que a distinguem tanto da percepção quanto do pensamento<sup>18</sup>. Uma olhada na análise aristotélica do intelecto nos permitirá compreender de que modo o pensar, embora pressupondo a imaginação e por isso assumindo-se como uma potência *superior* da alma – dada a *progressão* ou *hierarquia* que Aristóteles vai conferindo às potências da alma desde a nutrição – depende da potência imaginativa não apenas como a imaginação depende da percepção, por exemplo, mas também de forma a conferir às imagens o sentido para o que se pode pensar.

Isso porque as imagens provocam o movimento do pensar por que nelas está tudo o que deve ser perseguido ou evitado por ele (431b4). Mas, se o pensamento persegue a verdade, ela só será perseguida à medida que para isso ele seja provocado pela imaginação. Tal como o

pensar, o sentir é provocado a perseguir e a evitar algo: persegue o agradável e evita o doloroso. Perseguir o agradável é desejo, ao passo que evitar o doloroso é aversão. *Desejo* e *aversão* são duas considerações acerca da mesma atividade: se para a alma capaz de pensamento as imagens subsistem como sensação percebida, deseja-se algo quando se afirma algo bom, e evita-se algo quando se nega algo ruim (431a8-16) – pois o afirmado e o negado, próprios ao âmbito do pensamento, derivam do movimento do sentir que se realiza no âmbito da imaginação.

É como dizer que a verdade, almejada pelo pensamento, é desejável por ser boa; mas enquanto algo desejável, ela deriva da atuação da imaginação, que provoca o pensar. Mais ainda, a unidade da *forma* que está como que subentendida na atividade do intelecto, ao apreender o inteligível, se dá a partir da imaginação (“o capaz de pensar pensa as formas, portanto, como imagens”, 431b2), sendo o pensamento por ela provocada a se mover em vista do que é desejável: a verdade inteligível. O verdadeiro e o falso no pensamento são, em si mesmos, incapazes de provocar a ação, sendo preciso alocados sob o gênero do bom e do mau (431b9) pelo influxo das imagens. É por esse motivo que se pode dizer haver verdade e falsidade no imaginar após a atuação intelectual orientada pela verdade; de igual modo, só há orientação para a verdade porque ela se situa como desejável a partir da imaginação. É nas imagens que se encontra a razão de ser do movimento da alma que nos atrai e nos repele; são elas que coordenam a alma no seu processo de ação.

Coordenam porque nem as percepções sensíveis nem o intelecto podem mover a alma: as primeiras, porque há animais dotados de sensação que permanecem imóveis (432b19); o segundo, porque mesmo que haja contemplação sobre o que é temível, por exemplo, a contemplação não pode provocar o indivíduo a evitá-lo. Os casos de *incontinência* indicam não haver essa

<sup>18</sup> Os argumentos elencados por Aristóteles para distinguir a imaginação das percepções são desenvolvidos em *De Anima*, 428a5-15. O caso do pensamento será analisado à frente.

possibilidade,<sup>19</sup> porque a ação é sempre em vista de algo a partir do desejo e da imaginação (432b14-16) – desde que se considere esta como uma forma de pensamento, ou seja, como uma espécie de *intelecto prático* (433a9). A pura contemplação do intelecto não produz ação, porque a ação tem o seu princípio no *desejável*, e o que é desejável só o é pela imaginação (433b21-30).

A capacidade de produzir imagens alcança aqui o ponto mais elevado dentre as potencialidades da alma: é enquanto intelecto prático que a imaginação provoca à ação pela potência do desejar. Essa potência, atrelada à imaginação, é vontade (*boúlesis*). E a vontade deseja, como fim último, o bem. Há, no entanto, inúmeros desejos por bens que não são de fato *bens*: ou seja, são bens *aparentes*. Tanto os desejos quanto as imagens são ora corretos, ora incorretos. Só o intelecto é correto sempre (433a25), e é junto ao intelecto que a imaginação, não mais apenas perceptiva, mas também deliberativa, chega a *raciocinar* ou *calcular* (*logistikeîn*) o que deve ser feito: por um critério de medida, cria-se uma imagem a partir de várias (434a7-9), de maneira que esta imagem lhes seja *superior*, posto que o buscado é aquilo que é superior.

Dado que o desejo não tem capacidade deliberativa, na luta entre os desejos será superior aquele que mover a vontade (434a5-15). Essa luta entre os desejos tem na imaginação seu campo de batalhas, de modo que se age melhor em vista do cálculo que permite à imaginação criar uma *imagem altamente desejável*, não em vista dos bens aparentes, mas do bem verdadeiro. Se é pelo intelecto que se pode contemplar o bem verdadeiro, é pela imaginação, tomada como intelecto prático, que ele não só se faz perceptível como também desejável. É, portanto, pela imaginação que se chega a desejar o bem verdadeiro.

Aristóteles nos deixa, contudo, sem aprofundar algumas respostas importantes. O que seria, especificamente, a capacidade de imaginar? De que espécie é essa imaginação *afiliada* com

o intelecto, como sua atuação prática? Sendo o movimento da alma próprio ao desejo e à imaginação, como ambos se relacionam? E por fim, de que modo a imaginação cria essa *imagem superior* a partir do que é o mais desejável?

A arte em lidar com imagens parece situar-se, para Aristóteles, no fazer poético. Em sua *Poética*, a poesia é analisada (e avaliada) em termos de sua capacidade de imitar (*mimetizar*) ações, e sendo a imitação uma constante humana desde a infância, o apreço pela atividade poética decorre do fato de se aprender e "sentir prazer com a observação de imagens" (*khairousi tás eikónas horôntes*, *Poética*, 1448a15). Aqui Aristóteles vincula as noções de imagem e de imitação: o aprendizado e o prazer que se sente diante de uma imagem, uma pintura por exemplo, corresponde ao aprendizado e ao prazer de imitar, no sentido de a imagem contemplada ser a imitação de algo, ao mesmo tempo que imitar é produzir uma imagem. Tanto imagem quanto imitação, nesse caso, podem ser ditas uma *representação* – no sentido de *tornar presente* algo outro de novo, para *reapresentá-lo*.<sup>20</sup>

É por esse motivo que a arte poética só pode ser desenvolvida "ou por aquele que está dotado de uma flexibilidade para ser moldado, ou por aquele que se entrega ao êxtase" (*toúton gár hoi mèn eúplastoi hoi dè ekstatikoí eisin*, 1455a32); porque em ambos os casos, *representar* equivale a, definitivamente, *tornar-se outro*. A imagem, assim, é bem mais do que apenas cópia: é *presentificar* o que já não está presente, é trazê-lo à frente outra vez, quando não se pode vê-lo mais. Sendo assim, a imaginação, como potência da alma, não apenas ressoa qualquer coisa do desejo mimético dos homens; ela é, inclusive, a condição necessária para a realização de qualquer atividade *poética*.

Se essa leitura não for só possível, mas necessária, é na poética que se deve ver o trabalho da imaginação. Sob o enfoque da tragédia, o enredo (*mýthos*) aparece como a parte mais importante do fazer poético, visto que nele está a imitação das ações, essência do fazer poético,

<sup>19</sup> Sobre a *akrasia*, ver ARISTÓTELES, *De Anima*, 432b26-433a3.

<sup>20</sup> No mesmo parágrafo em que apresenta a noção de imitação vinculada à imagem, Aristóteles aponta para o fato de que não há nem pode haver prazer na imitação (e, portanto, na imagem em si) caso não se conheça aquilo que é imitado (*Poética*, 1448a17-20). O prazer com a imagem deriva do fato de ela ser exatamente uma *imagem*. Vale destacar que ELIADE (2012, p. 7-16) apontou para a vinculação etimológica existente entre *imago* e *imitor*, pensando talvez nessa aproximação quanto à *representação*.

realizadas por uma persona exemplar (*spoudaios*) cujo destino ou desfecho tem por finalidade provocar *pavor* e *compaixão* naquele que o ouvir (mais que propriamente vê-lo representado: a ideia aristotélica é a de que o *mýthos*, enquanto discurso, é fundamentalmente obra da linguagem: oral). Sendo assim, o mito seria a imitação, ou a imagem, *mais elevada* de determinadas ações expostas de tal modo a provocar o ouvinte, pelo sentimento trágico, a se identificar com o que é propriamente humano (*philánthronon*, 1456a22) naquilo que foi representado.

Seria o mito, então, aquela *imagem altamente desejável* que a imaginação cria, a partir de outras imagens, em vista do bem verdadeiro cuja apreensão intelectual delimita tanto o pensar quanto o imaginar e, a partir de ambos, a vontade e as ações? Como pode ser altamente desejável apoiar-se na imaginação – que não é senão a potência da alma de se fazer um imitador, tal como fazem as crianças? Não é antes sempre em vista da superação do mito que se deseja apresentar a postura racional como madura? Pode a criação mítica ser obra de velhos sábios?

## 2.2 A contribuição de Susanne Langer e Ernst Cassirer

*"Ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade".*

(Mircea Eliade)

As mais recentes investigações acerca do mito, e da função simbólica como sua caracterização essencial, corroboram aquela primeira formulação teórica que vimos em Aristóteles sobre a imaginação. Susanne Langer, por exemplo, aloca a origem do mito na *fantasia*, a atividade mental que tem no sonho sua aurora espontânea.<sup>21</sup> Segue-se a criação de histórias e de contos de fadas, elaborações conscientes daquela produção mental involuntária baseada em imagens oníricas, até o surgimento das lendas e dos mitos, narrativas

mais abrangentes e universais, cuja proposta vai além do divertimento da livre criação e do entretenimento dos contos de fadas.<sup>22</sup>

Embora a capacidade onírica nos induza ao prazer infantil de elaborar histórias, a identificação do mito a essa fase é duplamente equivocada: porque assimila a elevada cosmogonia e teologia dos grandes mitos ao simples impulso infantil de criar enredos – dos quais dificilmente se poderia supor que haviam de fato acontecido; mas, sobretudo, porque, como sugerimos a partir da exposição que Aristóteles nos oferece, o mito deve ser compreendido como exercício da imaginação atrelada ao intelecto, satisfatoriamente desenvolvido depois de um longo processo de maturação simbólica, a fim de mostrar à vontade aquilo que é desejável e aquilo que é repulsivo.

Procurando indicar de que maneira nosso pensar procede da imaginação (não pelos mesmos caminhos aristotélicos), Susanne Langer mostra em sua obra a força que a perspectiva da *filosofia do símbolo* tem trazido para a investigação contemporânea. Basicamente, o processo de simbolização, como aquilo que propriamente distingue o homem dos seres que lhe são mais próximos (os animais), integra o uso de signos não apenas para *indicar* coisas, como "reflexos condicionados" de reação a estímulos, mas sobretudo para *representar* coisas. A diferença está em que na *indicação*, processo essencialmente denotativo, o signo faz referência imediata ao que lhe corresponde, ao passo que na *função simbólica* é possível pensar uma multiplicidade de correspondentes mesmo quando não estão mais presentes – ou seja, *representando-o* na mente.<sup>23</sup>

Essa função mental é o que torna possível basicamente a linguagem, mas também aquelas expressões que serão tipicamente humanas: o ritual (mais do que simples gestos); o mito (mais do que simples histórias); e a arte (mais do que simples diversão).<sup>24</sup> Com o tempo, hábitos gestuais, narrativos e recreativos vão acumulando

<sup>21</sup> Quase toda referência à imaginação e ao mito, de forma contundente, situam-nos ao lado da atividade do *sonhar*, como sendo seu protótipo natural e involuntário.

<sup>22</sup> Cf. LANGER, 2004, p. 175-181.

<sup>23</sup> LANGER, 2004, p. 40-42.

<sup>24</sup> LANGER, 2004, p. 47-51.

concepções e conotações, de tal modo que o homem não se satisfaz simplesmente em comer ou se locomover: as suas necessidades são de outra ordem, refletidas no preparo do alimento e na criação de danças e movimentos mágicos. Afinal, é humano adiar a satisfação do desejo por alimento até que ele esteja cozido; e que sentimento não nos comove quando vemos uma obra de arte – um quadro que não é senão mero tecido pintado – ser destruída e perdida para sempre? A razão de nossa disposição simbólica por vezes atentar contra nossa sobrevivência é a evidência mais forte de que “a simbolização não é o ato essencial do pensamento, mas um ato essencial ao pensamento, e anterior a ele” (LANGER, 2004, p. 51). Ou seja, é a capacidade de simbolizar que permeia tudo aquilo que fazemos e somos (exatamente porque torna possível aquilo que pensamos e dizemos).<sup>25</sup>

A mente humana, explica Langer, forma ideias a partir das impressões sensíveis, mas a lei que rege o processo de ideação não é a de uma *combinação direta*, e sim a de uma formação de *símbolos*: são estas nossas *ideias elementares*. Quer dizer, a mente não espelha diretamente a realidade das coisas como uma cópia, mas a transforma em função das imagens que nos dão *sentido* e não apenas *estímulo*. Psicólogos e epistemólogos há algum tempo identificaram a importância do sentido como fator decisivo para o conhecimento, em grande parte retornando àquilo que o próprio Aristóteles deixara indicado: que os mecanismos de criação de imagens e símbolos são “o ponto de partida de toda inteligência”, “sendo mais geral do que pensar, fantasiar ou empreender ação”.<sup>26</sup>

Como toda experiência registrada na mente humana tende a terminar em ação, a evidência do processo de simbolização na mente se manifesta, para além de nos rituais e nas criações artísticas, também na linguagem como *pura*

*expressão de ideias* – coisa de que parecem não ter necessidade os animais. É comum entre os que veem a natureza da linguagem, enquanto determinada pelo processo de simbolização, conferir aos símbolos, no entanto, um caráter primitivo e falseador, razão de ser do atraso e dos erros das antigas civilizações que só seriam superados a partir do avanço pela identificação entre palavra e conceito: conhecimento e saber sendo determinados pelo sentido *literal* das coisas ditas. O *realismo ingênuo* pressuposto nessa crítica já foi denunciado por Cassirer em uma obra de valor,<sup>27</sup> como se o fato de reduzir os variados sentidos que a palavra ‘lua’ já abrigou a fim de dizê-la pelo conceito de “satélite natural da Terra” fosse um ganho epistêmico, e não uma perda.

Quando o conceito se forma a partir de certas notas distintivas que marcam a possibilidade de generalizá-las ao abstrai-las dos entes concretos, estamos já distantes daquela intensidade momentânea e simbólica que, para Cassirer, origina a linguagem a partir da concentração subjetiva que leva o homem a se expressar pelo mito.

Já se evidencia que a função primária dos conceitos linguísticos não consiste no cotejo das diversas percepções isoladas, nem na seleção de certas notas características, mas sim, na concentração do conteúdo perceptivo, na sua compressão de certo modo em um só ponto. Mas a forma desta concentração depende da direção do interesse subjetivo, e é determinada não tanto pelo conteúdo da percepção, como pela perspectiva teleológica com a qual é enfocada. Só o que se torna importante para o nosso desejar e querer, esperar e cuidar, trabalhar e agir, isto, e só isto, recebe o selo da “significação verbal” (CASSIRER, 1992b, p. 56-57).

Se há ganho com a postura delimitadora e, não se pode esquecer, redutora da tarefa conceitual e científica, ele está em permitir a manipulação prática e fácil do saber tendo em vista sua transmissão e aplicação. A razão é, pois, útil à técnica, no sentido abrangente de

<sup>25</sup> Sobre a evidência do símbolo como contrário ao impulso pela sobrevivência, basta perceber que um ritual antes da caça não corresponde a um *método* para realizá-la, mas a uma *necessidade de expressão* que transforma simbolicamente as experiências sem temer o efeito periculoso e prejudicial que pode desencadear. As normas e os costumes que regulam as relações sexuais, por exemplo, derivam desta mesma necessidade; ver LANGER, 2004, p. 43-51.

<sup>26</sup> LANGER, 2004, p. 52. Para opinião similar, CASSIRER, 1992b, p. 22: “as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós”.

<sup>27</sup> CASSIRER, 1992b, p. 15-31.

uma forma de manipular o saber sobre o real com o intuito de controlá-lo, oferecendo aos demais seres humanos, através do ensino da técnica, a possibilidade de fazê-lo. Geralmente se entende como progresso esse traço de domínio do homem sobre o real, embora o âmbito que justifica e fundamenta esse tipo de conhecimento tenha que ser construído sob a significação simbólica, da qual nos fala Cassirer, e que para Eliade encontra-se em plena atividade: "toda essa porção essencial e imprescritível do homem – que se chama imaginação – está imersa em pleno simbolismo e continua a viver dos mitos e das teologias arcaicas" (2012, p. 15). Em suma, é o aspecto simbólico que torna viável certo progresso nas pesquisas em ciência e técnica, pois não há progresso científico sem essa vivência simbólica como sua cosmovisão. De fato, nem toda tecnologia chega a ser um progresso – não raro, o que encontramos com o avanço da técnica é um *regresso* do fator humano.

### 3 Maturidade simbólica: o discurso filosófico em Platão

*"Há uma lei que... determina que a [alma] que teve visão mais rica penetre no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor".*

(Platão, *Fedro*)

Segundo a exposição aristotélica que vimos acima, a capacidade do pensamento e da razão humana, como parte da *psykhé*, não possui em sua atividade a condição de atrair o desejo humano, o que significa dizer que não agimos movidos por equações e abstrações, mas pelo sentido e significado que números e raciocínios podem acumular. Se agir é ser atraído por algo desejável, só o que é representado por imagens como algo desejável possibilita a escolha humana por uma ação. Como está em jogo nas ações a totalidade da vida humana, o símbolo se apresenta como a

forma mais elevada de vivenciarmos o sentido da realidade, ao nos permitir uma integração com ela. Era isso o que Georges Gusdorf tinha em mente ao mostrar que "o mito tem, por função, tornar a vida [humana] possível".<sup>28</sup>

A questão que se impõe, nesse ponto, é sabermos, afinal, que relação pode haver entre o processo criador de símbolos, fundamento da linguagem humana e da experiência mítica e artística, e o discurso filosófico e metafísico, que procura lidar, de modo intelectual, com o aspecto suprassensível e ontológico do real. Se a imaginação produz símbolos e os símbolos abrem a experiência humana para *as modalidades secretas do ser*, segundo a formulação de Eliade (2012, p. 9), seria a metafísica um tipo de discurso simbólico?

De fato, esta não é uma questão menor, se tivermos em mente a pretensa superação do pensamento mítico pelo metafísico que, como vimos, costuma orientar exposições historiográficas positivistas. Faz-se bem mais apropriado compreender uma colaboração ou complementariedade entre essas duas atividades – complementariedade que se encontra na essência da proposta que origina o pensamento filosófico. Isso explica por que alguns filósofos na antiguidade, como Parmênides, Heráclito e Platão, por exemplo<sup>29</sup>, se valeram de um tipo de simbólica que ainda hoje reverbera suas imagens junto a diversos pensadores. Ao que parece, a construção simbólica pretende superar as limitações conceituais de determinadas conquistas da razão, expondo-as em uma cosmovisão que dê sentido ao esforço de conhecer. É possível entendê-la, igualmente, como um modo de tornar as análises abstratas imaginativamente compreensíveis, a fim de provocar as almas em geral ao tipo de ação bem fundada. Se essa dupla função das imagens simbólicas puder ser constatada, o discurso metafísico encontrará no símbolo uma realização necessária.

Na tentativa de equacionar as relações entre *mýthos* e *lógos*, os autores da importante obra

<sup>28</sup> Cf. GUSDORF, 1953, p. 19. Segundo o metafísico francês, a ruptura existencial que há entre o humano e o mundo é superada pela integração que a consciência mítica torna possível.

<sup>29</sup> Para uma análise fundamental da presença do contexto simbólico entre os primeiros pensadores, ver SNELL, 2005, 195-245.

de compilação e análise dos fragmentos dos pensadores pré-socráticos expõem como *radical* o fosso criado entre, por exemplo, Hesíodo e Anaximandro, em razão de os jônicos terem abandonado a linguagem simbólica dos mitos por uma menos irracional<sup>30</sup>. Embora o teor dessa avaliação procure situar o símbolo como fundamentalmente irracional, ela nos deixa entrever de que maneira é anacrônico buscar uma posição própria da ciência moderna junto aos primeiros pensadores, tentando encontrar entre eles o que se entende por "primeiros esforços de caráter completamente racional para descrever a natureza do mundo" (KIRK; RAVEN; SCHIFIELD, 2010, p. 71). Porque não há como negar a presença de imagens e símbolos na linguagem elaborada pelos pré-socráticos, de modo que a investigação racional por eles iniciada se desenvolve em vista dos problemas originados por essa linguagem, talvez a partir do repúdio às analogias dúbias e aos traços contraditórios presentes nos mitos. Para Bruno Snell, ocorre que a partir de então "só se aceitam analogias no quadro da experiência natural que nada deverá contradizer"<sup>31</sup> – o que não descarta o uso de símbolos, mas o condiciona.

O caso da linguagem filosófica desenvolvida por Platão é fundamental para esclarecer o modo pelo qual o simbolismo se relaciona com a metafísica. O problema da função dos mitos e das imagens simbólicas na obra platônica tem ainda hoje incomodado os mais diferentes estudiosos, e não há uma resposta unívoca que nos esclareça de uma vez quais foram as reais intenções do filósofo.<sup>32</sup> Só poderemos sugerir nossa resposta como *possível* – se formos felizes na argumentação, indicá-la como *provável*. Por esse motivo, em vez de nos atermos às problemáticas desencadeadas pela interpretação das intenções de Platão como escritor e filósofo, o intuito aqui será o de estabelecer o que pode ser considerado uma justificativa platônica para

a maturidade simbólica. Para esse objetivo, os Diálogos *Fedro* e *Fédon* são obras imprescindíveis.

De início, chama nossa atenção a analogia que o Sócrates platônico costuma apresentar entre *visão* e *intelecção*: a primeira, como uma capacidade sensível; a segunda, como atividade suprassensível da alma. No *Fédon*, Sócrates narra o modo como ele enveredou pelo que chamou de *segunda navegação*, um percurso que pretendia direcionar o intelecto (*noús*) não mais para as coisas sensíveis, e sim para a natureza inteligível que ao homem só se torna alcançável pelo *lógos*. Essa natureza inteligível, por definição, implica a existência do intelecto, e vice-versa – e para apreendê-la, segundo a exposição sucinta da *Carta VII*, faz-se preciso um esforço de dedicação e de convivência com todos os elementos possíveis à linguagem humana, desde as imagens até os conceitos e os juízos, a ver "brotar como um relâmpago uma luz na alma que se alimenta a si mesma", e que faz brilhar a sabedoria e a compreensão "tanto quanto é possível à força humana suportar" (*Carta VII*, 342b-344b).

O que se observa, desde logo, é que a natureza metafísica do inteligível encontra, junto a elaboração discursiva que lhe dá sentido, a mesma afinidade que se constata entre a dimensão transcendente da realidade e a elaboração simbólica que a torna imaginável. É essa afinidade que está por trás da condição das Formas platônicas como *arquétipos* da realidade, semelhantes aos deuses da mitologia homérica<sup>33</sup>. De todo modo, não parece ser essa a razão de ter o próprio Platão, no passo que serve de epígrafe a esta seção, apresentado o poeta e o filósofo como almas de mesma visão e dignidade (*Fedro*, 248d)? No fundo, a aproximação aqui indicada entre poesia e filosofia é a mesma que os apologistas da razão científica apregoam, no intuito de depreciá-las, qualificando suas pretensões como ilusão. Mas se a poesia é entendida como ilusão ou

<sup>30</sup> Trata-se da análise de KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2010, p. 69-70.

<sup>31</sup> Cf. SNELL, 2010, p. 227-228.

<sup>32</sup> A extensão dos estudos sobre Platão que vieram à luz nos últimos anos encontra sempre um conjunto de implicações e de problemáticas que se faz inabarcável em um estudo como este. Sugiro, para os interessados na discussão sobre mitos na obra de Platão, além do conciso e atualizado verbete *Plato's Myths* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, os artigos presentes em Collobert, Destrée, Gonzales (2012).

<sup>33</sup> Essa indicação está em TORRANO, 2009, p. 119. Sobre a afinidade entre discurso mítico e metafísico, ver KOLAKOWSKI, 1981, p. 9-21.

ficção, segundo a crítica bem antiga que já os historiadores lhe dirigiam,<sup>34</sup> é porque se valoriza em demasia a experiência sensível e a lógica racional, relegando como falso o que estiver além de toda mensuração.

Ao considerarmos o modo pelo qual o mito é utilizado no *Fedro*, perceberemos como se deve entender a função simbólica que aproxima metafísica e poesia. O mito que contempla a longa parte central do Diálogo, a Palinódia ou retratação (*Fedro*, 243b-256e), é iniciado pela indicação de que Sócrates pretende construí-lo *inspirado*: isso porque o delírio poético, tal como o do adivinho e o do profeta, é dádiva dos deuses, razão pela qual o delírio e a loucura ultrapassam em nobreza a ponderação racional. Para construir seu mito, porém, Sócrates parte de um raciocínio metafísico, estabelecido a partir da tese a ser demonstrada, de que "a alma toda é imortal" (*psykhé pása athánatos*; *Fedro*, 245c-e). Se essa sequência argumentativa que demonstra a imortalidade da alma alcança níveis de abstração metafísica, esse raciocínio não é capaz, no entanto, de dizer *conceitualmente* qual é a natureza dessa alma imortal. Por ser assunto *divino*, ou seja, transcendente e imaterial, por isso decisivamente não mensurável, a descrição da alma necessita da linguagem poética do símbolo: "irá bem uma imagem (*éoiken*) em nosso linguajar humano e de recursos limitados. Deste modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e seu cocheiro" (*Fedro*, 246a).

É com o símbolo da parelha alada que Sócrates constrói todo um mito acerca da natureza da alma, dos deuses e dos homens, e do modo como a imortalidade, metafisicamente demonstrada, deve fundamentar nossa semelhança com a divindade. Em outras palavras, aquilo que a lógica dos argumentos alcança em termos demonstrativos é inserido em uma linguagem simbólica a fim de encontrar seu

sentido não apreensível por conceitos: eis aquela primeira função das imagens simbólicas a que nos referimos acima. O mito transfigura a linguagem abstrata da metafísica em imagem simbólica e poética, com o intuito de alcançar os elementos da realidade não passíveis de mensuração racional, mas também com a pretensão de concretizar a experiência vivida do transcendente a partir de uma fundamentação metafísica realizada até o limite do humanamente possível.

A essa tarefa de articular especulação metafísica e imagem poética, que Sócrates ao final do mito identifica com os discursos filosóficos (*philosóphon lógon*; *Fedro*, 257b), vemos dedicar-se Platão em seus Diálogos, não sem nutrir sobre ela uma ressalva importante: já que o mito se realiza por imitação (*mimesis*), por uma *representação* do real sob o invólucro dos símbolos, o poeta pode, pelo desejo de provocar a fusão emotiva entre o mito e seu espectador, subestimar o valor da fundamentação essencial com a qual ele deve ser criado. Em vista desse perigo, Platão dirigiu as conhecidas críticas à poesia em sua obra *República* (livro X) – sobretudo a fim de denunciar certa criação poética que simplesmente provocasse as paixões do ouvinte, a despeito do fundamento metafísico de sua mensagem. Nesse sentido, aquela aventada contradição entre uma atitude crítica e ao mesmo tempo elogiosa de Platão frente ao mito e à poesia deve se esclarecer, na verdade, pela maneira como o filósofo é capaz de se valer de um discurso simbólico com finalidades metafísicas, a fim de conduzir seus ouvintes e leitores à *visão* e à *vivência* da realidade suprassensível e divina em sua alma: eis aquela segunda função das imagens simbólicas a que nos referimos acima.<sup>35</sup>

No *Fédon* de Platão, essa complementariedade mítica torna-se patente: embora a maior parte do Diálogo se dê em face da argumentação conceitual orientada para a demonstração da

<sup>34</sup> O caso, por exemplo, de HERÓDOTO, que diz em *Histórias*, II.45.1: "os gregos dizem muitas coisas pouco críveis, mas de modo sincero, como são as histórias poéticas em louvar a Hércules". O século XIX atualizou essa discussão, pondo o mito em decisiva oposição ao *lógos* argumentativo da razão científica e filosófica; ver VERNANT, 2002, p. 238; BRISSON, 2014, p. 41-45. É sintomático que LANGER (2004, p. 271) conclua ter sido "a mente histórica, mais do que a científica (no sentido do físico), que destruiu a orientação mítica da cultura europeia".

<sup>35</sup> Para uma visão geral acerca da compreensão platônica dos mitos, ver BRISSON, 2014, p. 39. A defesa de Brisson, porém, situa de modo depreciativo o traço indemonstrável do *mýthos*, em face do caráter argumentativo do *lógos*. A meu ver, essa depreciação impede uma devida compreensão do uso dos mitos em Platão, para além do mero aspecto acessório ou alegórico.

imortalidade da alma, tanto o preâmbulo quanto o final da obra ratificam os elementos míticos e simbólicos como sendo estruturais para o pensar racional, ainda que a tarefa de forjar imagens e símbolos leve o filósofo a incorrer no risco de falar sobre o desconhecido. Nas palavras de Sócrates, após expor um mito sobre aquelas que seriam as recompensas das almas justas após a morte, ao final do *Fédon* (114d), o exercício de elaboração mítica, ainda que arriscado, é defendido como digno da aspiração filosófica.

Afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio de homem sensato; mas que deve ser assim mesmo ou quase assim no que diz respeito a nossas almas e suas moradas, e sendo a alma imortal como se nos revelou, é proposição digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco em que incorremos por aceitá-la como tal. É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos, à guisa de fórmula de encantamento.

Se a filosofia, portanto, se realiza pela complementariedade entre poética e metafísica, já não se trata de falar em superação dos mitos pela ciência, porque a simbólica mítica não se limita ao esforço literal e conceitual da ciência, e sim o completa. Não há como limitar a poesia ao idioma em que foi escrita, ou a música ao som que ela produz, sem levar em conta o significado simbólico das metáforas poéticas e da harmonia musical<sup>36</sup>. Quer dizer, há um fundo de significado no símbolo que permanece necessariamente não mensurável. Carl Jung já dizia que "uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto 'inconsciente' mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado".<sup>37</sup> Esse aspecto que transcende o conceitual, alocado no âmbito do

que se mantém obscuro e inconsciente, volta a produção simbólica e a investigação filosófica para o interior da alma humana, o que justifica, em última análise, o símbolo como a única linguagem capaz de abarcar o real em sua plenitude porque nela o humano vivencia sua profundidade existencial em vista da profundidade do mundo.

A vivência do mundo em sua plenitude é aquilo mesmo que o mito torna possível. Com o desenvolvimento do raciocínio e da razão, no entanto, essa vivência alcança menos ambiguidades e contradições ao procurar destacar, entre as muitas falsidades ditas pelas Musas de Hesíodo,<sup>38</sup> aquelas verdades que são o sentido fundamental do que um mito nos convida a vivenciar. O filósofo aproxima o fazer poético da fundamentação metafísica quando aproxima o argumento racional de uma exposição simbólica. A verdade que o mito realiza pela vivência plena do real deve se aproximar da verdade que os juízos são capazes de formular ao dizer sobre a realidade o que de fato ela é. Há, portanto, um caminho que transita do símbolo inicial e confuso para a análise conceitual, até voltar a produzir uma nova síntese simbólica, naquilo que Mário dos Santos apontara como única possibilidade de *concreção* filosófica do pensamento *abstrato* da razão. Em suas palavras,<sup>39</sup>

os conceitos, devido à sua homogeneidade, e por serem esquemas abstratos, são deficientes para expressar a interioridade de uma vida, de suas potências, etc. Mas a combinação dos esquemas em tensões operatórias podem-nos servir como outros esquemas abstratos, aos quais imagens representadas de nossa vida ou coordenadas por nossa imaginação criadora podem ser assimiladas, como se vê na literatura.

<sup>36</sup> Sobre as implicações de uma teoria simbólica para a interpretação das artes, ver SCRUTON, 2017, p. 153. De fato, é comum a primeira impressão de uma obra de arte ser confusa e multifacetada, no que se tem a proposta de análise poética e musical como um complemento interpretativo necessário para direcionar a mente e a consciência aos pontos inconscientes daquela primeira impressão. Após essa análise de variados aspectos envolvidos na execução da obra, a compreensão final da experiência estética se torna enriquecida e esclarecida por elementos aos quais não estávamos prestando atenção. O processo de interpretação estética é tão inesgotável quanto o de análise do inconsciente, dado o caráter simbólico da mente. Para essa proximidade entre o processo de compreensão da arte e o processo de análise onírica que desvela o inconsciente, ver também LANGER, 2004, p. 37; 257-59; JUNG, 2016, p. 34.

<sup>37</sup> JUNG, 2016, p. 19.

<sup>38</sup> Na conhecida frase das Musas, na *Teogonia* de HESÍODO: "Nós sabemos contar muitas mentiras que se assemelham a verdades, porém, se o desejarmos, podemos fazer revelações" (v. 25-28).

<sup>39</sup> Cf. SANTOS, 2007, p. 325.

## Considerações finais

Este estudo procurou apresentar a importância e o papel do mito e do símbolo na origem e no desenvolvimento da compreensão de mundo do ser humano, de forma a poder destacar a filosofia, em sua busca por conhecer a verdade, enquanto a atividade humana capaz de, em seu discurso, articular a argumentação metafísica e racional com a poética de imagens e de símbolos, a fim de provocar as almas às ações verdadeiramente valorosas porque bem fundadas pela vivência da condição humana diante do real. O intuito, além disso, foi demonstrar de que modo essa articulação proposta pela filosofia é sintoma não de uma infância, mas de uma maturidade humana, já eminentemente entrevista pela filosofia clássica de Platão e de Aristóteles. As discussões recentes da filosofia do símbolo fazem por atualizar outra vez aquilo que os antigos haviam indicado como caminho necessário para o filosofar, a fim de superar o estreito limite em que o pensamento moderno e científico se encerrou. Por isso, tem razão Langer ao dizer que a nova chave da filosofia contemporânea não é senão uma re colocação das antigas linhas de pensamento.<sup>40</sup>

Valer-se, portanto, do processo simbólico como estrutura mítica, na qual a razão científica e conceitual deve encontrar sua abrangência epistêmica e sua significação cultural, é postura digna da maturidade humana, e isso a propósito de quatro fatores: (i) fator de adequação epistêmica: o mito abrange mais propriamente o processo mental e cultural do ser humano no anseio por conhecer o mundo em que existe, de maneira a se referir ao todo humano e não apenas à razão; (ii) fator de responsabilidade filosófica: o mito exige que se leve em consideração as vivências do mundo que são extensivas, mensuráveis e conscientes, bem como as que são intensivas, profundas e inconscientes; (iii) fator psicológico: a ciência, toda vez que se prende

à confiança em pequenas verdades conceituais e mensuráveis, alegando tudo o mais como falso ou fictício, age em vista de obter acordo argumentativo e segurança psicológica, sendo próprio à maturidade, no entanto, a condição de lidar com o risco simbólico de expressar contingências<sup>41</sup>; por fim, (iv) fator tradicional: os sábios de todas as culturas sempre se valeram da linguagem simbólica para apresentar e expressar sua sabedoria, que alcança ao mesmo tempo a simplicidade e a profundidade imagética de uma parábola.

Como proposta de esquematização do processo intelectual de criação de símbolos e de conceitos, a partir do que se expôs aqui, disponho abaixo o que se destaca como mais importante para a estruturação de nossa atividade mental e da relação que há entre a tarefa simbólica e a postura metafísica.

- a) A mente tem a capacidade de produzir imagens dos entes percebidos, mas as imagens, por serem forjadas a partir de percepção sensível, levam em consideração a totalidade da experiência sensorial (não só dados mensuráveis, mas também a vivência emotiva e subjetiva) em face de um determinado objeto. Essa imagem ampla de aspectos conscientes e inconscientes é o que se chama um *símbolo*. É a fase do pensar ingênuo.
- b) A variedade dos entes de mesma espécie, referidos pelo símbolo, provoca a reflexão a criar um seu *conceito*, na tentativa de definir o essencial ao ente a fim de referenciá-lo diretamente, evitando as contradições. O esforço de linguagem e de razão está em abstrair, da multiplicidade compactada no símbolo, aquilo que se mostra comum e essencial para a classificação dos entes<sup>42</sup>. Essa é a origem da postura científica desde Aristóteles. É a fase do realismo factual, igualmente ingênuo, da investigação feita pela ciência moderna.

<sup>40</sup> Cf. LANGER, 2004, p. 7.

<sup>41</sup> "Não em melhor informação, mas em *uma tendência natural do pensamento que amadurecia para o realismo*, é que se fundou a ruína da era dogmática. Quando a agudeza lógica alcança certa altura, e o poder imaginativo foi disciplinado na habilidade e na engenhosidade reais, então o crescimento normal do interesse dos homens pelos fatos revela um novo desafio ao pensar filosófico – o desafio intelectual das coisas 'contingentes'; LANGER, 2004, p. 268 (destaque da autora). Sobre a segurança psíquica em cada cultura, a partir de suas exigências de 'verdade', ver p. 270.

<sup>42</sup> Sobre a noção de símbolo como um compacto de sentidos opacos, a ser descompactado pelo pensamento racional, ver VOEGELIN, 2009, p. 248-251. Ver também, LANGER, 2004, p. 202-203.

- c) Sendo essencialmente uma abstração do geral a partir de particulares, o conceito *virtualiza* propriedades e qualidades que não são semelhantes entre os indivíduos, mas são tais aspectos que determinam a sua presença para nós e sua interação com outros entes e com o quadro vivencial da realidade. Portanto, para uma verdadeira compreensão do ente, é preciso partir deste seu conceito essencial de volta à vivência particular e concreta dos entes, a fim de inteligir sua essência não mais como um cálculo racional, e sim como uma experiência simbólica. A racionalidade científica em crise exige que se retorne ao papel e à importância da cosmovisão simbólica.
- d) A apreensão inteligível da essência, finalidade da metafísica, torna possível a compreensão do ente não apenas como abstração conceitual, e sim como ser de vivência plena, quando ela se realiza em complementariedade com a concretude simbólica. Já que não é possível *conceituar* essa vivência, a mente retoma o processo simbólico de um modo distinto da confusão representativa inicial, porque enriquecido pelo esforço racional que lhe confere o caminho de uma fundamentação mais adequada. Esse símbolo final, recriado com imagens essencialmente verdadeiras, volta a abarcar a concretude da vivência e da experiência humana, também em seus aspectos desconhecidos e inconscientes. Este símbolo final chamamos *mito*. Eis a fase do pensamento amadurecido, orientado para a existência humana como um todo.

Da maneira como indicamos a articulação entre a atividade poética e a metafísica, é possível compreender a literatura como importante aliado da filosofia – mais particularmente o romance, em razão de ser um gênero literário multifacetado e que, por isso, amplia as possibilidades simbólicas. Mas da antiga epopeia ao moderno romance há uma distância simbólica que reflete o relativo

abismo que nos separa da cosmovisão grega. O círculo fechado do mundo antigo, simbolizado pela epopeia, foi definitivamente rompido em nosso mundo. Nas palavras de György Lukács (2009, p. 31), "nosso mundo tornou-se infinitamente grande e, em cada recanto, mais rico em dádivas e perigos que o grego". Com o desaparecimento do mundo épico, a forma do romance surge como abertura ao sentido múltiplo e multifacetado de nossa realidade: "a falta de sentido, como falta de sentido, torna-se forma [no romance]" (2009, p. 49). É o romance que anseia por forjar os mitos que molduram e concretizam o sentido da vida para nós.<sup>43</sup>

O desafio dessa articulação que a filosofia propõe desde Platão não encontra apenas o perigo de as imagens e os símbolos subverterem o papel fundamental da razão para o conhecimento, quando se superestima o *mýthos* e se subestima o *lógos*. Há também o problema que, desde o século passado, ganhou visibilidade pela chamada *arte engajada*, ou seja, a produção estética cuja intenção está em expressar alguma ideia ou proposta política a partir dos símbolos que ela forja. Não se pode negar haver em Platão uma relativa sujeição da poesia à investigação metafísica, ocasionando a perda da espontaneidade da imaginação poética em função de um interesse deliberado. Essa defesa do engajamento literário, ao encontrar uma justificativa filosófica tão importante como a de Platão, apresenta no fundo a outra face do desafio a que um discurso, inescapavelmente simbólico, está fadado, ao buscar a expressão mais adequada para conduzir as almas ao saber.

## Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2017.

<sup>43</sup> "O romance é a epopeia do mundo abandonado por deus; a psicologia do herói romanesco é a demoníaca; a objetividade do romance, a percepção virilmente madura de que o sentido jamais é capaz de penetrar inteiramente a realidade, mas de que, sem ele, esta sucumbiria ao nada da inessencialidade – tudo isso redundando numa única e mesma coisa, que define os limites produtivos, traçados a partir de dentro, das possibilidades de configuração do romance e ao mesmo tempo remete inequivocamente ao momento histórico-filosófico em que grandes romances são possíveis, em que afloram em símbolo do essencial que há para dizer" (LUKÁCS, 2009, p. 89-90).

- BRISSON, L. *Introdução à Filosofia do Mito*. São Paulo: Paulus, 2014.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992a.
- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992b.
- COLLOBERT, C.; DESTRÉE, P.; GONZALES, F. (ed.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Boston: Brill, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004224360>.
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- DI BIASE, F.; AMOROSO, R. (org.) *A revolução da consciência: novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Petrópolis: Vozes.
- ELIADE, M. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FEYERABEND, P. *Contra o Método*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique: Introduction à la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953.
- HAWKING, S. *O Grande Projeto*. São Paulo: Nova Fronteira, 2011.
- HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, M.. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 89-108. (Coleção Os Pensadores).
- HEISENBERG, W. *Física e Filosofia*. Brasília, DF: Ed. Unb, 1995.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Versão de Brito Broca. Rio de Janeiro: Clássico Jackson, 1950.
- HESIÓDO. *Teogonia e Trabalhos e Dias*. Tradução de Sueli M. de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- HUSSERL, E. *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- JUNG, C. (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste, 2010.
- KOLAKOWSKI, L. *A presença do mito*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1981.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LANGER, S. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- LUKACS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- PLATÃO. *Diálogos I – Teeteto, Sofista, Protágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007a.
- PLATÃO. *Fedro, Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 2007b.
- PLATÃO. *Carta VII*. Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2008.
- POPPER, K. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- QUINE, W. Two Dogmas of Empiricism. In: QUINE, W. *From a Logical Point of View*, 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- SANTOS, M. F. *Tratado de Simbólica*. São Paulo: É Realizações, 2007.
- SCRUTON, R. *Arte e imaginação: um estudo em filosofia da mente*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- SILVA, F. L. A metafísica na Crítica da Razão Pura. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 11, p. 1-11, 1988. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31731988000100002>.
- SMITH, W. *Ciência e mito*. São Paulo: Vide Editorial, 2014.
- SMITH, W. *O Enigma Quântico*. São Paulo: Vide Editorial, 2015.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo.: Perspectiva, 2005.
- SOKAL; BRICMONT. *Imposturas Intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- TORRANO, J. Mito e Dialética na tragédia *Os Sete contra Tebas* de Ésquilo. In: ÉSQUILO. *Tragédias*: Ésquilo. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- VOEGELIN, E. *Ordem e História*. São Paulo: Loyola, 2009. v. 2.

---

### Cesar Augusto Mathias de Alencar

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil), professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) em Macapá, AP, Brasil.

---

### Endereço para correspondência

Cesar Augusto Mathias de Alencar  
Universidade Federal do Amapá – Campus Santana  
Coordenação do Curso de Filosofia, Bloco A, Sala das Coordenações.  
Rodovia Duca Serra, 1233.  
Fonte Nova, 68925-000  
Santana, AP, Brasil