



DO INEFÁVEL AO DOGMÁTICO: SOBRE O NASCIMENTO DO MITO, A MULTIVALÊNCIA DE SEUS SÍMBOLOS E SUAS MÁS INTERPRETAÇÕES.

Paulo Emílio de Paiva Bonillo Fernandes¹

Resumo:

O pensamento ocidental moderno contrapôs bastante radicalmente os modos de pensamento lógico (logocêntrico) e mítico, e passou a entender aquele como exemplar, valorizando um pensamento puramente conceitual, pretensamente sem imagens. A partir do trabalho de G. Durand, M. Eliade e M. Buber, pretende-se aproximar o conceito e a imagem simbólica, destacando que ambos nascem da relação vinculante de tipo Eu-Tu (Buber), e podem reconduzir de volta à atualidade da relação, ou levar a um fechamento dogmático e empobrecedor da existência humana: ambas as razões, do *logos* e do *mythos*, podem se tornar ortopédicas (Santos) e criar sociabilidades intolerantes para com a alteridade, quaisquer que sejam os traços físicos e culturais deste Outro.

Palavras-chave: Comunicação. Subjetividade. Mitologia. Imagem simbólica. Pensamento ortopédico.

Um pensamento iconoclasta

Gilbert Durand, em mais de uma ocasião, aponta um “iconoclasmo endêmico” das pedagogias² do Ocidente, que remontaria a uma confluência entre uma lógica binária de busca da verdade, para a qual há apenas dois valores (falso e verdadeiro), e a tradição religiosa de interdição das imagens (2011, p. 9). Exemplo disso talvez sejam os diferentes métodos surgidos no mundo greco-latino de depuração – quando não de total rejeição – das narrativas e dos símbolos míticos. Eliade (2013, p. 134) conta que “Nos tempos de Tucídides, o adjetivo *mythodes* significava ‘fabuloso e sem prova’, em oposição a qualquer verdade ou realidade”. Com maior dose de condescendência, os alegorismos e o evemerismo pretendiam, ao invés de negar, separar nos mitos helênicos aquilo que havia de verdadeiro do que era falso. Daí

¹ Mestrando em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero e pesquisador do Projeto de Pesquisa A compreensão como método: suas teorias e práticas. E-mail: pauloemiliofernandes@outlook.com

² Frequentemente o autor prefere “pedagogia” a “episteme” por considerar que, por vezes, o segundo termo seja um pouco pretensioso.

reduzir os deuses “a princípios físicos ou éticos”, ou dizer que seus nomes “representavam quer as faculdades humanas, quer elementos naturais”, ou ainda, como Evêmero no século III a.C., dizer que os deuses seriam “antigos reis divinizados” (idem, p. 135). Tal era a atitude crítica frente ao mito adotada pelos filósofos gregos: reduzi-lo ao verossímil³. Há exemplo mais recente da tentativa de destilar verdades científicas em narrativas míticas. No livro *Oxford Annotated Bible*, cuja primeira edição data de 1962, lê-se, por exemplo, que “a praga do sangue aparentemente reflete um fenômeno natural do Egito: isto é, a coloração avermelhada do Nilo, mais intensa no verão, devido a partículas vermelhas de terra ou talvez a organismos diminutos”⁴ (apud SEGAL, 2004, p. 13).

Não se trata aqui de dizer que o pensamento filosófico fez mal; não saberíamos dizer de que modo as virtudes da filosofia e da ciência teriam emergido não fosse essa primeira contraposição às narrativas míticas. De qualquer modo, nos parece um erro pretender investigar o pensamento mítico a partir de uma postura compreensiva (Künsch⁵) e santificá-lo, construir para ele uma espécie de altar na história das ideias. O pensamento mítico tem sua racionalidade que lhe é própria, e que não é necessariamente mais ou menos virtuosa que outras racionalidades e outros saberes, como os científicos, pois também o mito e seus símbolos podem se tornar dogmáticos.

Entretanto, afastar os olhares maniqueístas que podem surgir quando o assunto é ciência e mitologia não deve impedir de dizer que, em termos gerais (e por isso sujeitos a críticas e ajustes), o Ocidente, na postura epistemológica que veio a construir, se quis “o único herdeiro de um única Verdade” (DURAND, 2011, p. 7), verdade esta atingível pelo raciocínio puramente abstrato, conceitual, lógico-argumentativo – logo, um pensamento destituído de imagens. Lembremos que para Platão, o artista plástico “... imita a aparência das coisas, *sem conhecer a verdade* delas e sem ter *a ciência* que as *explica* (MACHADO, 2001, p. 9, grifos nossos). Não causa espanto algum constatar que num momento histórico cuja tônica está grandemente no impulso da explicação dos fenômenos da natureza e do espírito, a imagem, que “pode se desenovelar dentro de uma descrição infinita e uma contemplação inesgotável” (DURAND, 2011, p. 10), seja vista com certa desconfiança e desprezo. O que espanta é a racionalidade Ocidental tê-la expulsado continuamente do rol de métodos de investigação e de produção de conhecimento. Neste cenário, a objeção de que o mundo ocidental sempre

³ Cf. Veyne, 2014, especialmente o capítulo “Quando a verdade histórica era tradição e vulgata”.

⁴ Tradução nossa do original em inglês: “The plague of blood apparently reflects a natural phenomenon of Egypt: namely, the reddish color of the Nile at its height in the summer owing to red particles of earth or perhaps minute organisms”.

⁵ Cf., por exemplo, Künsch, 2008.

produziu mais imagens que o mundo oriental não tem lá muita força. Sobre isso, Durand dirá que essa profusão de imagens figurativas no Ocidente se deu numa “total gratuidade epistemológica ou pedagógica”. No Islã, que cultivou apenas as artes abstratas e caligráficas, houve, segundo Henry Corbin em seu livro *L’Imagination Créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabi*, uma “interiorização do imaginário” e um “desenvolvimento prodigioso da imaginação criadora” (DURAND, 1982, p. 18).

Uma superlação do conceito e uma atrofia da imagem, especificamente da imagem e da imaginação simbólica. Deve-se notar que a expressão imagem simbólica pode soar estranha e até mesmo redundante. Porém, ela deixa claro estar se referindo a um tipo de símbolo diferente daquele destacado em algumas semióticas, cuja principal característica seria a arbitrariedade, a convenção. Entendemos, com Durand (2012, p. 29), que “O *analogon* que a imagem constitui não é nunca um signo arbitrariamente escolhido, é sempre intrinsecamente motivado, o que significa que é sempre símbolo”. Antes de haver uma motivação linguística, isto é, arbitrária, há uma psíquica – ou talvez pudéssemos chamar de *poética*.

Não será demais insistir que não se trata de demonizar o conceito, especialmente lá onde se refere àquilo que é concebido, ou que se forma no espírito, na ideia⁶. Mas sim de criticar o pressuposto de que o caminho correto do raciocínio é “puro de imagens” e que estas não passam de “um ‘impedimento’ para o processo ideativo” (DURAND, 2012, p. 28). Desta forma, tal superlação resulta no que Boaventura de Sousa Santos, na esteira de Ortega y Gasset, chama de pensamento ortopédico (SANTOS, 2008, p. 15). Com a finalidade de “endireitar” o pensamento, a epistemologia do Ocidente acabou por enrijecê-lo, de modo que se excluísse do âmbito das investigações científicas todas as questões para as quais a ciência não pudesse dar respostas. A pluralidade de saberes sobre a experiência humana do mundo (SANTOS, 2008, p. 26) ou foi descreditada completamente, ou reduzida ao que dela se pudesse dizer segundo as formulações consagradas da ciência.

É preciso dizer que este pensamento ortopédico deu resultados bastante concretos. Frans de Waal, etólogo especialista em primatologia, recupera uma teoria do campo da psicologia, o comportamentalismo, que partia do pressuposto de que “o comportamento é tudo o que a ciência pode observar e conhecer, e, por essa razão, a única coisa a ser levada em conta” (2010, p. 26). Segundo de Waal, John B. Watson (1878-1958), o pai desta teoria, gozava de grande respeito da opinião pública e suas ideias “não podem ser consideradas

⁶ Conforme Miniaurélio Século XXI Escolar. 4 ed. rev. ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

atípicas” (idem, p. 320) para a época. Afinal, a teoria comportamentalista foi posta em prática em orfanatos nas primeiras décadas do século XX, onde os órfãos eram

...mantidos em berços separados por lençóis brancos, privados de estimulação visual e de contato corporal. Seguindo as recomendações dos cientistas, os adultos nunca haviam falado com ternura a essas crianças, e jamais fizeram cócegas nelas ou as carregaram no colo. Os bebês pareciam zumbis, com rostos imóveis e olhos arregalados e sem expressão (WAAL, 2010, p. 26).

Também na Romênia a experiência foi conduzida. Após a queda da Cortina de Ferro viu-se que nestas instituições “Os órfãos não eram capazes de rir ou chorar, passavam o dia em posição fetal ou se balançando, e nem mesmo sabiam brincar. Os brinquedos oferecidos a eles eram arremessados contra a parede” (idem, p. 28-9).

Ironia. Ora, um pensamento que cada vez mais se entendeu como livre de imagens – especialmente as simbólicas –, exclusivamente racional, abstrato e historicista (em outros termos, *desmitificado*), que desvalorizou o pensamento mítico/ metafórico – “esse grande semantismo do imaginário” (DURAND, 2012, p. 31) – mostrou ter, ele próprio, forte coloração simbólica. A sociologia de Comte e o historicismo de Marx, por exemplo, encontram paralelo no pensamento do abade calabrés nascido no séc. XII, Joachim de Fiore, que falava em três épocas sucessivas pelas quais passaria a humanidade, sendo a última a do Espírito Santo, a época da paz universal (DURAND 2011, p. 46-7; 1982, p. 42), que por sua vez nos remete a uma ideia – ou imagem – cara às narrativas míticas: a imagem de um tempo mítico, *illud tempus* (Eliade), que ou foi deixado para trás ou permanece por ser alcançado.

Se fôssemos arriscar uma síntese da contribuição para a história do pensamento dada por campos científicos tais como a etnografia, a antropologia, a psicologia, para citar alguns, diríamos que, pelo menos uma das maiores, foi fazer compreender que entre o pensamento racional/ abstrato/ conceitual e o imagético/ mítico/ simbólico, não há esse aparente antagonismo maniqueísta; há, antes, “coerência funcional” (PIAGET *apud* DURAND, 2012, p. 30), ou, em termos mais simples, diálogos possíveis – entre o universo da explicação e o dos significados. Ambos são construções do espírito humano que podem levar a uma vivência do mundo que seja aberta ou fechada.

Não será exagero ou ingenuidade partilhar com Eudoro de Souza a convicção, que não se abala, “...de que, em todos os tempos, não seja mítica a terra em que se firma e de que se nutrem as mais fundas raízes da racionalidade” (SOUZA, 1984, p. 30).

A vida, terreno, as teorias, mapa

Antes de investigar o “nascimento” do mito, convém saber o que entendemos por mito. Por isso, resumiremos as noções que têm do mito as teorias vistas há pouco, para chegarmos a uma mais madura, a par dos estudos contemporâneos mais significativos sobre o tema, na esteira dos quais quisemos inscrever este nosso modesto esforço.

Algumas teorias do mito construídas a partir de um olhar naturalista, dirão que o mito se restringe a sociedades pré-científicas, posto que seriam tentativas de *explicar* os fenômenos físicos, concluindo, como consequência, que o mito é uma enunciação falsa. Outras o reabilitarão, de alguma forma, dizendo que são alegorias e não explicações. Conforme se descolava de sua dimensão religiosa, a mitologia greco-latina torna-se objeto de interesse da elite intelectual erudita⁷.

Porém, numa perspectiva compreensiva do conhecimento, o pensamento mítico e seus símbolos são também exercícios “... da alma humana à procura dos segredos do mundo, como o fazem, cada uma a seu modo, a religião e a filosofia, os saberes comuns, a ciência, e a arte” (KÜNSCH, 2008, p. 177). Adotando a mesma postura, Durand utiliza o termo *démarche* (que, segundo ele, “traduz bastante bem o grego *méthodos*”) para se referir tanto ao método (*démarche*) científico quanto ao mítico (do *mythos*) (DURAND, 1982, p. 38-9).

Não esquecendo das definições do mito como uma história sagrada que narra as ações de criaturas sobrenaturais, ocorridas em tempos primordiais, ou como narrativas que “dramatizam” energias psíquicas individuais e coletivas, preferiremos, em virtude do que foi dito anteriormente, uma das reflexões feitas por Durand (1982, p. 35) em uma conferência:

O mito não é uma fantasia que se opõe ao real perceptivo e racional. É realmente alguma coisa que se pode manipular para o melhor e para o pior: entendo pelo melhor o desenvolvimento individual e colectivo, o desenvolvimento das virtudes do homo sapiens, porque o homo sapiens tem virtudes bem específicas, virtudes de coordenação colectiva, virtudes de elevação mental; e pelo pior a arregimentação de aventuras tais como as que conhecemos na primeira metade deste século [XX].

Uma vez que se entende o mito como um dos muitos saberes humanos, podemos avançar no entendimento do mito enquanto criação cultural, para depois enxergar intersecções entre ele e os demais saberes, e ampliar nosso entendimento do homem. Afinal, “Os limites e as possibilidades de cada saber residem [...], em última instância, na existência de outros saberes e, por isso, só podem ser explorados e valorizados na comparação com os outros

⁷ Cf. Eliade, 2013, p. 135-140.

saberes” (SANTOS, 2008, p. 28). É pensando na interdisciplinaridade desta investigação que abarca (ou tenta) os diversos fios da tessitura maior que é a vida e o cotidiano, que Durand declara preferir o termo Ciência do Homem a Ciências Humanas. Esta visão epistemológica, permitimo-nos dizer, é sobretudo humilde, pois faz perceber que as pessoas e o cotidiano são terreno, e as teorias, mapa (Künsch⁸). Não mais se pode confundir uma modalidade de saber com a própria experiência da vida, declarando-a soberana em relação aos demais saberes. De nossa parte acrescentaríamos aos mapas, também as narrativas.

O nascimento do mito: mundo aberto, mundo fechado

Modernamente, a mitologia foi objeto de interesse científico nos séculos XIX e XX. Neste período, inúmeras narrativas de povos chamados “primitivos” – que Lévi-Strauss prefere chamar de “sem escrita” – foram coletadas e desenvolveram-se variadas teorias sobre o fenômeno do mito. Segal (2004) nos mostra que, de modo geral, em todos os autores e teorias que se ocuparam do mito, há três temas comuns: sua origem, sua função, seu objeto – ou referente, isto é, sobre o que o mito trata: explicações literais (a crença na existência fática de seres sobrenaturais), ordenamentos simbólicos do mundo físico ou psíquico. A questão da origem é a que nos interessa no momento. Limitando-nos agora aos estudos de caráter científico conduzidos nos dois últimos séculos sobre a origem do mito, Segal (2004) nota que não interessou tanto determinar historicamente essa origem. Embora este seja um aspecto importante e devidamente estudado do fenômeno, tratou-se muito mais de investigar por que e como o mito surge, onde quer que venha a surgir. É aí que se inscrevem as considerações a seguir, sobre isto que Segal chama, em contraponto à origem histórica, de “origem recorrente”.

Evidentemente, essa tal origem recorrente do mito é um fenômeno complexo, na acepção que Morin confere ao termo. Poderíamos elencar diferentes autores, teorias e escolas para dar conta do assunto e seguramente não o esgotaríamos – a psicanálise freudiana, junguiana, a semiótica russa com seus estudos eruditos sobre literatura, a antropologia estruturalista, enfim. Entretanto, manteremos a “conversa” entre três autores específicos e algumas noções trabalhadas por eles em suas obras: Gilbert Durand, Mircea Eliade e Martin Buber.

⁸ Comunicação verbal, proferida em aula no dia 18/06/2015, no curso Comportamento, Subjetividade e Cultura da Mídia, do Mestrado em Comunicação na Contemporaneidade da Faculdade Cásper Líbero, em São Paulo.

Com Durand, vimos nas páginas anteriores considerações de natureza epistemológica. Ele inicia aquela que é considerada sua obra máxima, *As estruturas antropológicas do imaginário*, tecendo críticas às filosofias e psicologias que têm uma concepção puramente empirista da imagem, equivalendo-a aos dados mais imediatos da sensação, que depois serão elevados ao patamar da racionalização lógico-abstrata. Critica também a forma redutora com que Freud concebe as imagens. Claro, é indiscutível o lugar de honra que Freud ocupa na história desta reabilitação dos conteúdos inconscientes, do mito, da imagem, nos termos em que a discutimos aqui. Porém, na teoria freudiana, tais imagens são, no mais das vezes, sintomas de uma doença, erupções de um recalçamento. Na esteira de todo um grupo de estudiosos – Durand participou do Círculo de Eranos⁹ por vinte e cinco anos, de 1960 a 1985, tendo proferido vinte palestras, a primeira delas em 1965 (BARROS, 2014, p. 3; 5) – ele critica esta visão redutora, dizendo que “As imagens não valem pelas raízes libidinosas que escondem mas pelas flores poéticas e míticas que revelam” (DURAND, 2012, p. 39).

Estas flores dão à esfera epistêmica colorações existenciais – e realmente não há motivos para separar irremediavelmente estas duas dimensões do fenômeno. O que estas flores revelam seriam “situações-limite” (Eliade), nas quais o homem vive uma relação tal com o entorno cósmico que levam a uma “tomada de consciência existencial [...] em relação ao Cosmos e a si mesmo” (ELIADE, 2012, p. 176). Essa relação é a do homem com aquilo que ele traz de a-histórico, ou de arquetípico, aquilo que Eliade designa por Imagem, com “i” capitular, diferente de “imagem”:

Os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos etc., tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu “momento histórico” (idem, p. 9).

As imagens dessas nostalgias particulares, pertencentes ao indivíduo ou a uma determinada coletividade, direcionam para aquilo que há de universal na psique da espécie, ou poderíamos dizer que a imagem faz vislumbrar o caminho que leva à humanidade. Dessa forma, um objeto, seja da natureza, seja feito pelas mãos do artífice, tornam o mundo “aberto” (Eliade)¹⁰. As várias Vênus pré-históricas, de Willendorf, de Laussel, de Brassempouy, etc., apresentam características comuns, mas são diferentes umas das outras: são imagens diferentes construídas por culturas diferentes. Há um certo grau de convenção em suas

⁹ Fundado em 1933 pela anglo-holandesa Olga Fröbe-Kapteyn.

¹⁰ Cf., por exemplo, Eliade, 2013, p. 123-128.

formas. Mas podemos arriscar que todas se referem a uma mesma Imagem, a da Grande Mãe. Esta, arquetípica e multivalente em seus significados, parte do universo infinitamente rico da alma que tem sido narrado desde a aurora da humanidade na Terra, pode ser encontrada nos momentos de uma contemplação aguçada e sensível da pujança dos ciclos e das inevitabilidades cósmicas, biológicas, psíquicas; dos movimentos lunares, da fertilidade feminina, do sonho, da morte. Assim, tais símbolos, ou imagens, fazem com que o mundo deixe de ser “uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos” e se mostra como linguagem (ELIADE, 2013, p. 125), e para que se lho decifre, basta ler os símbolos, basta seguir os passos dos heróis de outrora.

Esta abertura do mundo – melhor dizer *para* o mundo –, temo-la em alta conta; isto é, pensamos que seja uma atividade elevada do espírito, que se ocupa de coisas que chamaremos aqui de transcendentais, ou que estão para além da imediatez pragmática das tarefas do cotidiano. Mesmo que as Imagens responsáveis por essa abertura não versem sobre coisas celestiais e divinas, mas umbráticas e demoníacas, ainda assim apontam o caminho, de que falávamos, até a humanidade. Afinal, “os monstros do inconsciente também são mitológicos, uma vez que continuam a preencher as mesmas funções que tiveram em todas as mitologias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, aperfeiçoar sua iniciação” (ELIADE, 2012, p. 10).

No entanto, é preciso reconhecer com Eliade (2013, p.128) que as Imagens e, por fim, as narrativas míticas, não são garantia nenhuma de bondade ou moral. Os símbolos, da maneira que falamos aqui, ao mesmo tempo em que, em seus significados múltiplos, são promessa de um engrandecimento afetivo/cognitivo, podem também levar a um enrijecimento destas faculdades – em outras palavras, a uma leitura fechada, dogmática, do mundo:

A história das religiões é abundante em interpretações unilaterais e, conseqüentemente, aberrantes de símbolos. Não encontraremos um grande símbolo religioso cuja história não seja uma trágica sucessão de inúmeras “quedas”. Não existe heresia monstruosa, orgia infernal, crueldade religiosa, loucura, absurdo ou insanidade mágico-religiosa que não seja “justificada”, no seu próprio princípio, por uma falsa – *porque parcial, incompleta* – interpretação de um grandioso simbolismo (ELIADE, 2012, p. 12).

Em nosso esforço para compreendermos como a confecção simbólica conduz do inefável ao dogmático, propomos entender a Imagem (podemos também usar o vocábulo “arquetipo”) como evento que se apresenta para o indivíduo disposto a contemplá-lo, tornando-se uma presença. Mas o que queremos dizer com isso? Para Martin Buber, “Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós”

(2013, p. 58). Durand nos conta que Paracelso distinguia dois tipos de tempo, um de “maturação qualitativa”, de “pura duração”, e um cronológico (1982, p. 52). A Imagem como presença é este imensurável momento em que o homem relaciona-se com aquilo que “aguarda” o encontro e “permanece” mesmo após o fim desta atitude contemplativa. É o momento da “intuição do ser”¹¹, seja o seu próprio ou o das coisas da natureza – Buber fala de três esferas de relação, a natureza, o homem, e os seres espirituais¹². Da racionalização do encontro resulta o símbolo em sua materialidade – em seu grafismo, sonoridade, movimento, a imagem, sem o “I” capitular. Afinal, “para exprimir o inexprimível é preciso um meio de expressão” (DURAND, 1982, p. 54).

A questão do mundo aberto ou fechado repousa então no símbolo, ou na imagem simbólica: da intuição do ser à racionalização, podemos ser reconduzidos à inefabilidade do acontecimento, isto é, à sua totalidade, seu ser Tu (Buber), que não pode ser decomposto e classificado, mas sim vivido; ou podemos reduzi-lo àquela unilateralidade dogmática, tão conhecida do universo religioso, mas também do científico.

Mas entre estes dois extremos, o inefável e o dogmático, há gradações. Afinal, algo percebido como um Tu, presente e total, deve, no momento seguinte, tornar-se um Isso, reconhecível pelas suas qualidades particulares, objeto de conhecimento. Não há nada de mal no Isso. Buber apenas dirá que a relação ontológica (Eu-Tu) precede a relação cognoscitiva (Eu-Isso)¹³. Aliás, foi esse o erro de um grupo de especialistas em culturas do Oriente Próximo, liderados por Henry Frankfort e H. A. Frankfort, que publicou em 1946 um livro¹⁴ onde os autores apontavam a superioridade do pensamento filosófico e científico sobre o pensamento mítico, e diziam que o homem primitivo percebia o mundo apenas como um Tu, incapazes que eram de nele distinguir a objetividade e as leis gerais. O homem moderno, em oposição, percebe o mundo como um Isso (SEGAL, 2004, p. 40-42). Ora, porque Buber fala em dois modos de relação, é muito fácil fazer de sua obra uma leitura dualista, identificando com o mundo do Tu qualquer virtude moral e com o Isso toda vilania, ou, como fizeram os Frankfort, inscrever a ingenuidade passional, mítica, no domínio do Tu, e a objetividade racional no domínio do Isso.

¹¹ Newton Aquiles von Zuben: “A inteligência, o conhecimento conceitual que analisa um dado ou um objeto é posterior à intuição do ser”, in: Buber, 2013, p. 33.

¹² Cf. Buber, 2013, p. 53 e 116.

¹³ Ver, por exemplo, a nota de rodapé 11, com a citação de Newton Aquiles von Zuben.

¹⁴ Intitulado *The intellectual adventure of ancient man: an essay on speculative thought in the Ancient Near East*. Em tradução livre: A aventura intelectual do homem primitivo: ensaio sobre o pensamento especulativo no Antigo Oriente Próximo. Cf. SEGAL, 2004, p. 40-2.

Se é na atualidade da relação Eu-Tu que se intui a qualidade daquilo que é essencialmente *humano*, que se encontra uma abertura para o mundo, teremos que ver o símbolo como um Isso. Um Isso que guarda o potencial de elevar novamente a alma àquele estado de relação profunda que, tal como a jornada do herói descrita por Campbell, a cada vez que se realiza, expande o universo sensível e intelectual do indivíduo. Mas um Isso também que, tal qual o Um Anel¹⁵, aprisiona as vivências e as concepções que se tem ou pode ter do mundo. A “razão ortopédica” (Santos) pode então ser entendida como a incapacidade de reconduzir os saberes de volta ao afeto que em primeiro lugar os gerou. Nesse sentido, conceito e imagem simbólica são demasiado semelhantes.

Tal incapacidade, ora manifesta na ciência, ora na religião, parece ter dado a tônica da maior parte da história da humanidade. E se, como Cassirer (2012, p. 50) sugere, ao invés de definirmos o homem “como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*”, podemos dizer que nossos atos concretos são sempre fundamentados e legitimados por nossas representações simbólicas. Na esfera das relações intersubjetivas, partindo do pressuposto que as sociabilidades se iniciam no imaginário, diremos que tal ortopedia acaba por criar alteridades radicais com as quais só se pode relacionar a partir de uma postura belicosa e intolerante. Enfim, o virtual nos chama a reconhecer a realidade do imaginário e das imagens simbólicas (ou míticas), bem como suas atuais – e persistentes – manifestações redutoras e dogmáticas.

Referências.

BARROS, Ana Taís M. P. Gilbert Durand, o montanhês que desafiou a margem esquerda do Sena. **Esferas**, ano 3, n. 4, p. 147-155, jan./jun., 2014. Disponível em: <<http://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/viewFile/5119/3446>>. Acesso em 20 jul. 2015.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2013.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURAND, Gilbert. **Mito, símbolo e mitodologia**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

_____. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 5 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2012.

_____. **Mito e realidade**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

¹⁵ Referimo-nos à obra O Senhor dos Anéis, de J.R.R. Tolkien.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: Künsch, D. A.; Barros, Laan Mendes de (Orgs.) **Comunicação: saber, arte ou ciência?** Questões de teoria e epistemologia. São Paulo: Plêiade, 2012, p. 173-195.

MACHADO, Arlindo. O quarto iconoclasmo. In: Machado, A. **O quarto iconoclasmo e outros ensaios hereges**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001 p. 6-33.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 80, p. 11-43, março 2008. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/691>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

SEGAL, Robert A. **Myth: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2004.

SOUZA, Eudoro de. **Mitologia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?:** ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WAAL, Frans de. **A era da empatia:** lições da natureza para uma sociedade mais gentil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.