

 <https://doi.org/10.23845/kgv.v14i3.302>

Simbolismo e expressão poética **[Symbolism and poetic expression]**

Maria Helena Lisboa da Cunha

Professora Titular de Filosofia Geral do Departamento de Filosofia do IFCH/UERJ
E-mail: mlisboadacunha@hotmail.com

Resumo

O propósito deste artigo é a interseção (interação) do mito e da religião com a arte, como um celeiro dos verdadeiros símbolos da humanidade. Na concepção de Cassirer, o homem é "um animal simbólico", não apenas o "animal racional" de Aristóteles, pois antes de raciocinar e concatenar idéias em linguagem articulada, o homem gesticula, chora, ri, dança, caminha, canta, come, caça, cozinha, tece, dorme, ama, isto é, atua no mundo, instituindo o que Lévy-Strauss conceituou como o primado da "pré-semiótica". Por esta razão, o estudo dos símbolos das sociedades primitivas é fundamental para a compreensão não só do homem como um ser existencial, ético e estético, mas também das relações que o homem tece com o mundo.

Palavras-chave

Expressão. Pré-semiótica. Simbólico.

Abstract

The purpose of this article is the intersection (interaction) of myth and religion with art, as a barn of the true symbols of humanity. In the conception of Cassirer, man is "a symbolic animal", not just Aristotle's "rational animal," for before he reason and concatenate ideas into articulate language, man gestures, cries, laughs, dances, walks, sings, eats, hunt, cooks, weaves, sleeps, loves, that is, acts in the world, instituting what Lévy-Strauss conceptualized as the primacy of the "pre-semiotic". For this reason, the study of the symbols of primitive societies is fundamental for the understanding not only of man as an existential, ethical and aesthetic being, but also of the relations that man weaves with the world.

Keywords

Expression. Pre-semiotic. Symbolic.



Na perspectiva de Gilbert Durand, antropólogo francês, Diretor do *Centre de Recherches sur l' Imaginaire* em Grenoble, na França, a mentalidade ocidental instaura um duplo iconoclasmo, qual seja, a rarefação pedagógica de símbolos em proveito da semiologia e a inflação patológica de imagens desorientadas, esvaziadas de valor hermenêutico devido à massificação crescente da sociedade tecnológica, tecnocrática e cientificista à qual estamos vinculados. Porém, a mentalidade cientificista cobre apenas uma camada superficial do comportamento mental do homem atual. O mesmo se pode dizer de todo o pensamento consciente. O universo inconsciente é muitíssimo mais vasto, se estende pelas profundidades, é intenso e não é a toa que as pesquisas neste campo têm o título de *psicologia profunda*: Jung utiliza a imagem de uma ilha na imensidão do oceano para demarcar este território. Pressupõe Jung que “por baixo do nosso mundo racional está oculto um outro mundo”, rico em estados de baixa tensão e designados como estratos “infra-humanos”.¹

Iremos nos respaldar em três fontes que denotam três estados da repressão da *imagem* na mentalidade ocidental: 1) Redução positivista da imagem ao sinal (signo); 2) Redução metafísica da imagem ao conceito; 3) Redução da imagem ao determinismo histórico. Na contra-ofensiva, temos a ressurreição da imagem desde o platonismo (Platão ainda utiliza mitos; Aristóteles, não). No entender de Pradeau, comentador e tradutor da obra de Platão:

Se por um lado, o mito é um discurso que, segundo Platão, deve ser claramente distinguido do discurso racional que pronuncia a filosofia, (...) por outro lado, o mito é um discurso que se pronuncia sobre realidades distantes, passadas ou longínquas que o exame racional não pode alcançar sendo, por este motivo, o único e o indispensável testemunho ao qual a filosofia deve de vez em quando ouvir.²

Continuando temos, pois, os heréticos e não ortodoxos romanos (neoplatônicos e gnósticos de Alexandria); teólogos anteriores ao século XIII com exceção de São Boaventura, também as utilizam. A Bíblia é um relato fantástico que está sendo esvaziada de seu conteúdo semântico (simbólico) pela veracidade histórica. O homem tem necessidade da verdade. Nietzsche indaga: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?”.³

¹ Jung, C. G. *O Homem à descoberta da sua alma*. Trad. Camilo Alves Pais, p. 418.

² Pradeau, J.- F. *Les mythes de Platon*, p. 11.

³ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza, § 1.



Sabemos que a razão repudia a imagem pelo simples fato de que esta última concilia idéias contrárias estabelecendo, desse modo, outra sintaxe que não à da consciência, à qual poderíamos chamar de *lógica do inconsciente* ou das emoções. Distinguimos no homem duas ordens distintas: uma consciente viabilizada pelo discurso da razão e outra inconsciente, viabilizada pelo discurso da emoção. A razão funciona dentro do referencial de Parmênides de Eléia (séc.VI a.C.) cujo *princípio da não-contradição* enuncia que “uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo”, ou é ou não-é. Ora, os princípios parmenídicos vão desembocar, através de Platão, na Filosofia de Aristóteles, cuja *Lógica (Organon)* se pauta nessas coordenadas. Somos herdeiros dos gregos e não podemos nos esquecer disso. Mas de que gregos se trata? Há gregos e gregos e o fato de termos nos pautados no substancialismo aristotélico nos trará não poucos problemas, inclusive este, do qual tecemos estas esparças considerações.

Parmênides, bem como Aristóteles, se paultam na identificação entre o ser e o pensar. Enuncia o fragmento nº 8 de Parmênides: “Uma e a mesma coisa é o ser e o pensar”. Logo, o pensamento só pode pensar o ser, o não-ser é impensável e desde então, o pensamento se identifica com a consciência: pensar significa *estar consciente* logo, no desdobramento deste enunciado, não há pensamento inconsciente. Segundo Nietzsche, com Parmênides, “Nós só podemos pensar o Ser. Do não-ser, nós não temos nenhuma representação. Ter representação e crer no Ser são a mesma coisa”.⁴ Este mesmo movimento verificar-se-á com Descartes, no século XVII, para quem o *Cogito ergo sum* (“Penso, logo existo”), identifica a existência com o pensamento consciente, consolidando a hegemonia da consciência na cultura ocidental. A partir deste critério, os pensamentos *inconscientes* passaram a não ser considerados, fontes de erro e do mal. Para Descartes, a verdade é uma idéia clara e distinta, perfeita, translúcida, enunciada pela consciência instituída como *res cogitans*.

Ora, desde Freud e a *Spaltung* (cisão da psique em duas instâncias: consciência e inconsciente) e Jung, com a *Psicologia Analítica*, não podemos mais nos ater a concepções ingênuas como as supracitadas e somos obrigados a nos curvar ao universo das pulsões: “O afeto nem sempre transparece no exterior sob forma dramática, mas de preferência segue interiormente curso invisível ao observador”.⁵ Jung ratifica as descobertas de Freud tecendo a seguinte consideração:

⁴ Idem, *Les Philosophes préplatoniciens*. Suivi de les *diadoxai* des philosophes. Trad. Nathalie Ferrand, p. 175.

⁵ Jung, C. G., apud Cunha, M. H. L. *Espaço real, espaço imaginário*, p. 57.



Quase toda a sintomatologia da histeria, das neuroses compulsivas, das fobias e, em grande parte, também da *dementia praecox* ou esquizofrenia, a doença mental mais comum, tem suas raízes na atividade psíquica inconsciente. Por isso, estamos autorizados a falar da existência de uma alma inconsciente. Todavia, esta alma não é diretamente acessível à nossa observação – do contrário não seria inconsciente!⁶

É conhecida a inversão lacaniana da máxima de Descartes supracitada: "Penso onde não sou logo, sou onde não me penso". Por isso mesmo, a definição de Aristóteles: "O homem é um animal racional", precisa ser substituída por outra de maior alcance, na medida em que entendemos o homem como um ser pulsional, *deinotés* (que tem um *daimon*, um gênio ou um demônio, no sentido que os gregos davam a este termo): "Ethos anthropos daimon", "o caráter é o demônio do homem" ou a reversão de sentido permitida pela sintaxe grega, que não determina pela posição o sujeito e o predicativo, "No homem o que se chama demônio é o caráter".⁷ Os povos 'primitivos' conheciam este fenômeno como 'perda da alma', "a alma (ou psique) não é compreendida como uma unidade. Muitos deles supõem que o homem tenha uma 'alma do mato' (*bush soul*) além da sua própria, alma que se encarna num animal selvagem ou numa árvore com os quais o indivíduo possua alguma identidade psíquica".⁸

Lucien Lévy-Bruhl estudou este fenômeno entre os povos primitivos e o chamou de "participação mística" pela fraca distancia existente entre o sujeito e o objeto, o que propicia a projeção dos conteúdos inconscientes nos objetos investindo-os da energia libidinal; assim, os torna *numinosos* (de *númen*, termo latino significando 'o que está envolto em mistério' sendo, portanto, tabu), quer dizer, sagrados. Segundo ele, para a mentalidade primitiva, "sob a diversidade das formas de que se revestem os seres e os objetos... existe e circula uma mesma realidade essencial, una e múltipla, natural e espiritual ao mesmo tempo".⁹ A propósito, é bom lembrar que a "participação mística" não é um fenômeno característico somente dos povos tidos como 'primitivos', mas também se manifesta na mentalidade infantil antes da formação do *ego* e nas dissociações psíquicas, daí a importância das pesquisas empreendidas nesse campo. A mentalidade primitiva é um elemento permanente e constitutivo do espírito humano posto que, "todo homem civilizado, independente do seu grau de consciência, é ainda um homem arcaico nas

⁶ Idem, *Obras completas de C. G. Jung*. Vol. VIII/2. *A Natureza da psique*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, p. 81.

⁷ Heráclito. *Os Pré-socráticos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Fº, frag. 119.

⁸ Jung, C. G. *O Homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho, p. 24.

⁹ Bruhl, L. L., apud Cunha, M. H. L., opus cit., p. 32.



camadas mais fundas da sua psique”.¹⁰ O conceito junguiano de *inconsciente coletivo* tem como endereço esta camada, entendendo com isso que é comum a todos os homens, aos animais e representa uma infra-estrutura básica inconsciente primitiva:

Assim como o corpo humano apresenta uma anatomia geral acima e além de todas as diferenças raciais, também a psique possui um substrato geral que transcende todas as diferenças de cultura e consciência, o que designei como o inconsciente coletivo (...) Dessa forma se explica a analogia, e até a identidade dos temas míticos e dos símbolos, e a possibilidade da compreensão humana em geral. As diversas coordenadas do desenvolvimento anímico partem de um tronco básico comum, cujas raízes se estendem ao passado.¹¹

Dentro deste contexto, o que caracteriza o homem não é a racionalidade, mas o *páthos*¹² trágico, capacidade que o ser vivo tem de afetar e de ser afetado, por isso observa Nietzsche: “Durante longos séculos, o intelecto nunca engendrou mais do que erros”¹³, considerando que, “Quando algo acontece de tal ou qual maneira e não de outra forma, não é consequência de um ‘princípio’, de uma ‘lei’, de uma ‘ordem’, mas demonstra que ‘quanta’ de forças estão em ação, cuja própria essência é a de exercer a potência sobre outras ‘quanta’ de forças”.¹⁴ Cassirer define o homem como um “animal simbólico”, o único capaz de criar símbolos, desde que só ele possui o “grande cérebro” (*gros cerveau*, de Durand), o *neoencéfalo*, responsável pelos processos de simbolização.

Na conceituação de Durand, em seu artigo “O Universo do símbolo”¹⁵, os “esquemas” são o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *Homo sapiens*. O esquema seria o que existe de mais imediato para a representação figurativa uma vez que, através dele, são feitas as conexões no “grande cérebro” humano sobre o inconsciente reflexo do corpo vivo. Por “esquema”, também denominado metaforicamente de “verbal”, Durand entende as posturas do corpo (expressão corporal), juntamente com Mauss, pelo fato de o verbo expressar, nas línguas naturais, a ação logo, o que há de mais imediato para a representação figurativa, tais como mamar, morder, comer, beber, engolir, lambar, cheirar, andar, correr, bater, deitar, gritar, chorar, dançar, sacolejar,

¹⁰Jung, C. G. *Problèmes de l'âme moderne*. Trad. Yves Le Lay, p. 134.

¹¹ Idem, apud Cunha, M. H. L., opus cit., p. 138.

¹² O termo grego *páthos* tem uma pluralidade de conotações conforme o contexto em que está situado. A sua acepção na tragédia, especificamente em Ésquilo, é a do “sofrimento instruído” (*Agam.* 177). A especulação filosófica bifurca-se a partir desta altura em dois sentidos diferentes, investigando o *páthos* tanto como “o que acontece aos corpos” (qualidades), quanto como “o que acontece às almas” (emoções) (cfr. Peters, E. F., *Termos filosóficos gregos*, 1983, p. 183).

¹³*Œuvres philosophiques complètes*. Tome V. *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882). Traduction de Pierre Klossowski, § 110.

¹⁴ *La Volonté de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis, livre II, § 41.

¹⁵ Apud Alleau, R. *La Science des symboles*.



acariciar, entre outras tantas ações possíveis, discordando de Jung quanto à primazia do arquétipo que, no entender de Durand, é secundário em relação aos “esquemas”. Exemplifica Telma Donzelli sobre as pesquisas de Cassirer, a respeito do mundo mítico: “No mundo mítico, quando os ‘mistérios’ foram traídos não se diz que foram divulgados, como se fossem idéias ou tivessem o estatus de significações puras, diz-se que foram ‘dançados fora’”.¹⁶ Husserl denominou esta dimensão da existência de primado do *pré-reflexivo*, Lévi-Strauss, de primado do *pré-semiótico* e Merleau-Ponty, de *experiência originária*, ancoragem afetiva não tética, difusa, pré-consciente no homem, por formar uma primeira linguagem humana ou animal, “esquema sublingüístico ou espírito de uma civilização”.¹⁷

Para Jung, os arquétipos ou “imagens primordiais”, as constantes da imaginação, espécies de categorias do pensamento simbólico¹⁸, desde que formas universais pertencentes ao patrimônio da humanidade, formam um “lastro comum” arcaico conceituado como *inconsciente coletivo* em contraposição ao inconsciente individual de Freud. Este inconsciente tem como característica essencial a virtualidade, isto é, existe em estado latente no homem como *tendência* para formar imagens semelhantes, somente atualizando-se em decorrência de forte carga emocional constelada na psique: “É preciso dar-nos sempre conta de que aquilo que entendemos por ‘arquétipos’ é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as representações arquetípicas (...) o chamado tema ou mitologema, é uma construção deste gênero”.¹⁹

As pesquisas até agora empreendidas nesse campo nos autorizam a afirmar que, no desenvolvimento dos primatas, antes do aparecimento do *Homo sapiens*, não era desenvolvida a função do terceiro cérebro, o supracitado neocérebro; existia, sim, de modo incipiente em todos os vertebrados superiores, vale dizer, no urso, elefante, chimpanzé, cavalo, golfinho, um psiquismo rudimentar que lhes propiciava a capacidade de memorização e de aprendizagem. Jung compara a consciência desses animais à de uma criança muito pequena, por se encontrar em estado de completa indiferenciação. Sabemos, por exemplo, que o cachorro e o chimpanzé podem executar quarenta ordens e que o golfinho tem até em esboço de articulação de linguagem por causa de suas

¹⁶ Donzelli, T., apud Cunha, M. H. L., opus cit., p. 163.

¹⁷ Merleau-Ponty, M., apud Cunha, M. H. L., opus cit., p. 20.

¹⁸ A denominação de “categorias do pensamento simbólico” é de Charles Baudouin em sua obra sobre Jung, Paris: Payot, 1963.

¹⁹ Jung, C. G., opus cit., *A Natureza da psique*, p. 151.

circunvoluções cerebrais, semelhantes às do homem. No entanto, esses animais não têm a capacidade de transmitir sua experiência subjetiva aos seus semelhantes, por conseguinte, não podemos afirmar que possuam uma cultura. O único animal cultural é o homem, pois nele o neoencéfalo, formado pelos lobos frontal, parietal e temporal, partes estas as mais desenvolvidas e as últimas adquiridas pela espécie, estando ainda em evolução, atingiu seu maior desenvolvimento possibilitando a função simbólica; o lobo occipital é a camada mais antiga, formando o que os antropólogos chamam de paleoencéfalo, um cérebro límbico, isto é, vegetativo e sensitivo.

Na evolução do ser vivo, não há nenhum que não apresente um sistema nervoso, mesmo a ameba que não passa de uma célula o tem, embora com uma função difusa (ela é afetada apenas pela luz). Seguindo a escalada da evolução, forma-se a medula, corda neural primitiva, seguindo-se o bulbo e o cerebelo, responsáveis pela vida vegetativa e pelo centro de equilíbrio. Esses dois centros formam o paleoencéfalo e o rinoencéfalo, responsáveis pelas funções fisiológicas e pelos sentidos. No homem esses centros se atrofiam, o que não acontece aos animais, para promover sua adaptação ao meio ambiente (olfato e adução aguçados, sono interrompido, estado alerta, etc.).

Estes dados nos levam a considerar cuidadosamente as dimensões genéticas do símbolo, uma vez que a principal distinção entre o comportamento do *Homo sapiens* e o dos animais não *sapiens* reside exatamente no desenvolvimento do neoencéfalo, que se especifica pela interpretação dos dados fornecidos pelos dois outros cérebros, a saber, o paleoencéfalo e rinoencéfalo, funcionando como um decodificador de dados; se isto não ocorre, o processo de simbolização torna-se inviável. Por isso, conclui Durand, por este “grande cérebro” humano, a agressividade mais crocodiliana – no dizer de Laborit – assim como a afetividade mais límbica, são traduzidas, como se o neoencéfalo fosse uma espécie de computador, isto é, por seu intermédio, os dados fornecidos pelos dois outros campos do cérebro são dobrados de efeitos reflexivos, de representações, de fantasias, de ideologias. No entender do autor, ao se desenvolver tornando-se mais complexo, o homem se encontra dilacerado entre o “princípio de prazer” e o de “realidade” (Freud); o “apolíneo e o dionisíaco” (Nietzsche); “marte e vênus” (mitologia) e é essa cisão/*Spaltung*/*chôrismos*/hiato, essa ruptura ontológica que viabiliza a dimensão simbólica: “O símbolo é um caso limite do conhecimento indireto, onde paradoxalmente este tende a se tornar direto – mas sobre um outro plano que o plano do sinal biológico ou



do discurso lógico –, seu imediatismo visa o plano da *gnose* como num movimento assintótico”.²⁰

Essa leitura que Durand faz do campo simbólico, é confirmada pelas anteriores pesquisas junguianas sobre os arquétipos do inconsciente coletivo, sendo o arquétipo um fator psicóide, quer dizer, virtual e irrepresentável, porém capaz de se manifestar nas imagens arquetípicas ou mitologemas quando ativado pelos afetos: “o psíquico se acha embutido em algo de natureza não-psíquica”.²¹ Conforme Jung, o arquétipo se encontra de tal forma incrustado na matéria, que não se pode delimitar até que ponto ele é material ou psíquico, ou as duas instâncias ao mesmo tempo, como as duas faces de uma moeda: “É certamente muito difícil, senão impossível, conceber uma função psíquica independentemente de seu próprio órgão, embora, na realidade, experimentemos o processo psíquico sem sua relação com o substrato orgânico”²², por isso complementa:

Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, (...) há, não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. Os fenômenos da sincronicidade, ao que me parece, apontam nesta direção, porque nos mostram que o não-psíquico pode se comportar como psíquico, e vice-versa, sem a presença de um nexa causal entre eles.²³



António Damásio, em sua obra *O Erro de Descartes*, aprofunda as relações interativas existentes entre corpo, cérebro e emoções, corroborando as observações junguianas e nietzschianas: “O cérebro e o corpo encontram-se indissociavelmente integrados por circuitos bioquímicos e neurais recíprocos dirigidos um para o outro”²⁴, isto por duas vias, a primeira constituída por nervos motores e sensoriais periféricos transportando sinais do corpo para o cérebro e vice-versa e a segunda, conhecida e decantada pelos antigos, através da corrente sanguínea que cuida do transporte dos hormônios, os neurotransmissores e os neuromoduladores. Estendendo-se ainda mais sobre o tema, o autor afirma que há não só uma interação entre o corpo e o cérebro como há, também, entre o corpo-cérebro e o ambiente, sejam elas comportamentais ou imagísticas (visuais, auditivas, somatosensoriais):

Reside aqui o centro da neurobiologia, tal como a concebo: o processo por meio do qual as representações neurais, que são modificações biológicas criadas por

²⁰ Durand, G., apud Alleau, R., opus cit., p. 261.

²¹ Jung, C. G. Opus cit., *A Natureza da psique*, p. 165.

²² Idem, p. 116.

²³ Idem, p. 152.

²⁴ Opus cit., trad. Dora Vicente Georgina Segurado, p. 113.

aprendizagem num circuito de neurônios, se transformam em imagens nas nossas mentes; os processos que permitem que modificações micro-estruturais invisíveis nos circuitos de neurônios (em corpos celulares, dendritos e axônios, e sinapses) se tornem uma representação neural, a qual por sua vez se transforma numa imagem que cada um de nos experiência como sendo sua”.²⁵

Damásio afirma, com relação aos sentimentos, que estes têm como característica nos fornecer imagens perceptuais do corpo ou em “reapresentação” (quando nos permitem tomar consciência do que se passa nas profundezas do corpo/inconsciente) e, por isso, nos ajudam a “cuidar do corpo” (*mind the body*, no original, significando “ter atenção para com o corpo”) ou o que ele chama de ‘mentalizar’ o corpo: “Os sentimentos são representados em muitos níveis neurais, incluindo o neocortical, onde são os parceiros neuroanatômicos e neurofisiológicos de tudo o que pode ser apreciado por outros canais sensoriais”.²⁶ Embasados por estas afirmações, inferimos a total interdependência entre os processos cognitivos e emocionais anteriormente afiançados por Jung no que diz respeito ao fator psicóide do arquétipo supramencionado, estrutura imaginária que forma o sedimento arcaico da humanidade, cujas raízes mergulham nos automatismos psíquicos de origem instintiva. Analisando este particular, Charles Baudouin, um dos grandes comentadores da obra de Jung, propõe uma primeira região inconsciente, o “inconsciente instintivo”, que “É a região por excelência” através da qual “o espírito age sobre o corpo” ao mesmo tempo em que “o corpo age sobre o espírito”, interpenetrando-se os domínios psicológicos e fisiológicos, daí a concepção de Baudouin da estrutura da psique, complementar à de Jung:

No inconsciente instintivo, nós percebemos uma zona limítrofe da biologia e da psicologia; no inconsciente coletivo, nós reconhecemos uma região onde se superpõem psicologia e sociologia; enfim, nós constatamos que, por sua base, o inconsciente coletivo (sociológico) vem se confundir com o inconsciente instintivo (biológico). Esta base onde psicologia, biologia, sociologia se reúnem em um tronco comum, eis em suma o que nós nomeamos “o primitivo”, apoiando-nos no fato de que esta região da psique lembra singularmente a “mentalidade primitiva”.²⁷

Um último aspecto a ser considerado diz respeito ao fator etnológico do símbolo. Embora Durand entenda que os “esquemas’ antecedem os arquétipos junguianos, “no importante registro da motricidade dos membros, na correção da postura e, em primeiro lugar, da mão. Até o pênis sendo verbal!”²⁸, ambos concordam com o fato de que as

²⁵ Idem, p. 116.

²⁶ Idem, p. 190.

²⁷ Baudouin, C., apud Cunha, M. H. L., opus cit., p. 175-6.

²⁸ Opus cit., p. 263.



características externas, exógenas, culturais como a tecnologia utilizada em algumas regiões para trabalhar a matéria prima, bem como raça, família, geografia, clima, fauna, flora, consonâncias fonéticas, associações por contato, têm a capacidade de transformar a *imagem arquetípica*, não o arquétipo que só existe como mera virtualidade. Um exemplo frisante, na mitologia azteca, é o culto ao sol, característico dos habitantes do planalto central e da península do Yucatã (olmecas, toltecas, chichimecas, zapotecas, maias, entre outros), como também os da região andina (incas do Peru). Os habitantes da região eram nômades, caçadores e guerreiros vindos do norte, pois não sendo povos cultivadores, possuíam uma religião astral e bárbara que incluía rituais sangrentos e atos de canibalismo: sacrifício do sangue e do coração de vítimas humanas eram oferecidas ao astro-rei (*Uitzilopochtli*, que se identifica com o fogo e, por isso, é simbolizado pela pedra turquesa), com a finalidade de tornar os guerreiros mortos em combate seus companheiros e, assim, percorrendo o caminho junto ao astro, do oriente ao ocidente.

Ao mesmo tempo, as populações mais antigas, sedentárias e agrícolas possuíam, em contrapartida, uma religião de mitos e ritos agrários, da vegetação e da fecundidade, nada sangrentos, cujo deus principal Tlaloc, o deus da chuva, do raio e da bonança (boas colheitas), primava pela generosidade (a pedra que simboliza este deus é o jade). No entanto, esse antagonismo de duas religiões diferentes foi sendo paulatinamente sincretizado, e os deuses antigos remodelados segundo o modelo dos invasores. Por outro lado, à medida que os povos nórdicos penetravam nos vales centrais, adotavam rapidamente o modo de vida agrícola, fixando-se em algumas cidades e fundando outras. A cultura adquiriu uma importância cada vez maior em sua existência e, com ela, os mitos, ritos e divindades da terra e da água readquiriram os seus direitos, ainda que metamorfoseados.²⁹

Das ponderações supramencionadas, se infere que os *indicadores culturais* tais como mito, religião, arte, filosofia, ciência e instituições sociais, já pressentidos por Hegel na *Estética*, constituem os mais altos paradigmas de freqüência simbólica, quer dizer, “as figuras que eles veiculam e do qual são tecidos, podem ser sempre “retomadas” – como diria Ricoeur –, “interpretadas”, traduzidas (e mesmo algumas vezes traídas), sem que o sentido se esgote”.³⁰ Por este motivo, Durand aponta a mitologia como o exemplo de construção imaginária mais perfeita da gênese do símbolo, isto porque no mito a palavra,

²⁹ Soustelle, J. *L'Univers de Aztèques*, p. 65-83.

³⁰ Durand, G., apud Alleau, R., opus cit., p. 266.



o gesto, a dança, antecedem a escrita; ele é drama, vivência, antes de ser relato. Por outro lado, o mito é passível de uma lógica dos antagonistas tal como a estudou Stéphane Lupasco e que Derrida chamaria de “conflitorial” (lógica da analogia), que tem como estofo a pregnância simbólica dos símbolos que ele alinha no enunciado: *arquétipos* ou símbolos profundos, imagens que falam da verdade paradoxal latente (a figura literária do oxímoro, interpreta esse paradoxo) que subjaz no coração do homem: “O mito é feito da pregnância simbólica dos símbolos que ele coloca numa história: arquétipos ou símbolos profundos ou ainda simples sintemas anedóticos”³¹, cuja função é integrar as contradições e os antagonismos irreconciliáveis do pensamento lógico. Nietzsche atentou para esta característica do mito e da linguagem poética como modo de apreender a vida no que ela tem de *trágico* dado que ambos libertam a palavra do conceito propondo alternativas, e não foi por outro motivo que fez uso do aforismo e do poema, a fim de denunciar a uniformidade e a linearidade dos conceitos e das categorias da metafísica e da sintaxe gramatical, esta “metafísica do povo”³²:

O erro em que incorreu a filosofia deve-se ao fato de que em lugar de ver na lógica e nas categorias da razão meios de acomodar o mundo a fins utilitários (portanto ‘metodicamente’ em vista de uma falsificação útil), acreditaram obter com as mesmas o *criterium* da verdade, quer dizer, da realidade.³³

Contra-pondo-se a essa imagem do pensamento unilateral e deformadora, ‘que iguala o não-igual’, e apostando sempre na invenção, Nietzsche pronuncia-se: “Não é no *conhecimento*, mas sim na *criação* que está a nossa salvação! Na aparência suprema, na emoção mais nobre, encontra-se a nossa grandeza!”³⁴ O objetivo do filósofo é opor o pensamento *trágico* ao representativo, criando alternativas para o ocidente achatado pela lógica e as categorias da razão e, neste particular, encontra um expoente imbatível no teatro: Artaud, *le môme*, um espírito encarnado num quase-corpo débil, extremamente sensível e com intuições extraordinárias:

Acredito em conjurações espontâneas. Nos caminhos por onde meu sangue me arrasta, é impossível que um dia eu não encontre uma verdade... Escolhi o domínio da dor e da sombra assim como outros escolheram o do brilho e da acumulação da matéria. Não trabalho na extensão de um domínio qualquer. Trabalho unicamente na duração.³⁵

³¹ Idem, p. 267.

³² Nietzsche, F., opus cit., tome V. *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), § 354.

³³ *La Volonté de puissance*, livre I, § 211.

³⁴ *Das Philosophenbuch (theoretischstudien)*. Trad. Ana Lobo, § 84.

³⁵ Artaud, A. *L’Ombilic des limbes*, p. 127.



O *mito*, o *rito* e o *símbolo* exprimem, em diferentes planos e com meios próprios, um sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas: é sintético, plurívoco e equívoco podendo atingir estratos muito profundos da psique. Assevera Mircea Eliade, profundo conhecedor do universo simbólico:

A imaginação imita os modelos exemplares — as imagens — os reproduz, os reatualiza, os repete sem fim. Ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade; porque é o poder e a missão das imagens mostrar tudo aquilo que se torna refratário ao conceito. Assim podemos explicar a desgraça e a ruína do homem a quem falta a imaginação; ele está separado da realidade profunda da vida e de sua própria alma... É na história das religiões que nós encontramos os arquétipos.³⁶

Portanto, o símbolo tem por função coordenar, unificar sem os confundir, os planos heterogêneos da consciência e da ação. A pessoa individual é posta em relação com o cosmos simbólico — uma *terra celeste*. Por conseguinte, a hermenêutica torna-se, hoje em dia, o fundamento da filosofia e da antropologia. É um processo inverso ao científico objetivo que visa, subjetivamente, distinguir a especificidade existencial humana, em primeiro lugar para depois diferenciá-la, conforme sua constituição cultural (grupos sócio-culturais). Segundo Durand, as pesquisas sobre o imaginário substituirão, doravante, o universalismo dogmático da razão.

A ciência que, hoje em dia, se incumbe de denunciar essa supremacia é a física quântica desde que os fótons (átomos de luz), podem ser observados ou como corpúsculos (teoria corpuscular) ou como ondas (teoria ondulatória), vale dizer, observadas nos reatores nucleares, as partículas *são e não são* ao mesmo tempo, elementos virtuais sem qualquer perspectiva substancialista³⁷, denotando uma outra lógica que não a de Parmênides, seja a do concreto (Lévi-Strauss), a do paradoxo (David Bohm), a da analogia (Cassirer), ou a das emoções, no nosso entender. Esta imagem do pensamento é denominada pelos físicos quânticos de efeito *bootstrap* ou “teoria da matriz S” de George Chew (“Puxar pelas alças das próprias botas”, isto é, utilizando seus próprios recursos).

Tal modelo de pensamento opera com a hipótese de que a natureza não pode ser reduzida a elementos isolados e fundamentais como elementos fundamentais da matéria (substrato), mas se constitui em uma rede de conexões e interconexões onde cada

³⁶ Eliade, M. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli, 1972, p. 24-5.

³⁷ Na física quântica, também chamada de física das partículas, no nível subatômico, as inter-relações e interações entre as partes do todo são mais fundamentais que as próprias partes, por isso há movimentos mas não existem objetos moventes; há atividade mas não existem atores; não há dançarinos, somente a dança (cfr. Capra, Fritjof, *O Ponto de mutação*, trad. Álvaro Cabral, “A Ciência, a sociedade e a cultura emergente, p. 86).



evento muda o todo, ou seja, cada partícula consiste em todas as outras partículas; este processo é contínuo e dinâmico, formando um quadro de *simultaneidades*. Jung, que escreveu a quatro mãos com físicos quânticos, Niels Bohr e Wolfgang Pauli, confirma o dado: “Felizmente, a física mostrou aos psicólogos que podemos conviver com uma aparente *contradictio in adiecto* (contradição dos termos)”.³⁸

A lógica do pensamento mítico nos parece tão exigente quanto aquela sobre a qual repousa o pensamento positivo. E no fundo pouco diferente, porque a diferença diz respeito menos à qualidade das operações intelectuais do que à natureza das coisas sobre as quais operam.³⁹

A hermenêutica contemporânea seja de ordem estruturalista, de Jung a Lévi-Strauss, passando por Eliade, inclusive Durand e Ricoeur, reivindica um *sentido* dos feixes sincrônicos, vale dizer simultâneos, de imagens que se agrupam em ciclos redundantes onde se desenham os arquétipos (ou, pelos menos, estruturas formais) que as fundamentam por detrás das flutuações diacrônicas, isto é, da História. Sintetizando, existem temas, esquemas, classes e categorias poéticas (imagísticas) que independem das classes e categorias lógicas, permitindo-nos apontar para uma lógica do inconsciente. A obra de Durand, *Estruturas antropológicas do imaginário*, alinha determinados agrupamentos ‘subindo e descendo em torno de um eixo’, que deslizam do orgânico, princípio telúrico ao espiritual, princípio cósmico, viabilizando dois regimes de imagens (diurno e noturno) e ao mesmo tempo evidencia a *coerência não-racional* dessas constelações. A partir deste fato, ser-nos-á possível estabelecermos uma sintaxe do imaginário: “O Imaginário – quer dizer o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*, – nos aparece como o grande denominador fundamental donde vêm se enfileirar todos os autos do pensamento humano”.⁴⁰

O símbolo pretende alcançar o registro da ‘expressão’, dar um sentido além do domínio da comunicação, do utilitário, do que os gregos chamavam de *doxa*, em oposição a *epistème*, isto é, constitui-se como uma metalinguagem e, como tal, mediatiza as relações do homem com o mundo, tendo como suporte o cérebro que é também concebido como uma verdadeira “obra de arte”. Por isso, Deleuze vai dizer que a arte não pensa menos do que a filosofia, mas pensa com ‘blocos de sensação’ e não com

³⁸ Jung, C. G., opus cit., *A Natureza da psique*, p. 123.

³⁹ Lévi-Strauss, C., apud Cunha, M. H. L. *Espaço real, espaço imaginário*, p. 110.

⁴⁰ Durand, G., opus cit., p. 12.



conceitos. Observa Katherine M. Wilson que, “Qualquer experiência imaginativa é uma experiência na fronteira entre o consciente e o inconsciente. O que lhe dá a sensação de imaginativa são as tonalidades do inconsciente. É esta numinosa região da sua mente que o poeta explora”⁴¹; é esta, também, a intuição de Nietzsche quando afirma que, “somente enquanto fenômeno estético é que a existência e o mundo eternamente se justificam”.⁴² O grande poeta português Fernando Pessoa, demarca poeticamente essa dimensão da existência:

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: “Navegar é preciso; viver não é preciso”. Quero para mim o espírito desta frase, transformada a forma para se casar com o que eu sou: viver não é necessário; o que é necessário é criar. Não conto gozar a minha vida, nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a minha alma a lenha desse fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha.⁴³

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, Antonin. *L' Ombilic des limbes. Précédé de Correspondance avec Jacques Rivière et suivi de Le Pèse-Nerfs. Fragments d' un Journal d' Enfer. L' Art et la Mort.* Textes de la période surréaliste. Préface d' Alain Jouffroy. Paris: Gallimard, 2003, 251 p.
- CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche – Espírito artístico.* 1. ed. Londrina : CEFIL, 2003, 122 p.
- CUNHA, M. H. Lisboa da. *Espaço real, espaço imaginário.* 2. ed. Rio de Janeiro: Uapê, 1998, 212 p. acrescido de apêndice com fotolitos.
- DAMÁSIO, António R. *O Erro de Descartes. Emoção, razão e o cérebro humano.* Trad. Dora Vicente Georgina Segurado. 5. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2000, 330 p.
- DURAND, Gilbert. “L' Univers du symbole”. In ALLEAU, René, *La Science des symboles*, Paris: Payot, 1982, 292 p.
- DURAND, Gilbert. *L' Imagination symbolique.* 3. ed. Paris: PUF, 1976, 132 p.
- DURAND, Gilbert. *Structures anthropologiques de l' imaginaire.* Paris: Bordas, 1973, 550 p.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* Trad. Pola Civelli. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

⁴¹ *The Nightingale and the hawk: A psychological study of Keats Ode*, p. 22.

⁴² Nietzsche, F. *Œuvres philosophiques complètes.* Tome I, v. 1, *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes* (automne 1869/printemps 1872). Trad. de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, p. 61.

⁴³ Pessoa, F. *Obra poética*, p. 15.



HERÁCLITO. *Fragmentos*. In *Os Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 376 p. (Coleção *Os Pensadores*).

JACOBI, Jolande. *Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C. G. Jung*. Trad. Margit Martincic. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1986, 170 p.

JUNG, Carl Gustav. *O Homem à descoberta da sua alma*. Trad. Camilo Alves Pais. 2. ed. Porto: Tavares Martins, 1975, 425 p.

JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977, 316 p.

JUNG, Carl Gustav. *Problèmes de l'âme moderne*. Trad. Yves Le Lay. Paris: Buchet/Chastel, 1976.

JUNG, Carl Gustav. *Obras completas de C. G. Jung*. Vol. VIII/2. *A Natureza da psique*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986, 402 p.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Œuvres philosophiques complètes*. Tome I, v. 1, *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes* (automne 1869/printemps 1872). Trad. de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. 1. éd. Paris: Gallimard, 1977, 566 p. Traduction de *Die Geburt der Tragödie. Nachgelassene Fragmente 1869-1872*. Édition critique des oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d'après les manuscrits originaux de l'auteur et comprenant une part de texts inédits.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Œuvres philosophiques complètes*. Tome V, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882). Traduction de Pierre Klossowski. Textes et variantes établis par G. Colli e M. Montinari. Paris: Gallimard, 1982, 688 p. Traduction de *Die fröhliche Wissenschaft*.

NIETZSCHE, Friedrich W. *La Volonté de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997-8, 936 p., 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Les Philosophes préplatoniciens*. Suivi de les *diadoxai* des philosophes. Trad. Nathalie Ferrand (Organisé par Paolo D'lorio). Combas: L'Éclat, 1994, 395 p.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998, 271 p.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. 2. ed. Rio Janeiro: Aguilar, 1965, 761 p.

PRADEAU, J.-F. *Les Mythes de Platon*. Paris: GF Flammarion, 2004, 278 p.

SILVEIRA, Nise da. *Jung, vida e obra*. 5. ed. Petrópolis: José Álvaro /Paz e Terra, 1978, 195 p.

SOUSTELLE, Jacques. *L'Univers des Aztèques*. Paris: Hermann, 1980, 169 p.



VERÍSSIMO, Luiz José. *A Psicologia do Self e a função religiosa da alma. Um estudo a partir de C. G. Jung*. 1. ed. Campinas: Livro Pleno, 2005, 213 p.

WILSON, K. M. *The Nightingale and the hawk: A psychological study of Keats Ode*. New York: Barnes & Nobles, Inc., 1963.



CUNHA, Maria Helena Lisboa da. Simbolismo e expressão poética. *Kalagatos*, Fortaleza, Vol.15, N.1, 2018, p. 80-95.

Recebido: 17/11/2017
Aprovado: 25/02/2018

