

A FILOSOFIA DO SÍMBOLO LITERÁRIO A recusa da alienação, a recusa da ideologização

Alckmar Luiz dos Santos*

1. INTRODUÇÃO

Há pouco terminei um trabalho, que consistiu numa leitura esotérica (alquímica) de *Grande Sertão: Veredas*. Ele teve que necessariamente questionar duas coisas: o porquê da leitura simbólica e as decorrências da visão cósmica alquímica.

A escolha desse percurso comparativo de leitura (texto literário e cosmovisão esotérica) teve como base a percepção simbólica de texto e realidade. Esta percepção simbólica implicou a opção por um caminho que questionou até os mecanismos de sua expressão: a recusa da mentalidade cartesiana (em que se separam sujeito e objeto, em que os fenômenos e operações são dissociados de sua base ontológica, na prática, e imersos numa teleologia racional e causal) significou uma contestação à própria linguagem, encarregada de verbalizar as ligações do texto com o pensamento hermético-alquímico.

Surgiram várias angústias: como verbalizar num discurso causal e cartesiano, explicativo e retórico, o que é experiência? Como transformar em argumentos racionais e ordenados o que é simultâneo (segundo Cassirer) ou anterior (segundo Allean) à linguagem?

Na verdade, foi-me parecendo que a contradição entre visão simbólica e linguagem era apenas uma pequena parte do problema. A escolha dessa visão trazia implicações mais sérias: era necessária uma outra noção de mundo, mais aberta, a partir de uma nova perspectiva, para dar conta dos símbolos despertados pela leitura crítica. A linguagem, ao especificar essas imagens em explicações e raciocínios, teria de fazer concessões à expressão cartesiana. Entretanto, essa linguagem necessariamente reduzida não poderia de modo algum implicar uma diminuição na **abrangência simbólica** de onde ela foi gerada.

Ao diferenciar os mecanismos da visão-de-mundo (mais abrangente) e da linguagem usada para expressá-la (menos abrangente), vi-me diante da obrigação de estabelecer as bases filosóficas desta visão. Tive que apreender os mecanismos de penetração nessa realidade tornada cósmica e em seus correspondentes mecanismos expressivos (reduzidos a uma retórica cartesiana). Sendo assim, era importante não perder de vista os primeiros, para que os segundos não resultassem improdutivos e redutores.

* Professor da Universidade Estadual de Campinas.

Estas considerações levaram-me ao interesse pelos aspectos filosóficos da linguagem simbólica, mítica, buscando investigar em que medida isso deve trazer nova perspectiva para o ato da leitura. Os recursos de penetração crítica no texto podem também ser levados para a relação do ser com o estar-no-mundo.

Ao lado disso, a linha hermético-alquímica - escolhida para a leitura do romance - revelou-se distante da moralidade religiosa. Quis aproximá-la das reflexões de Nietzsche, o que fiz nas conclusões do trabalho. É claro que não pretendo ver nenhum sinal de esoterismo nas idéias do filósofo alemão, apenas encontrei analogias interessantes entre o seu "super-homem" e o operador alquímico. Além disso, o ataque devastador que ele desferiu às religiões assemelha-se ao desencadear das forças alquímicas. Estas pairam acima de qualquer tentativa de torná-las ético-religiosas, como provou indiretamente Jung (*O Símbolo da Transformação na Missa, Mysterium Coniunctionis, Psicologia da Transferência, Psicologia e Alquimia*).

Em suma, meu interesse se voltou para os aspectos filosóficos da leitura simbólica, primeiro, e para as decorrências do que posso chamar de uma ética e de uma moral simbólico-alquímicas. No primeiro caso, estamos avançando pelos caminhos do pensamento não-cartesiano, não-aristotélico, indo além das questões propostas por Bachelard em *A Filosofia do Não* e *O Novo Espírito Científico*. Ele fez estes estudos quando a Mecânica Quântica e as experiências relativísticas ainda engatinhavam. Hoje, possuímos dados teóricos e práticos que permitem colocar em xeque vários outros fundamentos do pensamento cartesiano (cf. Fritjof Capra, em *O Tao da Física e Ponto de Mutação*). A partir de uma exegese simbólica de textos literários, fundamentada filosoficamente, podem surgir várias questões acerca dessa visão não-cartesiana da experiência material. Ao contrário do que afirma Kant, dela pode derivar não apenas o entendimento através de juízos, mas também uma contemplação fugaz do ser global que se esconde nas malhas particulares do cotidiano.

Com relação à questão ética, ela é colocada por Nietzsche, mas não me parece ter sido levada adiante por nenhum sistema coerente de pensamento. Sua noção de operatividade, através de *Assim Falava Zaratustra*, aproxima-se da simbologia alquímica, o que demanda algumas explicações. Como é possível essa aproximação? De que modo a visão nietzschiana também inclui o pensamento simbólico? Como ambas contribuem não somente para uma epistemologia (como desvendou Bachelard), mas também para uma ontologia não-cartesiana, não-causal, onde a analogia desempenha a função de estrutura basilar?

2. A QUESTÃO HISTÓRICA

Na Alemanha, Winckelmann e Baumgarten iniciam a estética moderna, bem como inauguram o que René Alleau chamou "teoria burguesa do símbolo". Kant e depois Hegel vão levar adiante essas especulações. De

modo geral, o idealismo alemão coloca em prática a necessidade de tornar a exegese estética um elemento do processo de produção racional. Como afirma Alleau:

"Historicamente, sabemos que na origem desta nevrose se situa a abstração crescente do processo econômico desde a Renascença é uma mitologia abusiva do homem e da natureza. A estes dois erros fundamentais, não se pode opor uma exigência revolucionária que os iria reconstituir sob outras formas não menos repressivas. Eis por que todos os sistemas dogmáticos se esforçam por reduzir o simbolismo à insignificância e a atividade poética a jogos puramente literários." (A Ciência dos Símbolos)

A exigência produtiva da mentalidade burguesa vai manter o simbolismo sob controle, restringindo sua significação, sua operatividade. Trata-se de não degradar uma visão-de-mundo baseada na experimentação racional e empírica da realidade imanente. Seria necessário quase um século para que Freud sacudisse esse edifício teórico, baseado na restrição racional das possibilidades da intuição e das sensações não-empíricas. Ao contrário das afirmações de Descartes, este edifício foi feito a várias mãos, mas revelou-se forte o suficiente para manter sua coerência por vários séculos.

A Psicanálise começou a mostrar a profundidade da significação simbólica, muito embora o próprio Freud não conseguisse escapar ao esquematismo causal de sua epistemologia, ainda fortemente impregnada do grande racionalismo. Ao estudar o complexo simbólico dos primitivos (*Totem e Tabu*), ele faz penetrações importantes, no que poderíamos chamar de uma "filosofia da alma humana simbólica". Erra, entretanto, ao buscar bases causais para suas postulações, aproximando a mente simbólica primitiva à de um neurótico.

É com Jung que a Psicanálise vai penetrar mais profundamente na questão simbólica e, ressalte-se, sem a visão restrita e pré-concebida de seus antecessores. A partir daí, podemos estabelecer um liame entre sua visão e o trabalho de Bachelard, em que as possibilidades da simbologia poética aparecem cada vez mais realçadas.

Podemos assim identificar duas linhas básicas que se estabelecem neste século, a respeito da exegese simbólica e sua inserção num pensamento filosófico. Em primeiro lugar, podemos falar dos herdeiros de Hegel. Encaixamos aí tanto Benjamin quanto Lukács. Não esquecendo as diferenças básicas entre os três, não podemos também esquecer que eles se esforçam por tornar o símbolo mais restrito, em uma linha que privilegia a idéia e sua inserção numa coerência causal, em detrimento de suas possibilidades como experiência intuitiva. Trata-se sempre do mesmo esforço de segmentação, em que as partes, colocadas numa seqüência ordenada e lógica (e aí não devem nada a Descartes) perdem sua relação fértil e fundamental com a totalidade. Na

busca de uma dialética entre particular, singular e universal, este último fica reduzido a uma decorrência restrita dos dois anteriores.

A segunda linha que se nos apresenta é formada por Cassirer, Eliade e Alieau. Trata-se de estabelecer uma cosmovisão, em que a experiência simbólica não seja mais explicada por conceitos anteriores. A discussão de Cassirer sobre as relações mútuas entre a linguagem e o mito, as colocações de Eliade sobre a realidade mágica dos mitos religiosos, a ligação que Alieau estabelece entre as várias possibilidades da linguagem analógica são exemplos de como é possível e desejável que se apliquem essas idéias no contexto da exegese literária. São teorias que surgem de uma radical negação da metafísica cartesiana, por mais travestida que ela esteja, por mais que ela se diga arredia a uma visão metafísica.

Esta opção deve ser alicerçada em colocações filosóficas, que busquem uma base epistemológica consistente. Não se trata apenas de buscar uma nova linha de leitura crítica de textos literários. Há uma negação das formulações filosóficas tradicionais, e só o encaminhamento para essa nova visão-de-mundo pode dar coerência e base para o exercício da leitura.

3. A QUESTÃO FILOSÓFICA

Um dos momentos básicos para a epistemologia do século XX encontra-se bem antes, no início do século XVII. O pensamento de Descartes foi estabelecido como uma continuação renovadora da visão aristotélica. O filósofo francês estabeleceu as primazias de seu método único. O racionalismo cartesiano, inventor da metafísica necessária, desenvolveu também as armas do pensamento científico e redutor. Em oposição a ele, a figura de Pascal aparece com destaque para uma epistemologia diversa, em que os vários métodos intuitivos são ressaltados. As questões que surgem são importantes e delicadas. Importantes, pois podem conduzir a uma revisão dos conceitos clássicos, desde as experimentações científicas até a metafísica; delicadas, pois envolvem conceitos e situações que dizem respeito ao cotidiano e à vida moderna. Se o pensamento psicanalítico recusa as simplificações racionais do consciente, não pode usar este método no trato do inconsciente, por mais que ele (o método) esteja disfarçado em linguagem, mitologia, imagens oníricas e outros. Se a Mecânica Quântica está conduzindo a um novo modelo de universo material, a partir de experimentalismos microscópicos, não se pode deixar de alterar a percepção macroscópica; é fundamental que se deixe de lado a concepção cartesiana de modelos cambiantes, que mudam sua validade em decorrência do âmbito em que são aplicados: a realidade aparece cada vez mais como uma, e não pode admitir níveis diferentes e opostos de estruturação.

O século XIX produziu uma das possibilidades mais radicais de renovação (que quero entender como superação) do cartesianismo: Nietzsche. Quando este filósofo recusa a herança do pensamento socrático e aristotélico, ele

começa a propor uma das mais instigantes renovações do edifício cartesiano. Não é gratuita sua fala elogiosa à tradição persa, encarnada no Zaratustra. Ele percebeu, como poucos, a ligação efetiva e eficiente entre a tirania do grande racionalismo e o despotismo não-esclarecido do misticismo cristão-budista. Seu Super-Homem é o ponto de partida para uma nova visão-de-mundo, em que este (como objeto) e aquele (como sujeito) não sejam mais distintos; a renovação em um deve levar à renovação no outro, como coisas que são unas, a partir do estabelecimento desse "estado de Super-Homem". A visão ético-moral, explícita no dogmatismo religioso, é recusada como forma de recuperar o ser humano global, abastardado pelas formas capitalistas, pela ideologia servo-arbitrária do Protestantismo, pela ética compadecida e enfraquecedora do Catolicismo e pelo reducionismo experimental do Cartesianismo (necessariamente redutor, pela pobreza dos recursos experimentais da época). A questão que se coloca é como partir do pensamento de Nietzsche e chegar a uma concepção global, como ele desejava, passando pela experimentação do mundo a partir da simbologia, do intuícionismo não-racional, da metafísica não necessária, mas universal. Como experimentar o "eterno retorno" como realidade em si, e não como mero modelo de especulação filosófica? O pensamento, legítimo herdeiro do Cartesianismo, não conseguiu equacionar essas questões e é certo que não o fará.

A partir do início deste século, o pensamento anti-cartesiano começou a ganhar contornos mais definidos, com Gaston Bachelard. Com *O Novo Espírito Científico* e *A Filosofia do Não*, o pensador rejeita a separação sujeito-objeto, proposta fundante do Cartesianismo, abrindo caminho para a percepção global da realidade. Já é uma base para a visão-de-mundo fundada na recepção simbólica das formas empíricas (também o trabalho de Cassirer está nessa linha). A epistemologia de Bachelard trabalha com princípios abertos, uma soma de intuição, empirismo e racionalismo, superando o pensamento de Kant, ao fugir do esquematismo e da recusa metafísica. Há uma recuperação dos postulados de Pascal, na medida em que se propõem "... tantas lógicas quanto os tipos de objetos genéricos." (*A Filosofia do Não*). Ao mesmo tempo, desfaz-se a ilusão do conhecimento racional todo-poderoso, capaz de apreender a realidade em seu total. A missão que vejo à frente é adaptar a epistemologia a princípios filosóficos gerais, em que serão criticadas e superadas as bases do grande racionalismo, sem cair evidentemente no irracionalismo. Como um rastreador indígena, o filósofo deve começar por reconhecer na atualidade os elementos e as operações que levam a essa superação: da literatura à ciência, do minimalismo às forças anti-gravitacionais, ele deve ser uma antena que recolha e perceba uma estrutura orgânica nesses elementos. Nesse sentido, as postulações de Carlo Ginzburg (*Mitos Emblemas Sinais*) sobre o método indiciário são preciosas.

4. A RECUSA DO ESQUEMATISMO IDEOLÓGICO E DA ALIENAÇÃO

A penetração num universo, tomado primordialmente como símbolo, deve recusar as simplificações do Cartesianismo, como já vimos antes. A

filosofia que busca seguir um caminho diverso do grande racionalismo (Nietzsche, Pascal, Bachelard), mesmo que o englobe, propõe a entrada nesse universo simbólico. Nele, a intuição será associada ao racionalismo, superando-o, não ficando em posição secundária (como propõe Bachelard). A base para essa nova **mentalidade** (e o é, sem dúvida, na medida em que propõe um novo posicionamento já a partir do empirismo cotidiano) é a não-separação entre sujeito e objeto.

Para o Cartesianismo (e suas decorrências), essa separação era o conceito fundante de sua investigação pragmática. Em nome de um utilitarismo imediatista e simplificador, separaram-se as partes constituintes de um mesmo todo orgânico. Podemos chamar esse processo de **separação para revolução**. O domínio da realidade empírica imediata (pensamos aqui, por exemplo, em Lavoisier e Newton) foi possível a partir dessa inversão de domínios. Agora, o primado era do sujeito observante, que ordenava os elementos da manifestação objectual. Há leis, e o sujeito é encarregado de torná-las universais e compreensíveis. E Deus? Ora, a metafísica necessária cria um, que dá o chute inicial em todas essas relações de causa e efeito entre os objetos da investigação e foge para uma posição metafísica, porque ele mesmo não pode ser alvo de uma causalidade anterior.

Quando se refuta essa separação, instala-se um processo oposto, que denomino **união para transformação**. Desde as investigações de Einstein e de Heisenberg, a Física deixou de trabalhar com referenciais absolutos externos. A partir disso, é impossível separarem-se o ente observado, os instrumentos de observação e o próprio observador. Cremos que essa mesma situação de comunicação global, em que não há partes estanques, deve chegar aos vários domínios do cotidiano empírico e mesmo semiótico: as experimentações com a linguagem (aí incluindo a literatura séria e os romances-cartland, as declarações amorosas pichadas, o aprendizado da alfabetização), os costumes urbanos (jeans, tachas punks, modismos cosméticos, culinários e religiosos, os beijoqueiros ídolos-eternos de quinze minutos), as angústias insolúveis da metafísica espírito-mística (as novelas mandálicas, as superstições, o universo místico-físico de Hawking).

Esta integração das várias partes da realidade empírica num todo orgânico está próxima dos experimentos holísticos. Trata-se de não descartar nada como parte integrante de tudo, a partir de uma abrangência organizativa. Um dos reductionismos mais alarmantes do grande racionalismo está em selecionar eventos e elementos que parecessem coerentes em sua simplicidade e aceitá-los como verdade incontestada (cf. Descartes). O potencial intuitivo dessas escolhas nunca foi discutido o suficiente! A interferência entre o ordenador-experimentador e esses elementos foi relegada a segundo plano, como perigosa e inevitável deturpação. Cremos que as noções de Bachelard sobre os objetos da investigação parecem mais razoáveis: **o objeto genérico**, visível a partir de um único referencial, compreensível totalmente, segundo o filósofo francês é contrariado por Heisenberg, De Broglie e (acrescento) Lobatchevsky. Essa **coisa** não é mais que um fenômeno ocasionalmente

observado em imobilidade. É impossível que seja conhecido total e simultaneamente. E viável a percepção de um **todo** e não nos devemos limitar a nenhum dos infinitos meios diferentes de observação. Pelo contrário, a busca de integração entre todos esses processos de observação é que garantirá o holismo da **coisa**.

Este procedimento é diverso das tentativas impressionistas de percepção da realidade, uma vez que o sujeito aparecia mais como desarticulador que organizador, impondo sua consciência (às vezes caótica) ao todo, reduzindo o holismo ao si-mesmo ("selbst" de Jung). Temos o extremo oposto do grande racionalismo. Neste, a consciência tornada (absurda e unicamente) lógico-racional impunha seu exclusivismo empírico-racional aos objetos da observação, tornados únicos e passíveis de análise global; no Impressionismo, o si-mesmo inchado desarticulava qualquer tentativa de apreender o intuitivo no racional e o racional no intuitivo; não percebia a contemplação de si e do exterior como manifestações distintas da mesma realidade orgânica (aliás, tornada orgânica por essa radical revisão dos instrumentos usados para penetrá-la).

A via do grande racionalismo contribui para exacerbar nos instrumentos filosóficos sua vocação ideológica. Ao restringir as possibilidades de contemplação da totalidade orgânica, excluindo o potencial subjectivo do objeto e objectual do sujeito, ele os expôs à utilização dirigida. Desde sua base (a metafísica necessária mencionada acima), até suas decorrências, os herdeiros do Cartesianismo têm reduzido seus instrumentos, seus objetos e seus pontos-de-vista subjectivos: é a manipulação ideológica da observação filosófica.

A alienação se instala no caminho oposto, o do Impressionismo. A negação pura e simples da racionalidade leva à negação de qualquer possibilidade de que o ser se contemple como adjetivo (e não como substantivo) e como fenômeno (e não apenas como coisa). Nietzsche parece ter criticado exatamente isso em Schopenhauer. Esta visão de universo não-cartesiano não implica a possibilidade de uma contemplação global dos fenômenos (entendidos como processos), que compõem a realidade. Nessa nova visão, aqueles (os fenômenos) deixam de ser únicos para que esta (a realidade) passe a ser única. As partes do todo perdem sua exclusividade; o acesso a este **todo** é feito quando todas as **partes** se integram coerentemente, quando elas e ele se refletem e se entremostam por detrás das dobras da imanência empírica. O grande racionalismo se ilude ao pretender enxergar no restritivo a única possibilidade do abrangente; o Impressionismo se ilude ao buscar um abrangente utópico (que é utópico, pois está desvinculado de sua manifestação imediata, o restritivo). No primeiro, o sujeito vira objeto; no segundo, o objeto vira sujeito. São duas grandes ilusões de óptica.

Um programa filosófico que recuse o dogmatismo racional (ideológico) e a alienação no si-mesmo deve buscar as armas com que se defenda dessas duas ameaças. A analogia, operador básico dos processos simbólicos e globais, é o indicado. Ela pode, a um só tempo, conjugar a abrangência na

redução e vice-versa, assegurando a posse de uma contemplação **entre** sujeito e objeto, estabelecendo uma via de mão-dupla entre o fenômeno da coisa e o fenômeno da observação. Com isso, se evita o dirigismo pré-concebido da ideologia e a pretenciosa e falsa aparência de globalidade do Impressionismo. As bases teóricas desse processo de analogização do real empírico (que transforma e aumenta as noções de real e de empírico) estão bem discutidas por Alleau (*A Ciência dos Símbolos*) e Bachelard (*A Poética do Espaço*). Cumpre agora aplicá-la mais demorada e cuidadosamente aos processos da análise literária.

5. BASES TEÓRICAS PARA UMA LEITURA SIMBÓLICA

O completo desenvolvimento deste tópico exigiria uma obra com o fôlego de uma Estética. Cumpre-me apenas colocar em cena as dificuldades (que antecipam soluções) e as possibilidades (que induzem operadores teóricos) desse exercício de leitura simbólica.

A leitura, colocada no terreno intermediário entre a "episteme" e a "doxa", deve reuni-las, rastreando uma na outra, uma a partir da outra, à feição da imagem oriental do "yin-yang". Há elementos a privilegiar no texto e, para isso, o ato de leitura deve passar por um compromisso entre o controle teórico da intuição e a liberação intuitiva da teoria. Estes elementos a serem privilegiados podem ser estabelecidos devido a esta junção operativa de teoria e intuição, em que os limites entre texto e leitor sejam diminuídos progressivamente (assumindo as feições de objeto e sujeito, respectivamente). Conhecer o objeto é também reconhecer-se nele; ao mesmo tempo, o sujeito não se isenta de amoldar-se aos elementos objectuais.

Há várias possibilidades de penetração num objeto literário, fazendo a intuição chegar a seu limite, em vizinhança com a teoria: recorrências, actantes mais salientes, estruturas pré-estabelecidas e repetidas, estranhamentos, reflexos de si-mesmo. Em todos os casos, estamos lidando com elementos da recepção estética. Podemos pensar em esquematizar esta operação, sem perder em abrangência.

Com isso, vamos, não delimitando, mas reconhecendo progressivamente o terreno desta experiência: o universo literário, soma do universo poético de Valéry com o espaço poético de Bachelard, com os objetos incertos, múltiplos e indefinidos que saem da Física de Heisenberg e de De Broglie, com o universo não-referenciável de Einstein. Este universo de eventos reconhece a falência do método único. No contexto literário (ou mesmo estético, de modo geral), é a conjugação dos vários fatores de leitura, sem excluir ou hipertrofiar nenhum deles (segundo a frase de Eliade, "todas as hermenêuticas são, a um só tempo, necessárias e insuficientes").

A leitura será tomada como mito, no sentido mais geral da palavra: o de experiência, de aprendizagem de si e do texto. Com isso, pode ser realizada

à plenitude a via de mão-dupla que é o ato de ler: uma interferência construtiva (no sentido físico do termo) entre os dois espaços, o do texto e o do leitor, tornados unos.

Para isso, contamos com alguns operadores privilegiados. Em primeiro lugar, a intuição pascalina da totalidade, o espírito de finura, chegando a uma globalidade orgânica e não-alienada. Em segundo, a eleição dos detalhes relevantes (os índices de Ginzburg) afastados de uma causalidade redutora e ideologizada. Com a conjugação destes dois fatores, pode-se chegar à observação (não necessariamente uma compreensão) do universo holístico que parte do "eu" e chega ao "nós", à pluralidade que é a verdadeira face do "ser".