

Imaginário e Mitologia

Paulo A. E. Borges

(Universidade de Lisboa)

Pretendemos neste ensaio, mais do que uma exposição histórica e sistemática das diferentes formas de conceber a articulação entre imaginário e mitologia, reflectir sobre a natureza e o sentido do imaginário mítico, entendido quer como o impulso para a criação ou expressão de imagens míticas, quer como o corpo tradicional e sempre renovado dessas imagens ¹. Em qualquer dos casos não é propriamente a equação entre imaginário e mitologia que visamos directamente, mas aquilo que é a sua histórica e trans-histórica condição de possibilidade: a originária plasmção da experiência humana em imagens vividas, onde se indissociam o pensamento e a acção, e que assumem assim a função de arquétipos, no sentido de referenciais primeiros e últimos que parecem estruturar todo o domínio da forma e da manifestação, ou seja, todo o pensar, dizer e fazer, precedendo, possibilitando e condicionando as suas várias interpretações e sobrevivendo a todas as tentativas de redução a outros princípios explicativos. O que parece acontecer, como tem sido reconhecido, é que o mito, como narrativa imagética e dramática instauradora de sentido, sempre que não abstraído da concretude da sua emergência experiencial, cultural e humana – frequentemente de natureza religiosa, cultural, ritual e extática -, remete para uma vivência anterior à sua objectivação como um *mito*, com as características formais apontadas. É que o seu próprio enunciado como tal significa que já emergiu da originária experiência mítica a consciência conceptual, tornando possível a *mito-logia* e todas as suas

¹ Poderíamos evocar aqui Eudoro de Sousa e a sua distinção entre "impulso mítico" e "mito": "Na verdade, "mito" umas vezes se refere a um relato mítico, outras vezes ao impulso para criá-los, ainda que jamais assomem ao nível da expressão verbal, como específica forma do género narrativo. A confusão não é inevitável : basta escrever ou falar de *impulso mítico*, ou de *mito*, conforme for o caso" – *Mitologia*, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp.22-23. Importaria averiguar até que ponto o sentido da expressão "impulso mítico" equivale ou não ao "mythischen Triebes" nietzschiano - cf. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1872-Anfang 1873), *Samtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Banden (Hrsg. v. G. Colli / M.Montinari), Munchen / Berlin / New York, 1980, VII, 439.

hermenêuticas que, continuando-a, dela derivam. A cisão entre o *mythos* e o *logos*, pela qual ambos, apesar de uma certa comunidade de origem, se definem como distintos e interdependentes – o *mythos* enquanto palavra narrativa e tradicional, “substituto do $\tau\epsilon\rho\omicron\zeta$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$, a palavra sagrada”, o *logos* enquanto palavra ou discurso razoável² -, e pela qual se passa da vivência mítica para a mitologia, porventura nascida com a sua implícita teorização racional, a filosofia³, confronta-nos assim com a dificuldade fundamental de reconhecer que, para o pleno cumprimento do sentido da própria razão, que busca compreender o mais objectivamente possível o mundo da experiência mítica, teríamos de regressar a uma instância anterior à constituição dessa razão que nos permite conceber e falar de um “mundo da experiência mítica”. É pois numa paradoxal situação aporética que nos movemos, em que o *logos*, tendo emergido de uma experiência anterior e originária, por aspirar a conhecê-la objectiva e conceptualmente, a sedimenta como *mythos*, uma palavra ou narrativa que, sendo a fonte de todo o discurso, e permitindo acerca de si infinitos discursos possíveis, na verdade como que persiste irredutivelmente obscura ou mesmo tácita acerca de si mesma e da sua origem, encerrando-se perante a inquirição e discursividade racionais num silêncio inviolável. Como o sugerem afinidades etimológicas, o *mythos*, perante e para o *logos*, como que se converte num *mistério*, ou em algo *místico*, algo que permanece *mudo*, nesse encerramento ou silencioso fechamento da boca e dos olhos para o qual remete o grego $\mu\upsilon\omega$. Talvez por isso um poeta, porventura mais próximo dessa originária experiência-limite entre o silêncio e a palavra – silêncio da palavra ou palavra do silêncio - , haja escrito que “O mytho é o nada que é tudo”⁴.

A questão é que, desde as suas origens, a mitologia, fundamentalmente na sua matriz helénica, quer enquanto fixação textual das narrativas orais tradicionais, quer enquanto sua

² Cf. Christoph Jamme, *Introduction à la Philosophie du Mythe. 2. Époque moderne et contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1995, p.11. Cf. também Karl Kerényi, *La Religion Antigua*, traduzido por Maria Pilar Lorenzo e Mario Leon Rodriguez, Madrid, Revista de Occidente, 1972, p.26 e Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1988, “Prefácio” (sem paginação). Veja-se um exemplo em Platão, *Protágoras*, 320 c e 324 d.

³ A “mitologia” seria assim algo de inventado, ao menos por Platão – Cf. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1992, p.12.

⁴ Fernando Pessoa, “Ulysses”, *Mensagem*. A primeira estrofe deste poema é toda ela, aliás, na fronteira entre o mito e o logos, um muito sugestivo tratamento da íntima articulação entre o que manifesta e o que oculta: “O mytho é o nada que é tudo. / O mesmo sol que abre os céus / É um mytho brilhante e mudo - / O corpo morto de Deus, / Vivo e desnudo”.

interpretação filosófica, ambas subsidiárias do advento da escrita ⁵, deixou na penumbra da alteridade não tanto o mito, que na verdade ajudou a elaborar, ao mesmo tempo que desenvolveu as suas inerentes potencialidades racionais, mas a vivência ou experiência mítica, e nela a particular forma de viver dramaticamente essas imagens inaugurais nas quais parecem confluir, como veremos, o inteligível e o sensível, o humano, o cósmico e o divino. Daí o sentimento de impossibilidade que, significativamente conjugado com o crescente interesse pelo mito e pelo seu imaginário, atravessa hoje a sua hermenêutica. Dir-se-ia que, seduzida pelo mito como por um regresso à uterina noite das suas origens, que lhe permita uma outra e renovada compreensão e exercício de si mesma, a razão não encontra nele, afinal, senão a contínua reinterpretação e reconstrução que de si faz, não sendo o “trabalho sobre o mito” ⁶ mais do que essa contínua re-produção racionalizante que Blumenberg apreende já no próprio mito, enquanto esconjuro primeiro da angústia e do terror humanos numa originária distanciação do “absolutismo da realidade efectiva” pela poética doação de nomes e significados que visam conhecer e domesticar o que se ressentia como inóspito ⁷. Assim se compreende a implícita racionalidade que, lógica ou pré-lógica, se reconhece na própria forma mítica de pensar ⁸, bem como a tese que vê no advento helénico da filosofia ocidental a metamorfose conceptual de prévias concepções expressas em imagens e símbolos mitopoéticos e religiosos ⁹.

Todavia, se bem que “a verdade do mito permaneça impossível de se resolver cientificamente” ¹⁰ - no sentido de que a vivência mítica é impossível com a sua conversão em objecto de conhecimento, segundo o paradigma da gnosiologia científica, e na

⁵ Cf. Luc Brisson, *Introduction à la Philosophie du Mythe. 1. Sauver les Mythes*, Paris, J. Vrin, 1996, pp.13-25.

⁶ Cf. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Franconforte, 1979.

⁷ Cf. Hans Blumenberg, *Idem*, pp. 10, 18 e 49-50. Veja-se a afinidade e contraste com a visão de María Zambrano, na qual, se a poesia vive nesse pasmo e posse sensível do mundo, numa “plenitude inquietante, quase aterradora”, é a filosofia que, originada na “violência” ascética, e convertendo o “pasmo” em “interrogação”, renuncia à “generosa imediatez da vida” em demanda da sua verdade ideal – cf. María Zambrano, *Filosofia y Poesia*, Madrid, Ediciones de la Universidade de Alcala de Henares / Fondo de Cultura Economica, 1993, pp.15-18.

⁸ Cf., pelo seu contraste, os exemplos de L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, pp.30, 60, 76 e 79, e C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'Homme Nu*, Paris, Plon, 1971, p.614 e *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp.254-255.

⁹ Cf. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A study in the origins of western speculation*, prefácio de Robert Ackerman, Princeton University Press, 1991, pp.XIII e XVII.

¹⁰ Christoph Jamme, *Introduction à la Philosophie du Mythe. 2. Époque moderne et contemporaine*, p.8. Cf. também pp.11-17.

medida em que toda a filosofia e ciência do mito se move ainda no ciclo mito-lógico, ou seja, alegórico, procurando explicações e significados para o mito exteriores à plenitude da sua vivência - , os limites desta sua racionalização são sempre *limiaries* que podem ao menos facultar fugazes vislumbres do que poderia e pode ser o mundo da experiência mítica e, nele, o dessas imagens inaugurais, vividas, que, destacadas do seu meio natural, são hoje o alimento das muito em voga filosofias do imaginário. Filosofias que, em toda a sua diversidade, assinalam uma mesma crise do ciclo de pensamento que, esquecendo as ambiguidades platônicas ¹¹, e menosprezando a doutrina kantiana ¹², pretendeu a autonomia do conceito em relação à imagem ou a subordinação desta àquele. Crise que, a seu modo, parece assinalar a constitutiva dívida do pensamento conceptual relativamente à experiência e tradição mitopoética no seio da qual emergiu e talvez continue a emergir, privilegiando e desenvolvendo unilateralmente uma das suas possibilidades, que pretendeu e muitas vezes pretende exclusiva das demais, assim como o verdadeiro do falso. O que resulta de se haver passado de uma “lógica da ambiguidade”, própria da vivência e do imaginário mitopoéticos, em que *alétheia* e *léthe* se coimplicam, e o que vale é a *eficácia* da “palavra cantada”, instituidora de “um mundo simbólico-religioso que é o próprio real”, para uma “lógica da contradição”, em que, como se expressa formalmente em Parménides, a *alétheia* se identifica com “a exigência imperiosa da não-contradição” ¹³.

*

Se o “mito” é uma invenção dessa mito-logia ¹⁴ que a si mesma se inventa na medida em que se gera uma “perspectiva de fora sobre a tradição memorial”, uma “distância crítica”

¹¹ Veja-se todo o contraste entre a denúncia da imoralidade e da falsidade do imaginário mitopoético no Livro II da *República* (377 b – 386 c) e o recurso às imagens e narrativas míticas para dizer o que excede as possibilidades do intelecto, como o destino último da alma, no livro X da mesma *República* (614 a – 621 d) e noutras obras como o *Górgias*, o *Fédon* e o *Fedro*. Cf. Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1994, 2ª edição.

¹² Referimo-nos à tese do poder que a imaginação criadora tem de levar a razão a pensar para além da determinação lógica dos conceitos, ampliando-os esteticamente - Cf. Emmanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juger*, tradução de A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1979, 49, pp.143-147.

¹³ Cf. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, prefácio de Pierre Vidal-Naquet, Pocket, 1995, pp. 56, 97-129 e 203-205.

¹⁴ Cf. Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie*, Paris, Flammarion, 1984, p.57.

solidária do aparecimento da escrita e feita dessa “vontade de rejeição” ou “sentimento de ruptura” que dá lugar à “interpretação”¹⁵, ele pode também ser visto, em relação ao mundo da vivência mítica inconsciente de o ser, simultaneamente como o tardio sedimento da sua ruptura, num “afastamento entre a narrativa e a realidade vivida”¹⁶, e como o veículo que busca restabelecer e manter essa comunhão original com o mundo que já não é plena e imediata¹⁷. Neste sentido, designá-lo como “palavra” (*mythos*) relevaria já do intelectualismo predominante na sua interpretação grega¹⁸. Mais do que mera palavra, e antes da sua nomeação e fixação narrativa, mito-lógica, ele remeteria assim para uma experiência plena de integração no mundo que convoca e compromete todas as potências do homem: “o mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Ele é a palavra, a figura, o gesto, que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de ser uma narração fixada”¹⁹. Isso que o mito é na experiência total antes de o vir a ser na representação converge com o que Lévy-Bruhl designa como “místico”, isso que verdadeiramente ocupa e emociona o “primitivo” (nós diríamos, o homem que vive na experiência primeira). Sem essa instância, o que chamamos “mito” não é senão “a carcaça indiferente que subsiste”²⁰.

Sentido, vivido e protagonizado antes de ser dito e compreendido, o mito remete para a experiência primordial que parece estar na origem da cultura e civilização humana: a experiência da “proximidade do sublime” ou da “divindade”, o sentimento da sua “presença”. Proximidade e presença do divino que faz imediatamente do homem a forma e a linguagem da sua expressão, na unitária integralidade das suas energias e faculdades, sem qualquer distinção e oposição entre corpo e espírito, sensível e inteligível. Proximidade e presença traduzida na experiência religiosa e cultural, movida não por qualquer interesse ou utilidade, mas pela celebração festiva e criativa desse encontro essencial em que o homem,

¹⁵ Cf. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1992, pp.131-132.

¹⁶ Cf. Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie*, p.62.

¹⁷ Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1928, p.434.

¹⁸ Cf. Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie*, p.62.

¹⁹ Cf. Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, N. R. F., 1947, pp.248-249.

²⁰ Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp.435-436.

na sua forma, no seu movimento e nos seus actos, é o “monumento vivo” da divindade, que primeiro se incarna nas suas “danças, procissões” e “espectáculos dramáticos” e só à medida que tal imanência se perde se transfere para outras representações mais distantes, na pedra, na cor, nos sons, nas palavras. O contacto com o divino pode ser tão plenificante e exaltante que nele o homem subsume a sua condição no “ser e actividade do próprio deus”, o que uma visão exterior e tardia verá como *imitação* do “deus” e da sua “história”. Todavia, nesta perspectiva e neste momento, “a divindade não tem ainda nenhuma história que se pudesse contar e imitar”. O futuro mito ainda não se divorciou do corpo integral da teofania, como teatro sagrado onde a imagem do deus não é outra senão a do corpo humano nos actos e gestos inspirados pela sua presença. É só depois que surgem, separados da unidade anterior, divorciados dela e entre si, o mito e o rito, o mito e o culto, desenvolvendo-se tanto mais o primeiro quanto o segundo perde vigor e criatividade e se cristaliza institucionalmente ²¹.

“Forma de viver e actuar”, sem “nenhuma fissura entre pensamentos e vida” ²², “a mitologia” - sinónimo aqui do que designamos por experiência mítica – “explica-se a si mesma e explica todas as coisas do mundo. Não porque tenha sido inventada para a “explicação”, mas antes porque, tal como a poesia e a música, ilumina e torna mais transparente um aspecto do mundo que não é dado na sua objectivação científica, o “*aspecto festivo*”, em que todos os acontecimentos e sujeitos participam de uma divina “transfiguração”. Na mitologia vivida, ínsita ao “culto”, antes de ser narrada e escrita como uma cristalização exterior à vida, o mundo quotidiano dissolve-se “em formas de expressão do divino” ²³, o que é a essência mesma da *feira*, que tem na *dança* um “fenómeno directo”, não como “*meio*” mágico para realizar o desejo do que não existe, mas como “*representação*” ²⁴, aqui no sentido de *re-apresentação*, um aumento, celebrante e também teatral, da intensidade do que se *apresenta*, do que *já é presente*: essa renovação de todas as coisas, homem e mundo, na aurora de uma divina e eterna origem, de um contínuo

²¹ Cf. Walter F. Otto, “Mythe et Culte”, in *Dionysos. Le Mythe et le Culte*, traduzido do alemão por Patrick Lévy, Gallimard, 1992, pp.22-27.

²² Cf. Karl Kerényi, *La Religion Antigua*, p.31.

²³ Cf. *Ibid.*, pp.45-46.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p.63.

“primeiro dia” da criação²⁵ em que tudo comunga do “livre jogo dos deuses”, nessa “festa intemporal” onde se unem “intensidade vital e contemplação”²⁶.

Nesta linha de busca do possível vislumbre de uma experiência originária, que nos permita compreender a raiz da articulação entre imaginário e mitologia, destacaremos ainda a perspectiva de Eudoro de Sousa, cronologicamente emergente entre Otto e Kerényi e fundada na passagem de Heródoto que descreve três estádios no processo religioso: aquele em que os pelasgos sacrificavam e oravam aos deuses, sem que os nomeassem, por não saberem que tivessem nomes; aqueloutro no qual, conhecendo os referidos nomes por via dos egípcios, passaram a utilizá-los nos actos sacrificiais, tendo-os depois transmitido aos gregos; e, finalmente, aquele em que, por via de Homero e Hesíodo, e só recentemente, a consciência helénica acederia a saber “donde nasceu cada um dos deuses, se sempre existiram e de que forma são”, sendo os dois poetas quem teria doado “a teogonia aos helenos e, aos deuses, os respectivos cognomes”²⁷. Indo além de Heródoto, recusando uma leitura meramente historicista desta referência e prezando antes o seu alcance antropológico e fenomenológico, vê aí Eudoro a ilustração de uma universal metamorfose da experiência: o trânsito da inefável, originária e a-histórica experiência do drama, dança e sacrifício rituais - onde os deuses, ainda inominados e indissociáveis do homem e da natureza, se presentificam, no regime musical, silencioso ou já sonoro e instrumental, mas sempre nocturno, da sub-consciência - para a génese autónoma do mito, e com ele da poesia, desincarnados agora do corpo-rito (apenas cantados, já não dramatizados), como um significante por sua imagética abstracção susceptível e propiciador de toda a alegorização intelectual, filosófica e profana, que pressupõe a separação, só por si estabelecida, entre o divino, o humano e o natural. Separação, todavia, sempre movida pela saudade - Eudoro diz “gosto amargo da lembrança” e “doce travo da esperança” - que a recém-nascida mas

²⁵ Cf. *Ibid.*, p.67.

²⁶ Cf. *Ibid.*, pp.70-72.

²⁷ Cf. Eudoro de Sousa, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, organização de Joaquim Domingues, apresentação de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p.74; cf. Heródoto, *Histórias*, II, caps. 52-53.

sempre infeliz consciência alimenta a respeito da unidade originária que cinde e perde ²⁸. Considerando que na unidade do “drama ritual” “o mito é corpo do rito, o rito é alma do mito” ²⁹, indistintas “acção” e “cognição”, “actos” e “imagens”, “drama e símbolo”, “apresentação” e “representação”, nessa trans-temporal e subliminar suspensão num regime “pré-lógico” em que toda a religião é “somente ritual e simbólica” ³⁰, Eudoro apreende a crise separativa do mito e do rito como fenómeno “segundo”, instaurador de uma outra esfera de consciência, em que os “actos rituais”, amputados do “significado mítico, descem ao ínfimo nível do *gesto* insignificante”, e os mitos, libertos dos “actos rituais”, persistem como “lembrança” e anseio - ou seja, ainda uma vez, *saudade* - dos actos dramáticos que os “inserem no real”. Assim nasce a mitologia, como “trânsito do *drama* ao *poema*”, ou “do mito sob forma ritual ao mito sob forma verbal”, em que a “celebração dramática”, acto comum de deuses e homens ainda indistintos, se volve na “narração poética de um agir divino sobreposto ao agir humano”, “metamorfose espiritual” que é o parto da “Helenidade histórica”, no momento em que a religião desperta do “sono do seu culto” ³¹. Mas este despertar é o do Éden sempre instante para a consciência mal-aventurada, alienada na história que constrói como figura do seu exílio, e que sempre, e sempre ilusoriamente, o recorda no passado e espera/projecta no futuro ³². Apreendendo na nascente helenidade o limiar histórico-espiritual da evidência deste processo, e demarcando-se da dominante idealização do “milagre grego” na filosofia da história ocidental, Eudoro entende “a origem da poesia e da mitologia (...) como o “pecado original” da consciência helénica” ³³. “Pecado original” que, num pensador que privilegia a “dança” como “fenómeno cósmico” e originário ³⁴, é entrevisto como interrupção da pré-consciente simbiose entre o homem e o

²⁸ Cf. Eudoro de Sousa, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, pp.74-80 e 82.

²⁹ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 69.

³⁰ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp. 73 e 76.

³¹ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 79.

³² Cf. *Id.*, *Ibid.*, p.82.

³³ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p.83.

³⁴ “Fenómeno cósmico” humanamente traduzido não na “artificiosa adaptação dos fluidos movimentos do corpo ao sólido compasso de um pré-existente trecho musical”, mas na “nativa, espontânea e graciosa euritmia, na qual, indiferentemente, a música é emotiva e o movimento é musical” - cf. *Id.*, *Ibid.*, p.80. Linguagem da trans-objectividade, na qual - simultaneamente humanos, divinos e cósmicos - os sujeitos não o são de quaisquer objectos, a dança é no nosso autor o

Todo na fluida harmonia dançante, pela qual o emergir da consciência na aurora mitopoética é simultâneo da vespertina perda do transe ritual, nessa cristalização estática do corpo que permite o nascimento da música e do canto como *artes* autónomas e humanas, prelúdio da emancipação da mente para a divorciada abstracção das operações intelectuais. Como escreve Eudoro, num passo onde busca reconstituir as várias instâncias da originária eclosão de tal *crise*: “Imaginemos, pois, esse bailado humano, parcela do bailado cósmico, em que o ritmo corporal prolonga o ritmo natural; em que o corpo humano renova, - não repete, - a mesma renovação rítmica da Natureza. Imaginemos, por instantes, que o próprio movimento se tornou audível, sem auxílio de instrumentos musicais: - eis o exemplo de mito, na pura forma dramática. Imaginemos, depois, que o movimento cessa de súbito, mas que a música e o canto, a compasso, prolongam, ou recordam, o ritmo do bailado: - eis a metamorfose que pretendíamos sugerir. É o despertar do sonâmbulo bailador: o drama devém poema; nasce a mitologia !”³⁵.

Evidência concreta desta fenomenológica precedência da dança e do acto ritual sobre o dizer mito-lógico seria o facto dos mistérios e iniciações eleusinos, esotérica sobrevivência na Grécia olímpica do que era público “no mundo creto-micénico anterior às invasões dóricas”³⁶, não poderem ser profanados pela palavra, mas apenas pelos actos, ou seja, pelo corpo, enquanto mimados ou dançados publicamente, fora do lugar, secreto, para tal consagrado (Eudoro recorda que *εξορχησθαι*, expressão comum para designar a

exercício primordial e superno de uma gnose estético-dramática, em que a *representação* é a mais concreta e potente *apresentação*. O pensar em português, ou noutra língua românica, permite assim, segundo Eudoro, um fundamental recurso à “metaforese do teatro”, em que a *representação* evoca um drama não objectivante, no qual o conhecer se indissocia da protagonização realizadora, alheio aos parâmetros em que se move a epistemologia crítica de Kant e por isso dispensador da aliás bem motivada recusa heideggeriana de um pensar na perspectiva da “Vorstellung”. Cf. *Id.*, *Mitologia*, p.157 : “O grande vulto que neste meu trabalho assume a metaforese do teatro também não tem lugar no ensaio de Heidegger, porque ele se nega, e por excelentes motivos, a um pensar que procede na perspectiva da “Vorstellung”. Este substantivo, derivado de “vor-stellen” e que literalmente se traduziria por “pôr ou colocar diante de ou defronte a” sugere conceitos de “objecto” e “objectividade”. Mas nós vertemos “Vorstellung” em “representação”. “Representação” não é “re-apresentação”, mas a mais concreta, a mais viva “presentação”, pela que se “apresenta”, se “faz presente”, o que não era. Eis porque, pensando em português ou em qualquer das línguas românicas mais difundidas, quase diria que a palavra evoca e provoca a imagem do dramático e, com ela, a de uma gnoseologia que pouco ou nada tem a ver com a objectividade. Daí que possamos falar dos dramas que se desenrolam na trans-objectividade, em que não somos nós sujeitos de objectivação nenhuma, ou só o somos por delegação de sujeitos (deuses) que, de modo nenhum, o são de “objectos”, entendidos à maneira Kantiana”.

O ensaio de Heidegger a que se refere Eudoro é *A Coisa* (1951).

³⁵ *Id.*, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, p.80.

profanação dos mistérios, significa “*dançar fora*”), pois doutrina ou *logos* neles não haveria senão o tácito simbolismo inerente ao drama ritual ³⁷. Daí que, segundo Demóstenes, da iniciação nada se saiba só por “*ouvir falar*” ³⁸, pois, agora conforme Aristóteles, na tradução eudoriana, “*os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência, mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que para tal se tenham tornado aptos*” ³⁹. Não o “ensinamento” (*matheîn*), mas a “experiência” (*patheîn*), ou seja, a afecção, o *pathos* ritual, geraria a “disposição de ânimo” (*diatethênai*), a disponibilidade, para a *epopteia*, a visão iniciática e salvífica. Não a dialéctica pedagógica, processada pela demonstração e crente na transmissibilidade do saber, mas a afecção sensível inerente aos actos rituais, na insubstituível i-mediação do seu experienciar, realizar e ser a própria coisa, propiciaria o “incomunicável” conhecimento, ou, melhor, *co-nascimento*, iniciático. Designado como “êxtase”, Eudoro entende-o como o “estar fora”, não da “alma” relativamente ao “corpo”, mas como o “estar fora de si”, ou seja, fora da “personalidade” ou “personagem” protagonista do “rito da vida quotidiana”, o dia-bólico rito da separação, por permanecer afinal *dentro* da unidade sensível-inteligível eficaz no sim-bólico drama ritual ⁴⁰.

Esta leitura da original integração ritual do mito, e da sua dissociação no nascimento da poesia mitológica como crise da primordial experiência religiosa, permite compreender, embora numa outra perspectiva, o processo de desmitificação promovido pela nascente filosofia helénica como prova de que os mitos apenas são “verídicos (...) enquanto vivem no elemento próprio da sua verdade, - a religião - , substancialmente unidos à forma própria da sua existência, - a actividade ritual” ⁴¹, quando os seus agentes ainda “*fazem*”, dramatizando

³⁶ Cf. *Id., Ibid.*, p.90.

³⁷ Cf. *Id., Ibid.*, p.91-92.

³⁸ Cf. *Id., Ibid.*, p.92; cf. Demóstenes, *Orat. In Neaer.*, 79.

³⁹ Cf. Aristóteles, *De philosophia*, frag. 15 (Ross), citado in Eudoro de Sousa, *História e Mito*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, p.87.

⁴⁰ Cf. Eudoro de Sousa, *História e Mito*, pp.87-91.

⁴¹ Cf. *Id.*, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos.*, p.92.

e dançando, o que depois apenas cantarão e imaginarão poeticamente ⁴². Apesar de distensivamente procedente do jogo hierofânico e sacramental dos ritos religiosos, em que apresentação e representação do Sagrado ainda se não cindiram, apesar de distensivamente procedente do *mistério*, que, contrariamente ao *enigma*, não se decifra porque jamais se cifra ⁴³, conclui-se assim que, ao invés de um lugar-comum, “a mitologia não nasceu da ânsia de explicar o Universo, o Homem ou a Divindade”, pois “a luz do mito ilumina uma realidade a-problemática, nativa, original. O grau de saber, que miticamente se exprime, é o de *uma realidade que não põe problemas para resolver, nem enigmas para decifrar*” ⁴⁴.

Símbolo e mito desse perene trânsito, não histórico mas fenomenológico, numa *origem* subliminarmente presente em todas as instâncias do processo, da religião para o *mythos* e deste para o *logos*, seria Orfeu (porque o “mais músico” o “mais filósofo”, segundo Ateneu), que Eudoro mostra ser assumido pelo neoplatonismo, no final do curso histórico da filosofia grega, como via para a reintegrar nessa *origem* trans-histórica, hierática, musical e mitopoética. Origem que, sob a aparência de em muitos aspectos a preservar, Platão, esse pensador que “pensou miticamente contra o mito” ⁴⁵, talvez tenha recusado na sua recusa de ser um autor de teatro trágico. É que essa “transposição intelectual do mistério”, pela qual “é o exercício intelectual da dialéctica, e não a participação no drama ritual, a única preparação para a única visão da verdade, que merece o nome de filosofia” ⁴⁶, pode ser entendida não como uma emancipação da “caverna” da alienação ou aprisionamento sensível da visão intelectual, mas como o ingresso na “caverna” da separação entre intelecto e sensibilidade, por recusa da via sensível da sua unificação e

⁴² Cf. *Id.*, “Mitologia e Ritual”, in *Dioniso em Creta e outros ensaios. Estudos de Mitologia e Filosofia da Grécia Antiga*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1973, pp.95-122, p.96.

⁴³ Cf. *Id.*, *História e Mito*, p.38.

⁴⁴ Cf. *Id.*, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos.*, pp. 92-93.

⁴⁵ - *Id.*, *História e Mito*, p.64.

⁴⁶ Cf. *Id.*, “Mito e dialéctica em Platão (ou da transposição intelectual do mistério)”, in *Dioniso em Creta e outros ensaios. Estudos de Mitologia e Filosofia da Grécia Antiga*, pp.245-257, p.255.

transcendência, exactamente a via, segundo Eudoro, proposta pelo drama ritual ⁴⁷, *dançado* nas reais e não metafóricas cavernas iniciáticas ⁴⁸.

Concepção revolucionária para muitas histórias da Filosofia Antiga, e que denuncia ainda a exterioridade da própria noção de história da Filosofia Antiga e seu objecto, ela prolonga-se e assume toda a sua radicalidade na leitura final das implicações e consequências do processo pelo qual se passa do mundo religioso do rito e do mito para o da filosofia, o qual Eudoro encontra exemplarizado na Grécia como preâmbulo do destino diurno do Ocidente e da contemporaneidade planetária. Se a religião grega é já “uma religião, cuja essência implica o vir a ser uma filosofia”, e se é marcada por esse destino que dela emerge a mitologia helénica - decerto por isso, e ao contrário das restantes mitologias, em particular as dos povos ditos “primitivos”, caracterizada pelo “processo de separação e distanciamento da imagem mítica e do acto ritual” - , essa transformação é afinal o ocultamento correlato do que assim se patenteia: “(...) na Grécia, a mitologia e a filosofia não emergem à luz do dia (história, consciência), senão enquanto a religião imerge nas sombras da noite (pré-história, subconsciente)” ⁴⁹. Tal não obsta, todavia, a que esse ser de que a mitologia diz o acontecer na experiência ritual não seja ainda o ser da simbólica indiferenciação, ou já simultaneidade, do natural, do humano e do divino, ou seja, disso que a nascente filosofia logificará na abstracta distinção, separação e sucessividade. É que o mundo mítico, que em Eudoro não é o mundo da nossa filosofia, possuidor de espaços e tempos que não os da nossa física ou da nossa história, é apesar de tudo o do “ser uma coisa só”, em que o natural, o humano e o divino ainda não surgem como entidades distintas e só como tal relacionáveis, pois nesse mundo, mundo de *símbolos* e não de *coisas* ⁵⁰, mundo

⁴⁷ Cf. *Id.*, *História e Mito*, pp.87-91.

⁴⁸ Os ritos e mitos da descida a uma caverna inscrevem-se no “tema iniciático do regresso perigoso *ad uterum*”, realmente vivenciados nas sociedades tradicionais – cf. Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d’initiation*, Gallimard, 1996, p.117.

⁴⁹ Cf. Eudoro de Sousa, “Deus, Homem, Natureza. Para uma teoria do paganismo...”, *Correio Braziliense*, Brasília, 22 de Fevereiro de 1969; “...*Sempre o mesmo acerca do mesmo*”, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978, pp.25-31.

⁵⁰ “Se há uma realidade simbólica - a realidade, cuja expressão mais adequada é o mito - , essa realidade é constituída de entes fluidos e translúcidos, de tal maneira fluidos que indistinto se torna o limite entre o ser humano e o ser divino, entre o ser divino e o ser natural, entre o ser natural e o ser humano; e de tal maneira translúcidos, que através do ser homem transparece o ser animal ou o ser planta, ou o ser torrente ou o ser rochedo; ou através do ser deus transparece o ser humano ou o ser natural. Perca o simbólico a sua fluidez e a sua transparência, que sucederá ? COISIFICA-SE ! E a coisa, que nos mostra a sua face de terra, oculta seus veios de seiva ou de sangue; o corpóreo oculta o anímico ou o anímico oculta o

ainda sem dentro e fora, uno e múltiplo co-instituem-se perfeitamente na translúcida fluidez de potências que, mais do que existirem ou mesmo serem, *entre-são* - para usar o verbo pessoano ⁵¹ - nessa *crepuscular e bailarina* - para recordar Pascoaes - indistinção de *limites* feitos *limiaries*, em que a unidade e o todo aparecem na mínima e singular *aparição* – jamais uma platónica *aparência* - da sua caleidoscópica manifestação. E mesmo que, como reconhece Eudoro, “o ‘não ser Homem’, o ‘não ser Deus’ e o ‘não ser Natureza’” já aponte, “de certo modo, para o ser que esses não-seres são”, esse ser é o de *homens, deuses e naturezas* respectivamente não tão “humanos” como o Homem, não tão “divinos” como Deus, não tão “naturais” como a Natureza, enquanto anteriores e alheios à lógica abstracção dos conceitos gerais e universais de Homem, Deus e Natureza, de humana e apenas humana radicação. Isto porque esse crepúsculo que é vespertino para o mundo do drama ritual e ainda do mito (mito que já separado diz o que integrado era canto, dança ou gestual experiência tácita), o mundo do “uma coisa só”, é matutino para o Homem que, desintegrado da unidade e daquilo a que Eudoro chama “o triângulo da complementaridade e do simbólico”, se inventa e desoculta como género autónomo e autárquico na mesma medida em que, em si ocultando os homens, aos deuses oculta em Deus e às naturezas na Natureza, que assim efectivamente reduz a “projectos” seus. Este processo, que o pensador apreende em simultâneo como o da filosofia e o da história universal, que bem descrevem o que realmente praticam, é o da “desdivinização e dessacralização do mundo” - entenda-se, do mundo em que logicamente não há Deus, Homem e Natureza, porque ritual e mito-simbolicamente *entre-são* deuses-homens-naturezas - , que resulta na “humanização do Homem”, na “naturalização da Natureza” e na “divinização de Deus” ⁵². Desocultando-se e separando-se do mundo da unidade, ou de uma Natureza trans-humana, trans-natural e trans-divina, ainda sem dicotomias como a de interior e exterior, rejeitando a sua integração ritual

corpóreo” - “Deus, Homem, Natureza. Para uma teoria do paganismo...”, *Correio Braziliense*, Brasília, 22 de Fevereiro de 1969; Cf. “...*Sempre o mesmo acerca do mesmo*”, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978, p.29.

⁵¹ Cf. Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, I, Lisboa, Edições Ática, 1993, p.38.

⁵² Cf. Eudoro de Sousa, “Deus, Homem, Natureza. Para uma teoria do paganismo...”, *Correio Braziliense*, Brasília, 22 de Fevereiro de 1969; “...*Sempre o mesmo acerca do mesmo*”, pp.26-29; “Prolegómenos a uma filosofia da religião pré-helénica”, in *Anais do Congresso Internacional de Filosofia* (São Paulo, 1954), São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, pp.297-307, p.303; “Da existência dos deuses”, *Dioniso em Creta e outros ensaios*, p.157.

e mítica, o Homem, por via da humanidade helénica e da nascente filosofia, converte-a na *Physis* pré-socrática, que não pode doravante senão surgir como o que se recolhe, interioriza e oculta ⁵³ perante o que de si se destaca e exterioriza, objectivando-a como o que há a desocultar quando só ante si e por si é oculto o alheio a todo o ocultar ou patentear (o mesmo é que dizer, a toda a Verdade, como *A-létheia*). Assim se dá o primeiro e quase imperceptível passo, pois que a pré-socrática *Physis* ainda é um divino englobante, no sentido da humanização, processo ao longo do qual o Homem primeiro se assume o mais excelente dos entes naturais, depois equivalente da natureza, logo seu englobante e finalmente o próprio divino ⁵⁴, que a tudo, Deus, Natureza ou Mundo, denuncia e desconstrói como as projecções e elaborações suas que, no plano conceptual, realmente o são, esquecendo porém o simples, gratuito e improdutivo fundo sem fundo que auto-constituindo-se rejeita, pois é seu timbre não aceitar, não reconhecer e não querer ter por seu “senão o que fez por suas próprias mãos” ⁵⁵ (nós corrigiríamos, acrescentando: *o que fez e se fez por suas próprias mãos*, subentendendo, pois que aqui se visa tanto o *homo faber* como o *sapiens*, que *mãos* é também metáfora da operosidade intelectual do espírito).

*

Colhendo a sugestão de Eudoro de Sousa, o que esta forma de consciência e experiência do mundo que se pretende especificamente humana pode ter assim elaborado é um imaginário mítico que, cindido da plenitude da experiência primordial e da sua integração, expressão ou suporte corporal, ritual ou não, se torna a pouco e pouco obscuro e enigmático, apelando a sua descodificação já mitológico-filosófica. Deixando as imagens de ser visionadas e vividas como acontecimentos e actos, internos, externos ou alheios a tal distinção, em que a representação é apresentação, em que imaginar é acontecer, ser e fazer o imaginado, em que as imagens do mundo são o próprio mundo a devir em formas articulada

⁵³ Cf. Heraclito, fragm. 123 (Diels-Kranz).

⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa, “Deus, Homem, Natureza. Para uma teoria do paganismo...”, *Correio Braziliense*, Brasília, 22 de Fevereiro de 1969; “...Sempre o mesmo acerca do mesmo”, pp.30-31.

⁵⁵ Cf. *Id.*, *Mitologia*, p.15.

ou simultaneamente divinas, humanas e cósmicas, sedimentam-se como objectos da mente conceptual que, constituindo-se nessa cisão da experiência originária, e por as tentar interpretar a partir do exterior, fora da dinâmica manifestação primeira em que se iluminam, não pode senão experimentá-las como obscuras e pressupor-lhes um sentido cifrado, algo que significam mas não são, algo que expressam indirecta ou dissimuladamente, iniciando assim o longo e vicioso ciclo da alegoria no qual se move, com raras excepções, a filosofia do imaginário mitológico. É todavia pela sua alegorização, como bem nota Luc Brisson, que os mitos sobrevivem, adaptando-se “ao contexto da sua recepção”, o que redimiria a alegoria de constituir um mero “fenómeno marginal” no processo mitológico ⁵⁶.

Desarticuladas de experiências integrais, em que o corpo do indivíduo é inseparável do corpo do mundo e das suas multiformes configurações ônticas - divinas, demoníacas, animais, vegetais, minerais - , seja na forma física e exterior dessa individualidade, seja como o que contém em si a totalidade e as vias para a sua exploração, na complexa geografia sagrada de uma psicofisiologia subtil, com paisagens visionárias a visitar em estados aprofundados de consciência, como no transe chamânico, nas moradas místicas, nas odisseias pelo “mundo imaginal” ou nos estádios de recolhimento meditativo, as imagens míticas perdem essa concretude de uma experiência vivida e sensível, ainda que em dimensões menos exploradas do real ⁵⁷, e tornam-se meras imagens narradas, meras palavras que, orais ou escritas, podem redespertar, e mesmo poderosamente, a imaginação e experiência primeira, mas à partida, e por si só, são já a cristalização verbal dessa imaginação ontológica e criadora, desperta para os abismos do ser sem cisão entre sensível e inteligível.

Inseridas na experiência originária, mas pensadas e designadas a partir da sua fractura, as imagens míticas são realmente *simbólicas* (do grego *sumbállein*, juntar, reunir) ⁵⁸, porque reúnem as duas metades do que foi separado, assegurando o regresso à unidade primeira, na qual pré-existem e persistem como vínculo unitivo da consciência e do todo, do

⁵⁶ Cf. Luc Brisson, *Introduction à la Philosophie du Mythe. I. Sauver les Mythes*, p.11

⁵⁷ Cf. Ioan P. Couliano, *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston, Shambhala Publications, 1991; Paulo A. E. Borges, “Da Visão do Outro Mundo ao Novo Mundo da Razão: viagem iniciática, des-(en)cobrimto(s) e u-topia”, in *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp.61-65.

humano, do divino e do mundo, do sensível e do inteligível, da consciência e do inconsciente ⁵⁹. Articulação interna do real, bem como do real e da consciência, as imagens simbólicas asseguram ou restabelecem uma experiência integral que é eficaz na sua vivenciada intensidade. Operativas em si e por si, no aprofundamento da sua concretude e na energia ontológica e vital que veiculam, não apenas pela sua interpretação ou significado, elas não são alegóricas, como os conceitos ou signos, que remetem para a realidade que não são, enquanto os símbolos presentificam a realidade trans-conceptual que integram. A originária eclosão das imagens mítico-simbólicas é assim a própria aurora do mundo e da consciência ⁶⁰, o fenómeno primeiro no qual se abre à visão o esplendor das coisas, ofuscado pelo pensamento conceptual e abstracto ⁶¹, mas sempre reemergente nessas “grandes imagens” cuja “história” se afunda na “pré-história” de um “fundo onírico insondável” ⁶², mais vivo na criança e no primitivo do que na vida mental mais estreita e recalçada do adulto ⁶³. Daí que tradicionalmente se não reduza a origem e sentido dos símbolos aos “sinais” e “imaginário” do “universo humano”, sendo antes experienciados como ontofania, teofania e hierofania, como presentificação ou re-actualização dinâmica do ser, do divino e do sagrado, subsumindo e transcendendo as categorias culturais e sociais ⁶⁴. É esta não

⁵⁸ Cf. René Alleau, *A Ciência dos Símbolos*, Lisboa, Edições 70, 1982, pp.30-34.

⁵⁹ Se não podemos referir aqui todo o lugar que o nosso tema ocupa nas psicologias e filosofias do inconsciente, recorde-se apenas que, enquanto Freud vê nos “mitos”, alimento do imaginário literário, os “vestígios distorcidos de fantasias plenas de desejos de nações inteiras, os *sonhos seculares* da humanidade jovem” (*Escritores criativos e devaneio*, in *Gradiva* de Jensen / *Escritores Criativos e Devaneio*, in *Pequena Coleção das Obras de Freud*, 30, tradução de Maria Aparecida Moraes Rego, Rio Janeiro, Imago Editora, 1976, pp.100-110, p.109), já Jung reconhece ao contrário nos sonhos, individuais e colectivos, a expressão dos “arquétipos”, “*imagem original*”, “*centro carregado de energia*”, do inconsciente profundo, referindo os mitos a essas estruturas inatas da mente – *L’Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l’inconscient*, prefácios e adaptação pelo Dr. Roland Cohen, Paris, Albin Michel, 1990, pp.273-332, p.308. Daí a crítica do mesmo autor ao reducionismo freudiano na interpretação dos “*símbolos*” como meros “*sinais* ou *sintomas* de processos subliminares” – *Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética*, in *O Espírito na Arte e na Ciência, Obras Completas*, XV, tradução de Maria de Moraes Barros, Petrópolis, Editora Vozes, 1985, pp.54-72, p.59.

⁶⁰ “O primeiro ciclo do mito é o mito da criação” – Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Munique, Kindler Verlag GmbH, 1968 (*História da Origem da Consciência*, tradução de Margit Martincic, com a colaboração de Daniel Camarinha da Silva e Adail Ubirajara Sobral, São Paulo, Cultrix, 1995, p.25).

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p.42.

⁶² Cf. Gaston Bachelard, *La Poétique de l’Espace*, Paris, PUF, 1989, p.47.

⁶³ Cf. Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l’Imaginaire*, Paris, Bordas, 1980 (*As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*, tradução de Hélder Godinho, Lisboa, Editorial Presença, 1989, pp.23-24).

⁶⁴ Cf. René Alleau, *A Ciência dos Símbolos*, Lisboa, Edições 70, 1982, pp.55 e 59-60. Cf. René Guénon, *Symboles de la Science Sacrée*, Gallimard, 1996.

arbitrariedade dos símbolos, irreduzíveis aos signos ou sinais ⁶⁵, e esta “*universalidade da teofania*” presente nos símbolos autênticos que permite falar da sua global organização “numa vasta e única *tradição*”, tornada “uma revelação suficiente” ⁶⁶. Revelação que, pese a sua contínua recriação dialéctica, porventura sempre aponta, para lá do conflito das hernenêuticas e do seu esgotamento, um “regresso ao silêncio” ⁶⁷ da perene e sempre nova experiência fundadora, no sempiterno excesso do místico sobre o discursivo.

Nesta perspectiva, e como o exemplifica melhor que todas a tradição grega, é num mesmo nível, o da cisão alegorizante, que se movem, seja a crítica e condenação do tradicional imaginário mitopoético por Platão, seja a sua recriação pelo mesmo, seja a sua revalorização neoplatónica. Pressupondo a existência de duas espécies de literatura, a verídica e a falsa, e preocupado com os efeitos psicológicos, morais e políticos da utilização das fábulas falsas, forjadas por Homero, Hesíodo e demais poetas na educação das crianças, fundamentalmente pela errada figuração “do que realmente (...) são” deuses e heróis, atribuindo-lhes as paixões e os actos que humanamente se condenam, Platão proscreve a mitologia tradicional e propõe a elaboração de uma nova, obediente a cânones racionais e morais. Admitindo, de passagem, que as narrativas tradicionais possam haver sido inventadas com um “sentido simbólico”, mas de qualquer modo recusando-as por “a juventude” ser “incapaz de discernir o que é símbolo e o que o não é” ⁶⁸, o fundador da cidade ideal mostra o fundo teológico da sua preocupação, na sua dupla vertente, moral e ontológica. Trata-se de representar a “Divindade” “tal como é”. Em primeiro lugar, boa e responsável pelo bem, não pelo mal. Depois, como “um ser sem diversidade”, o mais uniforme de todos, ao contrário dos mitos que a representam como “uma feiticeira”, capaz de malevolamente se apresentar aos homens com uma multiplicidade cambiante de formas ou de os iludir levando-os a acreditá-la como tal. Rejeitando uma concepção do divino que o

⁶⁵ Cf. Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire (As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*, p.22).

⁶⁶ Cf. *Id.*, *L'Imagination Symbolique (A Imaginação Simbólica*, tradução portuguesa de Maria de Fátima R. Freitas Morna, Lisboa, Arcádia, 1979, p.131).

⁶⁷ Cf. Paul Ricoeur, “Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations”, *Cahiers internationaux du symbolisme* 1 (1963) n° 1, pp.152-184. Cf. Carlos João Correia, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.

⁶⁸ Cf. Platão, *A República*, 378 d; 376 e – 378 e.

concilie com a “mudança”, o alterar-se e o assumir “formas múltiplas”, ou que apresente os deuses como capazes de iludirem os homens, mentindo-lhes, seja aparecendo-lhes com uma “falsa imagem” de si mesmos, seja por “palavras”, seja ainda por “sinais” na “vigília” ou no “sonho”, o que Platão explicitamente rejeita é o princípio de metamorfose nas coisas divinas e mesmo daimónicas⁶⁹. Assimilando o divino ao ser, pensado racionalmente como simples e imutável, e excluindo do seu seio o devir, a multiplicidade e a dissimulação, se Platão visa excluir os poetas da cidade ideal é porque previamente excluiu da sua visão que o mundo possa ser, no seu princípio e na sua essência, um universo onde identidade e alteridade, unidade e multiplicidade, ser e devir, coexistam equitativamente, sem metafísica desqualificação e sacrifício dos segundos termos. É toda a diferença entre uma visão racional e uma outra, mais arcaica, onde a imaginação e a sensibilidade, a imaginação sensível, se exercem como potências de desvendamento e expressão de um real intuído como processo dinâmico e tensional, como jogo de múltiplas potências em actualização e metamorfose, estabelecendo entre si diferentes e mutáveis relações de convergência e divergência, harmonia e antagonismo, havendo assim lugar para a exuberância e o imprevisível dos fenómenos e das formas, que num entrecimento mútuo e global se espelham e interagem. É este, julgamos, o sentido mais fundo do platónico combate da razão filosófica contra o imaginário mitológico, que conserva, embora já cristalizado na palavra separada do acto, o eco de uma experiência fluida do mundo, onde homens, deuses e naturezas, recordando Eudoro de Sousa, não *são* mas *entresão*, e onde o dinamismo das imagens do mundo é o das próprias formas das coisas enquanto emergência e transformação contínua do indiferenciado. Sendo assim, a linguagem imagética, dramática e antropomórfica da tradição mitopoética, narrando a história do mundo como teatro de protagonismos movidos por pulsões e paixões, caracterizado pela irredutibilidade da turbulência originária e pelo imprevisível dos desenlaces, estaria mais perto da natureza profunda das coisas do que a tendência do discurso filosófico para aglutinar acontecimentos, fenómenos e seres irredutivelmente singulares e dinâmicos na uniforme generalidade do conceito e na regular previsibilidade das suas relações lógicas.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 376 e – 383 a.

Colhendo apenas o exemplo da tradição helénica, é porventura isso que nos sugere Hesíodo, ao dizer que “antes de tudo veio a ser o Caos; depois a Terra (...), fundamento seguro para sempre oferecido a todos os viventes, e Eros, o mais belo entre os deuses imortais, aquele que submete os membros e que, no peito de todo o deus como de todo o homem, domina o coração e o sábio querer”⁷⁰. Essa abertura abissal, fonte em aberto de todo o possível, na tensão entre o manifestado e o imanifestado, designada como Caos, não só sustenta a Terra, fundamento de todo o ser determinado, como nela se entranha, de acordo com a referência ao Tártaro⁷¹. Temos assim um mundo onde a indeterminação excede a determinação, onde o possível excede o real, onde o devir excede o ser e toda a ordem se constitui num caótico fundo de imponderabilidade, o que é bem conforme com a imagem de Eros, ou seja, do desejo e da paixão, ou do excesso do que é, como a divindade maior que a todo o ente subordina. Daí que a ordem do mundo, mesmo após a dominação dos deuses olímpicos, ou da soberania de Zeus, figura da inteligência ordenadora, esteja sempre ameaçada pela imprevisibilidade dos efeitos de Eros: Zeus poderia ser destronado por um filho seu⁷², tal como já acontecera com Urano e Cronos⁷³. É este mesmo tipo de pensamento, em que tudo procede “do fluxo e do movimento”, que Platão encontra nos “Antigos”, em Homero, Hesíodo e Orfeu, em Protágoras, Heraclito, Empédocles e Epicarmo⁷⁴, e que Aristóteles refuta como implicando a anterioridade da potência sobre o acto, referindo-se à teologia órfica da Noite como matriz originária de tudo⁷⁵.

Mas, após o alegorismo naturalista estóico⁷⁶, é com o neoplatonismo que, por um lado, se refina e sistematiza esta leitura alegórica dos mitos, concebidos como uma metafísica imagética e dramática, e, por outro, como o viu Eudoro de Sousa, a metafísica grega tende, no final do seu original ciclo histórico, por via da revalorização litúrgica e

⁷⁰ Cf. Hesíodo, *Teogonia*, 116-122.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 716-766 e 808-819.

⁷² Cf. *Ibid.*, 896-898.

⁷³ Para uma profunda leitura do mito hesiódico, cf. Jean-Pierre Vernant, "Cosmogonies et mythes de souveraineté", in Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne - I. Du mythe à la raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp.111-138.

⁷⁴ Cf. Platão, *O Sofista*, 246 a; *Teeteto*, 152 d-e, 160 d e 180 c-d; *Crátilo*, 402 a-c.

⁷⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, 6, 1071 b. Cf. também 1072 a. Tentámos uma leitura do contraste entre a mitopoética arcaica do Oceano e a mitologia e filosofia clássicas em Paulo A. E. Borges, "Imaginário mítico-metafísico do Oceano e do extremo-ocidente atlântico", in *Do Finistérreo Pensar*, pp.15-56.

sacramental do mito, a regressar às origens rituais e mistéricas, voltando à incorporação da imaginação mítica, à sua plasmação corporal, após a platónica fuga do corpo e “transposição intelectual do mistério”⁷⁷. No primeiro aspecto da questão, os mitos são, sob a influência do pitagorismo, considerados como doutrinas formuladas de modo velado, ou seja, como *símbolos* e *enigmas*, cujo sentido verdadeiro deve ser desvelado pela filosofia, enquanto exegese da tradição mitopoética, assumida como revelação⁷⁸. Assim Plotino pôde, por exemplo, encontrar nas imagens, figuras e acontecimentos da tradição mitopoética uma descrição sistemática das mesmas estruturas do real que a sua filosofia conceptualiza, com a diferença de que o mito, enquanto narrativa, distingue e diz, sucessiva e diacronicamente, na horizontalidade, o que na verdade é um sistema sincrónico de realidades, funções e seres simultâneos, unificados ou só distintos na verticalidade das suas relações hierárquicas⁷⁹. No que respeita ao segundo aspecto, se mitos e mistérios são considerados, consoante a perspectiva, como “duas vias paralelas que conduzem o homem ao divino”, ou como “dois meios complementares utilizados pela divindade para revelar a verdade às almas religiosas”, por narrativas dramáticas nos mitos, por “quadros vivos” e encenações litúrgicas nos mistérios, havendo por exemplo uma mesma doutrina no mito homérico da união de Zeus e Hera no topo do monte Ida e nas hierogamias rituais⁸⁰, não deixa de se verificar, nalgumas orientações mágicas e teúrgicas do neoplatonismo, uma confluência em que as imagens míticas e simbólicas se convertem em suporte de operações rituais onde o oficiante não só invoca como domina as “potências do todo”, transfigurando a sua condição humana ao assumir “o porte hierático dos deuses”. Anulada na arte teúrgica a distinção entre representação e presentificação, uma vez que imagens, sinais e gestos revestem “a forma dos

⁷⁶ Cf. Luc Brisson, *Introduction à la Philosophie du Mythe. I. Sauver les Mythes*, pp.61-79.

⁷⁷ Cf. Eudoro de Sousa, “Mito e Dialéctica em Platão (ou da transposição intelectual do mistério)”, in *Dioniso em Creta e outros ensaios*, pp.245-257. Cf. Paulo A. E. Borges, “Do perene regresso da filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”, in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp.413-425.

⁷⁸ Cf. Luc Brisson, *Introduction à la Philosophie du Mythe. I. Sauver les Mythes*, p.81.

⁷⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, III, 5, 9, 24-26. Cf. Cf. Luc Brisson, *Introduction à la Philosophie du Mythe. I. Sauver les Mythes*, p.105.

⁸⁰ Cf. Luc Brisson, *Introduction à la Philosophie du Mythe. I. Sauver les Mythes*, p.87.

deuses”⁸¹, pode-se dizer que aqui se antecipa, de modo prático, essa assunção da mitologia como tautegoria, não como alegoria, que muito depois será filosoficamente teorizada por Schelling. Propondo-se fazer “a história dos desenvolvimentos do Ser original (*Urwesen*)”⁸², e postulando que “a emergência de Deus para fora da sua eternidade não pode ser senão narrada”, na confluência de “fábula” e “verdade”⁸³, o filósofo alemão sustenta dever-se compreender a mitologia, no sentido “tautegórico” e “objectivo”, como “teogonia”, e, no “subjectivo”, como “processo teogónico” na consciência humana⁸⁴, em qualquer dos casos um processo necessário, independente de qualquer invenção⁸⁵. Esta posição, renovada em vários autores, recria-se na cultura luso-brasileira em Vicente Ferreira da Silva, para quem o *mito*, superior à sua humana *mitologia*, diz e é “a dramaturgia do Ser”, ou “a vida prototípica divina em si e por si”⁸⁶, não sendo “mera palavra ou epos literário, mas sim presença real e efectiva dos deuses e da actuação divina”⁸⁷, e Eudoro de Sousa, para quem a questão “Que significa ?...” se refere à “*significação que o mito confere, e não à que lhe é conferida*”, pois “o mito “quer dizer” e diz o que efectivamente diz”⁸⁸.

É à luz deste entendimento do mito como história do ser e da consciência que as suas imagens assumem outra e mais profunda densidade ontológica. Neste sentido, o imaginário mítico não se limitaria às suas “estruturas antropológicas”, mas procederia dessa constituição ou manifestação imaginal do ser, ou dessa sua imaginação íntima, que pode ser reconhecida em múltiplas tradições. Seja nas visões extáticas e nos sonhos iniciáticos do

⁸¹ Cf. Jâmblico, *Os Mistérios do Egipto*, III, 28 e IV, 2.

⁸² Cf. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, editado por M. Schröter, Munique, 1956, p.10; trad. francesa: *Les Âges du Monde*, Paris, P.U.F., 1992, p.21.

⁸³ Cf. *Idem*, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, p.112; trad. francesa: *Les Âges du Monde*, p.134.

⁸⁴ Cf. *Idem*, *Philosophie de la Mythologie*, Grenoble, Millon, 1994, pp. 392 e ss, pp. 415 e ss.

⁸⁵ Cf. Christoph Jamme, *Introduction à la Philosophie du Mythe. 2. Époque moderne et contemporaine*, pp.79-91. Cf. também Xavier Tilliette, *La Mythologie Comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

⁸⁶ Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Teologia e Anti-Humanismo*, in *Obras Completas*, prefácio de Miguel Reale, I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964, pp.275-296, pp.283-284.

⁸⁷ Cf. *Id.*, “Introdução à Filosofia da Mitologia”, in *Ibid.*, pp.311-324, p.318.

⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia*, pp.29-30. Sobre a questão nestes dois últimos autores, cf. Paulo A. E. Borges, “Do perene regresso da filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”, in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp.413-425.

xamanismo e da religiosidade arcaica⁸⁹, seja nessa divina fantasia que, referida nalgumas formas do que se veio a chamar o hinduísmo, se articula com temas mítico-sapienciais como os de *Maya* e *Lila*. Neste caso, e no que respeita a *Maya*, o que se equaciona, nas metáforas do sono, sonho e ilusão divinos - ilusão entendida, como que numa antítese de Platão, no sentido de uma projecção ou prestidigitação mágica⁹⁰ - , é o espontâneo e inconsciente ou irreflectido poder criador e plasmador de formas detido pelo absoluto e pelos próprios deuses, ou seja, esse jogo, esse lúdico e a-racional dinamismo inventivo do real que se designa como *Lila*⁹¹.

Também no hinduísmo e no budismo tântricos se verifica a incorporação e experiência concreta das imagens e narrativas míticas na medida em que os deuses, no primeiro caso⁹², ou as manifestações dos Budas e Bodhisattvas como divindades, no segundo, assumem subtis formas energéticas, luminosas e coloridas que o praticante invoca e visualiza diante de si ou nos centros psicofísicos (*chakras*) do seu corpo, para realmente a elas se assimilar, purificando a percepção de si e do mundo ao reconhecer a sua identidade com elas, antes de as/se dissolver na Luz do absoluto informe ou na Vacuidade. Como se

⁸⁹ Para uma leitura xamânica da arte pré-histórica, com a tese de que as suas imagens seriam originadas em estados de transe, cf. Jean Clottes / David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, texto integral, polémica e respostas, s. l., La Maison des Roches, 2001. Sobre o xamanismo em geral, cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1992.

⁹⁰ Cf. Heinrich Zimmer, *Maya ou le Rêve Cosmique dans la mythologie hindoue; The King and the Corpse. Tales of the soul's conquest of evil* (em particular "Four Episodes from the Romance of the Goddess"), Princeton University Press, 1993, 10ª edição. A leitura de *Maya* no sentido de uma ilusão ou prestidigitação mágica, dominante em Zimmer, foi contudo fundamente problematizada pelo rigor filológico de Jan Gonda, que propõe, como denominador comum de todos os empregos do termo nos textos vedânticos ou não, simplesmente o seguinte sentido: "incomprehensible wisdom and power enabling its possessor, or being able itself, to create, devise, contrive, effect, or do something" - "Maya", *Change and Continuity in Indian Religion*, Nova Deli, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1985, pp.164-197, p.166. Cf. também, para uma análise e discussão mais extensa, com abundantíssima informação bibliográfica, *Id.*, "The "original" sense and the etymology of skt. maya", *Four studies in the language of the Veda*, 1959, 's-Gravenhage, pp.119-194 ; "Maya", in *Tijdschrift voor Philosophie*, 14 (1952, Lovaina), pp.3-62. Cf. também as perspectivas de H. Grassmann, *Worterbuch zum Rig-Veda*, 1872, 1034 f. e J. Pokorny, *Indogerm. Etymol. Worterbuch*, Berna, 1954, p.693.

⁹¹ "Le jeu (lîlâ) de la naissance et de la disparition des mondes est un acte du pouvoir de l'Être qui est au-delà de la substance (pradhânâ) et du plan (purushâ), du manifesté (vyaktâ), du non-manifesté (avyaktâ) et du temps (kâlâ)" - *Vishnu Purânâ*, I, caop. 1, 18-23, cit. in Alain Daniélou, *Le Destin du Monde d'après la tradition shivaïte*, Paris, Albin Michel, 1992, p.37. Cf. também Bettina Bäumer, *Schöpfung als Spiel: Der Begriff lila im Hinduismus, seine philosophische und theologische Bedeutung*, dissertação de Doutoramento, Munique, Ludwig-Maximilians-Universität ; AA.VV., *The Gods at Play - Lila in South Asia*, editado por William S. Sax, Oxford University Press, 1995.

⁹² Cf. Arthur Avalon, *La Puissance du Serpent - Introduction au Tantrisme*, traduzido por Charles Vachot sobre a 4ª edição inglesa, prefácio de Jean Herbert, Paris, Dervy-Livres, 1985; Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, editado por Joseph Campbell, Princeton University Press, 1992, 8ª edição.

verifica nas várias tradições do *yoga* tântrico, a mitologia deixa assim de ser um conjunto de narrativas exteriores ao indivíduo, que descobre na geografia sagrada dos vários níveis do seu corpo, do mais grosseiro ao mais subtil, o microcosmos onde se processa todo o macrocosmos, os domínios onde habitam deuses, deusas e outras figuras que dão forma aos vários aspectos das energias subtis e estados meditativos da consciência, com o objectivo da união das suas polaridades masculina e feminina no canal subtil paralelo à coluna vertebral⁹³. No caso específico do budismo, trata-se também de fazer involuir a consciência da periferia para o fundo do real, reconhecendo a inerência do *nirmanakaya*, ou corpo de aparição, o corpo físico na sua percepção comum, ao *sambogakhaya*, ou corpo de fruição, o corpo da forma subtil que se visualiza, e deste ao *dharmakaya*, ou corpo absoluto, além de qualquer forma e presente em todas elas. Note-se que aqui, para se realizar a finalidade iluminativa e libertadora, é importante que a consciência não se apegue à forma ou à imagem visualizada, reconhecendo a sua vacuidade ou ausência de existência intrínseca, em si e por si, fora da experiência de que é o suporte e o veículo, e que visa a transcensão de toda a dualidade sujeito-objecto⁹⁴. É por isso que todos os *mandalas*, imagens simbólicas da totalidade, que visam nela reintegrar a consciência, devem ser no fim dissolvidos, em termos reais ou imaginativos, exteriores ou interiores⁹⁵. Utilizada na meditação com visualização, a

⁹³ Cf. J. Nigro Sansonese, *The Bofy of Myth. Mythology, shamanic trance, and the sacred geography of the body*, Rochester, Inner Traditions International, 1994. Para uma interpretação das várias tradições e imaginários religiosos à luz da união das energias masculina e feminina no canal central do corpo subtil, cf. Dr. Jacques Vigne, *Le Mariage Intérieur en Orient et Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.

⁹⁴ Cf. John Blofeld, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, traduzido do inglês por Sylvie Carteron, Paris, Éditions du Seuil, 1976; Lama Anagarika Govinda, *Méditation Créatrice et Conscience Multidimensionnelle*, traduzido por Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1978; *Id.*, *Les fondements de la mystique tibétaine d'après les enseignements du grand Mantra OM MANI PADME HÛM*, tradução sob a direcção do autor por Charles Andrieu, reproduções segundo a plástica tibetana de Ligotami, Paris, Albin Michel, 1984; Kathleen McDonald, *How to Meditate*, Wisdom Publications, 1984 (edição brasileira: *Como Meditar. Um guia prático*, São Paulo, Editora Pensamento, 1993); Bokar Rimpotché, *Tchênrézi. Nature de la divinité. Principes et méthodes de la méditation*, introdução e tradução do tibetano por François Jacquemart, Vernègues, Claire Lumière, 1990; Vessantara, *Meeting the Buddhas. A guide to Buddhas, Bodhisattvas, and Tantric Deities*, Glasgow, Windhorse Publications, 1993.

⁹⁵ Sobre o *mandala*, cf. Giuseppe Tucci, *Teoria e Pratica del Mandala*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1969 (edição brasileira: *Teoria e Prática da Mandala com particular atenção à moderna psicologia profunda*, tradução de Mário Muniz Ferreira, São Paulo, Editora Pensamento, 1993; C. G. Jung, *Mandala Symbolism*, traduzido por R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1973; Chögyam Trungpa, *Mandala. Un chaos ordonné*, traduzido do americano por Richard Gravel, prefácio de Sherab Chödzin, posfácio do tradutor, Éditions du Seuil, 1994; Martin Brauen, *Mandala*, traduzido por Martin Wilson, Boston, Shambhala, 1997; Denise Patry Leidy / Robert A. F. Thurman, *Mandala. The Architecture of Enlightenment*, Londres, Thames and Hudson, 1997; Matthieu Ricard, "Introduction to the purpose and symbolism of the mandala in tibetan buddhism", in *Ibid.*, pp.157-159; "Mandala", in Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, pp.348-351.

imaginação não é uma faculdade nem meramente representativa nem inventiva, no sentido comum, na medida em que descobre, apresenta e plasma na mente formas mais reais do que os objectos exteriores, arquétipos que, embora de acordo com as condições da percepção humana e com a sua própria plasmação cultural, emergem espontânea e necessariamente das profundidades do ser. Daí que, na tradição do budismo tibetano, se considere serem essas mesmas formas e imagens que emergem, para quem as haja assim visualizado, num determinado momento da experiência posterior à morte, ou seja, à dissolução dos elementos e agregados grosseiros que suportam a mente ⁹⁶.

Mas, regressando ao tema das dimensões divinas da imaginação, ele pode encontrar-se não só nas figuras mítico-sapienciais de *Maya* e *Lîla* como numa das suas mais elaboradas e profundas expressões, a tradição esotérica iraniana e islâmica. Encontramos aí o tema do ‘*alâm al-mithâl*, o “mundo do símbolo ou das Imagens-arquétipos”, o “mundo Imaginal”, dos “Anjos-Almas que movem os Céus, dotados não de órgãos sensíveis mas de pura Imaginação activa”. Dimensão «“onde se corporalizam os espíritos e se espiritualizam os corpos”», é nela que se processa o *ta’wîl*, o regresso *exegético* e *exódico* ao *Oriente* da Origem, o processo iniciático e esotérico da alma que se liberta do *exílio* e do *Ocidente* da letra e da metáfora, ou seja, da aparência exotérica da Revelação. Rompendo com o plano da filosofia teórica, a alma faz aí sua a experiência das narrativas visionárias, nesse “sonho acordado” descrito como «estado intermediário “entre a vigília e o sono”», onde se processa a saída da história e a viagem ascensional - o *mi’râj* - de reingresso na identidade meta-histórica por via da Gnose ⁹⁷. Vivida e descrita por visionários como Avicena e Sohrevardi, esta odisseia vertical da consciência profunda contrasta com a hermenêutica contemporânea, que tende a encerrar as possibilidades de sentido de um texto na sua fixação escrita e recriação interpretativa, segundo a distância e temporalidade histórico-cultural, como

⁹⁶ *The Tibetan Book of the Dead. The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, nova tradução a partir do tibetano com um comentário por Francesca Fremantle e Chögyam Trungpa, Boulder, Colorado, Shambala Publications, 1975; Sogyal Rinpoché, *The Tibetan Book of Living and Dying*, Rigpa Fellowship / Harper San Francisco, 1992 (edição portuguesa: *O Livro Tibetano da Vida e da Morte*, tradução de Manuel Cordeiro, Lisboa, Prefácio, 2001).

acontece em Gadamer e Ricoeur. Ao contrário, na experiência visionária, em que o “princípio de arrebatamento” predomina sobre o de “causalidade”, sobretudo em termos de “causalidade histórica”, a *hikâyat* é o *re-citar* uma “história” tradicional, a narrativa de um acontecimento espiritual, no sentido de uma “acção *imitadora*” que a *re-cria*, não porque a reinterprete num novo contexto epocal, por via da distância que se mantém e valoriza, mas no sentido em que o sujeito que a *re-cita* se *re-cria* e se *re-ab-solve*, por uma “epopeia mística”, na hierohistória, onde o tempo se torna reversível e anula, pois «“ (...) o Recitador (*al-hâkî*), a gesta recitada (*al-makhî*) e aquele a respeito do qual se recita (*al-makhî ‘an-ho*, o herói ao qual se refere a narrativa (...)), (...) são no acto da Recitação (a *hikâyat*, o Recital) uma só e mesma coisa”»⁹⁸. A narrativa imaginal, aqui equivalente do mito, não é pois algo que se acrescente do exterior ao real, mas aquilo que, procedente do seu âmago, vem reorientar a percepção deturpada do mesmo.

O fundamento metafísico do mundo imaginal pode aperceber-se no sufismo de Ibn'Arabî, onde é pela Imaginação que o Deus solitário e padecente na sua absoluteidade procede à criação como teofania onde aspira "a revelar-se em seres que o manifestam a si mesmo tanto quanto se manifesta a eles". Essa "Imaginação absoluta" é a "Nuvem primordial", simultaneamente o *Criador*, enquanto seu "Suspiro" existenciador, e a *criatura*, enquanto manifestada, a qual, pelo exercício, a seu nível, da mesma Imaginação teofânica, no acto da crença, tem o poder de (re)criar o Deus que a cria⁹⁹.

Esta concepção tem próximas parentes na teosofia ocidental. Não indo além de uns meros apontamentos, é sobretudo em Jacob Boehme que essa "Sabedoria" que biblicamente folga na presença de Deus, se recreia na terra e compraz "nos filhos do homem"

⁹⁷ Cf. Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg International Éditeurs, 1979, pp.28-30 e 43-44. Sobre o “mundo imaginal”, ou “Malakût”, cf. a obra fundamental do mesmo autor, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 1979.

⁹⁸ Cf. Shaykh Ahmad Ahsâ'î, citado in Henry Corbin, *Face de Dieu, Face de l'Homme. Herméneutique et Soufisme*, Paris, Flammarion, 1983, p.186. Cf. também pp. 165, 169-170, 175, 186-188 e 192-196. Também, na tradição oral dos cantos da epopeia tibetana de Guésar de Ling, ao recitá-los os “bardos” advêm à com-presença extática e inspirativa do próprio herói, ou de divindades donde promana directamente o canto, numa mesma anulação ou reversibilização do tempo – cf. Alexandra David-Neel / Lama Yongden, *La vie surhumaine de Guésar de Ling*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1978, pp. XXXI-XXXIV.

⁹⁹ Cf. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris, Flammarion, 1976, 2ª edição, pp.139-189.

(*Provérbios*, 8, 30-31), é vista como uma "imaginação" ou "fantasia" lúdica que mágico-oniricamente gera em si "o modelo pré-existente da criação" ¹⁰⁰. A ideia também reaparece em Schelling, articulando Sabedoria/Magia, como na introdução às *Conferências de Erlangen* ¹⁰¹. A potência mágica da imaginação, produtora de algo de real e não meramente representativo (neste sentido diversa da *fantasia*), pela analogia, senão univocidade, entre a produção de imagens no espírito humano e no divino ¹⁰², presente em Paracelso ¹⁰³, Giordano Bruno ¹⁰⁴ e na filosofia renascentista em geral ¹⁰⁵, será retomada pelo romantismo ¹⁰⁶, por Fichte, Novalis ¹⁰⁷ e Schopenhauer, que abundantemente a documenta, como uma "metafísica prática" ¹⁰⁸.

Também na cultura e na filosofia portuguesas, com uma vertente metafísica acentuadamente neo-romântica, podemos encontrar expressões deste reconhecimento de sentidos meta-representativos da imaginação. Se, entre outros, Álvaro Ribeiro a viu como

¹⁰⁰ Cf., por exemplo, Jacob Boehme, *De Testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 6; *Mysterium Magnum*, X, 39; cf., referindo a ideia de uma imaginação, sonho ou "Magia divina", cf. Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1971, pp.214-215, 263-264, 346-351 e 376.

¹⁰¹ Cf. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, edição de K. F. A. Schelling, vols. I-XIV, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-1861, IX, 222-223, 223b, 224a e 225a.

¹⁰² Cf. Nicolau de Cusa, *De Mente*, cap. IV.

¹⁰³ Sobre Paracelso, cf. Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand*, Gallimard, 1971, pp.95-100.

¹⁰⁴ Cf. Giordano Bruno, *De Magia/De Vinculis in Genere*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Imagine, 1991, 4ª edição; *De la Magie*, traduzido do latim, anotado e seguido de *La Philosophie dans le miroir*, por Danielle Sonnier e Boris Donné, Paris, Éditions Allia, 2000.

¹⁰⁵ Sobre a questão no pensamento renascentista, particularmente em Marsílio Ficino e Giordano Bruno, em relação com a energia erótica, cf. I. P. Couliano, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, prefácio de Mircea Eliade, Paris, Flammarion, 1984.

¹⁰⁶ Sobre a correlação *imaginação-magia* na teosofia ocidental e no romantismo, cf. Georges Gusdorf, *L'Homme Romantique*, Paris, Payot, 1984, pp.335-368. Destaque-se, embora mais no plano do conhecimento humano, a valorização do mágico em Franz von Baader - cf. Eugène Susini, *Franz von Baader et le Romantisme Mystique. II. La Philosophie de Franz von Baader*, Paris, J. Vrin, 1942, pp.362-386.

¹⁰⁷ Sobre o "idealismo mágico", cf. Novalis, *Fragments*, precedido de *Les Disciples à Sais*, traduzido do alemão por Maurice Maeterlinck, prefácio de Paul Gorceix, Paris, Librairie José Corti, 1992, p.273.

¹⁰⁸ Cf. Schopenhauer, *De la Volonté dans la Nature*, tradução com introdução e notas por Édouard Sans, Paris, PUF, 1986, 2ª edição, p.159; cf. também pp.154-184. O termo "metafísica prática" surge já em Bacon de Verulam, em *Instaur. magna*, III. Desenvolvemos uma reflexão pessoal sobre algumas formas de articulação entre mito, imaginação e magia em "Da Etnogonia como Noo-Ontogonia Mágica e Mítico-Ritual", in AA.VV., *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros* (Colóquio), Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, pp.33-47.

instância demiúrgica análoga “ao poder divino” e como o “factor divinizante” da humanidade ¹⁰⁹, é fundamentalmente Teixeira de Pascoaes quem desenvolve um pensamento, ainda muito pouco estudado, que articula imaginação, mito e metafísica da origem no seio de um singular ilusionismo ontocsmogónico, em que temos sustentado que a *i-lusão* deve entender-se, etimologicamente, como jogo criador pelo qual no Imanifestado, “Nada” ou Infinito tudo se torna possível, incluindo “o próprio Deus” ¹¹⁰. Essa "origem quimérica das coisas" ¹¹¹, ou onírica "identidade originária" ¹¹², onde da "imaginação divina" ¹¹³ procede a "animação misteriosa", fantástica e nocturna de "tudo" ¹¹⁴, é assim "a origem mítica do ser" ¹¹⁵, fazendo que a "Mitologia" preceda a "Zoologia" e a "História", ou que haja uma "História Mitológica" que antecede e subordina a "História Natural", a qual é aquela já "materializada ou decaída" ¹¹⁶. A saída do Imanifestado é ontogónica "ilusão" e fingimento, pois "o fingir que existimos obriga-nos a existir, de certo modo" ¹¹⁷, mostrando

¹⁰⁹ "Se a razão é, efectivamente, o que distingue e separa a humanidade da animalidade, a imaginação é o factor divinizante" – Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada. Sumário de antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1957, p.215; "Este poder de dar forma ao que ainda não tem forma, este poder demiúrgico, é efectivamente análogo ao poder divino" - *Ibid.*, p.237.

¹¹⁰ "No Infinito é tudo possível, o próprio Deus !" - Teixeira de Pascoaes, *Duplo Passeio*, in *A Beira (num relâmpago) / Duplo Passeio, Obras Completas*, X, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, 1975, p.187. Para alguns aspectos desta nossa interpretação de Pascoaes, cf. Paulo A. E. Borges, "Um Deus Enganador, imperfeito criador do mundo possível. Anticartesianismo, anti-leibnizianismo e ilusionismo em Teixeira de Pascoaes", in AA.VV., *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (Actas do Colóquio), coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri/Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, pp.465-485; "Nada, I-lusão e metamorfose: da imperfeição do Deus criador à criação/revelação de um novo/eterno Deus. Teogonia, teurgia e ateoteísmo em Teixeira de Pascoaes", *Nova Renascença*, vol.XVII, n.º 64-66 (Porto, Inverno/Verão de 1997), pp.439-469.

¹¹¹ - Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Empecido, Obras Completas*, XI, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Livraria Bertrand, 1975, p.48.

¹¹² - "A abstracção é um regresso em espírito à identidade originária, - o Sonho que precedeu a Realidade" - *Ibid.*, pp.75-76. Cf. também a referência ao "próprio centro do Universo, onde se geram nubladas, sonhos e sonhos que desatam em tremendas realidades" - *Ibid.*, p.136. Cf. ainda *Ibid.*, p.175.

¹¹³ - "Mas tudo, em sonho, ao longe, lá onde a imaginação divina traçou a Via-Láctea" - *Ibid.*, p.121.

¹¹⁴ - Cf. *Ibid.*, p.74.

¹¹⁵ - Cf. *Ibid.*, p.160.

¹¹⁶ - Cf. *Ibid.*, pp.80, 87, 121, 139-140, 175-176 e 222-223.

¹¹⁷ - " (...) que nós obedecemos aos mandatos da nossa aparência, para darmos, a nós próprios, a ilusão de que representamos alguma coisa. O fingir que existimos, obriga-nos a existir, de certo modo" – *Ibid.*, pp.163-164.

o poder criador da "fantasia" que incarna "na organização celular dum ser humano" ¹¹⁸. Se bem que posteriormente, já no plano da vida bio-psíquica, a "fantasia" surja como "um desdobramento espectral da sexualidade", a verdade é que nela reside essa iniciativa radicalmente originária que Pascoaes identifica à "nossa alma criadora ou inconsciente", a qual, "imortal", e contrariamente à "consciente", "criada" ou "mortal", se revela sobretudo na "infância" e, após nos dar existência, em nós persiste como faculdade mítica e teogónica, concedendo-nos a "intuição da imortalidade da vida a fingir, em nós, de ser mortal" ¹¹⁹. A "fantasia" - presente no homem como a própria "vida" originária, excedente da "existência" e da "realidade", só excedida pelo "ser perfeito" da Divindade ¹²⁰ e dotada do poder de exteriorização plástica das suas "imagens" ¹²¹ - , ou a "imaginação" - vínculo do mesmo homem ao "para além" meta-ôntico de tudo ¹²² e "poética (...) madre fantástica" dos próprios deuses ¹²³ - , equivalentes expressões da tensão do "desejo", "lume do espírito" ¹²⁴, para "criar o desejado" ¹²⁵, e afins ao *pecado* criador e libertador de um Adão aborrecido da edénica mesmidade ¹²⁶, fazem do "ser homem" não uma natureza mas "uma constante aspiração", no sentido de contínua idealização imaginativa e superadora que efectivamente

¹¹⁸ - Cf. *Ibid.*, p.46.

¹¹⁹ - Cf. *Ibid.*, pp.254-255. Cf. também pp.221 e 230. Sobre a "insatisfação" do "desejo sexual" como "a energia criadora do nosso espírito", no sentido porém da *libido* imortal, cósmica e meta-humana que é a própria "vida", cf. *Ibid.*, p.85. Cf. também, sobre a relação entre a "sexualidade" e a "fantasia criadora", *Ibid.*, pp.90 e 179.

¹²⁰ - Cf. *Ibid.*, pp.223 e 304.

¹²¹ - Cf. *Ibid.*, p.178.

¹²² - *Ibid.*, p.220.

¹²³ - Cf. *Ibid.*, p.141. Cf. também: "E imaginar é já divinizar" - *Ibid.*, p.23.

¹²⁴ - " (...) o desejo é o lume do espírito" - *Ibid.*, p.277.

¹²⁵ - Cf. *Ibid.*, p.130.

¹²⁶ - *Ibid.*, pp.298-299.

se auto-realiza, permitindo concluir: "Não somos o que somos, mas o que imaginamos ser (...) "¹²⁷.

Esta integração do impulso imaginário e mítico, desde o plano metafísico ao antropológico, no tensional desdobramento manifestativo entre o “Nada” e o “alguma coisa”¹²⁸, ou o “qualquer coisa”¹²⁹, não deixa de mostrar Pascoaes como antecipador de alguns dos mais singulares rumos do pensamento contemporâneo, tais como explicitamente se configuram num Stanislas Breton. Nesta concepção de um *Nada criador*, por via de um processo designado como *ilusão, sonho, imaginação, fantasia* ou *mitologia*, Pascoaes é notavelmente precursor da ideia de um "imaginário-nada" ou "nada-imaginário", pela qual Breton surpreendentemente reinterpreta, na linha da metafísica neoplatónica e da fenomenologia, o próprio criacionismo cristão. Inquirindo essa “frescura” e “milagre” da “criação” no “surgimento de alguma coisa a partir do nada *ex nihilo*”¹³⁰, e vendo-o como processão vital e lúdica, imaginária, onírica, ilusória e mítica do “princípio absoluto” enquanto universo de determinações¹³¹, Breton formula em termos de uma filosofia poética

¹²⁷ - *Ibid.*, p.53. Nesta associação da imaginação e do desejo como fenómeno primordial pelo qual, humana e divinamente, o imanifestado e informe se dá forma e realiza, Pascoaes sugere relações com as ontogonias orientais, bem como com Jacob Boehme e, entre outros, o seu continuador Franz von Baader. Como diz Eugène Susini, a "aspiração", o "*desejo*", constitui um "movimento" pelo qual "o nada (das Nichts), isto é, o nada positivo chamado outrora Ungrund, "o que não é manifestado em si" (das Nichtinsichselbstoffenbare)", na sua "aspiração para alguma coisa (Sucht nach etwas)", "se realiza", na "saída fora de si (aus-sich, von-sich-kommen)", como condição de auto-consciencialização - cf. Eugène Susini, *Franz von Baader et le Romantisme Mystique. II. La Philosophie de Franz von Baader*, p.515. Cf. também pp.514-516. Cf. também *Id.*, *Franz von Baader et le Romantisme Mystique. III. La Philosophie de Franz von Baader*, Paris, J.Vrin, 1942, pp.208-223. Cf., entre outros passos, Franz von Baader, *Fermenta Cognitionis*, tradução do alemão e apresentação por Eugène Susini, Paris, Albin Michel, 1985, III, 12, p.120.

¹²⁸ - Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Penitente (Camilo Castelo Branco)*, Porto, Livraria Latina Editora, 1942, p.195.

¹²⁹ - Cf. *Ibid.*, p.255.

¹³⁰ "Ce surgissement de quelque chose à partir du rien *ex nihilo* ne serait-il pas la fraîcheur même de la création, le miracle quotidien dont s'enchant le poète ou le métaphysicien ?" - Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Flammarion, 1987, p.10.

¹³¹ "L'imaginaire-rien, en sa paradoxale condition, décide de l'être et du monde, dont les différences mêmes surgissent d'un "songe primordial". Ce qui se raconte dans cette histoire de l'être et du monde, serait-ce donc une "fable" qui aurait perdu le charme de l'affabulation ?" - *Être, Monde, Imaginaire*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1976, p.9; "Nous retiendrons, cependant, de cette première observation, la liaison sur laquelle on insiste entre le "rien", l'"imaginaire" et l'"illusion". Illusion, c'est-à-dire pour nous un certain jeu d'apparences ou de marionnettes, un jeu quand même. Il se peut que ces trois ne fassent qu'un, mais il est trop tôt pour en décider" - *Ibid.*, p.135; "*En tant que source de l'être et du monde, en leur double figuration*,

o que Pascoaes já havia intuído na sua poesia filosófica. O que não exclui diferenças no seio da maior proximidade, mormente pela exaltação pascoaesiana do desejo, da incontidência e do *pathos* no seio do absoluto, onde Breton destaca o "*jogo da superabundância*" que vê como a "pura passagem" do inefável "princípio-nada"/"nada-imaginário" "*às suas diferentes meta-morfoses*", passagem que, não por ser "irracional", mas por dar-se "aquém de toda a explicação" (inclusive a de irracionalidade), diz recusar "*toda a razão*"¹³².

*

Nos limites de um ensaio, sem pretensões históricas, exaustivas e sistemáticas, confrontamo-nos assim com várias possibilidades de compreender e desenvolver a articulação entre imaginário e mitologia, explorando sobretudo as variantes de uma linha de interpretação que os apreende à luz de uma experiência originária onde a imagem mítica se manifesta, ela mesma, como o *sím-bolo* que, consoante a perspectiva, re-integra ou mantém unidas as duas polaridades de uma totalidade anterior à e integradora da cisão que, conforme as versões dela resultantes, se pode dizer entre o homem e o sagrado, o divino, o ser ou o mundo.

l'imaginaire-rien sera dit le principe absolu" - *Ibid.*, p.143; "(...) le "principe" risque facilement, quand on insiste sur son abrupte pureté, de s'isoler dans un en-soi de substantialité célébré dans les litanies du négatif. Le report du "rien" sur l'imaginaire, ainsi du reste que la relation inverse, confère à ce qui paraîtrait une abstraction une "vie" qui se précise dans les modalités originelles de son mouvement. Le principe-rien est le rien-imaginaire. Cette inflexion, qui n'est pas purement artificielle, permet de l'aborder d'un point de vue positif qui le révèle dans sa "procession" - *Ibid.*, pp.170-171; "Nous énoncerons alors le rapport du rien "absolu" et de l'imaginaire, en son expression la plus abstraite et la plus banale, comme le rapport du négatif et du positif. Plus précisément: le *rien* mortifie les déterminations, il en détache, tandis que *l'imaginaire* serait la puissance qui les produit radicalement, dans et par l'être, en ses deux versants de logos et de mythos" - *Ibid.*, p.140. Cf. ainda, em geral, pp.135-179.

¹³² Cf. *Ibid.*, pp.170-172.

