

O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO COMO DIMENSÃO HUMANA E SOCIAL

DRANCE ELIAS DA SILVA¹

Resumo: Abordaremos, a seguir, uma reflexão sobre o simbólico e o imaginário. O texto toca numa discussão ainda não vencida no campo da Ciência Social, pois, a cada instante, alguém coloca para si o empreendimento de ter que refletir sobre a dimensão simbólica da vida humana e social. O indivíduo e a sociedade não podem prescindir dessa dimensão não só como algo que lhes é inerente, mas profundamente constitutivo de seu ser e existir.

Palavras-chaves: símbolo, imaginário, sagrado e sociedade.

THE SYMBOLIC AND IMAGINARY AS A HUMAN AND SOCIAL
DIMENSION

Abstract: We shall aim to sketch out in this paper a reflection on the symbolic and the imaginary. The text touches on an argument which has still not been won in the field of Social Science, for, it constantly happens that people take it on themselves to feel obliged to reflect on the symbolic dimension of human and social life. The individual and society cannot forego this dimension not only because it is inherent in them but also because it profoundly constitutes their being and sense of existence.

Key-words: symbol, imaginary, sacred and society.

Introdução

O ponto de partida da organização do sentido das coisas para o ser humano é ele mesmo. No nível do sentido, tudo se cria, tudo se revela, tudo se espera a partir do humano. Os conteúdos da imaginação nascem a partir da organização do sentido. São, por assim dizer, respostas a desejos fundamentalmente humanos.

¹ Prof. Do Departamento de Teologia e Ciências da Religião. Mestre em Sociologia pela UFPE. E-mail luanluan@elogica.com.br

Vejamos a questão dos símbolos como exemplo desses conteúdos. Nós não estamos acostumados com a palavra símbolo. Quando a ouvimos, parece chegar até nós um sentimento de mal-estar. A organização do nosso mundo ocidental, tão marcado por um certo tipo de racionalidade científica, em que a comprovação das coisas traz a verdade que nos sustenta, revela tipos de relações que mantemos com as pessoas em que, sempre mais, percebemos um deslocar de nossa sensibilidade no tocante ao simbólico. Quando alguém se dá conta de que uma coisa qualquer é simbólica, por exemplo, tudo que se mostra como conteúdo da religião, logo esse alguém sente, dentro dele mesmo, que tal conteúdo não é real, isto é, não possui uma dimensão histórica. E logo conclui, portanto, que tudo não passa de uma mera ilusão. Por conta disso, acredito que ainda se faz necessário continuar insistindo no resgate de uma visão sempre mais positiva quanto ao trato com o **simbólico**, isto é, quanto à dimensão simbólica das coisas que construímos e que se tornam referências significativas para a existência. Esse resgate não implica nenhuma forma de reducionismo, isto é, reduzir coisas que vêm de uma realidade psíquica em coisas que vêm de uma realidade histórica, ou vice-versa. Enriquez reflete:

“...essas duas realidades que estão naturalmente em interações, como já salientei, procedem de universos diferentes, conhecem sua própria lógica, suas próprias leis de funcionamento e não podem se reduzir uma a outra. Todo comportamento implica pelo menos duas significações (pelo menos porque é sempre superdeterminado): a que a realidade histórica lhe dá e a que a realidade psíquica lhe fornece”.²

Trata-se, sim, de uma melhor percepção no trato com essas duas realidades constitutivas do conhecimento humano.

Os símbolos e a imaginação simbólica

Conforme Gilbert Durant, a consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo. Uma, direta, na qual a própria coisa parece estar presente na mente. Como na percepção ou na simples sensação. Outra, indireta, quando, por qualquer razão, o objeto não pode apresentar-se à sensibilidade em “carne e osso”. Nesse caso de consciência indireta, o objeto é reapresentado à consciência por uma imagem, no sentido mais amplo do termo. Disso o autor conclui: *“A imaginação simbólica, propriamente dita, acontece quando o significado a que você está se referindo ou querendo expressar, não é mais absolutamente apresentável”*.³

Poderíamos formular, a título de exemplo, à luz desse pensamento, que a cruz, para os cristãos, tem um significado de fundamental importância para suas vidas. Ao se relacionar com ela, vêm à tona “coisas ausentes” ou impossíveis de serem percebidas concretamente. Nesse sentido, essas “coisas ausentes” que chegam até a mente dos fiéis através da relação com o signo acabam por se transformar nos próprios assuntos de que tanto se quer falar. É o símbolo que já começa a processar sua função, ou seja, de evocar, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de ser percebido, trazendo um sentido à realidade histórica, que, no meu entender, pode provocar conformismo, resistência ou transformação. Os conteúdos da cultura não são porções mágicas. Eles estão profundamente enraizados no real histórico.⁴ Assim, não é verdade o que muitos crêem, ou seja, que símbolo significa algo não-real, que o simbólico é o que não existe. O símbolo é a forma e, muitas vezes, a única de expressar algo mais profundo da vida: o amor, o desejo de felicidade, a alegria, a dor, o sentido da comunidade e da organização, a recordação do passado, a esperança. Portanto, sabemos que o símbolo toca o real. Porém, o que é real não é necessariamente sensualista.

Algo simbólico, como por exemplo, uma poesia, é real enquanto expressão do desejo. E o desejo, se bem sabemos, é algo humano, real, histórico. Assim, a fé, a esperança, o sonho: contemplar a Deus face a face, reconciliação, terra, leite e mel; pobres fartos de pão, abolição do sofrimento, reino de Deus... Todas essas expressões e outras do mesmo campo tocam uma mesma realidade corpórea.

O simbólico, para certos indivíduos e instituições, como bem denuncia Castoriadis, *“...pode ser visto como simples revestimento neutro, como instrumento perfeitamente adequado à expressão de um conteúdo preexistente da verdadeira substância de relações sociais, que nem acrescenta nem diminui nada”*.⁵ No caso das instituições, essas tendem a limitar o simbólico quando ele se insere naquela concepção de “imaginário-motor” de que fala Enriquez em que *“favorece a criatividade feliz, a expressão oral livre, o pensamento enquanto capacidade de questionar tudo, de transgredir tudo, o desejo de construir objetos estéticos, o prazer de viver em conjunto, e igualmente o humor e a frivolidade, indispensáveis à atividade reflexiva”*.⁶

Assim, a idéia de que o simbólico é perfeitamente “neutro” ou totalmente “adequado” ao funcionamento dos processos reais é inaceitável, sem sentido. Isso porque Castoriadis coloca que os signos não podem ser tomados em qualquer lugar e nem tampouco se tornar qualquer signo: *“...nada permite determinar a priori o lugar por onde passará a fronteira do simbólico, o ponto a partir do qual o simbólico invade o funcional”*.⁷ Não se pode fixar, segundo esse autor, nem o grau geral de simbolização, variável segundo as culturas, nem os fatores que fazem com que a simbolização se exerça com uma intensidade particular sobre tal aspecto da vida da sociedade. Por tudo isso, e sem querer medir grau de simbolização nem fatores de intensidade, interessa-me como aspecto da sociedade essa capacidade que ela tem de simbolizar, de não viver sem símbolos, apesar do seu esforço por racionalizar seus processos

sociais (que, no fundo, pode ser, apenas, uma tentativa de encontrar uma justificativa para não olhar de frente as suas misérias).

Tecendo ainda um pouco mais nossa fala sobre os símbolos, poderíamos concordar, em parte, com o filósofo P. Ricoeur, ao afirmar que todo símbolo autêntico possui três dimensões concretas, quais sejam: a) - é ao mesmo tempo **“cósmico”**, pois retira toda a sua figuração do mundo visível que nos rodeia; b) - é **“onírico”**, assim, enraíza-se nas lembranças, nos gestos que emergem de nossos sonhos; c) - é **“poético”**, o símbolo apela também para uma linguagem.⁸ Mas, refletindo esse último aspecto, apelar para uma linguagem não quer dizer que o simbólico se encontra só na linguagem, mas também nas instituições. Vejamos o que diz ainda Enriquez:

*“A organização não pode viver sem segregar um ou mais mitos unificadores, sem instituir ritos de iniciação, de passagem e de execução, sem formar os seus heróis tutelares (colhidos com frequência entre os fundadores reais ou os fundadores imaginativos da organização), sem narrar ou inventar uma saga que viverá na memória coletiva: mitos, ritos, heróis, que têm por função sedimentar a ação dos membros da organização, de lhes servir de sistema de legitimação e de dar assim uma significação preestabelecida às suas práticas e à sua vida. Ela pode então se oferecer como objeto a interiorizar e a fazer viver”.*⁹

Nesse sentido, o simbólico se coloca como algo real e não, pois ele se crava no natural e se crava no histórico. Disso surgem encadeamentos de significantes, de relações entre significante e significado, conexões e consequências. A ordem simbólica é, assim, constitutiva do ator social e encontra-se na base da interação entre os sujeitos: tal ordem, na medida em que se objetiva por abstração das situ-

ações contingentes particulares em significado universal, transforma-se numa referência geral, que Mead define como *outro generalizado*. Os indivíduos singulares, em referência com o outro generalizado, constroem as suas identidades, assumem os papéis sociais que orientam o seu agir, mas, porquanto são capazes de reflexão e de pensamento, podem também elaborar autonomamente outros significados e dar vida a novas formas de comunicação simbólica (cf. Crespi, 1997:115).

Gostaria de encerrar essas reflexões falando sobre a relação indivíduo, sociedade e o sagrado. O sagrado aqui como expressão histórico-simbólica experienciada pelo indivíduo e pela sociedade.

O sagrado e o indivíduo

“Sagrado e profano não são propriedades das coisas. Eles se estabelecem pelas atitudes dos homens perante coisas, espaços, tempos, ações”.¹⁰

A vida religiosa é sempre uma experiência de emoção profunda. Sempre que uma pessoa passa por essa experiência e é capaz de fixar, por um instante, sua atenção sobre um desses momentos vividos, ela irá perceber que algo muito mais do que bom aconteceu e que foi, por certo, “um desvelar de tesouros ocultos”, a “revelação de pensamentos íntimos” e, até mesmo, uma “confissão pública de segredos de amor”. A religião tem esse poder de fazer tudo isso acontecer, por isso nela as coisas não morrem, mas se eternizam em um novo sentido.

Todas as religiões têm em comum e já se deram por demais conhecidas que a experiência do sagrado é algo que deva ser vivida. Palavras vãs seriam buscar uma idéia, pa-

lavras vãs seriam apenas acreditar. Com o sagrado só temos uma coisa a fazer: vivê-lo intensamente! Portanto, não está só na voz interior, não está só na consciência religiosa, no sentimento ou na aspiração da nossa alma o testemunho da experiência do sagrado. As coisas, certos fatos, certos acontecimentos, certos espaços em que estamos ou espaços que fazemos e demarcamos revelam, de forma surpreendentemente luminosa, fascinante, a manifestação do sagrado. Rubem Alves, na sua definição de sagrado e de profano, compreendeu que essas não são propriedades das coisas e que são frutos de experiências de relações; é por isso que, no encontro que o indivíduo faz com tudo o que se lhe apresenta sobre-humano, sagrado, tudo num instante se transforma. E o que acontece? Cada indivíduo que passa pela experiência de se possuir pelas coisas sentirá que, nesse instante, ele não é mais o centro de nada, mas, ao contrário, e como dizia Schleiermacher, vai aos poucos descobrindo-se totalmente, dependente de algo que se coloca, que se revela superior a ele mesmo. Rudolf Otto acrescenta:

“Quando a alma se abre às impressões do ‘universo’, a elas se abandona e nelas mergulha, torna-se susceptível de experimentar intuições e sentimentos de algo que é, por assim dizer, um excesso característico e ‘livre’ que se acrescenta à realidade empírica, um excesso não apreendido pelo conhecimento teórico do mundo e da conexão cósmica, tal como está constituído pela ciência”.¹¹

Assim, acredito que, nessas condições, irrompe, no indivíduo, uma força atípica de energia que transborda de dentro para fora e encontra condições favoráveis (ou criadoras). E são os símbolos sagrados que formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Através deles - embora não somente - ganham forma as utopias religiosas; são “desenhadas” as

sociedades “outras” às quais cada forma de religiosidade espera chegar ou que, simplesmente, cria e recria (Miranda, 1999: 28).

O sagrado e a sociedade

Retomando a compreensão de sagrado, agora a partir da sociedade, afirmaríamos portanto, que nenhum objeto é inerentemente sagrado e, nesse sentido, somente a sociedade o faz tornar-se como tal. É comum a sociedade atribuir a certos fenômenos ou acontecimentos, em momento de grande efervescência, sacralidade. Sendo mais claro. Períodos de grandes crises, de choques violentos provocam mudanças nas relações sociais; as interações sociais se tornam mais frequentes, mais intensas, ativas, levam à descoberta do outro, destacam a necessidade de interdependência, solidariedade, religiosidade (sacralidade patente ou camuflada).

Lynn Hunt (1990), tratando da relação sociedade e sagrado, reflete essa questão a partir da revolução francesa:

“Representação material do sagrado são, em certo sentido acidentes - histórico, contingente - e só a maneira de sua operação segue padrões universais(...). Revolução francesa: emergência de bonés tricolores, árvores da liberdade, capas vermelhas da liberdade, altares da pátria, deuses da liberdade (toda uma produção de símbolos e rituais erigidos em torno desse momento histórico). Centro desses rituais: os juramentos revolucionários. Mathiez conclui: ‘essa origem social do juramento civil redundou em imprimir na fé revolucionária um caráter de fé religiosa’. Tocqueville antes: ‘Assim a revolução francesa, apesar de ostensivamente política em sua origem, funcionou nas linhas e assumiu muitos aspectos de uma revolução

religiosa'. Para Tocqueville, a revolução foi tocada por uma qualidade messiânica: pelo desejo revolucionário (querer) de levar a boa nova aos homens de todos os lugares".¹²

E, aqui, volto a Enriquez quando reflete sobre a necessidade que uma determinada organização tem de interiorizar valores e, assim, fazer que seus membros possam desenvolver sentimentos de pertença e fazer experiência de admiração e de temor. Assim, não há como negar, toda essa necessidade de sacralidade é parte constitutiva do ser das sociedades, desde primitivas às mais complexas, como as nossas, hoje. Toda sociedade exige, para se instaurar e se perpetuar, referência a uma ordem legitimadora de sua existência. Para Durkheim, a sociedade enquanto totalidade antecipa-se ao indivíduo, mas ela é sobretudo um fenômeno de comunicação, tornado possível através da mediação da linguagem, dos significados e dos símbolos. Nesse sentido, poderíamos concluir que os ideais da revolução francesa, como idéias concebidas pelo processo histórico, necessitaram de força suficiente para se impor, e isso foi possível porque eles tiveram que encarnar-se e, portanto, impor-se às consciências e ao inconsciente, mas sua força, sua mola é o afetivo e não o intelecto. Eis aqui onde se origina o sagrado, a sacralidade.

NOTAS

- ² ENRIQUEZ, E. *L'Organisation en Analyse*. Paris: Puf, 1992, p. 28.
- ³ DURANT, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988 p. 11
- ⁴ ENRIQUEZ, E., *Op. cit.* p. 34-37.
- ⁵ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p.144.
- ⁶ ENRIQUEZ, E. *Op. cit.* p. 36.
- ⁷ CASORIADIS, Cornelius. *Op. cit.* p. 150.
- ⁸ Cf. RICOEUR, P. *Finitude e Culpabilidade*. In: DURANT, Gilbert. *A Imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988. p. 13.
- ⁹ ENRIQUEZ, E. **L'Organisation en Analyse**. Paris: Puf, 1992, p. 34.

- ¹⁰ ALVES, Rubem. **O Que é religião**. São Paulo: Brasiliense; Abril Cultural, 1984, p. 59.
- ¹¹ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992. (Perspectivas do Homem; 41). p.185.
- ¹² LYNN, Hunt. The Sacred and the french revolution. Alexander, Jeffrey C. (ed). Durkheimian sociology: cultural studies. Cambridge: Cambridge University, 1990, p.25-43.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- ¹³ CRESPI, Franco. **Manual de sociologia da cultura**. Lisboa: Estampa, 1997.
- ¹⁴ MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político**. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1999. (Coleção antropologia da política)