

## VARIAÇÕES SOBRE UM TEMA DO SABER DO MITO, DA IDEOLOGIA E DA CIÊNCIA

*Celso Azzan Júnior*

O objetivo deste texto é relacionar os conceitos de *ciência e ideologia*, numa interpretação de algumas de suas ocorrências *epistemológicas* específicas. Tomamos, para esta investida, o conceito de ideologia conforme aparece teorizado por Althusser, no final de seu *Pour Marx*. Nossa interpretação estará, basicamente, pautada nos escritos de Paul Ricoeur sobre a ideologia, na relação que estabelece entre ela e a ciência. No entanto, tal como Althusser pensa a ideologia – num viés marcadamente *estruturalista* – e tal como Ricoeur teoriza sobre a distinção entre ciência e ideologia – numa interação entre *explicação e compreensão, validação e conjectura* – torna-se necessário, para esse exercício, o convite a um tipo de abordagem correlata a estas; quer epistemologicamente, quer tematicamente: Sem a relação que estabelece com o *mito*, conforme pensado por Lévi-Strauss, a *ideologia* “althusseriana” perde sua especificidade. Da mesma forma, sem o contraponto *explicativo* oferecido pelo estruturalismo lévi-straussiano, a epistemologia dialética de Ricoeur perde seu embasamento validatório, e seu modelo de ciência. É dessa relação tripartite, portanto, entre *ciência, mito, e ideologia*, que este texto se ocupará.

## O MODELO ESTRUTURAL DA IDEOLOGIA, ALTHUSSER

A sexta tese de Feuerbach, da essência universal dos homens, essência essa tomada de homens isolados, mas *reais*, já invoca, por sua própria constituição, uma visada estruturalista. Ainda que a comente para dela separar o marxismo, Althusser a interpreta de modo a não deixar maiores dúvidas sobre isso:

*“Para que a essência do homem seja um atributo universal, é necessário que os sujeitos concretos existam, como dados absolutos: o que implica num empirismo do sujeito. Para que esses indivíduos empíricos sejam homens é necessário que cada um deles porte toda a essência humana, se não de fato, ao menos por direito: o que implica num idealismo da essência. O empirismo do sujeito implica assim num idealismo da essência, e reciprocamente. Esta relação pode se reverter em seu “contrário” - empirismo do conceito - idealismo do sujeito. Esta reversão respeita a estrutura fundamental desta problemática, que permanece fixa”.<sup>1</sup>*

Vemos aqui que Althusser se utiliza, e de modo bem visível, de um procedimento estruturalista para estabelecer a crítica da concepção “idealista” de Feuerbach. Não é difícil notar, na interpretação de Althusser, que a relação entre o idealismo e o empirismo, bem como a relação entre os seus objetos – a essência e o sujeito – estabelece-se segundo o eixo das simetrias estruturais: a um simétrico inverso (um negativo) corresponde um elemento não virtual (positivo), com o qual esboça o perfil mediador de uma estrutura de transformações. Tal estrutura, parece, constitui-se num *a priori*, cuja demonstração é desnecessária em face do pressuposto teórico assumido já em Feuerbach: *a essência universal do homem*. No entanto, como tal essência é ela própria vitimada por uma inversão no texto de Althusser, o princípio (isotópico) do equilíbrio

<sup>1</sup> ALTHUSSER, L.; *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1968, p. 234.

entre os operadores lógicos do sistema também está quebrado. Resulta daí que *o sistema*, necessário à estrutura – e veremos o quanto logo mais com Lévi-Strauss –, *sistematiza-se a si mesmo*, e não apenas a um corpo definido de objetos. Nesse ponto torna-se difícil separar a crítica althusseriana a Feuerbach de sua própria concepção teórica. Assim, o que poderia parecer a grande vantagem da crítica, acaba como um grande problema para sua própria teoria. *Seu estruturalismo, ao que parece, embaça a relação Sujeito-Objeto, não por indefinir o objeto, mas por não separar dele o sujeito.*

Ainda que, a seguir, Althusser tente resolver esse problema teórico, com a descoberta de um *conteúdo* para essa *essência* (de caráter idealista e pré-marxista), cabe de qualquer modo perguntar o que pode ser mais generalizador para uma humanidade, tomada abstratamente, que sua essência:

*“Pode-se reconhecer nessa estrutura-tipo não somente o princípio das teorias da sociedade (de Hobbes a Rousseau), da economia política (de Petty a Ricardo), da moral (de Descartes a Kant), mas também o princípio mesmo da ‘teoria’ idealista e materialista (pré-marxista) do conhecimento (de Locke a Feuerbach, passando por Kant). O conteúdo da essência humana ou dos sujeitos empíricos pode variar (como se vê de Descartes a Feuerbach); o sujeito pode passar do empirismo a um idealismo (como se vê de Locke a Kant): os termos em presença uns dos outros, e suas relações não variam senão no interior de uma estrutura-tipo invariante, que constitui esta problemática: a um idealismo da essência corresponde sempre um empirismo do sujeito (ou a um idealismo do sujeito, um empirismo da essência)”.*<sup>2</sup>

Nesse sentido, o sistema parece agora constituído por isotopias que se correlacionam respeitando, no entanto, o equilíbrio natural dessa estrutura (-tipo!). A *essência*, tomada à Feuerbach como denominador comum da humanidade, passa a expressar, na interpretação de

---

<sup>2</sup>Idem, pp. 234-235.

Althusser, características peculiares (supostamente históricas) para essa mesma humanidade. Ainda que aqui o nome já não lhe faça tanta justiça...

Porém, a questão mais interessante para estas conclusões estruturalistas de Althusser, situa-se quando o autor trabalha mais especificamente o conceito de ideologia. Seja por fazê-lo de modo a subtrair do sujeito histórico o pouco que poderia lhe restar de sua auto-determinação histórica, seja por lhe impor uma *ideologia* (já responsável pela primeira derrocada desse sujeito) mais em sua dimensão inconsciente – e, portanto, *mítica* – que consciente – expressão de *interesses classistas* –; seja enfim pelo que for, o fenômeno ideológico aparece em Althusser em sua dimensão estrutural. Vale dizer, em sua dimensão extra-histórica, posto que a história também é uma manifestação da estrutura!

Assim, diz Althusser que:

*“a ideologia faz parte organicamente de qualquer totalidade social. Tudo se passa como se as sociedades humanas não pudessem existir sem essas formações específicas, estes sistemas de representações (de vários níveis) que são as ideologias. As sociedades humanas secretam ideologia como o elemento e a atmosfera mesma indispensáveis à sua respiração e sua vida históricas. Somente uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades sem ideologias”.*<sup>3</sup>

Esse é um ponto importante a ser notado porque se a história é o produto da interação dos indivíduos, ideologicamente motivados, e ao mesmo tempo o resultado de entrecruzamentos de tensões estruturais – portanto *inconscientes* –, a proposição da impossibilidade da existência de sociedades sem ideologia implica em que em todas as sociedades os indivíduos são, estatutariamente, volitivos, mas igualmente não completamente conscientes das tensões que sofrem. Desse modo, *a história que esses indivíduos constroem*

---

<sup>3</sup>Idem, p. 238.

*é apenas parcialmente um seu produto assumido, e – ainda mais importante – sabido!*<sup>4</sup> A ideologia parece, aqui, algo a meio caminho entre a consciência e o inconsciente.

Nas palavras de Althusser, no entanto, ela parece bem mais próxima do inconsciente:

*“Na verdade, a ideologia tem bem pouco a ver com a consciência (...) Ela é profundamente inconsciente, mesmo quando se apresenta sob uma forma refletida. A ideologia é bem um sistema de representações, mas essas representações não têm, na maior parte do tempo, nada a ver com a consciência: elas são imagens, às vezes conceitos, mas é sobretudo como estruturas que elas se impõem (...) Elas são objetos culturais submetidos, percebidos e accitos, e agem sobre os homens através de um processo que lhes escapa”.*<sup>5</sup>

<sup>4</sup>Igualmente, desse modo, o conceito de história do ocidente industrial vale para o mundo inteiro, aí inclusas as sociedades indígenas dos quatro cantos do mundo, e as sociedades orientais não modernas, onde a segregação de classes não ocorre como no ocidente. Índia, por exemplo. Veja-se, a propósito, o que diz Althusser, um pouco adiante: “Numa sociedade de classe, a ideologia é o elemento pelo qual e no qual a relação dos homens a suas condições de existência se dá em proveito de uma classe dominante. Numa sociedade sem classe, a ideologia é o elemento pelo qual e no qual a relação dos homens a suas condições de existência se faz em proveito de todos eles”. (p. 242) Relações estruturais como essa só são possíveis se o objeto desse discurso se definir, metodológica e epistemologicamente, universal, como a *essência humana universal* de Feuerbach. Esse é um sonho recorrente ao estruturalista. Lévi-Strauss, o pai do estruturalismo nas ciências sociais, encontrou no inconsciente o elemento amalgamador que desfazia as distâncias entre o *eu* e o *outro*, fosse quem fosse esse outro, estivesse onde estivesse. A inspiração, legada por Lévi-Strauss a Althusser, infelizmente é por este retomada de maneira às vezes apressada. Não parece possível dizer, acerca da ideologia, o mesmo quadro de relações estruturais ditas sobre o mito. *Até porque o mito é condição do sentido* (Além de Lévi-Strauss, ver Lacan, por exemplo) e a *ideologia, uma certa expressão dele...*

<sup>5</sup>*Pour Marx*, pp. 239-240.

Assim, como estruturas, as ideologias sobrevivem longe da consciência humana que, no entanto, representam. A consciência, aqui, identifica-se àqueles *conteúdos* da essência humana, acima lembrados. Ela é o *médium* a realizar essa transferência do sentido arranjador da estrutura para as condições históricas de vida do indivíduo, que adapta estrategicamente sua visão de mundo particular à visão de mundo alargada que a ideologia passa.<sup>6</sup> Diz Althusser:

*“é no seio desta inconsciência ideológica que os homens vêm modificar suas relações vividas com o mundo, e a adquirir esta nova forma de inconsciência específica que se chama ‘consciência’. A ideologia diz respeito, então, à relação vivida dos homens com seu mundo. Essa relação (...) não aparece consciente senão na condição de ser inconsciente”.*<sup>7</sup>

O que vale dizer que só o inconsciente tem poder de determinação sobre a consciência, não o contrário. Resta saber se, para Althusser, a relação se estabelece entre uma *realidade*, de fato praticada (da consciência), e uma *virtualidade*, determinante mas oculta (do inconsciente).

A resposta, não muito clara, é verdade, parece vir a seguir.

*“A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com seu mundo, quer dizer; a unidade (sobredeterminada) de sua relação real e sua relação imaginária a suas condições reais de existência. Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida numa relação imaginária: relação que exprime (...) uma vontade”.*<sup>8</sup>

Importa notar aqui que a relação que a ideologia mantém com a realidade da vida dos indivíduos, se faz através de um conceito

<sup>6</sup>Nesse sentido, o problema é semelhante ao da “fusão de horizontes” de que fala Gadamer. A consciência seria exatamente o campo em que tal “fusão” – ideológica – mediaría o encontro do indivíduo com a estrutura, possibilitando a ele a sua compreensão.

<sup>7</sup>*Pour Marx*, p. 240.

<sup>8</sup>*Pour Marx*, p. 240.

de *imaginário*, ligado ao de inconsciente, e oposto, no entanto, ao de *real*. Dessa relação, contudo, surge concretamente a ação propriamente ideológica dos homens na constituição de sua sociedade, e de sua “consciência”. *Sua prática social consiste em pensar ideologicamente um mundo já previamente pensado pela própria ideologia, e, ideologicamente, tomar voluntaristicamente tal prática (e seus múltiplos efeitos) como genuína e originalmente seus!* É nesse sentido, sempre, que a vontade dos homens se exprime, exprimindo antes a das ideologias, e suas estruturas. *Por isso mesmo, a relação ideológica dos homens com o mundo aparece aqui como uma prática real desses homens, que, entretanto, tem sua determinação (para usar o vocabulário althusseriano) na dimensão invisível, mas presente, de um virtual; que é a própria ideologia enquanto estrutura.*<sup>9</sup>

<sup>9</sup>O princípio estruturalista que permite a Lévi-Strauss afirmar que “os mitos se pensam através dos homens, e a despeito deles”, é o de que a língua fornece à fala não apenas os parâmetros virtuais de significação, mas igualmente a *possibilidade mesma de significação*. Se não há língua sem fala – poderia argumentar – porque sem ela a língua *não existe*, realmente, de fato; também não pode haver fala sem língua porque, aí, a fala não tem o que expressar, pois que lhe falta o repertório de significados, e a lógica de sua articulação. Desse modo, “o mito se pensa através dos homens” porque na constituição do *signo* é o *significado* que caracteriza o *significante*, diferenciando-o de qualquer outro signo. Assim, ainda que com igual significante, um outro significado constitui um outro signo. O significante /ROSA/, por exemplo, pode indicar tanto a *flor*, quanto sua *cor*, ou mesmo a *peessoa* para a qual é um nome. Em cada caso será um signo diferente. O significante é a realidade desse processo de significação, sua materialidade; mas o significado é sua razão, a idéia expressa. *Tal como o mito, ele se faz através do significante que a ele dá vida*. Se, para Lévi-Strauss, o mito é o significado que se faz através dos homens, que são para ele sua possibilidade de expressão; para Althusser é a ideologia que se faz através dos homens, que igualmente têm aí o papel de expressá-la. *Não pode, portanto, a ideologia, ser instrumento de manipulação, pois manipula...* É apenas e tão somente por isso que Althusser pode dizer que “a ideologia da classe dominante (...) não apenas serve à exploração da

É apenas nesse sentido que se pode entender o “sobredeterminado” a que Althusser faz referência na última passagem acima.

No entanto, a ideologia tem um papel nobre que a “sobredeterminação” não esconde, antes desvela. Como estrutura que ordena a prática, e lhe circunscreve os significados possíveis, ela age como elemento de unificação da massa indistinta de termos *a priori* deslocados e, por isso mesmo, *sem sentido*. Althusser parece tê-la pensado como correlato do mito, na tarefa do suprimento de sentido para a sociedade. Sem a ideologia, vemos em Althusser, a sociedade não seria *sociedade*; faltar-lhe-ia o elemento de coesão, de cooperação – de *sociabilidade*! Sem ideologia, a sociedade retornaria à sua barbárie, e seu devir seria o legado por uma natureza sequer compreendida, e obviamente não dominada. A passagem da natureza à cultura, em termos lévi-straussianos, ou da barbárie à civilização, nos termos de Engels, só pode ser pensada “althusserianamente” com o advento da ideologia. Ela está, por assim dizer, na demarcação do limite entre o humano e o inumano. Assim, diz Althusser, “é claro que a ideologia (...) é indispensável *a toda sociedade para formar seus homens*, transformá-los, e pô-los em condição de responder às exigências de suas condições de existência”.<sup>10</sup>

Assim pensada, essa ideologia guarda uma distância perigosamente pequena em relação ao *mito*, como foi definido na obra de Lévi-Strauss, tal como já foi sugerido. Evidentemente, o conceito de ideologia, para Althusser e para qualquer outro pensador *soi-disant* marxista, estará sempre relacionado, em maior ou menor grau, à noção de falsa-consciência, de inversão do real, e de dominação. Entretanto, a especificidade do conceito althusseriano é o da *estruturação*, e é essa a razão por que foi por esse viés tratado.

---

classe explorada, mas também *para se constituir, ela mesma, em classe dominante, fazendo-a aceitar como real e justificada sua relação vivida para com o mundo*”. (p. 242)

<sup>10</sup> *Pour Marx*, p. 242.



## O MODELO ESTRUTURAL DO MITO, LÉVI-STRAUSS

Já na introdução a *O pensamento selvagem* Lévi-Strauss dava o tom das concepções míticas que se seguiriam, não apenas no livro, mas em seus outros escritos sobre o mito. O pensamento mítico, dizia ele, *reelabora estruturas* a partir de resíduos de acontecimentos. Ao contrário, a ciência corresponderia à *criação de eventos* graças às estruturas.<sup>11</sup>

O que temos aqui é uma análise estrutural muito simplificada da relação entre a ciência e o mito. Nos dois casos, sugere Lévi-Strauss, temos uma relação de pertinência mútua entre a estrutura e o evento. *Para a ciência, como pertença do evento à estrutura; para o mito, como pertença da estrutura ao evento.* É menos importante, aqui, sabermos porque a estrutura é *originária* num caso, ou *resultante* noutro. Mais fundamental é que, *em ambos*, é ela a caracterizar a dimensão epistemológica do mito, ou da ciência (e da arte, na continuação).

Entretanto, é no caráter inconsciente do mito que reside seu diferencial. Ao contrário da ciência, que por manipular estruturas epistêmicas, re-ordena eventos antes caóticos, conferindo-lhes sentido; *o mito opera reorganizando estruturas de sentido diversas* – em grupos temáticos isolados, mas correspondentes entre si –, *e dá a elas, estruturas, um sentido imitado da vida.* O mito, portanto, organiza as instâncias de sentido para a vida dos que dele participam, mas o faz através de sentidos já pensados e experimentados nessa vida. Isso significa que, se a ciência reproduz estruturas em eventos que mimetiza (com base nelas próprias), é porque parte de estruturas previamente conhecidas, e, portanto, *conscientes.* A ciência é, nesse sentido, atividade consciente.

Com o mito, no entanto, dá-se o contrário. Lévi-Strauss argu-

---

<sup>11</sup>LÉVI-STRAUSS, C.; *O pensamento selvagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 43-44.

menta que, na análise estrutural de um mito

*“ele deve ser manipulado como o seria uma partitura de orquestra que um amador perverso tivesse transcrito, pauta após pauta, sob a forma de uma série melódica contínua, e que se procuraria reconstituir em seu arranjo inicial”.*<sup>12</sup>

A estrutura, aqui, é o que o mito dissimula numa narrativa que oferece, por trás de seu conteúdo manifesto, uma gramática ordenadora. Tal como a organização que se procederia ao agrupar em naipes, instrumentos, e unidades melódicas, a melodia única resultante do erro de transcrição acima descrito; desvendar a estrutura do mito implicaria em tomar dessa narrativa unívoca, que o constitui, suas unidades, formais, ou temáticas, e agrupá-las de modo a lhes dar uma ordem, para elas virtual, mas existente.

Portanto, se na análise estrutural da linguagem, e especialmente em sua dimensão fonética, o real – a *fala* – está subsumido a um virtual – a *língua* –, não é de estranhar que a análise estrutural do mito também efetue esse recorte metodológico, e a realidade do mito – a *narrativa* e seu *conteúdo manifesto* – seja tomada como expressão de sua virtualidade intrínseca – a *estrutura*. Mas o mito opera algo de novo, que, embora semelhante ao ocorrido também na linguagem, tem sua especificidade.<sup>13</sup> Se na linguagem, a realidade da fala transforma, pouco a pouco, sua virtualidade, primeiro trocando sentidos entre termos “neófitos” para eles, e depois introduzindo suaves

<sup>12</sup>LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia estrutural*, São Paulo, Tempo Brasileiro, p. 245.

<sup>13</sup>Como diz Lévi-Strauss, comentando essa aproximação entre linguagem e mito, resguardando sua novidade: “Esta dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e não-histórica, explica que o mito pode pertencer, simultaneamente, ao domínio da *palavra* (e ser analisado como tal) e ao domínio da *língua* (na qual ele é formulado), e ainda oferecer, num terceiro nível, o mesmo caráter de *objeto absoluto*. Esse terceiro nível possui também uma natureza lingüística, mas é, entretanto, distinto dos outros dois.” Idem, p. 241.

mas duradouros remendos estruturais; no mito, além desse processo, temos ainda o de sua própria multiplicação enquanto mito.

Em palavras simples, por isso: A relação entre *fala e língua* é uma relação *lingüística*, a relação entre *narrativa e estrutura* é uma relação *meta-lingüística*. Mas, é exatamente por ser meta-linguagem que o mito tem de retornar à linguagem, pois é sobre ela, sobre sua narrativa e sua história, que se construiu. Essa é a dimensão da história que o mito conta. E Lévi-Strauss mesmo diz que “a *substância* do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada”.<sup>14</sup> Por isso, o mito, diz Lévi-Strauss, retira seus argumentos da vida real, da linguagem ordinária, e os trabalha, mediando-os numa meta-linguagem que lhe é própria, mas cujo sentido sedimenta-se por sobre o já oferecido pela linguagem primeira. Por isso, o mito trafega de um sentido para outro: traz o sentido da linguagem – vale dizer, da experiência – para a meta-linguagem – vale dizer, da representação –, mas depois obriga-se a retornar esse sentido novamente à linguagem, pois que *sua representação deve tornar-se experiência para aqueles que dele se valem para dar sentido às suas vidas*.

Assim, à diferença do conceito de *ideologia* em Althusser, necessariamente relacionado à sua função de meta-representação – pois que é uma representação do modo como as pessoas representam suas vidas –, o mito lévi-straussiano relaciona-se primordialmente à sua função propriamente simbólica – pois que é através dele que uma cultura trabalha simbolicamente, e inconscientemente, os problemas experimentados pela sociedade das pessoas que a constitui.<sup>15</sup> Nesse

<sup>14</sup>Idem, p. 242.

<sup>15</sup>Ainda que seja interessante notar aqui o quanto o próprio Lévi-Strauss aproxime esses dois conceitos num primeiro momento de sua teorização sobre o mito. Num texto escrito em 1955 – ainda distante das *Mythologiques*, onde tal posição será revista, e, de qualquer modo, anterior ao marxismo estruturalista – ele escreve: “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez

sentido, *as ideologias são expressão de grupos*, maiores ou menores, com maior ou menor poder de comunicação e persuasão. *Os mitos, ao contrário, serão sempre expressão de uma cultura* que media símbolos. E a interpretação não é arriscada: *não seria por isso que as ideologias podem separar, mas os mitos sempre unir...?*

De qualquer modo, como expressão de uma cultura – portanto instituído enquanto produto de um conjunto –, o mito media tensões inconscientes exatamente na medida em que só elas podem ser tomadas como elemento comum. Tal mediação, levada adiante graças ao objeto mesmo do mito – a resolução de contradições<sup>16</sup> –, não difere fundamentalmente, entretanto, da mediação instituída pela ciência e mesmo pela ideologia. Diz Lévi-Strauss:

*“A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações”.*<sup>17</sup>

Nem mais nem menos, isso significa que o pensamento humano atribui-se a objetos, e é fundamentalmente em função deles que pode se definir.

A discussão colocada aqui diz centralmente respeito à problemática deste texto. A levamos adiante esta perspectiva lévi-

---

esta se tenha limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual.” “A estrutura dos mitos”, *Antropologia estrutural*, p. 241.

<sup>16</sup>Idem, pp. 264-265.

<sup>17</sup>Idem, p. 265.

straussiana da estruturação do pensamento, e sua classificação temática – e não epistêmica –, chegaremos a uma distinção entre *ciência*, *ideologia*, e *mito*, muito menos demarcada por seus modos de operação que por seus objetos. A discussão, algo epistemológica, algo ontológica, se dá em função da seguinte questão: Se esses três tipos de saber se definem mais pelos objetos que pelas operações, o que significa separá-los, ou porque nos parece natural fazê-lo?

A resposta de Lévi-Strauss vai no sentido de demonstrar que o pensamento identifica-se com a linguagem, faz-se através dela, e é nela que encontra não apenas as virtuais soluções, mas já principalmente o problema. No entanto, lembra ele, “a linguagem é um fenômeno social que constitui um objeto independente do observador”. Assim, “na lingüística, pode-se, pois, afirmar que a influência do observador sobre o objeto da observação é desprezível”.<sup>18</sup> Isso significa que a separação entre *ciência*, *ideologia*, e *mito*, deve-se 1:- a um tipo de percepção inconsciente – posto que lingüística – do mundo; 2:- à separação igualmente inconsciente que estabelece entre objetos distintos, quer na forma, quer no conteúdo; e 3:- ao fato dessa separação, inconsciente, ser mimeticamente tomada ao mundo e levada depois ao pensamento. Por isso, o pensamento, já fragmentado pela experiência, fragmenta também seu *fazer* sobre o mundo das experiências. A objetos, cuja diversidade ofusca a percepção mais simples, o pensamento (não apenas o mítico!) igualmente implementa estratificações mais ou menos fechadas entre si, *mais para reproduzi-los que para referenciá-los*. Como mimese do mundo, então, o pensamento adquire seu estatuto de *bricoleur*, pois *do recolhimento fragmentado da experiência do mundo, ele produz, igualmente fragmentado, uma representação dele*.

Esse pensamento fragmentado que parte da fragmentação prévia do mundo, portanto, também se faz presente na ideologia e na ciência. No entanto, com diferenças de grau que cabe salientar.

---

<sup>18</sup>Idem, p. 73.

Se no *mito* temos que o mundo aparece como uma história prévia e caótica que *sua narrativa* ordenará, sistematizando significados já naquela história presentes, mas não trabalhados; na *ideologia* tal narrativa, muito menos poderosa e elaborada, procede apenas parcialmente a sistematizações de significados, pois que boa parte deles já é previamente trabalhada de modo socialmente reconhecível. Na *ciência*, por outro lado, *sua* narrativa deixa de existir, a história prévia lhe ocupando praticamente todo o espaço, e assim não se procede a qualquer tipo de sistematização de significados, simplesmente porque não os transforma, *ela os produz*.

Desse modo, no *mito*, a fragmentação prévia do mundo inunda seu discurso, e a sistematização de significados virtuais (inconscientes) prévios que ele opera, resulta de tal processo como um *sinético* deles, *representando-os* e *reproduzindo-os* ao mesmo tempo. Na *ideologia*, o mundo, previamente fragmentado, se torna o mundo *elaborado por seu discurso* em menor grau (a ideologia sempre pressupõe interesses conscientes!), e a sistematização de significados por ela operada resulta numa *duplicação* deles,<sup>19</sup> *reproduzindo-os* num outro nível. Na *ciência*, a fragmentação prévia do mundo é anulada por seu discurso ordenador, e a sistematização é o resultado *análogo* da *representação* que faz de algo *a priori* sem significado.

Assim, se no *mito* a fragmentação do mundo é *alegorizada* numa narrativa cosmológica e ontológica, na ideologia ela é *metáforizada* num discurso associativo e justificador, ao passo que na ciência tal fragmentação é *metonimizada* num discurso reparador e ordenador.<sup>20</sup> Resulta então que a fragmentação prévia do mundo,

<sup>19</sup>Note-se, como exemplo, a metáfora do duplo, ou do mundo invertido, usada, dentre outras parecidas, por Marx mesmo. Veremos adiante, nesta interpretação, que, (1) como *síntese*, a fragmentação do mundo é *alegoria* no discurso do mito; (2) como *duplo*, a fragmentação é *metáfora* no discurso da ideologia; e (3) como *análogo*, ela é *metonímia* no discurso da ciência.

<sup>20</sup>A *Alegoria* aqui consiste em, de um sentido abstrato, etéreo mas percebido, construir sua cena concreta, materializando-o, portanto. A *Metáfora*

como um dado da experiência, o é tanto sensorial, quanto cognitivamente. Ciência, ideologia, e mito, seriam, nessa leitura estruturalista, realizações correlatas de uma atividade de pensamento que tem por base a concretude do mundo, numa visada quer exegética, quer justificadora, quer ordenadora. *Comprender* o mundo, *justificá-lo* em suas condições concretas, e *transformá-lo* em outras, seriam como que “eixos praxiológicos” especiais nos quais a experiência humana se traduz para aqueles mesmos que as praticam. O pressuposto, aqui, é o de que a experiência humana, na arbitrariedade própria a todo signo, pode ser, entretanto, significada. Mas mais que isso, no entanto, significa, para retomar *O pensamento selvagem*, que qualquer pensamento – qualquer! – participa de uma gramática comum.

A demonstração desse princípio, para Lévi-Strauss, está na relação entre o pensamento dito selvagem e o científico. Se a ciência, tal como a conhecemos, parte do concreto para sistematizar signi-

---

aqui consiste em, de um sentido já encenado e igualmente percebido, montar uma outra cena, mantendo-lhe portanto a concretude. A *Melonomia* aqui consiste em, de uma cena concreta, *a priori* sem sentido, desvendá-lo, retornando então à sua abstração. Nesse sentido, *o mito* é alegórico porque monta uma narrativa concretizadora de um sentido, inconsciente e disperso numa história muito significativa, mas fluida demais, pois em toda sociedade há uma dimensão não escrita, não registrada, de suas experiências. A *ideologia* é metafórica porque monta uma narrativa tão fluida quanto seu objeto, ou tão concreta quanto ele, e nesse sentido se reafirma com um duplo que efetua uma tradução de sentido, de um nível de experiência (existencial e parcialmente consciente) para outro (discursivo e parcialmente consciente). A *ciência* é metonímica porque desmonta a concretude, plural e caótica para a consciência, específica de seu objeto, para transformá-lo em significado interpretável, mas sem história, pois sem concretude. Assim, temos que: *O mito, através da alegoria, concretiza em sua narrativa um sentido abstrato; a ideologia, através da metáfora, mantém a concretude e a abstração específicas de uma realidade-prévia no seu discurso; e a ciência, através da melonímia, propõe uma abstração de sentido a partir de uma realidade concreta.*

ficados, a magia e o pensamento mítico podem até operar noutro sentido, mas, de qualquer forma, sob um mesmo eixo. Assim, pergunta ele,

*“Mas não se poderia ir mais longe e considerar o rigor e a precisão, que testemunham o pensamento mágico e as práticas rituais, como traduzindo uma apreensão inconsciente da verdade do determinismo como modo de existência dos fenômenos científicos, de sorte que o determinismo fosse globalmente suscitado e arriscado, antes de ser conhecido e respeitado?”<sup>21</sup>*

Sua resposta positiva antevê sua convicção na para-cientificidade da magia e do pensamento mítico. E, uma vez demonstrada, ela garante a homologia estrutural entre as diversas *modalidades do pensamento*, posto que as diferenças entre essas modalidades é, então, de grau e não de natureza.

É necessário, aqui, dizer algo a respeito dessa convicção teórica que Lévi-Strauss expressa ao aludir à estruturação do pensamento, e ao caráter de *sistema* da estrutura; o que justifica tal concepção. O pensamento, *concepção* estabelecida sobre a matéria, toma dela emprestada sua inspiração inicial, mas ordena seus caos intrínseco. Assim, “as *relações sociais* são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*”.<sup>22</sup> Essa estrutura, nunca visível na observação comum da sociedade (*ou no mesmo nível de discurso que a sociedade utiliza para se dizer a si mesma*), só é delineada através de um modelo que a formalize (*ou a “meta-linguisticize”, no nível em que o “cientista”, o “ideólogo”, ou o “mitólogo”, dizem sobre ela*).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> *O pensamento selvagem*, p. 32.

<sup>22</sup> “A noção de estrutura em etnologia”, *Antropologia estrutural*, p. 316.

<sup>23</sup> Não devemos confundir *modelo* e *atitude científica*. Tanto quanto a ciência, a ideologia e o mito procedem, a seu modo, ao estabelecimento de modelos das sociedades por eles pensadas. Que o modelo científico, especificamente estrutural, seja o mais natural para este tipo de discurso



Tal modelo, para levar a observação à estrutura, deve, no entanto, obedecer a quatro critérios, satisfazendo às seguintes condições:

*“Em primeiro lugar, uma estrutura oferece um caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles acarreta uma modificação de todos os outros. Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos. Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos. Enfim, o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados”.*<sup>24</sup>

Um pouco mais além, Lévi-Strauss adiciona um outro elemento de-veras importante, e que deve ser salientado. Complementa ele:

*“Todavia, o melhor sempre será o modelo verdadeiro, quer dizer, aquele que, sendo o mais simples, responda à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados e explicar a todos”.*<sup>25</sup>

Temos aqui um princípio muito caro a toda sistematização de conhecimento que se diga científico, e talvez resida aí sua maior diferença para com os modelos ideológico e mitológico. Ao contrário destes, o sistema – e todas as suas prerrogativas – é para a ciência o seu instrumento construído, não a qualidade natural! Ideologia e mito, por outro lado, sistematizam-se a si mesmos, em função de

---

que empreendemos até aqui, não nos deve fazer negligenciar a atenção. Lembremos que a *metonímia*, a *metáfora*, e a *alegoria*, são figuras lingüísticas, e, portanto, formulações concebidas, artificios de pensamento.

<sup>24</sup>“A noção de estrutura...”, p. 316.

<sup>25</sup>Idem, p. 318.

sua intrínseca dimensão inconsciente, ainda que na ideologia ela seja parcial. Por isso, se, na ideologia e no mito, o sistema *é a ideologia e é o mito*, em si mesmos; na ciência, o sistema é um instrumento, formulado às custas e riscos dessa sua atividade curiosa, e às vezes ingênua, de explicar o mundo de modo verificável, e repetível. Noutras palavras, mais elegantes, *para a ciência, o sistema é seu meio, seu fabrico, não sua essência, seu ser*.

No entanto, a questão mais interessante nesta última passagem de Lévi-Strauss se refere à vinculação do rótulo de “verdadeiro”, dado ao modelo, à concepção de que ele deve ser “o mais simples”. Aqui separamos, novamente, ciência e ideologia ou mito. Estruturalmente falando, não se pode vincular o mito, ou a ideologia, a uma concepção de “verdade”, simplesmente porque, como tais, *o modelo projetado – alegoria num caso, metáfora noutra – se constitui numa recriação da realidade*. É bem verdade que no caso da ciência, o trabalho do modelo pode, igualmente, levar a conclusão semelhante, mas certamente o fará seguindo um caminho diverso. Se, para ela, o conceito de verdade é também passível de crítica – *embora a analogia não seja uma recriação da realidade* –, o é, e por isso mesmo, por outro motivo: Afinal, pode ser considerado *verdadeiro* algo que nasça de um discurso de recorte da realidade, que tome isto em detrimento daquilo, e que se proclame em sistema, sendo este, na verdade, apenas seu instrumento? Por outras palavras, a verificabilidade, ou a *refutabilidade*, de algo, garantem por si mesmos alguma “verdade”?

Parece-me que não. Ou, pelo menos, não tanto quanto o cientista deseja. De qualquer modo, *seja por recriar num discurso concreto, uma realidade virtual, através da alegoria e da metáfora; ou seja por reproduzir essa realidade de modo ordenado, analogicamente, em sua concretude natural, mas aí esbarrando em sua própria limitação ideológica ou mitológica – não é disso que se trata?! –; seja pelo que for, a concepção de uma “verdade” já está suficientemente abalada para ser definitivamente descartada*.

Mas, é como modelo de simplicidade que o sistema mais afasta a ciência do mito, ou da ideologia. O pressuposto da simplicidade do modelo é o de que a realidade comporta uma verdade intrínseca, natural, e, no entanto, inatingível. Tal “verdade”, já presente na natureza, e apenas nela, é sempre transformada, recriada, num processo cultural de produção de significados que toma essa natureza como sua matéria-prima. A cultura, diz Lévi-Strauss, é uma transformação da natureza; nasce dela, e a abarca. Nesse processo, seu *status* genuíno se perde, e seu resultado, a própria instauração da cultura, resta como produto diferente dos elementos da produção. Como *regra* que se impõe à *lei*<sup>26</sup> – invenção do incesto –, a cultura opacifica a relação do homem com a natureza, ao intermediá-la. Isso significa que, distanciado da natureza pela cultura, o homem precisa vencê-la para ter acesso à verdade. Tarefa impossível, na prática tanto quanto na teoria. “Verdadeira” razão da impossibilidade da verdade!

---

<sup>26</sup>A definição da cultura como o *universo das regras*, e da natureza como o *universo das leis*, pode ser facilmente compreendida onde ela primeiro aparece em Lévi-Strauss: *As estruturas elementares do parentesco*, especialmente em seus cinco primeiros capítulos. Basicamente, o sentido é o seguinte: A cultura se configura na instituição do incesto, regra socialmente sancionada sobre a natureza, que é um universo previamente aberto a significações. A imposição da restrição sobre a liberdade, o fechamento das possibilidades de experiência a algumas determinadas, a *instituição do arbitrário sobre o necessário*, e a instituição social da troca – de mulheres, assim como de bens e signos –, configuram esse trabalho, imposto pela existência de regras a onde elas não existiam. No entanto, esse trabalho é humano, e, por isso, afeito a suas defecções. A natureza, assim definida exatamente na medida em que não sofreu esse processo de transformação, resulta, então, como elemento puro em comparação à cultura, produzida por um trabalho humano. *Não é difícil, a partir daí, interpretar a natureza como o reino do bem, da pureza, e da verdade, pois que pré-existe ao homem. Restaria à cultura a malversação, a impureza, a inverdade. Afinal, seu estatuto é o do arbitrário instituído sobre o necessário!*

Mas se a verdade é inacessível ao homem racional, pois que através da ciência ele não perfura as resistências da cultura; temos que quanto menor e mais simples o modelo que ele utilizar, mais próximo dela ele poderá estar. *Quanto menor sua intermediação – da ciência –, menos distorcida a verdade se lhe aparecerá.* Essa é a última razão para a aposta no modelo mais simples. Paradoxalmente, quanto mais se falar da verdade, menos se o fará através do modelo. E, no entanto, sem ele, a verdade resta indizível.

Talvez por isso, a ciência vive da elaboração de modelos, e sua constante superação por outros; e a ideologia e o mito, em menor grau, os oferecem em menor número e menos pretensiosos. De qualquer modo, *se para a ciência o modelo é o caminho para a verdade; para a ideologia e para o mito – mais para o mito, porque sua dimensão inconsciente é consideravelmente maior –, o modelo é sua verdade mesma. Seja por transpor um virtual em real, seja por se constituir em alegoria ou metáfora – transformações de sentido –, seja por assumirem a produção de seu sentido como O Sentido, pois que ele é ontológico, ou justificador; seja por tudo isso, ou por mais, e que já aludimos, mito e ideologia oferecem a seus sujeitos a verdade, não como ilusão, mas como razão de vida.* Talvez por isso, para eles, a simplicidade seja menos uma necessidade de sistema que uma vaidade de espírito...

#### EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO NO MODELO DA INTERPRETAÇÃO TEXTUAL. RICOEUR

Pergunta Ricoeur, à página 48 de seu *O conflito das interpretações*:

*“Será que não respeitaríamos igualmente o ensino da lingüística, se considerássemos a língua e todas as mediações a que serve de modelo, como o inconsciente instrumental me-*

*diante o qual um sujeito falante se propõe a compreender o ser, os seres, e a ele mesmo?*<sup>27</sup>

Esse modelo de composição entre duas perspectivas de análise diferentes, como a estrutural e a hermenêutica, se manifesta de modo mais rigoroso quando Ricoeur tematiza, epistemologicamente, a relação entre *explicação* e *compreensão*. Trabalhando seu modelo de interpretação textual, ele teoriza uma relação epistemológica que define seus dois termos por complementaridade. Assim, Ricoeur descreve essa dialética

*“primeiro, como um movimento da compreensão para a explicação e, em seguida, como um movimento da explicação para a compreensão. Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo. Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos. No princípio a compreensão é uma conjectura. No fim, satisfaz o conceito de apropriação (...), uma espécie de distanciamento associado à plena objetivação do texto. A explicação surgirá, pois, como a mediação entre dois estágios da compreensão”*<sup>28</sup>

Podemos notar que o conceito de explicação se constitui num mediador para o conceito de compreensão. Como *conjectura* intrínseca, a compreensão oferece ao intérprete o mundo aberto por sua interpretação, e que não coincide com o mundo oferecido pelo autor do texto. Noutras palavras, através da interpretação o mundo lido é um mundo refeito, exatamente porque o texto comporta inúmeros sentidos, e porque o intérprete dá vida a alguns apenas. Tais sentidos, desvelados por uma interpretação necessariamente localizada e parcial, são a expressão desse poder conjectural que o ato de compreender possibilita. Mas a compreensão necessita da explicação

<sup>27</sup>RICOEUR, Paul; *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro, Imago, 1978, p. 48.

<sup>28</sup>RICOEUR, p., *Teoria da interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 86.

para se completar. Sem ela, a compreensão é conjectura em estado puro, e, portanto, sem poder argumentativo. *A conjectura, então, torna-se interpretação mediada pela explicação, que lhe fornece um meio de validação de seu argumento, objetivando-o.*

Por outro lado, a explicação, ao objetivar a compreensão, fornece-lhe mais que argumentabilidade. Possibilitando a comunicação, ela dá concretude a uma idéia, oferecendo-lhe uma forma passível de reconhecimento e compreensão. Tornada, portanto, explicação, uma compreensão busca outra, na qual se refaz, abrindo novos mundos de sentido, e fechando esse círculo chamado hermenêutico. O papel da explicação, portanto, é o de oferecer à compreensão a possibilidade de partilha de sentidos ocultos, pois apenas pertencentes a um intérprete, e facultar o *encontro de horizontes* gadameriano, sem o qual não há interpretação. Vemos aqui que, de fato, não pode haver compreensão sem explicação.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>É interessante notar que, como *idéia*, a compreensão ocorre na subjetividade do intérprete, que *realmente a compreende*, então, e com ela vê novamente o mundo, agora já transformado por um sentido que antes lhe faltava firmar. A explicação não é, aqui, senão a possibilidade única de *dizer* esse sentido, não apenas para si mesmo – mas aqui já como ocorrência *perlocucionária* que o intérprete imprime a si mesmo quando deseja se convencer de uma idéia algo obscura exatamente porque lhe falta explicabilidade – mas para o mundo. Se a compreensão é *idéia*, a explicação é a própria linguagem na qual ela ganha forma e comunica. *Confirma-se aqui que a subjetividade do intérprete necessita da objetividade da linguagem, e, se é ela a oferecer à idéia alguma concretude, não estaríamos longe de concluir que o próprio mundo humano, concreto e plausível, que conhecemos e com o qual nos relacionamos, só o é como construção lingüística.* Aqui cabe lembrar uma questão intrigante: É a linguagem ou o trabalho a fundamentar o mundo humano? A resposta, neste rumo, seguiria por um sofisma elegante, e constrangedor: *É possível falar sobre o trabalho, lingüisticamente, mas será possível trabalhar a linguagem de modo não lingüístico?*

Como também não pode haver explicação sem compreensão. E por um motivo bastante mais simples: Se não há nada compreendido, não havendo idéia para animar a mente intérprete, o que ela poderá explicar através da linguagem? Certo, certo; a própria explicação, como validação de um argumento, já está, ela mesma, carregada de sentido o suficiente para ser uma compreensão de si mesma, exatamente na medida em que se explica. Mesmo em sua dimensão mais formal, a linguagem comporta tantas escolhas, entre diversos *significantes*,<sup>30</sup> que seria uma tolice destacar a forma do conteúdo que representa.

Essas questões epistemológicas são importantes para a compreensão do pensamento de Ricoeur na medida em que a relação aí trabalhada anima sua concepção de mito, mas também de ciência e ideologia. Convém, portanto, antes de lembrar como ele estabelece essa relação entre ciência e ideologia, deixar um pouco mais claro como a *explicação* e a *compreensão* podem aí se fazer presentes.

---

<sup>30</sup>Na definição do signo lingüístico, segundo Saussure, a uma idéia, um conceito, corresponde uma forma, ou uma imagem. Da união formada por esse conceito, o *significado*, e pela imagem, o *significante*, se dá o *signo*. Assim, o signo é a totalidade significativa que se forma de um significado que, para ser expresso, o faz através de um significante. Temos, também aqui, uma complementaridade entre opostos que formam uma totalidade. O que vale dizer que, *na vida vivida por cada um de nós, não aprendemos o mundo por seus significados, assim como não o reconhecemos, e por suas formas nem sequer o percebemos*. Sem significantes os significados são-nos pouco mais que intuição subjetiva sem contornos definidos, amorfos; e sem significados os significantes nada dizem além de sua materialidade, ela mesma sem conseqüências, pois que matéria bruta, portanto muda. *Nada mais natural, pois, que concluamos* – como McLuhan na teoria da comunicação, Lévi-Strauss no estruturalismo, Lacan na interpretação psicanalítica através da fala, Gadamer e Ricoeur numa ontologia do ser que se expressa lingüisticamente, – *que meio e mensagem se confundem, de fato...*

Partindo de definições clássicas, oriundas do romantismo alemão – que, vê-se com clareza, perdem em Ricoeur sua imiscibilidade –, ele esboça uma primeira visada sobre o campo próprio de cada conceito. Diz Ricoeur que

*“a explicação encontra seu campo paradigmático de aplicação nas ciências naturais. Quando há fatos externos a observar, hipóteses a submeter à verificação empírica, leis gerais para cobrir tais fatos, teorias para conter as leis num todo sistemático (...), então podemos dizer que explicamos (...) Em contraste, a compreensão acha que o seu campo originário de aplicação são as ciências humanas, onde a ciência tem a ver com a experiência de outros sujeitos ou de outras mentes semelhantes às nossas. Funda-se no caráter significativo de formas de expressão (...)”<sup>31</sup>*

Desse modo, a relação entre ciência e ideologia bem poderia ser subsumida pela relação entre ciência natural e ciência humana.<sup>32</sup> Assim, quebrando a oposição entre *explicação* e *compreensão*, demonstrando que uma depende da outra, e só existe em função da outra, Ricoeur também pode, então, aplicar o mesmo modelo de interpretação à relação entre ciência e ideologia.

<sup>31</sup> *Teoria da interpretação*, p. 84.

<sup>32</sup> Ainda que o modelo especificamente tomado por Ricoeur para exemplificar o exercício da *explicação*, compondo-o ao de *compreensão*, seja emprestado à lingüística estrutural, corroborando com sua decisão de tomar Lévi-Strauss como paradigma de ciência, de explicabilidade, e de procedimento validatório. Note-se, por exemplo, esta passagem: “A transposição de um *modelo lingüístico* para a teoria da narrativa corrobora perfeitamente a minha observação inicial acerca da compreensão contemporânea da explicação. Hoje o conceito de explicação já não vai buscar às ciências naturais e se transfere para um campo diferente, o dos documentos escritos. Parte da esfera comum da linguagem, graças à transferência analógica de pequenas unidades de linguagem (fonemas e lexemas) para unidades vastas além da frase, incluindo a narrativa, o mito, e o folclore.” *Teoria da interpretação*, p. 97.



Assim, Ricoeur argumenta que a ciência e a ideologia se encontram relacionadas de modo a embaçar suas diferenças, pois a segunda necessariamente contamina a primeira como enraizamento histórico, empréstimo de sentido já orientado – diria eu, para a via da justificação através da metáfora – que polui a pureza neutra conferida pela relação Sujeito-Objeto. Nesse sentido, no entanto, “se não há ciência capaz de arrebatar-se à condição ideológica do saber prático, devemos renunciar pura e simplesmente à oposição entre ciência e ideologia?” A resposta, óbvia para o leitor atento de Ricoeur, envereda por um caminho intrincado, mas germinal:

*“Apesar das fortes razões que militam nesse sentido, tentarei salvaguardar a oposição, mas renunciando a formulá-la nos termos de uma alternativa de uma disjunção. Para tanto, tentarei dar um sentido mais modesto à noção de uma crítica das ideologias, situando essa crítica no contexto de uma interpretação tendo consciência de ser historicamente situada, mas que se esforça por introduzir, tanto quanto pode, um fator de distanciamento no trabalho que não cessamos de re- tomar para reinterpretar nossas heranças culturais”.<sup>33</sup>*

Não parece haver maior necessidade de explicitar, também aqui, a complementaridade entre *explicação* e *compreensão*.<sup>34</sup>

<sup>33</sup>RICOEUR, P., *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2ª Ed., p. 66.

<sup>34</sup>Tal complementaridade, no entanto, não exclui a possibilidade de enfocar a ideologia, ela mesma, como um produto dialético entre duas dimensões separadas. Ainda que ela se situe no polo compreensivo da relação, face à ciência, ela própria consiste num “código interpretativo (que) é mais algo em que os homens habitam e pensam do que uma concepção que possam expressar. Para utilizar outra linguagem, direi que uma ideologia é operatória, e não temática”. *Op. cit.*, p. 70. A ideologia, aqui, se confirma segundo os mesmos princípios que já havíamos explicitado quando falávamos de Althusser e de Lévi-Strauss. Note-se que Ricoeur a coloca *mais como uma gramática e menos como uma semântica*. Assim, tal como já avisávamos, a ideologia se situa entre a ciência e o mito exatamente por

Tal complementaridade se evidencia na medida em que uma se define pela relação com a outra. Já vimos que a explicação demanda por uma compreensão, e esta por aquela, e que, sem a outra, uma não representa nada. Desse modo, não se pode falar de uma compreensão que se dê isenta das interferências da explicação, e vice-versa. Não se pode falar, também, de uma explicação anterior à compreensão, ou o contrário. Por isso, a relação entre a ciência e a ideologia se configura numa relação de presença, não se ausência – tara de muitos cientistas –, ou de precedência – tara de outros tantos, mesmo dentro das ciências sociais. Pergunta Ricoeur:

*“de que forma as ilusões, fantasias e fantasmagorias, poderiam ter uma eficácia histórica qualquer se a ideologia não possuísse um papel mediador incorporado ao mais elementar vínculo social, como sua constituição simbólica, no sentido dado por Mauss e Lévi-Strauss?”*

E responde, assumindo a positividade da pergunta: “Isso nos impede de falar de uma atividade real pré-ideológica ou não-ideológica”.<sup>35</sup>

O argumento ricoeriano da intromissão ideológica no discurso científico segue demonstrando que, pela via da relação entre a consciência e o inconsciente – relação epistemológica para o intérprete – *o sujeito ainda fala quando pretende fazer uma ciência em que apenas ela deveria falar*. Assim, mesmo o discurso estru-

---

estar baseada no inconsciente, mas manifestar interferências conscientes (assumidas por uma classe, por exemplo). *Por isso, ela é mais algo em que, e menos (mas também o é) algo que!* Mais um código, e menos uma mensagem! *Mediando ambos, mais inconsciente e menos consciente.*

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 74. Ou então aqui, mais enfaticamente em relação à oposição: “tudo o que se diz sobre a ideologia é comandado por aquilo que se presume ser ciência e ao qual se opõe a ideologia. No meu entender, na antítese ciência-ideologia, ambos os termos devem ser questionados”. *Op. cit.*, p. 77. Ou, um pouco mais adiante: “Um discurso não-ideológico sobre a ideologia esbarra, aqui, na impossibilidade de atingir um real social anterior à simbolização”. *Op. cit.*, p. 84.

tural que se assume como ponto de vista não localizado histórica e subjetivamente – vale dizer, como saber positivo e científico –, se expressa segundo uma articulação de questões subjetiva e historicamente dadas. A ilusão de um saber científico não-ideológico está, então, perdida, pois a estrutura também é vitimada por uma *interpretação* que sempre será uma mediação – absolutamente imponderável, *a priori* – entre a subjetividade historicamente datada do intérprete e a objetividade conferida pelo contexto interpretativo de uma disciplina, qualquer que seja.

Nesse sentido, a ideologia seria – *gramática e não semântica* – uma apropriação inconsciente, segundo um eixo simbólico pré-definido que lhe seria próprio, de uma temática e de um questionamento nascidos da vida e da prática material de uma sociedade. Que esse eixo seja o da elaboração do sentido metafórico, seguindo pela reduplicação significativa das histórias trabalhadas, e transformando-o através de sua função justificadora,<sup>36</sup> apenas confirma seu enraizamento duplo: inconsciente por um lado, consciente por outro; estrutura por uma parte, história por outra. Mas de que ponto fala o seu intérprete? Da história, na qual se define como sujeito vivo, ou da estrutura, que ele pretende alcançar cientificamente? Noutros termos, ele fala por sua observação consciente do mundo, ou por uma espécie de psicanálise da sociedade? Segundo Ricoeur, argumentando em favor de um embaçamento dessas distinções rígidas,

*“a mudança do plano do ilusório ao real, do consciente ao inconsciente, certamente possui grande poder explicativo. Mas é esse próprio poder explicativo que constitui uma verdadeira armadilha epistemológica. (...) Somos reforçados, nessa ingenuidade epistemológica, pela convicção de, ao transferir a explicação do plano das racionalizações conscientes para o da*

<sup>36</sup>É bem necessário dizer que, para Ricoeur, existem outras funções igualmente válidas na análise da ideologia. Por exemplo, a *função mediadora da imagem*, a *função de dissimulação*, a *de distorção*, etc.

*realidade inconsciente, reduzimos o fator de subjetividade na explicação. (...) Todavia, essa eliminação da subjetividade, do lado dos agentes históricos, de forma alguma assegura que o sociólogo que faz a ciência tenha, ele próprio, acedido a um discurso sem sujeito. (...) Por uma confusão semântica, que é um verdadeiro sofisma, a explicação por estruturas, e não por subjetividade, é tomada por um discurso que não seria assegurado por nenhum sujeito específico. Ao mesmo tempo, fica enfraquecida a vigilância na ordem da verificação e da falsificação. (...) A satisfação obtida na ordem da racionalização funciona como um obstáculo e como uma máscara no que se refere à exigência de verificação. Ora, é justamente aí que a teoria denuncia como ideologia: uma racionalização constituindo anteparo ao real".<sup>37</sup>*

Tal racionalização, posta em marcha por quem pensa fazer ciência, fazendo na verdade apenas meta-ideologia, se constitui num recurso de distanciamento, mas um distanciamento já estrutural. Outorgar à dimensão inconsciente da ideologia – e a seu estudo – um estatuto de cientificidade, não é outra coisa que discursar, segundo um saber localizado, sobre um objeto pretensamente imutável, solidamente definido, e eq—idistantemente separado do sujeito que fala e dos que ouvem. A desatenção com a verificabilidade, ou a falseabilidade, se dá em função do elemento *apriorístico* contido nesse discurso: *O inconsciente* – e veja-se como ele foi importante para Althusser, ou para Lévi-Strauss mais ainda, pois que fala de um objeto quase totalmente inconsciente, o mito – *existe antes, lógica e cronologicamente, em relação ao próprio discurso, donde a impossibilidade de medi-lo através de uma ferramenta que lhe é posterior, e, certamente, um seu produto.*

Esse distanciamento é, portanto, um falso distanciamento. O verdadeiro, aprendemos com o recurso à hermenêutica dos textos:

*“Essa hermenêutica dos textos, sobre a qual tento refletir,*

---

<sup>37</sup>Idem, p. 79.

*contém preciosas indicações para uma justa aceitação da crítica das ideologias. Porque todo distanciamento é, como ensinou K. Mannheim, generalizando Marx, um distanciar-se de si a si mesmo. É desta forma que a crítica das ideologias pode e deve ser assumida num trabalho sobre o si mesmo da compreensão. Esse trabalho implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. Portanto (...), o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica".<sup>38</sup>*

Essa função de auto-distanciamento, penso, é absolutamente capital para a compreensão da proposta hermenêutica em Ricoeur, especialmente. Onde, pode-se perguntar afinal, se encontram a *explicitação* e a *compreensão*; a *validação* e a *conjectura*; a *objetividade* e a *subjetividade*, se a proposta consiste exatamente na superação dessas oposições através de uma mediação de caráter dialético? Ou seja, para abandonar um ou outro polo, precisamos aterrissar em que terreno?

Na medida em que o sujeito praticante de um saber opõe-se a ele para dele retirar seu ensinamento, cujo conteúdo apócrifo não pode ser-lhe atribuído – posto que não é, mesmo, de propriedade sua, ou de ninguém –, tal sujeito estranha-se, estranhando o objeto de seu discurso. *Esse distanciamento*, ensinado pelo conflito havido entre a interpretação do sujeito e o horizonte do objeto, torna-se mais profícuo ainda quando, *através dele*, o sujeito em questão *distancia-se de si mesmo porque toma, já ao menos em parte, algo desse horizonte como sua herança cultural inefável, e invencível*. Quando suas tentativas ingênuas de superação dessa radical fatalidade – *ser objeto de um saber que ele mesmo pratica, então, contra si* – tiverem sido ultrapassadas, aí se poderá assumir sujeito desse saber sem as marcas de uma distância que artificialmente mantém para com o mundo. *Tal distanciamento, já terá aprendido então, efetua-se*

---

<sup>38</sup>Idem, p. 93.

*contra seu próprio saber definidor, pois, como mesmo a psicanálise não cessa de mostrar, todo saber é sempre um saber-se.*<sup>39</sup> A tarefa de auto-distanciamento, portanto, inseparável da prática de um saber, seja qual for, está posta para o exercício de cognoscibilidade de qualquer ciência, ideologia, e, em menor grau, mito.

Assim, se a consciência da finitude intrínseca do sujeito parte de sua experiência de mundo, de sua mundaneidade (Heidegger); sua expressão, nela fundada, manifesta o ser finito que encontra, na inquietação expressa por outros, um acalento. A superação dessa terrível tensão – genética e humanamente herdada não apenas à história, mas também imposta à cultura que hoje cultiva nosso

---

<sup>39</sup>A lembrança da psicanálise não é gratuita. Veja-se, por exemplo, Ricoeur e Habermas, na discussão da ideologia. Uso aqui o exemplo da psicanálise no sentido de demonstrar que ela oferece um modelo de interpretação interessante para a discussão de uma hermenêutica. A hermenêutica, tal como pensada por Ricoeur, constituída pela dialética interna da *explicação* e da *compreensão*, se situa num ponto limite talvez inalcançável à antropologia e à psicanálise, ambas tomadas como modelos de interpretação de um *Outro*. No caso da antropologia, um outro distanciado objetivamente, que a *disciplina* quer *explicar*; no caso da psicanálise, um outro aproximado subjetivamente, que a *prática* psicanalítica quer *compreender*. Em ambos os casos a hermenêutica parece distante da interpretação, tanto de uma, quanto de outra. No caso da antropologia, por sua formalização disciplinar do encontro com seu outro, no caso da psicanálise, por sua intrínseca evanescência pessoalizada. Se a antropologia não interpreta hermeneuticamente, é porque objetiva sua interpretação no campo; se a psicanálise não interpreta hermeneuticamente, é porque não acumula sua interpretação na clínica. No entanto, a lição que a psicanálise deixa de modo mais convincente é a de que, exatamente por não acumular disciplinarmente o conhecimento advindo dessa interpretação pessoalizada, seu saber, por não se destinar a um repertório disciplinar fechado, mantém-se em poder do intérprete, sendo oferecido ao interpretado como compreensão para seus problemas. Assim, o saber psicanaliticamente conquistado, por não ser um *saber-de*, é um *saber-se*.

futuro - implica, dada sua impossibilidade, num *saber-se sofrido*, não apenas porque finito, mas porque para-sempre-finito. O encontro, então, com a finitude alheia refletida, através das artes, da literatura, da música, se não apazigua definitivamente o espírito incansável de aventuras, ao menos lhe devolve a emoção de uma comunhão, ainda que estabelecida na incerteza, na dúvida... A questão, então, posta por uma hermenêutica da relação entre ciência e ideologia, e que passa, inevitavelmente, pelo mito, surge quando o sujeito desse saber - de qual?, de qualquer! - perde suas ilusões.

O mito, em sua iniciativa inconsciente; a ideologia, na sua mediação inconsciente de interesses conscientes; a ciência, na tradução formalizada do real; todos, sem exceção, mediam tanto os saberes que representam, quanto as dúvidas dos que os representam. *Não por acaso, o mito é sempre uma fábula de um fim, desejável ou não, ou de uma origem; a ideologia, uma história ordenadora de acontecimentos que sempre culminam em representações de relações não-igualitárias, e a ciência, uma tentativa de resolução prática de questões como essas, dentre outras.*

Importa pensar porque é inconscientemente que se discursa sobre o fim e a origem, porque é conscientemente contada a história que mostra a razão das desigualdades, e porque se pretende resolvê-las e não apenas dizê-las. Tais questões, muito além das possibilidades de resposta aqui trabalhadas, se encontram num lugar privilegiado, relativamente à perspectiva hermenêutica aqui discutida. Penso que não fazemos outra coisa senão hermenêutica quando dizemos que o mito media aporias existenciais, sem o qual restariam irresolvidos dilemas de uma finitude insuperável para sua sociedade, ainda que a inspiração aqui parta de Lévi-Strauss! E quando assumimos que a ideologia representa uma representação do mundo, já ela mesma falsificada, e invertida; que fazemos senão *interpretá-la*, dentro mesmo dos horizontes de uma classe? Ou, como podemos dizer, depois de Ricoeur (lembrando Habermas), que a ciência trabalha o real de maneira *desinteressada*, aprioristicamente, se o que ela

quer é exatamente resolver problemas colocados por uma escolha?  
(In)conclusão: Variações sobre um Tema.

Talvez, e por uma torção aparentemente impossível, devamos concluir que, em relação a questões desse tipo – cotejadas por um pensamento que se distancia de si mesmo, ao mesmo tempo em que se distancia do mundo, e que experimenta sua finitude, sem contudo resolvê-la –, só possamos *interpretá-las apostando numa dialética já anunciada: a da validação e da conjectura*. Afinal, é essa a hermenêutica adotada. *Estariamos muito longe dos limites da razão se questionássemos o mito, a ciência, e a ideologia, como manifestações semelhantes, variações de um mesmo e grande tema: o do saber enquanto saber-se?*

O pressuposto estrutural desse argumento se traduz na concepção lévi-straussiana do mito – tema e variações. O mito, propriamente temático, só se mostra nas suas variações, que são suas versões. Elas existem, de fato, como narrativas, ao passo que o mito, ele mesmo, é o inefável que anima, a idéia por traz da realização.

Sem abandonar a inspiração hermenêutica que nos anima, podemos lançar mão de um instrumento contextualizador muito eficiente – como um conceito estrutural – e interpretar o quadro geral. Nesse sentido, não podemos interpretar mito, ideologia, e ciência, como expressões de um questionamento que começa por inquietar-se com sua condição de finitude existencial, perpetua-se em sua justificação social, e se consome finalmente em seu desejo de manipular soluções? Se sim, com todas as relações que já estabelecemos entre eles, não seriam expressão de um mito genérico, organizador, e fundamental? Não estaríamos aqui diante de um pensar que quer saber-se sempre, não obstante não se restrinja à contemplação e passe também à crítica?

Como já dissemos, o mito é um ser da inconsciência, ao passo que a ciência é uma expressão consciente, e a ideologia, expressão inconsciente de interesses conscientes. Assim, se “o mito se faz através dos homens, e a despeito deles”, o mito tem vida própria: é o incons-



ciente que invade a consciência dos homens. Ao contrário, a ideologia sempre nasce do interesse consciente, e absorve algo de uma inconsciência já como sua possibilidade de organização de sentido. A ciência, aqui, trabalho de uma mente voltada para as evidências do real, só é determinada pelo inconsciente lateralmente, e como sua expressão irrefletida, não como mediação. Desse modo, se o inconsciente é a vida para o mito, é a fonte do sentido organizador para a ideologia, e a sombra da ciência. *Partindo do mais genérico ao mais particular, concluimos que, como categoria ordenadora do sentido, e da articulação do sentido, o mito é sua condição, não sua expressão!* Por isso, o mito abrange as funções da ideologia quase em sua totalidade, e, fornecendo à ciência as dúvidas que movem seu trabalho, traça-lhe a direção.<sup>40</sup>

Mas, se o mito abrange outras expressões desse saber-se, que especificidade resta a eles? Se é para confundi-los, afinal, por que classificá-los? O resultado desta interpretação, no entanto, não nos permite concluir que sejam expressões semelhantes de realidades

---

<sup>40</sup> Assim, o mito é sentido inconsciente que se conscientiza através de suas versões; a ideologia é sentido consciente que busca no inconsciente uma lógica operatriz; e a ciência, a busca consciente de uma realidade tomada conscientemente, embora remetente a outras instâncias de articulação de sentido que lhe escapam. Aqui, podemos ampliar nosso espectro de figuras lingüísticas, e se temos a *alegoria* para o mito, e a *metáfora* para a ideologia; podemos, além da *analogia* para a ciência, configurá-la também como *metonímia*. Pois, como Lévi-Strauss mesmo já disse, ela opera por recortes que estabelecem relações de contigüidade entre sua prática e seu objeto. A contigüidade – e não a continuidade – se dá em função da ilusão de comunhão com o real, que ela patrocina. O pensamento científico, é, pois, de contigüidade para com o real na medida em que não o abarca, mas é por ele abarcado. Não há, então, continuidade, mas contigüidade, entre eles. No caso do pensamento mítico e, em parte, o ideológico, a relação estabelece-se mais como de continuidade, pois entre o mundo – que é um constructo humano – e o pensamento, entre eles, o inconsciente garante unidade, na medida em que mesmo esse mundo já é uma sua expressão.

ocultas e únicas. Ao contrário, quando interpretamos a possibilidade de um mito único, apenas transportamos para nosso campo de discussão uma realidade ontologicamente percebida em outro. Não teria sido uma fenomenologia, ou mais ainda uma psicanálise, a nos fazer notar essa identidade do espírito-que-se-busca, que se-quer-saber?

Parece-nos evidente que tanto o mito, quanto a ideologia, ou a ciência, operam por meios que se remetem entre si, transformando simetrias, opondo dessemelhanças, mediando distâncias significativas. Mas, e isso é fundamental, não operam seus efeitos igualmente, ou com igual intensidade, para “platéias” iguais, ou segundo os mesmos sentidos. Numa palavra, não se reduzem entre si! Seria, partindo das conclusões aqui trabalhadas, razoável apreender a relação entre essas três instâncias de um saber-se, como uma relação que estabelece suas diferenças a partir de suas especificidades, e não o contrário.

Assim, se é possível dizer que mito, ideologia, e ciência, são expressões de mesmo tipo, que tematizam o saber como saber-se, como expressões, portanto, de mesma natureza, resta definir-lhes a identidade própria. Pensamos que o mito se resolve como um saber-se sagrado, cosmológico; que a ideologia se expressa como um saber-se mais propriamente sociológico; e que a ciência manifesta um saber-se naturalizado, e – tendo nessa naturalização um modelo – derivativo para todo um universo de fenômenos não-naturais, mas “naturalizáveis”.

Muitas são as questões postas por afirmações como essas, e, não raro, irrespondíveis. No entanto, se é possível cruzar, temática e epistemologicamente, os autores que trabalhamos neste texto, algumas delas podem ser anunciadas sem o temor da obturação da razão reflexiva. Verdadeiras questões abrem o pensamento a um espaço vago, por elas não preenchido, as falsas apenas fecham o pensamento sobre si mesmo, e sobre suas certezas. Mas que certezas podemos ter se tomarmos o mito em sua dimensão ideológica, a ideologia em sua dimensão mítica, a ciência em ambas?

*Temáticas*, Campinas, 2(4):21-55, jul./dez. 1994

Mais claramente, por tudo o que vimos em Althusser, com sua conceitualização estrutural, não será possível *conjecturar a ideologia como um mito, crescentemente conscientizável e desta vez metafórico, que tem por tema a dominação de classe, e sua justificação?* Se sim, a *validação* dessa conjectura certamente se dará em função de sua dimensão inconsciente (da ideologia, não apenas althusseriana, mas mesmo a ricoeriana) e de seu efeito propriamente sistematizador do sentido que ela, *metaforicamente*, produz à guisa de fornecer à sociedade um estofo simbólico. Por outro lado, não será igualmente possível *conjecturar o mito como uma meta-ideologia historicamente invertida, desta feita alegórica, da não-separação da sociedade em seus múltiplos fragmentos (classes inclusas)?* Se sim, a *validação* para essa conjectura se expressa como assunção de que a proposta estrutural do mito, lévi-straussiana, é uma *alegoria histórica* (acometida por suas afecções próprias), de uma ilusão rousseauista igualitária que, mesmo na França – ironia –, nunca se efetivou. *E não poderíamos conjecturar uma dimensão ideológica e mitológica na ciência, exatamente por se pretender não-ideológica e não-mitológica? Nossa validação aqui não seria o caráter alegórico e metafórico, intrínseco à ciência também, das histórias da Conquista Da Razão?*

Se estas questões puderem ser pensadas como pertinentes, como *conjecturas válidas*, estará, então, demonstrado que uma visão, ao mesmo tempo científica e ideológica, da ideologia, não pode recortar rigorosamente os campos dessas relações. Mas também, que não pode renunciar a estabelecê-las, donde nossos maiores problemas... A vantagem metodológica, e mesmo ontológica, de assumir o mito como a dimensão privilegiada para essas instâncias de um saber-se, está, básica e ironicamente, então, numa dúvida: Dado o dinamismo da ciência, e a maleabilidade da ideologia, que mito é este que estruturalmente contempla a ruptura, a diacronia e as aporias de uma incerteza, alegórica ou não, que deveria superar?

\*\*\*