

PROJEÇÃO POLÍTICA DO SAGRADO NA EDUCAÇÃO

Speranza França da Mata*

No momento atual de pós-modernidade, pelo sem número de problemas sem respostas há muito acumulados, a educação tem diante de si um fenômeno que não pode ignorar — o da ressurgência e da regressão de mitos chamados de remitologização por Durand (1981). E um processo de movimentação permanente de mitos que outrora estiveram em vigência na sociedade e ora retornam na conjuntura ocidental. Isso indica que antigos mitos tendem a reaparecer, preenchendo espaços deixados pelos mitos em colapso natural.

Tal movimentação não levaria a cogitar que em pleno ocaso do século XX, não se estaria assistindo ao declínio do *mito da racionalidade científica* — mais precisamente o mito das possibilidades ilimitadas da ciência dando lugar ao avanço progressivo do *mito da vontade política* — sobremodo, o mito das forças inesgotáveis da ação política?

Esse posicionamento não implica, como bem alerta Japiassu (1994), a aceitação da crença numa separabilidade radical entre saber e poder (entre *paideia* e *politeia*)? Nem, tampouco, ingenuidade não ser colocado sob suspeita o valor da aspiração do político? Não seria necessário questionar o foro de um Absoluto

* Do Laboratório do Imaginário Social e Educação — LISE/UFRJ.

transcendente da vontade política, projetado a um plano remoto, para a quimera de um alcance mais acalentado que concretizado?

O fato é que a vontade política está colocada como se fosse o centro real de uma experiência mística autêntica.

Um mito ancorado no plano exclusivo da vontade, longe de perspectivas palpáveis de intermediação no cotidiano, tende a resvalar para o absoluto como um fim em si. Significa a captação de toda a energia anteriormente centrada na razão analítica das ciências, hoje canalizada para a razão instrumental de um projeto titânico de transformar a *práxis* política na suprema fonte de ação humana.

O fato de um mito cientificista — apoiado nos rigores de um fenômeno observável — ceder lugar a um mito de roupagem absoluta da *práxis*, pode vir a ser um típico reflexo da lógica imante à trajetória que a modernidade vem construindo.

Para Castoriadis (1985) a emersão de mitos dessa natureza é a expressão mais acabada de sociologização da religião que se opera pela projeção da metáfora orgânica do fato religioso como princípio e forma vivente da instituição social.

E a própria instituição da valorização de um projeto futuro — no caso o político — na criação cultural do presente (Castoriadis, 1990).

Trata-se da tentativa radical de identificação entre religião e sociedade no momento em que uma grande expressão religiosa

— o Absoluto místico — é atraído como um recurso salvacionista para sustentação de uma espera social.

Laplantine (1993), ao tratar da questão da imaginação coletiva que os homens têm projetado para o futuro, em *As Três Vozes do Imaginário*, aponta três tipos de comportamento que almejam a salvação e a regeneração do mundo pela mística do advento de um Reino. Um deles é essa espera — a chamada *espera messiânica*, que significa uma resposta sociológica normal, de uma sociedade ameaçada pela crise traduzida por legiões em desespero, sedentas de absoluto social, cuja esperança repousa em grandes projetos iluminados. Um outro é a *possessão*, como forma reativa de exaltação coletiva a uma ação de frustração intensa, ávida pelo advento de um futuro promissor. E o terceiro é a *utopia*, na forma de corporificação pela sociedade, da paixão da perfeição almejada.

Todos os três, sejam quais forem as variantes, são tipos de expressão da revolta coletiva e da projeção do sagrado sobre o futuro, unidas pela gênese recíproca da imaginação. Enfim, conforme Laplantine, por "exigências políticas psiquiatricamente aberrantes, estamos disponíveis para a utopia, o messianismo e a possessão".

Voltando a Castoriadis (1985) — paralelamente à crise da ciência (Castoriadis, 1987) — talvez se esteja diante de uma ressacralização em lenta emersão no mundo moderno. Numa dimensão projetiva, retorno vigoroso do sagrado — em alienação recôndita, sob a forma de dogmas e ritos do mundo social.

Uma vez lançado o pressuposto da identidade do religioso com o social pelo processo de mitificação, o ato da legitimação so-

ciopolítica do religioso — sob a proclamada autonomia do político — vem consolidar a concepção de sociologização da religião, instalada na trajetória da razão política atual; por outro lado, expulsa a concepção de religião ligada ao "segredo do imaginário social" da sociedade heterônoma, aquela que estabelecia uma aliança entre o teológico e o antropológico (Vaz, 1986, p.289).

Em Thibaud (1981) a revolução tomada como metáfora de uma liberação quase ilimitada e, ainda, distanciada de um projeto estruturado e palpável, resulta mais numa imagem fantasmagórica de esperança do que numa concretude de ação.

Tanto que:

Não acabaríamos nunca de citar os textos de toda sorte onde a referência obrigatória à "Política" como instância suprema, a "Revolução" como imperativo, se mescla à literatura, ao cinema, (à educação), não importa a que, exercendo o efeito de terror indispensável a uma "inteligentsia" privilegiada e masoquista.

Quanto menos existe a reflexão política, e particularmente revolucionária, mais a revolução é magicamente invocada como uma salvação exterior por uma sociedade e por uma cultura sem nenhum projeto de futuro verdadeiro (Thibaud, 1981, p.33).

As utopias políticas se revelaram uma das importantes formas de expressão da tenaz persecução da identidade entre mito e razão no século XIX, e cujos efeitos se fazem sentir ainda no

século atual. Elas estiveram sistematicamente presentes na trajetória de um paradigma voltado para as relações entre mística e política: "a trajetória do mito e da mística da Revolução" (Vaz, 1992, p.511).

No entanto, nos dias atuais, a gestação de utopias legadas do passado e remetidas confiantemente à orientação do presente, ou quem sabe do futuro, já revelam sinais de agonia. Para Habermas (1987), a modernidade já não pode se servir de padrões de orientação de modelos de outras épocas. Ela "tem de extrair de si mesma sua normatividade" (p.103).

Trata-se, no momento, menos de ignorar o conjunto das ações das instituições, dos projetos, das representações e das crenças que remetem à apropriação ou privação do "monopólio da violência legitimada" (Japiassu, 1994); e, mais, de buscar vias concretas de realização, melhor dizendo, os espaços permitidos de operância com a articulação, tanto da dimensão imediata da micropolítica, quanto da dimensão mediata — a macropolítica. Como diz Guattari:

... devemos interpelar todos aqueles que ocupam, uma posição de ensino (...) ou no campo de trabalho social — todos aqueles, enfim, cuja profissão consiste em se interessar pelo discurso do outro. Eles se encontram numa encruzilhada política e micropolítica fundamental (Guattari, Rolnik, 1986, p.29).

Sem perder de vista as estruturas mais amplas, insiste Guattari (idem, ibidem) na responsabilidade de se trabalhar a

problemática do desejo em determinados espaços, que bem poderiam, aqui, remeter à escola:

Considero necessário sair dessa lógica que opõe as possibilidades de singularização do campo do desejo (micropolítica) às possibilidades de uma política capaz de enfrentar o poder do Estado, os grandes corpos sociais constituídos (macropolítica).

Segundo Habermas (1987) essa mesma natureza de desvalorização do passado e a imposição presente de extrair "princípios normativamente substantivos das próprias experiências e formas de vida modernas", caracterizam a peculiaridade do "espírito da época" que se descortina.

O espírito da época é, portanto, o campo de movimentação do pensamento e debate político. Ele é, ao mesmo tempo, rota de colisão e ponto de fusão do embate entre pensamento histórico — de crítica aos projetos utópicos já esgotados — anunciantes de alternativas de ação que apontem para o futuro.

Não seria o imaginário social uma dessas possíveis alternativas de ação, enquanto uma outra forma de abordagem, pouco explorada e não menos potencialmente rica, de velhos problemas da educação em freqüente revolvência?

A despeito de Lowy (1992) considerar tal otimismo de Habermas senão uma outra utopia, não se pode negar hoje um visível esgotamento dos modelos educacionais vigentes, o que, em si, representa denúncia do irrealizável e anúncio do realizável — a consciência da remitologização e seus efeitos.

Referências bibliográficas

CASTORIADIS, CA *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: L & PM, 1985.

_____. *As encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Dossier — C. Castoriadis — imaginário social y projecto histórico*. Stockholm: Tryckot, 1990.

DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e mitologia*. Lisboa: Presença, 1981.

GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência. *Novos Estudos*

CEBRAP, n. 18, p.103-114, set. 1987.

JAPIASSU, H. *A crise das ciências humanas*. Goiânia, 1994. Conferência de abertura do VII Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino — VII ENDIPE, Goiânia, 1994.

LAPLANTINE, François. As três vozes do imaginário. *Revista Imaginário*, São Paulo, n.1, p.127-135, 1993.

LÖWY, Michel. A Escola de Frankfurt e a modernidade. *Novos Estudos CEBRAP*, n.32, p.119-127, mar. 1992.

THIBAUD, Paul. Criatividade social e revolução. In: VOLKER, P. et al. (Orgs.). *Revolução e autonomia: um perfil de Cornelius Castoriadis*. Belo Horizonte: COPEC, 1981.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. Política e transcendência. *Síntese Nova Fase*, v.19, n. 59, p.511, 1992.