

Alteridade: Autonomia ou Ontonomia?

Vitória M. Mendonça de Barros

Artigo publicado no Livro *Educação e Transdisciplinaridade III*, Ed. TRIOM.
São Paulo. 2005

1. INTRODUÇÃO

O que sabemos é isto: a terra não pertence ao homem, o homem pertence à terra. Todas as coisas estão ligadas, assim como o sangue nos une a todos. O homem não teceu a rede da vida, é apenas um dos fios dela. O que quer que ele faça à rede, fará a si mesmo.

Chefe Seattle

A minha intenção ao escrever este artigo é explicitar quais são as diferenças entre os conceitos de heteronomia, autonomia e ontonomia, e quais as implicações dessas diferenças para se viver em conjunto, em grupo, em sociedade, numa determinada cultura, explorando, assim, o conceito de alteridade. E também, qual seria a relação desses conceitos com a Transdisciplinaridade e, sobretudo, com a atitude e as práticas transdisciplinares.

Gostaria de me deter um pouco nas definições desses conceitos e só então passar a falar quais são as implicações, tanto para o indivíduo quanto para a Cultura onde ele vive, quando a heteronomia, ou a autonomia ou a ontonomia são os princípios norteadores da estrutura econômica, social e política, da filosofia da educação e do próprio sistema educacional desse povo.

A **alteridade** é um conceito filosófico que surgiu quando a noção de indivíduo apareceu historicamente com o Renascimento e, posteriormente, com Descartes e o Iluminismo. Esse conceito se define pela relação do eu com o outro e vem sendo muito usado nos últimos três séculos. O outro é um termo de uso cotidiano, que se manifesta na experiência ordinária da diferença. De fato, o pensamento ocidental moderno se caracteriza como filosofia do eu e do sujeito e é partindo deste ponto que ela se

diversifica e toma diferentes caminhos. Partindo do *cogito* cartesiano, passando por Kant, por Husserl, Heidegger, Lévy Bruhl, Levinas, pelo existencialismo, personalismo, pelas filosofias éticas do rosto e, ainda, desde a relação e diálogo, até as teorias sociais da ação comunicativa, a questão da subjetividade esteve sempre presente nessas teorias, ainda que tratada de forma bem diferente. O sujeito de que se fala aqui é "um sujeito pensante, conhecedor, ético, intencionalmente interrogante: mas pensante, conhecedor, ético e intencionalmente interrogante porque *vivo*."¹

Com o Iluminismo, a questão da subjetividade se estabelece como questão fundamental: "A Filosofia das luzes tinha características bem próprias, dentre elas a afirmação do homem e a confiança na razão. O homem passa a ser visto como o centro do mundo e manipulador da natureza. A razão é entendida como instrumento de ação e não mais de contemplação. O Homem pode conhecer o real, não havendo mais campos privilegiados dos quais a crítica racional deva ser excluída, sendo estendida aos poderes cognoscitivos humanos, a toda e qualquer crença e conhecimento. A razão passa a ser o guia em todos os campos da experiência humana e, com isso, a Ciência assume lugar de importância, bem como a História e, conseqüentemente, a idéia de perfectibilidade inclusa na perspectiva de progresso."² No Iluminismo portanto, a questão da alteridade não é o foco central, já que o valor está depositado no sujeito individual que afirma o poder da razão que pode conhecer e agir sobre o real.

Nas culturas cosmocêntricas – culturas que se constroem em torno de um centro cosmológico –, ao contrário, a idéia de indivíduo separado do todo não era sequer pensada, já que como grupo, valorizava as crenças, os mitos, o modo pelos quais estes eram transmitidos, a autoridade do chefe e a sabedoria dos anciãos.

Na nova sociedade européia, que surge com o fim do sistema feudal, a confiança na razão e no progresso dão fundamento a esse novo modo de pensar. O Homem, então, desafia a tradição e a autoridade enquanto é incentivado a pensar por si mesmo. Nessa nova organização social, a liberdade é uma *nova liberdade*, já que o Ser desabrocha enquanto subjetividade e surge, então, a idéia de uma *legislação autônoma da*

¹ P. Magnaro, *Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia*, Memorandum 6, UFMG, Abril 2004, p. 8.

² Leônia Cavalcante Teixeira, *Ética e Subjetividade: indagações em Habermas e Rorty*, Estudos de Psicologia 2003, 8 (1), p. 147.

humanidade: "Na nova liberdade, a humanidade quer assegurar-se do desenvolvimento autônomo de todas as suas faculdades para exercer seu domínio sobre toda a Terra".³

A noção de individualidade se desenvolve a partir do aparecimento da consciência individual que não mais se submete à Religião e seus preceitos, mas sim às novas crenças que dão ao indivíduo uma autonomia em relação ao seu grupo de origem, colocando-o mesmo como fundamento e sujeito da ética, da moral e da política. Conseqüentemente, as consciências individuais sofrem uma separação e as experiências passam, então, a ser subjetivas e não mais compartilhadas com os membros do grupo, com o chefe do clã, com os mais velhos.

Com o aparecimento da consciência de si mesmo no homem e, não tendo mais um modelo forte a seguir, as subjetividades não conseguem mais se estruturar. O indivíduo, então, só tem "a si mesmo para organizar suas experiências, colocando-se como fundamento auto-fundante"⁴, ou seja, ele se torna a base do que acredita e, dessa forma, o sujeito "paga o preço de ter que administrar suas vivências subjetivas a partir do crivo racional que, como seu guia, impõe-lhe espaços nos quais deve experienciar-se distintamente"⁵. Assim, o viver é cindido, de um lado temos a vida privada e do outro, a vida pública.

De qualquer forma, os indivíduos/sujeitos que vivem em sociedade, vão se relacionar entre si e esse relacionamento, se considerarmos a sua qualidade e seus princípios, pode se dar de três formas distintas: heterônoma, autônoma ou ontônômica.

2. FORMAS DE RELAÇÃO ENTRE INDIVÍDUOS

A. Heteronomia

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 8, Paris, Gallimard, 1971.

⁴ Leônia Cavalcante Teixeira, *Ética e Subjetividade: indagações em Habermas e Rorty*, Estudos de Psicologia 2003, 8 (1), p. 148.

⁵ Leônia Cavalcante Teixeira, *Ética e Subjetividade: indagações em Habermas e Rorty*, Estudos de Psicologia 2003, 8 (1), p. 148.

(...) o 'verdadeiro mundo' se encontra sempre no 'meio', no 'Centro', pois é aí que há ruptura de nível, comunicação entre as três zonas cósmicas. Trata-se sempre de um Cosmo perfeito, seja qual for a sua extensão. Toda uma região, uma cidade, um santuário representam indiferentemente uma *imago mundi*. (...) A Criação do Mundo torna-se o arquétipo de todo gesto criador humano, seja qual for seu plano de referência.

Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*

A **Heteronomia** é um processo onde a relação que se estabelece entre duas ou mais pessoas é ditada pelo que vem de fora e é dependente do que é exterior ao sujeito. Esse tipo de relação aparece nas sociedades tradicionais (primitivas ou medievais) onde as tradições se impõem aos membros dessa cultura. Eles não escolhem as tradições que norteiam seu comportamento e, conseqüentemente, elas não foram criadas por sua vontade. Existe uma imposição que vem de fora sob a forma de transcendência radical à qual todos obedecem, como obedecem às leis da natureza. A vida dessas pessoas está constantemente subordinada a essa tradição. Não existe escolha nem vontade do sujeito no processo social.

A heteromia, como processo de relacionamento entre dois ou mais sujeitos, ou duas ou mais culturas, onde a exterioridade é dominante, onde as tradições se impõem como forma de manter a coesão social, tem no mito e no mistério da Criação e da Consagração de um lugar que se torna sagrado através de um ritual que repete a cosmogonia, uma fonte inesgotável de sentido. “(...) A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a ‘fundação do mundo’, o viver real. (...) No interior do espaço sagrado, o mundo profano é transcendido”⁶ e é lá que se encontra uma *abertura* que torna possível a comunicação com os deuses: essa *porta* para o alto permite a descida dos deuses à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Esse lugar pode surgir quando algo que não pertence a este mundo aconteceu ou, então, pode-se procurar esse lugar e pede-se um sinal para que se tenha certeza da sua sacralidade. O território realmente habitado pelo homem passa a ser reconhecido como *o nosso mundo*, o *Cosmo*, o restante já não é um Cosmo e também não é o nosso mundo.

Para as sociedades tradicionais, “instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo. (...) ‘Situá-lo’ num lugar, organizá-lo, habitá-lo, são ações que

⁶ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992, p. 25-26.

pressupõe uma escolha existencial: a escolha do Universo que se está pronto a assumir ao *criá-lo*. Ora, esse ‘Universo’ é sempre a réplica do Universo exemplar criado e habitado pelos deuses; participa, portanto, da santidade da obra dos deuses.”⁷

Nessas sociedades, portanto, temos que “considerar uma sequência de concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num ‘sistema’, ao qual se pode chamar de *sistema do Mundo* das sociedades tradicionais:

a um lugar sagrado constitui uma ruptura na homogeneidade do espaço;

b essa ruptura é simbolizada por uma *abertura*, por meio da qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior);

c a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por um certo número de imagens referentes, todas elas, ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc;

d em torno desse eixo cósmico estende-se o ‘Mundo’ (‘nosso mundo’) – logo, o eixo que encontra-se *ao meio*, no *umbigo da Terra*, é o Centro do Mundo.”⁸

B. Autonomia

Flores num espelho e a lua refletida na água são ilusões.
Provérbio budista

A **Autonomia** traz um conceito novo, onde a determinação individual e as leis e regras são auto-instituídas. O indivíduo se emancipa da tradição e afirma sua independência conquistando sua autonomia, uma determinação própria, gerida por si mesmo e que provém de si mesmo e, assim, institui as normas e regras que regularão seu comportamento. O conceito de individualidade é uma sacralização contemporânea onde o indivíduo é o ser independente, autônomo e, conseqüentemente, não-social. O

⁷ Idem, p. 32.

⁸ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992, p. 34.

individualismo encontra terreno fértil para florescer com o aparecimento das cidades e a criação de uma classe burguesa que não tem uma tradição rígida, e ainda mais, que necessita da liberdade e da independência para poder se firmar social e economicamente, através do comércio, da importação de produtos exóticos vindos do Oriente e, um século depois, através da industrialização.

O horizonte desse *novo homem* é ele mesmo, e buscar incessantemente a auto-suficiência e a liberdade sem regras é seu lema. Este homem não aceita normas e leis nem da natureza, nem das coisas reais, nem de Deus, mas pretende fundá-las na sua vontade e a partir da sua razão.

Do fim do século XVI até meados do século XX a ética laica se forma, originalmente com o protestantismo de Lutero, e seus princípios se fundamentam na emancipação da moral de qualquer fundamento teológico e da valorização de tudo que é individual. Essa moral, que Max Weber chama de *ética protestante*, abre caminho para o desenvolvimento do comércio e para a revolução industrial, que por sua vez vão criar mecanismos para desenvolver uma técnica que se sofisticava na medida das suas necessidades, o que vai contribuir tanto para o aumento da produção como para o desenvolvimento de novos produtos que se utilizarão cada vez menos da energia de forma geral. Esse processo vai gerar cada vez mais lucro para a classe burguesa, que se preocupa com o aumento contínuo do capital (através do acúmulo do lucro), e de manter seu poder político e econômico, independente do preço a ser pago.

Se seguirmos a história do pensamento filosófico que acompanhou esse período histórico, dois grandes filósofos tiveram uma influência marcante:

- a Kant (fim do século XVIII) atribuiu um significado importante à idéia da autonomia, conceito que se valoriza cada vez mais, e que ele define como *vontade moral* autônoma que é, ao mesmo tempo, agente e princípio da moralidade. *A vontade moral* (...) "nada quer além de si mesma enquanto liberdade que dita a lei à qual se submete. Pela primeira vez, aparece uma representação da vontade que se toma como objeto."⁹ Além disso, Kant acreditava que a metafísica era um conhecimento puramente racional e, portanto, podia ser considerada uma ciência. Essa crença na cientificidade da

⁹ Alan Renaut, *O Indivíduo – Reflexão acerca da filosofia do sujeito*, Rio de Janeiro, DIFEL, 1998, p. 15.

metafísica era produto da confiança que os homens dos séculos XVII e XVIII tinham no conhecimento puramente racional, ou seja, no conhecimento por meio da *Razão pura* que por sua vez, era produto da confiança que depositavam na matemática.

A ética kantiana, que se pretendia universal, estava fundada, não na experiência prática, mas no conhecimento racional *a priori*, que ele define como o conhecimento que independe do empírico, pois a experiência é incapaz de fundar o conhecimento universal e necessário. Esse tipo de conhecimento, apoiado exclusivamente na razão pura que Kant defende, está apoiado na lógica formal, e essa não é suficiente para fundar nem a metafísica, nem a física e a matemática. Ele pretendia fundamentar a **objetividade do dever**, isto é, **sua universalidade e sua necessidade**, de um modo não empírico, mas num modo racional de conhecimento *a priori*.

Segundo ele, a consciência do dever é um **Faktum da razão**, mas por que devo? Devo – porque sou um ser racional, e não devo perguntar a ninguém o que devo ou por que devo, mas sim devo perguntar unicamente a mim enquanto ser racional. Portanto a fonte última do Dever não é outra coisa que a Razão. A moralidade é a auto legislação de um ser racional e, portanto, suas leis não provém de nenhuma instância transcendente. A filosofia kantiana, portanto, coloca a razão prática, a legalidade da ética, a vontade, a autonomia e a liberdade dos homens como intimamente vinculadas através de múltiplas relações recíprocas: o conceito de liberdade, por exemplo, tem tanto um sentido político como metafísico e esse é concebido como o livre arbítrio. A vontade é um modo de causalidade próprio dos seres racionais. A liberdade é propriedade da vontade que só é livre quando se auto-determina. Uma vontade livre é uma **vontade autônoma**. Dessa forma, os princípios primeiros da nova sociedade que nasce com a formação das cidades e que se desenvolve com o Mercantilismo e a Revolução Industrial, estavam explicitados na filosofia de Kant.

- b** Nietzsche, no fim do século XIX, se opõe às teorias de Kant e apresenta uma forma nova de olhar o mundo cujo objetivo é compreender os valores de sua época, sua origem e seu significado enquanto tal; legitima as diferentes formas

de saber, afirmando que o pensar é uma delas. Dá ao pensamento analítico um lugar relativo, pois acredita que a racionalidade tem outros aspectos que poderiam ajudar na compreensão do mundo. Em sua obra, a temática principal e recorrente é: a crítica ao racionalismo cartesiano, ao idealismo alemão, ao empirismo inglês, a noção de historicidade. Apresenta em sua obra dois conceitos que influenciaram o pensamento moderno – *a teoria do Eterno Retorno* e o da *vontade de potência*. Para ele, *vontade de potência* é a vontade de todos, diferindo muito da noção que a Psicologia nos trouxe, é uma força instintiva e primordial, uma força dionisíaca, uma força criadora que todos possuem, inclusive a Natureza. Segundo ele, “Nosso intelecto, nossa vontade, nossos sentimentos dependem de nossos julgamentos de valor; estes correspondem aos nossos instintos e às suas condições de existência. Nossos instintos são redutíveis à vontade de potência. A vontade de potência é o último lugar que podemos descer. Nosso intelecto é um instrumento.”¹⁰ Ele define o caráter dessa vontade de potência: “O caráter da vontade de potência absoluta se encontra em toda extensão do domínio da vida. Se nós temos o direito de negar a presença do *consciente*, é difícil negar aquela das paixões propulsivas, por exemplo, dentro de uma floresta virgem. (A consciência contém sempre uma dupla refração, – não há nada de imediato.)”¹¹ Para ele, é através da vontade de potência que todo homem já possui ao nascer, mas que vai castrando ao longo da vida, que seria possível sair da História e entrar num tempo mais forte do que este, penetrando no *fundo das coisas* e resgatando o que se perdera. Esse homem renascido como Dionísio, despertará (...) “um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...”¹²

Nietzsche concebeu duas vertentes, dois modos complementares de ser do homem e da Natureza: o **modo apolíneo** que se traduz por luminoso, claro, dentro da medida, equilibrado, belo, harmonioso, racional, e o **modo**

¹⁰ F. Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Paris, Gallimard, 1995, p. 223-224.

¹¹ F. Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Paris, Gallimard, 1995, p. 224.

¹² F. Nietzsche, Coleção Os Pensadores, vol. XXXII, São Paulo, Abril Cultural, 1974, 1ª edição, p. 318.

dionisíaco, que por sua vez se traduz por escuridão, profundezas, desmedido, errante, trágico, destroçado, dilacerado, instintivo. Essas duas forças habitam o homem e, segundo Nietzsche, ao negar uma das duas, o homem enfraquece sua vontade de potência, se torna um escravo das circunstâncias e, ao reprimir essa vontade, em nome da racionalidade a qualquer preço, pois essa racionalidade é uma potência perigosa que solapa a vida, limitando-a. Os Homens e seus métodos são sempre provisórios e se constituem numa aventura, já que tudo na história é tentativa. "Exemplo de uma tal concepção provisória, destinada a assegurar a força suprema: o *fatalismo* (ego – Fatum) – sua forma extrema: o *Eterno Retorno*."¹³ Nietzsche, através de Zaratustra, um personagem que ele cria, faz uma crítica feroz ao conformismo, à inconsciência e à apatia que caracterizavam o homem do seu tempo e nos fala:

"O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre-se e parar.

O que é grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um passar e um sucumbir.

Amo Aqueles que não sabem viver a não ser como os que sucumbem, pois são os que atravessam.

(...) Amo Aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados: mas que sacrificam à terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem.

(...) Amo Aquele que não reserva uma gota de espírito para si, mas quer ser inteiro o espírito de sua virtude: assim ele passa como espírito sobre a ponte.

(...) Amo Aquele que justifica os futuros e redime os passados: pois ele quer ir ao fundo pelos presentes.

(...) Amo Aquele cuja alma é profunda também no ferimento, e que por um pequeno incidente pode ir ao fundo: assim ele passa de bom grado por sobre a ponte.

Amo Aquele cuja alma é repleta, de modo que ele esquece de si próprio, e todas as coisas estão nele: assim todas as coisas se tornam seu sucumbir.

Amo Aquele que é de espírito livre e coração livre: assim sua cabeça é apenas a víscera de seu coração, mas seu coração o leva ao sucumbir.(...)"¹⁴

Assim falou Zaratustra

Depois da segunda metade do século XX, cria corpo a percepção que a ruptura com a tradição não garantiu a verdadeira autonomia individual, e nem a cultura 'democrática' dos estados nacionais recém criados proporcionou um salto de

¹³ F. Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Paris, Gallimard, 1995, p. 335.

¹⁴ F. Nietzsche, Coleção Os Pensadores, vol. XXXII, São Paulo, Victor Civita, 1974, 1ª edição, p. 235-236.

desenvolvimento autêntico e auto-sustentado. Nietzsche leu o seu tempo histórico, pressentiu isso e criticou duramente essa sociedade e esse homem que sucumbiu a essa estrutura e se afogou nas suas próprias águas.

Durante os últimos trezentos anos, a cultura vai se fundamentando na sua própria imanência, isto é, o seu suporte é o próprio indivíduo, o que constitui um imenso achatamento, um rebaixamento da idéia de cultura que passa a ser um universo do consumo e do bel-prazer. A experiência democrática contemporânea é uma 'extensão da subjetividade' aliada a uma 'desinibição da individualidade', o que permite a substituição mútua dos conceitos autonomia/independência e sujeito/indivíduo, como se tudo fosse *farinha do mesmo saco*. O individualismo moderno, segundo Tocqueville, permite a identificação da democracia com a afirmação do indivíduo enquanto princípio e, ao mesmo tempo, enquanto valor. A dinâmica do individualismo é uma pseudo-emancipação que leva a ciclos devoradores de consumo. Para Tocqueville, "(...) a democracia não só leva cada homem a esquecer-se de seus antepassados, mas também lhe esconde seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; sem cessar, ela o traz de volta para si mesmo, ameaçando enclausurá-lo inteiramente na solidão de seu próprio coração".¹⁵

O individualismo tido como processo que define o homem como valor supremo e que afirma o indivíduo enquanto princípio, e, ao mesmo tempo, enquanto valor, não pode ser confundido com o processo de individuação que constrói a subjetividade, quando surgem a consciência de si e a possibilidade de uma livre escolha, sempre subordinada aos limites da própria vida humana na Terra. "A idéia de sujeito, *precisamente na medida em que ela não se reduz à de indivíduo, mas, ao contrário, implica uma transcendência, uma ultrapassagem da individualidade*, encerra em si a intersubjetividade e, assim, a comunicação em torno de uma esfera comum de princípios e valores. E é, sem dúvida, mediante essa articulação intrínseca entre subjetividade e intersubjetividade que se trata de repensar o mundo de hoje."¹⁶

O processo de transformação do indivíduo em sujeito é comum nas Culturas onde a autonomia ou a ontonomia rege as relações entre seus membros, ainda que, sejam processos diferentes: na autonomia, as escolhas são limitadas, pois a consciência se

¹⁵ Alan Renaut, *O Indivíduo – Reflexão acerca da filosofia do sujeito*, Rio de Janeiro, DIFEL, 1998, p.31-32.

estreita ao colocar o próprio indivíduo como centro de tudo e, mais grave ainda, a vontade individual passa a ser controlada pelo *Marketing* ou pela Propaganda (a partir do pós-guerra), e o indivíduo nem se apercebe disso; na ontonomia, como veremos abaixo, a subjetividade e a intersubjetividade se articulam, as escolhas são exercidas efetivamente pelos sujeitos, porque as consciências foram despertadas a refletir profundamente sobre: o papel do Homem na Terra, na relação consigo mesmo, com o outro, com o Cosmo; e principalmente, o caráter sagrado de sua tríplice natureza composta de corpo, alma e espírito.

C. Ontonomia

OUSE A PALAVRA

*Assim que é proferida, a Palavra te profere
Ouse a Palavra.
Assim que nasce, o rio corre para o seu fim
Ouse o oceano.
Não há lugar onde repousar tua cabeça
Ouse o Todo.
Jamais partistes e jamais chegastes
Ouse a partida.
Assim é a grande viagem: que tu te tornes
o homem estupefato.
O canto da viagem é um rumor
tão forte
que só tu o entendes.
O ritmo da viagem é uma vigilância tão extraordinária
que só tu o sabes.
A parada da viagem não passa de um porto
cada vez mais distante.
Na árvore de mil ramos todos
os universos se mesclam,
mas tu, na calma da árvore,
percebes a Imensidão.*

Jalal ud-Din Rûmi, poeta persa do sec. XIII

A **Ontonomia** é um processo de relação entre duas ou mais pessoas dentro de uma Cultura, que é determinada pela natureza existencial e essencial do ser humano e faz parte da própria estrutura da Realidade. "A ontologia é a essência de toda relação entre

¹⁶ Alan Renaut, *O Indivíduo – Reflexão acerca da filosofia do sujeito*, Rio de Janeiro, DIFEL, 1998, p.90.

os seres humanos e mesmo de toda relação interna do ser consigo mesmo. O fato do *ser* ter uma abertura, não faz parte da sua natureza como ser? Nossa existência concreta se interpreta em função dessa entrada na abertura do ser humano em geral. Nós existimos num circuito de inteligência com o real – a inteligência é o acontecimento que a existência articula."¹⁷ Somos, portanto, seres inteligentes que mantêm uma relação estreita com o real, relação essa sempre mediada pela comunicação com os outros seres através da linguagem. No processo de relação entre pessoas, segundo Levinas, eu coloco o outro no lugar do ser. Nesta concepção, o outro não é um objeto para um sujeito e "(...) tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita a este respeito. O humano está acima das forças humanas. (...) a relação com o outro é o solo de uma co-presença ética. E é somente a partir dessa relação que a *presença* pode acontecer."¹⁸

As obras de Levinas insistem na importância do Outro para formar o Eu no sujeito e assim, ao invés do indivíduo agir perante o outro como gostaria de ser tratado, é a descoberta do outro que impõe a conduta adequada. Não sou Eu perante o Outro, mas sim, os Outros diante de mim. Ele afirma, "A contribuição essencial da nova ontologia pode surgir através da oposição ao intelectualismo. Compreender o instrumento – não é vê-lo, é saber manejá-lo; compreender nossa situação no mundo real – não é defini-la, mas se disponibilizar afetivamente; compreender o ser humano – é existir. Tudo isto indica, me parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas se engajar, ser englobado naquilo que se pensa, se aventurar – acontecimento dramático do ser-no-mundo."¹⁹ Portanto compreender o outro não pressupõe somente uma atitude teórica, mas uma ação, um comportamento humano. "Cada homem é uma ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação das suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reservam a cada um dos seus momentos, uma função determinada, a compreensão do ser humano ou a verdade. Toda a nossa civilização foge desta compreensão – esta civilização se caracterizou pelo esquecimento do ser humano. Não é porque existe o homem que existe a verdade. Mas é porque o ser humano geralmente é inseparável de

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p.16.

¹⁸ C. Descamps, *Les Idées Philosophiques Contemporaines em France*, Paris, Bordas, 1986, p.103.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p.15.

sua infinitude – porque existe a verdade, ou, se quiserem, porque o ser é inteligível que existe humanidade."²⁰

"O Eu individual pessoalmente relacionado, ao delinear-se – longe de re-propor o *cogito* cartesiano ou a mônada sem janelas de Leibniz – significa acontecimento do ser na concretude de um mistério: o Eu é dado a si mesmo; o Eu é, mas não é dado a si mesmo. Aquilo que o Eu experimenta como mais próprio e pessoal não é originariamente uma posse, mas o recebe dos outros, do Outro, como um dom: portanto o ser humano se constitui numa relação que diversifica."²¹ Aqui, o ser humano vivo, mais que pensante, ético e intencionalmente interrogante, experienciando a vida e seu mundo circundante, se volta para a Natureza, para os outros seres humanos e para a Alteridade, realizando a conexão de todos esses aspectos.

A criança, ao nascer, confia que vai ser amada e acolhida neste mundo. Segundo Maturana, "A vida humana, como toda vida animal, é vivida no fluxo emocional que constitui, a cada instante, o cenário básico a partir do qual surgem nossas ações. (...) A emoção que estrutura a coexistência social é o amor, ou seja, o domínio das ações que constituem o outro como um legítimo outro em coexistência. E nós, humanos, nos tornamos seres sociais desde nossa primeira infância, na intimidade da coexistência social com nossas mães. Assim, a criança que não vive sua primeira infância numa relação de total confiança e aceitação, num encontro corporal íntimo com sua mãe, não se desenvolve adequadamente como um ser social bem integrado."²²

A educação formal das crianças na maioria das escolas, atualmente, não leva em conta o sujeito-aprendiz, qual sua origem, seus anseios, suas emoções e, principalmente, não o ensina a pensar e refletir sobre o próprio comportamento. Como vivemos numa sociedade patriarcal, nosso pensamento é sempre linear, seu contexto é o da apropriação e controle e está sempre procurando obter algum resultado particular. Ao contrário, no modelo da cultura matrística (cultura pré-patriarcal européia) que Maturana nos apresenta, a criança que se torna adulta "deve ter vivido em contínua expansão da mesma maneira de viver: harmonia na convivência, participação e inclusão num mundo e numa vida que estavam de modo permanente sob seus cuidados e responsabilidade.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p.14.

²¹ P. Monganaro, *Alteridade, filosofia e mística: entre fenomenologia e epistemologia*, Memorandum 6, UFMG, 2004, p. 5.

²² H. Maturana e G. Verden-Zöllner, *Amar e Brincar*, São Paulo, Palas Athena, 2004, p. 29 e 45.

(...) O pensamento nessa cultura, ocorre num contexto de consciência da interligação de toda a existência."²³

A Transdisciplinaridade se constitui tanto de uma teoria do conhecimento quanto de uma prática que procura inspirar no sujeito uma atitude transdisciplinar, na qual cada homem assume sua humanidade transcendente e assim descobre a energia criadora no Mundo que brota de uma plenitude, o sagrado na sua vida e, por causa disso, assume corajosamente responsabilidades perante o Planeta e todos os homens. Repetindo Levinas, "tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita a este respeito" e essa atitude ética nos leva à escuta atenta e à percepção do outro e do meio que o circunda, ao respeito à diversidade e à consciência da interligação de tudo que ocorre no nosso entorno e fora dele. Tudo isso é só o começo de um longo caminho a percorrer e de uma vida inteira para realizar. Viver a transdisciplinaridade hoje exige de nós um esforço perceptivo que seja capaz de perceber que as culturas e os indivíduos vivenciam dois desafios vitais: “a perturbação dos equilíbrios ecológicos, devidos à busca incessante do lucro, e a crise antropológica aberta pelo aumento da população e pelas trocas transculturais”.²⁴ Esses dois fatores influenciam negativamente o comportamento dos habitantes do planeta em geral.

Para melhorar essa condição planetária, a tarefa de cada pessoa adulta e consciente deveria ser a de trabalhar e ser responsável pela sua própria formação. O trabalho apresentado pelo professor Pascal Galvani no II Encontro Catalisador do CETRANS – Centro de Educação Transdisciplinar, realizado em 2000 em São Paulo, sobre a auto- formação, enriqueceu a nossa visão de práticas educativas de formação de formadores. A atitude transdisciplinar ganhou muito com a teoria da auto- formação e, como prática, contribuiu para que se percebesse que o eixo da ação educativa, que no passado tinha uma visão exteriorizada que impingia ao aluno conteúdos inadequados que nada tinham a ver com a sua vida real, tinha que ser mudado. Esse tipo de educação não deu os resultados esperados e, assim, contribuiu para aumentar ainda mais nos indivíduos a visão destruidora do mundo e a falta de esperança em relação ao futuro; a transdisciplinaridade compreende que a educação é um processo triplo sempre pilotado

²³ H. Maturana e G. Verden-Zöller, *Amar e Brincar*, São Paulo, Palas Athena, 2004, p. 47.

²⁴ Pascal Galvani, *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 95.

pelo sujeito: um pólo vem de dentro do sujeito e vai para o mundo; outro faz o caminho inverso, vai do mundo exterior para o interior do sujeito; um terceiro é constituído pela tomada de consciência e de retroação reflexiva sobre as influências heteroformativas e ecoformativas. Os três pólos têm o mesmo grau de importância se falarmos em formação, e assim estaremos dando um passo decisivo para integrar o conceito de exterioridade utilizando as ferramentas de uma abordagem que começa no interior de cada pessoa: a auto-formação. Segundo Pascal Galvani, (...) “a auto-formação implica, por um lado, numa abordagem transdisciplinar, por considerar a pluralidade de níveis de realidade desses dois conceitos: *autos* (si) e *formação*. Por outro lado, a auto-formação é um processo antropológico que implica numa abordagem transcultural.”²⁵

A auto-formação é um componente da formação considerada como processo tripolar: o si mesmo (auto-formação), os outros (hetero-formação), e as coisas (eco-formação). “Essas assimilações formadoras correspondem ao conceito de acoplamentos estruturais de Varela.”²⁶ A auto-formação possui três dinâmicas que são conduzidas pelo sujeito: as tomadas de consciência, as retroações da pessoa sobre as influências físicas e sociais recebidas, e a terceira, (...) “a tomada de consciência do sujeito sobre seu próprio funcionamento, o que Varela chama de fechamento operacional”.²⁷

Existe, então, um triplo movimento de tomada de consciência e de tomada de poder da pessoa sobre sua formação: a auto-formação. Esta (...) “se caracteriza pelo imbricamento da reflexividade e da interação entre a pessoa e o meio ambiente”.²⁸

A autonomia hoje está estreitamente ligada ao processo tripolar descrito acima, pois esse tipo de formação amplia a nossa compreensão do que é a natureza existencial e essencial do ser humano e da estrutura da Realidade, contribuindo para dar ao sujeito uma visão de esperança no futuro e fazendo com que este se sinta responsável por si e por seus atos, respeitando o outro e a Natureza que a tudo envolve. A conduta ética, segundo Maturana, não se encontra nos grandes Tratados, mas na relação que estabelecemos com os outros seres humanos, e esta se concretiza quando eu me importo

²⁵ Pascal Galvani, *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 95.

²⁶ Francisco Varela, *Autonomie et connaissance: essais sur le vivant*, Paris, Ed. Seuil, 1989.

²⁷ Francisco Varela, *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant*, Paris, Ed. Seuil, 1989.

²⁸ Pascal Galvani, *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 97.

com o que faço, como faço e com as consequências que meus atos terão e como afetarão os outros seres vivos.

Segundo Levinas, respeitar o outro é uma ação louvável, porém muito pobre, pois a alteridade não se fundamenta somente na compreensão do outro, mas se completa na relação que estabeleço com ele, através da comunicação, pois (...) "a palavra desenha uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à *consciência* que tomamos da presença de outrem ou de sua aproximação ou da comunhão com ele, mas como condição dessa *tomada de consciência*. (...) Eu lhe falo, isto é, eu negligenciei o ser universal que ela encarna para me deter no *sendo* particular que ela é. (...) Se dar (a esse outro), é se expor à astúcia da inteligência, ser tomado pela mediação do conceito, da luz do ser em geral, por um desvio, pelo 'grupo'; se dar, é dar significado à partir do que não somos. A relação com o rosto, acontecimento notável da coletividade – a palavra – é uma relação com o *sendo* ele²⁹mesmo, enquanto puro *sendo*."

Além da formação tripolar que media a educação e da conduta ética que nasce da tomada de consciência da relação do eu com o outro e se concretiza na comunicação, a Política também faz parte da estrutura social de uma cultura, tendo o papel de organizar a vida dos cidadãos que dela fazem parte, e que geralmente habitam as cidades, estabelecendo qual o tipo de governo, elaborando as leis e aplicando-as para manter a coesão social. Panikkar, em seu livro *O Espírito da Política*, nos mostra a importância da Política para a organização social e econômica de um povo e como os diferentes processos de relacionamento dos membros de uma cidade influenciam o tipo de governo e o governante que ela vai ter e, "por medo de cair no extremo da *heteronomia* das teocracias, tiranias e ditaduras, as pessoas não devem se tornar vítimas da *autonomia* disseminadora dos estados soberanos, ou do individualismo das instituições atomizadas. A secularidade sagrada nos descobre a *ontonomia* da realidade na visão não-dualista das coisas."³⁰ Portanto, a *ontonomia* se alimenta de uma lógica que reconhece o terceiro incluído, que não fica restrita à contradição de dois termos que se opõem; conseqüentemente a inclusão, no sentido mais amplo do termo, rege todas as relações do sujeito, seja com ele mesmo, com os outros ou com o meio em que ele vive.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p.18-23.

³⁰ Raimon Panikkar, *O Espírito da Política – Homo politicus*, São Paulo, Ed. Triom, 2005, p. 160.

Panikkar nos descreve como funcionava a *polis* grega e como seus membros concebiam a inseparabilidade de suas relações concretas com a terra que lhes pertence – seu ‘chão’. As instituições na *polis* (cidade) compreendiam “um conjunto de instituições ontológicas que não estão necessariamente centralizadas. Estamos, aqui, pensando nos clãs, nas famílias, nas castas. A cidade é um organismo humano. Cada membro tem sua *ontonomia*. O estado deve estar necessariamente centralizado: se ele não exerce um controle firme, pelo menos deve estar informado sobre todos os acontecimentos. É o estado quem redistribui os produtos das tribos, goza de uma *potestas* suprema. A *polis* é um povo que se organiza; o estado é um povo institucionalizado. A *polis* é formada por um conjunto de instituições cuja coesão é assegurada por um fato que se percebe como natural. Subsiste graças a um *mito*. O estado é uma instituição de instituições cuja coesão é assegurada por uma organização. Subsiste graças a um *poder*.”³¹

No capítulo em que Panikkar fala sobre o modelo grego de organização política, ele nos mostra que “a *polis*, ‘a cidade’, era considerada como um microcosmo, um pequeno mundo no qual a pessoa humana se colocava e se realizava como pessoa na medida em que ela se tornava (outro) microcosmo. O homem e a cidade simbolizavam o *cosmo*, toda a realidade. Não esqueçamos que o microcosmo que era a cidade (intermediário entre o cosmo pessoal e o macrocosmo) tinha também seus Deuses e seus espíritos.”³² Este fato garantia a coesão dos seus membros, e cada cidadão sabia exatamente quem era, qual a sua origem ou de sua família e qual era sua função dentro da estrutura social.

O Governo, portanto, é algo inevitável na *polis* e pode ajudar, tanto a própria cidade como os indivíduos a se desenvolverem e se respeitarem. Mas, com que objetivo? Na *República*, Platão, nos diz que a função principal do governo é a realização da justiça equilibrada pelo *métron*, termo usado na música e que representa o movimento da alma, e significa a boa medida. A justiça na concepção de Platão, era a ordenação que leva em conta o que todos os habitantes da *polis* fazem de melhor tendo em vista o todo. A justiça nada mais é do que ordem, ordenação, porque obedece um ritmo tal como uma sinfonia. Quando o governante não põe em prática a justiça, a harmonia é quebrada, a sinfonia perde o tom e desafina. A justiça e a *boa medida* (*sofrosyne*) têm que andar

³¹ Raimon Panikkar, *O Espírito da Política – Homo politicus*, São Paulo, Ed. Triom, 2005, p. 166.

³² Raimon Panikkar, *O Espírito da Política – Homo politicus*, São Paulo, Ed. Triom, 2005, p. 72.

juntas. “A *sofrosyne* é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos.”³³ “Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ – que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo menor, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e sem temperança.”³⁴

A *sofrosyne* é uma condição da política que se converte, ao mesmo tempo, em causa e efeito de um ciclo vital. A palavra é quase intraduzível. Ela nos sugere um tipo de inteligência e nos fala do homem salvo, intacto. *Sofrosyne* é traduzida como a faculdade de pensar, de fazer a escolha certa, de sentir, de viver, de realmente ser. Para viver inteiramente a *sofrosyne*, para viver em consonância harmônica consigo mesmo, com o outro e com a cidade, tanto os governantes quanto os cidadãos devem ser virtuosos. Eles têm que ter *areté*, isto é, a virtude de sempre buscar o melhor, de fazer sempre o melhor, até encontrar a excelência. Assim, a *ontonomia* das relações é respeitada e todos os membros que participam da cidade, ganham.

3. ARQUÉTIPO, SÍMBOLO E MITO³⁵

O organismo opõe à luz uma estrutura nova – o olho – e, ao processo natural, o espírito opõe uma imagem simbólica que apreende o processo natural do mesmo modo como o olho capta a luz. E, assim como o olho é um testemunho da atividade criadora particular e autônoma da matéria viva, do mesmo modo também a imagem originária é uma expressão da força criadora própria e absoluta do espírito.

Carl G. Jung, em *Tipos Psicológicos*

³³ Platão, *A República*, Livro IV, 430 e, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição, Porto, 1993.

³⁴ Idem, Livro IV, 431 a.

Os nossos modelos de pensar não são comuns a todas as sociedades, ainda que todos os homens da Terra tenham uma consciência, se comuniquem pela fala, tenham uma linguagem própria, costumes e sistemas econômico e educacional próprios, ou seja, todos têm Culturas que se diferenciam umas das outras. “Toda a cultura é, portanto, uma realidade muito complexa, na qual diferentes níveis e dimensões se interrelacionam.”³⁶ As três dimensões, segundo Vachon, a lógico-epistêmica, a mítica simbólica e a misteriosa, são a essência e a base que constituem as culturas e elas se diferenciam por uma organização interna onde esses elementos se combinam e encontram significados os mais diversos.

Para desenvolver a proposta deste artigo, que é mostrar como os relacionamentos entre os membros de uma Cultura se estabelecem, e ainda, quais são os princípios que as fundamentam, precisarei explicitar os conceitos que serviram de base para a meu trabalho. Para isso, começarei definindo o que são e o que significam o arquétipo, o símbolo e o mito para as sociedades humanas.

A. O Arquétipo

Certamente todos os homens são iguais uns aos outros, pois de outro modo não sucumbiriam à mesma ilusão.
Carl G. Jung

O pensamento humano tem uma estrutura bastante complexa, já que expressamos o que sentimos, queremos ou pensamos através de símbolos, e a própria linguagem é um conjunto de símbolos. A nossa psique possui “imagens originárias”, segundo Jung, e são essas imagens que são capazes de expressar os comportamentos comuns do homem, que se repetem indefinidamente no mundo inteiro e em todas as épocas, já que são motivos típicos em sua essência. Toda vez que um indivíduo vai ter uma experiência que se encaixa dentro de um modelo genérico e repetitivo, dele emerge um potencial arquetípico. Citando Jolande Jacobi, discípula de Jung, podemos dizer que “os

³⁵ Alguns textos da seção 3, *Arquétipo, Símbolo e Mito*, foram tirados do livro *As Faces Eternas do Feminino no cinema e na propaganda*, de minha autoria e de Maria Teresa de Barros, São Paulo, Ed. Triom, 1996.

³⁶ Agustí Nicolau Coll, *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 77.

arquétipos representam uma condição estrutural da psique que, sob determinada constelação (de natureza interna e externa), é capaz de produzir as mesmas formações, o que não tem nada a ver com a transmissão hereditária de determinadas imagens. “(...) elas são ‘herdadas’ apenas no sentido de que a estrutura da psique, tal como é, representa um patrimônio humano geral e carrega dentro de si a capacidade de manifestar-se em determinadas formas específicas.”³⁷ Esses motivos já eram expressos pelos povos antigos nas suas culturas e idéias religiosas, e chegam até mesmo aos sonhos, visões e fantasias do homem moderno. É importante notar, entretanto, que dentro do inconsciente, os diversos arquétipos não se encontram isolados e diferenciados, mas sim misturados, fundidos, constituindo o tecido vivo da psique, embora sejam intuitivamente perceptíveis. Quando há necessidade de atualização de uma energia arquetípica pela psique, esta energia se aproxima dos limites da consciência e se transmuta num símbolo, que emergirá num sonho ou numa experiência pessoal intensa.

A manifestação dos arquétipos pode se dar em diferentes graus e planos psíquicos das mais diversas formas, adaptando-se em seus modos de manifestação às situações correspondentes, sem que perca sua estrutura e significação fundamental. Não podemos esquecer que a linguagem do inconsciente é figurada e se expressará sempre de forma simbólica, ou, como coloca Jolande, como “uma parábola verbal”. Assim, por exemplo, o Sol pode ser identificado com o leão, o rei, o tesouro protegido pelo dragão, a força vital do homem, sem que nenhuma dessas “parábolas” expresse integralmente o conteúdo desejado, que permanece desconhecido e não formulado, contrariando sempre o intelecto, não permitindo ser totalmente explicado ou liquidado.

Uma outra característica interessante do arquétipo e sua manifestação como símbolo é a sua bipolaridade. O arquétipo não é em si bom ou mau. Todo arquétipo tem um caráter positivo, favorável, claro e orientado para cima, para uma elevação, um crescimento, e um outro aspecto negativo, mais sombrio e orientado para baixo, para uma decadência. Ativar o arquétipo positiva ou negativamente, depende de como vivenciamos determinado modelo ou experiência. Ele também não está circunscrito aos limites de tempo e espaço; pelo contrário, contém o antes e o depois, o para trás e o para

³⁷ Jolande Jacobi, *Complexo, Arquétipo e Símbolo*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1990, p. 7-8.

frente, o que já foi e o que será, trazendo o sentido pleno de toda vivência, antes que seja feita a opção de como iremos fazer a atualização do potencial.

Passamos a viver nosso mito pessoal, uma experiência arquetípica de grande impacto que pode ser a chave para a resolução de uma grande questão interior ou então a destruição de nosso equilíbrio psíquico, o nos levará de volta ao caos, ao descontrole e à loucura. O inconsciente pode querer sinalizar momentos marcantes através de sonhos arquetípicos que costumam acontecer em momentos importantes de nossas vidas e que indicam possibilidade de resolução que se originam no inconsciente desperto e atento para as situações de impasse psicológico.

Para completar o conceito de arquétipo, faremos uma citação do próprio Jung: “A psique fornece, incessantemente, através dos arquétipos, as figuras e formas que tornam possível o reconhecimento em si. Não há idéia ou pensamento essencial algum que não se baseie em formas arquetípicas originárias, nascidas numa época em que o consciente ainda não pensava, mas percebia, e a idéia era ainda essencialmente reveladora, nada inventada, mas imposta pela necessidade interna ou pelo caráter convincente dos fatos imediatos. Desse modo, os arquétipos nada mais são do que formas típicas de conceber e contemplar, de vivenciar e reagir, da maneira de se comportar e de sofrer, retratos da própria vida, que se encarregam de produzir formas, dissolvê-las e reproduzi-las de novo com o velho cunho, não apenas no material como no psíquico e também no espiritual.”³⁸

A formulação do conceito de arquétipo é encarada como a contribuição mais radical e importante de Jung para a história do pensamento psicológico no Ocidente e essa importante formulação reflete a profundidade do seu trabalho porque levou a reflexão para além da preocupação clínica e dos modelos científicos, afirma James Hillman, um dos grandes estudiosos das obras de Jung, que aprofundou e fez avançar suas idéias. A área mais importante do trabalho de Jung é sem dúvida alguma, a teoria arquetípica que ele desenvolveu na maturidade: "(...) o conceito de arquétipo ganha profundidade e alcance que ele apontava desde o início. Há um aprofundamento constante no trabalho de Jung: do pessoal para o universal, da consciência para o inconsciente, do particular para o coletivo, enfim, dos tipos para os arque-tipos".³⁹

³⁸ Jolande Jacobi, *Complexo, Arquétipo e Símbolo*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1990, p. 12-13.

³⁹ James Hillman, *Psicologia Arquetípica: um breve relato*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1992, p. 9.

Segundo Hillman, “O termo ‘arquetípico’, em oposição a ‘analítico’, referência comum utilizada para a psicologia junguiana, foi preferido, não só porque reflete a profundidade teórica dos últimos trabalhos de Jung, os quais tentam resolver os problemas psicológicos para além dos modelos científicos”.⁴⁰ Foi preferido principalmente porque ‘arquetipo’ pertence a todas as culturas, a todas as formas de atividade humana, e não somente aos profissionais que praticam a terapêutica moderna.

Pela definição tradicional, arquétipos são as formas primárias que governam a psique. Mas não podem ser contidas apenas pela psique, uma vez que também se manifestam no plano físico, social, linguístico, estético e espiritual. “De Jung vem a idéia de que as estruturas básicas e universais da psique, os padrões formais de seus modos de relação, são padrões arquetípicos. (...) Para Jung, eles são antropológicos, culturais e também espirituais, na medida em que transcendem o mundo empírico do tempo e espaço e, de fato, não são propriamente fenomenais.”⁴¹

Uma outra posição têm os pós-junguianos, entre eles Hillman e Corbin, pois consideram o arquétipo sempre como fenomenológico, evitando assim o idealismo kantiano que eles viam na teoria de Jung. “A linguagem primária e irreduzível desses padrões arquetípicos é o discurso metafórico dos mitos. Eles podem assim ser compreendidos como os padrões fundamentais da existência humana. Para estudar a natureza humana no seu nível mais básico, é necessário voltar-se para a cultura (mitologia, religião, arte, arquitetura, o épico, o drama, o ritual) onde esses padrões são retratados.”⁴² Encontramos na obra de Jung muitas passagens que definem o significado psicológico e arquetípico do mito, além de outros estudiosos que contribuíram para que este conceito se incorporasse de vez à psicologia tais como Ernest Cassirer, Karl Kerényi, Erich Neumann, Henrich Zimmer, Gilbert Durand, Joseph Campbell e David Miller.

Foi Hillman quem, pela primeira vez, nos fez enxergar os arquétipos como as estruturas básicas da imaginação afirmando que a natureza fundamental dos arquétipos só é acessível à imaginação e apresenta-se como imagem.

⁴⁰ James Hillman, *Psicologia Arquetípica: um breve relato*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1992, p. 21.

⁴¹ Idem, p. 21-23.

⁴² Idem, p. 23.

O segundo nome mais importante da psicologia arquetípica é Henry Corbin (1903-1978), acadêmico francês, filósofo e místico, que ficou conhecido pela interpretação que fez do pensamento islâmico. Corbin havia estudado profundamente os trabalhos de Jung, mas acreditava, ao contrário de seu antecessor, que os arquétipos tinham caráter de fenômenos. Corbin acreditava que o *mundus archetypalis* ('alam al-mithal) é também o *mundus imaginalis* que se constitui num “campo distinto de realidades imaginais, que requer métodos e habilidades perceptuais diferentes daqueles do mundo espiritual e para além dele, ou do mundo empírico da sensopercepção genérica e das formulações ingênuas. O *mundus imaginalis* oferece um modo ontológico para a localização dos arquétipos da psique: como estruturas fundamentais da imaginação ou como fenômenos fundamentalmente imaginativos que transcendem o mundo dos sentidos em seu *valor*, senão em sua aparência. Seu valor está na sua natureza teofânica e na sua virtualidade ou potencialidade, que são sempre ontologicamente maiores que a realidade e seus limites.”⁴³ Os fenômenos aparecem e sua aparição se dá para a imaginação ou na imaginação. Os arquétipos, para Corbin, são providos pelo *mundus imaginalis* que lhes dão o fundamento cósmico e de valor que necessitam, e são totalmente diferentes do instinto biológico, formas eternas, números, transmissão social e linguística, reações bioquímicas, código genético etc. Corbin coloca:

a “que a natureza fundamental do arquétipo é acessível primeiro à imaginação e apresenta-se primeiramente como imagem, de tal modo que,

b todo o procedimento da psicologia arquetípica, como um método, é imaginativo. Sua exposição deve ser poética e retórica, seu raciocínio não-lógico, e seu objetivo terapêutico não devem ser nem a adaptação social nem a individualização pessoal, mas sim um trabalho a serviço da restauração da realidade imaginal do paciente. O objetivo da terapia é o desenvolvimento de um sentido de alma, o território comum das realidades psíquicas, e seu método, o cultivo da imaginação.”⁴⁴

O próprio Jung reconhece, no final de sua vida, que as imagens são independentes da subjetividade e até mesmo da própria imaginação como uma atividade mental. Nesta formulação, a mente está na imaginação ao invés da imaginação estar na mente. Ele afirma: “Contudo isto é ainda ‘psicologia’, embora não mais ciência; é psicologia no

⁴³ James Hillman, *Psicologia Arquetípica: um breve relato*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1992, p. 23-24.

⁴⁴ Idem, p. 24.

mais amplo sentido da palavra, uma atividade psicológica de natureza criativa, na qual é dado à fantasia criativa o lugar principal.”⁴⁵

A idéia de que a imaginação é independente da subjetividade, possibilita a Corbin afirmar que o coração desperto é um *locus* do imaginário. “Essa interdependência de coração e imagem liga intimamente as bases da psicologia arquetípica com o fenômeno do amor (*Eros*). A teoria de Corbin sobre a imaginação criativa do coração vai significar para a psicologia que, quando esta se baseia na imagem, é preciso que ao mesmo tempo se reconheça que a imaginação não é meramente uma faculdade humana, mas uma atividade da alma à qual a imaginação humana presta testemunho. Não somos nós quem imaginamos, mas nós que somos imaginados.”⁴⁶ Como vimos, a imagem e a imaginação criativa, ou *imaginal*, exercem um papel muito importante na psicologia arquetípica pós-junguiana.

Outro autor importante que destaca o papel da imagem e da imaginação criadora é Adonis ou Alî Ahmad Sa'îd, poeta, escritor, nascido na Síria, onde é educado dentro da cultura sufi, mas, morando no Líbano, se nacionaliza libanês por motivos políticos. Ele nos mostra, tanto na sua poesia quanto nos ensaios que escreveu, que a "percepção imaginativa apreende as coisas na sua totalidade e na sua forma original: ela é um saber do indiscreto e propaga de forma cativante o indiscreto. O lugar que ela define é mais vasto que a percepção positivista, prisioneira dos limites espaço-temporais, do tempo matemático e de uma concepção quantitativa da matéria.”⁴⁷

Adonis nos mostra a importância da imagem e de como ela é desvelada: "O objetivo procurado sendo o de desvelar o desconhecido, a imagem é aí, precisamente, pura criação. Ela não se engendra nem por comparação, nem por isometria, mas pela aproximação de dois mundos divergentes que são assim levados a formar uma unidade.”⁴⁸

A imagem tem uma especificidade única, pois ela "não é nem fabricação, nem um meio técnico de expressão; em outros termos, ela não é nem eloquência, nem retórica, mas formação original, surgindo do movimento da intuição poética. A força e a riqueza

⁴⁵ C. G. Jung, *The Collected Works (CW)*, Bollingen Series XX, vols. 1-20, Princeton University Press, 1953.

⁴⁶ James Hillman, *Psicologia Arquetípica: um breve relato*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1992, p. 27-28.

⁴⁷ Michel Camus, *Adonis – Le Visionnaire*, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 95.

⁴⁸ Michel Camus, *Adonis – Le Visionnaire*, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 89.

da imagem reside na qualidade de relações que ela cria ou desvela entre os dois mundos. Não obstante, ela permanece rebelde à toda percepção racional, à toda domesticação e à todo condicionamento no real concreto."⁴⁹

A imagem, como é descrita por Adonis, nos mostra que, além da sua especificidade, de não obedecer regras puramente racionais e de não se prender aos condicionamentos que a realidade possa trazer, ela é real, pois tem a capacidade de desvelar o original e o essencial, mas ao mesmo tempo ela "escapa do real palpável desde o momento que ela indica aquilo que se encontra do outro lado do mesmo. Ela não é em nenhum caso 'descrição' mas 'luz' desvelando e transpassando as coisas. Ela é orientação, o impulso em direção ao desconhecido. Neste sentido, ela provoca um choque, e clama por uma sensibilidade nova."⁵⁰

Essa nova concepção da imagem e da imaginação criativa, exige de nós uma transformação na maneira como olhamos o mundo, seja ele arquetípico ou real. O homem e seu corpo, o microcosmo, se tornando transparente sob a ação da imaginação criativa é vivido como o campo original do mundo possível. Segundo Adonis, "Enquanto fundamento e origem de sua experiência, o corpo metafórico do homem se torna a *unidade* do ideal e do real. Seu corpo é o lugar de todas as transformações possíveis do mundo sensível. Esta reflexão do interior em direção ao exterior constitui de fato um deslocamento do saber relativo em direção à presença objetiva; no novo saber que engendra a percepção imaginária, os segredos do universo se desvelam: eles se revelam à imaginação criativa já que eles são sempre inacessíveis aos métodos positivistas."⁵¹

As imagens, enquanto originadas neste novo tipo de imaginação, a imaginação criativa, são, segundo Adonis, "uma parte orgânica do próprio macrocosmo, elas não podem ser separadas das pessoas, dos lugares, dos acontecimentos, das ações e não traduzem o exterior, nem o descreve. Elas se incorporam ao símbolo e ao mito, pelo seu trajeto descendente e ascendente entre Deus e o homem, entre o real invisível e o real

⁴⁹ Michel Camus, *Adonis – Le Visionnaire*, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 90.

⁵⁰ Michel Camus, *Adonis – Le Visionnaire*, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 90.

⁵¹ Michel Camus, *Adonis – Le Visionnaire*, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 94.

visível. É porque elas estão carregadas de sonho e são portadoras de todos os elementos do irracional: a magia, o delírio, a loucura, a divagação e o êxtase."⁵²

A teoria do *mundus imaginalis* ou o mundo *imaginal* tem sua origem no século XII e o seu criador foi um filósofo islâmico Shiháboddin Yahyá ibn Habash ibn Amirak de Sohravardi⁵³, nascido na Pérsia, hoje o Irã, na cidade de Sohravard. Viveu entre 1155 e 1191, quando foi executado muito jovem ainda, em Alepo. Ele fazia parte da Escola do Iluminismo Teosófico-filosófico, e criou a Teosofia da Luz, teoria que elaborou e divulgou com a ajuda de seus discípulos e dentre eles, Shahruzuri, trazendo ensinamentos que podiam levar ao êxtase metafísico, pois acreditava que não havia separação entre a filosofia e a mística, pelo contrário, uma completava a outra.

No entanto, foi Ibn 'Arabi de Andaluzia, místico, poeta, astrônomo e astrólogo - já que, nessa época, essas duas ciências formavam uma unidade - , mestre Sufi e grande estudioso do islamismo que desenvolveu as teorias de seu antecessor. Para Ibn 'Arabi, entre o mundo de puras Luzes espirituais e o universo sensorial, nos limites da nona Esfera, se abre um *mundus imaginalis* que é um mundo espiritual concreto das Figuras arquetípicas, as Formas que aparecem, o mundo angélico e dos indivíduos; a visão disso tudo verdadeiramente é concedido à percepção visionária da Imaginação Ativa. Essa Imaginação é criativa porque é essencialmente a Imaginação *ativa* e porque sua atividade a define essencialmente como uma Imaginação teofânica, isto é, uma imaginação onde o Sagrado se manifesta.

Ibn 'Arabi considera a Imaginação na sua função psico-cósmica tendo dois aspectos: o primeiro é o cosmogônico ou teogônico que se constitui num processo de iluminação crescente que gradualmente alcançam as possibilidades eternamente latentes no Ser Divino original e se chega a um estado de luminescência; o segundo aspecto é especificamente psicológico. Esses dois aspectos são indissociáveis e complementares. Ibn 'Arabi dá as linhas mestras para a ciência da Imaginação e cria um esquema de temas que possibilitou o seu estudo sistemático. A função psico-cósmica é uma função intermediária para o "Mundo das Idéias-Imagens, mundo das formas que aparecem e do corpo no estado sutil aos quais nossa faculdade imaginativa especificamente se relaciona, é o intermediário entre o mundo das puras realidades espirituais, o mundo do

⁵² Michel Camus, *Adonis – Le Visionnaire*, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 91.

⁵³ Maiores detalhes, ler o artigo de Maria de Mello, neste livro

Mistério, e o mundo visível, sensível. (...) E porque eles são intermediários, eles culminam na noção de símbolo, já que o intermediário *simboliza com* os mundos que ele media."⁵⁴

"A ciência da Imaginação é também a ciência dos espelhos, de todas as superfícies espelhadas e das formas que aparecem neles. Como ciência do *speculum*, toma seu lugar na teosofia *especulativa*, numa teoria das visões e manifestações do espiritual, e desenha as principais consequências do fato que, embora as formas *apareçam* nos espelhos, elas não estão nos espelhos. A Imaginação tem sempre um caráter intermediário e se situa no sensível e no inteligível, nos sentidos e no intelecto, no possível, necessário e no impossível, de maneira que é um *pilar* do conhecimento verdadeiro, o conhecimento que é gnose, sem o qual haveria somente um conhecimento sem consistência."⁵⁵

Nos textos de Ibn 'Arabi e no Sufismo em geral, o coração é o órgão que produz o conhecimento verdadeiro, a intuição compreensiva, a gnose de Deus e dos mistérios divinos. É um órgão que possui uma percepção que é, ao mesmo tempo, experiência e idéia íntima, e ainda que, o amor seja sempre relacionado ao coração, o centro específico do amor no Sufismo é o espírito (pneuma).

A Imaginação estabelece uma mediação entre o mundo do Mistério e o mundo sensível, visível. A imagem seria então, uma espécie de mensageira, que transportaria a energia arquetípica para o consciente e esse processo se faz, como já dissemos, através do símbolo e é sobre ele que falaremos a seguir.

B. O Símbolo

A união dos opostos num nível mais alto da consciência, como já mencionamos, não é uma questão racional e muito menos uma questão de vontade, mas um processo de desenvolvimento psíquico, que se exprime em símbolos.

C. G. Jung, em *O Segredo da Flor de Ouro*

É inegável a importância do símbolo na história do Homem. Sua característica analógica fala sobre a própria dinâmica humana da apreensão da realidade. Não

⁵⁴ Henry Corbin, *The Alone with the Alone*, New Jersey, Princeton University Press, 1998, p. 217.

⁵⁵ Henry Corbin, *The Alone with the Alone*, New Jersey, Princeton University Press, 1998, p. 218.

podemos esquecer que a linguagem – seja falada ou escrita – constitui, ela mesma, um processo simbólico, onde sons e fonemas são codificados e compartilhados pelos membros de uma comunidade, para que a comunicação possa se estabelecer. A diversidade de leitura do símbolo fica por conta do universo de experiências de cada povo, embora se mantenha uma essência comum – a sua força arquetípica –, como já vimos acima. Cada grupo humano ‘seciona’ a realidade de forma diferente, pois tem necessidades diferentes diante de cenários naturais também diversos. De qualquer forma, o símbolo sempre expressa a vontade do homem entender o mundo que o cerca e se preparar para a luta pela sobrevivência.

A capacidade humana de perceber e agir sobre o ambiente é o seu grande diferencial diante dos animais, que têm que se submeter de uma forma mais passiva às condições do seu habitat. A sobrevivência animal depende exclusivamente do grau de sofisticação dos seus instintos, enquanto que o homem, pela inteligência e memória, exerce uma ação transformadora sobre o ambiente que, a partir do momento que é experimentada e consolidada, pode ser transmitida aos seus descendentes, num processo cumulativo. O símbolo vai mais uma vez funcionar como a ponte que permite a perpetuação do que foi aprendido, criando um código para que a transmissão se

estabeleça. Citando Jolande Jacobi: “Essa qualidade mediadora e ‘lançadora de pontes’ do símbolo pode ser literalmente considerada um dos equipamentos mais engenhosos e importantes da ‘administração’ psíquica. É que ela forma, diante do caráter fracionário da Psique e da constante ameaça que isso representa para a sua estrutura unitária, o único contrapeso verdadeiro e preservador da saúde que a natureza pode enfrentar com esperança de sucesso. A razão é que, ao mesmo tempo em que o símbolo anula os antagonismos, ao uni-los dentro de si, para logo deixar que novamente se separem, a fim de que não se estabeleça nem rigidez, nem imobilidade, ele mantém a vida psíquica em constante fluxo e a leva adiante no sentido do seu objetivo determinado pelo destino. Tencionar e soltar são pulsações contínuas do processo dialético que permeia toda a vida psíquica.”⁵⁶

Nas religiões e nas mitologias é onde mais encontramos símbolos. Como coloca Jacobi, “essa força tornou-se, assim, a criadora do reino ilimitado dos mitos, contos, fábulas, epopéias, baladas, dramas, romances etc; vemos a sua impressionante atuação

em todas as grandes obras atemporais da arte, que ligam o inesgotável passado arcaico ao futuro longínquo; podemos vê-la nas visões dos profetas e nas aparições e signos dos santos e dos buscadores religiosos, nas fantasias dos poetas e, não por último, no mundo noturno dos sonhos, de onde ela tira, de maneira incansável e incessante, novos símbolos do inesgotável tesouro dos arquétipos.”⁵⁷

O símbolo funciona como uma espécie de ‘tradução’ do arquétipo para o consciente. É uma ‘imagem analógica’ do evento físico, que é traduzido em ‘imagens’, a saber, em formas arquetípicas. Esta é uma capacidade inerente à estrutura psíquica. O símbolo é acessado sempre que o consciente precisa ‘religar-se’ com uma experiência primária da humanidade, quando o homem sente necessidade de colocar uma compreensão simbólica ao lado da compreensão realista do mundo e suas vivências. Jolande Jacobi apresenta os símbolos como “parábolas do imperecível”, mas manifestados no âmbito do temporal, já que ambos fundem-se numa unidade de sentido. Quando o conteúdo de um símbolo se esgota, isto significa que o mistério que ele continha tornou-se inteiramente consciente. Desse modo, existem duas alternativas para o símbolo: racionalizar-se ou desaparecer nas profundezas do inconsciente, deixando apenas a ‘casca’ do símbolo, que funciona como um estereótipo.

O aspecto bipolar do arquétipo também se manifesta no símbolo, o que nos permite aceitá-lo como revelação ou como castigo. De qualquer forma, ele estará servindo como intermediário, como ‘ponte’ entre um conteúdo inconsciente e a realidade externa.

Existem símbolos coletivos e individuais. Ambos se baseiam nas formas arquetípicas fundamentais, mas a diferença básica está na sua abrangência, que depende da sua força de expressão e também da riqueza de conteúdo que expressa. O símbolo coletivo atinge um grupo maior, pois acaba tocando num ponto sensível comum a um determinado círculo de pessoas. Quanto mais se generaliza, maior é a sua influência. Ele deixa de ser visto como pertencente ao indivíduo que o cunhou, que o trouxe à tona, e passa a ser visto como um símbolo coletivo. É isto que basicamente acontece com os símbolos religiosos e os mitos. Um outro ponto importante é que, quanto mais profundo e arcaico for, maior será a sua atração, a sua força mágica, numinosa, e mais próximo

⁵⁶ Jolande Jacobi, *Complexo, Arquétipo e Símbolo*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1990, p. 91.

⁵⁷ Jolande Jacobi, *Complexo, Arquétipo e Símbolo*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1990, p. 74.

estará da força arquetípica que o originou. Já no caso de ser mais elaborado, ele estará mais próximo do consciente e menor será a sua força de atração.

O símbolo é a maior expressão da capacidade humana de transcender o seu lado animal, instintivo, e da sua aproximação com o lado mágico e fértil inserido em todo e qualquer processo de criação. Ele é a ponte que liga nossa razão à nossa alma, passando por terrenos conhecidos e desconhecidos, pela luz e pelas sombras, unindo o passado, o presente e o eterno. Ele é a grande parábola da existência. Ele nunca é inventado; seu nascimento é espontâneo e misterioso, e fala do lado oculto, dessa 'caixa preta' interna onde surge a vida.

O processo de desenvolvimento psíquico, historicamente, sempre foi representado através de símbolos, inclusive o desenvolvimento da personalidade individual vai sempre se apoiar nas imagens simbólicas. O conjunto das fantasias espontâneas vão se concentrar e se aprofundar em torno de formações abstratas, de *princípios*, os *archai*. Segundo Jung, "se as fantasias forem desenhadas, aparecem símbolos que pertencem principalmente ao tipo 'mandala'. Mandala significa círculo e particularmente círculo mágico."⁵⁸ As mandalas, como imagens simbólicas por excelência, se difundiram pelo mundo todo, no Oriente e no Ocidente. Elas estão presentes no simbólico coletivo, e segundo o próprio Jung, no inconsciente coletivo, embora quando executadas elas se subjetivem e tomem formas mais pessoais. Na Idade Média, principalmente na baixa Idade Média, surgiram muitas mandalas cristãs, ainda que sejam muito mais comuns no Budismo Tibetano, onde são feitas na areia e devem ser desmanchadas assim que se completarem para mostrar a impermanência das coisas desse mundo. Aparecem também nas tribos indígenas, tendo sempre um valor ritual. Todas elas atuam sobre o subjetivo de seus próprios autores, pois são símbolos imperecíveis que têm o poder de religar o homem ao cosmo.

Jung explica a importância que o desenho mandálico tem ao proporcionar a possibilidade de expressar a essência individual: "Ao expressar-se nos desenhos, o inconsciente reforça a atitude de devoção à vida. De acordo com a concepção oriental, o símbolo mandálico não é apenas expressão, mas também atuação. (...) A meta evidente da imagem é traçar um *sulcus primogenius*, um sulco mágico em redor do centro, que é o templo ou *temenos* (área sagrada) da personalidade mais íntima, a fim de evitar uma

possível 'efluxão', ou preseva-la, por meios apotropaicos, de uma eventual distração devido a fatores externos. (...) Em outras palavras, é a participação de uma área sagrada interior, que é a origem e a meta da alma. É ela que contém a unidade de vida e consciência, anteriormente possuída, depois perdida, e de novo reencontrada."⁵⁹

A mandala, assim como a magia de outros símbolos, servem de veículo para o inconsciente se expressar. O processo de individuação não pode prescindir deste, pois este representa uma expressão primitiva do inconsciente e ao mesmo tempo corresponde ao mais alto pressentimento da consciência. Existem símbolos muito antigos que repousam "nas camadas mais profundas do inconsciente e são captados lá, onde a linguagem consciente se revela de uma impotência total. Tais realidades não devem servir de campo para a imaginação, mas sim crescer novamente das profundezas obscuras do esquecimento, a fim de expressar os pressentimentos extremos da consciência, e a intuição mais alta do espírito: *assim se funde a unicidade da consciência presente com o passado originário da vida.*"⁶⁰

C. O Mito

Uma coisa que se revela nos mitos é que, no fundo do abismo, desponta a voz da salvação. O momento crucial é aquele em que a verdadeira mensagem de transformação está prestes a surgir. No momento mais sombrio surge a luz.
Joseph Campbell, em *O Poder do Mito*

Dentre as expressões simbólicas, interessa-nos particularmente aquela expressa nos mitos, essas velhas histórias que abordam temas eternos da vivência humana. Existem, por detrás de seu relato linear, fatores sutis, um jogo de cena que denota o esforço humano em descobrir e entender o seu papel dentro do grande mundo que o cerca. O Mito pode ser descrito como um relato simbólico que parece ligar-se à dimensão do pensamento humano que transcende a esfera da vida cotidiana e como busca de uma explicação mais filosófica sobre o significado da vida. Os deuses míticos nada mais são do que personificações dessa compreensão mais abrangente e espelham as grandes expectativas do homem em relação ao seu destino. Assim sendo, cada povo constrói os seus mitos a partir de sua visão de mundo. Um povo agrícola, por exemplo, terá suas

⁵⁸ C. G. Jung e R. Wilhelm, *O Segredo da Flor de Ouro*, São Paulo, Ed. Vozes, 2001, p. 38.

⁵⁹ C. G. Jung e R. Wilhelm, *O Segredo da Flor de Ouro*, São Paulo, Ed. Vozes, 2001, p. 40-41.

divindades ligadas às forças da natureza e às etapas do seu processo produtivo. Os mitos desse povo procuram estabelecer uma ligação entre o homem e o mundo natural, reforçando o conceito interativo onde o homem é visto como parte desse mundo, o qual deve respeito e um certo grau de submissão para garantir a própria sobrevivência. A natureza aqui é vista como harmônica e protetora, fonte da própria vida, mas também da sua destruição.

Dentro do panteão mitológico, convivem figuras de luz e de sombra, ‘mocinhos e bandidos’, já que o símbolo sempre vai trazer dentro de si os opostos que se complementam e formam uma unidade de sentido. É o ser e o não-ser formando o uno.

Joseph Campbell coloca que “o material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente, e uma mitologia viva, vital, lida com tudo isso nos termos que se mostram mais adequados à natureza do conhecimento da época”.⁶¹ Para ele, os mitos constituem uma fonte de sabedoria e de modelos de vida a serem adaptados ao tempo em que se está vivendo. Campbell fala o seguinte: “... o que estamos procurando é uma experiência de estarmos vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais íntima, de modo que realmente sintamos o enlevo de estarmos vivos”.⁶² Recorrendo a uma imagem poética, o grande mitólogo compara o mito a uma música criada pela imaginação, “a canção do universo”, em cujos acordes nos envolvemos mesmo quando não conhecemos a melodia. Em outras palavras, o mito nos sensibiliza de uma forma inconsciente, como se tocasse a nossa essência mais profunda, a nossa alma. Bill Moyers, em sua longa entrevista com Campbell, coloca que “Mitos são histórias de nossa busca, através dos tempos, da verdade, de sentido, de significação. (...) Precisamos que a vida tenha significado, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos.”⁶³

Os mitos parecem ter múltiplas funções. Campbell menciona quatro maneiras de abordá-los e compreendê-los: “Os mitos têm, basicamente, quatro funções:

⁶⁰ C. G. Jung e R. Wilhelm, *O Segredo da Flor de Ouro*, São Paulo, Ed. Vozes, 2001, p. 44.

⁶¹ Joseph Campbell, *As Transformações do Mito Através dos Tempos*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1992, p. 7.

⁶² Joseph Campbell & Bill Moyers, *O Poder do Mito*, São Paulo, Ed. Palas Athena, 1988, p. 5.

⁶³ Idem, p. 5.

a “A primeira é a função mística: (...) os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso lhe escapar, você não terá uma mitologia. Se o mistério se manifestar através de todas as coisas, o universo se tornará, por assim dizer, uma pintura sagrada.” Segundo Mircea Eliade, “o Mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser. Antes de tudo, o Mundo *existe*, está *ali*, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmo, e revela-se, portanto, como criação, como obra dos deuses. Esta obra divina guarda sempre uma transparência, quer dizer, desvenda espontaneamente os múltiplos aspectos do sagrado. O Céu revela diretamente, ‘naturalmente’, a distância infinita, a transcendência do deus. A Terra também é transparente: mostra-se como mãe e nutridora universal. Os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. No conjunto, o Cosmo é simultaneamente um organismo *real*, *vivo* e *sagrado*: revela, ao mesmo tempo, as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania se unem.”⁶⁴

b “A segunda é a dimensão cosmológica, a dimensão da qual a ciência se ocupa – mostrando qual é a forma do universo, mas fazendo-o de uma tal maneira que o mistério, outra vez, se manifesta.”⁶⁵ As sociedades tradicionais têm um território onde seus membros habitam e que denominam ‘o nosso mundo’, o Cosmo; “o restante já não é um Cosmo, mas uma espécie de ‘outro mundo’, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, ‘estranhos’ (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). (...) Mas é preciso observar que, se todo território habitado é um ‘Cosmo’, é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um outro modo, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles. O ‘Mundo’, o ‘nosso mundo’, é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou e onde, por consequência, a ruptura dos níveis tornou-se possível e pode se repetir. É fácil compreender por que o momento religioso implica o ‘momento cosmogônico’: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica.”⁶⁶

⁶⁴ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992, p. 95-96.

⁶⁵ Joseph Campbell e Bill Moyers, *O Poder do Mito*, São Paulo, Ed. Palas Athena, 1988, p. 5.

⁶⁶ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992, p. 28.

c “A terceira função é a sociológica – suporte e validação de determinada ordem social. E, aqui, os mitos variam tremendamente de lugar para lugar. (...) Foi essa função sociológica do mito que assumiu a direção do nosso mundo e está desatualizada. (...)”

d Mas existe uma quarta função do mito, aquela, segundo penso, com a qual todas as pessoas deviam tentar se relacionar – a função pedagógica, ou seja, como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. O mito pode ensinar-lhes isso.”⁶⁷

Mircea Eliade, um dos mais conhecidos pesquisadores das religiões deste século, traz a seguinte definição de mito: “Os mitos revelam estruturas do real e os múltiplos modos de existir no mundo. É por isso que constituem o modelo exemplar dos comportamentos humanos: revelam histórias *verdadeiras*, referindo-se às *realidades*. (...) Um Deus ou um Herói civilizador, ao instituírem um comportamento – por exemplo, uma forma particular de alimentação –, não só asseguraram a *realidade* desse comportamento (porque até então, essa atitude não existia, não se praticava, era, portanto, ‘irreal’), mas, por esse comportamento ser de sua invenção, ele é igualmente uma teofania⁶⁸, uma criação divina. Alimentando-se à maneira dos Deuses ou dos Heróis civilizadores, o homem repete os seus gestos e participa, de alguma forma, da sua presença.”⁶⁹

Diz mais adiante: “Não existe mito, se não existir o desvendar de um ‘mistério’, a revelação de um evento primevo que serviu de base quer a uma estrutura do real, quer a um comportamento humano... um mito torna-se um modelo ‘para o mundo inteiro’ (é assim que se considera a sociedade à qual pertence) e um modelo para a ‘eternidade’ (porque os fatos se passaram, *in illo tempore* e não participam nos conceitos de temporalidade). Por fim, há ainda uma nota específica que é importante: o mito é assumido pelo homem enquanto ser total, não se dirige apenas à sua inteligência ou à sua imaginação.”⁷⁰

O mito é a fonte primordial de toda e qualquer cultura. “É o que ‘não é preciso dizer’. O que não é preciso dizer, porque o dizer é o *logos*, o ‘dito’. O que não se diz é o mito. É o que não se diz, mas que permite que se diga que ‘não é preciso dizer’, inclusive sem dizer que não se diz; é o mito, é a cultura, é o espaço e o horizonte no

⁶⁷ Joseph Campbell e Bill Moyers, *O Poder do Mito*, São Paulo, Ed. Palas Athena, 1988, p. 32.

⁶⁸ Teofania: manifestação do sagrado em um determinado local, acontecimento ou pessoa.

⁶⁹ Mircea Eliade, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 10.

qual o homem se orienta para viver sua vida humana. É o não dito, o que não necessita de palavras para se expressar, mas é o fundamento de toda cultura. É a cultura que permite a relação humana, a plenitude mesma da pessoa. Ela deixa aberto o espaço no qual tudo que eu digo tem um sentido, inclusive para ser contradito.”⁷¹

4. O MI, O NÃO MANIFESTADO: O MITO E O MISTÉRIO

Quero acrescentar duas observações: uma sobre a natureza do Aleph; outra, sobre seu nome. Este, como se sabe, é o da primeira letra do alfabeto da língua sagrada. Sua aplicação ao círculo da minha história não parece casual. Para a Cabala, essa letra significa o En Soph, a ilimitada e pura divindade; também se disse que tem a forma de um homem que assinala o céu e a terra, para indicar que o mundo inferior é o espelho e é o mapa do superior. Jorge Luis Borges, em O Aleph

Annick de Souzenelle nos diz com muita propriedade que nossa civilização atual usa o intelecto para tentar apreender o mundo e seus mistérios e quanto mais o Homem tenta compreender e se apoderar desse mistério pelo pensamento racional, menos respostas ele encontra. Ela nos diz: “Colocamos o Homem e o Mundo como dois objetos heterogêneos, como duas entidades estranhas uma à outra, considerando o que conhece (o Homem) e o objeto a ser conhecido (o Mundo) como irreduzíveis um ao outro”.⁷² Foi isso que as ciências humanas fizeram: o Homem estudou o Homem sem saber e principalmente sem se conhecer e perceber essa estreita união.

Souzenelle diz ainda com muita poesia: “Hermes Trismegisto, *Hermes, o três vezes grande*, deixou incrustada na Tábua Esmeralda uma chave de ouro. É dela que vamos nos ocupar para tentar penetrar o mistério que nos parece essencial, que se apodera de nós justamente quando não tentamos nos apoderar dele; mistério que, ao mesmo tempo, se impõe e se furta ao nosso intelecto impotente: o mistério do Homem.”⁷³ *Conhece-te a ti mesmo e conhecerás o Universo e os deuses*, diz ainda a Sabedoria Hermética. E,

⁷⁰ Idem, p. 11.

⁷¹ Raimon Panikkar, *O Espírito da Política – Homo politicus*, São Paulo, Ed. Triom, 2005, p. 47-48 .

⁷² Annick de Souzenelle, *O Simbolismo do Corpo Humano*, São Paulo, Ed. Pensamento, 1995, 2ª edição, p. 15.

⁷³ Idem, p. 15.

acaso essa segunda chave não nos convida a considerar, de um lado, o Homem no Mundo, e, de outro, o Mundo no Homem, como o verso e reverso de uma mesma medalha, de uma mesma realidade secreta, estando os dois aspectos manifestados assim ligados pelo *interior*?”⁷⁴

Quando Souzenelle fala do interior e do exterior das coisas, ela está se referindo, não à realidade espacial, mas a uma *casca*, que pertence ao domínio da manifestação. Depois dessa *casca* temos a *polpa* e ela nos levará até o *caroço*. Para apreender a *casca*, a *polpa* e o *caroço*, temos que penetrar em outros domínios e, principalmente, deixar de lado o que é conhecido e nos é familiar. Ela nos pergunta ainda: “Como reencontrar a integridade do fruto? Como reintroduzir esse caroço em sua polpa e dar vida de novo a essa carne que há debaixo da casca?”⁷⁵

Segundo Souzenelle, "Os símbolos são os elementos do nosso mundo sensível; cada um deles é significante e é imagem do seu correspondente arquetípico, *em cima*, o significado. Ele possui sua força e vibra com seu correspondente, ao mesmo tempo em que todos os harmônicos encontrados de um ao outro, do *Mi* ao *Ma*, no mesmo *feixe*."⁷⁶ A linguagem do mito articula-se sobre o relato mítico. Todas as tradições, todas as culturas, possuem mitos de Criação do Universo que foram relatados aos seus membros de geração em geração, oralmente no começo e através da linguagem escrita quando esta surgiu na vida do Homem. Todas essas tradições ensinam que houve uma separação, uma distinção entre ‘o que está acima’ (literalmente, o céu) e ‘o que está abaixo’ (literalmente, a terra), no que antes era uma unidade principal.

Segundo a tradição judaico-cristã, a Criação surgiu dessa distinção. “A palavra hebraica formada dos três caracteres B D L, que traduzimos por *separar*, significa exatamente *distinguir*: Deus distingue a luz das trevas, o dia da noite e, mais tarde, o homem da mulher; mas sobretudo das águas principiais *Maim*. Ele distingue ‘as águas que estão acima do firmamento’ das ‘águas que estão debaixo do firmamento’ (Gn 1: 6-7), águas que a tradição hebraica chama respectivamente de *Mi* e *Ma*.”⁷⁷

⁷⁴ Idem, p. 15.

⁷⁵ Annick de Souzenelle, *O Simbolismo do Corpo Humano*, São Paulo, Ed. Pensamento, 1995, 2ª edição, p. 16.

⁷⁶ Idem, p. 19.

⁷⁷ Idem, p. 16.

“Simbolicamente, podemos dizer que o *Mi* é o mundo da unidade arquetípica não-manifestada, e o *Ma*, o da multiplicidade manifestada em seus diferentes níveis de realidade. A raiz *Mi* encontrará no grego a sua correspondência na raiz *Mu*, que preside a formação das palavras ilustrando o mundo dos arquétipos, tais como $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$, ‘fechar a boca’, ‘calar-se’, e $\mu\upsilon\epsilon\epsilon\iota\nu$, ‘ser iniciado’. Toda iniciação é uma introdução ao caminho que liga o mundo manifestado ao mundo de seus arquétipos; ela é feita no silêncio. As palavras portuguesas *murmúrio*, *mudo*, *mistério* derivam da mesma raiz.”⁷⁸ O que significa que o Mundo do *Mi* (e do *Mu* na raiz grega) é o que não vemos, é o Mundo sutil, e representa dois níveis de realidade de toda e qualquer Cultura: o Mítico-Simbólico e o do Mistério.⁷⁹

Esses níveis não podem ser explicados pela razão reflexiva, conceitual e lógica, escapando da consciência intelectual. Trata-se aqui daquilo que não é definido, nem pensado (porque não pensável), nem dito (pois não dizível), mas que é tão real quanto o que percebemos com a razão. A natureza do mito e da consciência mítica provém de uma camada muito profunda da realidade e da própria consciência humana.⁸⁰ Neste nível não há conceito, definição, nem possibilidade de objetivá-lo, mas apenas vivê-lo profunda e diretamente. Raimon Panikkar nos diz: “O mito é aquilo em que acreditamos, sem saber que nele acreditamos”.⁸¹ Não podemos confundi-lo com a fé, pois é esse nível que permite que ela se expresse, e nem com a crença, pois ela é a articulação da fé.

O Mito é o horizonte derradeiro da inteligibilidade, pois ele está, segundo Panikkar, “na origem, não no sentido de fornecer o alimento para o pensamento, mas no sentido de purificar o pensamento, contorná-lo, ou melhor, atravessá-lo, para que o não pensado emerja e que o intermediário desapareça”.⁸² O nível mítico-simbólico apresenta uma “tripla dimensão constitutiva que, como Panikkar definiu, é cosmoteândrica. Nesta dimensão oculta, não-reflexiva de toda a cultura que é a dimensão mitológica, podemos sempre encontrar e identificar três realidades mítico-simbólicas mais precisas que são o

⁷⁸ Idem, p. 16.

⁷⁹ A classificação das Culturas em 3 dimensões: a lógico-epistêmica, a mítica-simbólica e a mistérica, que eu uso neste artigo, são de autoria de Robert Vachon.

⁸⁰ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 78.

⁸¹ Raimon Panikkar, *Le Mythe comme histoire sacrée*, em E. Castelli (editor), *Le Sacré*, Paris, Ed. Paris, 1974, p. 279.

homem, o cosmo e o divino.”⁸³ Toda cultura e civilização têm, propagam e são propagadas por determinada concepção do humano, do cósmico e do divino.

O nível do *Mi* contém ainda a dimensão mistérica, que não é um enigma a ser decifrado. “Ela corresponde ao que não é definível, nem mesmo pensável; corresponde ao impensável, ao indizível e, em última análise, à liberdade da Realidade.”⁸⁴ Essa dimensão não deve ser decifrada, mas descoberta por cada um, e todas as culturas a possuem e para ela dirigem seu olhar.

5. O MA E A MULTIPLICIDADE MANIFESTADA

Todo este universo, tanto em suas partes, como em sua totalidade, é uma emanção minha e Eu o penetro com minha natureza invisível, Eu que sou o Imanifesto. (...) Por meio da minha Natureza material, emana todas as classes de seres e coisas que constituem o universo, dando-lhes nova existência: a minha Vontade os vivifica; a Natureza por si mesma é impotente para fazê-lo. Bhagavad Gita, cap. IX, versos 4, 8.

“A raiz *Ma* é a raiz-mãe de todas as palavras que significam manifestação (tais como *matéria, maternal, matriz, mão* etc). Cada elemento do *Ma* é a expiração do seu correspondente no *Mi*. Este repercute continuamente sobre aquele que carrega não apenas sua linguagem, mas sua potência. Nesse sentido, o *Ma*, em cada um de seus elementos, é símbolo do *Mi*. O símbolo (*Syn-bolein*: ‘lançar junto’, ‘unir’) une o *Ma* ao *Mi*. O *Dia-bolein* (‘lançar através’, ‘separar’) separa os dois mundos, e deixa vagando ao léu o do *Ma*, privado da sua exata referência e da sua exata potência.”⁸⁵

Antes da descoberta da Física Quântica, a Ciência Clássica não aceitava a participação do sujeito que observava, fazia a pesquisa, pois este tinha que permanecer

⁸² Raimon Panikkar, *L’Homme qui deviant Dieu. La foi, dimension constitutive de l’homme*, Paris, Ed. Aubier, 1979, p. 4-5.

⁸³ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 80.

⁸⁴ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 80.

⁸⁵ Annick de Souzenelle, *O Simbolismo do Corpo Humano*, São Paulo, Ed. Pensamento, 1995, 2ª edição, p. 17.

objetivo, ou seja, ele deveria ser igual a todos os objetos que quer conhecer, no nível da sua comum possibilidade experimental e do seu grau comum de consciência. Nem se cogitava no conhecimento dado por outros estados de consciência, que também é sempre experimental. Este conhecimento e esta experiência não são compartilhados com a maioria e, portanto, “só é controlável pelos conhecedores que tenham igual evolução de consciência”⁸⁶ e conseqüentemente esse conhecimento aumenta cada vez mais a evolução do que conhece no que diz respeito aos níveis de consciência. Para quem está no mesmo nível de consciência, esse conhecimento é objetivo, enquanto para os que estão presos nas categorias de pensamento do *Ma*, esse conhecimento é subjetivo. A essas categorias pertence a dualidade objetividade/subjetividade e o conhecimento assim produzido não leva em conta a escalada do ‘firmamento’ – *Raqa Schamaim*. No alto do firmamento, desaparece toda a dualidade. “Seja qual for o estágio do *Ma* ao qual o que conhece tem acesso, os elementos desse *Ma* têm sempre uma objetividade em si mesmos, enquanto se referem ao seu arquétipo no mundo do *Mi*. Privados dessa referência, são *ilusões*, Maya para os hindus. (...) *Mi* e *Ma*, ainda que distintos, são inseparáveis.”⁸⁷

6. AS ORDENS ONTONÔMICAS SEGUNDO VACHON

O caminho para o Elixir da vida reconhece como a mais alta magia a água-semente, o fogo-espírito e a terra-pensamento, todos os três. O que é a água-semente? Uma força (eros) una e verdadeira do céu primeiro. O fogo-espírito é a luz (logos). A terra-pensamento é o coração celeste da morada do meio (intuição). Usamos o fogo-espírito para agir, a terra-pensamento como substância e a água-semente como fundamento.

C. G. Jung e R. Wilhelm, em *O Segredo da Flor de Ouro*

Robert Vachon definiu três ordens ontonômicas de toda e qualquer cultura:⁸⁸

- a A dimensão mítico-simbólica
- b A dimensão lógico-epistêmica

⁸⁶ Idem, p. 18.

⁸⁷ Idem, p. 18.

c A dimensão mistérica

Essas três dimensões foram abordadas nas primeiras seções deste texto e, penso, suficientemente exploradas para os objetivos que o artigo propõe, e, por essa razão não me estenderei definindo-as, qualificando-as ou mesmo estabelecendo uma hierarquia de valor entre elas. As três têm papéis bem definidos e todas elas participam da constituição das Culturas, sejam elas mais primitivas (no sentido de mais antigas) ou contemporâneas.

Neste sentido, podemos imaginar que o mundo do *Ma*, o mundo da multiplicidade definido por Souzenelle, poderia ser apreendido através da dimensão lógico-epistêmica, a segunda ordem ontológica definida por Robert Vachon, e que compreende tudo o que pode ser pensado. Ele identificou nessa dimensão quatro sub-níveis:

- “O *logos* em si mesmo, identificado ao pensamento
- O *conceito/signo/termo* que é um instrumento do *logos*
- A *razão*, que é um veículo do *logos*
- A *ciência*, como expressão do *logos*

A dimensão lógico-epistêmica é a interpretação da experiência a partir do *logos*, sendo um produto do intelecto.”⁸⁹ Essa dimensão é dominante na sociedade moderna contemporânea, onde “a verdade corresponde a uma realidade conceitual”⁹⁰ que, segundo Robert Vachon, corresponde ao *verbum mentis*, ou a tudo que pode ser pensado e manifestado.

Assim, a qualidade do homem que conhece é, no contexto das dimensões mítico-simbólica e mistérica, a do seu ser interior, a do seu ser em marcha em direção ao seu *núcleo*, participando do mundo do *Mi*. Só “com esse ser, com essas qualidades, é que podemos abordar o mistério do Homem, outra faceta do mistério divino. Minha intenção é falar do ser que se despojou do ‘eu’ habitualmente cristalizado na cultura, na erudição

⁸⁸ Robert Vachon, *Guswenta ou l'imperatif interculturel*, em *Intercultura*, vol. XXVIII, n° 2, Printemps 1995, cahier 127.

⁸⁹ Robert Vachon, *Guswenta ou l'imperatif interculturel*, em *Intercultura*, vol. XXVIII, n° 2, Printemps 1995, cahier 127.

⁹⁰ *Idem*, cahier 127.

ou na ética do seu meio exterior, que renunciou a toda inteligência intelectual e que entra na experiência vivida. Então, dando ao objeto da sua meditação todo o poder de ser, o que conhece, num dado momento, é dominado pelo conhecido, e se torna objeto da meditação desse último. Pouco a pouco, toda a distância entre conhecido e conhecente desaparece.”⁹¹

Esses dois níveis da experiência humana, o *Mi* e o *Ma*, estão representados em todas as Culturas da Terra e podem apresentar diferenças formais, ainda que possam apresentar algumas matrizes comuns, como por exemplo, a forma circular e o uso do círculo, a mandala, como círculo mágico, a espiral, o quadrado e outros.

7. AS CULTURAS E SUAS DIFERENTES DIMENSÕES

Mestre Lu Dsu dizia: Yu Tsing deixou-nos uma fórmula mágica para viajar a distância:

*“Quatro palavras cristalizam o espírito no espaço da força.
No sexto mês repentinamente se vê voar a neve branca.
A terceira vigília vê-se ofuscante, brilhar o disco do sol.
Sopra na água o vento do suave.
Peregrinando no céu, come-se a força-espírito do receptivo.
E o segredo mais profundo ainda do segredo:
O país que não fica em parte alguma é a pátria verdadeira...”*

C. G. Jung e R. Wilhelm, em *O Segredo da Flor de Ouro*

Quando observamos o mundo, olhamos da nossa janela e através dela. O mundo não existe independentemente da parte através da qual ele é visto. Estando dentro de uma determinada cultura, tomamos o que vemos pelo todo, mas de fora dela vemos que o mundo tem um quadro próprio, e cada cultura sua própria janela.

Assim, não podemos nem tomar o todo pelas partes, nem crer que vemos o todo em partes. “Ninguém tem acesso direto a toda gama universal da experiência humana. Toda cultura exprime sua experiência da realidade e do *humanum* através dos conceitos e símbolos que pertencem a essa tradição e, como tais, não são universais, nem

⁹¹ Annick de Souzenelle, *O Simbolismo do Corpo Humano*, São Paulo, Ed. Pensamento, 1995, 2ª edição, p. 18.

verdadeiramente universalisáveis.”⁹² Dentro desse conceito, toda cultura é então “o conjunto de valores, crenças, instituições e práticas que uma sociedade ou determinado grupo humano desenvolve num certo momento do tempo e do espaço, em diferentes setores da realidade, a fim de assegurar sua sobrevivência material e plenitude espiritual tanto individual como coletivamente”.⁹³

Sabemos que cada cultura tem seu núcleo simbólico e matrizes próprias e, por causa disso, fica muito difícil definir o que é universal, principalmente se nos referimos ao aspecto estrutural dessa cultura. Afirmar que a civilização ocidental, da qual fazemos parte, possui valores universais ou universalisáveis que podem ser transferidos e utilizados para se fazer comparações, é tanto ingenuidade quanto arrogância daqueles que o fazem. Ainda que possam existir valores comuns, como a paz por exemplo, existirão diferentes culturas da paz com seus mitos, símbolos e conceitos próprios, e, portanto, com diferentes maneiras de concebê-la e realizá-la.

A descoberta recente e inquietadora de que não existem critérios universais formais que nos permitam julgar tudo o que acontece, mudou nossa perspectiva e o nosso modo de olhar, ou seja, abriu um pouco mais a janela através da qual vemos o mundo. Se tomarmos como exemplo o tema explorado por Vachon, “Direitos Humanos e Culturas da Paz”, veremos que a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” (adotada e homologada pela Assembléia das Nações Unidas em 1948), o Direito em si e a Ordem negociada que vigoram na Sociedade Moderna Ocidental, se constituem em uma das possíveis formas de constituir a cultura da Paz e é uma entre outras, e não necessariamente a mais valiosa. Não fazer dela o ponto de referência universal é muito importante para não cairmos no colonialismo e no totalitarismo, tão comuns hoje em dia. Portanto, julgar as necessidades da sociedade ocidental tecnocrata como universais e usar seus critérios e pressupostos como os mais adequados para analisar e comparar as culturas como um todo, é desconhecer o que se passa e acreditar que só existe nossa própria janela e a janela da nossa cultura para ver o resto do mundo.

⁹² Robert Vachon, *Au-delà de l'universalization et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié*, artigo publicado na Revista do Instituto Intercultural de Montreal, Maio de 2000, p. 3.

⁹³ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 76.

Tomando ainda como exemplo o tema dos Direitos Humanos, Panikkar afirma que “*Os Direitos do Homem* defendem a dignidade do indivíduo diante da sociedade em geral, e do Estado em particular”⁹⁴, e isto, afirma ele, exacerba ainda mais o individualismo e a arrogância da sociedade ocidental:

a Há, na concepção dos Direitos Humanos, uma separação evidente entre o individual e a sociedade, e neste conceito o ser humano é, fundamentalmente, o individual. A sociedade seria uma espécie de superestrutura, que facilmente pode se tornar uma ameaça e mesmo um fator de alienação para o indivíduo. Os Direitos Humanos estão ali para proteger o individual e nunca o ser humano.

b A autonomia da humanidade *vis-à-vis* e frequentemente *versus* o Cosmo: este é uma espécie de infraestrutura e o individual permanece entre a Sociedade e o Mundo, e os Direitos Humanos defendem a autonomia do humano individual.

c O individual tem uma dignidade inalienável porque ele é um fim em si mesmo e uma espécie de absoluto.

Gostaria ainda de fazer algumas considerações sobre as diferenças que as culturas apresentam, e, se tentarmos compará-las de um só ponto de vista, o nosso, correremos o risco de reduzi-las ou deformá-las:

1. Dizer que o direito formal, a ordem, são problemas comuns a todas as civilizações e culturas é válido do ponto de vista da janela de quem põe a questão, o da sociedade ocidental moderna, mas não necessariamente do ponto de vista da janela daqueles que colocam questões radicalmente diferentes.

2. Não somente as respostas das outras civilizações às nossas questões não são iguais como as próprias perguntas e pressupostos podem não ser os mesmos.

3. Além dos pressupostos e questões de outras civilizações (Ásia, África e povos autóctones) serem radicalmente diferentes, eles têm noções e culturas da paz baseadas em palavras, mitos, muitas vezes intraduzíveis para outras culturas, e que podem nos parecer não-universais e particulares.

⁹⁴ Raimon Panikkar, *La Notion des Droits de L’Homme est-elle un concept occidental?*, em *Diogène*, n° 120, Outubro-Dezembro 1982, Paris.

Consequentemente, vemos que olhar por uma única janela, a janela da nossa própria cultura, não nos autoriza a dizer que conhecemos todos os fatos de todas as culturas. Precisamos, então, começar a fazer o esforço para observar o mundo através das outras janelas, e assim elas nos revelarão, talvez, nossos próprios mitos e o caráter particular daquilo que julgávamos universal. Aceitar isso nos remete, então, a uma nova visão do mundo que alarga nosso olhar, condição primeira para um diálogo verdadeiro seja entre duas culturas diferentes seja entre duas pessoas diferentes, sem se pretender uma *lingua universalis* ou a adoção de uma teoria universal na qual se correria o risco de, ao procurar uma linguagem comum, se impor a própria língua e o próprio quadro no interior do qual o diálogo deverá se dar. Isso seria, no mínimo, um reducionismo.

Por outro lado, a procura de um diálogo verdadeiro entre as Culturas, aceitando a diferença entre elas e a irredutibilidade de uma Cultura em relação à outra, acentua a interconexão e a não-dualidade entre elas. “Seria um erro entender a exigência intercultural como sendo uma exigência que nasce do *logos* como ideologia, quer da mestiçagem, da comparação ou integração das diferentes culturas numa metacultura. A interculturalidade situa-se além dos conceitos, das ideologias e das definições, pois ela pertence mais ao campo do *mito* do que do *logos*; é mais um imperativo da Realidade do que fruto de uma decisão humana.”⁹⁵

Uma atitude simplista pressupõe que as tradições humanas sejam redutíveis e reduzíveis ao *logos* (muitas vezes, a uma forma determinada), quando na realidade existem muitas outras formas onde as dimensões mítico-simbólica e misteriosa têm muito mais importância que a dimensão lógico-epistêmica, definidas acima. Por exemplo, nas sociedades ocidentais, o que as caracteriza é a supremacia do *logos* sobre o espírito, em suas expressões mítico-simbólicas e principalmente misteriosas. Como exemplo, poderemos observar o modo como as diferentes culturas valorizam a noção de futuro e como elas mantêm a coesão social. Nas sociedades mais tradicionais, a noção de futuro está longe de ser primordial, pois são centradas no presente, no ritmo cósmico das estações e no ser humano como tal, e nelas, as futuras gerações são olhadas como uma continuação do presente.

⁹⁵ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 84.

Já nas sociedades ocidentais modernas, o princípio de referência que mantém a coesão social é o direito, princípio esse que não é universal e comum a todas as culturas, pois outras configurações simbólicas ou matrizes, como o *Dharma/Svadharmā*, o dever, o Círculo Sagrado da Vida, por exemplo, podem exercer esse papel. Segundo Vachon, “o futuro assegurado através da confiança que uma ordem jurídica me dá é próprio de uma cultura da certeza inaugurada no Ocidente por Descartes, que conduz logicamente a uma civilização da segurança e sua fabricação – ideologia predominante na sociedade moderna”.⁹⁶ Existem, portanto, diferenças muitas vezes fundamentais entre as culturas, em termos de arquétipos, símbolos e mitos, o que não nos permite comparações simplistas. Alguns exemplos:

1. A noção de ordem, de colocar em ordem, é um arquétipo e mito predominantemente ocidental e que está ligado à noção de unidade, inteligibilidade, de lógica, de coerência, de síntese, de *reductio ad unum*, fundada no princípio da não-contradição. Existe nessas sociedades uma supremacia da ordenação que reduz tudo a categorias lógicas e onde a realidade é submetida ao pensamento e a um colocar em ordem, ato esse que é meramente um ato de dominação de dentro para fora. Em outras sociedades cosmocêntricas, a matriz predominante é a da *escuta* da Realidade para, com ela, entrar em harmonia: a coesão, as relações, a manutenção da polaridade criativa, a simbiose são os elementos que mantêm o seu perfeito funcionamento. Nessas sociedades se fala de harmonia, não *apesar*, mas *nas* e *por causa* das diferenças que são irredutíveis à unidade. Vigora aí um pressuposto, uma condição necessária para a harmonia que é o conceito da não-dualidade, da relação do três onde sempre se pode encontrar um terceiro caminho, mesmo que num outro nível da realidade. Então, a compreensão se alarga e percebe-se que tudo está ligado como num sistema, numa teia que se estende e se entrelaça, pois existe uma *relacionalidade radical que existe entre todas as coisas*. Panikkar usa o termo *relacionalidade radical* e explica: “Chamamos de radical esta relatividade porque ela não indica só que o ‘tudo’ seja relacional, mas também que o mesmo ‘todo’ é relacional, que a realidade não é um caos de mônadas caídas ou uma gigantesca mônada única e imutável, nem um Absoluto, mas um conjunto de núcleos ônticos de uma rede, com uma visibilidade onto-lógica aos nossos

⁹⁶ Robert Vachon, *Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié*, Institut Interculturel de Montreal, Maio 2000, p. 4.

olhos, e também com uma consistência metafísica”.⁹⁷ Panikkar cunhou este termo porque sentiu necessidade de realçar a importância da não-dualidade e das relações que se estabelecem nessas sociedades onde a harmonia pressupõe a ligação e a relação entre todas as pessoas e uma interrelação entre todas as coisas. Não devemos, portanto, confundir *relacionalidade radical* com *relativismo cultural*, pois, como diz Panikkar, “o relativismo não conduz a nenhum lugar, porque desaparecem as diferenças entre teu-meu, bem-mal. Permanecemos na não-comunicação, na impossibilidade de dialogar, ficamos sem critérios; não há forma alguma de compreender-se um ao outro e nem sequer de viver juntos.”⁹⁸

2. A universalização é uma característica fundamental da sociedade moderna ocidental, que desvaloriza tudo que não pode ser universalizado. A procura constante por uma teoria universal, mesmo cuidadosa, sugere uma vontade-de-poder que quer controlar e submeter todas as coisas a um tipo particular de racionalidade, e que corre o perigo de reduzir tudo a uma e única fórmula ou modelo dotado de valores universais. Sempre vão existir fatos que não são passíveis de universalização através de uma mesma teoria ou modelo, pois nem todas as sociedades humanas são traduzíveis através do *logos*, isto é, do pensamento, da razão.

Somos herdeiros deste pensamento que procura reduzir tudo a categorias lógicas, que procura uma teoria universal capaz de abarcar todos os fenômenos traduzindo-os através da razão e da lógica linear. É muito difícil nos desvencilharmos deste modo de pensar o mundo, mas, mesmo assim, surgem algumas questões que nos preocupam e que fogem ao padrão de preocupação da Ciência, tais como: Como construir algo que nos propicie um viver em conjunto e harmoniosamente no mundo? Como conviver com o diferente sem pensá-lo com nossas matrizes pessoais e sem julgá-lo ou reduzi-lo? É possível descobrir a riqueza de cada um sem tentar possuí-la ou controlá-la?

As respostas a essas questões bastante complexas exigem de nós um esforço e uma abertura considerável, pois teremos que aguçar nossa percepção e mais, dotá-la de uma consciência mais abrangente para que ela possa penetrar na complexidade do Real e nos diferentes níveis de Realidade. Essa consciência mais abrangente considera principalmente a interconexão profunda e a não-dualidade das culturas, pois ela

⁹⁷ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 82.

ultrapassa a abordagem dialética e, portanto, não procura uma síntese final utilizando-se de lógicas limitadas que equiparam todos os níveis da realidade indiferentemente. A lógica clássica criada por Aristóteles no século IV a.C., não dá conta de tratar os fenômenos humanos, pois, além de reduzir a realidade a um único nível, só admite dois termos que se opõem, duas possibilidades que se excluem. Temos, hoje mais do que nunca, que levar em conta a existência de outros tipos de lógica que consideram a contradição e incluem o terceiro termo de uma proposição, mesmo que, necessariamente, esse terceiro apareça num nível diferente de realidade.

Essas novas lógicas foram criadas para responder a novos contextos e necessidades por pensadores pioneiros que perceberam a urgência de refletir sobre a Realidade. A descoberta dos fenômenos quânticos e as experiências e estudos que os físicos Planck, Bohr, Einstein, Pauli, Heisenberg, Dirac, Schrödinger, Born, de Broglie e outros fizeram por volta de 1900, foram a mola propulsora para essa mudança do pensamento, pois nos mostraram que existem pelo menos dois níveis de realidade diferentes, dois *mundos* diferentes, o macro e o micro, com leis próprias e não intercambiáveis. A descoberta e a constatação dos fenômenos quânticos gerou um interesse crescente na nova física que surgira, ganhando corpo após a Segunda Guerra Mundial. O seu grande desenvolvimento porém, se deu a partir dos anos 70: surgiram então, novos conceitos como a *não-separabilidade*, a *causalidade global*, o *indeterminismo*, a *descontinuidade*, a *quebra da simetria* e a *reversibilidade do tempo*.⁹⁹ As consequências dessas descobertas e da construção de lógicas não-clássicas, do fato de se ver o mundo como uma rede complexa de sistemas que se transpassam e se conectam, e ainda de percebê-lo com diferentes níveis de realidade, foi um avanço imenso para a trajetória do homem na Terra.

8. A PLURALIDADE DAS CULTURAS

(...) *E o segredo mais profundo ainda do segredo:
O país que não fica em parte alguma é a pátria verdadeira*
(...)

⁹⁸ Raimon Panikkar, *O Espírito da Política – Homo politicus*, São Paulo, Ed. Triom, 2005, p. 45.

⁹⁹ Para melhor compreender esses conceitos consultar: Basarab Nicolescu, *O Manifesto da Transdisciplinaridade*, São Paulo, Ed. Triom, 3ª edição, 2005, capítulos 3, 4 e 5.

Os dois últimos versos, finalmente, apontam para o segredo mais profundo, do qual não prescindimos do começo ao fim. Isto é o lavar do coração e o purificar dos pensamentos; é o banho. A ciência sagrada principia com o conhecimento de quando devemos deter-nos e termina com o deter-se no supremo bem. Seu começo está além da polaridade e desemboca novamente além da polaridade.
C. G. Jung e R. Wilhelm, em *O Segredo da Flor de Ouro*

Existe no mundo uma pluralidade de formas de organização social historicamente constituídas, e esse fato exige de nós um olhar especial e atento. Talvez, através dos conceitos da interculturalidade, porém sem ficarmos presos a essa visão ou ao rigor do *logos*, conseguiremos “atingir, a partir do interior de cada cultura – relacionado a uma comunhão mítica pessoal – os mitos profundos que sustentam e alimentam as outras culturas, deixando-nos interpelar pessoalmente por estes e pelo que transcende, impregna, distingue e relaciona as diferentes culturas”.¹⁰⁰

Esse olhar para as diferentes culturas que Agustí Coll nos sugere, aliado a uma abordagem dialogal sugerida por Panikkar, e que consiste numa visão que postula que ninguém (sejam pessoas ou culturas) isoladamente “possui a capacidade de alcançar o horizonte universal da experiência humana e que somente se as regras do diálogo não forem postuladas unilateralmente, o Homem poderá atingir uma inteligência mais profunda e mais universal de si mesmo, para assim alcançar sua própria realização”.¹⁰¹

As culturas, especialmente aquelas às quais não pertencemos, não devem ser olhadas como simples objetos que queremos conhecer através de fatos históricos, quantificando-os, qualificando-os, analisando e dissecando-os conceitualmente, pois dessa forma estaremos mutilando essas culturas, já que elas são muito mais do que isso. Elas são “realidades existenciais, pessoais, sagradas, míticas, alguma coisa de infinita para os que as vivem”.¹⁰²

Assim, se olharmos o mundo com os olhos da águia, com a imaginação do coração e a inteligência sensível (o *nous* grego), veremos que as culturas não são objetos, mas essencialmente sujeitos, o que exige de nós olhá-las não como objetos passíveis de serem explicados e conhecidos, “mas como fontes de conhecimento e de auto-

¹⁰⁰ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 86.

¹⁰¹ Idem, p. 86.

¹⁰² Idem, p. 87.

compreensão. Em última análise, trata-se do *Tu* irreduzível a qualquer definição ou conceitualização.”¹⁰³

Se olharmos as Culturas como uma hierarquia de níveis, veremos que no nível Mítico e no nível do Mistério elas possuem matrizes comuns que podem, de certa forma, aproximá-las. Só quando considerarmos esses níveis poderemos entender realmente as culturas que serão mais e mais compreendidas “na medida em que formos conquistados por seu coração mítico, que é a intenção final, a alma que assegura sua existência. Esta intencionalidade encontra-se arraigada no mito, mesmo no caso da cultura ocidental moderna baseada no mito da supremacia da razão e da ciência.”¹⁰⁴

Ter uma atitude pluralista e intercultural significa ir além da ideologia e da definição, sem pretender que essa atitude seja uma síntese possível entre as diferentes visões. A atitude pluralista e intercultural não é um novo modelo de pensar e de comportamento nem um anti-modelo ou anti-paradigma. Assim, falamos de uma ontonomia e não de uma autonomia das culturas, ontonomia definida como a determinação que é própria da natureza existencial e essencial do ser humano, isto é, todas as culturas são constituídas por sujeitos que mantêm entre eles uma interdependência recíproca. Ver as culturas como ontonômicas exige de nós uma atitude pluralista e transdisciplinar, que olha o mundo e vê a diversidade. Ao mesmo tempo, vê a possibilidade de aceitar e incluir as diferenças, a contradição, e de, mantendo as oposições, tentar compreendê-las e, talvez, resolvê-las num outro nível de realidade.

O Pluralismo, por sua vez, não é a simples pluralidade, mas ele aparece quando nossa “consciência nos conduz à aceitação positiva da diversidade na sua irreduzibilidade, uma aceitação que não força as diferenças a se tornarem uma unidade (uma síntese), nem as aliena através de manipulações reducionistas”.¹⁰⁵ O pluralismo cultural “não abandona a racionalidade, mas bane o racionalismo e, além disso, ele procura alcançar o máximo de inteligibilidade e de unidade possível, mas sem requerer um ideal de inteligibilidade ou de compreensão total da realidade”.¹⁰⁶

¹⁰³ Idem, p. 81.

¹⁰⁴ Idem, p. 87.

¹⁰⁵ Robert Vachon, *Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié*, Institut Interculturel de Montreal, revue Interculture, Maio 2000, p. 8.

¹⁰⁶ Robert Vachon, *Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié*, Institut Interculturel de Montreal, revue Interculture, Maio 2000, p. 8.

O pluralismo é “uma atitude humana fundamental que é criticamente consciente:

a) da irreduzibilidade factual e, portanto, da incompatibilidade dos diferentes sistemas humanos que procuram fazer a realidade inteligível;

b) da não-necessidade radical de reduzir a realidade a um só centro de inteligibilidade, tornando assim não-necessário uma decisão absoluta em favor de um sistema humano particular com validade universal”.¹⁰⁷

O Pluralismo, como atitude existencialmente humana, é uma prática que envolve uma consciência crítica e uma consciência dupla:

- *consciência crítica*, no sentido de reflexiva e consciente de sua necessidade de fundamento, ainda que considere que todo fundamento é simplesmente um lugar onde paramos porque sabemos que não existe a necessidade de um fundamento último. Existe, sim, uma “confiança cósmica, isto é, a experiência, o mito, a crença e mesmo o postulado que a Realidade é o terreno último que temos para dar sentido ao que quer que seja, achar que a vida tem um certo valor, o mundo uma certa consistência, nosso pensamento uma certa verdade, nossas palavras um certo sentido”;¹⁰⁸
- *consciência dupla*, que é ao mesmo tempo consciência da nossa própria *perspectiva* (que pode ser o direito, o *dharma*, o círculo da vida etc) e da sua *relatividade* ou *validade relativa*.

A prática do Pluralismo exige de nós esses dois tipos de consciência, uma que é reflexiva e aceita que o fundamento último de todas as coisas é simplesmente um lugar de onde partimos e que esse lugar pode ser mudado, se entendermos que ele não é o melhor para observar determinado fenômeno; e uma consciência dupla, que sabe que enxerga através da própria perspectiva, mas que aceita que essa perspectiva tenha uma validade relativa. Frithjof Schuon explica essa relatividade: “Falando da compreensão das idéias, podemos, portanto, distinguir uma compreensão dogmatizante – comparável

¹⁰⁷ Robert Vachon, *Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié*, Institut Interculturel de Montreal, revue Interculture, Maio 2000, p. 9.

¹⁰⁸ Robert Vachon, *Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié*, Institut Interculturel de Montreal, revue Interculture, Maio 2000, p. 9.

à visão que parte de um só ponto de vista – e uma compreensão integral, especulativa, comparável à série indefinida de visões do objeto, possibilitadas por modificações indefinidamente múltiplas na perspectivação do mesmo. E, assim como no caso do olho que se desloca, as diferentes visões de um objeto se encontram ligadas por perfeita continuidade – que representa, de algum modo, a realidade determinante do objeto –, assim os diversos aspectos de uma verdade, por muito contraditórios que possam parecer, contendo implicitamente toda uma infinidade de aspectos possíveis, mas que não fazem mais do que descrever a Verdade Integral que os ultrapassa e determina.”¹⁰⁹ Ele resume dizendo que “podemos comparar uma noção teórica com a visão de um objeto: da mesma forma que a visão não revela todos os aspectos possíveis – a natureza integral – do objeto, cujo conhecimento perfeito mais não é do que a nossa identidade com ele, também a noção teórica não corresponde à verdade integral, da qual representa forçosamente um só aspecto, seja ele essencial ou não”.¹¹⁰

Essas duas consciências, a consciência crítica e a consciência dupla, nos remetem aos níveis de percepção do sujeito, instrumento do olhar e da reflexão que apreende diferentes níveis de realidade e percebe, de um lado, a existência de muitas possibilidades de organização social, de culturas irreduzíveis umas às outras e, de outro, vislumbra a possibilidade de uma unidade que atravessa todas elas.

Podemos perceber essa unidade, por exemplo, quando olhamos o Círculo, cuja forma aparece em todas as culturas, ainda que, simbolicamente, possa ter várias interpretações: por exemplo, a roda cósmica, ou roda da vida, que é um símbolo da manifestação e deriva da forma geométrica do círculo, representa a Natureza no seu sentido mais amplo. A circunferência, por sua vez, dependendo do número de raios que possuir, terá um significado diferente: por exemplo, se possuir quatro raios que a dividem em partes iguais, formando uma cruz no seu interior, corresponderá a uma divisão espacial determinando os quatro pontos cardeais. Se tomarmos a mesma circunferência percorrida num certo sentido, do ponto de vista temporal, teremos a imagem de um ciclo de manifestação e as extremidades da cruz que se forma, correspondem aos diferentes períodos ou fazes de um ciclo. A idéia da roda evoca, de imediato e por si mesma, a idéia de rotação, de movimento. “Essa rotação é a figura da

¹⁰⁹ Frithjof Schuon, *A Unidade Transcendente das Religiões*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991, p. 21.

¹¹⁰ Idem, p. 20.

mudança contínua à qual estão submetidas todas as coisas manifestadas e é por isso que se fala também na *roda do devir*. Num tal movimento, há apenas um único ponto que permanece fixo e imutável, e esse ponto é o centro.”¹¹¹ Assim, podemos compreender a importância do significado e do uso do Círculo nas culturas, principalmente, as tradicionais e cosmocêntricas, ainda que, percebamos um crescente interesse e uso do Círculo na nossa própria sociedade hoje, como um instrumento de integração, inclusão e participação.

A visão da criação é uma fonte infinita de inspiração. O círculo é uma das expressões dessa visão. O círculo exprime a lei da harmonia e das proporções perfeitas que, por sua vez, podem se traduzir em sons. As proporções, assim, correspondem à harmonia musical ou à harmonia da oitava, sobre a qual repousa precisamente toda a arquitetura tradicional.

Todo círculo tem um centro. No sentido mais universal, o centro representa o Princípio. O Princípio é simbolizado geometricamente pelo ponto e aritmeticamente pela Unidade. A circunferência representa a multiplicidade, a manifestação, que é ‘medida’, efetivamente, pelo raio emanado do Princípio. O Princípio age no Cosmo por meio do Céu, que é representado igualmente pelo centro, enquanto a circunferência, desenhada pelos raios emanados deste centro, representará o outro pólo da manifestação, a Terra. O centro é a unidade, é um ponto de partida e de chegada, onde tudo se origina e para onde tudo deve retornar. Dele, por sua irradiação, todas as coisas são produzidas.

O círculo, a roda, a roda em movimento, a roda da vida – é a imagem do Universo que surge continuamente do mesmo centro, desenvolvendo-se para o exterior e, ao mesmo tempo, convergindo da multiplicidade para o centro unificador.

Texto inspirado em René Guénon

9. CONCLUSÃO – ALTERIDADE: AUTONOMIA OU ONTONOMIA?

(....) O coração celeste é a raiz germinal do grande sentido. Quando se é capaz de uma completa tranquilidade, o coração celeste se manifesta por si mesmo. Quando o sentimento é tocado e se exterioriza diretamente, o homem nasce como ser vivente originário. Este ser vivente encontra-se desde a sua concepção até o nascimento em seu verdadeiro espaço. Assim que o toque da individuação entra no nascimento, o ser e a vida dividem-se em dois. Desde este momento – se a maior tranquilidade não for alcançada – ser e vida não tornam a encontrar-se.

Por isso, diz-se no Plano do Grande Pólo: "O Grande Uno contém em si a verdadeira força (prana), a semente, o espírito, o animus e a anima. Quando os pensamentos se tranquilizam plenamente, de modo a ver-se o coração celeste, a inteligência espiritual, por si mesma, atinge a origem. Este ser habita, sem dúvida, o verdadeiro espaço, mas o lampejo da luz habita nos dois olhos. Portanto, o mestre ensina o movimento circular da luz, a fim de alcançar o verdadeiro ser. O verdadeiro ser é o espírito originário. O espírito originário é justamente ser e vida, e quando nisto se reconhece o real, aí está a força originária. E é justamente isto o grande sentido"

¹¹¹ René Guénon, *A Grande Tríade*, São Paulo, Ed. Pensamento, 1990, p. 139.

(...) *Este método é muito simples e fácil. No entanto comporta tantos estados de transformação e mudança, que se diz: "Não é com um salto que se pode obtê-lo. Quem busca a vida eterna deve procurar o lugar em que ser e vida surgem originariamente."*

Richard Wilhelm, em *O Segredo da Flor de Ouro*

A percepção das culturas e dos sujeitos que as compõem nos mostra que só podemos “atingir o outro descobrindo-o, não como um simples objeto de inteligibilidade (*aliud*), mas como alguém em si mesmo (*alius*). Devemos perceber o que o outro pensa e acredita de si mesmo e não apenas o que pensamos e acreditamos sobre ele.”¹¹²

O verdadeiro diálogo é a única forma possível de se chegar a uma compreensão do outro e de usar a alteridade (o eu que se vê através do outro), a favor dos sujeitos e das culturas. A alteridade consiste em estabelecer uma relação verdadeira com um outro, "(...) uma ligação com o outro que não se reduz à representação do outro, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de uma compreensão, nós a chamamos *religião* (re-ligação). A essência do discurso é prece. O que distingue o pensamento visando um objeto numa ligação com uma pessoa, é que nessa se articula um vocativo: aquele que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado. (...) Aqui se trata, antes de tudo, de encontrar um lugar de onde o homem pare de nos olhar a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes. O *sendo* como tal (e não como encarnação do ser universal) não pode existir a não ser que se estabeleça uma relação onde eu o invoco. O *sendo* é o homem e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.”¹¹³

O diálogo pressupõe que se olhe o outro e se estabeleça uma relação com ele; pressupõe ainda, a escuta e uma atitude aberta onde se procura “não uma simples fonte de informação, mas um caminho para conseguir, internamente, uma compreensão e uma realização mais profundas do outro e de si mesmo. É um diálogo no qual permitimos que o outro e sua verdade nos interpelem a partir de nossa própria vida e com nossos valores pessoais. Podemos conhecer profundamente somente aquilo e aqueles no quais

¹¹² *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 87.

¹¹³ Emmanuel Levinas, *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p. 20-21.

acreditamos pessoalmente, com uma fé pessoal e vivendo pessoalmente uma comunhão mítica."¹¹⁴

Todo ser humano é uma unidade em si, assim como toda e qualquer cultura é única. Os sujeitos, reunidos em torno de um objetivo comum, têm a potencialidade de criar cultura e, portanto, valores, linguagem, um sistema organizado para viver e se relacionar com outros seres humanos. Estes seres únicos em sua identidade vivenciam as três dimensões das culturas e, portanto, são seres mítico-simbólicos, lógico-epistêmicos e *vivem o Mistério* que deve ser descoberto e ao qual todas as culturas dirigem seu olhar.

Na visão de Panikkar, as culturas têm uma dimensão cosmoteândrica: “Nesta dimensão oculta, não-reflexiva de toda cultura que é o mito, podemos encontrar e identificar três realidades mítico-simbólicas mais precisas que são o ‘homem’, o ‘cosmo’ e o ‘divino’. Definitivamente, toda cultura e civilização possuem, veiculam e são veiculadas por uma determinada concepção do humano, do cósmico e do divino”¹¹⁵, tidos não como conceitos, mas como símbolos. Esses símbolos, então, constituem um invariante humano que podemos encontrar em todas as culturas e civilizações e em todos os tempos. “Mesmo no caso em que seja negada uma destas dimensões – como ocorre em grande parte da cultura ocidental moderna, que nega a dimensão divina – não podemos permanecer calados diante dela, temos que negá-la. Assim como podemos considerar como transculturais as três ordens ontônicas, mito, *logos* e mistério, também a dimensão cosmoteândrica pode sê-lo, na medida em que não pretendemos que exista um único sistema de relação entre as três polaridades, nem que exista uma única concepção possível do humano, do cosmo ou do divino.”¹¹⁶

A alteridade, o caráter de nos relacionarmos com o outro e de só nos reconhecermos através do outro, repousa nos níveis mítico-simbólico e mistérico, jamais no lógico-epistêmico, já que essa dimensão estabelece critérios de julgamento intransponíveis que são regidos por uma lógica que exclui o diferente, o que está fora da norma e, portanto, separa os seres humanos criando contradições irreversíveis. Essas contradições, ou dualidades, só poderão ser resolvidas através do uso de uma lógica que aceite e mesmo

¹¹⁴ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 87.

¹¹⁵ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 80.

¹¹⁶ *Educação e Transdisciplinaridade II*, org. Américo Sommerman e outros, diversos autores, São Paulo, Ed. Triom, 2002, p. 80-81.

louve a contradição, processo esse que é próprio da Natureza (*Physis*) e dos Seres Humanos. Ainda que os pares de opostos de qualquer formulação, em qualquer um desses âmbitos que mencionei acima, possam encontrar uma *re-união*, uma complementaridade, num outro nível de realidade, imediatamente se criarão outros pares de opostos nesse novo nível e assim sucessivamente.

No caso de dois termos contraditórios se encontrarem numa posição vertical, onde um é superior ao outro, Schuon assinala “uma hierarquização entre os dois termos que, mantendo-se ainda simétricos e complementares, são, no entanto, tais que um deve ser considerado superior e o outro inferior. (...) Com efeito, a Essência e a Substância universal são, respectivamente, o pólo superior e o pólo inferior da manifestação, e pode-se dizer que uma está propriamente acima e outra abaixo de toda existência; ademais, quando as designamos o Céu e a Terra, isto se traduz até, de modo mais exato, nas aparências sensíveis que lhes servem de símbolos. A manifestação situa-se, portanto, entre esses dois pólos. E o mesmo se dá naturalmente com o Homem, que não só faz parte dessa manifestação, mas constitui simbolicamente o próprio centro dela e, por essa razão, a sintetiza em sua integralidade. Assim, o Homem colocado entre o Céu e a Terra deve ser considerado, primeiramente, o produto ou a resultante de suas influências recíprocas, mas, em seguida, pela dupla natureza que ele tem de um e de outro, torna-se o termo mediano ou o *mediador* que os une e que é, por assim dizer, segundo um simbolismo a que voltaremos, a ponte que vai de uma ao outro.”¹¹⁷

Com Edmund Husserl, a questão da alteridade adquire uma característica totalmente nova: conhecer a si mesmo ganha um significado mais amplo, pois é um conhecer que não pode mais deixar de lado o encontro com um rosto, está sempre dirigido a um *tu*, que é experienciado, sentido, vivido no ser como um todo. "O délfico 'conhece a ti mesmo' ganhou um significado novo. A ciência positiva vale na dispersão mundana. É preciso, primeiro, perder o mundo mediante a renúncia, para reavê-lo depois com a tomada universal de sentido de si."¹¹⁸ Levinas, por outro modo, nos mostra a significância do aparecimento de um rosto em nosso mundo, aparecimento esse que é a revelação do outro que exige respeito, e acolhida pelos mais diferentes motivos: porque é pobre, peregrino, estrangeiro, fraco ou indefeso. O aparecimento do rosto do outro no

¹¹⁷ René Guénon, *A Grande Tríade*, São Paulo, Ed Pensamento, 1990, p. 22-23.

¹¹⁸ P. Manganaro, *Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia*, Memorandum, 6, abril de 2004, UFMG, p. 10.

mundo do mesmo exige de nós um comportamento ético. E esse comportamento de respeito frente ao outro se manifesta "pela abertura à palavra do outro que emerge em meu mundo como um rosto. O outro se revela outro em seu rosto, mas manifesta ser infinitamente Outro pela sua palavra. A linguagem se torna, entretanto, apenas o espaço do encontro do Eu com o Outro. Ela não é mera experiência, nem meio de conhecimento de outrem, mas o lugar do Reencontro com o Outro, com o estranho e desconhecido do Outro."¹¹⁹ Assim, quando comunico a outrem algo que sei, "(...) estamos ao lado desse outro e não confrontados a ele. Relacionar-se com o outro, não é tematizá-lo, tomá-lo como objeto de conhecimento ou comunicar-lhe um conhecimento. Ora, se podemos comunicar a existência da palavra, mas não podemos partilhá-la no âmbito do saber, que tipo de participação com o ser pode nos fazer sair da solidão? A alternativa encontrada por Levinas será a socialidade que confere uma nova significação ao tempo."¹²⁰ Para ele, "O tempo não é uma simples experiência da duração, mas um dinamismo que nos leva para outro lado diferente das coisas que possuímos. Como se no tempo houvesse um movimento para além do que é igual a nós. O tempo como relação com a alteridade inatingível e, assim, interrupção do ritmo e dos seus giros."¹²¹

Concluo dizendo, mais uma vez, que a alteridade, processo de se reconhecer através do outro e "(...) de-ser-para-o-outro é uma condição da subjetividade humana, emergindo da neutralidade de um haver impessoal e da significação neutra dos entes no mundo no horizonte do ser, em que os seres humanos e sua história são reduzidos a movimentos de conceitos no plano do saber, compostos teoricamente em função de projetos que os reduzem a entes manipuláveis, efetivando praticamente inúmeras formas de injustiças."¹²²

A alteridade, o eu em relação com o outro, estabelece diferentes formas ou padrões de relacionamento: a heteronomia, a autonomia e a ontonomia. Cada uma dessas formas possui uma maneira bem específica de perceber o mundo, de se relacionar com ele e, a partir dessa percepção e relacionamento define matrizes de comportamento que, em última instância, instaura modos de relação entre o eu e o outro. Ao eleger a ontonomia ao invés da autonomia, como forma ideal de viver em conjunto e que não está pronta e

¹¹⁹ Prof. Euclides André Mance, *Emmanuel Levinas e a Alteridade*, Revista de Filosofia 7, PUC Curitiba, abril 94, p. 23-30.

¹²⁰ Idem, p. 23-30.

¹²¹ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 53-54.

¹²² Idem, p.23-30.

acabada, mas precisa ser construída, elejo um modo de vida onde o partilhar é um valor supremo e inalienável.

Acredito sim, que podemos viver uma vida inteira partilhando as riquezas que a Terra nos oferece em cada respiração, em cada gole de água ou bocado de alimento. Podemos partilhar o trabalho e a comunicação que estabelecemos com as pessoas; podemos ainda compartilhar o ensinar e o aprender e também uma energia concebida como divina, o *mana*; podemos compartilhar longas histórias, fábulas e mitos e nos irmarmos através de todos eles; podemos nos movimentar de forma compartilhada e criar a dança, podemos compartilhar padrões e fazer nossa escrita e ainda compartilhar os sons e criar a música e a fala. "Partilhar não é apenas uma arte ou um processo básico de formar padrões; é também uma condição de vida"¹²³, nos diz György Doczi. "O compartilhar é criativo", nos diz ele e, além disso, "o compartilhar, como um processo básico da formação de padrões, molda relações harmoniosas na vida humana e animal, da mesma maneira que o faz na anatomia, na música e em outras artes".¹²⁴

Tudo no Universo nos mostra os padrões harmônicos que se estabelecem: "a luz, as cores e os sons compartilham os mesmos padrões de ondas e as mesmas razões vibratórias. A essência de todas as vibrações e ritmos é a mistura de diferentes – fraco e forte, dentro e fora, acima e abaixo, atrás e na frente – a intervalos periódicos de tempo. É assim também com as marés, o ritmo cardíaco, a luz, o som, o peso, e com os padrões de crescimento vegetal (...) assim como em nosso biorritmo, respiração e pulso."¹²⁵ Essa harmonia universal, que é uma matriz de tudo que existe, só poderemos percebê-la se nos abrirmos para ela, se nos deixarmos conduzir por ela e se nos mantivermos num estado tal de ressonância que nossa alma vibre numa frequência onde "*a energia flui como a água, enquanto o espírito brilha como a lua.*"¹²⁶

Essa harmonia do Universo se forma a partir do processo do compartilhar e do processo de dinergia: ambos são processos básicos na formação de padrões que unem diferentes e diferenças, existindo sempre uma unidade básica dentro das muitas

¹²³ György Doczi, *O Poder dos Limites – Harmonias e Proporções na Natureza, Arte & Arquitetura*, São Paulo, Ed. Mercury, 1990, p. 77

¹²⁴ György Doczi, *O Poder dos Limites – Harmonias e Proporções na Natureza, Arte & Arquitetura*, São Paulo, Ed. Mercury, 1990, p. 77.

¹²⁵ György Doczi, *O Poder dos Limites – Harmonias e Proporções na Natureza, Arte & Arquitetura*, São Paulo, Ed. Mercury, 1990, p. 51.

¹²⁶ Estado vibratório ideal para os praticantes do Tai Chi.

diversidades desse mundo, e um exemplo clássico disso é "a unidade que está na diversidade dos padrões orgânicos e inorgânicos que também é vista no padrão espiralado de algumas galáxias, que repetem em uma escala cósmica a diminuta espiral dinérgica das flores e conchas."¹²⁷ Os padrões do compartilhar e da dinergia são os mais comuns no Universo e existe um *mana do compartilhar* na Natureza, e como o Universo conspira sempre a nosso favor, falando de alteridade, o modo ontonômico de estruturar, tanto as relações quanto nosso modo de viver, é o que está em consonância com esse padrão. Com ele todos ganham. E as Musas, cantoras divinas que serenam e alegam o coração dos mortais e lhes trazem a inspiração, e sendo elas protegidas por Apolo, o deus da luz e do espírito que brilha, inspiraram Goethe, através de Polínia, a musa da Poesia, e ele criou estes versos para que eles possam ressoar e inspirar em nós uma vontade de agir e para nos dar coragem de recomeçar:

*(...) no momento em que, definitivamente nos comprometemos,
a providência divina também se põe em movimento...
Todos os tipos de coisas ocorrem para nos ajudar,
que em outras circunstâncias nunca teriam ocorrido.
Todo um fluir de acontecimentos surge a nosso favor
como resultado da decisão,
todas as formas imprevistas de coincidências,
encontros
e de ajuda material
que nenhum homem jamais poderia ter sonhado encontrar em seu caminho...
Qualquer coisa que você possa fazer ou sonhar,
você pode começar.
A coragem contém em si mesma
a força e a magia.*

Goethe

Vitoria Mendonça de Barros
São Paulo, 11 de maio 2005, 13h10

¹²⁷ György Doczi, *O Poder dos Limites – Harmonias e Proporções na Natureza, Arte & Arquitetura*, São Paulo, Ed. Mercuryo, 1990, p. 80.

BIBLIOGRAFIA

BARROS NABHOLZ, Maria Teresa e MENDONÇA DE BARROS, Vitoria. *As Faces Eternas do Feminino no cinema e na propaganda*. São Paulo: Ed. Triom, 1996.

BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. São Paulo: Editora Globo, 8ª edição, 1992

CAMPBELL, Joseph. *As Transformações do Mito Através dos Tempos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1992.

CAMPBELL, Joseph & MOYERS, Bill – *O Poder do Mito*, São Paulo, Ed. Palas Athena, 1988.

CAMUS, Michel. *Adonis – Le Visionnaire*. Mônaco: Ed. du Rocher, 2000

COLL, Agustí Nicolau. *As Culturas não são Disciplinas – O Transcultural Existe?*, artigo extraído da conferência que o autor deu por ocasião do 2º Encontro Catalisador do CETRANS – Centro de Educação Transdisciplinar, no Guarujá, São Paulo, Brasil, de 8 a 11 de junho de 2000, e publicado no livro *Educação e Transdisciplinaridade II*. Diversos autores. org. Américo Sommerman e outros. São Paulo: Ed. Triom em co-edição com a UNESCO /Brasil, 2002.

CORBIN, Henry. *Alone with the Alone*. New Jersey: Princeton University Press, 1998

DESCAMPS, Christian. *Les Idées Philosophiques Contemporaines en France*. Paris: Bordas, 1986

DOCZI, György. *O Poder dos Limites – Harmonias e Proporções na Natureza, Arte e Arquitetura*. São Paulo: Ed. Mercuryo, 1990.

DURAND, Gilbert. *Science de l'Homme et Tradition - Le nouvel esprit anthropologique*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

–*Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989.

GUÉNON, René. *A Grande Tríade*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1990.

HILLMAN, James. *Psicologia Arquetípica: um breve relato*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1992.

JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquetipo e Símbolo*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1991.

– *La Psicologia de C. G. Jung*. Madri: Espasa-Calpe SA, 1976.

- JUNG, C. G. *Aion, Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1982.
- *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1977.
 - *Essais sur la Symbolique de L'Esprit*. Paris: Ed. Albin Michel, 1991.
 - *The Collected Works (CW)*. Bollingen Series XX, vols. 1-20. New Jersey: Princeton University Press, 1953.
- JUNG, C. G. e KERÉNYI, Charles. *Introduction à l'Essence de la Mythologie*. Paris: Ed. Payot, 1993.
- JUNG, C. G. e WILHELM, R. *O Segredo da Flor de Ouro – Um Livro de Vida Chinês*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.
- KANT, Immanuel. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991.
 - *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1977.
- MAHABHÁRATA. *BHAGAVAD GITA – Canção do Divino Mestre*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MATURANA, Humberto e VERDEN-ZÖLLER, Gerda. *Amar e Brincar – Fundamentos Esquecidos do Humano*. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Ed. Triom, 3ª edição, 2005.
- NICOLESCU, Basarab, CAMUS, Michel. *Les Racines de la Liberté*. Paris: Éditions Accarias, L'Originel, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*, tome I. Paris: Ed. Gallimard, 1995.
- *Os Pensadores*, vol. XXXII. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- PANIKKAR, Raimon. *O Espírito da Política – Homo politicus*. São Paulo: Ed. Triom, 2005.
- *La Notion des Droits de l'Homme est-elle un Concept Occidental?*. em Diogène, nº 120, Outubro-Dezembro 1982, Paris.
 - *Sobre el Diálogo Intercultural*. tradução e apresentação de J. R. Lopez de la Oca. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.
- PLATÃO. *A Republica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição, 1993.

RENAUT, A. *O Indivíduo - Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: BCD União de Editoras S.A., 1995.

SCHUON, Frithjof. *A Unidade Transcendente de todas as Religiões*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991

SOMMERMAN, Américo e outros, organizadores, diversos autores. *Educação e Transdisciplinaridade II*. São Paulo: Ed. Triom em co-edição com UNESCO/Brasil, 2002.

SOUZENELLE, Annick. *O Simbolismo do Corpo Humano*. São Paulo: Ed Pensamento, 1994.

VACHON, ROBERT. *Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité*. Conferência proferida no Seminário *Pluralisme et Societé, Discours alternatifs à la culture dominante*: organizado pelo Instituto Intercultural de Montreal, Fevereiro de 1997.

VARELA, J. Francisco. *Autonomie et connaissance: essais sur le vivant*. Paris: Ed. Seuil, 1989.
– *Quel Savoir pour l'Éthique?*. Paris: Éditions de la Découverte, 1996

VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal – *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, vol. II, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1991.

REVISTAS:

MANCE, Euclides André. *Emmanuel Levinas e a Alteridade*. Revista de filosofia 7 (8) da PUC Curitiba, Abril 94, p. 23-30.

MANGANARO, P. *Alteridade, filosofia, mística: entre fenomenologia e epistemologia*, Memorandum 6, UFMG, 2004.

TEIXEIRA, Leônia Cavalcanti. *Ética e Subjetividade: Indagações em Habermas e Rorty*. Revista Estudos de Psicologia. 2003, 8(1). 147-153

VACHON, Robert. *Au-delà de l'universalization et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre negocie*. Artigo publicado na Revista do Instituto Intercultural de Montreal, Maio de 2000.