

THOT



Nº 49

1988

CDF 500,00

ALEXANDRIA, EGITO

REFLEXÕES SOBRE A FELICIDADE

CRIAR, CRIAÇÃO, CRIATIVIDADE

LITERATURA E TRANSCENDÊNCIA

CENTRO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS



A Associação PALAS ATHENA do Brasil, entidade declarada de Utilidade Pública Federal (decreto 92.343), desenvolve ampla atividade cultural tendo como fundamentação precípua a vivência profunda dos valores filosóficos que norteiam as atividades humanas.

Entendemos que viver filosoficamente é a mais pura experiência de "dar", de entregar o que de melhor temos para construir aquilo que mais sonhamos. E sabemos que o tamanho de nossa obra terá a altura de nossos sonhos.

Portanto amigo leitor, venha nos conhecer, venha participar filosoficamente. Vale a pena!

SEDE CENTRAL

Rua Leôncio de Carvalho, 99 - Paraíso - S. Paulo - CEP 04003 - S.P. - Fone: 288.7356

GRÁFICA PALAS ATHENA

Rua José Bento, 384 - CEP 01523 - Cambuci - São Paulo - SP. Fone: 279-6288

CENTRO PEDAGÓGICO CASA DOS PANDAVAS

Bairro do Souza - CEP 12250 - Município de Monteiro Lobato - SP

CENTRO DE ESTUDOS PALAS ATHENA

Rua Rio Branco, 16-22 - CEP 17040 - Bauru - SP

ÍNDICE

EDITORIAL	2
LITERATURA E TRANSCENDÊNCIA <i>Luiz Carlos Lisboa</i>	4
UMA VISÃO GERAL DA PSICOLOGIA HUMANÍSTICA <i>Stanley Krippner e Roy J. de Carvalho</i>	8
ROLF GELEWSKY – SER A PRÓPRIA FONTE DA ESPONTANEIDADE E CRIATIVIDADE <i>Atílio Avancini</i>	13
ALEXANDRIA, EGITO: ENCRUZILHADA DE CULTURAS <i>José Pablo Martín</i>	17
CRIAR, CRIAÇÃO, CRIATIVIDADE <i>Dr. Carlos Maria Martinez Bouquet</i>	32
REFLEXÕES SOBRE A FELICIDADE <i>José Luiz Archanjo</i>	38
A CIÊNCIA COGNITIVA E O BUDISMO <i>Conrad Richter</i>	42

THOT

THOT, divindade egípcia, é talvez o mais misterioso e menos compreendido dos deuses do antigo Egito. É o símbolo da Sabedoria e da Autoridade. É o escriba silencioso que, com sua cabeça de íbis, a pena e a tabuleta, registra os pensamentos, palavras e atos dos homens, que mais tarde pesarão na balança da justiça. Platão diz que THOT foi o criador dos números, da geometria, da astronomia e das letras. A cruz (Tau, no Egito) que leva em sua mão, é o símbolo da vida eterna, seu bastão, emblema da Sabedoria Divina.



EDITORES

Associação PALAS ATHENA do Brasil
Lia Diskin
Basilio Pawlowicz
Primo Augusto Gerbelli

REDAÇÃO

Adriana De Cesare Testa, Lia Schwartz, Marley Chamorro Las Casas, Neusa Santos Martins, Nilton Almeida Silva, Therezinha Siqueira Campos e Verônica Rapp de Eston.

PRODUÇÃO

Aparecido Tenório da Silva, João Fernandes Filho, Maria de Lurdes de S. Rizardi, Sérgio Marques e Sílvio Marcelo N. de Aquino.

EQUIPE THOT

Carla Teso, Emílio Moutarrige, Flávio Rett, George Barcat, Ieda de Paula, Isabel Cristina M. de Azevedo, José Caruso, Lucia Benfatti, Lucia Brandão Salt Moutarrige, Mara Novello, Maria Inês Facchini e Nilton Almeida Silva.

FOTOLITO CAPA

Polychrom

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

Gráfica PALAS ATHENA
Rua José Bento, 384 (Cambucá) – CEP 01523
São Paulo-SP – Fone: 279.6288

Não publicamos matérias redacionais pagas. Permite reprodução, citando origem. Os números atrasados são vendidos ao preço do último número publicado. Assinatura anual: Cz\$ 3.000,00 (preço sujeito a alteração sem prévio aviso) – cheque em nome da Associação PALAS ATHENA do Brasil: rua Leônício de Carvalho, 99 (Paraíso) – CEP 04002 – São Paulo-SP. Telefone: 288.7356. A responsabilidade pelos artigos assinados cabe aos autores. Matrícula nº 2046/Registro no DCDP do Departamento de Polícia Federal, sob nº 1586 P 290/73.

DECLARAÇÃO SOBRE A VIOLÊNCIA

Acreditando que é nossa responsabilidade dirigirmos a atenção, a partir de nossas respectivas disciplinas, às atividades mais perigosas e destrutivas da espécie humana, a violência e a guerra; reconhecendo que a ciência é um produto cultural humano que não pode ser considerado definitivo ou onisciente; e agradecendo, reconhecidos, às autoridades de Sevilha e aos representantes da UNESCO espanhola o apoio recebido, nós, os signatários, estudiosos ligados, em todo o mundo, a ciências das mais relevantes, reunimo-nos e elaboramos a seguinte Declaração Sobre a Violência. Nela, desafiamos alegações baseadas em descobertas biológicas que foram utilizadas até mesmo por alguns filiados às nossas próprias disciplinas, para justificar a violência e a guerra. Consideramos que a clara rejeição dessas afirmações equivocadas poderá contribuir significativamente para o Ano Internacional da Paz.

O mau uso de teorias e dados científicos para justificar a violência e a guerra não é novo, vem sendo praticado desde o advento da ciência moderna. A teoria da evolução, por exemplo, foi utilizada para justificar não apenas as guerras mas também o genocídio, o colonialismo, a eliminação dos fracos.

Declaramos nossa posição sob a forma de cinco propostas:

É CIENTIFICAMENTE INCORRETO dizer que herdamos, de nossos ancestrais animais, uma tendência para a guerra. Embora as espécies animais recorram com grande frequência à belicosidade, somente alguns poucos casos de lutas destrutivas entre as espécies foram verificadas entre grupos vivendo em liberdade, não tendo se dado, em nenhum desses casos, o uso de objetos como armas. Não se pode comparar a alimentação predadora normal com a violência intra-espécies. A guerra é um fenômeno caracteristicamente humano, que não ocorre entre outros animais.

O fato de a arte bélica ter-se modificado de modo tão radical através do tempo significa que ela é um produto cultural. Sua conexão biológica faz-se principalmente através da linguagem, que possibilita a coordenação de grupos, a transmissão de tecnologia e o uso de instrumentos.

A guerra é biologicamente possível mas não inevitável, conforme evidenciam as variações de sua ocorrência e natureza no tempo e no espaço. Existem culturas que não se envolveram em guerras durante séculos e outras que delas participaram com frequência em determinadas épocas, abstendo-se em outras.

É CIENTIFICAMENTE INCORRETO afirmar que a guerra ou qualquer outro comportamento violento está programado geneticamente em nossa natureza humana. Embora os genes participem, em todos os níveis, das funções do sistema nervoso, eles possibilitam um desenvolvimento potencial que somente pode concretizar-se com a associação ao meio ecológico-social. Enquanto varia a predisposição dos indivíduos de serem afetados pela experiência adquirida, o que irá determinar-lhes a personalidade será a interação entre a constituição genética e as condições em que são criados. Com exceção de patologias raras, os genes não produzem necessariamente indivíduos predispostos à violência. Também não determinam o oposto. Embora os genes estejam envolvidos na definição de nossa capacidade comportamental, não especificam, por si mesmos, o resultado.

É CIENTIFICAMENTE INCORRETO afirmar que no curso da evolução humana houve uma tendência maior para a seleção de comportamentos agressivos que para outros tipos de comportamento. Em todas as espécies bem estudadas, o *status* dentro do grupo é consequência da capacidade de cooperação e da realização das funções sociais que são relevantes para a estrutura grupal. O "domínio" implica

vínculos sociais e afiliações; não se refere apenas à mera posseção e à utilização de uma força física superior, embora também abranja comportamentos agressivos. Nos casos em que a seleção genética foi artificialmente induzida em animais objetivando um comportamento agressivo, conseguiu-se produzir, com rapidez, indivíduos hiperagressivos; isso significa que a agressão não foi produto de uma seleção ocorrida num máximo de condições naturais. Quando esses animais hiperagressivos criados experimentalmente estão presentes num grupo social, rompem a estrutura social ou são expulsos do grupo. A violência não faz parte de nossa herança evolutiva nem de nossos genes.

É CIENTIFICAMENTE INCORRETO dizer que os seres humanos têm um "cérebro violento". Embora nosso sistema nervoso torne possível agir com violência, ele não é ativado de modo automático por estímulos internos ou externos. Da mesma forma que em primatas superiores, e diferentemente de outros animais, nossos processos nervosos superiores filtram esses estímulos antes que possam ser acionados. A nossa maneira de agir é moldada com base em nossos condicionamentos e por nossa socialização. Não há nada em nossa neurofisiologia que nos obrigue a reagir com violência.

É CIENTIFICAMENTE INCORRETO afirmar que a guerra é causada pelo "instinto" ou por qualquer motivação isolada. O surgimento da guerra moderna foi uma viagem: da preponderância de fatores emocionais e motivacionais, às vezes chamados de "instintos", até a primazia de fatores cognitivos. A guerra moderna implica o uso institucional de características pessoais, como a obediência, a sugestibilidade e o idealismo; de capacidades sociais como a linguagem; de considerações racionais como o cálculo de custos, planejamento, processamento de informações. A tecnologia da guerra moderna mostra um excesso de características associadas à violência, tanto no treinamento de seus efetivos quanto ao ser preparado o apoio à guerra por parte da população em geral. Um resultado desse exagero é que essas características são freqüente e equivocadamente tomadas como causa e não como conseqüência do processo.

Concluímos que a biologia não condena a humanidade à guerra e que a humanidade pode ser libertada do pessimismo biológico a que está submetida; que é capaz e confiável para encarregar-se das tarefas transformadoras necessárias a este Ano Internacional da Paz e aos anos vindouros. Embora essas tarefas sejam em sua maioria institucionais e coletivas, apóiam-se também na conscientização dos participantes individuais, cujo pessimismo e otimismo são fatores cruciais. Do mesmo modo que "as guerras começam na mente dos homens", a paz também começa em nossas mentes. A mesma espécie que inventou a guerra é capaz de inventar a paz. A responsabilidade cabe a cada um de nós.

DAVID ADAMS, Psicologia, Universidade de Wesleyan, Middletown, EEUU
S. A. BARNET, Etologia, Universidade Nacional da Austrália, Camberra, Austrália
N.P. BECHTEREVA, Neurofisiologia, Instituto de Medicina Experimental da Academia de Ciências Médicas da URSS, Leningrado, URSS
BONNIE FRANK CARTER, Psicologia, Centro Médico Albert Einstein, Filadélfia, EEUU
JOSE M. RODRIGUEZ DELGADO, Neurofisiologia, Centro de Estudos Neurobiológicos, Madri, Espanha
JOSE LUIZ DIAZ, Etologia, Instituto Mexicano de Psiquiatria, Cidade do México
ANDRZEJ ELIZ, Psicologia das Diferenças Individuais, Academia Polonesa de Ciências, Varsóvia, Polónia
SANTIAGO DENOES, Antropologia Biológica, Instituto de Estudos Antropológicos, Cidade do México
BENSON E. GINABURG, Genética Comportamental, Universidade de Connecticut, EEUU
JO GROEBEL, Psicologia Social, Erziehungswissenschaftliche Hochschule, Landau, Alemanha
SAMIR-KUMAR GHOSH, Sociologia, Instituto Indiano de Ciências Humanas, Calcutá, Índia
ROBERT HINDE, Comportamento Animal, Universidade de Cambridge, EEUU
RICHARD E. LEAKEY, Antropologia Física, Museu Nacional do Quênia, Nairobi, Quênia
TAKA H. MALASI, Psiquiatria, Universidade do Kuwait
I. MARTIN RAMIREZ, Psicobiologia, Universidade de Sevilha, Espanha
FREDERICO MAYOR, Bioquímica, Universidade Autónoma, Madri, Espanha
DIANA L. MENDOZA, Etologia, Universidade de Sevilha, Espanha
ASHIS NANDY, Psicologia Política, Centro de Estudos de Desenvolvimento Social, Nova Délhi, Índia
JOHN PAUL SCOTT, Comportamento Animal, Universidade Estadual de Bowling Green, EEUU
RIITTA WAHLSTRON, Psicologia, Universidade de Jyväskylä, Finlândia.

LITERATURA E TRANSCENDÊNCIA

LUIZ CARLOS LISBOA

PALESTRA PROFERIDA
PELO DR. LUIZ CARLOS LISBOA
EM 7 DE MAIO DE 1988,
NO AUDITÓRIO DA ASSOCIAÇÃO PALAS ATHENA.

Toda reflexão sobre literatura começa onde começam as demais reflexões: pela pergunta sobre as finalidades e significados de sua essência. Qual o sentido de tantos livros, autores, bibliotecas – da coisa literária, enfim? São pelo menos sete as finalidades atribuídas à arte da escrita, ao encanto da leitura, ao mistério da ficção. Primeiro, diz-se que a literatura visa o prazer estético. Depois, que deseja criar beleza. Em seguida, que serve para exprimir as fantasias do escritor, libertando suas obsessões. Em seqüência, alega-se como fundamento do universo literário a descoberta do mundo e a do próprio homem, a instrução, a formação moral e o desenvolvimento social.

Como conjunto de todas as manifestações escritas e orais que quiseram passar um significado, a literatura teve seu começo mais remoto a serviço da religião. As epopeias religiosas do Oriente – o *Mahabarata* e o *Ramaiana* – são mais teológicas e cosmogônicas que

a obra de Homero, com os deuses humanizados do panteão grego. Após essa origem religiosa, a “grande literatura” procurou os temas seculares e neles fez sua carreira, nas diferentes subculturas do chamado mundo civilizado. As sociedades primitivas descobertas com as grandes navegações repetiram esse padrão, mostrando uma tradição literária associada à religiosidade. Mas o tema da nossa reflexão não é tanto a sacralidade da experiência estética literária, mas a presença do que ficou conhecido como **transcendência** na literatura ocidental. A produção identificada como religiosa é matéria de extraordinária riqueza, mas não nos interessa agora. Assim, antes de passar às manifestações do fenômeno que queremos comentar, é preciso definir o segundo termo, a transcendência.

Montherlant disse uma vez que “toda idéia definida é uma idéia morta”. Porque essa é uma idéia absolutamente viva, a transcendência não se deixa limitar por explicações.

A tradução literal da palavra latina equivale a “escalada de um muro” – a superação de um obstáculo, a ultrapassagem de uma vertente. Na filosofia crítica de Kant, refere-se ao conhecimento dos limites da experiência, e sua travessia. Emerson associava a transcendência a uma espécie de misticismo panteísta. As tentativas de definir, como previa Montherlant, foram quase todas fatais para a compreensão do fato particular que a palavra queria representar. Apesar disso, no íntimo de cada homem **não engajado** há uma noção bem clara – às vezes até luminosa – de um conhecimento direto da realidade, que se situa além de todo processo cultural e que a consciência e a memória são incapazes de registrar e absorver. Coloca-se aqui a primeira dificuldade da nossa reflexão: a literatura é sempre um produto cultural. “resultante do mundo, sua filha diletta e inevitável”. Que relação pode haver entre esses dois campos, e como um atua sobre o outro, se há de fato uma relação?



Dizia Paul Valéry que “o homem que se entrega à filosofia de modo consciente, não sabe explicar o que faz”. Francis Bonjean diz, num ensaio que chamou *A Poesia como Exercício Espiritual*, que a realização da obra literária depende de uma libertação dos valores culturais – uma libertação, ainda que incompleta, do pensamento convencional, do jugo da memória e de sua bagagem psicológica. Esse alívio de carga produziria o que se chamava antigamente de “inspiração” – o momento da criatividade. As teorias literárias, a própria natureza da crítica, as análises e as correntes, são qualquer coisa como a reposição da carga nos ombros do viajante. O instante de criação é leve, quase imperceptível, difícil de ser reconstruído e totalmente desprovido de esforço. O que cerca a obra, no entanto, é produto do pensamento, é discurso e racionalização. Na sua feitura, os ornamentos que produzem o efeito literário são essencialmente culturais. Assim, na obra de arte, somente o núcleo tem um parentesco com a

transcendência, sendo toda a parafernália decorrente produto da consciência, da vontade, do meio, do passado enfim. Mas isso não é tudo, a respeito da relação possível entre os campos tão diferentes da expressão literária e da transcendência. Os ornamentos e efeitos literários, produzidos pela consciência do autor em busca da beleza e do enriquecimento do *plot*, engendram situações típicas da religiosidade, daquilo que Leibniz chamou de “filosofia perene” – e aí os dois planos se alimentam mutuamente, ainda que por instantes. Esse encontro gera o fenômeno que interessa a estas reflexões: a partir de agora, vamos ver onde e como isso aconteceu.

“Dê-me um coração capaz de escutar” – diz uma prece de Salomão – “e eu te darei um novo homem”. Os livros que falaram diretamente da questão religiosa são fundamentais mas estão, no momento, afastados da nossa linha de consideração. *A Teogonia*, de Hesíodo, o *Ramãiana*, o *Mahabarata*, o *Livro dos Mortos* egípcio, a *Epopéia de Gilgamesh*,

o *Enuma Elish*, dos assírios, e o *Avesta*, misturam ficção e pregação doutrinária. A primeira obra que se voltou para o encontro “não planejado” do homem com a divindade é o *Hino ao Sol*, do faraó Akenaton – ou Amenófis IV. Essa peça literária antiquíssima fala de uma beleza que não pode ser medida em termos humanos, e de um rejuvenescimento pelo amor que é familiar à linguagem mística de todos os séculos, antes e depois. Poesia e religiosidade estão associadas de modo a mostrar que às vezes **poesia é mística**. Um contemporâneo nosso, Henri Bremond, lembra em seu livro *Oração e Poesia*: “Quando são poetas, os místicos não nos transmitem sua mística – isso seria difícil, a menos que estivéssemos preparados – mas transmitem sua poesia”. Rimbaud, Bernanos e Claudel dizem coisa parecida, em tempos diferentes. As obras fundamentais do Taoísmo, do Budismo Chan e do Zen-Budismo, não fazem fluir a transcendência com recursos literários, mas fazem alusão direta e permanente às fontes da “filosofia

perene". O Classicismo greco-romano não faz referências diretas ao imanente: pelo espírito clássico, um escritor não deve preocupar-se em dizer coisas novas, mas em dizer bem as coisas antigas. Lucrécio, Catulo, Virgílio, Horácio, Ovídio, Cícero, Tácito, Juvenal e Sêneca seguem esse caminho, no plano horizontal da melhor tradição literária. Já os árabes, primaram pela verticalidade nas suas coleções de poemas, nos *divans* anteriores ao Islamismo. Depois do Profeta, os poetas sufis foram os grandes semeadores da beleza transcendente nas literaturas persa e árabe. Ibn-Arabi, poeta e místico espanhol de formação muçulmana, destaca-se dos demais pela qualidade de sua obra e pelo seu empenho na obtenção de estados de aniquilamento, a *fana* dos sufis, através da poesia – à semelhança dos *koans* japoneses, de feição Zen-Budista.

No Ocidente, a literatura e a arte em geral conheceram uma crescente secularização depois do século XVI. O Renascimento deu força a uma "vontade de viver" e produziu uma energia tipicamente extrovertida, e essas vibrações introduziram no que restava da Idade Média um típico "amor pela ação" que é, antes de tudo, um poderoso antidepressivo, mas que exerce também o papel de forte dissipador da atenção – essa atenção que passamos do mundo exterior para nós, e vice-versa, quando o coração está vazio de desejos e o espírito está inclinado para aquilo que a tradição chama de prece. O Renascimento era o reencontro do corpo, das cores no mundo, do prazer de viver – mas não como resultado de um conhecimento aprofundado de si mesmo. A secularização da arte (e da literatura) européia depois do século XVI foi uma fuga para a frente, um "agir para esquecer", uma forma de alienação pela beleza. Rousseau, Rabelais, Voltaire e outros, autorizaram liberdades verbais extraordinárias para a época, e a sensação de janelas abertas numa Europa cheirando a mofo dava a impressão de uma conquista.

"Não é tanto o que se diz num livro" – afirma André Gide – "o que

faz sua importância. É o que se gostaria de dizer que o alimenta secretamente". A arte é beneficiária dessa fonte de energia, que ela própria pode gerar na medida em que revela a transcendência. Há uma literatura (essa que povoa as estantes e vende muito bem) que provê o esquecimento, que tem por fim a distração. O Renascimento foi uma usina desse tipo de produção, que a modernidade apenas cuidou de industrializar. Mas a obra literária que se relaciona com o transcendente pode ter pontos de toque com a literatura alienante – que basicamente é feita de outro estofado. Dante, Francis Bacon, Honoré de Balzac, Tolstói, Dostoiévski, Thornton Wilder e o brasileiro Jorge de Lima são exemplos desse intercâmbio da grande literatura com a "filosofia perene". O *mysterium tremendum*, que na passagem de Nicodemos do Evangelho de São João é comparado ao vento, "que sopra onde bem entende", está às vezes muito mais presente nessa literatura do que naquela outra, doutrinária, de intenção catequética, que na sua militância deixa o leitor insensível e sonolento.

Dante Alighieri foi a primeira manifestação (digamos assim) "moderna" do transcendente na literatura. No canto IX do "Inferno", na *Divina Comédia*, há uma chave para o esoterismo e a alegoria do grande poema. René Guénon conclui que a *Divina Comédia* não está preocupada com uma religião "externa", mas é de fato uma obra iniciática. No Museu de Viena há duas medalhas que representam Dante e o pintor Pedro de Pisa. No seu reverso estão inscritas iniciais que Aroux interpreta de um modo e Guénon decifra como "Fidei Sanctae Kadosh Fater Templarius". Os primeiros sete céus da *Divina Comédia* são as sete artes liberais evocadas pelos cátaros do século XII, e coincidem com os sete graus da Escala de Kadosh da Maçonaria Escocesa. Não há uma *canzone*, na obra, que não aluda a elementos conhecidos no esoterismo oriental. O Inferno é o mundo profano, o Purgatório são as provas iniciáticas e o Céu é a morada dos Per-

feitos, onde reinam a inteligência e o amor.

A alegoria metafísico-esotérica que existe na *Divina Comédia* está presente também na *Eneida* de Virgílio, e no *Roman de la Rose*, poema épico da França antiga. Não foi sem motivos que Dante escolheu Virgílio para guia na primeira parte de sua obra. A menção ao canto VI da *Eneida* aponta uma identificação dos dois poetas. Seu denominador comum é o "saber iniciático". No Islamismo, a "viagem noturna" de Maomé, com sua descida ao inferno (Isra) e sua subida ao céu (Maraj), tem grande semelhança com a *Divina Comédia*. Miguel Asín Palácios, especialista em Dante, compara *Vita Nuova*, *Convito* e a *Divina Comédia*, ao *Kita-el-Isra*, livro sagrado muçulmano. As semelhanças são extraordinárias: Virgílio é enviado a Dante, Gabriel a Maomé. Ambos os guias vão respondendo à curiosidade dos peregrinos. Os signos do inferno são idênticos nas duas obras e a arquitetura infernal também. Os círculos cada vez mais profundos estão presentes num e noutro. Dante e Maomé fazem abluções três vezes, à saída. No Céu dantesco, Beatriz desaparece no fim, diante de São Bernardo, que vai guiar Dante na última parte da viagem. Gabriel também deixa Maomé, ao se aproximar do trono de Deus. Nas duas alegorias há luminosidades intensas, em círculos que se interpoem como uma espécie de mandala.

A Espanha é o lugar do mundo onde mais se multiplicaram as manifestações literárias do transcendental. Lope de Vega, Calderón de la Barca, Quevedo, Frei Luís de León, Santa Teresa de Jesus, São João da Cruz, Hernan de Zárata, Santo Tomás de Villanova, são alguns dos autores que puseram em seu trabalho questões e situações destinadas a suscitar um "vazio" que toma o leitor pelos braços e o envolve de modo surpreendente. Raimundo de Lullus, poeta catalão do século XIII, foi o primeiro escritor medieval a usar a linguagem vulgar (como Dante) no preparo de suas obras. Lullus tem uma história pessoal parecida com a de Santo Inácio de

Loyola, tendo vivido muito antes de fundador da ordem dos jesuítas. Após uma temporada no deserto, converteu-se ao Cristianismo. Seu livro *Os Cem Nomes de Deus* é um longo poema baseado num original árabe, em que o autor sugere que a vontade de levar vida religiosa pode ser um impedimento sutil para que essa vida seja realizada – a menos que se conheça essa vontade. Há uma grande semelhança entre seu pensamento, e seus recursos literários, e os de autores como Al-Hallaj, Gazali, Ibn Khair, Hamadani e Sanaí. Um dos *diwans* mais conhecidos deste último (uma coletânea de poemas) parece-se muito com uma oração imaginada por Lullus, sobre o que é e o que não é religião, sobre o que é conhecimento e o que é, numa linguagem moderna, apenas informação.

O criador dos primeiros modelos da prosa inglesa, Francis Bacon, viveu numa época de imensos talentos, entre os quais Shakespeare. Seus *Ensaio*s revelam formas de conhecimento pouco divulgadas na época mas o que intriga nelas é o duplo sentido que empresta às descrições mais triviais. *Novum Organum*, sua grande obra, mostra que basta conhecer umas poucas coisas, para afinal conhecer todas. Desse pensador se disse que escrevia “livros paralelos” nas entrelinhas de suas obras. Três autores importantes fizeram incursões isoladas no campo da transcendência: Balzac, Dostoiévski e Tolstoi. Sobre eles é preciso dizer alguma coisa mais, porque é a partir do seu exemplo que vamos para as conclusões que somos levados a tirar desse panorama imenso que é a literatura em suas implicações com o *mysterium tremendum*.

Seráfita, de Balzac, é um livro pouco literário. Por que o escreveu um homem que tinha fama de mundano? Na obra *Balzac Visionário*, Albert Béguin vê o resultado da vida mística que o autor teimou em conservar secretamente, fixado na nostalgia humana da unidade perdida. A idéia de uma humanidade liberta das ilusões do dualismo, teria sido um dos sonhos do escritor. É difícil aceitar essa interpretação, mesmo

sabendo que Balzac recebeu influências da mãe, entusiasta das idéias de Swedenborg. Mas ninguém analisou melhor *Seráfita* do que Henry James: tudo no livro, dizia ele, era uma questão de copiar a vida com habilidade rara. Essa fidelidade que hoje pode ser chamada flaubertiana, transmitia **todas** as nuances da realidade – e entre elas, sem mesmo que Balzac se desse conta (porque ele nada sabia da transcendência), filtrava-se o milagre em pequenos momentos, em luminosidades ocasionais. Isso, em resumo, foi tudo o que o autor da *Comédia Humana* incluiu em sua obra – salvo alguma coisa mais que a cegueira desta reflexão tenha ignorado. Milton, Tasso, Klopstock, De Quincey e talvez Tennyson, fizeram rápidos mergulhos naquilo que eles próprios consideraram difícil transmitir. Nathaniel Hawthorne, autor conhecido de *O Fauno de Mármore* e *A Letra Escarlata*, empreendeu um romance curioso, *The Blithedale Romance* (na edição portuguesa, “História do Vale Feliz”), em que pretendeu mostrar as conseqüências do zelo religioso e reformista de um personagem. A humildade, para o autor, é o solvente universal, capaz de equalizar as relações humanas e a porta pela qual é possível conhecer alguém. Um conto de Hawthorne, “Egoísmo, a Serpente da Profundidade”, fala da morte em vida – a morte para as ilusões longamente alimentadas a respeito de si próprio.

Há um número expressivo de obras que se incluem no rol das tentativas, e há outras que nem sequer tentam, mas inexplicavelmente vão mais longe. Há *Saint-Matrel*, romance fascinante de Max Jacob, um judeu convertido ao Cristianismo; há *L'Oblat*, de Huysmans, sobre a inutilidade de todo escapismo, inclusive o mais sofisticado; há o célebre *Lá-bas*, do mesmo autor francês, com um diálogo entre o satanista medieval Gilles de Rais e o personagem Durtal, um quase aaminado. Muito haveria que dizer, ainda, sobre Yeats, Pound, Fernando Pessoa, Jorge Guillén, Cernuda e o magistral T. S. Eliot – cuja espiritualidade depende quase que totalmente da qua-

lidade do leitor. Livros mais recentes mereceriam destaque – como alguns de Aldous Huxley, a começar pelo menos conhecido, *O Tempo Deve Parar*, que termina com um diário do personagem central que vale como meditação profunda dos tempos que nós vivemos.

Os encontros da ficção com a transcendência são mais raros do que seria possível esperar. Isso se deve a uma expectativa excessivamente benévola e ao fato de que os falsos encontros dão a idéia de que o fenômeno é mais freqüente. Por último, vale a pena lembrar um último livro, típico demais para ser ignorado mas de todo distante da literatura tradicional, e principalmente da ficção clássica: *Variiedades de Experiência Religiosa*, de William James. A obra é uma sucessão de *case-histories* que ilustra a visita da transcendência. Frank Happold conta uma dessas histórias, e a repete na introdução de um livro seu sobre o significado da fé para o homem do século XX: “Aquilo me aconteceu na noite de 18 de abril de 1936, no dia anterior ao nascimento de meu filho. Enquanto aguardava notícias sobre minha mulher, permaneci na cama, de manhã, tomado por alguma preocupação. Nesse instante, uma grande paz desceu sobre mim. Tomei contato com um padrão novo de textura do mundo, alguma coisa inexplicável e digna de adoração. Conduzindo tudo isso, havia um poder, e esse poder era de algum modo aquilo que se chama Amor. Entendi então que não somos átomos isolados num universo frio, inamistoso e indiferente, mas que cada um de nós está ligado a um ritmo, do qual nem sempre temos consciência, mas ao qual podemos nos entregar de coração, sem reserva ou temor”.





UMA VISÃO GERAL DA PSICOLOGIA HUMANÍSTICA

STANLEY KRIPPNER

do Saybrook Institute e

ROY J. DE CARVALHO

da Universidade de Wisconsin - Madison, EEUU

A psicologia humanística é uma abordagem baseada na imagem da pessoa, que objetiva ser rigorosamente fiel à totalidade dos seres humanos vivos. Na abordagem humanística nenhum aspecto da existência humana, por mais complexo, problemático ou controvertido que seja, é *a priori* considerado irrelevante. Ela atua no âmbito do contexto de um esforço científico, na medida em que se entende que este visa a um conhecimento empírico, metódico e sistemático sobre os homens, e aceita todas as formas comprovadas do estudo dos fenômenos humanos. Entretanto, também aceita o desafio para o desenvolvimento de novas maneiras de estudar nossa compreensão dos seres humanos e de sua interação interpessoal e com o meio ambiente. Os psicólogos humanísticos são sensíveis aos aspectos da personalidade que destacam peculiarmente as qualidades humanas, como por exemplo a singularidade individual, a auto-realização, a realidade dos valores, a autoconscientização, o poder motivador dos objetivos e intenções, e a preocupação com os problemas sociais e o bem-estar dos outros.

Na psicologia, diversas tradições são definidas pela metodologia e por uma insistência constante em evidências bem fundamentadas, que sirvam de base para novos acréscimos ao registro de conhecimentos científicos. Entretanto, a psicologia humanística é definida pelo seu modelo de pessoa, e por insistir em que o conjunto de conhecimentos científicos sobre o homem so se desenvolverá mais proveitosamente se for orientado por uma concepção da pessoa baseada no conhecimento de si própria e não por uma analogia não humana. Estas tradições, naturalmente, não são incompatíveis; os psicólogos dotados de orientação humanística podem procurar confirmar suas idéias por meio de pesquisas científicas sistemáticas (Child, 1973, p. 14).

Na psicologia americana a tradição humanística se faz presente, desde seus primórdios, através de William James (1890). O decidido perfilamento de um modelo humanístico de pessoa por parte de James não foi inteiramente acolhido pelos psicólogos "funcionalistas" e "estruturalistas" que o sucederam, e foi completamente rejeitado pelo movimento "behaviorístico" (Child, 1973, p.14). Com exceção dos psicólogos clínicos, que no exercício da profissão dificilmente poderiam deixar de ser um tanto humanísticos, apenas umas poucas vozes — notadamente as de Gordon Allport (1955), Gardner Murphy (1947), George Kelly (1955) e Henry Murray (1936) — continuaram a protestar contra a visão estreita e mecânica dos seres humanos. Além disso, a psicologia "organicista" (Angyal, 1941; Goldstein, 1939) e o movimento Gestalt (v.g. Perls, Hefferline e Goodman, 1951) deram ênfase às abordagens holísticas no estudo da personalidade.

Os modelos humanísticos conservaram sua proeminência na Europa; tiveram particular importância os psicanalistas (v.g. Adler, 1927; Jung, 1923) que reagiram contra o que consideravam os elementos mecanicistas da teoria freudiana. A Europa foi também o cerne do desenvolvimento das psicologias fenomenológica e existencial (May, 1961), e da psiquiatria (Frankl, 1962). Os psicólogos humanísticos ficaram surpresos ao descobrir, na década dos 60, que a filosofia humanística estava presente, sob várias formas, na tradição fenomenológica e existencial da Europa continental. Na verdade, o conceito de uma investigação da natureza humana orientada existencialmente havia sido sugerido por Sören Kierkegaard no início do século XIX. O apelo de Edmund Husserl para o retorno à experiência concreta atual, a insistência de Martin Heidegger na investigação da condição humana, a *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger e Medard Boss, a psicologia existencial de Jean-Paul Sartre, e a logoterapia de Victor Frankl apresentavam muita

coisa em comum com as psicologias humanísticas defendidas na América (Misiak e Sexton, 1973). Sob diferentes formas, todas elas tinham assumido a posição de que o ser humano encara o sentido de sua existência, o significado de sua vida, como o problema central. Desde o reconhecimento deste paralelismo filosófico, tem-se registrado uma proveitosa "fecundação cruzada" de idéias. Entretanto, impõe-se a realização de uma pesquisa mais aprofundada para avaliar o impacto da fenomenologia e do existencialismo sobre a psicologia humanística na América.

Carl Rogers (1951) deu origem ao primeiro sistema de psicoterapia de difundida proeminência, com raízes quase que exclusivamente na psicologia americana (Harper, 1959, p. 82). Sua "terapia centralizada em torno do cliente" (posteriormente rebatizada de "centralizada em torno da pessoa", influenciou a educação e o aconselhamento, bem como a psicoterapia) assinalou-se pela convicção do terapeuta de que os clientes apresentam potencialidades básicas de crescimento e desenvolvimento. Assim, a principal função do terapeuta é a de proporcionar um clima de aceitação e "consideração pessoal incondicional", no qual os clientes possam reestruturar a percepção de si mesmos e de seu mundo. A responsabilidade pelos rumos e destinos da terapia, por conseguinte, é transferida para os clientes. Em 1946-47, Rogers exerceu o cargo de Presidente da Associação Americana de Psicologia.

Abraham Maslow (1970), que também exerceu o cargo de Presidente da Associação Americana de Psicologia (1967-68), era tido como um dos mais importantes psicólogos americanos do século (v.g. Wilson, 1972). Ele acreditava que o ser humano é uma criatura em evolução cuja natureza superior é apenas tão "instintóide" como sua natureza inferior. Concluiu que a neurose pode ser encarada como o bloqueio dos canais da auto-realização; que uma sociedade sinérgica poderia evoluir naturalmente a partir do sistema so-



cial do mundo industrializado, e que seriam alcançados os mais elevados níveis de eficiência social, uma vez satisfeitos os requisitos da auto-realização. Maslow (1971) achava que as "experiências-cume" podiam ser utilizadas psicoterapeuticamente e que os valores humanos tinham raízes biológicas. Ele colaborou na fundação do *Journal of Humanistic Psychology* e do *Journal of Transpersonal Psychology*.

Charlotte Buhler (1927-1971), também uma eminente psicóloga humanística, ressaltou o princípio de que a tendência fundamental do ser humano se orienta no sentido da realização, ocasionada por meio da auto-realização do potencial pessoal. Insistia em que as pesquisas científicas desse processo deveriam incluir o estudo da pessoa como um todo e a

investigação de toda a trajetória de uma vida humana, dando-se especial atenção à intencionalidade, motivação, fixação dos objetivos, integração, criatividade, aspectos existenciais da vida, e ao relacionamento interpessoal. Além disso, defendia o uso do material biográfico e autobiográfico no estudo psicológico da pessoa, e declarava que o humor, os folguedos, e a espontaneidade representavam importantes fatores no desenvolvimento da criança (Buhler e Allen, 1972). Foi Buhler quem definiu a psicologia humanística como o estudo científico do comportamento, da experiência e da intencionalidade.

Entre outros psicólogos proeminentes cujos modelos de seres humanos são orientados humanisticamente incluem-se Rollo May (1969), Sidney Jourard (1964) e

James F. T. Bugental (1967), primeiro presidente da Associação de Psicologia Humanística (cujo quadro se compõe de profissionais e leigos). Os psicólogos humanísticos também deram contribuições para a compreensão da criatividade (v.g. Gowan, 1972), do processo dos "grupos de encontros" (v.g. Blank, Gottsegen e Gottsegen, 1971; Solomon e Berzon, 1972), dos estados de consciência alterados (v.g. Tart, 1975), e dos fenômenos parapsicológicos (v.g. Krippner e Villoldo, 1976).

Observa-se que as contribuições da psicologia humanística à ciência, educação e psicoterapia devem-se a determinados indivíduos, e não a um setor coerente e disciplinado tomado como um todo (Greening, 1971; Severin, 1965). Entretanto, pode-se afirmar que a psicologia

NA PSICOLOGIA HUMANÍSTICA A PESSOA É VISTA COMO UM AGENTE CONSCIENTE, E NÃO COMO UM AUTÔMATO OU MÁQUINA.

humanística consiste em correntes de pensamento psicológico nas quais a pessoa é vista como um agente consciente, e não como um autômato ou máquina. A pessoa experimenta, decide e age. Se houver condições sob as quais os seres humanos possam ser proveitosamente observados inteiramente do lado de fora, um modelo mecânico poderá ser útil. Entretanto, a psicologia humanística tem início com o pressuposto de que a formação de toda a psicologia com base nesse modelo significaria o empobrecimento do setor, restrição que constituiria um entrave, ao invés de uma ajuda para a compreensão do ser humano (Child, 1973, p.15).

Os principais aspectos da abordagem humanística foram resumidos na obra de Wolman (1973), *Handbook of General Psychology* (Sargent, 1973, p. 824) como: um enfoque sobre a pessoa como um todo; as pessoas são consideradas como fins em si próprios, e não como meios para fins científicos, políticos ou religiosos; os valores, sentidos e experiências de significação central são tomados como dados; há pessoas "proativas" bem como "reativas"; um estudo da personalidade no que se refere à auto-realização; seu interesse em qualidades transcendentais

e transpessoais da existência; menos preocupação com o passado das pessoas do que com seu presente e futuro; flexibilidade no tocante a métodos de pesquisa, porém dando ênfase ao estudo da personalidade integral.

A psicologia humanística não é, contudo, uma psicologia sem pressuposições; a postulação da primazia da subjetividade que permeia sua teoria é uma expressão *a priori* e, na verdade, metateórica. Porém, esta espécie de apriorismo é radicalmente diferente daquela da psicologia científica. A humanística não parte de pressuposição alguma nos seres que investiga, sendo, portanto, extrínseca ao sistema. Seu apriorismo indica simplesmente que não se deve pressupor quaisquer princípios, teóricos ou metodológicos, até que os seres que investiga revelem esses princípios. Por outro lado, o apriorismo da psicologia experimental é intrínseco ao sistema, essencial à sua auto-estruturação, e imposto pelo seu método à compreensão dos seres que investiga.

Apesar da diversidade de pensamento entre psicólogos humanísticos, somos da opinião que a psicologia humanística é o estudo da intencionalidade, da experiência e do comportamento. A intencionalidade

da consciência proposta por Franz Brentano no começo do século XX era, para Husserl, a pedra fundamental da fenomenologia e foi introduzida na psicologia humanística por Charlotte Bühler. Isto quer dizer que a consciência e a experiência humana em geral são sempre uma consciência ou experiência de alguma coisa. A intencionalidade é a experiente relação da consciência em direção a alguma coisa fora de si mesma. A existência humana é, então, uma permanente procura por outras existências e pelo meio ambiente. Isto porque é uma qualidade do "ego transcendental" (Husserl), ou porque a natureza humana é "um nada" (Sartre), o resultado de um processo de "crescimento" (Rogers) ou a "atualização" do potencial interior (Maslow).

Por causa dessa definição, a intencionalidade é dada exclusivamente dentro do contexto subjetivo da experiência humana. A psicologia humanística é também, portanto, o estudo das experiências vividas particularmente. Duas pessoas não têm experiências idênticas, nem uma pessoa pode ter duas experiências iguais; somos uma contínua corrente de experiências. Em seus estudos os psicólogos humanísticos não abstraem, generalizam ou julgam as experiências de seus casos, que são aceitos em seus próprios termos.

Finalmente, a psicologia humanística é o estudo do comportamento, porque os seres humanos têm um corpo, e vivem no meio dos outros num contexto social, envolvidos por um dado ambiente natural. É no comportamento diário que as experiências intencionais são subjetivadas, externalizadas ou expressadas e feitas públicas. Alguns psicólogos humanísticos escolheram começar suas pesquisas concentrando-se no comportamento; outros, no entanto, decifram o comportamento pelo estudo da experiência interior. Em ambos os casos, o comportamento é entendido de acordo com alguma coisa ou leva a entender algo, nunca sendo considerado uma unidade autônoma isolada ou um objetivo em si mesmo.

As críticas da psicologia humanística centralizam-se em torno de: supersimplificação (Koch, 1972), romantismo (Hillman, 1975), imprecisão (Child, 1973, pp. 19-20) e não verificabilidade (Child, 1973, pp. 20-21). Estes e outros problemas foram debatidos em uma conferência realizada, a convite, sobre a teoria na psicologia humanística (Gilbert, 1972). Nesta conferência, Rollo May (Gilbert, 1976, pp. 4-5) respondeu aos desafios apresentados por Donald Hebb (1974) de que a tentativa da psicologia humanística de dar à psicologia um cunho científico e humanístico ao mesmo tempo, não só confunde duas formas muito diferentes de estudar a natureza humana — a científica e a literária — mas também destrói ambas. Em sua réplica, May declarou que a psicologia humanística não é derivada do movi-

mento literário clássico dos séculos XVI, XVII e XVIII, e sim da palavra humano e da insistência em que a psicologia deve tratar, obrigatoriamente, de seres humanos vivos. A psicologia humanística, de acordo com May, não é uma psicologia do tipo "obrigada a ser", que subordina os seres humanos a hipóteses e métodos científicos, *a priori*. É, antes, a exploração da singularidade e riqueza da existência subjetiva.

De acordo com Brewster Smith (Gilbert, 1975, p. 55), o absolutismo da ciência e a subordinação da pessoa a objetivos "considerados obrigatórios" é indício do isolamento humano na atual situação algo aterrorizante que o mundo enfrenta. É mais fácil submeter as pessoas a objetivos "considerados obrigatórios" do que contemplar o seu desespero e incerteza.

O surgimento da psicologia humanística no princípio da década dos 60 foi, em grande medida, uma revolta contra a psicologia mecanicista behaviorista, e, portanto, até certo ponto, definida pelo que não representava. Entretanto, os participantes da convenção comemorativa de um quarto de século da psicologia humanística, realizada em San Francisco em 1985, foram testemunhas da terminologia, estrutura teórica, instituições e pesquisas por ela desenvolvidas independentemente e com todo o êxito, durante as duas últimas décadas (Krippner, 1985).

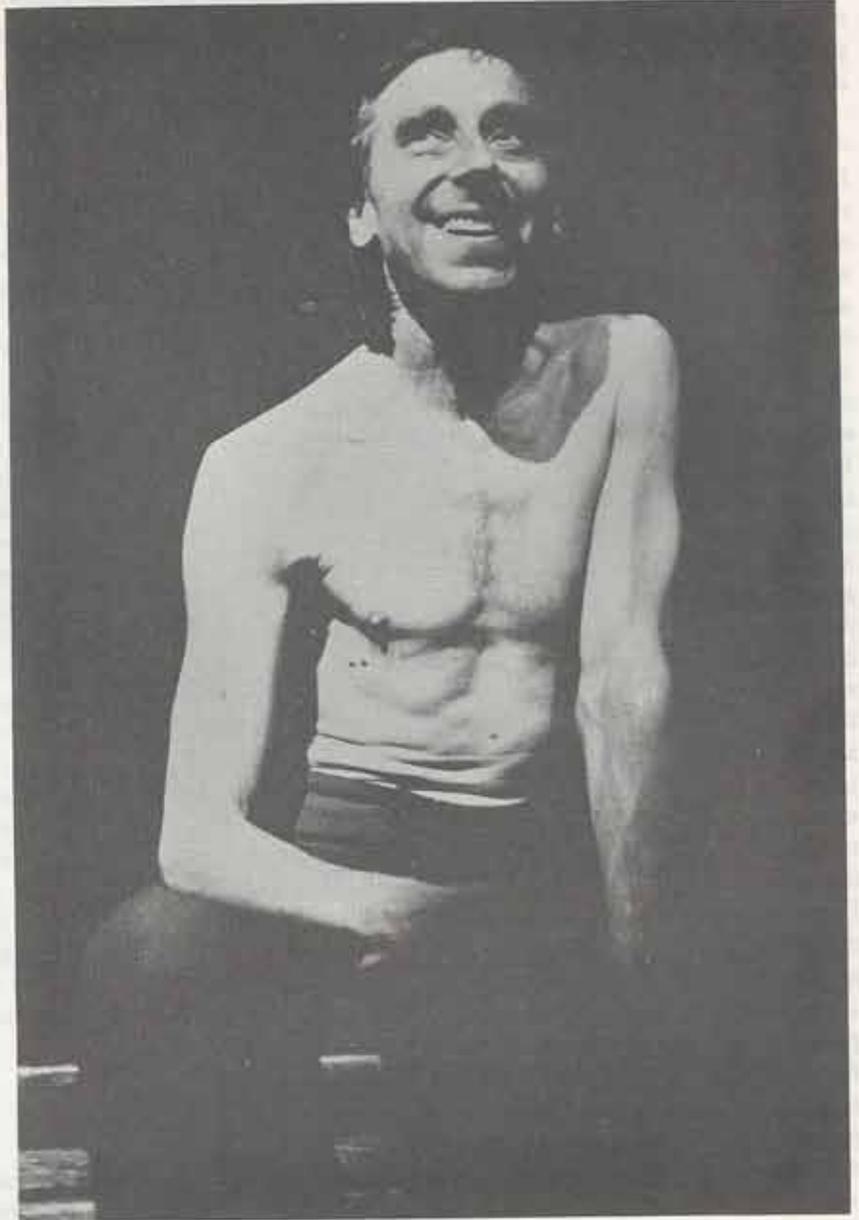
Na expectativa do futuro, a psicologia humanística enfrenta agora os principais problemas existenciais com que a humanidade se defronta. A história registrará o êxito com que os psicólogos humanísticos enfrentam estes problemas críticos.

REFERÊNCIAS

- Adler, A. (1927) - *The practice and theory of individual psychology*, New York, Harcourt, Brace.
- Allport, G. W. (1955) - *Becoming: Basic considerations for a psychology of personality*, New Haven, Yale University Press.
- Angyal, A. (1941) - *Foundations for a science of personality*, New York, Commonwealth Fund.
- Blank, L.; Gottsegen, G. B. e Gottsegen, M. G. (1971) - *Confrontation: Encounters in self and interpersonal awareness*, New York, Macmillan.
- Bugental, J. F. T. (Ed.) (1967) - *Challenges of humanistic psychology*, New York, McGraw Hill.
- Buhler, C. (1927) - *Die ersten sozialen Verhaltensweisen des Kindes*, Jena, Quellen und Studien zur Jugendkunde.
- Buhler, C. (1971) - Basic theoretical concepts of humanistic psychology, *American Psychologist*, nº 26, 378-386.
- Buhler, C.; Allen, M. (1972) - *Introduction to humanistic psychology*, Belmont, CA., Brooks/Cole.
- Child, I. L. (1973) - *Humanistic psychology and the research tradition: Their several virtues*, New York, John Wiley & Sons.
- Frankl, V. (1962) - *Man's search of for meaning*, Boston, Beacon.
- Gilbert, R. (Ed.) (1976) - *Edited transcript, A.H.P. theory conference*, San Francisco, Association for Humanistic Psychology.
- Goldstein, D. (1939) - *The organism*, New York, American Book.
- Gowan, J. C. (1972) - *The development of the creative individual*, San Diego, Robert Knapp.
- Greening, T. C. (Ed.) (1971) - *Existential humanistic psychology*, Belmont, CA., Brooks/Cole.
- Harper, R. A. (1959) - *Psychoanalysis and psychotherapy: 36 systems*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.
- Hebb, D. O. (1974) - *What psychology is about*, *American Psychologist*, nº 29, 71-79.
- Hillman, J. (1975) - *Re-visioning psychology*, New York, Harper & Row.
- James, W. (1890) - *Principles of psychology*, New York, Holt.
- Jourard, S. M. (1961) - *The transparent self*, New York, Van Nostrand Reinhold.
- Jung, C. G. (1923) - *Psychological types*, New York, Harcourt, Brace.
- Koch, S. (1972) - "An implicit image of man." In L. N. Solomon & B. Berzon (Eds.), *New perspectives on encounter groups* (pp. 30-52), San Francisco, Jossey-Bass.
- Kelly, G. A. (1955) - *The psychology of personal constructs*, New York, Norton Press.
- Krippner, S. (no prelo) - Mental imagery, healing, and psychotherapy, *Saybrook Review*.
- Krippner, S.; Villoldo, A. (1976) - *The realms of healing*, Millbrae, CA., Celestial Arts.
- Maslow, A. H. (1970) - *Motivation and personality* (2ª ed.), New York, Harper & Row.
- Maslow, A. H. (1971) - *The farther reaches of human nature*, New York, Viking Press.
- May, R. (Ed.) (1961) - *Existential psychology*, New York, Random House.
- May, R. (1969) - *Love and will*, New York, W. W. Norton.
- Misiak, H.; Sexton, V. S. (1973) - *Phenomenological, existential, and humanistic psychologies. A historical survey*, New York, Grune & Stratton.
- Murphy, G. (1947) - *Personality: A biosocial approach to origins and structure*, New York, Harper.
- Murray, H. A. (1936) - "Basic concepts for a psychology of personality", *Journal of general psychology*, nº 15, 241-268.
- Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (1951) - *Gestalt therapy*, New York, Julian Press.
- Rogers, C. R. (1951) - *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*, Boston, Houghton Mifflin.
- Sargent, S. S. (1973) "The humanistic approach to personality". In B. B. Wolman (Ed.), *Handbook of general psychology*, (pp. 817-825), Englewood Cliffs, NJ., Prentice-Hall.
- Severin, F. T. (Ed.) (1965) - *Humanistic viewpoints in psychology*, New York, McGraw-Hill.
- Solomon, L. N. e Berzon, B. (Eds.) (1972) - *New perspectives on encounter groups*, San Francisco, Jossey-Bass.
- Tart, C. T. (1975) - *States of consciousness*, New York, E. P. Dutton.
- Wilson, C. (1972) - *New pathways in psychology: Maslow and the post-Freudian revolution*, New York, Taplinger.

ROLF GELEWSKI

ser a própria fonte da
espontaneidade e criatividade



Final da entrevista sobre dança publicada na THOT nº 48. Nela, Rolf Gelewski (1930-1988) responde, em Salvador, em dezembro de 1986, a perguntas de Atilio Avancini.

– Quais as danças e os ritmos mais importantes da história da humanidade?

– Acho que não há danças e ritmos mais importantes. Acho que cada época tem suas danças e seus ritmos e, como cada uma deve sempre ser e é a crista da evolução, as danças e os

ritmos referentes a cada momento histórico são os mais importantes.

Hoje em dia, como a nossa tarefa mais urgente é a individualização, um ser que não seja mais o executante de um padrão formal, de um padrão de vida, de arte, e sim um ser que seja individualmente a própria fonte, o próprio seio da criatividade

e da espontaneidade, certamente faz com que a dança e o ritmo do indivíduo, como contribuição para a época, seja o mais importante!

Na Grécia Antiga, no Egito Antigo, na Idade Média, as condições eram outras; portanto, outras danças, outros ritmos eram mais importantes.

– Por que a dança, nas mais variadas culturas, sempre esteve ligada ao misticismo e à religiosidade?

– O objetivo da religião, da vida religiosa e espiritual, é a união com o divino, com Deus. Esta união só pode ser efetuada através de uma entrega total, na qual o ser humano se abandona, se entrega inteiramente à divindade. A dança é a arte, a forma de existir, a forma de ser e de viver que possibilita como nenhuma outra essa entrega, por unir todas as partes fundamentais do ser físico, vital, mental, interior. Unindo-se, realizam o profundo êxtase da entrega total. Isso foi visto e reconhecido com muita simplicidade e muito diretamente por todas as religiões, mitos e cultos antigos. A própria dança ou, no mínimo, o movimento do corpo, foi usada – como ocorreu também na ioga – para se alcançar a libertação interior, a união com o divino, a exaltação e a elevação do ser humano para os níveis que estão além dele.

É preciso lembrar também o poder da dança grupal. A dança, embora seja uma expressão do ser humano como indivíduo, tem um indescritível poder para unir os homens. Com o fascínio exercido pela junção de música, movimento e energia vital, a penetração do som em nosso interior e a resposta do corpo a esta energia vital são coisas que são misteriosas mesmo, mas estão entre as experiências mais fortes do ser humano, e as mais totais. O fato de pessoas experimentarem isto juntas, e em conjunto praticarem essa comunhão com o mais alto e o mais profundo, cria condições para o abandono de si que é a finalidade do ser religioso e que favorece extremamente o transporte para o estado de uma supraconsciência, de um supra-ser. Como digo, não só em termos individuais, mas mesmo de grupo.

– Na dança você procura expressar algo mentalmente?

– Cada um de nós tem uma “memória da Terra”, por assim dizer. A es-

pécie humana foi criada como o atual topo da evolução; então, todo o passado evolutivo trabalhou para criar este tipo de ser sobre o planeta. Em nós há o animal, há a planta, o mineral. Eles prepararam a nossa chegada, a nossa vinda. Se eu me interiorizo bastante – eu procuro isso na dança – chego a camadas que minha consciência mental, acordada, normal, não me mostra.

Na medida em que me entrego a tais regiões de meu ser interior, a tais identificações com a natureza, com o todo, com elementos especiais, com movimentos, com dinâmicas, com energias que compõem este mundo, tenho a possibilidade de me transformar nisso. Não procuro expressar algo puramente humano, emoções, idéias – o que, porém, pode ocorrer e ocorre de fato – mas me deixo, no momento da dança, levar por aquilo que é despertado em mim. Entrego-me sem ressalvas!

Recentemente alguém me disse: – Bom, quando você dança você se apaga como mente, como crítico de si, e vai para o inferno, para o céu ou seja lá para onde for, levado pela dança. Posso confirmar isso plenamente... então, tudo se forma de modo espontâneo, é como integrar-se de novo e de novo totalizar-se e ser novamente o Todo.

– Fisicamente, a chave é a conscientização e o domínio do centro do corpo?

– Isto tem um sentido principalmente psicológico, ou até mesmo mais do que psicológico. É uma lei que vale para tudo o que existe, a de se organizar de forma concêntrica. Veja o sistema solar, a Terra, a fruta e o caroço dentro, tudo concentricamente organizado.

A filosofia da Ioga antiga diz que possuímos vários corpos, vários invólucros que nos compõem numa organização concêntrica: desde o invólucro de “alimento” – o corpo grosseiro –, o veículo vital, até o corpo mais etéreo – o corpo do conhecimento, da beatitude. Deveríamos dizer, pois, que o nosso primei-

ro corpo foi o corpo da beatitude; ele foi se adensando até unir-se à matéria que compõe este Universo, formando então este nosso corpo físico, que nos serve na dança.

Nosso corpo é o centro de uma série de anéis que dele se irradiam. É como num lago quando se joga uma pedra: a pedra é a parte densa situada no centro; as ondas que lhe estão mais próximas são mais espessas, mais violentas; quanto mais se afastam, mais se acalmam, mais se sutilizam e, para a nossa visão física, mais se perdem. Na verdade, porém, o sutil movimento ainda continua a existir.

Assim, devemos imaginar que o nosso corpo é o centro denso, grosseiro, de uma série de corpos que gradativamente se sutilizam até se unirem – não mais em termos físicos, mas em termos de éter, espirituais ou interiores – à própria substância espiritual que permeia este mundo. Ao contrário, nosso corpo, que integra em si o corpo mental, o corpo vital, além do próprio corpo material, é regido pela presença central do núcleo. Este cerne ou ser psíquico, ser essencial, divino, espiritual, a alma, ou seja, a presença de uma energia, harmonia, luz, força, conhecimento, faz com que as partes freqüentemente conflitantes de nosso ser – cada uma delas desenvolve um ego por si – se unam e, juntas, formem uma unidade, uma harmonia, um só ser. Se esse centro está ativo, todo o movimento do corpo é harmonioso a cada momento; o centro está presente em sua totalidade, em todas as partes, como que distribuído por igual.

Lembro-me do conto sobre teatro de marionetes, do escritor alemão Heinrich von Kleist, em que ele pesquisa justamente esta questão que chama de “ponto de gravidade” corpóreo e que seria o próprio centro psíquico. Constato como eventualmente esse centro psíquico se desloca: ora está no cotovelo, ora no quadril, no joelho etc., o que faz com que a harmonia do corpo destoe por completo. Isto é: o próprio centro de gravidade deve estar sempre centralizado, e não por vaidade, ambição, pretensão, deslocar-se de seu lugar. Há certa

coincidência com o que Sri Aurobindo diz da "alma de desejo", que seria esse centro de gravidade, o centro verdadeiro, deslocado por uma energia que não é a dele, como que usado para outros fins. Nesse momento, o próprio corpo destoa e é desarmonioso.

- E a respeito dos três elementos básicos, ou princípios fundamentais da dança: a energia geradora, o tempo e o espaço?

- A primeira coisa é a energia. Nós sabemos através da ciência que toda a matéria, mesmo a mais densa e sólida, é energia, como que presa em si mesma, de tal maneira se repetindo em sua constelação de movimentos que se torna sólida. Quer dizer que a questão são os átomos. Os átomos, sabemos, são energias inimagináveis por nós, mas esta energia aprisionou a si mesma numa constelação, numa rotação, num movimento giratório, circulante, repetitivo, de tal maneira que o próprio átomo fica preso em si e forma a matéria ou os vários graus desta. Então, sendo a própria matéria energia, é óbvio que a energia tem poder de reger a matéria.

No momento em que a energia forma a matéria, tem que haver o espaço, tem que haver um vazio em que esta matéria caiba; este vazio recebe uma forma dada, pontos de referência, referenciais outorgados pelos objetos que o ocupam: isto é o espaço.

Para toda a formação e criação, tal como a vemos, concebemos e podemos imaginar, o tempo é um fator indispensável. Para nós, ele se torna mais perceptível em termos de vida. Nossa própria vida tem uma duração limitada, e a duração é a própria expressão mensurável do tempo. O tempo como tal não existe, é a própria eternidade; mas no momento em que se expressa em termos de duração, ele se torna medível, palpável, utilizável, gerador - no sentido de poder entrar no processo da criação dos elementos, de aglomerações, aglomerados, de objetos, de criaturas, de fenômenos. Se estes estados se realizam no tempo, os processos

Foto de Atílio Avancini



**NOSSA VIDA
É UM GRANDE MOVIMENTO:
DO CORPO NO ESPAÇO,
DOS PROCESSOS FISIOLÓGICOS,
DAS IDÉIAS.**

criam movimentos. Nossa vida é, pois, um movimento, um grande movimento, constituído de muitos movimentos de todas as dimensões, de todos os tipos, da mais variada natureza. Vão desde o movimento do corpo em termos físicos, até os movimentos interiores dos órgãos e todos os processos fisiológicos - primeiro a construção, depois o desgaste do organismo. A isto acrescentam-se todos os movimentos energéticos - o corpo relacionando-se com outros corpos, o corpo no espaço em meio a outros objetos, res-

pondendo a outros movimentos físicos, a movimentos mentais, pensamentos, idéias, comandos, instruções, ou respondendo a vivências interiores, a experiências interiores. Quer dizer: o conjunto dos três - a energia, o espaço e o tempo - é indispensável para a existência deste universo. Mas é possível, e muito provável até - o que está fora de nosso conhecimento -, que existam outros universos, outras criações que prescindam da matéria, e que não usem o espaço nem o tempo. Na dança, na verdade, o conheci-

mento da energia, não apenas da energia muscular, mas energia de expressão, energia emocional, energia interior, a dinâmica do ser global..., o conhecimento do espaço – das condições básicas do espaço em movimento, do corpo no espaço, da conquista espacial através do movimento – e o conhecimento do tempo – em termos de duração, de ritmo, de seqüência, de sucessão – seriam conhecimentos que qualquer curso de formação de dançarino deveria dar aos que se formam.

Infelizmente, existe muito pouca disponibilidade para isso; o corpo físico e seu treinamento ou “adestramento” estão em primeiro plano, ligados eventualmente a uma soltura da energia vital mais primitiva. Quanto mais o corpo for “adestrado”, quer dizer, acostumado a estabelecer hábitos e rotinas de movimentação, tanto mais tende a perder a sua espontaneidade, a possibilidade de estar ligado às partes mais sutis e interiores do ser, que são eternamente criativas, flexíveis e dinâmicas.

– Como seria, então, um treinamento mais consciente do corpo?

– Primeiro é preciso que haja princípios bem básicos que deveriam ser encontrados na própria estrutura do corpo. Falo das possibilidades de movimentação, das articulações, dos músculos, do grau de flexibilidade e de sua força natural, partindo-se disto, das condições corporais naturais, para um desenvolvimento sistemático em todas as direções.

Isto é, até certo ponto, objetivo, e poderia ser estabelecida uma técnica básica que seria igualmente válida para todos. Parece-me porém que, a partir de dado momento, cada um – já que se trata de indivíduos – deveria, fundamentado nessa técnica inicial, chegar a uma técnica (esta não é bem a palavra adequada), a uma educação, a uma formação contínua, ao desenvolvimento e evolução corporal segundo a sua própria personalidade e sua interioridade. Por exemplo: a pessoa que tiver um

desenvolvimento mais forte no campo vital, possivelmente executaria exercícios que apelariam muito mais para a dinâmica do corpo, para o relacionamento com o espaço, com a expressão, etc. Talvez alguém mais interiorizado viesse a ter uma maneira de exercitar o corpo e desenvolvê-lo de maneira mais sutil, detalhada, quieta, transparente, serena...

Parece-me, enfim, que cada pessoa deveria ter a sua maneira de trabalhar com o próprio corpo, não se tratando apenas da formação de um instrumento-padrão, neutro, mas, ao contrário, de possibilitar a cada um chegar ao máximo desenvolvimento de si mesmo, também no plano físico.

– Como você se serve da arte em geral para promoção e enriquecimento educacional?

– A arte – a literatura também, mas a arte em geral – é um dos produtos mais elevados da consciência humana!

A verdadeira arte desconhece questões de ordem econômica, política, utilitária, pragmática, etc., mas dá expressão ao mundo interior, ao mundo suprafísico, supra-racional, supra-humano.

Ela pode ser usada como um meio de treinar capacidades tanto psicológicas quanto da inteligência, da mente e do ser, tais como: percepção de cores, de formas, de linhas, exatidão de percepção, compreensão da organização de elementos em um todo, da função desses elementos dentro do todo, distinção de planos, de qualidades, de caracteres diferentes, desenvolvimento da sensibilidade, da audição, da visão, do tato.

Uso muito a arte também para que as pessoas, na educação, ou as crianças em geral, percebam a Grande Unidade das coisas. Para que notem por exemplo como uma determinada música pode ter o mesmo som de um riacho, de um rio, ou como um edifício pode ter a forma de uma montanha, de um jarro, a mesma forma de um botão, e assim por diante... Quero tornar perceptível como a obra humana, a vida, a existência huma-

na, não é algo estranho à natureza, mas é a própria natureza que nela se expressa. Ao mesmo tempo, esta feliz e maravilhosa unidade de tudo (nós somos a natureza, ela se encontra em nós) coloca-nos uma grande tarefa, uma grande verdade a ser vivida e assumida, a ser cada vez mais conscientemente realizada, visando a uma harmonia, a uma interpenetração, a uma maior intensidade de vivência e consciência.

Então, trabalhar com o elemento arte na educação significa despertar nas pessoas ou oferecer-lhes a possibilidade de despertarem interiormente uma riqueza maior, maior intensidade e em planos mais extensos, aprofundados.

– Você encontrou alguma dificuldade em lidar com o homem e a cultura brasileira?

– Não, nenhuma. Posso apenas dizer que tenho duas personalidades bem destacadas em meu ser: uma que é realmente o artista, o intelectual inclusive, um ser de muita busca, muita intensidade, muita complexidade; mas, ao mesmo tempo, há um ser de muita simplicidade, há uma criança em mim. Esta criança, este ser simples, se relaciona da maneira mais direta, mais genuína, com as pessoas. Deste modo, nunca senti nenhum problema em qualquer questão neste nível, achei tudo natural. Justamente o tanto que talvez eu tenha a mais de maturidade, de bagagem, de cultura, posso colocar plenamente a serviço, para partilhar, ajudar, fazer crescer os outros.

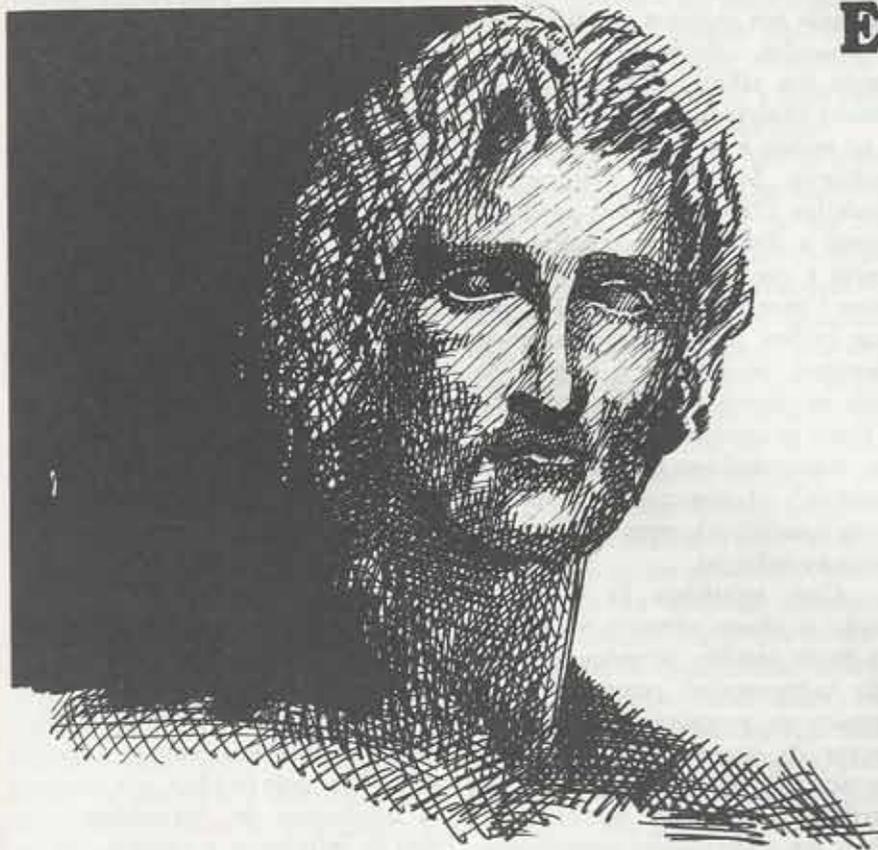
ALEXANDRIA, EGITO:

ENCRUZILHADA DE CULTURAS

JOSÉ PABLO MARTÍN

Este artigo foi publicado originalmente em duas partes, em espanhol, na revista Oriente-Occidente, Revista de Investigaciones Comparadas, Conicet, ano 1, nº 1 e nº 2, Ediciones Universidad Del Salvador, Buenos Aires, 1980.

Tradução: Neusa Santos Martins.



INTRODUÇÃO

O "Oriente" e "Occidente", termos gerais da nossa tipologia cultural, não correspondem a limitações geográficas ou étnicas. Não obstante, existem lugares privilegiados na história da cultura, como a Atenas clássica, a Alexandria helenística, a Bagdá abácida ou a Paris medieval. O estudo da questão alexandrina é particularmente fecundo quanto à possibilidade de serem descobertas as complexas determinações do nosso polivalente adjetivo "occidental".

A humanidade sempre lembrará com admiração o nome "Alexandria"; estão ligadas a ele, de modo indissolúvel, as origens de acontecimentos importantíssimos da história do espírito, tais como a lendária Biblioteca do Museu, a primeira experiência "universitária", a tradução grega da Bíblia, as escolas neopitagóricas, a primeira história cristã de teologia, o gnosticismo, a literatura hermética, a astrologia, a alquimia, o neoplatonismo, o arianismo e outros. Isso, só na área da filosofia e da religião, deixando-se de lado, por ora, as ressonâncias que o nome "alexandrino" desperta na literatura, nas

matemáticas, nas artes, na medicina e em todas as ciências da natureza.

O objetivo do presente estudo é considerar a fertilidade cultural do solo alexandrino durante seus mil anos de capital intelectual do Mediterrâneo, do século IV a.C. até o século VII da era cristã, e assinalar que em Alexandria não apenas foram colhidos os frutos culturais da antiguidade, mas que em sua terra também brotou uma nova espécie de sementes, durante o encontro mais profundo havido até hoje entre o Oriente e o Occidente, sementes nas quais, por sua vez, encontra-se toda a nossa cultura presente.

CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

1. A Fundação de Alexandria

Mais de quinze cidades receberam o nome do grande conquistador macedônio, porém só uma perpetuou-se na história como "Alexandria, metrópole ecumênica"¹, devido a fatores geográficos e políticos excepcionais. Desde a origem foi uma cidade tipicamente helenística, o que equivale a dizer ecumênica, tanto pela ideologia de Alexandre, que a fundou em 331 a.C., quanto pela constituição étnica de seus habitantes².

Outras cidades antigas (como Atenas, Jerusalém, Roma, etc.) haviam legado ao mundo parte da riqueza cultural de suas idéias. Alexandria, ao contrário, foi, ela própria, fruto de uma idéia política, no momento em que todas as culturas da antiguidade convergiam num encontro fecundo.

Poucos anos após a morte de Alexandre, Alexandria encarnou o ideal do seu fundador, constituindo-se, apesar da dissolução política do império macedônico, no centro cultural mais importante do novo império que se gestava no Lácio. Três fatores, entre outros, poderiam ser mencionados como explicação: a) a decisão e inteligência dos monarcas lágidas que governaram a cidade, na qual, como símbolo político, construíram o Mausoléu de Alexandre; b) a efetiva e organizada convivência de ativas e diversas comunidades (gregos, judeus, egípcios, persas e outros orientais), que fez daquela urbe o epicentro do helenismo; c) a força econômica, que tornou seu porto o mais importante do mundo durante vários séculos.

2. O Museu de Alexandria

Numerosas testemunhas antigas descrevem o florescimento da vida econômica de Alexandria³. Desde o planejamento da cidade, Ptolomeu I Soter (325-285) incorporou à área destinada aos palácios as edificações do *Museion*, concebido como residência dos sábios, onde dezenas de homens ilustres haveriam de dedicar-se ao estudo e ao ensino nos séculos vindouros. Seu filho, Ptolomeu II Filadelfos (285-246), leva avante o projeto e financia com o erário real aquela a que pode chamar-se a primeira Universidade da história, por duas razões: porque convocavam-se cientistas, pensadores e artistas de todas as nações e porque acolhiam-se todas as ciências e todos os métodos, tencionando-se sua classificação orgânica⁴. O desenrolar da história havia possibilitado este ideal que vê o uno no múltiplo.

Com referência às bases de estudo, o Museu oferecia aos sábios um duplo auxílio, também considerado indispensável pelos modernos critérios de pesquisa: livros e elementos de experimentação. Consta que nos próprios edifícios do palácio construíram-se, entre outros pavilhões, um observatório astronômico, um zoológico experimental, salas para botânicos, laboratórios químicos, salas para pesquisas de anatomia, etc.⁵ Galeno, por exemplo, viajou para Alexandria, no século II da nossa era, ao tomar conhecimento das experiências de vivissecção que ali se realizavam.

Quanto aos livros, cria-se a Biblioteca que será, por muitos séculos, a maravilha de Alexandria. O ideal universalista levou emissários aos distantes rincões do mundo para adquirir escritos de todas as culturas. No caso de textos excepcionalmente raros, como os dos trágicos de Atenas, os originais foram alugados por alto preço, a fim de serem copiados⁶. Sabendo que a demanda eleva os preços, os antiquários enviavam, de todos os portos, livros para Alexandria. Nunca foi possível conhecer com exatidão a lista dos textos adquiridos, copiados ou traduzidos,

embora, por referências indiretas, possamos supor que ali foram ter as obras mais importantes da antiguidade⁷. Até Ashoka, o rei indiano, zeloso difusor de sua religião, enviou embaixadores a Ptolomeu II⁸, sabendo-se com segurança que portavam os escritos sagrados do Extremo Oriente. Oscilando entre 120 000, 490 000 e 900 000 o número de volumes, segundo os dados mais seguros de diferentes épocas, a Biblioteca superou amplamente toda a coleção de livros que o homem reuniu antes de Gutenberg. Entretanto, não é a quantidade o mais importante. A própria organização da Biblioteca fez crescer, desde então até nossos dias, três setores-chave do saber humano: a fixação e conservação de textos antigos, a crítica literária e as ciências da tradução e da interpretação.

A política cultural dos Ptolomeus e seus sucessores concretizou, historicamente, a idéia ecumênica de Alexandre Magno. E, como estivesse proibido para os gregos o domínio da *oikoumene* pelas armas — domínio reservado, pela história, aos romanos —, irradiou-se de Alexandria outro tipo de influência: a cultural. Foi assim que o Império Romano veio a falar grego. É evidente que nesse grande período a política alexandrina foi um fator importante e consciente, segundo o ponto de vista de que as idéias dos governantes conhecem-se mais pelas suas dotações de verba que pelas suas palavras.

3. A Tradução Grega da Bíblia

Conforme a *Carta de Aristeas*, escrito lendário do século II ou I a.C., a tradução grega da Bíblia foi realizada sob os auspícios de Ptolomeu II, que desejava ter na Biblioteca as traduções gregas das grandes obras religiosas do Oriente⁹, entre as quais contam-se os escritos egípcios de Menathon, os babilônicos de Beroso e muitos outros. Na realidade, a tradução da Bíblia ultrapassa as

perspectivas bibliotecológicas, representando um grande acontecimento para a comunidade hebréia de Alexandria e, mais que isso, para toda a humanidade. É um fato cuja importância para a história das idéias dificilmente poderá ser exagerada¹⁰, visto ter sido a primeira vez que um texto religioso foi traduzido para ser usado durante o culto. A comunidade hebréia de Alexandria era duplamente relevante: constituía um dos troncos mais numerosos e definidos, desde a fundação da cidade e, sob o aspecto do judaísmo, sendo a comunidade mais importante da Diáspora, gestaria expressões culturais decisivas para o futuro desenvolvimento do pensamento ocidental.

A experiência judaica aproximou-se, pois, de um mundo universalista, recebendo, por um lado, o impacto da mudança e influenciando profundamente, por outro lado, nos novos rumos do universalismo, através da sua teologia do Deus criador único. Esta dupla relação entre o particular e o universal reflete-se nas duas atitudes hebraicas ante a tradução da Bíblia: uma, francamente favorável; outra, completamente contrária. A primeira é exemplificada pelo filósofo Filon de Alexandria – século I d.C. –, que considera a tradução, tanto quanto o original, obra de Deus¹¹. Quanto à segunda, determinada tradição rabínica relembra como dia de luto para todo Israel aquele em que foi traduzida a Palavra de Deus¹². Em termos gerais, a aceitação do fato prevaleceu sobre sua rejeição; ao menos entre os hebreus de Alexandria a tradução nunca foi tomada como mera versão idiomática, mas como autêntica expressão de sua cultura e tradições.

A influência grega sofrida pela Bíblia pode ser observada, por exemplo, na atenuação de certos antropomorfismos e na supressão de expressões que em grego poderiam ter caráter politeísta. A tradução é, em geral, correta¹³. Contudo, deixando de lado as discussões a respeito da sua exatidão, a transformação acontece já no próprio ato de traduzir, porque as palavras carregam em si mesmas as conotações

culturais do idioma ao qual pertencem. Pense-se, por exemplo, nas conseqüências ocasionadas pela versão de *dabar* por *logos* (palavra) e de *ruah* por *pneuma* (espírito). Ambos os termos – importantíssimos no original bíblico – são encarnados por correspondentes gregos repletos de antecedentes literários, filosóficos e religiosos. Alexandria é a terra nova onde crescerão velhas sementes.

Maiores ainda do que as transformações sofridas, são as exercidas pela Bíblia helenística. A ela está vinculada a escola judaico-helenista da Diáspora¹⁴, seus temas ecoam nos novos sistemas filosóficos alexandrinos, e, fundamentalmente, é a Septuaginta o texto bíblico que as primeiras gerações cristãs lerão¹⁵. Isto obrigou os hebreus a pôr em dúvida a exatidão da versão, tal como manifestam alguns testemunhos antigos¹⁶.

Alexandria foi o lugar onde essa tradução se fez possível. Além do interesse e da abertura intelectual dos governantes, foi lá que se deu a organização da comunidade hebréia, com suas próprias autoridades, suas leis, seus juízes, administração autônoma em questões municipais, liberdade de culto e de costumes¹⁷. Esta situação – não isenta de lutas eventuais – manteve-se na época helenística, prolongando-se durante o Império Romano.

4. As Escolas Filosóficas

Devido às condições criadas pelo Museu e por sua Biblioteca, refletiram-se em Alexandria as correntes filosóficas da antigüidade e surgiram outras novas. As fronteiras entre a sabedoria religiosa e a sabedoria filosófica tendiam a apagar-se, abrindo-se horizontes para que novos sistemas de pensamento procurassem conjugar as exigências internas da razão e a autoridade externa de alguma origem secreta da sabedoria. Desse modo, reapareceu vigorosamente o velho tema da origem “oriental” da filosofia grega¹⁸ e firmou-se entre os pensadores judaico-helenistas a lenda do plágio de Moisés

realizado pelos gregos¹⁹, idéia posteriormente assumida pelos apologistas cristãos, por Taciano, Milcíades e outros, e por alguns gnósticos, como Isidoro de Alexandria. A origem egípcia da sabedoria foi um tema recorrente, em virtude da condição de Alexandria, ao mesmo tempo grega e egípcia.

Neste ambiente surgem os “pseudo-epigráficos”, ou seja, livros atribuídos a grandes sábios antigos, principalmente a Platão e Pitágoras, como também a Demócrito, Heráclito e outros, redigidos em linguagem artificialmente arcaica. Alexandria foi sua origem principal²⁰, tendo sido também fonte de numerosa pseudo-epigrafia judaica, cristã e gnóstica. Dessa profusão literária nasceria o neopitagorismo e nutrir-se-ia o platonismo médio, perdurando sua influência em correntes posteriores.²¹

Alexandria é um ponto clássico da interação de escolas filosóficas.²² Embora as escolas platônicas e aristotélicas de Atenas tivessem já dado início a aproximações mútuas, e o estoicismo, a mais brilhante escola ateniense surgida durante o helenismo, configurasse um ponto de encontro de inúmeras correntes, é em Alexandria que se impõe quase como norma a harmonização de doutrinas advindas das mais diversas escolas. Podem ser mencionados, por exemplo, Antífoco de Ascalon, platônico eclético que ensinou primeiro em Alexandria e depois em Atenas²³, Ário Dídimo, alexandrino convocado à corte de Augusto, Sócrates de Alexandria, mestre de Sêneca e muitos outros. Mas não foi unicamente o ecletismo que emergiu em Alexandria: também revelou-se, e bem cedo, a concepção predominante do pensamento alexandrino. No século I a.C. prenunciavam-se as novas correntes na literatura neopitagórica e em pensadores como Eudoro de Alexandria; este, de acordo com o testemunho de Estrabão XVII, propõe um pitagorismo platonizante no qual a oposição unidade-dualidade resolve-se no caminhar (humano) rumo ao Uno supremo, conseguindo o homem a *homolosis* com Deus²⁴.

Define-se assim um típico pensamento alexandrino²⁵, que irá incorporando organicamente em seu seio pontos de vista de diversas escolas. O **platonismo** impõe sua concepção do reflexo, segundo a qual é constituído um mundo ideal à frente do mundo visível; oferece, entre muitos outros temas, o da viagem da alma em direção ao céu inteligível. O **aristotelismo**, com sua analítica das causas e a inclusão finalista de tudo no Primeiro, é repensado de maneira cada vez mais estoica ou platônica. O **estoicismo** perdura na concepção da unidade do cosmos e da racionalidade de todos os seus processos, revivendo em quase todos os pensadores alexandrinos judeus e cristãos. O **pitagorismo**, obscurecido durante os últimos tempos da filosofia clássica, renasce tanto no âmbito místico-religioso como na aritmologia, que confere abstração e força especulativa àqueles que propõem reiteradamente a tensão entre o eterno-único e o cósmico-múltiplo. O próprio **ceticismo**, desenlace negativo da filosofia clássica, é domado e reintegrado aos novos sistemas como um momento purificador da ascensão para a sabedoria.

Um exemplo da simbiose de correntes efetuada pela mentalidade alexandrina é Filon²⁶, que, além de demonstrar a permanência de todas as correntes mencionadas, integra-as ao seu sistema interpretativo da Bíblia. A interação de idéias estende-se a todos os campos do pensamento, não estando ausentes da própria constituição do neopitagorismo, do judaísmo helenístico e das religiões orientais. Numênio de Apaméia, platônico do século II d.C., dá testemunho da transformação ocorrida nos três séculos precedentes, ao mencionar as origens de sua filosofia: "Platão, Pitágoras, ... brâmanes, judeus, magos persas, egípcios"²⁷.

Não apenas Alexandria mas todos os centros culturais do Império, como Atenas, Pérgamo, Rodes, Antioquia, Roma, foram testemunhas do pensamento sincretista ou de sistemas ecléticos. Não obstante, pertence a Alexandria a primazia da geração de novas e definidas sementes intelectuais a partir do século II d.C.

5. O Gnosticismo

O tema das origens do gnosticismo é um dos mais discutidos pelos especialistas.²⁸ A multiplicidade de elementos incorporados aos sistemas gnósticos e a excepcional extensão das convergências culturais no princípio de nossa era fazem com que seja impossível rastrear com precisão as etapas iniciais dessa formação. Seriam oportunas, porém, novas investigações e teorias que procurassem explicar este fenômeno histórico, que em sua etapa preparatória constituiu uma complexa concepção filosófico-religiosa muito difundida em cidades sírias, palestinas e egípcias.

Mas, se nos ativermos aos grandes nomes que fundaram o gnosticismo documentado e conhecido, veremos que são alexandrinos: Basílides, Valentim, Carpócrates e outros. Mesmo os poucos fragmentos atribuídos a Simão Mago²⁹, que seria, segundo uma antiga tradição, o primeiro gnóstico, refletem doutrinas alexandrinas, sem dúvida. Basílides foi professor em Alexandria, segundo Irineu (*Adv. Haer.*, I 24,1) – informação confirmada por Clemente (*Stromata* VII 17), Hipólito (*Elenchos* VII) e Eusébio (*Hist. Eccl.* IV 7, 3) –, legando à cidade a primeira escola importante do gnosticismo cristão. O mais destacado mestre gnóstico cristão, porém, foi Valentim, contemporâneo de Basílides; viveu na primeira metade do século II e foi também alexandrino. Irineu (*Adv. Haer.* III 4,3) conta que ele foi a Roma por volta do ano 150 d.C. Epifânio (*Panarion* 31,7) confirma-lhe a condição de cidadão alexandrino, a viagem a Roma e fala de outra, posterior, a Chipre. Destas cidades o gnosticismo valentiniano difundiu-se pelo Oriente e pelo Ocidente. As principais expressões gnósticas combatidas pelos ortodoxos Clemente, Irineu e Hipólito pertencem a esta escola.³⁰ A ambientação da doutrina de Valentim, descrita por Hipólito (*Elenchos* VI 21 e V 37), é característica do ambiente alexandrino, no qual se mesclavam doutrinas aristotélicas, platônicas e

pitagóricas. Clemente é uma excelente testemunha do florescimento valentiniano na Alexandria do fim do século II. Quanto a Carpócrates, J. Quasten considera-o o "terceiro fundador da seita gnóstica"³¹, ponto de vista moderno que se apóia nas antigas referências de Eusébio a Irineu³² – este último nos dá uma interessantíssima descrição da seita alexandrina carpocratiana. Menciona, entre outras coisas, a prática da magia, o uso de filtros amorosos, a veneração de que eram objeto Pitágoras, Platão e Aristóteles (*Adv. Haer.* I 25, 3-6).

O gnosticismo, influente doutrina da salvação através do conhecimento, foi o maior adversário intelectual do cristianismo nascente, a ponto de a Igreja haver demorado quase um século para equiparar-se à técnica exegetica e à dialética filosófica que os gnósticos haviam desenvolvido. Os gnósticos representaram, para grupos elitistas de muitas cidades helenizadas, o "espírito da época" e conquistaram as mentes mais refinadas.³³ Paradoxalmente, uma das ramificações do gnosticismo entregou-se a práticas ocultistas e à magia, as quais também caracterizavam o espírito da época. Como seita organizada, foi-se extinguindo lentamente entre os séculos V e VI, tendo antes marcado de maneira profunda, por ação ou reação, a teologia cristã e a filosofia neoplatônica.

6. As Escolas Cristãs

O rápido desenvolvimento do cristianismo no século I alcançou logo Alexandria e por muitos séculos a cidade foi considerada a segunda sede episcopal, logo depois de Roma. Segundo o Novo Testamento, ocorreu em Corinto uma disputa entre os partidários de Paulo e os de Apolo – que era alexandrino. (Um resultado de concepções teológicas divergentes?)

Pouco se sabe das origens da comunidade cristã de Alexandria, exceto que desde o início emergiu com grande força a forma herética (gnóstica) do cristianismo.³⁴ Nesse

ambiente de confrontação, e na metrópole das seitas filosóficas, mágicas e religiosas, apareceu a primeira escola ortodoxa de doutrina cristã, na segunda metade do século II. Era um momento de esplendor também para as ciências alexandrinas. Durante as duas últimas décadas do século II a escola teve seu primeiro diretor, Panteno, de quem não ficou nenhum escrito³⁵; dele se diz, como dos outros mestres de Alexandria, que foi à Índia³⁶. O segundo diretor da escola foi Clemente Alexandrino, que teve que exilar-se por volta do ano 203, nunca mais voltando, em virtude da perseguição que lhe moveu Sétimo Severo. Dele ficaram valiosos escritos, como o *Protrepticon*, *O Pedagogo* e *Stromata*, que abriram caminho para o encontro da fé cristã com a cultura filosófica e religiosa da antiguidade.³⁷

Entre 203 e 216 a escola teve seu terceiro e mais importante diretor, Orígenes. Perseguido, emigrou para Cesaréia, onde continuou sua atividade de mestre, interrompida por numerosas viagens, até a morte, em 253. Seus trabalhos de crítica textual do original e das versões da Bíblia colocaram as ciências teológicas, definitivamente, nos rumos estabelecidos pelo "filólogos" alexandrinos; a doutrina dos três (ou quatro) sentidos da Escritura, inspirada pela tradição alexandrina do judaísmo, perdura até hoje na tradição teológica cristã³⁸; seu tratado *Sobre os Princípios* é o ponto mais alto do pensamento especulativo dos primeiros séculos do cristianismo.³⁹ Seria também possível afirmar que, sob o ponto de vista da história das idéias, o caminho percorrido entre os livros do Novo Testamento e a obra teológica de Orígenes foi mais extenso que o palmilhado entre esta e qualquer outra elaboração dogmática cristã até os nossos dias. A capacidade universalista de Orígenes, que ensinava também filosofia, filologia e ciências a discípulos pagãos, permitiu-lhe estabelecer o cristianismo como "teologia" diante de outros sistemas universais de pensamento, como o grego clássico, o neopitagorismo alexandrino, o gnosticismo, o platonismo e outros.⁴⁰

A escola alexandrina teve uma influência determinante no desenvolvimento do pensamento cristão. Seus teólogos combateram o gnosticismo, sem recusar, porém, a razão filosófica como instrumento exegetico e de interpretação da fé. Ao contrário, aperfeiçoaram especulativamente a intuição dos apologistas de que a razão filosófica não se opõe e sim está a serviço da fé. Essa idéia já havia sido desenvolvida pelos judeu-helenistas de Alexandria, principalmente por Filon.

A idéia da escola em sua globalidade poderia ser expressa desta forma: Deus, único princípio, criou todas as coisas com o poder de sua Inteligência, o Logos, que é por sua vez Imagem e Energia. Com a dispersão do criado, todo o cosmos e a história dos homens retornam a seu Princípio através de um caminho fundamentado também no Logos, que se fez carne em Jesus. A Igreja (re-união ou con-gregação) é o último momento da criação; a história humana anterior, com seus sábios e suas religiões, oferece os momentos preparatórios (pedagogia). Nesta síntese vemos tanto temas estoicos, presentes com mais intensidade em Clemente⁴¹, quanto temas platônicos, predominantes em Orígenes⁴². O resultado é um sistema de pensamento especificamente cristão, mas que pode considerar-se também alexandrino.

Este modo de pensar a fé cristã acarretou polêmica tanto naquela época como recentemente. Na ocasião houve uma tenaz oposição dos teólogos sérios (em especial os de Antióquia) a um "platonismo", ao qual atribuíam a adulteração da fé sob a forma de filosofia. A oposição entre a escola alexandrina e a antioquiana forma o tecido da história dos dogmas cristãos, com uma relativa preponderância da primeira (alexandrina) nas soluções históricas a que chegaram os Concílios.

A polêmica moderna ocorre a partir da Reforma e da revisão histórica do catolicismo. Em ambas as frentes desfere-se a acusação de "helenização" contra uma "teologia" que teria se distanciado da fé original.⁴³

Sem nos determos nessa controvérsia, podemos destacar o lugar que cabe a Alexandria – cidade de confluências – na formação de uma das decisivas sínteses filosófico-teológicas que marcariam toda a história cristã. Nesta escola confluíram todos os afluentes judaico-helenísticos, estoicos, platônicos, pitagóricos, persas, egípcios e outros. Mas nenhum deles veio ter a ela diretamente; antes disso, todos passaram pelo laboratório cultural que era, então, a cosmópolis ecumênica fundada por Alexandre.

7. A Literatura Hermética

A literatura hermética que chegou aos nossos dias⁴⁴ tem ligações com o platonismo alexandrino, com o gnosticismo, com o judaísmo helenístico, com a magia e com as religiões populares egípcias, sem que possa ser inteiramente identificada com nenhuma dessas formas. É um exemplo nítido do sincretismo alexandrino (e do Baixo Egito) dos séculos II e III d.C. O *Corpus Hermeticum* é uma coleção de textos desiguais, unificados pela figura reveladora de Hermes Trimegistos, personagem grego identificado com o deus egípcio Thot. Dos dezoito livros o mais conhecido é o primeiro, que narra a revelação transmitida a um profeta-mediador (presumivelmente o próprio Hermes) pelo deus Poimandres, que é o *Nous* ou intelecto primeiro, fonte de todas as coisas⁴⁵. Foram preservadas também traduções latinas de outros textos herméticos, a *Revelação de Asclépio*⁴⁶, que contém uma sucessão desigual de temas, cujo centro é a situação instável do homem entre o terrestre e o divino (Ascl. 2-7; 22-24; 27), ou entre Deus e a matéria (Ascl. 14-18), âmbitos separados por hierarquias de deuses ou por níveis metafísico-religiosos (Ascl. 19-21). A literatura hermética compreende também outros textos menores conhecidos através de testemunhos indiretos, especialmente os de Estobeu⁴⁷, que coincidem quanto à mediação de Hermes, mas que, em

conjunto, não chegam a esboçar um léxico sólido ou uma especulação coerente, como é o caso de outros sistemas alexandrinos⁴⁸. Trata-se, sem dúvida, de uma literatura que alcançou difusão entre o grande público, que aceitava com facilidade a mescla de platonismo com elementos religiosos de várias procedências. Mas o hermetismo não chegou a configurar-se como uma religião, propriamente; assemelha-se, nesse aspecto, a certa literatura contemporânea difundida por todo o Ocidente, caracterizada por uma religiosidade orientalizante e que não se cristaliza em formas religiosas que ultrapassem uma difusão literária. Isto não significa que se desconheça o grande valor testemunhal da literatura hermética no quadro da história das religiões e da própria filosofia; embora o hermetismo não faça parte de uma tradição filosófica definida, é, por isso mesmo, um documento de incalculável valor para que conheçamos a extensão e a disseminação alcançadas pelas idéias sincretistas alexandrinas na vida cultural da época, possibilitando, inclusive, que seja rastreado o caminho de certos conceitos que desembocariam na história global da filosofia, como o prova o conhecimento da literatura hermética dos grandes neoplatônicos⁴⁹.

A aceitação do hermetismo entre os gnósticos, por exemplo, comprova-se com o descobrimento da biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, no Alto Egito, em 1946. De cerca de cinquenta livros encontrados, pelo menos seis têm características herméticas, em especial o *Apocalipse de Asclépio*⁵⁰, que faz parte do Códice VI.

8. O Arianismo

No ano de 311 Alexandre foi eleito bispo da comunidade cristã de Alexandria. Um candidato não eleito chamava-se Ário; era um brilhante pregador e teólogo. A amizade de ambos foi logo obscurecida por uma disputa teológica que culminou com a excomunhão de Ário por Alexandre, que lhe retirou também a autori-

dade clerical. A discussão central referia-se à humanidade de Jesus Cristo.⁵¹ Esse problema, a princípio discutido em Alexandria, estava destinado a ultrapassar a região e a expandir-se pelas outras comunidades cristãs durante todo o século IV; ultrapassaria também os limites teológicos, convertendo-se na principal questão política para três gerações de imperadores romanos.⁵²

Constantino, que consolidava então seu poder como único imperador, outorgou, com o Édito de Milão, liberdade e primazia à religião cristã. Como estadista desejoso de uma unidade imperial apoiada na concepção do cristianismo, percebeu o perigo potencial da discórdia alexandrina e enviou, em 324, uma carta a Ário e Alexandre, exortando-os à unidade. No ano seguinte celebrou-se em Nicéia o primeiro Concílio Ecumênico, convocado pelo imperador; condenaram-se, então, algumas doutrinas de Ário, mas a discussão ampliou-se, enquanto Constantino, indeciso entre as duas facções, buscava uma conciliação com empenho cada vez maior⁵³. Seu filho, Constâncio, que reinou de 337 a 361, apoiou efetivamente a facção ariana e por um momento parecia que a luta havia se decidido a favor desta. Afinal, no reinado de Teodósio, em 381, celebrou-se em Constantinopla o segundo Concílio Ecumênico, que condenou de forma definitiva as doutrinas arianas e semi-arianas. Termina assim o difícil processo de simbiose entre o Império Romano e o cristianismo durante o século IV, época que presenciou não apenas a luta teológica interna entre os cristãos, mas também a reação paganizante e anticristã; um de seus defensores foi o imperador Juliano, que reinou de 361 a 363.

Que condições históricas tornaram possível a uma discussão de teólogos alexandrinos converter-se num incêndio político universal? Sem entrar no complicado terreno histórico-político, pode-se perceber na polêmica ariana o confronto de duas atitudes teológicas antagônicas: uma, mais filosófica (a ariana) e também mais próxima da tradição judaica, outorgando plenamente o

atributo da divindade a um só princípio; outra, mais religiosa (a nicena), que afirmava a presença da vida divina na pessoa do Mediador e no Espírito de cada um dos que eram batizados. De certa forma, a discussão ariana e antiariana decidiu qual das concepções teológicas forjadas em Alexandria e nas escolas helenísticas acompanharia a expressão ortodoxa e oficial da fé cristã ao longo do milênio do Império e nos tempos posteriores.

No arianismo pulsam tradições especificamente alexandrinas, como as doutrinas de Filon, elementos da escola origenista e gnóstica, e concepções próximas do neoplatonismo.⁵⁴

9. Astrologia e Alquimia

A alquimia, origem da química atual⁵⁵, foi formada pela união de dois elementos principais: as técnicas arcaicas da transformação de metais⁵⁶ e as concepções mágicas da relação do homem com as forças cósmicas. Os técnicos antigos trabalharam na transformação das substâncias materiais visando finalidades diversas, como a produção de substitutos de pedras e metais preciosos, por exemplo, ou para produzir substâncias possuidoras de poderes curativos ou venenosos⁵⁷. Na literatura pseudo-epigráfica de Alexandria figuram, desde o século II a.C., aqueles nomes cuja autoridade se imporia entre os alquimistas: Demócrito, Ísis, Salomão, Moisés, a judia Maria, etc. Mas o primeiro personagem ou escritor histórico que pode ser chamado de pai da alquimia propriamente dita é Zósimo de Panópolis, que elaborou seus escritos em Alexandria até fins do século III d.C.⁵⁸ Sua obra compõe-se de 28 cartas à sua irmã, as quais encerram os segredos referentes a 28 metais, sob os auspícios de 28 divindades e segundo os 28 dias lunares. No século VI o neoplatônico Olimpiodoro de Alexandria redigiu um comentário filosófico sobre Zósimo, equiparando-o a Platão e Aristóteles. Cada um dos livros – e isso é o que nos inte-

ressa – compunha-se de duas partes inter-relacionadas, porém claramente diferenciadas em linguagem e método: uma, místico-filosófica e outra, técnico-química. A relação e inter-relação desses dois mundos, o ideal e o material, é a perspectiva caracteristicamente alexandrina, que organizou o abundante material egípcio e asiático pré-existente e viria dar origem a uma grande produção literária, que ocorreu também fora de Alexandria e prolongou-se até nossos dias.

A astrologia, como fusão de um conhecimento científico e de uma concepção filosófico-religiosa, nasceu também em Alexandria, mas teve pai mais ilustre: o astrônomo Ptolomeu, o qual deixou, entre outras obras, o famoso *Tetrabiblos*, que foi o primeiro manual astrológico. O astrônomo foi chamado pelos islâmicos “rei de todos os astrólogos”, sendo o livro a que nos referimos um dos mais traduzidos e divulgados em toda a história humana⁵⁹. Foram ainda preservadas as *Antologias* de temas astrológicos de Paulo de Alexandria e de Hefesto de Tebas, datadas do século IV. A partir de então a humanidade assistiu à proliferação de escritos astrológicos: na época romana, islâmica, medieval e em nossos dias. Temas astrológicos figuram também em escritos filosóficos e teológicos⁶⁰.

O papel desempenhado pela cultura alexandrina neste âmbito é semelhante àquele que teve no campo da alquimia: elementos científicos, mágicos e religiosos articulam-se numa concepção semifilosófica, cuja idéia central é a simpatia universal entre o céu e a terra, o inteligível e o sensível, entre o todo e as partes.

10. O Neoplatonismo

Mesmo um simples esboço da história do neoplatonismo e de sua sobrevivência na cultura do Ocidente seria excessivamente extenso; é suficiente destacarmos aqui sua origem e espírito alexandrino. Os ensinamentos de Amônio Sacca, o primeiro de seus mestres, permanecem na obscu-

ridade da história, já que nada escreveu que conheçamos. Quase tudo o que sabemos dele deve-se a seu grande discípulo Plotino, fundador e divulgador da doutrina neoplatônica. Conhecemos dados da juventude deste através de seu biógrafo e discípulo Porfírio.

Aos 28 anos Plotino encontrou, depois de frequentar diversas, aquela que seria sua escola filosófica; permaneceu em Alexandria durante onze anos, estudando e convivendo com Amônio Sacca⁶¹. Foi, participando de uma campanha militar, até o distante Oriente, com a intenção de conhecer diretamente a cultura persa e hindu; regressou a Roma depois de um desastre bélico e ali ensinou a notável doutrina que se difundiria por todo o Mediterrâneo como a última grande escola da filosofia antiga⁶².

Plotino considera toda a realidade como o reflexo hierarquizado de um princípio totalmente firme e inatingível pela visão ou pelo conhecimento racional. O visível ou mundano é reflexo ou participação do inteligível ou celeste, que é, por sua vez, criação do Uno, princípio primeiro, superior a toda categoria e a toda composição. A unidade é o fundamento do ser em todos os seus níveis: unidade física, unidade psíquica, unidade inteligível. O cosmos, em todas as suas esferas, participa do Uno. Mas o homem, ser excepcional, foi convocado para percorrer todo o caminho de retorno ao Uno, para o que se faz necessária uma ascética e uma mística que conduzam à união plena do que há de superior no homem com o princípio primeiro, no êxtase – que Plotino assegura ter alcançado quatro vezes em sua vida⁶³.

Alguns expositores de Plotino identificam facilmente este Uno com Deus. Este procedimento, além de não ter apoio dos textos, oculta a distância a que o neoplatonismo se coloca da teologia cristã e judaica; e esconde a simpatia que Plotino dedica às religiões pagãs e às místicas orientais, incorporando, num nível intermediário de seu sistema, deuses e cultos pluralistas e sincréticos⁶⁴. Este aparente paradoxo explica-se com a concepção que toda a filosofia

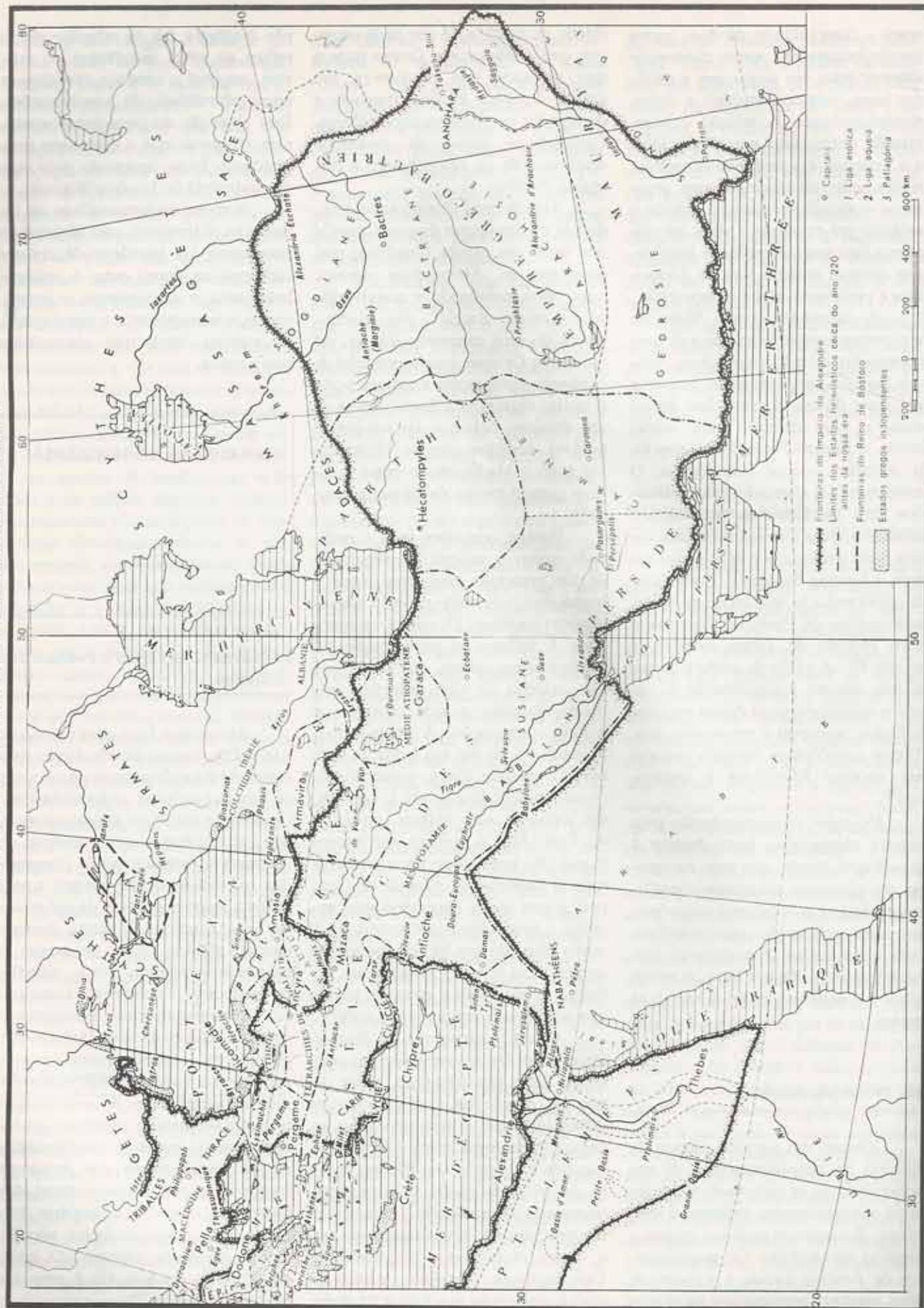
não teológica faz da religião: ela se refere ao nível ontofânico do cosmos, no qual a unidade desdobra-se numa pluralidade de manifestações. Esta absorção do paganismo ocasionou, em parte, que o estandarte neoplatônico fosse levantado pela reação anticristã do Império Romano.

Embora esclarecendo-se as diferenças, é negável, não obstante, o parentesco e a interdependência observáveis na época entre o judaico-helenismo, o cristianismo, o gnosticismo, o hermetismo e a astrologia⁶⁵. O espírito intelectual alexandrino une a todos.

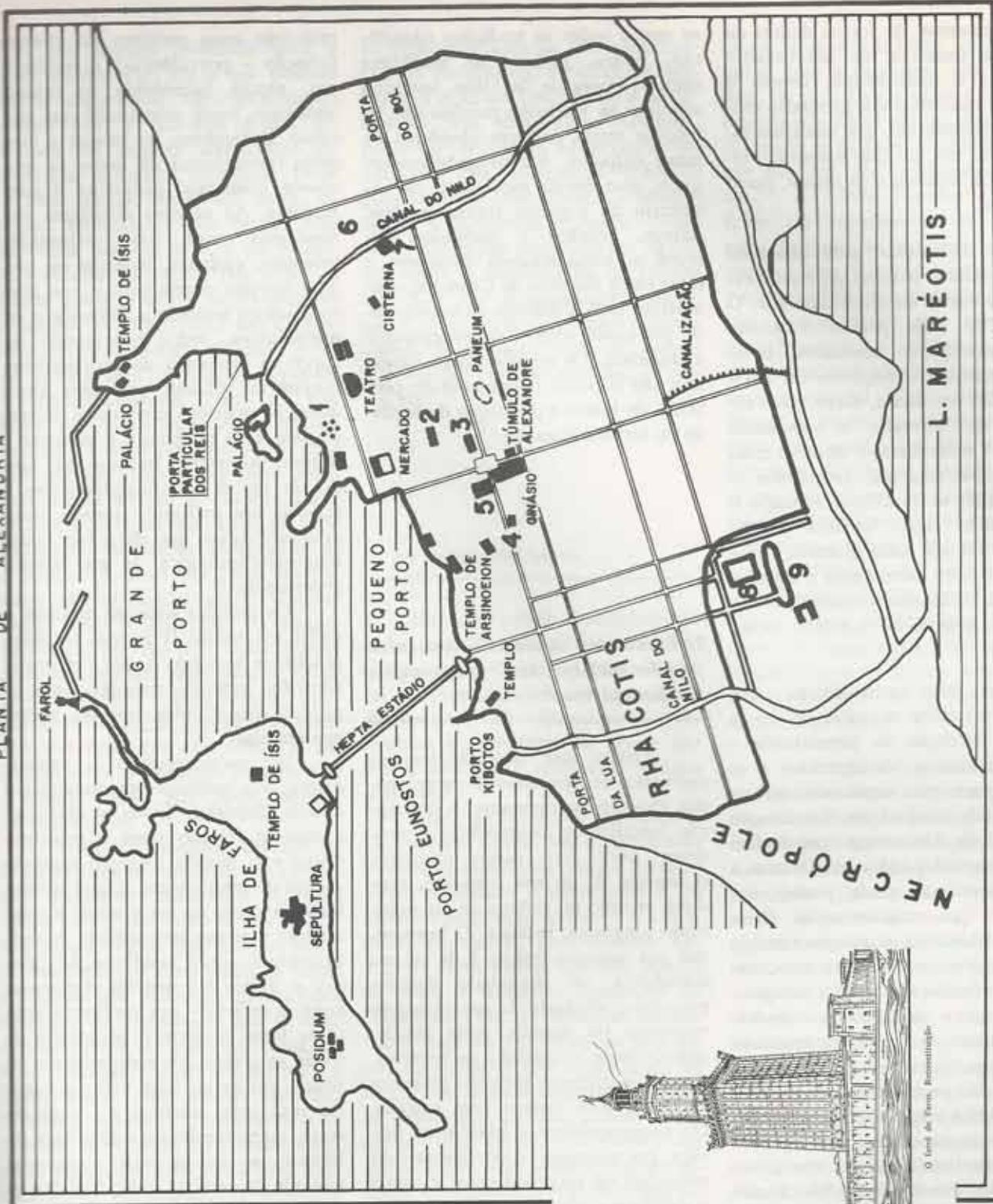
AS IDÉIAS NA HISTÓRIA

1. Marco Geográfico e Político das Idéias

Alexandria foi a obra magna de Alexandre, apesar de não haver sido como ele a havia pensado, mas como as forças históricas o determinaram. Quando da morte do jovem monarca, tanto o Império como o palácio de Alexandria estavam sendo construídos. A cidade nunca chegou a ser, de fato, capital política da *oikoumene*, mas manteve, contudo, durante muitos séculos, duas primazias: a econômico-comercial e a científico-intelectual. O progresso econômico – magistralmente administrado pelos Lágidas (com seus Ptolomeus e Cleópatras) – abriu caminho para a experiência cultural mais desenvolvida da antiguidade. A centralização portuário-comercial enfatizou gradativamente o evidente cosmopolitismo; à mente aberta dos monarcas somou-se a policromia cultural dos habitantes. Durante o Império Romano esta tensão dinâmica não foi substancialmente alterada. O edito de Claudio, do ano 42, é uma das numerosas provas.⁶⁶



PLANTA DE ALEXANDRIA



O Farol de Faro, Reconstituição

- 1. Suposto palácio de Cleópatra
- 2. Palácio de Adrien
- 3. Edifício Público
- 4. Templo de Serapis
- 5. Museu
- 6. Bairro judaico
- 7. Colónia de Pompéia
- 8. Serapeion
- 9. Estádio

O fervilhar e o confronto de idéias chegaram, por decorrência, ao nível máximo, o maior que possa ser lembrado na história da cultura. Esta diversidade extremada, não obstante, viu-se submetida a processos unificadores de características tipicamente alexandrinas. Tais caracterís-

ticas foram determinadas (ou condicionadas) por fatos histórico-políticos, entre os quais dois podem ser destacados: o **universalismo** político, que pressupõe um relativismo cultural, e o **individualismo** das formas culturais que procuram fazer frente a esse relativismo.

O **universalismo**. Os homens não eram mais cidadãos de cidades nem de reinos, mas do cosmos, da humanidade, da história. As tensões políticas não podiam ser resolvidas por revoltas *intramuros* nem por guerras de fronteiras entre os reinos. Resolviam-se mediante permanentes

remanejamento de forças dentro da realidade universal de um Império (primeiro o macedônico, depois o romano) que ninguém pretendia modificar, porque não era modificável. O império era um fato universal, tecido pelas tensões e os ciclos, como o cosmos.

A inclinação **individualista** correspondia – pela lei do equilíbrio – ao fenômeno da universalidade. O destino de cada pessoa tornou-se uma preocupação constante, e os grupos elitistas – religiosos ou não – pululavam na cidade, oferecendo segredos de salvação e sabedorias ocultas. Os cientistas e técnicos mais capacitados estavam vinculados a seitas onde se praticava a magia e guardava-se sigilo hermético. Não havia diferença entre química e magia, nem entre astronomia e astrologia. O conhecimento (gnose) iluminava o caminho da salvação (soteriologia).

Estes fatos sociopolíticos – que têm significativa semelhança com a presente situação da humanidade – atingiam todo o Mediterrâneo e se processavam mui especialmente na mentalidade alexandrina. Em direção ao Farol de Alexandria convergiam as mais variadas idéias do Oriente e do Ocidente, as quais, porém, sofriam ali uma transformação. Cada tradição filosófica ou religiosa exigia de si própria uma estatura universalista. A questão não estava em ignorar ou negar – ainda que isso pudesse acontecer – o que era ensinado por outros, mas em construir um sistema de pensamento no qual a própria idéia original fosse o princípio reitor capaz de incluir e reger toda a maravilha existente nos livros do mundo. Por analogia, buscava-se também nas idéias a figura imperial unificadora da multiplicidade.

Para ilustrar estas generalizações alguns exemplos podem ser úteis. Eudoro de Alexandria e os velhos textos neopitagóricos já mostram que procurava-se harmonizar todo o tesouro filosófico grego. Por razões análogas, Filon considera Moisés pai da filosofia e da religião revelada, e incorpora à sua exege

se quase todas as tradições filosóficas. Apion, egípcio de tendência estoica, oponente de Filon, tenta articular as verdades parciais dos filósofos numa exegese alegórica de mitos egípcios. Alguns gnósticos erguem uma escala ascendente de sabedoria da seguinte forma: pagãos, judeus, cristãos e gnósticos. Os cristãos, especialmente Clemente e mais tarde Eusébio de Cesaréia, consideram toda a história da humanidade pré-cristã como uma *praeparatio evangelica*. Os neoplatônicos sabem que são o ponto culminante do processo de busca e revelação da verdade na história humana.⁶⁷

2. Elementos comuns e elementos diferenciais nas concepções alexandrinas

Apesar das divergências, as correntes de pensamento mencionadas têm algo em comum. A concepção medular da mentalidade alexandrina pode ser assim expressa: o **mundo** é, no seu conjunto, produto, criação ou reflexo de um **princípio** longínquo e único. O **homem**, por sua natureza íntima, é da mesma substância ou dignidade daquele princípio; **afastado** de seu princípio enquanto no mundo, pode iniciar, através deste, o caminho de **retorno**.

Nos diversos sistemas podemos encontrar esta mesma base comum. Os neopitagóricos e platônicos médios, por exemplo, apoiavam as suas reflexões na oposição entre o uno e o múltiplo (mônada – díade), preparando o campo filosófico para as futuras especulações metafísicas. A escola judaico-helenista (Filon e outros) introduzia nesse campo a idéia do Sujeito divino criador e transcendente como eixo do problema: a tensão entre unidade (intelecto) e multiplicidade (cosmos sensível criado) explica-se a partir de Deus, que é o mais longínquo (absolutamente diverso do cosmos), embora seja o

princípio mais próximo do cosmos (criação – providência). O estoicismo, escola helenística de origem ateniense, havia antecipado este processo alexandrino ao buscar a simpatia fundamental de todos os processos cósmicos, psíquicos e intelectivos. As crenças populares alexandrinas (nas suas expressões orientais, egípcias, judaicas ou gregas) haviam preenchido o céu com mediadores teológicos, filosóficos ou astrológicos, todos procurando resolver o problema da proximidade-lonjura do primeiro princípio. Eram duas, as questões cruciais: a origem do mal e da matéria, e a natureza e destino do espírito humano. No fundo de tantas especulações sobre a relação uno-múltiplo, fremem esses dois problemas, que são a face metafísico-antropológica de um enigma permanente.

Os grandes sistemas surgidos a partir do século II podem ser diferenciados segundo a sua categoria: filosofia, teologia, religião. Estas tipificam três atitudes distintas, porém aparentadas.

No neoplatonismo e, parcialmente, nos gnósticos, predominava a atitude **filosófica**. Essas escolas concebiam a relação entre o princípio único e o mundo múltiplo segundo as leis da inteligência, a qual sempre busca a razão de ser e tende a estabelecer vínculos necessários. A multiplicidade, cuja manifestação inferior e última é a matéria, explica-se como o reflexo – por via decrescente – da fonte unitária e necessária de todas as coisas. Os neoplatônicos tinham, em geral, uma visão positiva da realidade cósmica e, além do mais, salvaguardavam a liberdade do homem, ao menos como a espontaneidade do espírito individual que se inclina para sua própria origem. Em contrapartida, alguns gnósticos, em cuja atitude filosófica fundamental incorporavam-se elementos teológicos dualistas e mágicos, chegaram a um desprezo radical do mundo sensível e à negação da liberdade humana.

A preponderância da atitude **teológica** é evidente na escola judaico-helenista e na cristã. A religião hebréia, entre todas as religiões anti-

gas que haviam confluído para o solo alexandrino, era a que possuía maior capacidade de confrontação mútua com a filosofia grega, em virtude da riqueza sistemática do princípio absoluto do único Deus criador. Daqui surge um ponto de vista "teo-lógico" que revela dois aspectos: por um lado, é um princípio superior à razão; por outro, a partir desse princípio supra-racional criam-se condições para um expressivo desenvolvimento racional. À lei da inteligência (filosofia) soma-se, complementarmente, outra lei que pode ser considerada como lei da vontade, num duplo sentido: a) dá a vontade de Deus como fonte inescrutável da criação do mundo, o que coloca a ação divina além de toda indagação de razões necessárias; b) o retorno a Deus por parte do homem não se realiza sem a vontade deste (ética - religião). Na atitude teológica, por sua vez, diferenciam-se duas correntes principais: o judaico-helenismo e o cristianismo, diferença radicada na importância decisiva outorgada por este último à mediação entre o princípio longínquo e o mundo criado, através da doutrina da encarnação.

A atitude religiosa diverge da anterior porque carece de um princípio teológico unificador e, com maior razão, distancia-se das doutrinas filosóficas de tipo neoplatônico. A esses grupos pertenciam as seitas religiosas que preservavam tradições orientais ou egípcias e que se confundiam cada vez mais com a magia, a adivinhação, o culto aos mortos e a interpretação de livros secretos. Nestas correntes de pensamento a liberdade do homem está condicionada a processos externos a ele, submetendo-o ao cosmos. O princípio salvador reflete-se em múltiplas fórmulas e práticas que, de fato, sustentam a concepção politeísta, ou seja, a pluralidade de princípios na natureza. O desenvolvimento das ciências particulares em Alexandria concedeu a muitas seitas os segredos da terra (metais) ou do céu (astros), dando origem a sabedorias esotéricas como a alquimia e a astrologia.

Esta tipologia trinária procura estabelecer critérios para distinguir

as principais escolas que participaram da mentalidade alexandrina, sem negar a ação do sincretismo e da interação dos fenômenos culturais, possíveis de serem observados em tradições tão complexas como o gnosticismo, o hermetismo, o pitagorismo, a astrologia e outros. Nesta breve exposição tampouco foi levado em conta o crescimento de formas especiais que acompanharam quase todas essas correntes, como o misticismo, o monasticismo, os grupos que viviam em comunidade, as seitas, etc.

3. As fontes históricas

Em Alexandria confluíram as mais variadas formas culturais do Oriente e do Ocidente. Mas ela não foi somente receptora de tradições e divulgadora de sincretismos: foi também a propulsora de novos sistemas nos quais reviveram antigas sementes.

Entre as fontes do pensamento alexandrino devem ser mencionadas as escolas filosóficas gregas, entre as quais se destaca o estoicismo e, de maneira particular, Platão⁶⁸ e a academia platônica. Este filósofo havia, de certa forma, adotado pontos de vista e tradições chamados de "orientais". Mas o platonismo alexandrino (seja ele filosófico ou teológico) distingue-se das concepções do mestre em pontos importantes, entre os quais deve ser mencionada a concepção das idéias. O "mundo das idéias", que vem a ser a riqueza interior ou a produção do princípio divino, identifica-se, no platonismo teológico, com o *logos* de Deus. Tal inovação confere a todo o platonismo alexandrino (e posterior) a capacidade especulativa de articular toda a realidade como egressa de um único princípio, ao qual regressará; é uma novidade que permite a incorporação das tradições aristotélicas, estoicas e pitagóricas.

Esta importantíssima inovação da história do platonismo robuste-

ceu-se (ou originou-se, afirmam alguns) com a presença, em Alexandria, de uma escola judaica que estabelecia que Deus produz de sua interioridade a palavra através da qual, por sua vez, são produzidas as coisas.⁶⁹ A Bíblia hebraica foi outra fonte do pensamento alexandrino, sem exclusão de nenhuma das correntes. Mas o pensamento bíblico viu-se também transportado para outras interpretações que não eram, historicamente, as originais. A exegese alegórica alexandrina projetou uma inteligência lógico-simbólica e filosófica numa linguagem caracterizada, em geral, por uma estrutura narrativa. A exegese alegórica surgira, em sua origem, para interpretar (e salvar) filosoficamente as expressões narrativas e míticas dos poetas gregos - de Homero, em especial.⁷⁰ Ao ser aplicada à Bíblia, a potência filosófica dessa exegese foi elevada, como já comentamos, pela força sistemática do eixo de seu pensamento: Deus, princípio único, fim absoluto de todas as coisas.

As religiões orientais influíram poderosamente em Alexandria, em especial a tradição irânica, em virtude das particulares relações de Alexandre com os persas. À oposição de princípios (Bem e Mal) acrescentava-se (ou combinava-se) com frequência, nas especulações alexandrinas, a oposição platônica (inteligível - sensível) e a oposição bíblica (Criador - criação). Mas também aqui Alexandria transformou suas fontes. O princípio dualista da religião zoroastriana foi afetado por uma modificação essencial: já não se trata de dois princípios (potestades) empenhados numa luta cósmica, e sim de dois pólos opostos de uma relação lógica e metafísica. A expressão da oposição não se concentra, como entre os persas, no Bem contra o Mal, mas desdobra-se através de todos os entes, como ser e não-ser, ou como divino e não-divino. A mesma oposição espírito-matéria, que marcará de forma indelével a história léxica do Ocidente, teve como marco de sua origem também alexandrina a contraposição Deus (= Espírito) e Mundo (cujo último

substrato não divino é a matéria): isso equivale a formular a questão em termos de consistência *versus* inconsistência e de máxima atividade *versus* máxima passividade. Esta transformação do dualismo pode ser observada até nos gnósticos alexandrinos, que alguns pesquisadores vêem como representantes da religião de Zoroastro⁷¹, mas que polemizaram claramente com os seguidores do dualismo iraniano.

A magia e as práticas politeístas provenientes de todas as latitudes fizeram-se presentes em Alexandria, somando-se à exuberância religiosa do solo egípcio. Foi lá que encontraram o método e o horizonte cultural que permitiram que ousassem explicações cósmicas universais, competindo com religiões e filosofias, como no caso dos astrólogos. Ali também teve início a independência epistemológica das ciências particulares, independência que desembocava invariavelmente em sistemas quase-filosóficos cuja tendência era explicar a realidade em seu conjunto, como o provam as escolas de astronomia, matemática e medicina, e também a reação antifilosófica de alguns médicos, os chamados "pragmáticos".⁷²

4. Influência do pensamento alexandrino em épocas posteriores

O lugar da tradição alexandrina na história da cultura, e na história da filosofia em particular, é um problema que ainda está distante de uma solução satisfatória. Faz parte de uma questão mais geral que consiste na avaliação da chamada "antiguidade tardia" (tradução aproximada do alemão *Spätantike*). A mesma classificação de épocas e a prática de alguns historiadores de filosofia provocam, com frequência, a impressão de que a época helenística é a repercussão "tardia" da antiguidade clássica grega e que, ao lado de outra idade chamada, precisamente, de "média", antecede a nova etapa clássica da filosofia denominada "moderna"⁷³.

O esquema que estabelece duas épocas clássicas para a filosofia, a grega e a moderna, só poderia ser aceite sob a condição de serem levadas em consideração as perspectivas helenísticas e medievais, com todas as suas ramificações, como elementos essenciais dessa mesma modernidade. Apenas a menção da idéia alexandrina, que concebe todo o cosmos a partir da interioridade noética de um sujeito imaterial e único, já seria suficiente para estabelecê-la como antecedente indispensável ao estudo das principais correntes filosóficas modernas. O próprio Hegel assinalou a importância da "alexandrinische Philosophie" em sua *História da Filosofia*. Tanto por razões sistemáticas como pelo conhecimento das fontes, para Hegel a filosofia neoplatônica não é meramente tardia, mas sim o ápice qualitativo do pensamento da antiguidade; segundo ele, o desenvolvimento da filosofia alexandrina deu-se no lugar "onde Ocidente e Oriente se abraçam"; onde a liberdade da indeterminação oriental se encontra e funde-se com o princípio determinante da razão ocidental⁷⁴. Para Hegel, o pensamento alexandrino ultrapassa os limites do Ocidente antigo (a Grécia clássica) precisamente naquela concepção tão próxima da modernidade, segundo a qual a autoconsciência viria a converter-se em seu próprio objeto⁷⁵. Embora a análise histórica do filósofo alemão seja "sistematicamente" *pro domo sua*, não é possível negar o valor de seu testemunho que destaca a filosofia de Filon e dos neoplatônicos: a) como um encontro histórico-cultural no qual as perspectivas fundamentais de Oriente e Ocidente se enlaçam; b) como uma etapa especificamente diferenciada na história da filosofia, na qual se constrói o "mundo ideal" – recuperação, na consciência, do mundo físico perdido com o ceticismo; c) como um momento essencial na formação do próprio sistema hegeliano, no qual a fundamentação do filosofar é colocada no espírito e não na natureza⁷⁶.

H. A. Wolfson considerou um escritor alexandrino como "fundador

da filosofia medieval de cristãos, judeus e islâmicos"⁷⁷. As semelhanças de concepção e de desenvolvimento entre o pensamento de Filon e das filosofias medievais são claras, sendo conveniente destacar, a respeito, a pesquisa de Wolfson. Não obstante, impõem-se algumas observações, além de algumas outras que efetuamos alhures⁷⁸: a) a continuidade e o parentesco entre Filon e os pensadores medievais deve ser estendida a todo o espírito da filosofia alexandrina, reconhecendo-se sempre o lugar principal ocupado por Filon, mas sem reduzi-lo inteiramente a ele; b) não é possível considerar toda a filosofia moderna, como faz Wolfson⁷⁹, como o reverso da medalha da perspectiva filoniana (alexandrina), uma vez que em muitos ângulos é patente a continuidade também nas diferenças. É suficiente mencionar alguns temas como o da autoconsciência, do conceito de Deus-absoluto, a relação-oposição entre espírito e matéria, etc.

Omitindo numerosos aspectos da permanência, no Ocidente, de elementos culturais alexandrinos, lembremos a raiz alexandrina da idéia teológico-política que se manifestou e perdurou em várias experiências históricas posteriores, e que pode expressar-se na relação "um Deus – um mundo – um monarca"⁸⁰. Faz-se corresponder à unidade do princípio metafísico a unidade cósmica e a ambas, a unidade política. Esta concepção teopolítica teve início no tempo dos soberanos helenistas de Alexandria⁸¹, tendo perdurado e se desenvolvido nas realidades jurídicas dos tempos cristão-romanos, medievais e modernos. Embora as realizações concretas que pretendiam encarnar esta idéia tenham sucumbido a crises factuais ou ideológicas, não deixa de ser interessante o estudo deste período complexo, em momentos nos quais a história humana, em circunstâncias diferentes, volta a discutir o tema de unidade (ou da interdependência) política universal.

A possibilidade de comparar os tempos atuais aos do helenismo estende-se através de numerosos capítulos da história da cultura⁸².

5. Sobre a relação Oriente- Ocidente

O que hoje chamamos de Ocidente é, historicamente, o resultado de profundos e sucessivos encontros entre um "Oriente" e um "Ocidente" de outras épocas. Alexandria foi um dos mais importantes locais desse encontro, durante dez séculos: do encontro nasceu uma nova realidade cultural, após dar-se a assimilação de perspectivas opostas. É possível situar geográfica e etnicamente os "orientais" que influíram na mentalidade alexandrina, como os egípcios, hebreus, assírios, persas e hindus. É possível também mencionar os "ocidentais": os gregos, com sua filosofia, e os romanos, com sua organização política. Mas não é fácil proceder à esquematização da medida em que a filosofia grega poderia ser concebida como um campo onde teria ocorrido um encontro anterior entre o Oriente e o Ocidente.

A dificuldade histórica de saber o que é o Ocidente não se resolve com simplificações abstratas, com definições que jogam com opostos como razão e mito, técnica e mística, ou com identificações baseadas em certas formas políticas ou em determinadas féis religiosas. Poder-se-ia dizer que é característica ocidental, uma tensão interna Oriente-Ocidente. A imperfeição formal desta definição é um indício não só da dificul-

dade de discernir conceitos, mas também da necessidade de continuar a empregá-los. Para o homem ocidental de hoje e para o alexandrino de dois mil anos atrás, "oriente" é uma palavra mágica, cuja força ultrapassa seu sentido léxico. O valor semântico de "origem" ("lugar da luz") sobrepuja a conotação de "origem oculta", da qual irrompe o "sol", de onde provém a vida e há de vir a sabedoria. Os magos sempre vêm do Oriente. Mesmo os gregos, tão racionalistas, preservaram em larga medida a lenda (ou a lembrança) da origem oriental da filosofia.

Existe outra palavra mágica que ajuda, às vezes, a definir o ocidental: "técnica". Ela é, por suas origens, uma típica palavra grega. Mas é conveniente que passemos, também aqui, pela Alexandria helenística, para que nos apercebamos da mudança ocorrida no significado. Para os gregos clássicos havia dois modos fundamentais de produção: a *techné* e a *physis*, ou seja, a técnica, que produz por deliberação de um técnico, o qual dispõe de um modelo ideal, e a natureza, que produz segundo a espécie de cada produtor. Porém, na Alexandria helenística, pátria da alquimia, a "técnica" passa a ser um conceito superior ao de natureza, porque tenta transformá-la. O conhecido tema da pedra filosofal ou do elixir da vida encerra a vontade humana de transformar as coisas, de ultrapassar as leis dadas,

para além dos limites mortais. Ao conceito (grego) de produzir segundo modelos ou formas imutáveis, une-se a idéia (oriental) de descobrir os segredos ocultos da natureza, para dominá-la, e a idéia (bíblica) do Deus que cria todas as coisas com a palavra e que entregou ao homem as coisas criadas para que este, por sua vez, servindo-se da palavra, lhes imponha "nomes". O conceito moderno de técnica implica, entre outras coisas, a capacidade de "recriar" as coisas materiais a partir do dessacralizado segredo de suas "fórmulas", o que significa o domínio do sensível pelo número, ou o domínio da matéria pelo espírito. Para estudar a história desta idéia é conveniente retroceder à Alexandria do século II, pelo menos.

Se as principais raízes da cultura que nos foi legada através da Europa são as religiões do Oriente Médio, a filosofia grega e as Escrituras judaicas, todo o estudo a esse respeito deveria dedicar um interesse especial ao lugar geográfico e histórico onde todas elas se encontraram mais profundamente e de maneira mais duradoura: Alexandria. Foi lá que ofertaram seus frutos culturais ao Império Romano e ao cristianismo.

NOTAS

1. Ver as inscrições antigas citadas por W. Schubart em *Reallexikon für Antike und Christentum* I, p. 272.
2. Desde sua fundação, Alexandria teve cidadãos e povoadores de diversas culturas. Havia dois bairros judeus, que abrigavam a comunidade asiática mais numerosa; são mencionadas também importantes comunidades persas e egípcias, sem contar os gregos e macedônios. Por outro lado, trabalhos arqueológicos revelaram a presença ininterrupta de grupos germânicos, hindus, chineses e africanos. Ver W. Schubart, op. cit., p. 277. Além de extensa literatura moderna, há descrições detalhadas da vida alexandrina em *Estrabão, Hypomnemata* 17 e *Diodoro Sículo - Bibliotheca historiae* 17.
3. Além das informações helenísticas citadas na nota anterior, há fontes hebraicas que também descrevem o esplendor cultural de Alexandria, como Filon, *Vita Mosis* II 37; *Ad Flaccum*, passim; Flávio Josefo, *De bello judaico* II 16,4; 18,7; *Contra Apion* II 4-6; *Antiq. Judaic.* XVIII 8,1, etc., e a legendária *Carta de Aristéas*, 9-11. Entre as fontes cristãs, o autor mais importante é Eusébio de Cesaréia, pelos dados históricos sobre Alexandria contidos em sua *História Eclesiástica* e em outras obras. Bibliografia moderna: H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1950; M. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, Munique, 1955.
4. Ver H. Marrou, op. cit., p. 261 e seguintes.
5. Ver os relatos antigos de Estrabão, op. cit.; Dion Cássio, *Historia Romana*, 77,7; Ate-
- neo, *Deipnosophistai* 11 e 12. E. Lammanna diz, em *Historia de la Filosofía*, I p. 290, Buenos Aires, 1970: "Nessa época não houve sábio em todo o mundo que, apesar de não viver em Alexandria, não tenha passado alguns anos nesta capital para dar início ou aperfeiçoar suas pesquisas".
6. Ver Wenkenbach, *Corpus medicorum graecorum* V, 10, citado por A. Pelletier, *Lettre d'Aristée a Philocrate - Sources Chrétiennes* 89, Paris, 1962, p. 67, nota 1.
7. Ver exaustivo estudo de E. Parson *The Alexandrian Library glory of the hellenic world*, Amsterdã - Londres, 1952.
8. Ver dados a respeito em *Corpus Inscriptionum Indicarum*, editado por E. Hultzsch, Oxford, 1925, I, p. 48, citado por A. Pelletier, op. cit., p. 68. Uma edição e tradução mais recente: J. Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, pp. 129-131, Paris, 1950. Sobre a relação da cultura hindu com a Alexandria

- helenista ver H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et l'Occident - Théologie* 24, Paris, 1952, pp. 9-27.
9. Segundo a *Carta de Aristéas* 34-51, op. cit., pp. 122 e seguintes, Ptolomeu I enviara uma embaixada ao rei de Jerusalém, Eleazar, solicitando-lhe códices e tradutores da Bfblia para a Biblioteca de Alexandria.
 10. É com razão que H. Fuchs escreve: *Septuagint* (em *The Universal Jewish Encyclopedia*, p. 480, Nova York, 1943): "A importância da Septuaginta, na época, foi difícil de ser corretamente avaliada. Foi a primeira tradução de uma grande obra literária e significou, portanto, um nftido avanço literário e cultural da humanidade."
 11. Filon, *Vita Mosis* II, 37. Sobre a exegese em Filon, consultar a obra clássica de Siegfried, K., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iena, 1875, reeditada em Aalen em 1970. Ver também meu artigo "El texto y la interpretación. La exégesis según Filón de Alejandría", na *Revista Bíblica* nº 39, 1977, pp. 211-222.
 12. O mestre de *Massakhat Soferim* 7-10, compara a tradução da Bfblia à fundição do bezerro no Sinai. Há juízos talmúdicos mais matizados como em *Megillah* 9.
 13. É de grande utilidade, a propósito, a obra de H. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914.
 14. Sobre o judaísmo helenista e sua documentação textual continua sendo indispensável a última parte do volume III de E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig, 1909. Ver também W. Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* - Göttingen, 1915. Um bom resumo pode ser visto em "El judaísmo helenístico", de H. Hegermann, em *El Mundo del Nuevo Testamento*, editado por J. Leipoldt e W. Grundmann, Madri, 1973, I, pp. 305-359. Sobre a tradução grega da Bfblia na escola helenística, especificamente, ver p. Katz, *Philo's Bible*, Cambridge, 1950.
 15. O apologista Justino - *Apologia*, I, 31 - já testemunha o uso da tradução dos Septuaginta desde as origens do cristianismo. Mais testemunhos na introdução do livro citado por A. Peilletier (ver nota 6). Os escritores do Novo Testamento têm, em geral, a tradução dos Septuaginta. Ver H. Swete, op. cit. na nota 13.
 16. Lembrar textos talmúdicos citados na nota 12; mencione-se também a polémica refletida no *Diálogo* de Justino. Veja-se, a respeito, meu artigo "Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el *Diálogo* de Justino mártir", II na *Revista Bíblica* nº 39, Buenos Aires, 1977, pp. 327-344.
 17. A propósito, conta-se com o testemunho direto de Filon, principalmente nos textos *In Flaccum* e *Legatio*. Ver também, o artigo "Politeuma" em *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 516-519.
 18. Ver os depoimentos contidos em *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, de A. Festugière, vol. I, pp. 20-40, Paris, 1950.
 19. Para os judeus helenistas e para alguns cristãos, posteriormente, Moisés teria sido mestre ou inspirador de Homero e de outros gregos. Ver informação e bibliografia em "Moyses", de J. Jeremias, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, pp. 854-856.
 20. Ver *Historia de la filosofía*, G. Faggin, ed. C. Fabro, Madri, 1965, I, pp. 148-162. Ver também, de W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, passim.
 21. Ver *Historia de la filosofía*, Fraile, vol. I, pp. 685-687, Madri, 1976. Sobre a nova concepção do mundo que se forja neste período, uma obra clássica é *Gnosis und spätantiker Geist*, de H. Jonas, Göttingen, 1954.
 22. Ver nota 14, bibliografia citada; ver também de I. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932 - Heidelberg, 1962. É muito útil o capítulo de J. Daniélou sobre a cultura helenística em Alexandria, em *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.
 23. Ver J. Daniélou, op. cit., p. 58 e seguintes.
 24. A importância do filósofo foi posta em evidência por H. Doerrie: "Der Platoniker Eudoros von Alexandria", *Hermes*, Wiesbaden, 1944, pp. 25-39.
 25. É clássica, sobre este tema, a obra de E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, 1925 e 1950.
 26. Ver autores citados na nota 22. Sobre os diversos juízos emitidos pelos críticos de Filon, consultar a introdução geral de R. Arnaldez *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie I: De officio mundi*, Paris, 1961.
 27. Citado por A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1954, p. 125.
 28. Em 1966 reuniram-se pesquisadores de todas as correntes para discutir esse assunto. Ver *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 de abril de 1966 - *Studies in the History of Religions*, Leiden, 1967. Em F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, 1978, pp. 59-87, são apresentadas as diversas posições. Pode também consultar-se *Lo gnosticismo dopo Nag-Hammadi*, de R. Farina, *Salesianum* 32, Roma, 1970, pp. 425-454.
 29. W. Voelker inicia seu *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, pp. 1-11, precisamente com os fragmentos atribuídos a Simão Mago. Percebe-se neles o parentesco com correntes que havia na Alexandria do século I, como a interpretação alegórica da Bfblia, a fusão de concepções estoicas e platônicas sobre Deus e o mundo, etc. Ver também F. García Bazán, op. cit., pp. 92-101.
 30. Pode ser encontrado em língua espanhola o mais importante estudo efetuado sobre esta escola: *Estudios valentínianos* de A. Orbe, Roma, 1955 e 1966.
 31. J. Quasten, *Patrología*, Madri, 1968, I, p. 263.
 32. Eusébio de Cesaréia, em *Historia Eccles.*, IV 7, diz ser Carpócrates, depois de Basílides, "heteras hairéseos patéra", no que concorda com Irineu, *Adv. Haer.*, I 25.
 33. Ver R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zúrique, 1949, pp. 176-187, e H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I-II, Göttingen, 1954.
 34. Ver parágrafos referentes a Alexandria no volume II de *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* de A. von Harnack, Leipzig, 1924. Ver também *Geistgeschichte der altchristlichen Kultur*, de Dempf, Stuttgart, 1964, que aborda Alexandria sob o aspecto doutrinário, nas pp. 49-65; idem, *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, G. Bardy, *Recherches de Science religieuse* 27, Paris, 1937, pp. 65-90.
 35. Não se impôs entre os críticos a hipótese de H. Marrou, em *A Diognète-Sources Chrétiennes* 33, Paris, 1952, pp. 266-270, pretendendo atribuir-lhe a epístola *Ad Diognetum*, nem tampouco tentativas mais recentes, que atribuam a ele fragmentos de obras de seus discípulos.
 36. Ver Eusébio, *Historia Eccles.*, V, 10, 1.
 37. Entre muitíssimos estudos, destacam-se: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux I^{er} et III^{es} siècles*, Tournai, 1961; H. Marrou, *Humanisme et christianisme dans Clément d'Alexandrie - Entrepreneurs Antiquité Classique* 3, Genebra, 1955, pp. 181-200; E. Osborn, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957.
 38. Ver H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I*, Paris 1959, e J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958. A respeito da influência judaico-helenística sobre os cristãos, ver Siegfried, op. cit. na nota 11.
 39. Esta obra pode ser consultada parcialmente na coleção *Sources Chrétiennes*. Sobre a figura do grande sistematizador há uma obra de 1977 (Paris) cujo autor, Pierre Nautin, impõe-se como autoridade na matéria: *Origène, sa vie et son oeuvre*, col. *Christianisme antique* I, Recomenda-se também, de J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, e a obra já mencionada na nota 37. Sobre a importância de *Peri Archón* na cultura antiga, ver E. von Ivanka, "Der geistige Ort von Peri Archón zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit" - *Scholastik* 35, Friburgo, 1960, pp. 481-502.
 40. Uma obra perdida de Orígenes intitulada *Stromateis* trataria, segundo informa Jerônimo na *Epístola LXX*, 4, de uma confrontação do cristianismo com Platão, Aristóteles, Numênio e Cornuto.
 41. Recorde-se que Panteno, mestre de Clemente, fora filósofo estoico, antes de sua conversão ao cristianismo, segundo Eusébio, *Historia Eccles.*, V 10, 1. Sobre o estoicismo de Clemente, ver a obra clássica de M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie - Patristica Sorbonensia* I, Paris, 1957.
 42. Além do livro de Nautin, citado na nota 39, ver Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913.
 43. Sobre a história do conceito de "helenização", nos críticos modernos há um extensíssimo estudo de A. Grillmeier, "Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas" - *Scholastik* 33, Friburgo, 1958, pp. 321-355, 528-558. Quanto à polémica antiga, a tradição alexandria e Orígenes em especial foram considerados, por outras correntes teológicas cristãs, como corrupção filosófica da fé original. Basta citar Epifânio, bispo de Chipre no século IV, que considerava o origenismo como a pior das heresias, *Paranion* 64.
 44. Ver o *Dossier* que A. Festugière apresenta a respeito da questão hermética na obra citada na nota 27. A edição dos textos herméticos mais acessível é a de A. Nock - A. Festugière, *Corpus Hermeticum I - IV*, Paris, 1945 - 1954.
 45. R. Reitzensteins, em sua clássica obra *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, despertou o interesse por esta figura mítica, de raízes iranianas, gregas e egípcias, da qual se encontram ramificações em várias das formas do pensamento alexandrino.

46. Editado no *Corpus Hermeticum*, citado na nota 44.
47. Trata-se de fragmentos reunidos do *Anthologium* de Estobeu, editados também nos volumes III e IV do citado *Corpus Hermeticum*.
48. Opinião com a qual concorda H. Doerrie, *Hermetica - Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen, 1959, p. 265. Ver também o bem fundamentado estudo de E. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Londres, 1951.
49. Ver E. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, 1948, p. 441 e seguintes.
50. A segunda parte do sexto dos treze códices descobertos em Nag-Hammadi contém três tratados de características tipicamente hermeticas; são: "Tratado sobre a injustiça", "Oração de agradecimento" e "Apocalipse de Asclépio". Tradução alemã de Martin Krause, na obra *Christentum am Roten Meer* II, Berlim, 1973, escrita em colaboração. Mais informações em F. García Bazán, op. cit. na nota 28, pp. 153-169.
51. Ário afirmava que o Verbo, por ser engendrado (*gennetés*) devia ser considerado como criatura (*genetés*). Alexandre e os "nicenos" afirmavam que o Verbo era consubstancial (*homoousios*) em todos os sentidos (*katá pánta*) com o Pai, sendo, portanto, "Deus" como Ele. Sobre a controvérsia ariana devem ser consultados os historiadores do dogma cristão, como Harnack, Seeburg, ou os católicos franceses J. Tixeront, cuja *Historia de los dogmas* já tem edição em espanhol, Pamplona, 1912, 1913 e R. Druaguet, idem, *Historia del dogma católico*, Buenos Aires, 1949. Sobre esse problema específico será de grande utilidade o extenso estudo de E. Schwartz, *Zur kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts - Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 34, de 1935, pp. 129-213.
52. Cf. J. Bardy, *L'Occident en face de la crise arienne*, Irânikon 16, Paris, 1939, pp. 384-424.
53. A intervenção de Constantino na divergência doutrinária foi documentada pelo seu contemporâneo Eusébio, em *Vita Constantini* II 69. Além disso, o historiador Sócrates conservou fragmentos da correspondência dirigida por Ário ao imperador, em *Historia eccl.*, I 26, 2.
54. Ver X. Le Bachelet, *Arianisme - Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 1790. O mais apaixonado e persistente opositor do arianismo foi o bispo alexandrino Atanásio, exilado cinco vezes de Alexandria durante a disputa. Considerava o arianismo como intromissão filosófica (neoplatônica) na doutrina cristã, sendo que os neoplatônicos foram perseguidos em Alexandria, no contexto das lutas teológicas. Do século IV ao VI o bispo de Alexandria desempenhou frequentemente função política, por delegação imperial. V. W. Schneemelcher, "Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 43 (50-51), pp. 242-256.
55. W. Gundel, "Alchimie" - *Reallexikon für Antike und Christentum* I, p. 240 e seguintes. Contém extensas indicações bibliográficas.
56. A melhor coleção de antecedentes clássicos é a de J. Bidez - F. Culmont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanés et Hystaspes d'après la tradition grecque* I-II, Paris, 1938. Sobre o tema, consultar em especial as pp. 201-210 e 311-315.
57. Ver W. Gundel, op. cit. p. 243 e seguintes.
58. O texto original foi editado por M. Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1988. Sobre o tema, pode ser consultado o livro de R. Reitzenstein citado na nota 45, e o de H. Gressmann, *Die Orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin - Leipzig, 1930.
59. Além de inúmeras traduções e reelaborações, há uma edição crítica no volume III da Ptolemaí *Opera omnia*, Teubner, 1940. Sobre o tema, ver A. Festugière, *L'Idéal religieux de Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 110-126.
60. Sobre as teorias dos corpos celestes elaboradas pelos teólogos medievais, ver T. Ortolán, *Divination - Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, pp. 1441-1455.
61. Porfírio oferece alguns dados sobre os primeiros passos da escola neoplatônica de Amônio Sacca no capítulo III da *Vita Plotini*, edição e tradução de E. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, Paris, 1924, pp. 3-4.
62. Ver Fraile, op. cit. na nota 21, pp. 718-813. A partir do século IV e perdurando até o VII renasce uma escola neoplatônica em Alexandria; na mesma op. cit., ver pp. 767-770.
63. Ver Porfírio, *Vita Plotini* 23, 15, edição citada. No capítulo 23, Porfírio conclui a vida do seu mestre destacando algo que será essencial no neoplatonismo: a contemplação mística, que é a culminação do caminho filosófico.
64. Consultar a *Historia de la Filosofía* de E. Bréhier volume I, pp. 441-443.
65. A relação do neoplatonismo com a escola judaico-helenista foi estudada por H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906; por Theiler, conf. citação na nota 20, e também por H. Kraemer, *Der Ursprung der Geistesphilosophie*, Amsterdam, 1964, pp. 264-292. Quanto à relação do neoplatonismo com o cristianismo, é em parte polêmica, como se vê pelo *Contra Celsum*, de Orígenes, e pela divergência que atingiu os imperadores romanos; de outro lado, é inegável a aproximação das duas tradições, seja pelo papel de destaque desempenhado nas escolas neoplatônicas por bispos e teólogos cristãos, seja pela sobrevivência do neoplatonismo no seio da teologia cristã. Quanto à importância dada pelos neoplatônicos à literatura astrológica, é conveniente lembrar os comentários que lhe dedicaram Jámblico, Porfírio, Proclo, etc. Ver mais indicações no artigo de Ortolán, citado na nota 60, e no livro de Gressmann citado na nota 58.
66. Uma "carta de Cláudio aos Alexandrinos", escrita em 42 d.C., foi descoberta em nosso século e editada em *Jews and Christians in Egypt*, de H. I. Bell, Londres, 1924, pp. 23-26.
67. Neste sentido, a valorização de Proclo por Hegel, como o gênio abrangente que elaborou a síntese madura da filosofia antiga, indica um paralelismo histórico entre os dois pensadores universalistas. Ver carta escrita por Hegel a Kreuzer, editor de Proclo, em *Hegels Briefe*, ed. Hoffmeister, carta nº 389.
68. A. Festugière, em *La révélation d'Hermès Trismégiste*, qualifica Platão como "le père de toute la pensée religieuse hellénistique": é uma expressão apropriada, com a condição de que não sejam esquecidas as diferenças existentes entre o pai e seus numerosos filhos.
69. H. Kraemer, no livro citado na nota 65, estudou a relação entre *nous* e idéia, em duas diferentes tradições platônicas: a que considera o *nous* como primeiro princípio (Xenócrates) e aquela que o considera como um segundo princípio depois do Uno transcendente (Spéusipos). As duas tradições levariam, por caminhos diferentes, a ver nas idéias o conteúdo pensado por Deus. Sem negar esses antecedentes platônico-pitagóricos estudados por Kraemer, é evidente que recentemente no pensamento alexandrino de nossa era atua como perspectiva sistemática a concepção de que a mente de Deus é o "cosmos noético" ou mundo das idéias, mediando assim a unidade do princípio e a multiplicidade dos entes.
70. Ver J. Pepin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations Judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
71. Entre outros, o já citado Reitzenstein. Ver também o estudo de autores elaborado por F. García Bazán, op. cit. na nota 28, p. 76 e seguintes.
72. Ver E. Lamanna, *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, 1970, pp. 289-297.
73. Não é possível estendermo-nos aqui sobre a marginalidade a que este esquema relega também a filosofia islâmica dos séculos IX-XI. Esta filosofia preservou para o Ocidente grande parte do que hoje é conhecido como grego, mas geralmente sob sua forma alexandrino-bizantina.
74. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie - Hegels Werke* 19, 410: "Die Entstehung der Vorstellung (da filosofia alexandrina) fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland einander gerungen." "Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei, das abendländische Denken ist Prinzip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt."
75. Hegel, op. cit., p. 403: o primeiro passo dado pela nova época filosófica alexandrina é "das sich zum-Gegenstand-Werden des Selbstbewusstseins".
76. Este é o sentido no qual Kraemer, citado na nota 65, fala sobre a "Geist-philosophie", ou seja, filosofia do espírito, na qual o fundamento é a interioridade fecunda do intelecto (*nous*).
77. A propósito, o subtítulo do livro de Wolfson é *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, 1948.
78. Quanto à relação de Filon com os apologistas cristãos, ver meu estudo *El Espíritu Santo en los Orígenes del Cristianismo*, Zurique, 1971, em especial as pp. 286-290.
79. No livro sobre Filon, Wolfson insiste sistematicamente, na conclusão de cada capítulo, que Spinoza tinha invertido a compreensão filosófica fundada por Filon, sem se aperceber, no entanto, das profundas semelhanças existentes entre ambos.
80. Esta concepção, elaborada em literatura atribuída a Aristóteles, teve porém origem alexandrina; é o caso do tratado *De mundo*. Ver também E. Peterson, *Eis Theós*, Göttingen, 1926.
81. Ver *Philon d'Alexandrie*, de J. Daniélou, pp. 75-83.
82. Ver R. Marcus, *La época helenística - Grandes épocas e ideas del pueblo judío*, Buenos Aires, 1965.
83. Entre as primeiras denominações dadas ao que posteriormente seria chamado de alquimia, destaca-se "he ton filosofon mystiké téche", citado por W. Gundel em *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, p. 240.

Cena da peça
Galileu Galilei, de Bertold Brecht,
encenada no Piccolo Teatro de Milão, em 1963



**DR. CARLOS MARIA
MARTINEZ BOUQUET**

Médico, Psiquiatra e Professor universitário argentino.

CRIAR, CRIAÇÃO, CRIATIVIDADE

1. Três tipos de criatividade

Num primeiro momento, convém comentar os significados das palavras “criar”, “criação” e “criatividade” para entrarmos em acordo sobre o objeto do qual vamos nos ocupar. A razão disso é termos observado que muitas discussões acerca da criatividade tornam-se estereis por se basearem numa imprecisão terminológica, de tal modo que ainda que se empregue a mesma palavra não se está falando da mesma coisa.

A partir desta observação, e pensando que seria bom converter o problema em instrumento ordenado, propus-me verificar a validade das acepções cujo uso encontrei mais amplamente divulgado.

Havia uma acepção que se referia às obras-primas da arte, às inovações científicas mais notáveis e a

seus criadores, ou seja, àqueles indivíduos que recebem o adjetivo de “gênios”, e aos produtos criados por eles. Outra acepção correspondia a um grupo majoritário de indivíduos e de obras valiosas por eles produzidas, nas quais não existia genialidade, mas diversos níveis de talento. E um terceiro uso da palavra criatividade se referia à simples expressão; neste caso não se podia reconhecer nenhuma classe de produto mais ou menos valioso que resultasse do ato criador. Esta acepção era mais frequente em pedagogia e psicologia.

Propus-me então diferenciar três tipos de criatividade: A, B e C, das quais trataremos a seguir. A agrupação proposta contém pouca elaboração teórica, já que surge diretamente, de maneira quase pragmática, da observação do uso habitual da palavra “criatividade” (“criação”, “criar”) em Buenos Ai-

res e talvez num círculo não demasiado extenso de indivíduos – e de acatar tal uso. Porém, ela tem o mérito de separar, de uma zona central, dois extremos que sempre convém discriminar: no extremo inferior, a simples expressão (criatividade C), à qual se atribui um lugar; e no extremo oposto, superior, as obras-primas (criatividade A). É verdade que o grupo da criatividade B é muito mais amplo e será necessário estabelecer subgrupos correspondentes aos tipos distintos de criadores e produtos criativos B.

A criatividade A caracteriza-se por dar origem a uma obra muito valiosa, que introduz uma novidade na cultura à qual pertence. É própria do gênio: o artista criador de uma obra-prima ou o inovador que expande os confins da cultura em qualquer campo. O criador A origina novas melodias latentes¹ coerentes com a cultura.

A criatividade B caracteriza-se por dar origem a um produto pessoal e autêntico; mas não há genialidade, há talento; esse produto não é fruto de uma aventura em territórios não explorados da cultura, como no caso da criatividade A. Pode tratar-se de uma atividade artística, científica, de qualquer outra disciplina ou de praticamente qualquer outra atividade.

Na criatividade C não há obra nem produto, trata-se da capacidade de expressar-se de modo acabado e harmonioso. A energia que, nos casos anteriores, origina um produto, consome-se na própria expressão. Observamos aqui um metabolismo dos significados, um processo culturalizante² harmonioso e sem entraves.

Em muita gente a criatividade C está bloqueada, em maior ou menor extensão; é na B que costuma ocorrer o bloqueio mais freqüente. É muito comum não existirem sequer vestígios reconhecíveis da criatividade A.

Na criatividade C o interesse focaliza-se no indivíduo que se expressa e que, ao fazê-lo, sente alívio e prazer. A finalidade da criatividade C é a expressão individual. Concorre para a saúde, o equilíbrio psicofísico e seu desenvolvimento.

A criatividade B está voltada para o indivíduo, para o outro e para a cultura.

Na criatividade A há um interesse altamente cultural, que transcende as finalidades anteriores. A obra é destinada à cultura. Expande-a, cria novos espaços culturais.

Considero prematuro dar uma definição de "criação", "criar", "criatividade"; mas farei referência a alguns aspectos que contribuirão para uma posterior definição:

a. Trata-se da ruptura de uma seqüência e da aparição de uma direção, movimento, modo, âmbito ou dimensão nova.

b. Caracteriza-se por incluir ou promover algum tipo de mudança no mundo manifesto.

c. Origina-se um produto novo e/ou manifesta-se algo que estaria contido na "imanifestação".



Montagem de *Esperando Godot*, de Samuel Beckett, Odéon-Théâtre de France, Paris, 1961.

por completar harmoniosamente o metabolismo dos significados³ e liberar o latente⁴.

Esta criatividade transgride a repressão, a contenção. Porém não transgride, necessariamente, a aliênd. Existe, por um lado, um processo e, por outro, um ato ou um produto final.

e. O indivíduo faz uso da sua liberdade.

f. Há uma transgressão, de menor ou maior envergadura.

g. Contém certa expansão: do indivíduo no espaço circundante (criatividade C); da sociedade e da cultura, que se enriquecem com o aumento dos tesouros que a cultura contém e com seu desfrute por parte dos indivíduos (criatividade B); dos confines da cultura (criatividade A).

Cada um dos três tipos de criatividade representa a transgressão de algum limite.

A criatividade C caracteriza-se nação, o convencional, a superficialidade, a submissão a fórmulas obsoletas; nem contribui para a individualização, como a B e a A; tampouco é produtiva (não produz obras).

Os produtos da criatividade B caracterizam-se por serem pessoais e autênticos.

Pessoal: quer dizer que a criatividade B atém-se às formas, ao estilo, que reproduz formas existentes no criador, que produz vibrações harmônicas com o criador e entre si. Existe uma certa dinâmica de discriminação que produz formas (precisas e/ou estéticas) que afastam da confusão e da visão obtusa, ou do embotamento perceptivo. O indivíduo e a percepção a partir deste são exaltados: o resultado é comparável ao estretamento do diafragma nos aparelhos ópticos. Nestes aparelhos, os raios luminosos devem passar por

um ponto muito estreito; no caso da criatividade B tudo deve passar pelo estreito "olho" da personalidade.

Tudo passa pela pessoa. A individuação e o reconhecimento de si mesmo estão favorecidos.

Autêntico: próximo à raiz do indivíduo, à sua face, à corrente que dele nasce a cada momento.

Está em jogo uma dinâmica na qual é levada em conta a proximidade da fonte originária da energia individual.

Na criatividade B é transgredida a alienação, o convencional, a integração à massa – sem diferenciação e individuação –, a superficialidade, a submissão a formas obsoletas que já não significam nada. Porém não são transgredidas as matrizes culturais básicas⁵ pré-existentes, nem a crítica que, até o momento, fora adequada.

A criatividade A origina novas melodias latentes⁶ coerentes com a trama melódica⁷ da cultura.

A criatividade A transgredir os limites da cultura, ultrapassa as matrizes existentes, penetrando no pré-cultural, culturalizando-o. Transgredir ou supera a crítica que fora adequada até o momento. Não transgredir a coerência cultural.

Em resumo:

A criatividade C transgredir a contenção.

A criatividade B transgredir a alienação, a inautenticidade.

A criatividade A transgredir as matrizes culturais latentes, irrompe no pré-cultural, colonizando-o, criando novas melodias latentes, que – imediatamente ou um pouco mais tarde – passam a ser matrizes culturais.

2. Os dois momentos do ato criador: a criatividade no profundo e a criatividade na superfície

Em minha concepção, subordinada à teoria da cena⁸, o processo criador atravessa dois momentos – que podem ser simultâneos ou não: a) a produção de uma melodia latente⁹ a partir da vida¹⁰ do indivíduo, melodia que contém o *gêrmen*

da obra; e b) esse *gêrmen* – juntamente com a melodia que o contém – é por sua vez transformado e assim chega ao nível manifesto, onde aparece graças à forma que adquiriu: é a *plasmação da obra*.

A cada um dos momentos do processo criador correspondem emoções, ansiedades e prazeres distintos – e para cada um deles recomendam-se atitudes pedagógicas bem diferentes, tais como a recepção apaixonada no primeiro e a crítica realista e adequada no segundo.



3. Das inibições para escrever ao processo da criatividade.

Em 1972 convoquei, no Instituto Argentino de Pesquisas Dramáticas*, um grupo de psicoterapeutas e escritores com o propósito de estudar, por meio de dramatizações, as causas e mecanismos das dificuldades para escrever que os profissionais das diversas áreas costumam ter. Esta foi minha primeira pesquisa sobre o tema da criatividade. As duas revelações mais notáveis foram: a) a comprovação de que não existia escrito sem um destinatário intrapsíquico, ao qual chamei Interlocutor Imaginário; b) subjacentes à obra (artigo, livro, poesia, etc), produto manifesto do ato criador, encontravam-se sempre três elementos latentes, sendo imprescindível considerá-los para conhecer mais a fundo o processo criador: autor, obra e interlocutor imaginário.

A denominação "interlocutor imaginário" resultou do fato de que não se tratava necessariamente de uma pessoa. E mais, mesmo quando o escrito estivesse manifestamente destinado a uma pessoa, não era esta o destinatário autêntico mas outro, imaginário. Nestes casos a pessoa era o revestimento externo de um personagem imaginário, verdadeiro destinatário da obra. O interlocutor imaginário era um personagem interno (intrapsíquico) ao qual, numa cena interna fictícia, o indivíduo oferecia a obra.

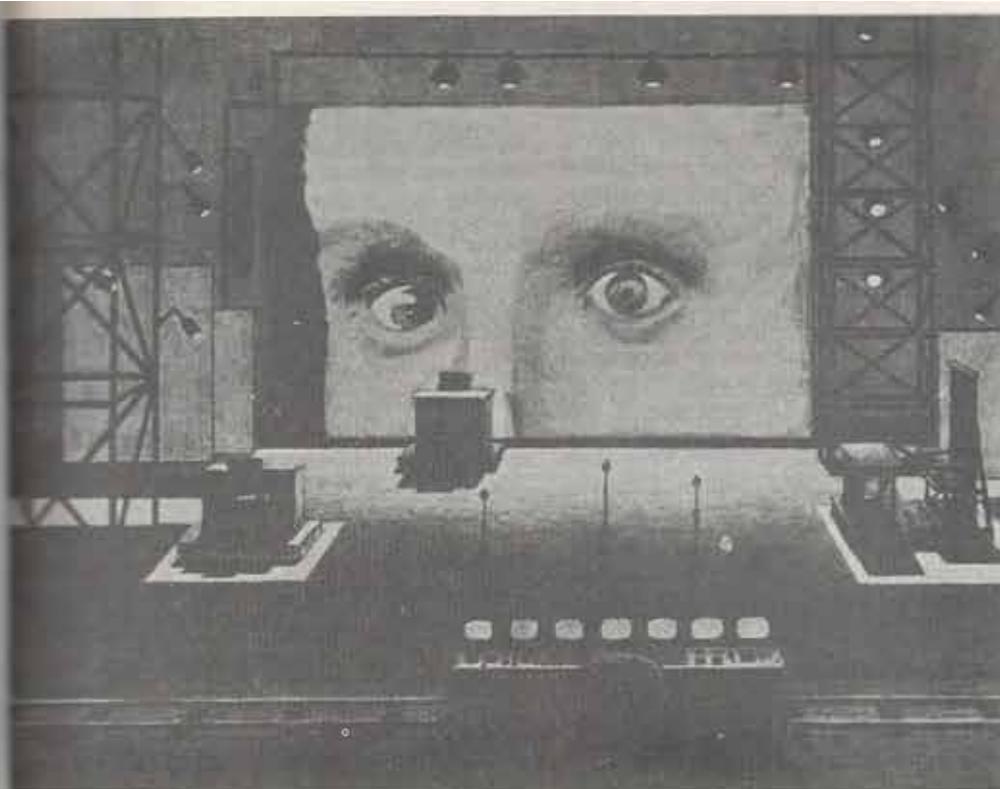
Das características do interlocutor imaginário dependia em grande parte a possibilidade da existência da obra e de que ocorressem ou não dificuldades no processo criador.

Dos três elementos latentes encontrados ("personagens latentes", na concepção dramática) o interlocutor imaginário revelava-se como inconsciente numa extensão muito maior e com mais frequência que os outros dois.

Parecia tratar-se de um setor do superego particularmente ligado aos processos de criação. E as técnicas dramáticas manifestaram-se francamente idôneas para expressar esta zona da psique.

Já que as três entidades eram interdependentes, como que formando um todo, pensamos que se atuássemos sobre aquele aspecto da totalidade que se apresentava como inconsciente, tornando-o consciente, produziríamos, provavelmente, mudanças benéficas nas três entidades e, portanto, na pessoa, liberando-a, talvez, de inibições. Tornar consciente o inconsciente é o modo de proceder da psicanálise.

A possibilidade de obter modificações nas características do interlocutor imaginário, tornando conscientes seus aspectos e suas conexões com outras zonas da personalidade, determinando muitas vezes a história de sua constituição, conseguindo, como resultado, uma desinibição da criatividade, mostrou-se logo evidente na investigação inicial que nos levou a descobrir esta dinâmica da criação.



Cenografia de *O Interrogatório*, peça de Peter Weiss encenada em 1967 no Piccolo Teatro de Milão.

Isto modificou uma ingênua pré-concepção da criatividade, que eu compartilhava e que atribui um papel excessivo e até excludente ao criador em seu aspecto ativo, ao personagem ativo da cena da criação, e não leva em consideração o criador sob o aspecto passivo-receptivo. Como os termos "ativo" e "passivo" têm vários significados, é necessário precisar que dessa forma estou me referindo àquelas qualidades correspondentes aos princípios que na antiga filosofia chinesa são denominados *Yang* e *Yin*.

É bom lembrar que na mitologia grega figura o interlocutor imaginário: está representado pelas Musas, que inspiram os poetas, etc. (o personagem criador ativo).

O interlocutor imaginário é intrapsíquico. Favorece muito a criatividade quando tem uma apaixonada disposição receptiva para com a obra do criador (ativo). Por outro lado, é certo que quando este interlocutor imaginário apaixonadamente receptivo é encarnado por uma pessoa, a criatividade pode ser muito favorecida.

Para que equipes de trabalho atinjam um desempenho criativo, é

muito útil que alguns membros possam cumprir o papel de interlocutor imaginário receptivo dos outros membros.

Durante o primeiro momento do ato criador, aquele que culmina com a produção de uma melodia latente e no qual deve originar-se o germen da obra, é que vemos o interlocutor imaginário aparecer e ganhar importância.

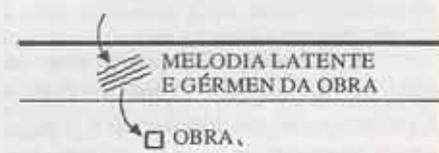
Quando o personagem criador ativo dirige-se para o interlocutor imaginário e encontra ali não um inimigo – um personagem crítico mas um receptor apaixonado – o "objeto de desejo", na tipologia da teoria da cena (a musa) –, ele se detém; no espaço entre ambos origina-se um campo de forças, uma "intra-cena" constituída pelo entrecruzamento de duas "emanações"; um desdobramento de caráter ativo do personagem criador e uma estrutura de recepção proveniente do objeto do desejo¹¹. E é nesse campo de forças que se deposita ou origina o germen da obra.

Porém se o criador ativo encontra um interlocutor imaginário hipercrítico – trata-se, na realidade,

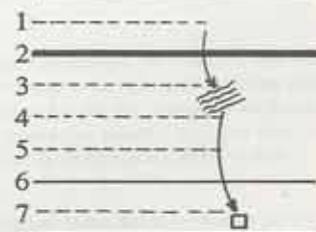
de outro tipo de personagem, do personagem "inimigo"¹² da tipologia da teoria da cena, que não está apto para constituir o campo de forças requerido para a criação – não se estabelece um campo de forças, nem se gera um germen da obra; portanto, o processo criador aborta ou se limita e perturba.

4. O problema dos bloqueios. A importância dos desbloqueios. Os bloqueios mais frequentes

Não existe coincidência entre a capacidade criativa potencial de um indivíduo e a capacidade criativa que efetivamente é capaz de pôr em jogo. Isso significa que existem inibições que diminuem o fluxo criativo, o que se deve aos bloqueios existentes. O processo da criatividade pressupõe um trajeto da energia do processo culturalizante¹³ através de diferentes zonas da psique. Se representarmos graficamente esse processo podemos assinalar nele o lugar onde os bloqueios acontecem.



Este mapa do processo interno da criatividade e de seus bloqueios permite, pois, localizar em níveis mais ou menos "profundos" ou "elevados" a dificuldade que diminui o caudal e a fluidez criativa.



Vou dar à zona pré-cultural o nº 1, ao manifesto o nº 7, ao limite entre a pré-cultural e a cultural o nº 2, ao limite entre o latente e manifesto o nº 6; os nºs 3, 4 e 5 serão os diversos níveis do latente.

Alguns exemplos da zona onde se produz o bloqueio e suas causas:

- Nível 1: - duelos patológicos;
2: - neurose traumática;
3: - interlocutor imaginário hiper-crítico;
- narcisismo que impede o desprendimento da réplica de si mesmo para a constituição do gérmen da obra no campo de forças intracênico que se constitui com o objeto do desejo;
4: - desejos perturbados;
5: - proibições educativas;
- dificuldade para superar os pais ou outros antepassados;
6: - criatividade inautêntica, frívola, mais propensa a desafogar-se (à expressão) que a trabalhar seriamente;
7: - falta das condições básicas externas para o ato criador: lugar, instrumentos, segurança, inexistência de um ambiente cordial de trabalho e respeito, etc.

O primeiro bloqueio com o qual me deparei é - como foi dito - a presença de um interlocutor imaginário hiper-crítico, e que desenvolve uma crítica prematura. O que busca-

va nessa primeira investigação sobre o tema eram as causas das dificuldades para escrever. Minha primeira idéia foi que havia encontrado certas chaves para a compreensão das inibições do ato de escrever. Porém logo fui me dando conta de que minha descoberta abarcava um campo muito maior, e que o tema abordado era o da criatividade.

Segundo minha experiência os bloqueios mais freqüentes são: a) a presença de um interlocutor imaginário hiper-crítico, cuja crítica se exerce de forma prematura; b) a existência de desejos perturbados (trata-se de desejos que atuam como componentes motivadores do ato criador, os quais por terem sofrido processos de repressão - geralmente na infância - têm sua satisfação bloqueada; com isso, o processo criador, do qual constitui parte ativadora, vê-se bloqueado, impedido ou dificultado); c) a existência de duelos, e outras perdas, de importância e tipos diversos; d) proibições provenientes da infância e situações familiares determinantes de patologias neuróticas individuais, que afetam todos ou quase todos os extratos da personalidade; e) situações traumáticas que, por sua especificidade ou intensidade, não deixam lugar para o ato criador ou o empobrecem consideravelmente; f) falta de energia para realizar um trabalho sério sobre o produto em germen ou elaboração.

A partir da freqüência desta realidade clínica dos bloqueios, pode-se reconhecer a importância de procedimentos desbloqueadores.

Ao longo do tempo vim desenvolvendo diversas técnicas (dramáticas e outras) para libertar as forças criadoras no indivíduo.

A grande maioria das experiências, obtive-as trabalhando com a criatividade B; mas nada impede a aplicação destas técnicas à criatividade A.

A importância de prosseguir neste tipo de pesquisa é indubitável. Considerando somente a criatividade B, aumentar, ainda que moderadamente, a criatividade de um numeroso grupo de indivíduos, pode resultar num incremento notável da riqueza social. Poderia ser particularmente importante para a transformação cultural de que necessitamos e que está em marcha, tornar acessível à totalidade da população o recurso da criação; prevejo que isso há de ser tão importante na nova cultura como foi o recurso da lógica para o período cultural que chega ao seu fim.

* Fundado em 1970, o Instituto Argentino de Pesquisas Dramáticas tornou-se possível graças ao embasamento teórico que significou a teoria da cena e a instrumentação da dramaturgia para os fins da pesquisa. Vêm sendo realizadas Experiências Dramáticas e Pesquisas Dramáticas desde então; seu diretor e fundador é o autor deste artigo.

NOTAS E GLOSSÁRIO DE TERMOS REFERENTES À TEORIA DA CENA

1, 6, 9. **Melodia latente:** estrutura presente no latente, composta pela sucessão de cenas latentes em variação contínua; principal componente do mundo emocional, identifica-se com essa espécie de música que acompanha as relações humanas, constitui-se em toda a relação interpessoal; é própria do nível latente da cultura; é o material que se interpreta na psicanálise.

2, 3, 13. **Metabolismo dos significados ou processo culturalizante:** processo de transformação da vida humana, que primeiro dá lugar às melodias latentes e depois as transforma em elementos manifestos: pensamentos, condutas, objetos da cultura, processo fisiológico mental que transforma a vida até torná-la pensável; caminho que vai desde o pré-cultural até o nível manifesto da cultura, passando pelo nível latente, caracterizado por dois passos sucessivos nos quais diminui de forma decisiva o número de dimensões dos elementos em jogo.



4. **O latente:** primeiro nível subjacente ao nível manifesto; talvez fosse melhor dizer "suprajacente", já que o latente tem maior dimensionalidade, é mais "elevado" que o manifesto; corresponde ao mesmo nível que Freud descreveu no indivíduo como o "inconsciente" e que outros autores designam como "imaginário".

5. **Matrizes básicas:** matrizes de melodias latentes; cada um dos modelos ou tipos de melodias latentes possíveis numa cultura; de acordo com essas matrizes organizam-se as melodias latentes que podem ser observadas nessa cultura e cujo conjunto constitui a trama cultural latente (ver a seguir).

O notável nos criadores A é que produzem novas matrizes básicas, aumentando o repertório e ampliando o território da cultura.

7. **Trama melódica ou trama cultural latente:** tecido de melodias latentes de uma cultura, que possui características próprias, determinadas pelo repertório ou pelo conjunto de matrizes básicas dessa cultura.

8. **Teoria da cena:** proposta teórica, desenvolvida a partir da teoria psicanalítica, como resultado dos esforços destinados a conseguir uma compreensão dos fenômenos dramáticos. Seu passo inicial foi a revelação de que a toda dramatização subjaz outra estrutura dramática, a cena latente, portadora do significado que nos atinge quando somos espectadores de uma dramatização. Esta afirmação surpreendente, a de que duas estruturas dramáticas e não somente uma, compostas de elementos organizados em duas unidades diferentes, coexistem naquilo que chamamos dramatização, é coerente, sem dúvida, com a visão psicanalítica sobre os dois materiais, manifesto e latente, diferenciáveis na comunicação dos pacientes durante as sessões psicanalíticas e, aproximadamente, com a divisão entre o consciente e o inconsciente na psicanálise.

A teoria da cena ocupa-se, em primeiro lugar, do estudo de ambas as estruturas dramáticas.

A cena manifesta, aquela que vemos e que pode ser descrita, conta com um número de

personagens que pode variar amplamente de uma cena a outra, podendo mesmo haver um único personagem; até um cenário vazio pode corresponder a uma cena manifesta.

A cena latente não é diretamente visível, mas podemos tomar contato com ela de vários modos; um deles é mediante "reveladores", sendo a cena manifesta um revelador privilegiado. A cena latente não pode ser descrita em conjunto e totalmente, somente alguns de seus aspectos o podem.

Aqui outra informação, a princípio curiosa, é necessária: toda a cena latente tem seis personagens* sempre presentes, que se relacionam entre si por pontes ou canais que os ligam, pelos quais correm energias emocionais, que percebemos como: sensações, sentimentos, emoções, impulsos e desejos.

A mente das pessoas é fortemente atraída para esses seis personagens e suas inter-relações.

Os personagens latentes são os únicos lugares do latente onde nos situamos mentalmente e a partir dos quais participamos da situação emocional nas relações interpessoais.

Os seis personagens das cenas latentes sempre correspondem a seis personagens-tipo de características bem definidas. São: o portador do desejo, o personagem desejado, o inimigo, o amigo, o que oferece um serviço e o que consome esse serviço.

Toda a situação interpessoal simples pode ser analisada em função desses personagens.

Os personagens latentes correspondem a três eixos: o eixo do desejo, da interioridade ou da paixão, o eixo do destino, das vicissitudes ou do tempo, e o eixo sociológico, das profissões ou do espaço.

É sobre o eixo da paixão que se estabelecem os passos iniciais do ato criador: entre o portador do desejo e o personagem desejado se estabelece um campo de forças intracênico onde se abriga, gera ou deposita o "gêmen da obra".

Existem muitos outros setores da teoria da cena, que não é pertinente desenvolver aqui.

Os gráficos vistos anteriormente tratam desses três níveis.

Trata-se de uma redução, para fins de prática psicoterapêutica, de uma concepção cosmológica mais vasta, que considera o mundo como feito de significados, e que a substância do mundo é significado ou sentido. Esses significados estendem-se em faixas através de um espectro que abrange desde a inter-relação total (correspondente aos fundamentos holísticos, à Realidade (com maiúscula) dos místicos, ao Deus Manifestado de algumas religiões) até o "desfiamento" total (mundo manifestado, estrutura discursiva, nível disciplinar).

Como o trabalho psicoterapêutico mais corrente não exige uma discriminação detalhada dos níveis superiores, a teoria da cena se ocupa – sabendo-se que se trata uma simplificação um pouco tosca – de três faixas somente:

a) a inferior, ou seja, referente a um número mínimo de dimensões ou a um maior "desfiamento", o manifesto;

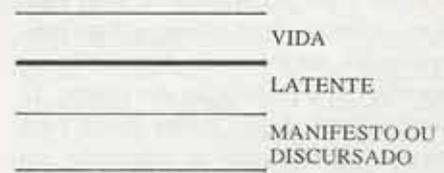
b) a que se segue imediatamente, o latente;

c) a partir desta, todas as faixas, até a superior, são incluídas no que a teoria da cena chama de "a vida";

a e b correspondem à cultura; c corresponde à "vida", ao "pré-cultural".

Entre as diferentes faixas, que, como vemos, são reduzidas a três pela teoria da cena, existe um processo de transmutações sucessivas ao qual chamei "metabolismo dos significados" ou "processo culturalizante". Vivemos e transformamos o vivido em melodias latentes e estas em elementos manifestos, afirma a teoria da cena.

10. **Vida:** nível superior da teoria da cena: corresponde a todas as dimensões de um indivíduo, a quem transcende, já que abarca o conjunto de indivíduos de uma situação e sua convivência. As contradições desta definição devem-se a ser o nível "vida" uma construção teórica útil em psicoterapia, mas desde o início não verdadeira, já que é um nível não homogêneo, porém que abrange todas as faixas de sentido que estão acima do latente.



11. **Objeto do desejo:** personagem desejado, um dos personagens da tipologia proposta pela teoria da cena; é o par do "portador do desejo", ou seja, refere-se ao mesmo eixo que este: ao eixo da paixão, do desejo ou da interioridade.

12. **Inimigo:** outro dos seis tipos de personagens latentes propostos pela teoria da cena; é par do personagem "amigo", já que ambos referem-se ao eixo do destino, das vicissitudes ou do tempo.

* Existe uma exceção – talvez a única – a esta regra, que se verifica justamente nas cenas de criação, nas quais aparece um sétimo personagem, o "gêmen da obra".



Reflexões sobre a Felicidade

JOSÉ LUIZ ARCHANJO

Reprodução de artigo publicado no nº 4 da revista Thot.

Como todos os seres animados, o homem, sem dúvida, por essência, almeja ser feliz. Esta exigência fundamental no homem toma aspecto novo e se reveste de forma complexa porque é um ser reflexivo. Ora, esse dom reflexivo traz consigo duas propriedades temíveis: a percepção do possível e a percepção do futuro. O surgir desse duplo poder basta para incutir perturbação e dispersão no crescimento da vida, até então coerente e tranqüila. Ambas as percepções – a do possível e a do futuro – conjugando-se para tornar inexauríveis nossos temores e nossas esperanças, dispersam-se em todos os sentidos. Ali onde o animal não parece encontrar dificuldades em avançar infalivelmente para aquilo que o satisfaz, o homem vê, a cada passo e em cada direção, um problema para o qual, como homem, não cessa de procurar, embora sem êxito, uma solução definitiva e universal.

O que é, porém, a felicidade? Sobre tal indagação, livros, inquéritos, experiências individuais e coletivas, há séculos emitiram e continuam a emitir seus pareceres, sem nunca se chegar a um acordo. Daí a conclusão prática, para muitos de nós, de que procuramos em vão. Para outros, o problema seria insolúvel: não há felicidade neste mundo; ou comportaria uma infinidade de soluções particulares: ser feliz nada mais é que um assunto de apreciação pessoal!... Uns gostam do vinho e da boa mesa, outros preferem carros, poesia e até... fazer caridade! Cada um tem seus gostos e suas oportunidades – eis o que muitas vezes se ouve dizer.

É contra tal ceticismo relativista e pessimista de nossos contemporâneos que procuramos, através deste artigo, mostrar que, mesmo para o homem, a direção geral da felicidade não é, de maneira alguma, tão equívoca conforme afirmam. Pa-

ra tanto, procuraremos destacar duas vias para o alcance da felicidade: a primeira, sumamente teórica, pela qual tentaremos definir o melhor acesso à felicidade humana; a segunda, de caráter prático, relaciona-se a como conformar nossa vida individual aos eixos mestres dessa procura.

Há três tipos de homem que cada um de nós traz no profundo de si, e nos quais, de fato, se divide desde sempre a humanidade: fatigados, folgazões, fortes.

Para os fatigados ou pessimistas, a existência é um engano ou um erro. Esta atitude, levada ao extremo e sistematizada em sábia doutrina, tende à sabedoria hindu, para a qual o Universo é uma ilusão; ou a um pessimismo schopenhaueriano, ou a um niilismo diante do futuro. Assim, a mesma disposição é encontrada no rosário de pareceres práticos: "Por que procurar? Por que não deixar os selvagens à sua selvageria? E os ig-

norantes à sua ignorância? Por que a ciência e por que a máquina? Não estamos melhor deitados do que de pé? Mortos que deitados?"... Tudo isso revela, ainda que implicitamente, que vale mais ser menos que mais, e que melhor seria não existir de todo...

Para os homens do tipo folgazão certamente vale mais ser do que não ser. Ser e viver, para estes não quer dizer agir, mas saciar-se do instante presente, usufruir cada momento e cada coisa. "Nada se arrisca para e sobre o futuro".

Os fortes são aqueles para quem viver é uma ascensão e uma descoberta. Para eles sempre é possível vir a ser mais. O ser é inesgotável, como um foco de calor e de luz do qual sempre é possível mais se aproximar.

Destes tipos humanos podemos inferir três formas de felicidade: a **felicidade de tranqüilidade**, ou seja, "nada de aborrecimentos, nada de riscos, nada de esforços. Diminuamos os contatos, restringimos nossas necessidades, abaixemos nossas luzes, endureçamos nossa epiderme, entremos em nossa concha. O homem feliz é aquele que menos pensa, menos sente e menos deseja...". A seguir há a **felicidade de prazer**, "prazer constantemente renovado. A finalidade do viver não é o agir nem o guiar, mas aproveitar. Esforço ainda menor, ou simplesmente o necessário esforço para mudar a taça e o licor... Estender-se tanto quanto possível, como a folha aos raios do sol; mudar de posição a cada instante, para sentir-se melhor e mais completamente; saber saborear o instante que se tem entre as mãos...". Finalmente, para o terceiro tipo de homem, a felicidade é a **felicidade de crescimento**, pela qual "nenhuma mudança é beatífica, a não ser a que se faz subindo. O homem feliz é aquele que, sem procurar diretamente a felicidade, encontra-a no ato mesmo de progredir, no ato de alcançar sua plenitude e seu próprio fim. Sempre para a frente".

Entre essas três linhas de marcha, a própria vida, ao nível do homem, hesita e divide sua corrente diante de nossos olhos. Para motivar

A VIDA
É A ASCENSÃO
DA CONSCIÊNCIA.
A ÚNICA
FELICIDADE VERDADEIRA
É A QUE
DENOMINAMOS
FELICIDADE
DE CRESCIMENTO.

nossa escolha, não haverá, como propalam, somente a preferência individual de gosto e de temperamento? Ou, pelo contrário, podemos encontrar uma razão indiscutível que nos induza a decidir que uma das três vias é absolutamente melhor, e, por conseguinte, a única que nos possa tornar autenticamente felizes? As respostas a essas perguntas nos são dadas pelos próprios fatos. Basta olharmos a natureza à nossa volta, à luz das últimas conquistas da Física e da Biologia, isto é, à luz das nossas novas idéias sobre o grande fenômeno da evolução: o Universo. Ele se move seguindo duas correntes contrárias: uma, levando a matéria em direção aos estados de desagregação — entropia; outra, chegando à edificação de unidades orgânicas, cujos tipos superiores, astronômica-mente complexos, formam "o mundo vivo". A vida não se "enlaça", não se "complica", não progride sem leis e como por acaso, mas **metodicamente, irreversivelmente**, na direção de estados de consciência sempre mais elevados. Do ponto de vista histórico, a vida é uma subida de

consciência; após mais de 400 milhões (hoje diríamos depois de dois bilhões) de anos sobre nossa Terra, a imensa massa de seres da qual fazemos parte se eleva tenazmente, infatigavelmente, para maior liberdade, maior sensibilidade, maior visão interior... E perguntar-nos-famos ainda: até onde precisamos ir? Considerando os átomos do Universo, o último ponto da evolução da Terra, nós, homens, somente podemos adotar, cada um por si, a escolha primordial contida no Mundo do qual somos os elementos reflexivos. Recuar para ser menos, para usufruir, são gestos pelos quais procuráramos navegar contra a corrente do fluxo universal, e parecem possibilidades loucas e absurdas. Científica e objetivamente, a única resposta possível à resposta dos fatos (ao apelo da vida) é a marcha do progresso. A única felicidade verdadeira é a que denominamos felicidade de crescimento ou de movimento.

Deixemos os fatigados e pessimistas ficarem para trás! Deixemos os folgazões se estenderem burguesmente na encosta! E juntemo-

PARA AQUELE QUE
DESCOBRIR,
EM UM IDEAL OU EM
UMA VOCAÇÃO,
O SEGREDO DE COLABORAR
COM O UNIVERSO EM
PROGRESSO,
TODAS AS SOMBRAS
DESAPARECEM.

nos, sem hesitar (porque aceitamos o conselho da vida e da ciência), ao grupo daqueles que querem arriscar a ascensão até o último cume. **Para a frente!**

Optar, porém, pela ascensão, não é tudo. É necessário não se enganar quanto ao caminho. Qual é o bom caminho? Observemos aqui também a conduta da natureza, e interroguemos as ciências da vida. Se a felicidade está, de fato, como já o reconhecemos, indissolavelmente associada ao gesto de subir e ao gesto de viver, podemos notar três fases naturais de nossa personalização, três degraus encadeados no movimento ascensional da vida e, por conseguinte, três degraus superpostos de felicidade: a de "crescer", a de "amar" e a de "adorar".

A primeira consiste em crescer do fundo de si, em forças, em sensibilidade, na posse de si; a segunda, em juntar-se uns aos outros, entre corpos e almas destinados a completarem-se e unirem-se; finalmente, a terceira é a felicidade de "perder-se", de abandonar-se apaixonadamente em um ser maior que nós, isto é, encontrar-se definitivamente. Mas

quem, a não ser alguns iluminados, neste mundo positivista e materialista no qual submergimos, se preocupa com tal coisa? Reparemos, porém, à nossa volta; quantos homens, ontem e hoje, não foram dominados e possuídos, até a morte, pelo santo demônio da pesquisa? Tentemos contar quantos homens existiram e existem em perigosos laboratórios, na conquista do ar, na conquista do homem pelo homem, arriscando ou dando sua vida que enfim encontrou um espaço interminável para se espalhar — no infinito... Alegria do Interminável...

Para aquele que descobriu, em um ideal ou em uma vocação, o segredo de colaborar e de identificar-se com o Universo em Progresso, todas as sombras desaparecem. A satisfação, a alegria do elemento que se tornou consciente do Todo a que serve e no qual se aperfeiçoa, a alegria tirada do átomo reflexivo na consciência de seu papel e de se ter completado no seio do Universo que o encerra: tal é, de direito e de fato, a forma mais elevada e mais progressiva da felicidade. E como podemos alcançá-la?

A verdadeira felicidade, conforme dissemos, é a felicidade de crescimento, de desenvolvimento, e para tal são necessárias: a **unificação** de nós mesmos no centro do nosso ser; a **união** de nosso ser com outros seres, nossos iguais; a **subordinação** alegre de nossa vida a alguém maior que nós. O que resulta dessas definições para nossa conduta de cada dia? Como devemos agir, praticamente, para sermos felizes?

Levando-se em conta que neste momento aparecem legitimamente as múltiplas questões de gosto, de oportunidade e de temperamento, podemos indicar algumas direções gerais.

Para sermos felizes é preciso primeiramente reagirmos contra a tendência para o menor esforço, que nos faz ficar no mesmo lugar. A renovação de nossa vida não é possível numa agitação meramente exterior. É no afã de nossa perfeição interior — intelectual, artística, moral, social, espiritual — que a felicidade nos espera. O mais importante da vida, dizia Nansen, é encontrar-se a si mesmo: o espírito laboriosamente construído através e além da matéria: **centração**.

Em segundo lugar, é necessário reagirmos contra o egoísmo. Há um modo de amar, estéril e degradante, pelo qual procuramos possuir, em vez de nos dar. O único amor verdadeiro é aquele que se realiza no progresso em comum: **ex-centração**.

E em terceiro lugar, para sermos felizes é necessário transportar o interesse final de nossa vida para a marcha e o êxito do mundo; é preciso colocarmos o pólo da vida naquele Ser Maior que nós. É necessário que, conscientes de nossa vida solidária com um grande trabalho humano, façamos com perfeição e com alegria a menor das coisas. "É numa união profunda e quase instintiva com a corrente total da vida que existe a maior de todas as alegrias" — reconheceu o próprio Bertrand Russel, um dos espíritos mais aguçados e menos espiritualistas da Inglaterra moderna. Neste caso, há uma **Super-centração**.

Em volta de nós, a mística da pesquisa científica, as místicas so-

ciais, se lançam, com uma fé admirável, à conquista do futuro. Nenhum ponto culminante é preciso; e o que é mais sério, nenhum objeto amável se apresenta à sua adoração. E eis porque, no fundo, o entusiasmo e as dedicações que estas místicas suscitam, são duros, frios, secos, tristes, quer dizer: inquietantes para quem os observa e, finalmente, para aqueles que nisso buscam a felicidade, sem atingi-la.

Ora, a mística cristã não deixa, mesmo depois de dois mil anos, de levar sempre mais longe suas perspectivas de um Deus Pessoal, não somente criador mas animador, totalizador e unificador do Universo: um Deus pessoal que traz o mundo para Si, pelo jogo de todas as forças que podemos agrupar sob o nome de Evolução. Sob o esforço persistente do pensamento cristão a angustiada massa humana converge, pouco a pouco, para o alto, até transfigurar-se em um foco de energia de amor!

Como não ver que estas duas correntes poderosas (do progresso humano e a da grande caridade) não pedem outra coisa que se combinar e completar?

Imaginemos, de um lado, que a fonte juvenil das aspirações humanas passa na seiva cristã para enriquecê-la e estimulá-la. E, ao mesmo tempo, imaginemos que a figura tão moderna de um Cristo Universal, tal como hoje a elabora a consciência cristã, venha se colocar, apareça, irradie no cume de nossos sonhos de progresso – de maneira a precisá-los, personalizá-los, elevá-los e santificá-los. Não seria isto uma resposta – a resposta completa – às dificuldades diante das quais se debate nossa ação?

Em verdade, a solução completa do problema da felicidade está na direção de um humanismo cristão, no seio do qual cada homem compreenderá um dia que lhe é possível, a todo momento e em qualquer situação, não só servir (o que não basta), mas amar em todas as coisas (as mais doces e as mais belas, assim como as mais austeras e as mais banais) um Universo carregado de amor em sua Evolução.



Foto: Ernesto K. Shimada

Profs. Lia Diskin e José Luiz Archanjo, março de 1988

Sob que luz olhar para José Luiz Archanjo? São muitas as que a memória acende:

Lembrá-lo, antes de mais, como teilhardiano de especial eminência, como conferencista, Ph. D., escritor, tradutor? Ou como pesquisador, estudioso, professor, terapeuta?

Sob todos esses aspectos e tantos outros, encontramos o exercício da excelência, e uma limpidez se revela: José Luiz Archanjo estava em atuação permanente. Estava a serviço.

Teilhard de Chardin, pensador, cientista e apóstolo, grande gênio do nosso século, foi para ele fundamento e meta e fez com que encarnasse, com perfeição, o discípulo digno do mestre. Em seu labor-heróismo, José Luiz organizou a verdadeira "enciclopédia teilhardiana" que é a edição crítica da obra capital do pensador francês, "O Fenômeno Humano". Na defesa de sua tese de doutoramento, "A Hipérfisica de Pierre Teilhard de Chardin", houve-se magistralmente, durante mais de sete horas de arguição pública. Falamos de uns poucos marcos, apenas, de um trabalho devocional a que se entregou por 25 anos!

Que mais, quais outros sítios privilegiados ilumina a memória?

O atencioso amigo, que não deixava passar um aniversário ou data comemorativa sem fazer chegar sua cálida palavra de júbilo e alegria?

O homem de humor refinado e crítico, que conseguia fazer rir platéias inteiras, ao mesmo tempo que abordava os mais obscuros lances da Filosofia?

O fiel cristão, que levava a comunhão aos doentes a quem revigorava apenas com a sua presença?

Tantos e tantos sítios mais... tantos e tantos dons mais... Mas, e, acima de todos eles, José Luiz foi um Homem Bom.

José Luiz Archanjo (1944-1988)

A CIÊNCIA COGNITIVA E O BUDISMO

FORMULANDO A QUESTÃO:
"ONDE ESTOU?"

CONRAD RICHTER

Prof. Conrad Richter, Toronto, Canadá.

Numa conferência de alguns anos atrás,¹ o filósofo americano Daniel Dennett formulou uma questão bem simples: "Onde estou?". Ora, se formos suficientemente caridosos para não pôr em dúvida a sobriedade dos filósofos quando se reúnem, poderemos presumir que Dennett sabia perfeitamente que reunião era aquela e em qual cidade estava. Sua pergunta "onde estou?" era um tanto mais profunda, pois visava a interioridade: era uma indagação sobre a natureza do "Eu". Dennett queria saber o que é exatamente esse "Eu" e se é possível, por exemplo, reproduzi-lo através de um computador ou de outro meio.

Dennett decidiu apresentar sua questão sob a forma de uma história, uma ficção inteligente e muito bem elaborada na qual ele é convocado pelo Pentágono americano com o objetivo de reparar um defeito numa ogiva nuclear instalada num silo subterrâneo. Tratava-se, aparentemente, de um míssil bem especial, cuja radiação danificava apenas o cérebro, não o corpo. Era necessário, segundo o Pentágono, que ele se submetesse a uma operação para remoção do cérebro, o qual seria mantido numa solução nutriente, num laboratório militar. O corpo e o cérebro de Dennett seriam ligados por meio de transceptores, de modo que

o cérebro pudesse encaminhar o corpo para o túnel subterrâneo altamente radioativo, lá reparando a ogiva.

Quando Dennett convenceu-se de que a perícia dos médicos e engenheiros do Pentágono estava à altura da tarefa, consentiu em submeter-se à cirurgia, movido por uma curiosidade profissional (ou quixotesca, quem sabe).

A operação é um sucesso (pelo menos a princípio) e logo Dennett, ou melhor, seu corpo, apelidado de "Hamlet", está a caminho do silo subterrâneo. Dennett descobre que experimenta os fenômenos exteriores através dos cinco sentidos de Hamlet tão bem quanto antes; foram precisos apenas alguns ajustes mínimos devido aos microssegundos adicionais de transmissão necessários para que os impulsos fossem enviados de seu cérebro para o corpo. A princípio parece que ele, Dennett, ainda habita algum lugar da cabeça de Hamlet, atrás dos olhos. Mas ao lembrar-se de que o cérebro, batizado de "Yorick", não está, absolutamente, em seu corpo, sua mente obstinadamente filosófica volta ao quebra-cabeça: "onde estou?". Enquanto Yorick, lá no laboratório, nada em uma confortável solução nutriente, Hamlet está em luta com uma perigosa ogi-

va, lá em baixo, num buraco infernal. Mas onde está Dennett?

A trama da história de Dennett se complica quando ele descobre que a radiação ionizante é mais perigosa do que se esperava. De repente, Yorick perde o contato com os ouvidos de Hamlet, quando o transceptor auditivo falha; depois, um a um, falham os transceptores da voz de Hamlet, da mão direita e dos olhos, até ser interrompido todo o contato. Sem um corpo onde habitar, a percepção de um "eu" de Dennett regressa imediatamente para a cuba no laboratório, a centenas de milhas de distância.

Dennett (ou melhor, Yorick) passa por outras situações muito interessantes, por especial deferência da tecnologia de transferência e de duplicação de consciência do Pentágono, mas não vou narrá-las aqui. Já temos o suficiente para mostrar que ocorre uma crise de identidade, quando, de alguma maneira, o corpo é dissociado da mente. O fato de que, sob o ponto de vista médico, essa cirurgia não seja exequível na atualidade, não altera a questão proposta pela história; em princípio, a operação é possível, uma vez que as barreiras para realizá-la são apenas técnicas, devendo provavelmente ser vencidas daqui a algum tempo.

O quebra-cabeças de Dennett – “onde estou?” – é na verdade o problema mente-corpo cartesiano, retomado através de metáforas modernas. Descartes debateu-se, em suas reflexões, com a observação de que a mente pode pensar sobre uma infinidade de idéias, embora estas não tenham qualquer existência exterior ao pensamento. Concluiu afinal que mente e corpo são duas entidades distintas; entretanto, não foi capaz de explicar como a mente, uma entidade imaterial, pode interagir com o corpo.

A moderna disciplina da ciência cognitiva, uma amálgama de diversos elementos da filosofia, psicologia, inteligência artificial, lingüística, antropologia e neurociência, está tentando compreender a natureza da mente e suas atividades cognitivas. Descartes, no século XVII, foi efetivamente o primeiro cientista cognitivo ocidental; seu trabalho e o dos epistemologistas posteriores, como Locke, Hume e Kant, lançaram os fundamentos filosóficos aos quais os psicólogos, neurocientistas e outros especialistas juntaram suas vozes nestes últimos cem anos. Desde os tempos de Descartes a formulação do problema mente-corpo sofreu várias transformações, a partir da afirmação inicial cartesiana de que mente e corpo são entidades separadas, chegando-se a uma completa refutação da mente pelos positivistas lógicos; mais recentemente, a mente recuperou uma consideração parcial, sendo-lhe atribuídas propriedades cerebrais – de um cérebro semelhante a uma máquina. Exemplos dessas tendências mais recentes são o funcionalismo de Hilary Putnam, o intencionalismo de Daniel Dennett e o representacionismo de Jerry Fodor.²

O funcionalismo de Putnam lida com o programa de um “cérebro-computador”. Aqui, a mente não é necessariamente identificada com o cérebro em si; é antes identificada com um nível de abstração superior, que diz respeito a objetivos da organização funcional e do *software* do aparelho pensante. Na visão de Putnam, qualquer máquina, quer neuro-

nal quer eletrônica, pode ser organizada e programada do mesmo modo, chegando-se ao mesmo resultado: a mente. Existe uma correlação entre a estrutura física do aparelho pensante e seu comportamento, mas não é imprescindível identificar a mente com o aparelho físico em si. Assim, ela e o corpo são dois meios separados de avaliar a mesma máquina pensante.

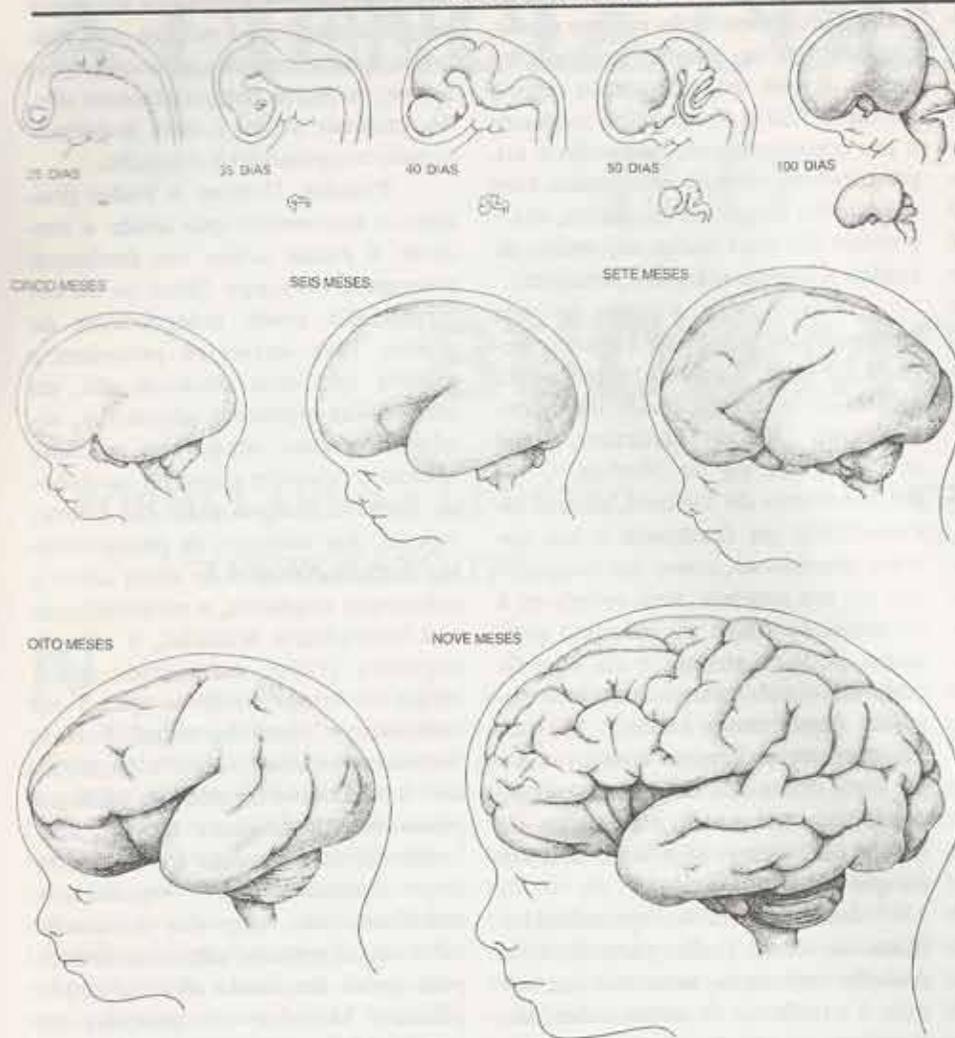
Dennett nega o ponto de vista bastante fisicalista de Putnam, segundo o qual, a cada acontecimento mental deve corresponder um acontecimento físico particular, cuja ocorrência se dá no cérebro. O intencionalismo de Dennett atribui racionalidade ou finalidade a um sistema intencional, como um computador ou um cérebro. Sem referir-se à constituição física da máquina pensante, pode-se atribuir a ela uma finalidade e até mesmo crenças e desejos. Aqui, mente e corpo são novamente considerados como pontos de vista diferentes da mesma entidade física, embora a concepção de mente de Dennett seja mais abstrata do que a de Putnam.

A abordagem do representacionismo de Jerry Fodor parte de uma posição cartesiana, uma vez que admite a existência de estados mentais, e atribui aos eventos mentais um poder causal. Contudo, este mentalismo difere do dualismo de Descartes, porque Fodor não vai tão longe a ponto de aceitar que mente e corpo sejam entidades separadas que devem, de algum modo, interagir. Ele aceita, em grande parte, a visão funcionalista, ampliando-a, porém, ao afirmar que os processos mentais são computacionais e seguem as regras de uma linguagem de pensamento. É uma computação mental que envolve a manipulação de representações mentais que são símbolos de uma equação matemática. Essas representações são estados mentais originados de estados físicos neuronais específicos. Como é que os estados mentais vêm a referir-se ao mundo externo é um problema do qual Fodor se esquiva, argumentando que as regras da computação mental são essencialmente cegas ao conteúdo das representações, do mesmo modo que

as regras de um computador são cegas para o conteúdo ou valores dos símbolos usados em seu *software*. Para Fodor, as regras computacionais são, de qualquer modo, o mais importante para compreender a cognição.

Putnam, Dennett e Fodor ilustram o movimento que tende a modelar a mente como um fenômeno emergente do corpo físico ou do cérebro, não sendo independente de ambos. Eles seriam os primeiros a admitir que seus modelos são, na melhor das hipóteses, grosseiros, senão incorretos, sendo, na verdade, apenas o primeiro passo na caminhada para a compreensão da mente. Apesar dos esforços de pesquisadores muito talentosos de áreas como a psicologia cognitiva, a neurobiologia e a inteligência artificial, a ciência cognitiva parece estar ainda muito longe de compreender o que é na realidade e como funciona. Porém, formular questões sobre a cognição não é um fato novo; durante milênios pensadores e místicos têm se deslumbrado com a mente e com aquilo a que chamamos “eu”. Aqueles que trabalham na área das modernas ciências cognitivas são antecidos pelo pano de fundo de um amplo passado histórico de pesquisa da mente. Muito do que foi preservado na literatura clássica religiosa tem uma orientação doutrinária e um tom prescritivo. Havia a intenção de compreender a mente, não apenas para satisfazer uma curiosidade intelectual, mas para mostrar ao crente como mudar para melhor seu padrão de pensamento e de comportamento. É provável que o tom prescritivo dessa linguagem tenha impedido mais de um cientista moderno de levar a sério as obras clássicas religiosas. Mas será que estas poderiam poupar à ciência cognitiva anos de redundâncias e malogros em trilhas equivocadas? Será que anos de meditação sobre a natureza da mente e do “eu” poderiam oferecer novos *insights* à ciência cognitiva? A fim de examinar essas questões, abordarei, ainda que superficialmente, a extensa literatura filosófica de uma das maiores religiões contemplativas do mundo, o Budismo.

O DESENVOLVIMENTO DO CÉREBRO HUMANO



é visto lateralmente nesta seqüência, que mostra uma sucessão de fases embrionárias e fetais. Os desenhos da seqüência principal (abaixo) obedecem à escala aproximada de 4/5 do tamanho natural. As cinco primeiras fases estão aumentadas num tamanho comum arbitrário, para detalhamento de seus detalhes estruturais (acima). As três partes principais do cérebro (cérebro anterior, cérebro médio e cérebro posterior) têm, em sua origem, a forma de aglomerações proeminentes localizadas na extremidade cefálica do rudimentar tubo neural. Nos seres humanos, os hemisférios cerebrais terminam por recobrir o cérebro médio e o cérebro posterior, e também cobrem, em parte, o cerebelo. As circunvoluções e invaginações da superfície cerebral aparecem até a metade da gestação. Considerando que o cérebro humano desenvolvido contém por volta de cem mil milhões de neurônios e que estes praticamente não são mais produzidos após o nascimento, podemos calcular que os neurônios são gerados no cérebro a um ritmo aproximado de 250.000 por minuto.

No Budismo, a compreensão da mente é essencial para o desenvolvimento espiritual. Os budistas acreditam que a existência humana³ se dá dentro de um doloroso ciclo de renascimento (em sânscrito, *samsara*), sobre o qual não temos qualquer controle, enquanto vamos acumulando carma. O ciclo de renascimento é impulsionado pelo carma acumulado em vidas anteriores. Pode entender-se carma como as impressões mentais ou latências originadas por pensamentos e ações anteriores daquele que mantém pontos de vistas incorretos a respeito do "eu" (si-próprio) e da realidade.

No Budismo Tibetano, por exemplo, os Ensinamentos Secretos Sussurrados ao Ouvido configuram um conjunto de quatro concepções

possíveis do "eu", das quais apenas uma é correta. As outras dão causa à dor no ciclo de renascimento. É necessário muito esforço, muito estudo e meditação para identificar, no interior do próprio fluxo de consciência, os pontos de vista errôneos e lapidar a autoconcepção do "eu", conforme o ponto de vista correto. Os místicos tibetanos, como Wensapa (1505-1566 d.C.),⁴ prepararam manuais concisos de meditação com a finalidade expressa de auxiliar os meditantes a adotarem a visão correta.

As três concepções errôneas do "eu" são: 1) a mente que apreende o "eu" ou o "si próprio" como se fosse uma entidade realmente dotada de existência própria; 2) a mente que apreende qualquer ser como entidade existente por si mesma; e 3) a mente

que apreende o "eu" ou o "si-próprio" como uma entidade independente. De acordo com os místicos, estas concepções são inatas, conservadas naturalmente pela mente ou pelo fluxo de consciência desde o início dos tempos. São como as impressões equivocadas que podemos ter ao olhar um objeto de relance pela primeira vez. Para que o erro seja percebido e corrigido, é necessário um segundo exame mais completo.

É fácil perceber como pode ser mantida a primeira concepção errônea. Simplesmente sentimos que há algo aqui, algo chamado "eu", que existe e age por conta própria. Afinal, quem é este que está lendo estas palavras? Essa entidade, o "eu", possui um corpo, uma mente, uma revista nas mãos e tem a percepção

mente, de uma maneira que independe de estímulos, ou o "eu" não seria capaz de reagir ao mundo externo. Se as alterações no "eu" subconsciente fossem de fato espontâneas e independentes, o que aparece como mundo externo deveria ser uma construção desse "eu" que se transforma de forma espontânea⁵. Quando se tenta refutar dizendo que o "eu" auto-existente é capaz tanto de mudar de modo espontâneo quanto de reagir aos estímulos, surge uma impossibilidade lógica: porque, uma vez admitindo-se que o "eu" pode reagir a qualquer fenômeno, não faz qualquer sentido falar dele como sendo realmente espontâneo por si próprio.

Já que a interação implica dependência, em razão desses e de outros argumentos similares⁶, a visão segundo a qual existimos como entidades independentes – terceira concepção errônea – não é mais sustentável. A primeira concepção errônea também cai por terra, porque um "eu" localizado no subconsciente, que se altera em reação a um estímulo externo, não pode, é claro, existir inteiramente por si próprio. De igual modo, a segunda concepção errônea não se sustenta sob esta análise.

Considerando-se que o conceito de "alma" é tão comumente aceito, podemos perguntar-nos se a "alma" poderia ser a sede de um "eu" auto-existente. Se este for identificado com a "alma", a qual não é passível de observação, no presente estágio de detecção dos fenômenos, com os limitados recursos tecnológicos de que dispomos, como pode essa "alma" inobservável transmitir-nos a sensação de um "eu" auto-existente? Se é através da interação de fenômenos observáveis – como a consciência, o cérebro e o corpo – que a "alma" produz a sensação de um "eu" auto-existente, ela mesma, então, não pode ser independente desses fenômenos observáveis. De modo exatamente análogo ao da refutação do "eu" subconsciente auto-existente, a dependência da "alma" implica que um "eu" nela fundamentado não pode ser na ver-

dade auto-existente. Se o "eu" auto-existente não pode ser localizado no corpo ou no cérebro, na consciência, no subconsciente ou na alma, isso quer dizer que os budistas acreditam que o "eu" simplesmente não existe?

Não. Os budistas não o negam por completo. De acordo com Wensapa e outros, existe uma concepção correta do "eu", segundo a qual ele é inferido pela mente. É através desse "eu" que nos percebemos andando, sentando-nos, alimentando-nos, etc, sem que o "eu" se apodere de nós como quando, por exemplo, somos agredidos ou acusados de ter feito algo errado. Não se dá nenhum investimento emocional nesse "eu" que é apenas uma inferência. Esse não é o "eu" que anseia pelo ser amado ou que se enraivece com o inimigo. Ele é uma mera aparência, não pode gerar condições para o sofrimento. Diz-se que Buda sustentava essa concepção, estando completamente livre dos aspectos emocionais enganosos associados às concepções errôneas do "eu".

Os meditantes que se detêm na natureza do "eu" tal como o vivenciam em seus próprios fluxos de consciência, atingem gradualmente o estágio em que não vêem mais nem a si mesmos, nem ao próximo, nem aos objetos, como dotados de existência independente. Como um mágico que conhece o truque, os meditantes consumados não são mais iludidos pelas aparências que vivenciam no *continuum* de sua consciência. Ao se depararem, por exemplo, com um vaso, vivenciam também a vacuidade desse vaso; assim, tal como o mágico, não se envolvem emocionalmente. Essa experiência simultânea, da presença de algo e de sua vacuidade, é conhecida no Budismo Tibetano como "experiência ilusória", sendo considerada um marco importante no desenvolvimento espiritual.

Uma outra abordagem budista para compreensão do "eu" é examiná-lo sob o aspecto dos cinco agregados (em sânscrito, *skanda*). São eles: forma, sensações, reconhecimento, volição e consciência⁷. Dividindo-os com uma linha que separa a mente do corpo, o primeiro, a for-

ma, é o único agregado material, e os outros quatro são os agregados mentais. São chamados de "agregados" porque cada um é composto por entidades menores, como um monte de areia. A forma é o mais fácil de ser compreendido: trata-se do corpo e suas partes, inclusive o cérebro. Refere-se não apenas à matéria física que os constitui, mas também às suas configurações físicas específicas, às suas características e processos físicos. A sensação é o agregado dos estados mentais vivenciados como agradáveis, dolorosos ou indiferentes. Podem ser momentâneos, ou durar mais tempo, no caso das emoções, a alegria e a tristeza, por exemplo. O reconhecimento é o processo mental de percepção e interpretação dos dados sensoriais e mentais. Não envolve os aspectos físicos da percepção, embora não seja independente deles. A volição inclui todas as tendências reativas dos dados mentais e sensoriais. É denominada também "formações"⁸, porque as reações produzidas acarretam tendências que se manifestam no futuro. A consciência é um agregado das seis consciências associadas aos cinco sentidos e à faculdade mental. Sensação, reconhecimento e volição são os aspectos da mente que tendem a motivá-la, ao passo que a consciência é o processamento dos dados mentais e sensoriais que dá origem ao que comumente chamamos de "cognição" ou, simplesmente, "conhecimento". Reunindo os quatro agregados mentais, o erudito budista D. T. Suzuki escreveu que⁹ "Nossa consciência inteligente, reagindo às impressões recebidas, sejam estas agradáveis, desagradáveis ou indiferentes, age em conformidade com elas; e esses atos geram frutos colhidos nas gerações futuras".

A literatura budista está repleta de referências aos cinco agregados porque eles desempenham um importante papel na argumentação clássica contrária à concepção de um "eu" ou de um "si-próprio" irreduzível e auto-existente. Os budistas afirmam que a existência desse "eu" pode ser atribuída apenas aos cinco agregados; não há outros. No en-

tanto, não encontraremos o "eu" em nenhum deles. Nem podemos atribuir um "eu" auto-existente e irredutível aos cinco tomados em conjunto, uma vez que isso significaria que encontraríamos o "eu" irredutível em cada um deles. Os budistas argumentam que os cinco agregados reunidos podem servir como fundamento para atribuir um conceito de "eu", mas que este não é auto-existente. A incapacidade de encontrarmos um "eu" irredutível leva à clássica conclusão budista de que a visão que temos de nós mesmos, a qual corresponde a um "eu" concreto, auto-existente, não pode ser correta.

A teoria da ciência cognitiva moderna, que diz ser a mente uma propriedade emergente e epifenômica do cérebro funcional, não é incompatível com a visão budista clássica. A "mente" budista é equiparada aos quatro agregados mentais, porém todos os cinco agregados são considerados inextrincavelmente interdependentes. Assim, pode-se dizer que o agregado da forma, isto é, a matéria organizada sob a forma de um corpo funcional com um cérebro, serve como base física para a ocorrência dos agregados mentais. Portanto, os budistas não fariam objeção a uma teoria em que determinados acontecimentos físicos do cérebro, tais como o bombardeamento de neurônios, correspondessem a aconteci-

mentos mentais específicos.

O modelo computacional da mente também tem pontos de contato com a visão budista. Como já vimos, pensa-se que os dados mentais e sensoriais são processados pela consciência, de acordo com as regras especificadas pelos agregados da sensação, reconhecimento e volição. Esta visão é, em sua essência, computacional, e as regras específicas que controlam a sucessão de um estado de consciência para outro foram descritas minuciosamente em obras budistas clássicas tais como o *Visuddhimagga* de Buddhaghosa, escrito no século V d.C.¹⁰

Do ponto de vista budista, o programa da ciência cognitiva para a compreensão da mente, vindo-a em termos de um modelo computacional, tem alguma validade. O ponto chave que mudou o rumo evolutivo das teorias deu-se quando os cientistas cognitivos começaram a desistir da

idéia de encontrar uma "mente" incrustada no cérebro físico. Contudo, há um pressuposto tácito subjacente do programa cognitivista estabelecendo ser a mente epifenômica o mesmo que o "eu". Isto, como já vimos, está em desacordo com a posição budista.

O quebra-cabeça de Dennett: "onde estou?", configurou-se quando ele estava dividido em Yorick, seu cérebro, e Hamlet, seu corpo. A questão assinala, para os cientistas, outro ponto de mutação ocorrido há 2500 anos, quando Buda ensinou que o "eu" não é a entidade irredutível e auto-existente que acreditamos ser. Ele afirmava ser o "eu" apenas uma imputação dada a uma reunião de agregados. No momento em que tentamos encontrá-lo entre seus componentes — o cérebro, a consciência, etc. —, nós o perdemos. Como Dennett se perdeu, em algum lugar entre Yorick e Hamlet.

"O eu, o eterno, Kashyapa, eis um extremo;
O não-eu transiente, Kashyapa, eis o segundo extremo;
O meio entre esses extremos, ou seja, o sem-forma;
O inefável, o incomparável,
'O que não pode ser construído pelo pensamento',
O não estabelecido, o que não tem morada;
Este, ó Kashyapa, é chamado o Caminho do Meio,
Que enfrenta e pondera a realidade dos extremos".

Buda falando a Kashyapa no *Kashyapaparivarta*¹¹.

NOTAS

1. Daniel C. Dennett, "Where Am I?" — D.R. Hofstadter e D. C. Dennett, *The Mind's I* (Toronto, Nova Iorque, Londres, Sidney, Auckland: Bantam Books, 1982), pp. 217-229.
2. Um resumo e maiores referências podem ser encontrados em *The Mind's New Science* de Howard Gardner (Nova Iorque: Basic Books, 1985), pp. 77-86.
3. Na verdade, os budistas acreditam que todos os seres sencientes das seis classes sofrem o *samsara*, isto é, os deuses, os titãs, os humanos, os animais, os fantasmas e os seres do inferno.
4. Ver o artigo de Achok Rinpoche e Conrad Richter "Wensapa's Guide to the Four Conceptions of the 'I'", *The Tibet Journal*, vol. 13(2), 1988, pp. 31-35.
5. A escola budista Chittamatra afirma que o mundo externo é uma construção da mente, mas não do "eu".
6. Ver, por exemplo: *Chandrakirti's Sevenfold Reasoning: Meditation on the Selflessness of Persons*, de Joe Wilson (Dharamsala, Índia: Library of Tibetan Works and Archives, 1980); e também *Lucid Exposition of the Middle Way*, de Mervyn Sprung (Boulder: Prajna Press, 1979).
7. As traduções dos agregados para o inglês são controversas; ver *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, de Herbert V. Guenther (Berkeley e Londres: Shambala, 1976), pp. 43-44. Os termos usados aqui foram extraídos da obra *Tibetan Tradition of Mental Development*, de Geshe Dhargyey, (Dharamsala, Índia: Library of Tibetan Works and Archives, 1974), pp. 177-178.
8. Por exemplo, *The Path of Purification (Visuddhimagga)* de B. Buddhaghosa. (Colombo, Sri Lanka: R. Samage, 1956), p. 521.
9. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism* (Nova Iorque: Schocken Books, 1963), pp. 150-151.
10. Buddhaghosa, *ibid.*
11. Bhikkhu Pasadiko, "The Kashyapaparivarta" em *The Wisdom Gone Beyond* (Bangococo: Social Science Association Press, 1966), pp. 107-123, versos 56 e 57.

Estas são algumas das obras que a Palas Athena edita e quer que você conheça.

A ACEITAÇÃO DE SI MESMO AS IDADES DA VIDA (Romano Guardini)

Obra que integra de forma clara e objetiva a realidade psicológica do ser humano sem perder sua dimensão filosófica. O reconhecimento de: "eu sou precisamente quem sou aqui e agora..." e a percepção das idades: criança, jovem, adulto, velho, senil - faz com que a vida se apresente a nós como algo novo, única e jamais vivida anteriormente, indo-se para sempre. Nisso reside a tensão da existência. (104 págs.)

DINÂMICA DA HISTÓRIA (Cláudia De Cicco)

Sintetiza o maravilhoso sistema de forças e movimentos que envolvem a vida dos indivíduos e a organização das nações desde o Antigo Egito até a história contemporânea. Em apêndice: A Crise da Civilização Ocidental. (164 págs.)

FILOSOFIAS DA ÍNDIA (Heinrich Zimmer)

Um estudo profundo das principais correntes filosóficas da Índia. Divide-se em 3 partes principais: 1) O Bem Supremo; 2) As Filosofias do Tempo e 3) As Filosofias da Eternidade - Jainismo, Brahmanismo (Veda, Upanisad, Bhagavad Gita, Vedanta), Budismo e o Tantra. (484 págs.)

...QUE ESTÁS NOS CÉUS... (Ignacio da Silva Telles)

Um estudo pomenorizado desta frase: o Pai-Nosso, que nos conduz - com maestria - pelas realizações ocidentais da história, ora desvendando uma paisagem, ora insinuando o sentido profundo de um acontecimento. Obra corajosa e entusiasmada, daquele que aceita com humildade o destino dos feitos humanos. (56 págs.)

DHAMMAPADA - A SENDA DA VIRTUDE (Nissim Cohen)

Texto altamente estimado pelos budistas e não-budistas ocidentais. A exemplo de outras obras budistas, sua ênfase especial é sobre a boa conduta, estabilizada pela concentração e fortalecida pela sabedoria. "Não fazer o mal, praticar o bem, purificar a mente." Que religião não concordaria com isso? (290 págs.)

JAINISMO - VIDA E OBRA DE MAHAVIRA VARDHAMANA (J. C. Jain)

Gandhi se enterneceu profundamente com as belezas infinitas do Jainismo; Ahimsa (não-violência) e o Satyagraha (amor à verdade) são votos inspirados nesta religião milenar. Mahavira, mestre jainista, foi contemporâneo de Buda, e esta é a única obra sobre o tema em língua portuguesa. (120 págs.)

Últimos Lançamentos!

A CONQUISTA PSICOLÓGICA DO MAL (Heinrich Zimmer)

Reunião de histórias populares da literatura universal, cujo fio condutor é a preocupação comum com o eterno conflito entre o homem e as forças do mal. A obra deste amigo pessoal de Thomas Mann e Jung, principia com uma história das *Mil e Uma Noites*, que vai se desdobrando através das lendas do paganismo irlandês, do Cristianismo Medieval do ciclo do rei Artur e do Hinduísmo ancestral, culminando num mito clássico hindu de amor sobre-humano. O mal: estes contos - aterrorizantes, comoventes, cômicos - assumem as mil faces da alma humana para abordar esta questão fundamental. (232 págs.)



MINHA TERRA E MEU POVO Tenzin Gyatso - XIV Dalai-Lama

Esta autobiografia do XIV Dalai-Lama, líder espiritual e temporal do povo tibetano, relata através de fotos e texto a história de seu breve e tumultuado reinado que tem seu clímax com a invasão chinesa comunista do Tibete e o assassinato sistemático de seu povo e sua cultura. Inspirado nas idéias de Gandhi, sempre considerou impraticável combater a violência com violência, fato que não impediu o furor popular na tentativa de proteger seu líder. É um livro trágico. A derrota do Tibete se apresenta como uma severa advertência para todo o mundo. (256 págs.)

ASSOCIAÇÃO PALAS ATHENA
Rua Leôncio de Carvalho, 99 - Paraíso - S.Paulo, SP - CEP 04003
FONE - 288.7356

curso de

Introdução ao

Pensamento Filosófico

PROGRAMA

I – ÉTICA DO ORIENTE E DO OCIDENTE

1. Introdução à Ética do Oriente e Ocidente
2. Bramanismo
3. Budismo
4. Tibetanismo e Lamaismo
5. Origens do pensamento filosófico no Ocidente
6. Período cosmológico, mítico e antropológico
7. Aristóteles – hedone e eudaimonismo
8. Plotino – o paganismo filosófico
9. Kant – a razão e o dever moral
10. Conclusões

II – FILOSOFIA DA HISTÓRIA

1. O homem, a filosofia e a história
2. Mitologia
3. Passeios pela história:
 - a) A Antiguidade Clássica
 - b) A Idade Média
 - c) O Renascimento
 - d) O Iluminismo
 - e) O Romantismo
 - f) O Positivismo
 - g) A Modernidade
4. História e Arte
5. História, Utopias e Política



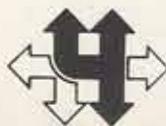
CLAUDE - NICOLAS LEDOUX
Painéis de Parede (1770-72)
Detalhes

AULAS SEMANAIS – INICIO TODOS OS MESES

Associação PALAS ATHENA

Rua Leôncio de Carvalho, nº 99 - Paraíso - SP - Fone: 288-7356

**NÃO PRETENDEMOS
CONSERTAR
O MUNDO.
SÓ NÃO
QUEREMOS
QUE ELE
CAIA.**



POLYCHROM

FOTOLITO POLYCHROM - Rua Cândida Franco de Barros, 163 - Fone: 875-7392 - Freguesia do Ó São Paulo - SP