

THOT

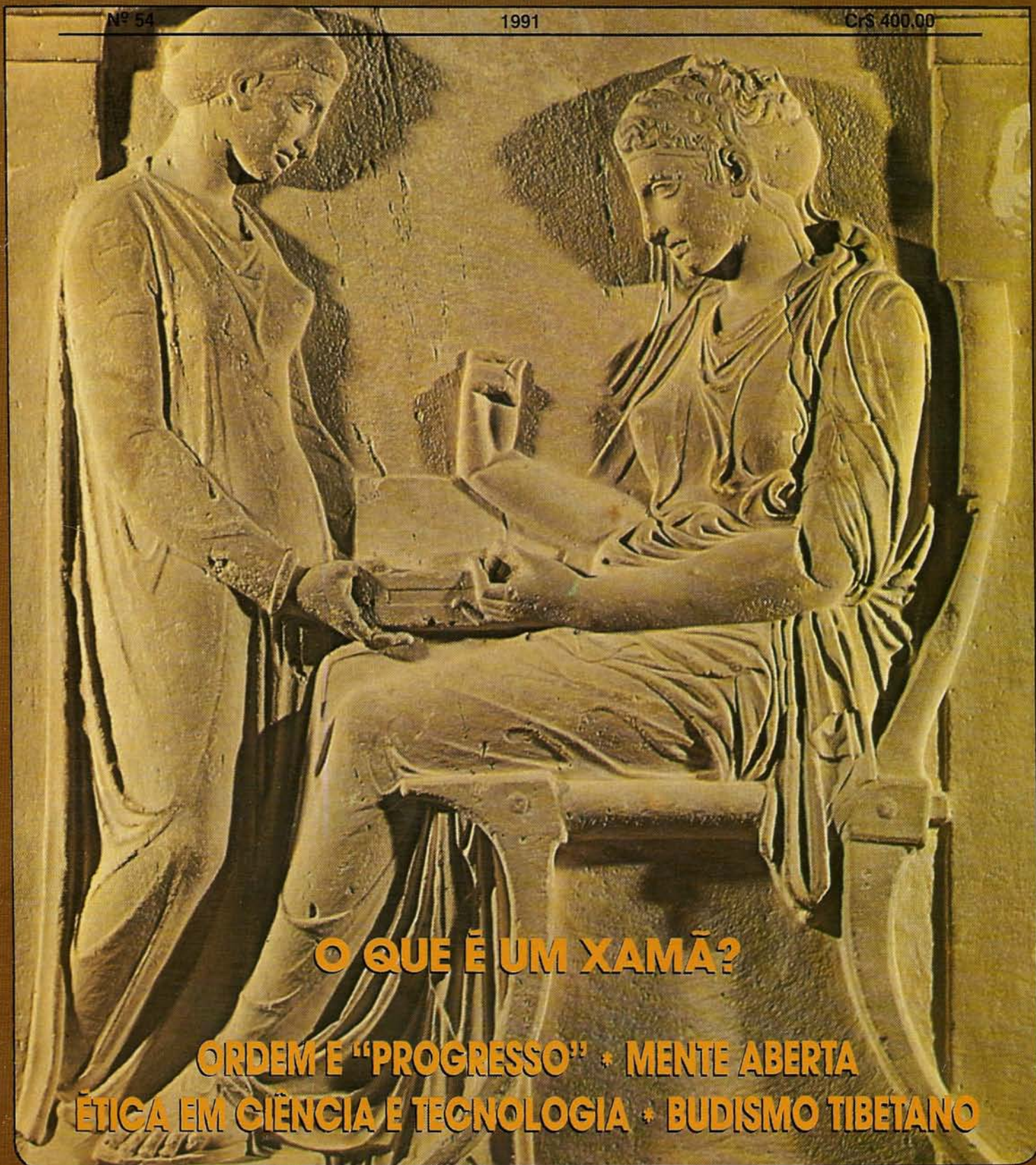


Uma publicação da Associação Palas Athena do Brasil

Nº 54

1991

Cr\$ 400,00



O QUE É UM XAMÃ?

**ORDEM E "PROGRESSO" • MENTE ABERTA
ÉTICA EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA • BUDISMO TIBETANO**

Associação PALAS ATHENA



CENTRO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

SEDE CENTRAL

Rua Leônicio de Carvalho, 99 - Paraíso - São Paulo-SP - CEP 04003 - Tel.: (011) 288.7356 e 283.0867

GRÁFICA E EDITORA PALAS ATHENA

Rua José Bento, 384 - Cambuci - São Paulo-SP - CEP 01523 - Tel.: (011) 279.6288 e 270.6979

CENTRO PEDAGÓGICO CASA DOS PANDAVAS

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

CENTRO DE ESTUDOS PALAS ATHENA (Bauru)

Rua 13 de Maio, 12-16 - Bauru-SP - CEP 17015 - Tel.: (0142) 23.4424

CENTRO DE ESTUDOS PALAS ATHENA (Santos)

Rua Joaquim Távora, 80 - Santos-SP - CEP 11065

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 fênix, a pena e a tabuleta, registra os pensamentos, palavras e atos dos homens, que mais tarde serão pesados 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 uma das mãos, é o símbolo da vida eterna; na outra conduz o bastão, emblema da Sabedoria Divina.

THOT



CAPA:

Famosa estela funerária de
Hegeso Próxenos, Século V a.C.
Museu Nacional - Atenas.

THOT Nº 54/1991

(tiragem: 6.000 exemplares)

EDITORES

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

REDAÇÃO

Lia Diskin
Lucia Benfatti Marques
Lúcia Cardozo de Mello

REVISÃO

Therézinha Siqueira Campos, Julieta Penteado,
George Barcat, Isabel Cristina M. de Azevedo, Maria
do Carmo de Oliveira, Ama Ken

EQUIPE THOT

Nilton Almolda Silva, Maria Helena Zockun, Maria Léa
Schwarcz, Verônica Rapp de Eston, Roberto Ziemer,
Odete Lara

PRODUÇÃO

Aparecido Tenório da Silva, Basilio Pawlowicz,
Emílio Moufarrige, Sérgio Marques

DISTRIBUIÇÃO

Gráfica e Editora Palas Athena

FOTOLITO CAPA

Binho's Fotolito

ASSINATURAS

Alberto José Z. Lopes

COLABORADORES

Maria Cristina Flores (Argentina)
Henryk Skolimowski (EUA)
Pierre Weil
Tica Broch (Suíça)
Conrad Richter (Canadá)

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

Gráfica e Editora PALAS ATHENA
Rua José Bento, 384 (Cambuci) - CEP 01523
São Paulo - SP - Fones: (011) 279.6286 - 270.6979

ÍNDICE

EDITORIAL

2

A MENTE ABERTA

Charles T. Tart

4

ORDEM E "POGRÉSSIO"

Vanilson Lima

11

VATICÍNIO EXISTENCIAL

José de Anchieta Falleiros

18

UMA ABORDAGEM REALISTA DO BUDISMO TIBETANO

Alexander Berzin

22

E AGORA JOSÉ, PARA ONDE VAMOS?

Verônica Rapp de Eston

26

O QUE É UM XAMÃ? DEFINIÇÃO, ORIGEM E PROPAGAÇÃO

Roger Walsh

37

VALORES ÉTICOS EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Pierre Weil

43

Não publicamos matérias redacionais pagas. Permitida a reprodução, citando a origem. Os números atrasados são vendidos ao preço do último número publicado. Assinatura anual (4 números): Cr\$ 1.500,00 (Um mil e quinhentos cruzeiros) - preço sujeito a alteração sem aviso prévio -, cheque em nome da Associação PALAS ATHENA do Brasil, Rua Leônício de Carvalho, 99 (Parafso), CEP 04003, São Paulo, SP. Telefone: 288.7356. A responsabilidade pelos artigos assinados cabe aos autores. Matrícula nº 2046. Registro no DDCP do Departamento de Polícia Federal sob nº 1586 P 290/73.

EDITORIAL

O PRÍNCIPE E O MAGO

Era uma vez um jovem príncipe, que acreditava em tudo, exceto em três coisas. Não acreditava em princesas, não acreditava em ilhas, não acreditava em Deus. Seu pai, o rei, disse-lhe que tais coisas não existiam. Como não havia princesas ou ilhas nos domínios de seu pai, e nenhum sinal de Deus, o príncipe acreditou no pai.

Um dia, porém, o príncipe fugiu do palácio e dirigiu-se ao país vizinho. Lá, para seu espanto, viu ilhas por toda a costa, e nessas ilhas viu criaturas estranhas e perturbadoras, às quais não se atreveu a dar nome. Quando estava procurando um barco, um homem vestido de noite dele se aproximou na beira da praia.

- Estas ilhas são de verdade? – perguntou o jovem príncipe.
- Claro que são ilhas verdadeiras – disse o homem vestido de noite.
- E aquelas estranhas e perturbadoras criaturas?
- São todas autênticas e genuínas princesas.
- Então, também Deus deve existir! – bradou o príncipe.
- Eu sou Deus – replicou o homem vestido de noite, com uma reverência. O jovem príncipe retornou a casa tão depressa quanto pôde.
- Então, estás de volta – disse o pai, o rei.
- Vi ilhas, vi princesas, vi Deus – disse o príncipe num tom repro-

- vador.
- O rei não se abalou.
- Não existem ilhas de verdade, nem princesas de verdade, nem um Deus de verdade.
- Eu os vi!
- Diga-me como Deus estava vestido.
- Deus estava todo vestido de noite.

- As mangas de sua túnica estavam arregaçadas?

O príncipe lembrou-se de que estavam. O rei sorriu.

- Isso é o uniforme de um mago. Você foi enganado.

Com isto, o príncipe retornou ao país vizinho e foi para a mesma praia, onde mais uma vez encontrou o homem todo vestido de noite.

- Meu pai, o rei, contou-me quem és – disse o príncipe indignado. Tu me enganaste da última vez, mas não o farás novamente. Agora sei que estas não são ilhas de verdade, nem aquelas criaturas são princesas de verdade, porque tu és um mago.

O homem da praia sorriu.

- És tu que estás enganado, meu rapaz. No reino de teu pai existem muitas ilhas e muitas princesas. Mas tu estás sob o encanto de teu pai, logo não podes vê-las.

O príncipe, cabisbaixo, voltou para casa. Quando viu o pai, fitou-o nos olhos.

- Pai, é verdade que tu não és um rei de verdade, mas apenas um mago?

O rei sorriu e arregaçou as mangas.

- Sim, meu filho, sou apenas um mago.
- Então o homem da praia era Deus.
- O homem da outra praia era outro mago.
- Tenho de saber a verdade, a verdade além da magia.
- Não há verdade além da magia - disse o rei.

O príncipe ficou profundamente triste.

- Eu me matarei - disse ele.

O rei, pela magia, fez a morte aparecer. A morte ficou junto à porta e acenou para o príncipe. O príncipe estremeceu. Lembrou-se das ilhas belas mas irreais e das princesas belas mas irreais.

- Muito bem - disse ele -, eu agüento isto.
- Vê, meu filho - disse o rei -, tu, também, agora comesas a ser um mago.

Reproduzido de *The Magus*, por John Fowles,
Dell Publishing Co., Inc., pp. 499-500.

Amigo Leitor:

A vida é uma sucessão infinita de encantos e desencantos, e toda "verdade" - preocupação apriorística - é o resultado de uma nova visão sob o encanto do entorno e das circunstâncias.

Devido a essas visões, acreditamos ou deixamos de acreditar, criamos o mundo e ele nos cria perpetuamente no maior drama mágico da vida: existir aceitando a finitude, a incompletude, o desconhecimento do propósito final da existência - "não há verdade além da magia", disse o rei.

A verdade sempre tem o tamanho do homem que a sustenta, e sendo este um projeto aberto, não aceita a pedra final que complete a sua estrutura. Um fanatismo dialético de sínteses que se superpõem persegue a humanidade, na esperança de que o infinito e absoluto possa ser encontrado no espaço e no tempo.

A devoção dos tomistas pelo aristotelismo encobriu com êxito as concepções mágicas da sabedoria hermética, tida na Antiguidade como um vasto conglomerado de correspondências. Todas as coisas se tocam num encadeamento infinito posto a vibrar pelo Mistério numa relação de simpatias e antagonismos.

Ao sacralizar ciência e logos em detrimento de consciência e eros, nasceu a paranóia (falso conhecimento), que se manifesta como a ruptura do Único em partes - psíquico e material, mente e corpo, etc.

O real, a verdade, é o "todo" que conheço. Alienado por analogias, a coroa faz o rei; em consequência, os esquizofrênicos são magos que fracassaram na criação de seus mundos separando-se da realidade para viver suas fantasias.

A magia elimina a linearidade entre erro e verdade - o tempo torna-se circular, cria para ser criado. É a grande oportunidade de reconciliar o saber da cabeça com o saber do coração. Para exemplificar isto, imagine-se encontrar a Verdade, o Absoluto, Deus. Qual seria o passo seguinte? Apenas conceitos, objetos, ocupando lugar na vida corriqueira, porque a "Verdade Final" acabaria com os objetivos da vida. E o que faríamos, então?

A conquista de verdades teóricas, verdades mentais, não liberta! "Não há verdade além da magia" - o mundo é como o pensamos, sua qualidade depende de nosso pensamento, e cada um tem de viver no mundo que cria, e lidar com o que finge ser.

Assim o alcoólatra redimido volta ao mundo dos alcoólatras para ensinar sua fórmula triunfante; o santo volta ao mundo dos pecadores para pregar sua necessária conversão, volta vazio de mundo para que se venere o Mistério e não seus reveladores - magos circunstanciais que criam mundos que encobrem o Real.

A magia é a condição natural do mundo, projeções mentais que encobrem a realidade. A verdade é o próprio estado natural das coisas.

Como chamaremos a quem, despertando do sonho da matéria, do torpor dos sentidos, possa estar unido com a vida por toda a vida, com amor?

A MENTE ABERTA

Charles T. Tart

Tradução: Maria Léa Schwarcz

Vivendo na ilusão

Quando as pessoas procuram entender a mente, costumam fazê-lo traçando analogias entre ela e as mais sofisticadas tecnologias de seu tempo. Assim, tivemos modelos hidráulicos da mente, nos quais, por exemplo, a intensidade emocional é como a pressão dentro de um tubo; ou modelos químicos, em que a intensidade dos sentimentos é uma função dos "potenciais químicos" dos elementos que a compõem. Hoje, o computador é nossa tecnologia mais elaborada. Portanto, está na moda criarem-se modelos computadorizados do funcionamento mental.

Todas essas analogias resumem-se nisto: analogias, não descrições reais da mente. Os modelos são muitas vezes confundidos com a realidade; no entanto, desde que evitemos tal confusão, poderemos aprender muito sobre o funcionamento de nossa mente. Neste artigo, apresentarei a base para a compreensão de um conceito encontrado nas psicologias transpessoais, a saber, o de que vivemos em um mundo ilusório e não em um mundo real.

Suponhamos que os aspectos mais importantes do funcionamento cerebral sejam análogos àqueles de um computador. Na verdade, consideraremos cérebros e computadores como idênticos apenas para estimular, por ora, nosso debate, muito embora eu esteja certo de que determinados aspectos da mente não podem ser reduzidos ao funcionamento do cérebro. Os neurônios cerebrais assemelham-se aos comandos eletrônicos de um computador; os grupos interconectados de neurônios são como os seus circuitos. O cérebro é o *hardware* da mente; pensamentos e sentimentos são o *software*, programas e séries específicos de instruções que controlam a maneira de trabalhar do cérebro. Façamos agora duas interessantes perguntas:

"O que é consciência?"

"De que a consciência está consciente?"

Em um nível comum de discussão, a resposta à primeira pergunta seria direta: consciência é o padrão dos impulsos eletroquímicos que operam em um determinado conjunto de circuitos, o cérebro-

computador. A questão central quanto ao funcionamento do cérebro assim considerado é localizar tais impulsos eletroquímicos e identificar os circuitos que os estão ativando num dado momento. Nesse contexto, qualquer estado desse cérebro, qualquer sensação ou pensamento pode ser entendido como a movimentação dos impulsos nos diferentes padrões do cérebro; para o cérebro-computador, consciência é o seu estado eletroquímico.

Ao se questionar de que o cérebro-computador está consciente, a resposta, mais uma vez, é direta: ele está consciente dos impulsos eletroquímicos. Ele não vê diretamente os objetos reais do mundo exterior. O que ocorre é que tais objetos, ao entrar no campo visual humano, causam um padrão de impulsos eletroquímicos, que são enviados ao cérebro-computador; deste padrão é que o computador está consciente. Ele não tem uma percepção direta daquilo que existe no mundo real, mas tão-somente dos padrões eletroquímicos associados aos eventos e objetos do mundo e por eles causados.

PhD em Psicologia, escritor de importantes obras dessa área, entre as quais Transpersonal Psychologies (2 volumes), Harper and Row Publishers, Inc., Nova Iorque, States of Consciousness, Dutton, Nova Iorque. Este artigo foi publicado originalmente em inglês in "The Open Mind", volume 04 nº 2 - outono de 1986, El Cerrito - California - EUA - e aqui transcrito com a expressa autorização do autor.

O que é “quente”, “vermelho”, “bonito” e “perigoso”?

Vamos supor que você esteja olhando uma fogueira. Você a experiencia como vermelha quanto à coloração; sente seu calor na pele. Se o fogo representar uma ameaça à sua pessoa ou àquilo que você possui, irá percebê-lo perigoso. Já em outra situação ou estado de ânimo, você poderia percebê-lo como bonito.

Embora essa percepção da realidade externa pareça se dar de forma direta, sabemos agora, com a moderna compreensão do funcionamento do cérebro, que isso não acontece; ela passa por vários processos intermediários, que podem alterar a natureza daquilo que percebemos.

O fogo não é vermelho, nem quente, perigoso ou bonito em sentido absoluto; esse é apenas um padrão determinado dos impulsos eletroquímicos que estimulam nossos olhos e nossa pele.

Consideremos a experiência do fogo ao ser percebido como vermelho. Acreditamos compreender o mundo físico bem o suficiente para termos certeza de que o fogo está emitindo uma radiação eletromagnética. Parte dessa radiação encontra-se numa frequência de vibração que pode estimular o olho humano; assim, a radiação, nessa frequência, é chamada “luz”. Todavia, a luz, em uma determinada frequência, não tem em si ou por si mesma quaisquer atributos de cor. Está apenas vibrando nessa velocidade específica.

A radiação atinge estruturas especiais em nossa retina, os cones, que são responsáveis pela visão da cor. Alterações eletromagnéticas são estimuladas nos cones pela energia da luz, de tal forma que é emitido um padrão particular de impulsos, os impulsos nervosos; eles percorrem nervos especiais que vão do olho ao cérebro. Este modifica os impulsos nervosos de formas complexas, as quais ainda não compreendemos totalmente; e o mais misterioso é que o padrão final dos impulsos eletromagnéticos resulta, no cérebro, na nossa per-

cepção-experiência do fogo como sendo vermelho. São a estrutura e a atividade do cérebro e dos olhos que constroem a experiência do vermelho, pois este não se constitui numa propriedade do mundo exterior.

Você provavelmente já teve a oportunidade de ver aquelas fotos de cores estranhas processadas por computador, que são tiradas por satélites especiais munidos de sensores terrestres. Nelas, a água pode aparecer em tons de vermelho, a vegetação, em tons de azul e a terra nua, em tons de verde. Tais fotos em geral são legendadas como fotografias em “cores falsas”. Mas num sentido absoluto não há nada de “falso” nessas cores. O processamento de fotografias por computador envolve o mesmo tipo de si-

O que é a consciência?

De que a consciência
está consciente?

mulação relativamente arbitrária que é executada pelo cérebro. Este poderia construir, tão bem ou de maneira igualmente útil, a visão do fogo como uma experiência de verde ou azul, ao invés da experiência do vermelho. O processo de construção-simulação assegura a nossa sobrevivência no mundo quando existe uma correspondência regular e confiável entre algum aspecto do mundo exterior e a percepção construída desse aspecto. Se o fogo fosse sempre verde, estaria tudo bem.

Desse modo, as cores de uma foto processada por computador não são falsas, elas apenas são simuladas ou construídas de acordo com padrões não usuais do sistema visual humano. A cor vermelha experienciada diretamente por nós ao olharmos uma fogueira é uma construção arbitrária do nosso cérebro. Da mesma forma, o “calor” pode-

ria ser construído pelo cérebro-computador para que fosse experienciado com as sensações com que agora pensamos o frio. Desde que a relação da experiência de frio com os objetos e processos associados a temperaturas altas se mantivesse constante no mundo exterior, de maneira que se soubesse que algo frio poderia nos queimar, isso seria tão útil à nossa sobrevivência quanto a experiência atual do calor associado a objetos de alta temperatura.

De forma semelhante, a “periculosidade” e a “beleza” do fogo que você vê são construções semi-arbitrárias do seu cérebro, e não propriedades diretas do mundo exterior. Na verdade, essas duas qualidades envolvem uma atividade de construção ainda mais complexa que a questão da cor vermelha e do calor, pois foi-lhes acrescentada uma avaliação emocional do objeto em si. Podemos ver o fogo como sendo fogo e então, em separado, decidir se ele é perigoso ou bonito. Porém, com frequência, vemos de imediato um fogo perigoso ou um fogo bonito.

O que percebemos de forma direta são as construções-simulações do nosso cérebro, não a realidade exterior em si. Nós e nossa consciência vivemos mais num simulador de mundo do que na realidade física em si.

Simulação

Para compreendermos que viver num simulador de mundo não significa uma espécie de estado vago e imaginário, lembremo-nos de que hoje em dia os simuladores são comumente usados em treinamento. Aprender a pilotar um avião é um processo difícil e perigoso. Após as instruções teóricas iniciais, entra-se num avião de verdade e levanta-se vôo. No começo, um instrutor poderá orientá-lo e tentar compensar alguns erros, mas, no final, você voará sozinho. (Algumas raras situações de emergência que não surgiram na fase de treinamento podem acontecer, como, por exemplo, uma turbulência repentina.) Um erro pode ser fatal para você e

seus passageiros.

Portanto, treina-se num simulador. Por fora, o simulador é uma grande caixa montada sobre uma determinada estrutura, e não se parece em nada com um avião. Por dentro, ele parece exatamente a cabine de comando do avião em que se aprende a pilotar. Através do pára-brisa avista-se uma pista de aeroporto. Ao acionar os motores, você os ouve acelerar, e pode ver a velocidade indicada nos instrumentos. Quando você começa a taxiá-lo, sente a aceleração do avião e, pelo pára-brisa, vê o aparelho se movimentar na pista.

A torre dá permissão para levantar vôo. Você sente a aceleração dos motores à medida que eles são acionados para a partida, e a pista vai ficando para trás, enquanto o nariz do avião se eleva. Logo o conhecimento intelectual e abstrato de que você está num simulador é esquecido. Tudo é por demais real. Você está envolvido, praticando sua habilidade de pilotar.

De repente, assim que o avião começa a subir, surge um bando de pássaros voando em sua direção. Um pássaro é sugado por um dos motores, e ouve-se uma explosão. Os instrumentos indicam incêndio no motor e perda de força e altitude. O avião passa a adernar. Você precisa pôr imediatamente em prática tudo aquilo que aprendeu se quiser se salvar. Opa! Tarde demais... Você sente o impacto, enquanto uma asa se inclina, bate, etc., etc. Você acabou de falhar numa prova. Mas ainda está vivo para praticar outra vez. Embora os simuladores de vôo sejam caros, é muito melhor treinar pilotos dessa maneira do que colocá-los logo em aviões de verdade. O simulador é "real" enquanto se está pilotando: o cérebro-computador recebe sinais convincentes e você se sente numa cabine de comando real.

No nosso cotidiano vivemos, do mesmo modo, num simulacro: o cérebro-computador recebe *inputs* da realidade física e constrói uma simulação do nosso mundo, enquanto nós, ingenuamente, acreditamos que essa seja a realidade. Em

geral acreditamos que ele faz um bom trabalho, isto é, que ele cria uma simulação que reflete o mundo exterior com grande fidelidade. De fato, na maioria das vezes a simulação é realmente boa: a batida que você vê na rua está mesmo acontecendo no mundo físico.

Viver num simulador de mundo, portanto, significa que aquilo que pensamos ser percepções diretas do mundo físico são construções semi-arbitrárias do nosso cérebro-computador, não as coisas em si. Nossa experiência aparentemente direta do mundo na verdade é indireta.

**O simulador é "real"
enquanto se está pilotando:
o cérebro-computador
recebe sinais convincentes
e você se sente numa cabine
de comando real.
Nossa realidade cotidiana
é um simulacro.**

Se viver num simulador de mundo significasse apenas isso, não haveria grandes problemas. As percepções poderiam ser aceitas como tal no nosso cotidiano: seja qual for a verdadeira natureza física do fogo, quer ele me provoque coceira ou calafrios, quer me faça sentir frio, tensão, relaxamento ou felicidade, desde que eu tenha aprendido que o fogo queima, ele passa a ser tratado com todo o cuidado. Se eu sentir curiosidade acerca da natureza do mundo exterior em si e por si mesmo, poderei empregar instrumentos e procedimentos científicos a fim de aprender sobre as propriedades que não estão representadas de forma adequada em minhas percepções sensoriais (arbitrariamente construídas). Infelizmente, viver no simulador de mundo tem significados muito mais importantes.

Construção emocional e psicológica da percepção

Se a percepção envolve a construção complexa e ativa de uma simulação da realidade, por que não temos consciência desse processo? Ou do esforço nele despendido? Ao virar, agora, a cabeça para a direita, vejo imediatamente uma estante de livros. Não experimento, sequer por um momento, a sensação de que tais formas e cores possam ser ambíguas, nem o esforço de compará-las com meu conhecimento passado a fim de concluir que a estante é a melhor construção que posso fazer a partir de tais formas e cores. Baseado em minha experiência, vejo instantaneamente uma estante de livros.

Sentimos dificuldade para compreender que a percepção é uma construção ativa pelo fato de que esse é um trabalho que se torna logo automatizado; sendo assim, não percebemos o esforço que é despendido. Esse trabalho tampouco exige considerável tempo psicológico. Desde crianças, somos levados a trabalhar na construção de percepções; mas isso foi há muito tempo e agora está esquecido.

Experienciamos, às vezes, percepções ambíguas: O que é aquela forma no escuro? Seria um arbusto? Uma pessoa agachada? Um animal? Ah, é uma motocicleta estacionada vista de trás! Agora que você a vê como uma motocicleta, é difícil tornar a vê-la como um arbusto, um animal ou uma pessoa agachada. Tais experiências deveriam alertar-nos quanto à natureza construída da percepção, mas são tão raras em comparação com o reconhecimento instantâneo das coisas em nossa percepção automatizada, que causam pouco impacto.

O mundo de cabeça para cima e de ponta-cabeça

Um exemplo expressivo da construção e automação da percepção nos foi dado por uma clássica experiência psicológica iniciada por George Stratton em 1897. Pede-se ao sujeito da experiência

que coloque óculos especiais. Os prismas desses óculos invertem o campo visual tanto vertical como horizontalmente, de tal forma que aquilo que estava em cima fica embaixo. O sujeito vê o chão acima dele e o teto abaixo. O que está à sua esquerda é visto à direita e vice-versa.

Descrever a reação dessa pessoa como de confusão seria pouco. Os movimentos tornam-se muito difíceis, e algumas pessoas sentem náuseas. A bagagem de simulações visuais e motoras do mundo e suas relações com ele estão agora erradas de várias maneiras.

As lentes de inversão são usadas durante dias ou semanas. Inicialmente o sujeito deverá tornar a percepção e o movimento atos conscientes, ao invés de deixar que aconteçam de modo automático. Suas reações automatizadas não funcionam mais. Se, por exemplo, ele vir um objeto que está à sua esquerda e quiser apanhá-lo, terá que mover seu corpo em direção à direita.

Depois de alguns dias, ocorre algo extraordinário. As coisas não parecem mais estar de cabeça para baixo! O indivíduo pode alcançá-las diretamente, sem que haja necessidade de cálculo para localizar a esquerda e a direita. Um conjunto inteiramente novo de simulações perceptuais foi construído. A pessoa sente estar percebendo a realidade de forma direta, tal como ela é, do mesmo modo que acontecia antes de ela usar os óculos de inversão.

Quando, enfim, os óculos são removidos, o mundo está de repente de cabeça para baixo, invertido! É necessário readquirir a noção de esquerda e direita. Após alguma experiência visual, no entanto, o padrão antigo, "normal", é restabelecido. Como ele já fora completamente aprendido, seu restabelecimento se faz em muito menos tempo do que aquele exigido para a fixação de novos padrões de simulação, ao se começar a utilizar os óculos.

Defesa perceptual

A existência dos processos inconscientes – sejam eles mentais

ou emocionais – que nos afetam e, no entanto, estão além da nossa compreensão consciente é aceita amplamente pela psicologia moderna. Contudo, o mesmo não acontece com relação a uma forma específica de processo inconsciente, conhecida como "defesa emocional", apesar da larga evidência experimental. A discussão acerca da realidade da defesa perceptual tem sido tão intensa, que me ocorreu existir uma grande resistência a essa idéia. Isso evidencia claramente até que ponto nós agimos de uma forma mecânica.

As defesas perceptuais são um tipo de mecanismo de defesa

Estágios na percepção:

1. Percepção-reconhecimento fora do consciente;
2. Discriminação da ameaça emocional potencial do estímulo;
3. Percepção consciente do estímulo.

que age no sentido de nos manter inconscientes acerca de acontecimentos do mundo exterior que provocariam em nós emoções desagradáveis ou inaceitáveis. Esse efeito foi notado em primeiro lugar nos estudos experimentais sobre limites perceptuais. Se uma palavra é projetada muito rapidamente numa tela, qual é o tempo mínimo de exposição, ou seja, qual é o limite perceptual para o seu reconhecimento consciente?

Se o *flash* for extremamente curto, digamos de um centésimo de segundo ou menos, você verá apenas um lampejo de luz; não terá condições de perceber o formato global das letras, muito menos de reconhecê-las. Se ele for longo, de um quarto de segundo ou mais, você perceberá a palavra de imediato. Se começarmos com *flashes* bem curtos, em que seja impossível

o reconhecimento das letras, e aumentarmos gradualmente o tempo de projeção, até que ele se faça de forma correta, a duração do *flash* corresponderá ao valor do limite perceptual.

Fatores como o comprimento e a familiaridade de uma palavra afetarão o limite de reconhecimento. Palavras longas ou desconhecidas terão limites mais amplos do que as curtas e familiares. Os pesquisadores também observaram que palavras com maior carga emocional, especialmente aquelas que poderiam criar conflitos pessoais, tinham limites mais altos do que palavras do mesmo tamanho e familiaridade destituídas de uma conotação emocional ameaçadora. Se tomarmos estudantes universitários de três gerações passadas, que provavelmente não tiveram uma identidade sexual segura, pois na época a repressão era muito forte, a palavra *fuck* ("praticar relações sexuais"), por exemplo, terá em geral um limite mais alto do que a palavra *flex* ("fletir").

Os psicólogos concluíram que há três estágios na percepção. Primeiro ocorre uma percepção-reconhecimento fora do consciente. Depois há um estágio que envolve a discriminação da ameaça emocional potencial do estímulo. Se o estímulo for considerado ameaçador nesse segundo estágio, a mente será influenciada para que estenda seu limite até o terceiro passo do processo, a percepção consciente do estímulo.

Nos termos do nosso modelo de simulador de mundo, a defesa perceptual é um fenômeno compreensível. Um determinado padrão de estímulo, que de certa forma já foi modificado pela estrutura física dos sentidos, chega até o cérebro-computador. Ali, adiantados processos de computação dão início ao trabalho automaticamente, a fim de construir uma simulação desse aspecto da realidade. Como parte de uma simulação-construção-percepção, recorre-se aos dados relativos a esse determinado estímulo que estão armazenados na memória.

No caso da defesa perceptual, os dados da memória contêm a in-

formação de que isso é também emocionalmente ameaçador. Surtem, assim, novos dados da memória com relação ao tipo de tratamento que se deve dar a tal situação. Se o estilo de defesa for o de tentar ignorar as ameaças, então a simulação desse estímulo será construída de tal modo que seja menos notada pelo consciente. Ou então a simulação será alterada – poderíamos dizer “distorcida” em termos de semelhança com o estímulo inicial – a fim de que a simulação final, aquilo que a consciência perceberá, represente outra coisa. Essa outra coisa se parece com o estímulo original, mas não é idêntica a ele. Desse modo, *fuck* tornar-se-á apenas um lampejo de luz com caracteres indistinguíveis; ou a simulação-percepção poderá se transformar em *flux*, *duck* ou *tuck*. Desde que o estímulo não seja intenso demais, não ultrapasse muito o limite, o processo de simulação automatizada pode realizar esse tipo de construção alterada e distorcida.

Em função de quais aspectos ameaçadores da realidade o seu processo de simulação de mundo cria esses altos limites perceptuais? Como você os descobriria?

Toda essa discussão sobre simulação pode criar a impressão de que existe algo de irreal com respeito a ela. E de certo modo existe. Porém, em termos do que é percebido, a simulação formada em sua mente é uma realidade. A pessoa que você vê agachada na sombra é uma percepção perfeitamente real, é a sua realidade no momento em que você a percebe, mesmo que mais tarde compreenda que foi errônea – uma fraca simulação de um arbusto na escuridão. O simulador de vôo em que se está treinando torna-se a realidade por um certo tempo. Segundo esse modelo, a realidade na qual vivemos é uma simulação.

Podemos agora considerar um aspecto importante da declaração feita por Gurdjieff de que o homem não está acordado. Quando sonhamos, à noite, vemos um mundo de coisas que não estão presentes na realidade física, mas tomamos o

sonho por realidade enquanto ele está acontecendo. E em nosso estado de vigília percebemos (ou pensamos perceber) a realidade. Se a simulação é seriamente distorcida e, ainda assim, nós a tomamos por realidade, podemos com acerto ser descritos como se estivéssemos numa espécie de sonho acordado e não realmente acordados. Passaremos agora a examinar algumas das principais regras segundo as quais os ocidentais foram programados e que controlam o modo pelo qual a realidade deve ser simulada.

**Até que ponto a minha
simulação do verdadeiro
mundo exterior é precisa?**

**Como posso avaliar
essa precisão?
Que efeito provoca em mim?**

**Em que nós acreditamos:
o credo ocidental**

À medida que começamos a entender que o nosso consciente “vive” uma simulação da realidade, importantes questões vêm-nos à mente. Até que ponto a minha simulação do verdadeiro mundo exterior é precisa? Como posso avaliar essa precisão? Como é a minha simulação-construção de representações interiores, como valores e significados? Será que gosto de minhas simulações habituais? Que efeitos elas provocam em mim? Como posso entrar em contato mais direto com a realidade exterior? E com as realidades interiores?

A psicologia moderna descreve as simulações imprecisas do mundo exterior como patologias da percepção e da cognição. Quando a sua simulação é extremamente distorcida em comparação com as de pessoas “normais”, você é tido como neurótico. Um acontecimento social, por exemplo, pode ser simulado pela maioria das pessoas como uma “festa divertida” e, por você,

como um desgastante teste de sua popularidade. Se a realidade que você simula for completamente diferente daquela de pessoas ditas normais, tal como ouvir vozes, você será chamado de louco ou psicótico. Se você é louco ou não, essa é uma outra questão.

A simulação “normal” da realidade, dessa maneira, fica na dependência do que a maioria das pessoas faz dentro de sua cultura.

Várias tradições espirituais, no entanto, têm inquietações mais profundas quanto à maneira como simulamos o mundo, não se limitando à questão de ela ser ou não “normal”. Segundo essas tradições, mesmo a simulação normal da realidade é bastante falha. Os conceitos hindus e budistas de *maya* ou *samsara* ilustram esse aspecto.

A noção de *samsara* é a de que vivemos num mundo de irrealidade, de ilusão. Porém o mundo não é ilusório, nem nós próprios; nossas idéias sobre a realidade e sobre nós mesmos é que criam a ilusão. A simulação em que vive a nossa consciência, e que identificamos como percepção direta da realidade, é muito inexacta. Ela é suficientemente boa sob determinados aspectos: podemos atravessar a rua sem sermos atropelados por um carro (geralmente); comportamos-nos de forma apropriada ao comprar alimentos num supermercado, etc. Mas quando se trata de questões referentes ao significado de nossa existência e à maneira como devemos viver nossas vidas e nos relacionar com os outros, a simulação “normal” da realidade costuma ser bastante distorcida. Ao vivermos em ilusão, ao agirmos segundo uma visão de mundo deveras distorcida, inevitavelmente cometemos erros que podem ter lamentáveis conseqüências. Uma simulação mais clara da percepção de nosso mundo e de nós mesmos evitaria muito sofrimento.

Existem duas importantes maneiras de superarmos as limitações do simulador de mundo, de termos um contato melhor com a realidade. Uma envolve processos de treinamento da atenção, como a meditação de *insight*, que promove um

tipo volitivo de acesso mais direto ao *input* perceptual, antes que o processo automatizado de simulação de mundo interfira e o distorça ainda mais. A segunda consiste em conseguirmos *insights* dos conteúdos específicos do nosso processo de simulação de mundo, trazendo à consciência as características do modo como se constrói o mundo vivenciado. Tais *insights* retiram energia desses processos automatizados de simulação, de modo que tenhamos a chance de permitir ou não que eles ajam. Um importante aspecto da segunda modalidade será focalizado mais adiante.

Reforço implícito das regras

Embora muitos dos critérios para a construção do nosso mundo sejam introjetados em nós nos primeiros anos de vida, tornando-se automatizados, podem vir a funcionar de modo mais eficaz se forem ocasionalmente reforçados. Grande parte da chamada interação social "normal" realiza isso. Quando você encontra alguém e diz "Oi, como vai?", em um nível você o está cumprimentando e indagando a respeito de sua saúde; em outro nível, está lhe recordando as regras culturais do "normal": pessoas normais se cumprimentam de uma forma ritualizada quando se encontram. A resposta "Oi, tudo bem, e você?" não é, por sua vez, apenas uma resposta adequada ao conteúdo cognitivo de sua saudação. Regras culturais que dizem respeito aos cumprimentos foram recordadas, e o indivíduo responde de forma a indicar que reconhece essas regras e as entende, e que pertence à classe das pessoas normais. Esses lembretes e reforços do comportamento normal reafirmam, por seu lado, as nossas simulações interiores do mundo, e de nós mesmos de maneira normal: quanto mais a sua construção habitual do mundo e de si mesmo se adequar às regras externas, tanto mais "natural" e fácil serão o seu comportamento e o seu enquadramento no mundo. Embora esse tipo de comportamento automatizado pareça ser fácil, poderá eventualmente lhe ser bastante

custoso.

Em nosso comportamento diário, ocorre uma enorme quantidade de lembretes e reforços das regras culturais para a simulação da realidade, o que contribui de maneira eficaz para nos manter na inconsciência do que fazemos.

O mito da criação segundo a visão cientificista

O que a moderna ciência parece dizer a respeito da natureza da realidade? Consideremos este esbo-

... a matéria do universo
se juntou num único
ponto maciço.
... pressões, temperaturas
e reações nucleares...
aconteceu o Big Bang, uma
explosão de matéria e energia.

ço simplificado do que supomos serem fatos científicos que se referem a nós mesmos e ao nosso mundo.

No começo, muito tempo atrás, toda a matéria do universo se juntou num único ponto maciço. Não havia nenhuma razão "externa" para que estivesse lá. A atração gravitacional mecânica simplesmente juntou tudo. Como resultado das inimagináveis pressões, temperaturas e reações nucleares que se desenvolveram nessa matéria superdensa, aconteceu o Big Bang, uma explosão de matéria e energia. Essa explosão criou o mundo físico que conhecemos hoje.

O avanço dessas forças físicas resultou na agregação de matéria, criando-se as estrelas e os planetas. Na Terra, a incessante e caótica interação de matéria com matéria continuou por bilhões de anos, impulsionada por suas propriedades materiais, alimentada pela energia do Sol e do próprio calor interno da Terra. Os elementos reagiram uns com os outros, formando elementos

químicos simples, e estes reagiram entre si e formaram compostos químicos mais complexos.

Nesse imenso espaço de tempo, foram criados aleatoriamente alguns compostos químicos mais complexos, que possuíam certas propriedades interessantes. Eles absorviam outros elementos químicos de seu meio ambiente e os integravam em si mesmos; assim, eles se preservaram e cresceram durante certo tempo, resistindo às mudanças ocorridas em seus ambientes.

Dentre esses complexos compostos, pelo menos um deles desenvolveu uma propriedade ainda mais interessante: ele reproduziu cópias de si mesmo que preservaram suas duas propriedades inerentes. Isto é, as novas cópias também absorviam outros compostos químicos de seu ambiente para sua preservação e crescimento e, por sua vez, produziam cópias de si mesmas com essas características. Chamamos a isso de surgimento da vida.

À medida que os bilhões de anos passavam, os compostos químicos que chamamos de vida continuaram a interagir com seu meio ambiente. Não havia escolha, naturalmente, pois as leis da física exigiam tal interação. Os organismos vivos foram sendo extintos, quando as condições se mostravam desfavoráveis, ou se tornaram mais complexos. A esse processo de ser empurrado pelas leis da física para vir a constituir formas mais complexas chamamos de evolução.

Uma dessas complexas formas orgânicas transformou-se naquilo que somos nós. Como os nossos ancestrais desenvolveram uma elaborada rede de compostos químicos especializados, o sistema nervoso e o cérebro, no processo de adaptação ao ambiente nós desenvolvemos a inteligência. Entre outras coisas, a inteligência é a habilidade de simular o ambiente externo dentro do sistema nervoso, para avaliar "O que aconteceria se...?" sem que, na realidade, se faça algo externamente. Uma compreensão parcial desse processo de simulação é o que chamamos de consciência. A pergunta "O que aconteceria se eu

cutucasse este urso com uma vara?" pode ser respondida por imagens internas extraídas da memória sobre o que aconteceu quando outros animais de menor porte foram provocados; assim, você se afasta do urso adormecido sem cutucá-lo!

O sistema nervoso e o cérebro, esses especializados corpos químicos, continuaram a desenvolver elaboradas simulações, por vezes tão elaboradas que simulam coisas que não existem. Isto é, temos a imaginação, idéias subjetivas sobre as coisas, tais como um invisível dragão preto no céu comendo temporariamente a Lua para explicar os eclipses lunares. Ou então idéias, até mesmo simulações que parecem experiências reais, sobre seres sobrenaturais como Deus.

Desde que as necessidades básicas de sobrevivência física sejam supridas, o que é provável na medida em que a simulação do mundo físico se faça de modo satisfatório, a unidade fisicamente intacta – a pessoa – sobrevive e pode

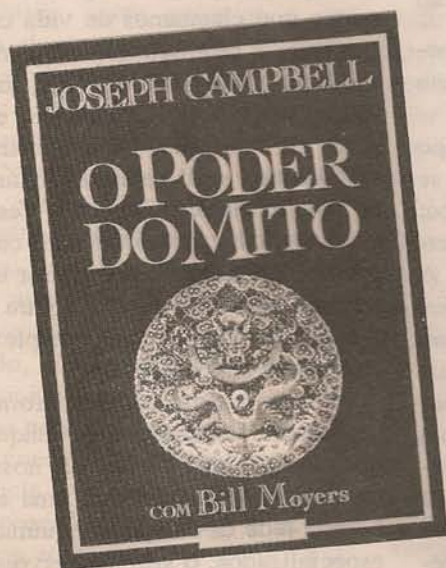
continuar a se dar ao luxo subjetivo de ter idéias sobre coisas imaginárias, como o altruísmo, sistemas sociais, iluminação, salvação, etc. Em torno de algumas dessas idéias podem se formar grupos sociais que, por sua vez, reforçam tais idéias em seus membros, mesmo que elas não tenham qualquer base na realidade física. Se essas simulações subjetivas se tornarem suficientemente fortes, rompendo a simulação básica do mundo físico real, podem resultar em problemas passíveis de levar à destruição do organismo.

Quando o organismo morre, a integridade físico-elétrico-química do cérebro e do sistema nervoso se desfaz; então a consciência, que é um reflexo subjetivo do funcionamento cerebral, desaparece.

Esse é o mito da criação segundo o cientificismo contemporâneo; é a ciência ossificando e agindo como um sistema de crenças ao invés de um desafio contínuo do pensamento. A utilidade dessas

idéias reside no fato de elas darem sentido às nossas experiências do mundo físico. Funcionam também como um mito da criação e um conjunto de valores ao nos dizer como são as coisas.

Infelizmente, este conjunto de idéias não é apresentado explicitamente como um mito ou conjunto de valores, mas tão-só como a coisa mais próxima da verdade de que dispomos. Ao pensarmos nelas como fatos, deixamos de avaliar até que ponto funcionam como um mito no que se refere a por que e para que estamos aqui. Afinal, não gostaríamos de ter valores que contradissem a "realidade". Viver no mundo contemporâneo significa estar constantemente exposto a esse mito, e somos reforçados socialmente para que o aceitemos. Em geral, preferimos ouvir dizer a nosso respeito "Essa pessoa tem uma mente sólida, científica", ao invés de "Essa pessoa segue qualquer modismo maluco que aparece por aí", não é mesmo? ★



O PODER DO MITO

De Joseph Campbell com Bill Moyers

"Quando a Terra é avistada da Lua, não são visíveis, nela, as divisões em nações ou estados. Isso pode ser, de fato, o símbolo da mitologia futura. Essa é a nação que iremos celebrar, essas são as pessoas às quais nos uniremos".

INSTIGANTE, PROFUNDO ESCLARECEDOR.

Mais uma bela obra da EDITORA PALAS ATHENA

A VENDA NAS MELHORES LIVRARIAS.

ORDEM E “POGRÉSSIO”

O DESAFIO DOS NOVOS PARADIGMAS CIENTÍFICOS À ORDEM ESTABELECIDADA

Vanilson Lima

Aluno de mestrado em Antropologia na UnB.



Há muito que a ciência faz perguntas e a seguir tenta responder a elas, utilizando-se de informações recolhidas em diferentes épocas e lugares, sobre como o homem se relaciona com o sobrenatural, seja este sobrenatural fruto de sua imaginação ou de sua vivência, isto é, a sua experiência associada à interpretação que faz dela para si mesmo e para os seus contemporâneos. Responder a essas perguntas significa estar diante de problemas básicos do ser humano, problemas esses que continuam sem resposta. É interessante verificar que, comparados aos estudiosos do passado, estamos diante da mesma perplexidade, por um lado, e, por outro, empenhados na mesma tentativa de responder a tais questões com o que se dispõe até o momento, em termos de informações, instrumental teórico e reflexão conjunta.

A preocupação, no mundo ocidental, em descobrir como o pensamento mágico teria se modificado, dando lugar ao desenvolvimento da racionalidade – concebida como uma forma superior de pensamento, possibilitando posteriormente o surgimento da racionalidade científica –, levou a ciência a estudar o homem primitivo para verificar como teria ocorrido a transição de uma forma de pensar para outra. O pensamento mágico dos “selvagens” era visto, então, como algo muito inferior ao evoluído pensamento ocidental. Cerca de um século atrás, a teoria evolucionista gozava de plena popularidade como forma de explicar o universo. Ela pressupunha que as mudanças ocorressem de forma linear e seqüencial, de maneira que a passagem do pensamento mágico para o religioso e o científico era explicada como uma seqüência de etapas sucessivas da evolução, em relação à qual algumas culturas estavam mais atrasadas e outras, mais adiantadas. Essa teoria acabou se perdendo no próprio emaranhado de fatos que deixam às claras a não-linearidade de tal transição, pois magia, religião e ciência, se é que podem ser separadas, coexistem desde que o homem vive no mundo.

Tomemos como exemplo ilustrativo para os dias de hoje os agradecimentos que constam da edição inglesa de *As brumas de Avalon*, de Marion Bradley (aliás, grande sucesso editorial). O que observamos de interessante é que a autora agradece a grupos neopagãos, tais como o Alison Harlow and the Covenant of the Goddess, o Isaac Bonevits and the New Reformed Druids, o Robin Goodfellow and Gaia Wildwood e outros. A autora agradece ainda ao grupo Starhawk, cujo livro, *The spiral dance*, ajudou-a a saber algo sobre o treinamento de uma sacerdotisa. Exemplos igualmente significativos são os livros *Mágica para a era de Aquário* e *Experimentos em mágica aquariana*, de Marian Green, publicados em Londres em 1985, que trazem, ambos, a seguinte mensagem na sua introdução: "Este livro é um mapa exatamente adaptado para o investigador que vive no final do século XX. Muito mais do que um conjunto de obscuras reminiscências de algum antigo rito, que possa ter tido alguma relevância no século XIV, magia é uma questão de experiência e realidade. É uma combinação de talentos interiores com habilidades que qualquer um pode desenvolver, desde que disponha de tempo, dedicação e prática, e com a aplicação de leis universais da natureza".

Fatos como esses estão ocorrendo em uma época que, paradoxalmente, se configura como o apogeu da racionalidade, um momento em que o paradigma científico se vê em meio a uma grande crise de identidade, que é reflexo — e nelas se reflete — de outras instâncias de questionamento do que havia se estabelecido como o coroarmento de um processo de inquestionáveis avanços para a humanidade. Como em épocas de crise semelhantes, observamos um retorno ao pensamento mágico; os interesses de muitos voltam-se para o tema do sobrenatural, do místico, do metafísico. "O ocultismo experimenta atualmente um renascimento sem precedentes, que quase obscurece a luz do espírito ocidental", dizia C. G. Jung em uma palestra



proferida em 1930. Mais adiante, ele continua: "Observamos em nossas massas anônimas o aparecimento de um movimento gnóstico que corresponde psicologicamente ao de 1.900 anos atrás (...) como em nossos dias, naquela época, prevaleciam a confusão (...) a inquietação interior (...) e a prosperidade de falsos profetas". (Carl Gustav Jung, prefácio de *O segredo da flor de ouro*, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 1983, pp. 15 e 18.)

Esse interesse pelo ocultismo e pela magia não é apenas o reflexo de uma época distante, que, como diz Feyerabend, "os racionalistas gostariam de ver para sempre banida da superfície da Terra (Paul Feyerabend, *Contra o método*, Ed. Francisco Alves, 2ª ed.); nem mesmo ocorre em uma longínqua aldeia de algum país exótico e distante do Terceiro Mundo; mas está em todo e qualquer lugar do dito "mundo civilizado", acostumado a ver superstições e credences apenas entre os povos primitivos, que assim confirmariam sua inferioridade diante daqueles que, pelo menos entre os letrados, conseguiram ultrapassar essa fase da evolução. "A ciência aproxima-se do mito muito mais do que uma filosofia científica se inclinaria a admitir. A ciência é uma das muitas formas de pensamento desenvolvidas pelo homem e não, necessariamente,

a melhor. Chama a atenção e é ruidosa, mas só é inerentemente superior para aqueles que já se decidiram a favor de uma certa ideologia sem sequer examinar suas conveniências e limitações." Acontece que o indivíduo é compelido pelo Estado, através da educação, a optar pela ideologia da ciência, que, dessa forma, se tornou "a mais recente, mais agressiva e dogmática instituição religiosa". "À separação entre Estado e Igreja deve seguir-se uma separação entre Estado e ciência, para que possamos alcançar a humanidade de que somos capazes, mas que jamais concretizamos." (P. Feyerabend, *op. cit.*) Ao examinar as diferenças entre mito e ciência, Feyerabend revisa o pensamento científico, referindo-se inclusive a trabalhos de outros filósofos da ciência. "O cientista cria uma teoria na tentativa de encontrar uma unidade subjacente à complexidade que percebe. A teoria dispõe as coisas num contexto causal mais amplo que o contexto causal propiciado pelo senso comum. A teoria parte os ossos do senso comum para reunir os fragmentos de maneira diversa", diz ele. O mito é visto como um conjunto de idéias sagradas, protegidas contra a ameaça dos eventos que fogem às linhas de classificação admitidas pela cultura em que ocorrem, por despertarem reações "tabu".



A ciência, por seu lado, protege-se através do “ceticismo essencial”, isto é, uma atitude crítica que utilizaria as falhas de uma teoria para corrigi-la. Mas não é bem isso que acontece. O ceticismo é mínimo e dirige-se invariavelmente às novidades, nunca se levantando contra as idéias básicas aceitas pelos ortodoxos. Ataques às idéias básicas despertam reações tabu não menos intensas que aquelas relativas às chamadas “sociedades primitivas”. Tudo quanto deixa de se acomodar ao estabelecido é declarado incompatível ou é encarado como algo escandaloso, ou mesmo, o que é mais freqüente, é simplesmente considerado como inexistente. Assim Feyerabend recomenda que reexaminemos nossa atitude frente aos mitos, às religiões, à magia, à feitiçaria, etc., pois negá-los sem os examinar com bastante atenção é uma típica reação tabu. Outra razão, na sua opinião, para que se faça esse reexame é o fato de o surgimento da ciência moderna no Ocidente coincidir com a supressão das tribos não ocidentais pelos invasores ocidentais. As tribos não foram apenas suprimidas, mas foram obrigadas a adotar a sanguinária religião do amor fraternal dos invasores. Atualmente, as velhas tradições estão sendo redescobertas, e o chamado encontro entre Ocidente e Oriente ocorre numa escala cada vez maior. A ciência, no entanto, ainda reina soberana, porque seus praticantes são incapazes de compreender – e nem se dispõem a tolerar – ideologias diferentes das

suas; acontece que eles contam com a força para impor seus desejos, e fazem uso dela, da mesma forma que seus ancestrais, para conquistar e dominar os povos mais fracos.

É interessante observar que, apesar da arrogante atitude da racionalidade ocidental, percebe-se nela um certo fascínio pelo homem primitivo e suas práticas. Nesse ponto, o homem urbano contemporâneo, de formação erudita ou não, identifica-se com o próprio homem primitivo, que realiza seus atos em busca de uma relação satisfatória tanto com o universo exterior quanto com o interior. Há a necessidade de uma busca essencial, não somente de informação, como também de sentido, de significado. Através dos diversos processos que o homem criou ao longo da história (tais como a arte, a religião ou a ciência), quer na condição de artista, de místico ou do pesquisador que investiga o passado e perscruta as possibilidades futuras, ele está empenhado na mesma procura. O angustiado homem contemporâneo, cuja crise coletiva de significado assume proporções existenciais, em comum com o homem primitivo, prossegue na mesma tentativa de situar-se frente à totalidade de percepções e elaboração do confuso fluxo de informações a que tem acesso, hoje em proporções nunca antes alcançadas pela humanidade.

A arrogância e a excessiva auto-estima ainda são características da época atual. Isso nos leva a inferir que, se conseguirmos su-

perá-las, talvez possamos presenciar, num futuro próximo, o surgimento de conhecimentos não científicos ou metacientíficos que, formando uma base conceitual mais ampla, permitam a consideração de problemas ainda inexplicados pela ciência, sem que haja uma contradição insuperável com o que já pode ser explicado pela ciência de hoje.

Embora o mundo contemporâneo continue tão multifacetado pela diversidade de culturas (com suas diferentes cosmologias) como em épocas anteriores, o fluxo cada vez mais intenso de inter-relacionamento e troca de informações, pontos de conflito e toda espécie de mútuas interferências, permite-nos falar de um aspecto do homem enquanto ser planetário. Esse aspecto não se refere a uma tentativa de explicação universal de sua condição, mas à sua busca essencial de sentido, de nexos. Nessa busca o homem é levado a construir um universo imaginário, muitas vezes acessível apenas através de estados alterados de consciência – induzidos por drogas ou por “psicotecnologias” culturalmente localizadas de produção de transe –, e desses universos imaginários ou experienciáveis é que nascem as cosmologias. A ciência procura perceber nesse plano de projeção simbólico qual a lógica que torna compreensíveis as organizações sociais que se desenvolvem organicamente entrelaçadas com essas concepções estudadas. A infinidade de signos, ritmos e funções encontrados nas formas sociais e as suas estruturas metafísicas correspondentes podem levar a uma compreensão das funções específicas dessa diversidade do ser humano planetário como unidade significativa.

A ciência, como fruto do pensamento ocidental, atingiu o ápice de seu prestígio no início do século XX como forma de explicar o universo ao homem educado dentro da visão racionalista-positivista. Ela parecia capaz de responder satisfatoriamente a todas as questões que interessavam à opinião pública, e aquelas porventura não respondidas seriam logo solucionadas, era ape-

nas questões de tempo. O avanço inexorável do homem em direção ao progresso só poderia ser perturbado pela possibilidade de um retrocesso na racionalidade, uma vez que, historicamente, ela dominava uma fatia bastante pequena do tempo já vivido pela humanidade.

"Hoje damos-nos conta de que o racionalismo científico não pode ser de qualquer valia para esclarecer a pendência entre a ciência e o mito, e damos-nos conta, ainda, de que os mitos são muito mais válidos do que os racionalistas têm ousado admitir. O exame do assunto revela que a ciência e o mito se superpõem sob muitos aspectos e tentam alcançar um único e mesmo fim 'racional', como 'progresso', 'aumento de conteúdo' ou 'crescimento'." (P. Feyerabend, *op. cit.*) Diz ainda Feyerabend que não podemos negar que a ciência tenha conseguido enormes avanços, como o fim das epidemias ou as viagens à Lua, mas o seu questionamento não se dirige aos resultados da ciência, que "não são negados por ninguém", mas contra a presunção geral de que esses resultados foram alcançados sem o recurso dos elementos não científicos. "Processos não científicos tais como o conhecimento de ervas, próprio dos feiticeiros e curandeiros, a astronomia dos místicos, o tratamento das doenças em sociedades primitivas, são totalmente destituídos de mérito. Só a ciência nos oferece uma astronomia útil, uma medicina eficaz, uma tecnologia digna de confiança; no entanto, a astronomia beneficiou-se do pitagorismo, a medicina, do uso de ervas, a psicologia, da metafísica e da fisiologia dos feiticeiros, parteiras e curandeiros e dos boticários errantes. Inovadores como Paracelso voltaram a idéias primitivas e aprimoraram a medicina. Em todos os pontos, a ciência se vê enriquecida por métodos e resultados não científicos." Conta Feyerabend que, quando o governo da China, nos anos 50, adotou nos hospitais e escolas o *Manual de medicina interna do Imperador Amarelo*, muitos especialistas ocidentais predisseram a derrocada da medicina chinesa. No

entanto, ocorreu exatamente o oposto. A acupuntura, a moxabustão, o diagnóstico pelo pulso conduziram a novos métodos de tratamento tanto para os médicos chineses como para os ocidentais.

Feyerabend conclui que a separação entre ciência e não-ciência não é apenas superficial, como também perniciosa ao avanço do saber. "Se desejamos compreender a natureza, devemos recorrer a todas as idéias, a todos os métodos, e não apenas a um reduzido número deles. Assim, a afirmação de que não há conhecimento fora da ciência nada mais é do que uma conveniente mentira. As tribos primitivas faziam (e fazem) classificações de



animais e plantas mais minuciosas que as da zoologia e da botânica de nosso tempo; conheciam remédios cuja eficácia espanta os médicos; dispunham de meios para influir sobre os membros do grupo que a ciência, por longo tempo, considerou inexistentes (os vudus); resolviam difíceis problemas por meios ainda não perfeitamente entendidos (construção de pirâmides, viagens dos polinésios). Na Antiguidade havia uma astronomia altamente desenvolvida, que era adequada à solução de problemas tanto sociais como físicos, utilizando-se de meios muito engenhosos e simples (observatórios de pedra dos astecas e do Pacífico sul); desenvolveu-se uma arte surpreendente, comparável às melhores manifestações da arte contemporânea. Por certo não fizeram excursões à Lua, mas indivíduos isolados, enfrentando grandes perigos que lhes ameaçavam a alma e a sanidade mental, elevaram-se de esfera a esfera e fi-

nalmente encararam a face de Deus em todo o seu esplendor. Em todos os tempos, o homem enfrentou as circunstâncias de olhos abertos, com inteligência viva; em todos os tempos, realizou descobertas incríveis; em todos os tempos e lugares há ensinamentos a colher de suas idéias." (P. Feyerabend, *op. cit.*)

Talvez a crítica feita aos deuses pelos pensadores do século passado seja, como exemplo, a principal contribuição para a atualidade. Essa atitude crítica aplica-se hoje à própria ciência como uma instituição mitificada dos nossos tempos. Como diz Ramon Soler em *Antropologia de síntese*, as construções sistemáticas do pensamento, como caminho já muito explorado pelos pensadores, parece ter chegado aos limites ou a um beco sem saída em relação à compreensão do ser humano como totalidade. Compreensão de totalidade e síntese, e não análise; mas não é apenas uma síntese lógica, como também uma vivência, não somente por um método de conhecimento, mas por uma forma de viver e uma atitude frente à totalidade e ao particular.

"A ciência está nos aproximando da espiritualidade cósmica", afirmou o físico norte-americano Brian Swimme, diretor do instituto de pesquisa Cultura, Criação e Espiritualidade, na Califórnia, EUA, durante o seminário "Transformações dos paradigmas científicos atuais e seus impactos sócio-econômicos", realizado em 1987 em Itaipava, Rio de Janeiro, sob organização do Ministério de Educação e Cultura e do CNPq.

A mudança paradigmática é uma mudança completa e radical no sistema de crenças e valores que orientam uma civilização. Foi o que sucedeu na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, quando vivemos um momento de crise da ordem estabelecida. Uma mudança desse tipo pode desencadear, inclusive, um retorno ao pensamento mágico, em que às características de épocas anteriores se incorpora o avanço conseguido com o desenvolvimento da racionalidade. O momento que atravessamos mostra-nos que a evolução do pensa-

mento humano é um processo absolutamente não linear, e que entre uma compreensão simplista e literal e uma completa mudança de atitude – buscando a compreensão dos ritos e mitos, tanto no universo simbólico como no vivencial – há mais espaço para especulação e pesquisa que para certezas e conclusões apressadas.

Soler considera o fenômeno de perturbação das bases da existência humana, tal como vivemos hoje, como uma verdadeira comoção existencial, da qual pode surgir – a exemplo da luta por uma consciência ecológica, que está cada dia mais forte a partir do drama sempre crescente da destruição da natureza – uma nova ciência, ou uma nova temática para a ciência, não mais de princípios e formas, mas de vida. “Essa temática vivente, embora possa ser traduzida em conceitos, não é um conceito; portanto, a linguagem científica e filosófica se torna insuficiente, o ‘logos’ cede diante do símbolo.” Segundo ele, “para restabelecer o equilíbrio ecológico do planeta é necessário ativar funções humanas capazes de sinalizar um caminho novo”. (R. Soler, *op. cit.*)

As ciências constituídas em função de seus respectivos objetos particulares não estão dando respostas satisfatórias para a vida do ser humano, embora funcionem bem como fábricas de produtos práticos e teóricos. Essa incapacidade da ciência conceitual de questionar seus próprios resultados com base numa perspectiva total do homem e da vida faz de si própria uma forma de alienação frente à vida.

Qual a contribuição da ciência fragmentada e rígida das academias para a liberação do homem, para o crescimento da sua consciência, para a resolução de problemas que o acompanham desde a pré-história? Não será o homem de hoje tão agressivo, violento e irracional quanto foi em outras épocas, sendo o mais forte o opressor do mais fraco, utilizando-se apenas de armas mais sofisticadas do que seus músculos e clavas? Será o futuro igual ao presente, ou um presente piorado como é descrito nas ficções

Blade Runner ou *Brazil*, o filme? Não estará a ciência representando o papel do mais novo mito, aquele que, sob o disfarce do cientificismo que explica o mundo, na verdade manipula o homem?

O trabalho *Survival, scientism: the new universal church*, publicado em 1972 por Editors of Survival, Vancouver, Canadá, organizado por matemáticos, denuncia o caráter unilateral da ciência e sua marginalização das reais necessidades do homem. Nesse trabalho, os matemáticos afirmam que o cientificismo, ou a ideologia da ciência, como toda ideologia, “é um conjunto de crenças e preconceitos concernentes à natureza da realidade”, e acrescentam que “é muito



importante não confundir o verdadeiro método científico com a ideologia da ciência; e essa ideologia, com todo o fundo irracional de credo científico e do modo científico de ver o mundo e a vida, exerce uma poderosa influência na sociedade de nosso tempo, conformando e deformando, através da educação, uma imagem convencional da realidade”.

Soler recomenda que a ciência se volte sobre si mesma, investigando as disciplinas especializadas e seus efeitos sobre a humanidade, para, assim, alterar não somente seu objeto, mas a própria relação sujeito-objeto. Um questionamento e uma investigação dessa natureza seriam simultaneamente antropológicos, epistemológicos e existenciais, para poder fazer face às muitas críticas feitas ao caráter alienado da ciência. Tem havido muitas tentativas visando renovar a ciência na direção de um neo-hu-

manismo científico (o movimento ecológico, a antipsiquiatria, os movimentos de protesto contra o uso irracional da tecnologia na produção, por exemplo, de armas ou lixo nuclear, etc.). O questionamento da subordinação da ciência aos centros de poder político e econômico – com uma conseqüente politização da comunidade científica –, além da destruição da farsa da neutralidade científica, tem proporcionado uma divisão entre aqueles que se apegam ao credo da ciência-pela-ciência e os que querem uma ciência a serviço da vida e do ser humano. Para que isso aconteça, torna-se necessário o surgimento de um novo sujeito.

O novo sujeito de que a ciência e a humanidade necessitam, segundo Soler, não seria apenas portador de novas idéias, mas de novos ritmos de pensar. Essa mudança paradigmática na “ecologia da mente” – na expressão de Gregory Bateson – já se iniciou através do trabalho de muitos revolucionários que buscam unir o que está separado, lançando pontes sobre todas as fronteiras, reconciliando as tradições da humanidade com a ciência, com a arte e com a consciência. A ruptura da unidade do conhecimento produz o que Heidegger chamava de “o esquecimento do ser”, ao afirmar que os domínios das ciências estão muito distantes entre si e o modo de tratar seus objetos é radicalmente diverso; assim, o enraizamento das ciências em seu fundamento essencial teria se perdido por completo (Richard Weisser, *Martin Heidegger in Gespräch*, Verlag Kral Aber, Munique, 1970). Esses revolucionários ainda passam despercebidos pelos academicismos: “Viemos tarde demais para a filosofia e cedo demais para o ser”, diz Heidegger. E Gregory Bateson, tentando explicar a dificuldade que encontravam seus alunos para entender o que ele queria dizer em suas aulas, escreveu: “Pouco a pouco descobri (...) que minha maneira de pensar era diferente da deles” (Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ed. Carlos Lohé, Buenos Aires, 1976).

Mais que necessária, uma mudança de atitude se faz urgente, para que o ser humano estabeleça uma “nova aliança” com a natureza e, portanto, consigo próprio, já que ele é, em si mesmo, parte da natureza. O novo ser humano não se coloca diante da natureza para manipulá-la e dominá-la, mas sente-se parte dela e a investiga para compreendê-la e compreender-se. Dessa percepção da totalidade surgem uma nova consciência e uma nova ciência, não mais de objetos, mas da própria vida; não apenas analítica e mecanicista, mas de síntese e organicidade. E, diante da vida, a síntese não surge pelo caminho da construção do conhecimento, mas pelo caminho de sua demolição. Não se pretende um novo sistema de conhecimentos e pensamentos, mas o conhecimento do conhecimento, a revelação do pensamento em si mesmo.

O que se quer dizer com demolição ou desconstrução do conhecimento? Há três aspectos importantes a serem explicitados.

Um sentido está na associação do conhecimento com seu aspecto vivencial, com uma atitude frente à vida a partir de um conceito desenvolvido intelectualmente; mas assim como o dedo que aponta para a lua não pode ser confundido com a lua, e assim como o mapa não pode ser confundido com o território, a busca da síntese é interior, nela o experimento e o experimentador se confundem. O objeto torna-se participante, interagindo com o experimentador, e dessa interação resultará algo mais que páginas escritas. Quando o investigador se abre para as correntes da vida, o ritmo vivo o arrasta, o tempo reverte e se reveste de novo significado, e o conhecimento transforma-se em vivência.

Outro aspecto é o de síntese integrativa, isto é, buscar significado não só como produção e acúmulo de mais informação, mas a integração do conhecimento já produzido colocado em ação num processo de gerenciamento retroalimentado (*biofeedback*) pela própria ação. Neste aspecto, caberia o desenvolvimento de novas formas de planeja-

mento e decisão (*decision-making*), como o holoplanejamento (planejamento em tempo real, isto é, simultâneo com a execução), os *workshops* criativos com a utilização de técnicas de *brainstorming*, técnicas psicocorporais que associem aspectos sensoriais, intuitivos e cognitivos para produzir resultados práticos. Nesses processos, o papel da teoria das estruturas dissipadoras seria um fio condutor, à medida que estuda a interação entre acaso e necessidade, entre caos e ordem (ver *Uma nova aliança*, de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, Ed. UnB, Brasília, 1984).



Por último, há o aspecto da suspensão ou demolição de dogmas, teorias superadas e outras formas de conhecimento que, por estagnação, ortodoxia ou ausência de questionamento e experimentação, tenham se encurvadado rigidamente na cultura e na prática de um certo meio, produzindo resistências e preconceitos que atuam como freios ao crescimento, trabalhando, dessa maneira, contra a vida e contra o homem e instituindo um certo tipo de ordem que gera uma falsa idéia de progresso: um “pogressio” que impede as pessoas de perceber que pararam de crescer. Assim, o processo de demolição dessas estruturas solidificadas dar-se-ia a partir de uma atividade intelectual, mas com base na vivência, incluindo aí os aspectos emocionais, intuitivos e outras subjetividades tradicionalmente relegadas pela dicotomia cartesiana, que permitiriam ao sólido se “desmanchar no ar”, deixando livre e desimpedido o be-

lo fluxo da vida, permitiriam um arejamento dos pântanos intelectuais do dogmatismo racionalista reinante, mas com o cuidado de não provocar um retorno ao obscurantismo medieval.

Que relação existe entre a atividade do sol e a dos anéis de crescimento das árvores? Soler mostra que esse tipo de pergunta só poderia ocorrer a um Paracelso — sob a ótica das correspondências universais —, mas ela ocorre hoje a pesquisadores que se baseiam em dados processados eletronicamente (“La desaparición de las manchas solares”, in *Investigación y Ciencia* nº 10, Prensa Científica, p. 85, Espanha, 1977). Que relação existe entre a disposição das folhas no galho de uma planta e o ordenamento das classes gramaticais em uma frase? (Bateson, *op. cit.*, 1976) O ser humano, que está afastado do significado, precisa de algo mais que interpretações ou ideologias para interagir com a realidade. Bateson recomenda que ele retorne ao começo do pensamento, a um período anterior àquele em que a ciência, a filosofia e a religião se converteram em atividades separadas e cultivadas separadamente por profissionais em disciplinas separadas.

Parafraseando a *Bíblia*, Soler afirma que os meios tecnológicos, como extensão dos sentidos, “têm olhos e não vêem, têm ouvidos e não ouvem”. Falta algo ao pensamento científico para que ele possa oscilar entre a forma em contínua transformação e o significado. Falta-nos uma síntese, não apenas uma síntese intelectual (como uma construção do pensamento para compreender a ordem do universo), mas uma síntese dentro de nós mesmos, para apreendermos a interação entre ordem e desordem, para conhecermos o próprio conhecimento e, assim, aproximarmos o mundo das formas e o dos significados, da ciência e da fé, do conhecimento e da vida. “A lição já sabemos de cor, só nos resta aprender” (Beto Guedes e Ronaldo Bastos). ★

ANTROPOSOFIA?

O que é, afinal, Antroposofia?

Correspondendo a suas raízes lingüísticas, a palavra Antroposofia (do grego *anthropós*, "homem", e *sophia*, "sabedoria") significa "sabedoria a respeito do homem". Elaborada, em seus princípios, no começo deste século pelo filósofo austríaco Rudolf Steiner (1861-1925), procura satisfazer a busca de conhecimento do homem moderno a respeito de si mesmo e de suas relações com todo o Universo, respondendo, de forma adequada a seu nível de consciência, às antigas e recorrentes perguntas do ser humano: Quem sou? De onde venho? Aonde vou? Qual é o sentido de minha existência?

Insatisfeito com as soluções até agora apontadas para suas questões metafísicas, o homem da atualidade já não se contenta em *crer* — na verdade ele deseja *saber* sobre os enigmas da existência, para os quais não encontra caminhos acessíveis nem na religião nem nas ciências modernas. Se, por um lado, a via do misticismo lhe cobra a renúncia a qualquer cogitação racional, por outro a ciência lhe oferece um árido intelectualismo a condenar a legitimidade de seus anseios espirituais.

Ora, a Antroposofia procura atender a essa busca de conhecimento sem incorrer em tais unilateralidades. Parte do fato de que a capacidade cognitiva do homem pode ser elevada da percepção sensorial e do pensar normal a estados superiores de conhecimento e de consciência, sem que a pessoa tenha de renunciar à plena lucidez de sua mente. Proporciona ao ser humano um conhecimento de sua essência superior que permeia e transcende sua corporalidade material e fisicamente perceptível. Suas pesquisas atestam que a expressão física da figura humana constitui apenas um "núcleo" denso de uma natureza mais ampla e pluri-organizada, cujo conhecimento abre imensas perspectivas para uma verdadeira compreensão da existência e de suas relações cósmicas. A esse conhecimento superior revela-se, então, a visão de uma realidade não-física que permeia o Universo e a própria entidade humana, acrescentando uma dimensão espiritual, perfeitamente perscrutável, aos valiosos conhecimentos acumulados pela ciência. Esse conhecimento pode e deve ser alcançado com plena lucidez, dispensando estados de êxtase ou uma consciência obnubilada.

É, portanto, com um pensar consciente que, partindo do homem e sua realidade ontológica, o estudioso

da Antroposofia pode ter acesso a realidades cósmicas mais abrangentes, das quais o próprio *anthropós* (homem) é uma síntese incontestável. Para tal, dispõe de métodos de investigação absolutamente científicos, que colocam a Antroposofia ao lado de qualquer ciência dita exata, dada a precisão dos resultados obtidos por quem se dispõe a praticá-los. (Uma ampla literatura existe a esse respeito, da qual os textos básicos já se encontram publicados em Português.) É nesse sentido que se pode denominá-la ciência do espírito, a qual, com uma fundamentação teórica comprovadamente investigada, aplica-se na prática a todos os domínios da vida humana. Não é de estranhar, portanto, que desde há décadas exista uma pedagogia antroposófica adotada em mais de 400 escolas em todo o mundo (a Pedagogia Waldorf), uma medicina antroposófica já bastante conceituada, uma agricultura biodinâmica aplicando conhecimentos antroposóficos, uma pedagogia terapêutica para crianças e adolescentes necessitados de cuidados especiais, uma psicologia espiritual em franco desenvolvimento, uma farmacologia específica — utilizando, todas essas áreas, os conhecimentos desenvolvidos por Rudolf Steiner e seus seguidores. Citem-se ainda, no âmbito das artes, a euritmia (arte do movimento), executada nos âmbitos cênico, pedagógico e terapêutico, e a *Sprachgestaltung* ("fonoplasia"), cultivo da fala mediante princípios espirituais.

Estas menções demonstram que a Antroposofia não se atém ao plano teórico, mas, sim, liga-se intimamente à realidade do mundo, contribuindo com suas descobertas para uma vida humana mais integrada. A imagem do homem em toda a sua complexidade físico-espiritual colabora, quando levada em conta em todos os âmbitos da vida, para dignificar as realizações da Humanidade em direção a sua meta evolutiva.

A sede universal do movimento antroposófico situa-se em Dornach, Suíça, num edifício de especial arquitetura denominado Goetheanum, onde se localiza a Sociedade Antroposófica Universal e a Escola Superior Livre de Ciência Espiritual.

No Brasil, várias instituições de diversas áreas aplicam os princípios da Antroposofia, tendo como entidade congregadora a Sociedade Antroposófica local, que promove cursos e conferências e onde podem ser obtidas informações sobre as atividades antroposóficas brasileiras e internacionais.



Editora Antroposófica

Livros e outras publicações nas áreas de

- Antroposofia
- História
- Filosofia social
- Educação

- Psicologia
- Alimentação
- Medicina
- Infância-juvenis

À venda nas livrarias, lojas alternativas ou à

R. São Benedito, 1325/ c. 45
04735 São Paulo - SP
Tel. (011) 247-9714

Atendemos pelo reembolso postal.

VATICÍNIO EXISTENCIAL

O autor, José de Anchieta Falleiros, tem uma formação humanística singular.

Depois do curso propedêutico em Seminário de padres seculares, veio a interessar-se pelos males do corpo, formando-se em farmácia pela Faculdade de Ribeirão Preto.

Dedicou-se ao estudo da ioga, em seus aspectos filosóficos e físicos, fazendo, contemporaneamente, curso de Direito na Faculdade do Largo de São Francisco. Concurso, ingressou na magistratura, tendo se aposentado como juiz do Tribunal Regional do Trabalho da Segunda Região.

Na maçonaria, foi venerável da Loja Luiz Gama, tendo se dedicado sempre ao cultivo das virtudes que servem de lema à Irmandade.

Especializou-se em diversos ramos do Direito, na Universidade de São Paulo, alcançando o grau respectivo em Direito Civil, História do Direito, Filosofia do Direito e Doutrina Política, curso encerrado com trabalho sobre a influência política de Teilhard de Chardin.

Hoje, continuando os estudos de há muito iniciados, poeta. Poeta.

• José Luiz Vasconcellos

Da planície sem fim, iterativa e rente,
Dos anos no verdor, subia lentamente

As escaladas das escarpas dos arcanos,
Com o ideal nos araxás dos altiplanos,

E divisei um Templo, dedicado à Dea
Têmis, Deusa da Lei, Filha de Urano e Gêia,

De Zeus esposa, e no adro do delubro mago
Entrei, e ouvi dizer, na voz de seu orago:

“Minha vontade é a Lei à consciência humana,
Inexoravelmente, pois a Lei promana

De fonte Olímpica, celeste e divinal,
A premiar o Bem e a castigar o Mal”.

Depois de ouvir, saí sem perguntar por quê.
Divisei outro Templo, o da Deusa Diquê,

Filha de Zeus e Têmis, Deusa do Direito,
Personificadora da Justiça ao feito,

E do oculto da lei. Estava no Cenáculo,
E então falou, pausadamente, o seu oráculo:

“Os homens são iguais, por natureza e essência,
Mas desiguais por acidente e coincidência.

Não passes por aí, como se fosses bôldo,
Estoicamente e nêscio, qual bufão estólido.

A vida é uma seqüência eterna de começos.
Todas as coisas, vis ou régias, têm seus preços.

Navega sempre na amplidão de águas mansas,
Levando, em verdes mares, glaucas esperanças.

Conserva o coração sem ódio e sem ciúme.
Sente da flor o suavíssimo perfume,

E o puro néctar dulcoroso que ela encerra,
Pois na policromia harmônica da terra

Não há nada mais simples e nada mais singelo
Que o entreabrir da flor; nem há nada mais belo

Que, já no ante-manhã, ver os raios do Sol
Pressagiando em clarinada o arrebol,

Esplendorosamente proclamando a aurora.
Ouve o canto mavioso da ave canora.

Vê a cintilação da luz que vem do Oriente,
Luzindo o coração, iluminando a mente.

Todo sincero amor não vinga nem reclama.
É feito de bondade o coração que ama.

Zeus cria dia a dia, e não para o futuro.
Para senti-lo em ti, basta que sejas puro.

Uma oração perfeita não requer palavras,
Apenas sentimentos das mais finas lavras.

Não pode o homem conhecer toda a verdade,
Por mais que empregue a força inteira da vontade.

Felicidade e Paz se obtêm com amor.
A liberdade e o Pão se ganha com a dor.

Felicidade é como a rosa, existe entre os espinhos,
Germina e evolui na concórdia dos ninhos.

Venera como mães a todas as mulheres.
Procura ser perfeito em tudo o que fizeres.

E quem vence o perigo e triunfa com glória
Poderá ter abertas as portas da História.

Tudo na vida é bom, até a própria morte,
Para quem tem o dom de ser liberto e forte.

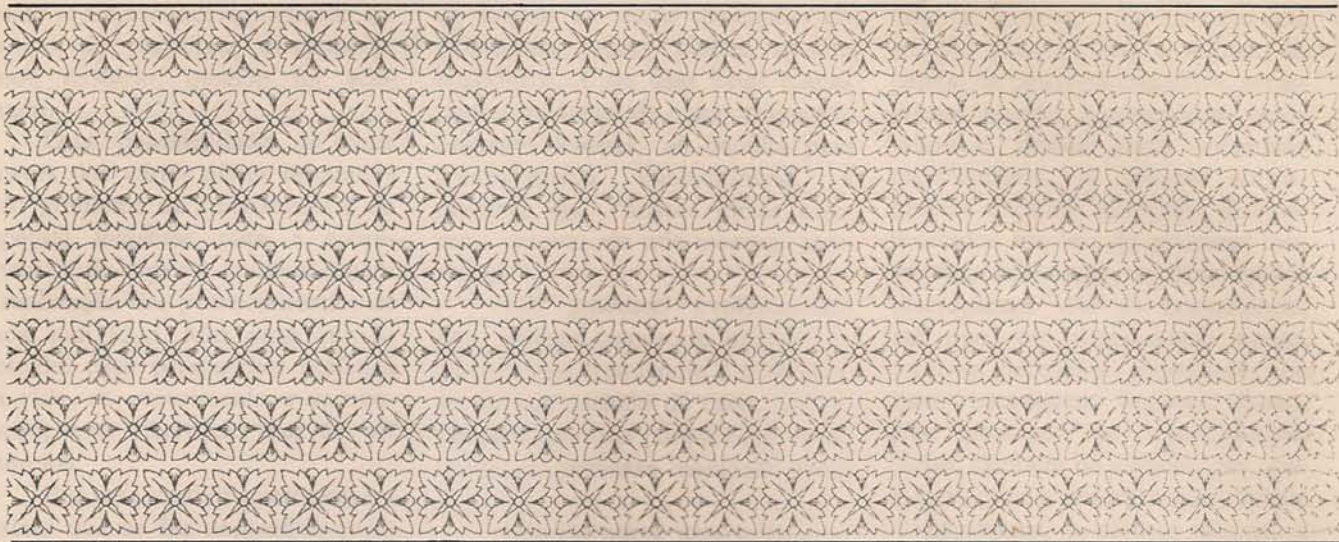
A natureza humana está em provação.
O homem usa a refulgência da razão,

Falível e excitante, em busca da verdade,
Sem saber que a virtude é a própria felicidade,

Epífcio vital, como supremo Bem,
Não exterior ao ser humano, nem além,

Mas imanente ao coração, como atributo
Da plenitude do indivíduo impoluto.

Decifra o enigma: 'Conhece-te a ti mesmo',
E por mais que procures, tudo em vão e a esmo,



Somente em ti encontrarás toda a resposta,
No silêncio e na Paz, na Oração, de mão posta.

O mais horrendo dos pecados é a ignorância.
Na força do poder está a substância.

Da alma que busca a Paz e o silêncio infinito,
Na ânsia agônica do derradeiro grito.

O mais sábio dos sábios sabe que não sabe,
Eis que a sabedoria humana jamais cabe

Tão simplesmente inserta na onda cerebral,
Pois causaria a própria morte da moral.

Um poder misterioso impregna a natureza,
Uma energia universal gera a beleza

Que está imanente, a palpitar, em todo ser,
Na graça perenal, ridente, de viver.

Cada flor do caminho é um templo divino.
Toda matéria é vibração que entoa um hino

Ao criador da harmonia universal.
Todos os seres nada mais são, afinal,

Do que chispas de fogo da grande energia
Que gera a vida a todo instante. A cada dia,

Morremos nesta vida. O tempo é sempre fuga.
O dia é um momento só, que a noite suga.

Sempre haverá um novo devir, um amanhã,
Uma terra de mel, um novo Canaã.

Só o amor sempiterno é que não tem medida.
Todo Belo evidente é o esplendor da vida.

A arte da poesia é a expressão da alma,
Que repousa em silêncio e duradoura calma.

Só a quietude mostra a senda iluminada.
A fantasia cria o sonho, um quase nada,

Que inebria de luz a toda criatura,
E a recobre de som e de harmonia pura.

És semelhante a Zeus. O Pensamento cria,
Pois traz em si, oculta, a máxima energia.


Existe uma harmonia oculta e universal
Na fé de todo ser, na força racional.

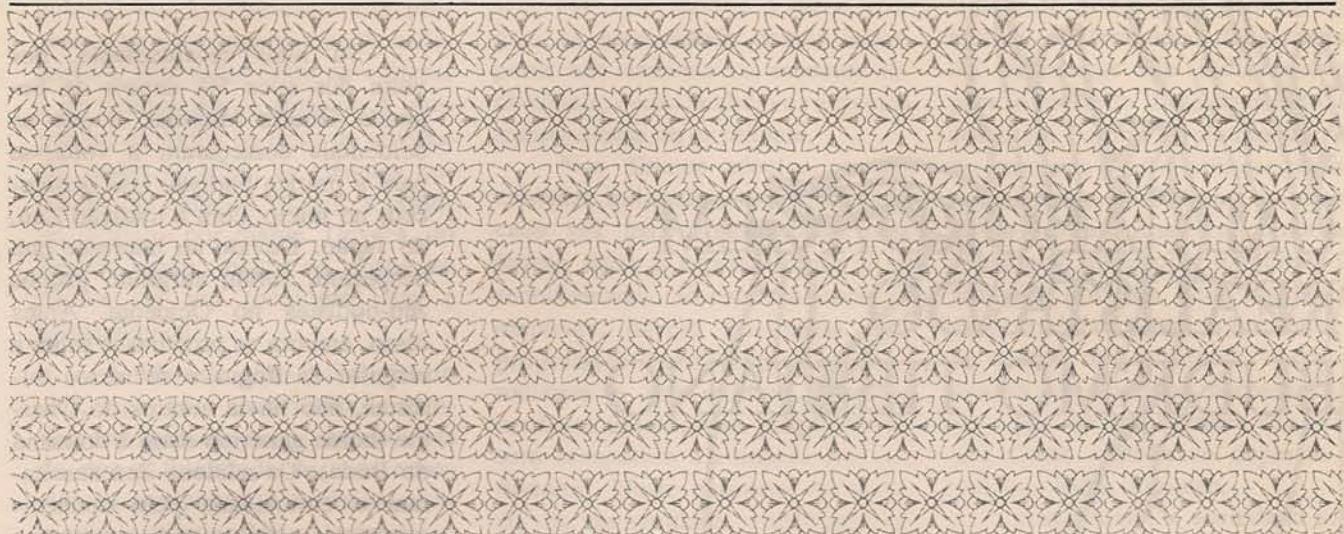
Onde não há Justiça a honra não existe,
Porquanto a honra injusta é imensamente triste,

Diquê é a Deusa da sentença, e da verdade.
Justiça é um atributo afeito à divindade.

Justiça é a síntese de todas as virtudes,
Desde as mais inocentes às mais graves e rudes,

Numa correspondência suma de valores,
Proporcional e equitativa aos contendores.





Justiça exprime o respeito à dignidade humana,
E a que Diquê assiste e que de Zeus promana.

Sê justo, como é justo o Jufzo divino.
E se já sabes o que tu és, eu vaticino:

Farás Justiça a quem pedir. E isto custa,
Mas, na sentença, eqüitativa e justa,

Está o sentimento, o crivo da verdade,
A vontade da Lei, o vezo da bondade.

Sê justo, na medida do Direito nobre,
Justo com o rico e justo e bom com o pobre.

O pobre, mais que o rico, tem sede de Justiça.
Mitiga a sede mais rebelde, que o atija.

Cobre com a toga livre e a força do Direito
A Justiça legal de todo e qualquer pleito.

Estarás numa turma terceira, entre os bons,
E sentirás as suas luzes e os seus dons,

Na aplicação da Lei, no cerne da sentença,
Dirimindo os litígios, sagrando as avenças,

Indiferente a quem ganhou e a quem perdeu,
Mas sempre dando a cada qual o que é seu."

E pressenti, então, que o tempo se exauria,
Enquanto o orago lentamente silencia,


E a tarde plácida agoniava em seu declínio.
Cessada a voz troante, finda o vaticínio.

Cerrou-se o véu azul do grande tabernáculo.
Vivi o meu destino, e se cumpriu o oráculo.

E, no ocaso da vida, ao avelhentar risonho,
Desfaz-se o encantamento utópico do sonho,

De evanescentes e de efêmeras quimeras,
De esconsos sortilégios das mais priscas eras.

José de Anchieta Falleiros





UMA ABORDAGEM REALISTA DO BUDISMO TIBETANO

Alexander Berzin

Tradução: Julieta Penteadó

Doutor em Filosofia pela Universidade de Harvard, através do Departamento de Sânscrito e Línguas do Extremo Oriente. Tibetólogo de renome internacional; membro do Departamento de Tradução da Biblioteca de Trabalhos e Arquivos Tibetanos (Dharamsala, Índia); intérprete de lamas e mestres das quatro linhagens do budismo tibetano, especialmente de S.S. o Dalai-Lama.

Seu fundamento e alguns mal-entendidos populares

O budismo tibetano é hoje a mais disseminada e popular forma de budismo em todo o mundo. Isso se estende muito além das áreas tradicionais onde esse e outros aspectos da cultura tibetana – a medicina, a astrologia e a arte – se espalharam: Mongólia, Buriatos e outras regiões da Sibéria, República dos Calmucos, Tuva, Dzungária, Turquestão Ocidental e Oriental, Mongólia Interior, Manchúria, partes do oeste e do norte da China, e as regiões himalaias de Ladakh, Lahul-Spiti, Kinnaur, Nepal, Sikkim, Butão e Arunachal. Nas áreas não tradicionais, a escola que provavelmente tem o maior número de centros é a Kagyu, seguida talvez da Gelupa, da Nyingma e da Sakya. Mas há também uma grande difusão das tradições Zen e Theravada, que surgiram antes. Encontram-se centros tibetanos na maioria dos países: em todos os da Europa ociden-

tal, na América do Norte, na Austrália e Nova Zelândia, na União Soviética, assim como em muitos países da Europa oriental, do sudeste e leste da Ásia, América Latina e África.

Esse grande interesse pelo budismo tibetano se deve às viagens e ao esforço de Sua Santidade o Dalai-Lama, e de outros grandes lamas. Mas esse interesse não existiu sempre. O budismo chegou à Europa há mais de 150 anos; o primeiro a chegar foi o Theravada, vindo de Sri Lanka. Seus textos foram os primeiros a serem traduzidos. Dois tipos de pessoas se voltaram inicialmente para o budismo: professores universitários e eruditos intelectuais. Estes não tinham propriamente interesse pela prática da doutrina; queriam, sim, aprender o idioma para poder traduzir a Bíblia e catequizar os não-cristãos.

Só mais recentemente, por volta dos anos 50, depois da Segunda Guerra Mundial, é que os ocidentais começaram a voltar-se para a prática budista. Isso aconteceu, no início, com a tradição Zen, do Japão. Devido ao interesse que despertou, foram surgindo grupos zen-budistas no Ocidente. Antes disso, embora se procurasse saber a respeito da língua e de textos budistas, não havia centros do Dharma (nome genérico dado à doutrina do Buda). Os núcleos Zen suscitaram a curiosidade pelo conhecimento das práticas budistas nas tradições Theravada e tibetana. Desde então, essas duas correntes começaram, gradualmente, a se espalhar.

Como já disse, os primeiros ocidentais interessados no Tibete começaram a surgir há mais de 150 anos, com os missionários e os eruditos que se detinham apenas em questões relativas à língua. Foram eles que elaboraram os primeiros dicionários. Mas, por causa de sua formação cristã, as palavras inglesas empregadas neles têm, muitas vezes, um sentido ou conotação próprias do cristianismo. Estão longe, portanto, de serem traduções precisas, sobretudo quanto aos termos específicos de teor espiritual. Por essa razão tem havido muitos mal-entendidos a respeito do budismo, sobre os quais falarei mais adiante.

O segundo grupo de interessados era formado por europeus que desejavam explorar o Tibete para angariar crédito como mestres espirituais, anunciando que seus conhecimentos eram oriundos daquele país. Antes de 1959, e em especial há cerca de cinquenta ou cem anos atrás, o Tibete e o budismo tibetano eram quase desconhecidos. Sabia-se que aquela era a terra na qual a sabedoria antiga havia sido preservada. Não se tinha, porém, nenhuma idéia de como era constituída essa sabedoria nem tampouco de que provinha dos ensinamentos do Buda. Contudo, era importante para os ocidentais a crença de que existia sabedoria no Tibete, porque grande parte da sabedoria de suas próprias religiões

e tradições espirituais havia sido perdida. Portanto, embora houvesse respeito pelo Tibete, a situação era dúbia: subjacente a ela, havia uma ignorância básica acerca da natureza dos ensinamentos preservados naquele país. Muitos criavam idéias fantasiosas e a maioria achava que o Tibete era uma terra mágica onde aconteciam coisas estranhas e onde quase todos possuíam poderes especiais, voando pelo espaço ou comunicando-se por telepatia.

Alguns estrangeiros que haviam tido, eventualmente, uma visão ou através de quem um espírito se manifestara, basearam-se nisso para começar a ensinar um novo sistema espiritual. Se eram ou não sistemas válidos, é outra questão. No Tibete existe também uma tradição de Visões Puras. Algumas vezes, porém, para que se acreditasse que esses novos sistemas tinham bases sólidas, essas pessoas diziam que seus ensinamentos provinham do Tibete, ou que um mestre tibetano os transmitira telepaticamente.

Já que não havia tibetanos nesses países estrangeiros, quem poderia contestar isso? E não havendo, tampouco, estrangeiros que soubessem em que, de fato, consistia o ensinamento tibetano, começou a formar-se a idéia de que os naturais do país tinham crenças excêntricas. Geralmente, esses novos sistemas espirituais consistiam numa combinação de crenças hinduístas, sufi-islâmicas, budistas e de convicções espirituais ocidentais. Às vezes tratava-se apenas de idéias exóticas, como a de dizer que os tibetanos perfuravam a testa das pessoas com um orifício para abrir o terceiro olho, o que não é verdade.

Mesmo hoje em dia, o interesse de muitos que procuram um centro tibetano advém da leitura de livros que provêm desses sistemas que se proclamam originários daquele país. São pessoas que têm respeito pelo Tibete, patrocinando-o, mesmo, algumas delas. É importante, porém, não supor que tudo que esses sistemas ensinam corresponde exatamente ao que é ensi-

nado no budismo tibetano. Existem grandes diferenças e estas devem ser observadas e levadas em conta. Do contrário, só haverá confusão e diluição do budismo.

Há outras fontes de mal-entendidos posteriores. Algumas das primeiras traduções do tibetano para o inglês foram feitas por pioneiros que não tiveram oportunidade de fazer um estudo completo do budismo. Isso não foi deficiência deles. Muitos desses livros dão ênfase à magia e aspectos dos mais insólitos, como aos utensílios tântricos feitos de ossos humanos, sem dar uma explicação ou, então, dando explicações baseadas apenas em suposições. Através desses livros, as pessoas desenvolveram também idéias distorcidas acerca do budismo tibetano, associando-o à necrofilia e a cultos demoníacos.

Além desses, muitos livros foram traduzidos por estudiosos – do Ocidente e da Índia – que jamais tiveram contato com qualquer lama tibetano. Esses eruditos, com seus dicionários e comentários em sânscrito, achavam que conheciam, mais que os próprios budistas, o sentido dos textos. Mas a maioria deles apenas supôs o que os textos significavam. Não tinham interesse na prática ou na tradição oral e suas traduções apresentam, freqüentemente, muitos erros. Mesmo hoje existem eruditos traduzindo livros dessa maneira, ainda que, no Ocidente, estudiosos mais jovens, os quais tiveram oportunidade de estudar com os tibetanos, sejam mais abertos.

Outra fonte de informações incorretas decorre da incompreensão das imagens sexuais do Tantra. Estudiosos ocidentais começaram a tomar conhecimento do budismo tibetano durante o último século, através de pinturas de divindades em união física e de textos tântricos cujo sentido verbal é associado ao sexo. Isso foi no período vitoriano, quando se tinha como má qualquer coisa relacionada ao sexo. Fez-se uma interpretação totalmente errônea do Tantra e das pinturas. Considerou-se que o budismo tântrico tibetano era uma forma degenerada de budismo, a

que chamariam lamaísmo. Acha-se que os monges e lamas tibetanos envolviam-se com o sexo mundano, como uma prática religiosa, e que matavam seus inimigos com poderes mágicos, bebendo seu sangue em tigelas feitas com crânios humanos. Foram muitos os livros escritos por esses estudiosos, apresentando idéias extravagantes acompanhadas de severas críticas. Isso teve duas conseqüências. Uma, é que muitos foram levados a crer que o budismo tibetano é degenerado e que envolve práticas de sexo grupal, fazendo com que, com enorme preconceito, o budista tibetano seja rejeitado. Mesmo interessadas no budismo, as pessoas se voltaram para outras formas, que lhes pareceram mais puras, como a Theravada, por exemplo.

A outra conseqüência é mais perigosa. Através da leitura desses livros, pessoas movidas por intenso desejo de sexo acreditam que o budismo tibetano ensina a senda que o transforma numa prática religiosa. Aproximam-se do budismo tibetano querendo aprender mais sobre sexo e como torná-lo mais interessante. Passam então a fazer sexo com seus parceiros, imitando talvez alguma postura das imagens das divindades, achando terem se tornado, assim, evoluídos praticantes religiosos. Existem mesmo alguns professores, tanto estrangeiros como tibetanos, que tiram vantagens dessa situação para angariar um bom número de parceiros sexuais. Tanto ensinam a forma ordinária do sexo, como levam muitos estudantes a com eles se relacionarem sexualmente, fazendo-os crer que essas são avançadas práticas do transtrismo. Esse é um equívoco que não só afeta o budismo tibetano, como causa, realmente, grande dano a todos os envolvidos.

Outro fato que dá origem a confusão e preconceitos é que há muitos centros espalhados pelo mundo, cujos professores, tanto não budistas como os que se dizem budistas, estão apenas interessados em obter o máximo de poder possível sobre seus discípulos e deles tirar tanto dinheiro quanto conseguirem. Alguns chegam a dizer aos

discípulos que abram mão de tudo o que possuem para entregar-lhes. Em nome da “devoção ao guru”, fazem com que os discípulos creiam que tudo que lhes é dito deve ser obedecido sem perguntas. Houve o famoso exemplo de um mestre das Guianas, na América do Sul, que convenceu todos de seu grupo a tomar veneno, levando centenas de seguidores ao suicídio.

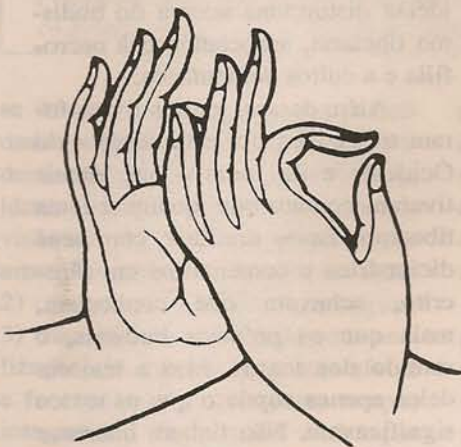
Esse tipo de coisa não tem nada a ver com o budismo tibetano. Segundo este, o discípulo deve examinar e constatar por si mesmo se o guru é qualificado, e só quando tiver essa certeza é que poderá assumir um compromisso, de coraçoão, com o guru. O discípulo do budismo tibetano nunca é estimulado a professar uma fé cega ou a se tornar um robô desprovido de discernimento próprio. Se algum guru ensina tal coisa não estará, de forma alguma, ensinando o verdadeiro caminho do Buda.

Esse mesmo procedimento ocorre com relação aos ensinamentos budistas. O Buda afirmou que jamais se deveria aceitar algo simplesmente por respeito ao que ele houvesse dito, mas que cada coisa deveria ser examinada com cuidado, com a mesma diligência com que o ouro é comprado. Portanto, o budismo não é, jamais, um sistema dogmático; incita o estudante, isso sim, a averiguar e testar tudo com sua própria vivência. Somente se, por experiência própria, ele concluir que um ensinamento é de fato válido e útil, é que deve aceitá-lo. Além disso, os ensinamentos não existem para serem usados como objeto de curiosidade intelectual. Tudo que o Buda ensinava destinava-se a ser aplicado na própria vida da pessoa, em sua prática diária, de forma que ela pudesse eliminar seus problemas, superar suas deficiências e realizar todo o seu potencial, beneficiando a si mesma e a todos os demais.

Hoje em dia existem centenas de centros de budismo tibetano pelo mundo e muitos deles contam com *geshes* (corresponde ao nosso Doutor em Filosofia), ou lamas para ministrar ensinamentos. Mas mesmo com mestres qualificados,

há margem para inúmeros mal-entendidos. Tenho constatado por minha própria experiência que quando os mal-entendidos não foram provocados pela leitura desses livros, podem ter sido causados simplesmente pela linguagem confusa usada por esses próprios bons mestres. Ou pela má interpretação da linguagem dos *geshes* e lamas que ensinam diretamente em inglês ou em algum outro idioma estrangeiro.

Como mencionei anteriormente, a maioria dos dicionários foi redigido por missionários cristãos ou por eruditos vitorianos do século passado, e as palavras usadas por eles, com fortes conotações cristãs, deram origem a idéias erradas. Ao folhear um dicionário tibetano-



inglês, por exemplo, o ocidental encontra palavras como *dje-ba*, *mi-dge-ba*, *bsod-nams* e *sig-pa*, traduzidas para o inglês como “virtude”, “não-virtude”, “mérito” e “pecado”. E, naturalmente, ele supõe que os termos tibetanos significam o mesmo que as palavras inglesas. Estas, comumente, implicam o significado de que existe um Deus Criador que designa certas ações como boas e outras como más. Isto é, se você age bem, agradecerá esse Deus que, em troca, lhe dará uma recompensa; se você age mal, Ele se desgostará e lhe dará uma punição. Portanto, as conotações éticas que essas palavras: “virtude”, “pecado”, etc., sugerem, são muito diversas das idéias budistas.

Por outro lado, esses termos tibetanos conotam o conceito budista de que certas ações são “construtivas” antes que “virtuosas”, e constroem “potencial positivo” pa-

ra a felicidade, em lugar de darem “mérito”. Outras são “destrutivas” antes que “não-virtuosas”, gerando um “potencial negativo” que propicia a formação de problemas, em lugar de “pecado”. A ética budista, portanto, não envolve julgamento, prêmio ou punição. Mas quando os tibetanos lêem no dicionário de inglês essas palavras traduzidas, pensam que elas correspondem ao que a palavra tibetana realmente significa, o que não é verdade. Embora se possa dizer que nem os tibetanos nem os ocidentais sejam culpados disso, o resultado é uma enorme confusão e equívocos.

Existem centenas de exemplos de termos traduzidos como esses, de modo errado. O problema se torna ainda maior quando se fazem traduções do inglês para outros idiomas. Os termos em inglês já não traduzidos, de início, de maneira correta, são vertidos para o português ou o espanhol com expressões que não correspondem sequer ao significado em inglês. Não é de admirar, portanto, que chegue ao leitor a idéia errada. Melhor seria, no caso, traduzir diretamente do tibetano para o português. Não apenas causa enfado a dupla tradução do tibetano para o inglês e do inglês para o português, por exemplo, como isso dá margem a mais mal-entendidos. Para diminuir esse problema, conviria não esperar que apenas os tradutores tibetanos aprendam o português, mas que os interessados cuja língua materna é o português também se disponham a aprender tibetano.

Portanto, ao estudar budismo tibetano, quer se tenha ou não a intenção de ser tradutor, é importante pesquisar as definições dos termos budistas mais essenciais. É a única maneira de se saber o que significa realmente o budismo. Quando as pessoas têm contato com *geshes* ou lamas, devem perguntar-lhes qual o significado e a conotação dos termos originais tibetanos. Não se preocupem com o que querem dizer termos traduzidos para o inglês como “consciência” ou “percepção”, já que nem sempre transmitem o significado que tinham em tibetano. Se um tradutor tibetano

está vertendo diretamente de sua língua para o inglês sem conhecer nada de português, explique-lhe as conotações e significados das palavras portuguesas, usadas na tradução. Se as definições em tibetano e em português não forem compatíveis, que tente encontrar expressões em português que se aproximem mais do significado daquilo de que os termos tibetanos estão tratando. E que peça então ao tradutor que use esses termos em português, mesmo quando esteja traduzindo para o inglês. Isso é extremamente importante. Quando existe confusão acerca de algum ensinamento budista, a melhor forma de esclarecer a questão é pedir ao mestre ou ao tradutor que explique as definições.

Embora possa ser bom, possivelmente, que o vocabulário de traduções seja padronizado para cada idioma estrangeiro, é muito cedo, ainda, para fazer isso em inglês, português ou qualquer outra língua. Portanto, os estudantes do budismo tibetano têm que ser tolerantes com a ampla variedade de termos traduzidos atualmente em uso. É necessário compreender que, assim como levou séculos para que os termos vertidos do sânscrito para o tibetano ou do sânscrito para o chinês clássico fossem traduzidos e padronizados, o mesmo se dará com relação aos idiomas modernos.

Por ora os tradutores estão tentando encontrar as expressões mais exatas, que melhor expressem. Isso está acontecendo não só em relação ao inglês mas também aos outros idiomas. Mesmo que alguém não pretenda traduzir, poderá ajudar um tradutor a achar a melhor expressão. Por fim, deverão ser elaborados termos que não apenas comuniquem com precisão, mas que possam também ser compreendidos pelo maior número possível de pessoas. Se forem escolhidas palavras que apenas uma elite culta possa entender, então o budismo se torna inacessível à maioria. O mesmo se daria se os termos tibetanos fossem traduzidos de novo para o sânscrito. A maioria das pessoas não conhece mais essas expressões em sânscrito e não poderia, portanto,

entender os ensinamentos. E mesmo que conheçam as palavras em sânscrito as pessoas têm delas uma compreensão errada, como por exemplo, acreditando que "carma" significa que as coisas nos aconteçam por sina ou por vontade divina. Portanto, deve-se tomar muito cuidado ao se escolher um termo; tenho a firme convicção de que qualquer coisa pode ser expressa, seja em que idioma for, com palavras simples e claras. É hora, pois, de fazer experiências com diferentes traduções e verificar qual termo comunica melhor. No mundo moderno as pessoas são, em geral, impacientes e apressadas, mas o trabalho de procurar a melhor tradução dessas palavras não pode ser feito às pressas.

Outra origem de mal-entendidos acerca do budismo tibetano é que, muitas vezes, os estrangeiros se aproximam dele com o que chamarei de mentalidade de "time de futebol". Existem quatro principais escolas ou tradições do budismo tibetano, algumas das quais têm várias subdivisões. O estrangeiro escolhe uma delas e a adota como a um time de futebol. Torna-se fanático pelo seu time e qualquer outra tradição budista, tibetana ou não tibetana, é vista como um time rival. Por causa disso, há, com frequência, uma grande dose de sectarismo.

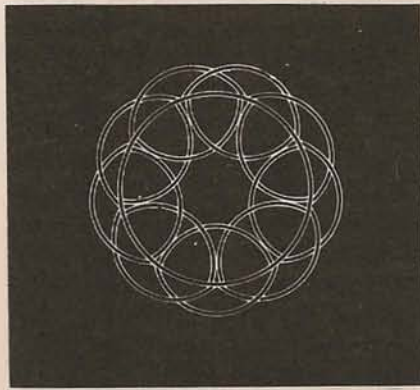
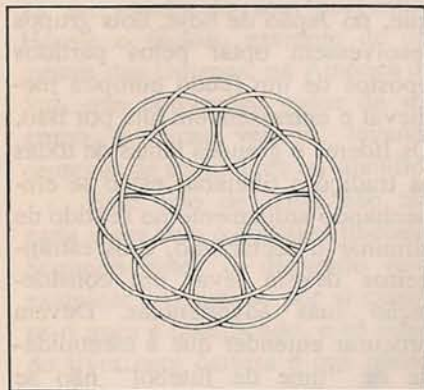
As várias tradições do budismo tibetano não são como times antagonistas, nem tampouco como igrejas rivais que competem na conversão dos naturais de países estrangeiros, tentando, ao mesmo tempo, indispor uns contra outros. Basicamente, todas essas tradições derivam da Índia, da mensagem do Buda. A grande maioria de seus ensinamentos é partilhada por todas elas. As diferenças existentes referem-se ao caminho que permitirá melhor seguir os preceitos. O Buda observou que as pessoas têm gostos diversos, e mostrou que não existe uma forma única de prática a ser seguida por todos. Ensinou muitos e diferentes caminhos para alcançar a mesma meta.

Historicamente, pode ter havido vários desentendimentos entre os próprios tibetanos seguidores

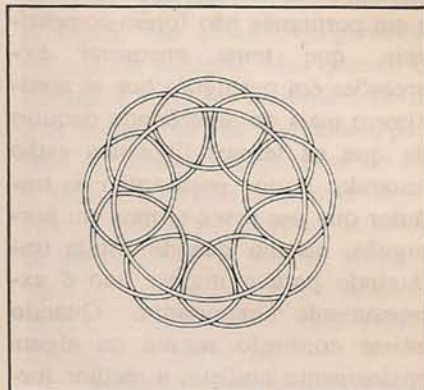
das diferentes tradições do país: eram, em geral, de natureza política. É absurdo, portanto, os estrangeiros perpetuarem essas disputas políticas de tempos medievais e tomarem partido. Seria o mesmo que, no Japão de hoje, dois grupos resolvessem optar pelos partidos opostos de um feudo europeu medieval e entrassem em luta por isso. Os líderes e grandes lamas de todas as tradições tibetanas estão se empenhando arduamente no sentido de eliminar o sectarismo, e os estrangeiros devem levar em consideração suas advertências. Devem procurar entender que a mentalidade de "time de futebol" não se coaduna com assuntos espirituais.

Como estrangeiro, tenho uma última recomendação a fazer quanto à abordagem do budismo tibetano. Existe um ditado que diz: "Não mate o veado para pegar o almejo". Em outras palavras, as pessoas não devem apenas buscar os ensinamentos dos tibetanos e ignorar as questões e dificuldades com que eles se defrontam, tanto os que vivem no Tibete quanto os que estão exilados na Índia e no Nepal. Em qualquer relacionamento humano deve existir benefício mútuo, gerado por ambas as partes. Não é uma questão que possa ser tratada de modo unilateral. Se as pessoas acham benéficos os ensinamentos budistas precisam saber que, para que eles continuem disponíveis para as gerações futuras, devem ser dados a condição e o apoio necessários para que essa fonte sobreviva. Se os tibetanos, os que vivem no Tibete ou exilados, não forem ajudados no sentido de terem condições propícias para que seu cultivo espiritual e crescimento se desenvolvam dentro do contexto geral dos direitos humanos, não haverá mestres no futuro. Mas se os estrangeiros e tibetanos levarem em consideração as necessidades recíprocas, pode haver, em toda a parte, um grande benefício mútuo, nos ensinamentos e na aprendizagem do budismo legado pelo Tibete.★

E AGORA JOSÉ, PARA ONDE VAMOS?*



Verônica Rapp de Eston



Professora associada, aposentada da Faculdade de Medicina da USP e co-fundadora do Centro de Medicina Nuclear da Universidade de São Paulo.

Características de uma imagem adequada da realidade

Nos artigos anteriores verificamos que a visão de mundo predominante numa sociedade é uma força poderosa, pois ela molda o ambiente social, e que, por seu lado, este ambiente social influencia a imagem dessa sociedade.

Foi igualmente analisado de que modo as imagens dominantes na sociedade ocidental, que a guiaram através de uma época de incrível sucesso, estão sendo contestadas, devido à nossa inabilidade para resolver adequadamente os problemas criados pelo próprio sucesso, ou aqueles resultantes do desenvolvimento científico e social.

A questão crucial que decorre destas reflexões é a seguinte: considerando-se que a visão de mundo atual concebe o homem como o dono da natureza, habitante de um mundo material e consumidor de bens materiais que perfazem a sua noção de felicidade e realização, seria possível criar, a partir daí, uma nova visão de mundo capaz de influenciar o futuro e de resolver os problemas que ora afligem a humanidade? Quais seriam as características dessa nova imagem, e de que maneira ela poderia ser funcional?

Levando em conta os problemas sociais da atualidade e a análise

se de como as imagens da humanidade moldaram as sociedades, podemos apontar certas características ideais, no presente momento, dessa visão de mundo: 1) proporcionar uma perspectiva holística da vida; 2) propor uma ética ecológica; 3) transmitir uma ética de auto-realização; 4) apresentar muitos níveis e facetas, sendo, ao mesmo tempo, integrativa; 5) permitir satisfação em muitos sentidos; 6) ser experimental e aberta.

Uma visão e compreensão holísticas da vida são absolutamente vitais para se superar a fragmentação e a alienação tão comuns nesta fase mais recente da era industrial. Temos de recuperar uma noção de propósito significativo e de integração, tanto no nível pessoal, quanto nos níveis da sociedade e do universo; precisamos readquirir uma percepção aceitável e a compreensão de "por quê" e "para quê". A análise e a visão holísticas podem nos ajudar a entender as mudanças por que estamos passando. O fato de ignorarmos a verdadeira relação de cada organismo com o seu meio ambiente, e a importância fundamental deste para alcançarmos os objetivos que buscamos, em suma, a especialização excessiva, leva à falta de visão do rumo a ser seguido. Nossas instituições — universidades, corpo-

rações e órgãos governamentais —, ao se superespecializarem, passaram a representar um obstáculo a essa noção mais global, imprescindível à superação da presente crise.

Com o advento dos vãos espaciais, com a frase "A Terra é azul" e as fotografias que os astronautas enviaram do espaço, sentimos pela primeira vez estar realmente viajando na espaçonave Terra, e com recursos finitos. Para evitar a destruição do complexo sistema que mantém a vida, do qual depende a sobrevivência do homem neste planeta, faz-se necessário desenvolver uma ética ecológica. É indispensável reconhecer que os recursos da Terra são limitados, incluindo o espaço, e que o homem é parte integrante do mundo natural. Temos de desenvolver o sentido de cooperação entre indivíduos e nações, tanto as próximas quanto as distantes, assim como as presentes e futuras. Tal ética ecológica deve tender para um mecanismo homeostático, isto é, de equilíbrio econômico e ecológico, em que os recursos naturais disponíveis sejam utilizados com o máximo de parcimônia e reciclados adequadamente. E deverá ser suficientemente ampla para tratar, além das questões da esfera física e biológica, daquelas relativas à ecologia

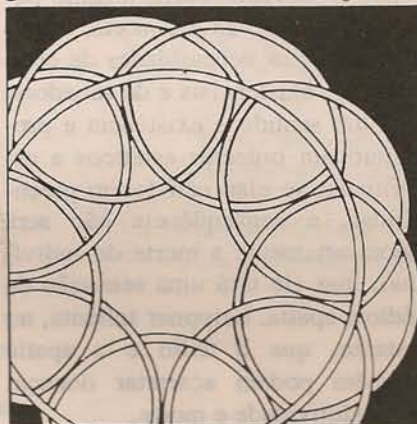
cultural – o equilíbrio entre os processos de necessidade e os de satisfação e bem-estar entre as culturas e as instituições –, levando à integração de todos os tipos de atividade, como as artes, as ciências humanas, as ciências físicas, a política, e assim por diante. Deverá, do mesmo modo, incluir os vários aspectos do *self* (ecologia intra e transpísica).

A ética de auto-realização do *self*, segundo a nova visão de mundo, está baseada no ponto de vista de que a finalidade de toda experiência individual é o desenvolvimento evolucionário e harmonioso do eu emergente – tanto o eu individual, como aquele que faz parte de uma coletividade ampla – e de que a função adequada das instituições sociais é criar um ambiente que favoreça esse processo. Tal ética deve necessariamente suplantá-la do homem-dono-da-natureza e a do crescimento material e de consumo, que foram a causa de grande parte dos problemas da humanidade, à medida que o homem se tornou cada vez mais voltado tão-somente para os aspectos materiais da exploração e controle da natureza com fins egoísticos, num planeta frágil e finito, onde a perseguição dessas metas pode significar o próprio suicídio.

Assim, ao lado da crescente complexidade e diferenciação dos sistemas biológicos em evolução, houve um aumento concomitante da *consciência*, que reflete esse estado evolutivo. Precisamos incorporar essa nova visão à nossa noção de *self*, desde que tenhamos a responsabilidade de aceitar os desafios que a nossa era nos apresenta. Os diferentes sistemas do corpo político (pessoas, instituições e assim por diante) estão relacionados entre si da mesma forma que os vários sistemas de qualquer organismo vivo (células, órgãos, etc.). Esse inter-relacionamento cresce necessariamente à medida que a nossa civilização se torna mais complexa. Temos de aprender que “amar ao outro como a si mesmo” não é apenas uma bela frase que nos ensinaram, mas que, na realidade, o outro é uma extensão do nosso próprio

self. Por esse motivo a nova imagem da humanidade deverá incorporar não somente os aspectos individuais, como também os aspectos transpessoais da existência.

Nos últimos séculos, as sociedades industriais têm se tornado cada vez mais fragmentadas pela ênfase dada à especialização e ao reducionismo. Se esta tendência se mantiver, haverá fatalmente uma progressiva fragmentação da personalidade e das culturas, gerando conflitos ideológicos, pois cada um será compelido a competir por seu domínio. Neste momento da história da humanidade, entretanto, os resultados de conflitos ideológicos são cada vez mais desastrosos, porque as armas ficaram mais potentes e o nosso meio ambiente, mais frágil. Somente uma reconciliação in-



tegrativa das aparentes divergências poderá afastar as ameaças de desintegração que pairam sobre o nosso planeta. Aliás, a física nos dá, mais uma vez, o exemplo, ao conseguir harmonizar as noções de ondas e partículas, através da teoria quântica. A nova imagem da humanidade deverá ser multidimensional, integrando os vários aspectos da nossa existência nos níveis físico, orgânico, social, psíquico e espiritual. Dessa maneira poderá haver uma reconciliação de aspectos aparentemente contrários, tais como: indivíduo e comunidade; visão interna e visão externa; liberdade e determinismo; natureza e desenvolvimento; masculino e feminino; sensorial e extra-sensorial; a obtenção de progresso e salvação tanto pelo esforço pessoal e social como pela intervenção divina.

A própria natureza nos oferece o melhor exemplo dessa neces-

sidade de diversidade e integração através do fenômeno da *simbiose*. As diferenças são indispensáveis para o perfeito funcionamento do conjunto. Assim, as plantas verdes, no processo de fotossíntese, absorvem dióxido de carbono da atmosfera e o transformam em compostos orgânicos, liberando oxigênio. Os animais, por sua vez, necessitam desse oxigênio para sobreviver, e, na queima dos alimentos, liberam o dióxido de carbono necessário ao processo de fotossíntese das plantas. Cada reino vivo depende da sobrevivência do outro.

Finalmente, a sociedade ideal do futuro deverá ser aberta e experimental. Tudo no universo está em constante evolução, e o que for rígido e estático não perdurará. Tanto as pessoas como as culturas humanas têm de ser vistas como elementos em crescimento e transformação num cosmos que evolui sem cessar. Segundo Dunn (1971), o desenvolvimento humano deveria ser a finalidade do processo de evolução social. Tanto o procedimento como a finalidade devem estar abertos e favorecer as mudanças à medida que avançamos em sua prática e compreensão.

A viabilidade de uma imagem integrativa e evolucionária do homem

Postula-se uma série de características da sociedade futura ideal, mas de que maneira tal sociedade seria exequível?

O gradiente

O termo “gradiente”, aqui, significa um conjunto de formas de transição, estados ou qualidades que interligam extremos correlacionados.

É amplamente aceita a idéia de que cada nível sucessivo de evolução biológica ou social forma um gradiente hierárquico de níveis que interagem, apresentando uma complexidade e uma ordem crescentes. As várias disciplinas científicas ilustram bem esse gradiente ou série ordenada: da filogênese à ontogênese e à sociogênese; da física, química, genética e fisiologia à eto-

logia, psicologia, sociologia e antropologia ou novas disciplinas, como a teoria dos sistemas e as ciências políticas.

Também é possível reconhecer certo tipo de gradiente em relação aos aspectos mais elevados da existência humana. Na evolução biológica, à medida que emerge um sistema mais elevado, ele traz consigo a capacidade de ordenar reações químicas de maneira cada vez mais coerente e intencional. De modo semelhante, na evolução social e cultural, certas normas éticas ordenam ou canalizam as energias associadas a processos mais primitivos, como a raiva, para necessidades mais elevadas, ou que dispensam uma gratificação imediata, visando uma recompensa maior no futuro.

Vários gradientes podem ser reconhecidos na evolução humana. Inicialmente, o homem é o produto de sua herança genética, de processos instintivos, endócrinos e automáticos, de um determinismo semântico e cultural. E temos um certo grau de percepção subconsciente de todos estes fatores. Como demonstram as experiências de ioga, hipnose e treinamento de *biofeedback*, as percepções subconscientes podem ser reprogramadas. Num nível mais elevado, isto é, no estado de vigília, o homem tem consciência de si mesmo ("Cogito, ergo sum") e acredita ter a capacidade de livre escolha e de se reprogramar – crê ter liberdade, enfim. A questão é até onde vai essa liberdade. Entretanto Lilly (1972) salienta a possibilidade de o homem chegar a níveis mais elevados.

Considerando-se válida a idéia de uma dimensão linear mais baixa ou mais alta, os aspectos conscientes ou quase conscientes do homem agiriam por meio das energias instintivas (Freud) e do condicionamento operante (Skinner). E, ao contrário, os níveis mais altos seriam aqueles referentes à sabedoria esotérica, dos quais provavelmente derivam as fontes instintivas da criatividade.

Esses níveis foram bem representados, em 1982, no esquema de Assagioli (figura 1), que retrata o

inconsciente inferior, o médio, o superior ou o superconsciente, o campo da consciência, o eu consciente ou ego, o eu superior ou *self* e o inconsciente coletivo.

1. Inconsciente inferior
2. Inconsciente médio
3. Inconsciente superior ou superconsciente
4. Campo da consciência
5. Eu consciente ou ego
6. Eu superior ou *self*
7. Inconsciente coletivo

Figura 1 – Níveis de consciência

Maslow (1962) estabelece um gradiente de necessidades humanas. De início, devem ser satisfeitas de maneira adequada as necessidades básicas, tanto físicas como emocionais. O seu não-preenchimento pode levar à doença e à morte. Posteriormente, as necessidades de crescimento, existenciais e de sabedoria dão um sentido à existência e proporcionam prazeres estéticos e espirituais; se elas não forem preenchidas, a consequência não será necessariamente a morte do indivíduo, mas ele terá uma sensação de tédio e apatia. Krippner salienta, no entanto, que o tédio e a apatia também podem acarretar doença, improdutividade e morte.

Ainda segundo Maslow, a maioria das pessoas passa por uma "hierarquia de necessidades"; elas podem ocorrer espontaneamente – à medida que um tipo de necessidade é preenchida, surge a tendência para o crescimento. Entretanto esta tendência decorre, com frequência, de uma crise existencial, quando um dos níveis deixa de trazer satisfação.

Kohlberg (1969) ainda chama a atenção para o gradiente da moralidade humana, que também segue uma progressão hierárquica, tanto nos indivíduos quanto nas culturas. No nível chamado "pré-convencional", a criança responde a regras do tipo certo ou errado, bom ou mau, noções que provêm da aprovação ou reprovação dos adultos de que ela depende. O adulto pode se manter neste nível, em maior ou menor grau, o que o leva a agir, muitas vezes, de modo a obter mais

vantagens pessoais. No nível "convencional", o indivíduo age de acordo com as regras estabelecidas pela família, grupo ou nação, independentemente das vantagens imediatas que possa auferir. É o estágio do "bom menino", isto é, ele segue a orientação da lei e das ordens ditadas pela autoridade. No nível "pós-convencional", a pessoa procura encontrar os seus próprios valores morais e entrar em acordo com os outros por meio de contratos ou pactos sociais. O estágio final seria representado por um princípio de ética universal, em que o indivíduo age segundo sua própria consciência, baseado em princípios éticos universais de justiça, igualdade e respeito pela dignidade dos outros seres humanos.

Pelo que acaba de ser descrito, torna-se evidente a importância de um gradiente de consciência para se chegar a uma visão de mundo adequada. É essa evolução que permite à consciência, ao atingir níveis mais altos, desenvolver os potenciais de escolha, tanto individuais quanto coletivos, na base da compreensão, discernimento e estima, descartando ou diminuindo a influência dos instintos, dos hábitos ou de alguma autoridade humana ou divina.

O Self (ou Eu Superior)

Um segundo elemento-chave na tentativa de descobrir uma imagem mais adequada e integrativa do homem no universo diz respeito à natureza do próprio *self*. Na cultura ocidental, a imagem dominante que a pessoa tem de si mesma é a de uma entidade separada e independente, com uma natureza e um caráter peculiares. Porém um exame mais cuidadoso dos fatos conhecidos da existência deixa clara a limitação desta visão de mundo.

Os aspectos básicos do nosso ser são comuns a todas as pessoas; constituem a "natureza do homem", que Jung chamou de "inconsciente coletivo".

Seguindo o gradiente da consciência, atingimos o nível egóico ou sensorial, quando há uma percepção válida de separatividade

entre os indivíduos. Cada qual pode usar os seus sentidos para se comunicar com os outros em meio à distância que os separa, o que dá à pessoa, como entidade separada, uma sensação de liberdade na sua escolha de comportamento.

Continuando a subir no gradiente da consciência, chegamos a uma fase da natureza transpessoal. As percepções tornam-se, então, intuitivas e quase sensoriais, não derivando mais dos sentidos habituais. Estas sensações transpessoais são relatadas tanto por iogues (Patanjali, Prabhavananda e Isherwood, 1953) como por místicos (Reinhold, 1944), e foi mesmo objeto de recentes experiências de laboratório (Tart, 1967, 1969; Backster, 1968). Nestes níveis mais elevados de consciência são mencionadas experiências subjetivas de telepatia e também de libertação ou transcendência das limitações habituais de tempo e espaço (Tart, 1970).

A pessoa se apresenta como um sistema bem definido ou distinto, mas essa é apenas uma das maneiras pelas quais ela incorpora subsistemas e se integra a sistemas superiores. Nela estão presentes tanto as propriedades independentes de um conjunto, quanto as propriedades dependentes de partes; por isso ela constitui, na verdade, um *holon*.

O que foi descrito serve de base conceitual para uma imagem do homem no universo: ela é multidimensional, orientada para sistemas e apresenta características integrativas.

Antes de completar esta imagem, surge uma questão importante: se a experiência da individualidade não passa de um pequeno ponto dentro da totalidade da nossa existência, onde está a essência do ser humano, o ser em si? Nesta questão, a imagem da humanidade advogada pela Filosofia Perene provavelmente nos dá a melhor resposta:

"O *Atma*, o *Self*, nunca nasce e nunca morre. É sem causa e eternamente imutável. Está além do tempo, não nascido, permanente e eterno. Oculto no coração de todos

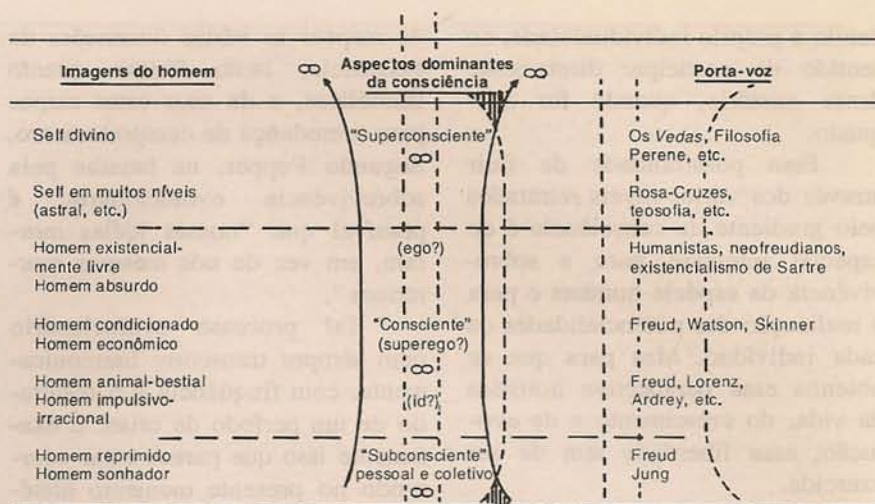


Figura 2 – Metáfora composta de uma imagem integrativa e evolucionária da pessoa.

os seres está o *Atma*, o Espírito, o *Self*; menor do que o menor dos átomos; maior que os maiores espaços". (*Upanixades*, 1000 a.C.)

Na figura 2, o *self* é representado como o centro de uma forma tubular que reproduz bem a sensação daqueles que vivenciaram a meditação. Se a visão da Filosofia Perene for válida, este centro é a única imagem realmente estática. Todas as outras imagens do *self* são temporárias e estão em contínua transformação. Segundo Wiener (1954), "não somos matéria que permanece, mas tão-somente moldes que se perpetuam; remoinhos de água no fluxo permanente de um rio".

Esse movimento constante é bem expresso no termo alemão *werden* (vir-a-ser), que tem o seu correspondente na palavra anglosaxônica arcaica *weird*. Esta noção de "vir-a-ser" contrasta com a noção hindu de *dharma* e com a visão ocidental corrente de socialização ou condicionamento; em ambos os casos, o indivíduo está sujeito às leis da sociedade. *Werden* é o expandir-se ou o revelar daquilo que estava dentro ou do que é potencial. É esse também o sentido do termo latino *educere* (conduzir para fora), do qual deriva a palavra "educar". Sócrates dizia: "Aprender é lembrar".

A figura 2 procura sintetizar o que foi dito, numa tentativa de nos fazer visualizar essa metáfora composta de uma imagem integrativa e evolucionária da pessoa.

Quais as possibilidades conceituais de realização da nova imagem?

Se aceitarmos a idéia de que o impulso de evolução se dirige para uma organização mais complexa do biosistema, com uma ampliação da "consciência" como o equivalente psicológico ou aspecto complementar desta organização, reconheceremos no esquema descrito acima a imagem necessária para um crescimento e uma direção evolucionários, com um sentido holístico do significado da vida. Ele nos dá um sentido aberto e experimental de algo em direção ao qual podemos crescer, tanto pessoal como culturalmente. A busca de estados superiores de consciência; a ampliação da habilidade para integrar o conhecimento e para coordenar e harmonizar as necessidades relativas das relações entre subsistema, sistema e supersistema; a exploração de aspectos pessoais, interpessoais e transpessoais da existência – cada um destes itens contribui para o surgimento de uma "ética ecológica" e de uma "ética de auto-realização".

Uma série de experiências fazem parte da vivência humana, e cada um de nós deveria ser capaz de fluir livremente através delas – lutando eficientemente, do ponto de vista físico ou psicológico, quando a própria sobrevivência (física ou psicológica) estiver sendo ameaçada; vivenciando os prazeres estéticos; maravilhando-se diante dos mistérios da existência e transcen-

dendo a própria individualidade, no sentido de participar diretamente desse mistério, quando for adequado.

Essa possibilidade de fluir através dos vários níveis retratados pelo gradiente da consciência é de especial interesse para a sobrevivência da espécie humana e para a realização das potencialidades de cada indivíduo. Mas para que se obtenha essa perspectiva holística da vida, do crescimento e da evolução, essa liberdade tem de ser exercida.

Por esse motivo queremos enfatizar que se faz necessário cultivar uma imagem da pessoa em desenvolvimento, apoiada numa visão de crescimento e expansão da consciência em todos os sentidos; conquistar escolhas de comportamento apropriadas em todos os níveis; e aprender a dissolver as fixações em qualquer um desses níveis. Desse modo, seremos capazes de fluir continuamente de um nível para outro, seguindo a orientação predominante em cada um deles de acordo com as necessidades do ambiente, num crescimento coordenado.

Pelo que foi descrito, parece conceitualmente possível uma visão de mundo capaz de abranger toda a humanidade, desde que estejamos cientes de que se trata de uma imagem ou conjunto de metáforas cuja função é dar uma direção à experiência direta.

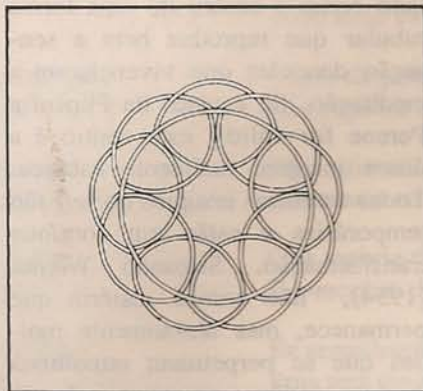
Quais as possibilidades concretas de realização desta nova visão de mundo?

Na evolução da *filogênese* (seleção natural através da mutação e recombinação genéticas), da *ontogênese* (a capacidade dos organismos altamente desenvolvidos de se reprogramar dentro de certos limites e de modificar seu comportamento, adequando-o às mudanças do ambiente) e até da *sociogênese* (a acumulação de comportamentos adquiridos por meio da comunicação simbólica), salientam-se o poder e a utilidade da consciência. Na opinião de Dunn (1971), estes se manifestam na habilidade

de mapear as várias dimensões da existência, tanto físicas quanto simbólicas, e de usar estes mapas para a mudança de comportamento. Segundo Popper, na batalha pela sobrevivência evolucionária, é possível que “nossas idéias morram, em vez de nós mesmos morremos”.

Tal processo evolucionário nem sempre transcorre harmonicamente; com frequência é o resultado de um período de crise. É exatamente isso que parece estar ocorrendo no presente momento histórico.

Quando surge uma crise aguda, devida a modificações acentuadas do meio ambiente – como uma derrota militar, ou a invasão intercultural decorrente de uma nova tecnologia, por exemplo –, a imagem habitual pode não mais servir



às suas funções. Neste caso a modificação da visão de mundo, a transformação cultural, pode ser rápida, ocorrendo com frequência dentro do prazo de uma geração. Uma vez reformulada a visão de mundo, segue-se um período de adaptação, mudanças e rotinização, quando a visão original é modificada pelo intercâmbio cultural. Se a nova visão passar a constituir uma doutrina ou ritual, isto é, uma igreja – seja ela religiosa ou secular –, a imagem talvez se mantenha inalterada.

Também na ciência acontecem revoluções conceituais. Quando se refere aos “paradigmas de conhecimento”, Kuhn (1970) os define como “o conjunto de idéias que direcionam as pesquisas científicas, as definições aceitas de quais são os problemas e métodos verdadeiros, as regras e padrões da metodologia científica”. Esta seria a

ciência “normal”, que mantém uma relação com as leis e regras, no campo da pesquisa científica, semelhante àquela representada pelos mitos e rituais numa sociedade pré-científica. A ciência normal prefere explorar conceitos já estabelecidos em vez de procurar inovações. Entretanto, as observações discrepantes vão se acumulando, até que, em determinado ponto, torna-se necessário estabelecer um novo paradigma. Segundo Kuhn, esse processo de transformação passa, também na ciência, por quatro estágios: a pesquisa que precede o paradigma, a ciência normal, a crise e a revolução.

O mesmo processo de transformação ocorre com os indivíduos: as transformações se originam de uma crise pessoal que exige uma reformulação dos conceitos de vida. A pessoa bem-ajustada, sem maiores problemas, não tem motivos para desejar modificações.

Resumindo o que foi exposto, verificamos que os estágios dos ciclos de transformação são semelhantes nos três níveis – pessoal, científico e sociocultural. Após uma fase inicial de “preparação”, quando os padrões vigentes são testados e considerados insatisfatórios, segue-se a fase de “incubação”, em que os conceitos convencionais são postos de lado e se dá a procura de novos caminhos de percepção da realidade. Depois destas fases iniciais, surge o momento do *insight* ou iluminação – os componentes passam a ser vistos de maneira diferente, o que permite a solução daquilo que antes parecia um enigma. Esse momento repentino de intuição é um elemento comum a todas as descobertas radicais e às transformações, tanto do ponto de vista mítico como científico. Pearce sugere a palavra grega *metanoia* para se definir esse tipo de “reconceitualização”; este termo é usado para a conversão religiosa, mas significa, na verdade, uma transformação fundamental da mente. Segue-se, finalmente, a fase de “verificação”, isto é, de avaliação do novo conhecimento, que leva cada indivíduo ou sociedade à sua própria realização.

Esse processo de transformação pode ser considerado heróico, pois exige a coragem de abandonar os caminhos conhecidos e se aventurar em regiões desconhecidas, passando por profundas alterações pessoais e psíquicas. Na eloquente frase de Maslow (1962), existem "a necessidade de saber e o medo do conhecimento".

O que significa tudo isso para a sociedade atual? É possível que surjam, sem dúvida, um ou mais líderes carismáticos para nos indicar o caminho, como já aconteceu em outras ocasiões de crise na história da humanidade. Porém com os novos conhecimentos relativos à auto-exploração e à autotransformação, além da sempre crescente troca de informações propiciada pelos meios de comunicação de massa, essa nova visão de mundo pode despontar concomitantemente em muitos lugares e ser defendida por várias pessoas. Assim, temos a esperança de que surjam não apenas alguns, mas centenas de milhares de heróis dispostos a encontrar uma nova imagem de mundo adequada às nossas necessidades atuais. É justamente isso que nos é descrito por Marilyn Ferguson em *A conspiração aquariana* (1980).

As transformações necessárias não podem ocorrer sem que haja modificações tanto pessoais quanto institucionais. Nas palavras de Heilbroner (1968), "o problema central com que as nossas sociedades do amanhã irão se defrontar é a criação de uma nova relação entre os aspectos econômicos da existência e a vida humana na sua totalidade". Para tanto será indispensável uma visão integrativa, holística do nosso universo, inter-relacionando os diferentes tipos de conhecimento — como as ciências e as humanidades — e formando uma síntese criativa da anteriormente chamada epistemologia do outro, isto é, o mundo externo, com a epistemologia do eu, o nosso mundo interno.

Nota-se um interesse crescente por todas essas questões, nos mais variados grupos, e mesmo no que se refere à ecologia, como necessidade premente para a sobre-

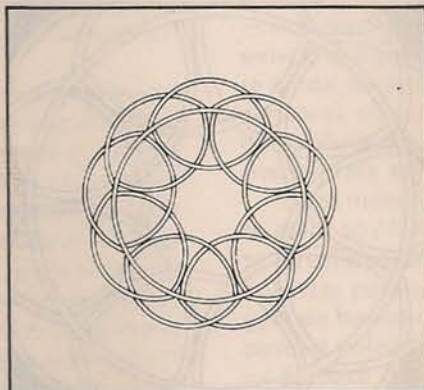
vivência neste nosso planeta de possibilidades limitadas. Isso parece indicar que as transformações culturais talvez possam se realizar sem um processo de ruptura revolucionária.

Escolhas sociais e consequências da mudança de imagem

A vida está preocupada tanto em se autopropetuar como em se ultrapassar; se tudo o que faz é apenas se automanter, então viver significa apenas não morrer.

Simone de Beauvoir

Mudanças rápidas e importantes confrontam, hoje, praticamente cada pessoa e setor da nossa sociedade. Elas criam uma sensação de incerteza quanto ao futuro, pois



embora sejam válidas num determinado momento, logo em seguida se tornam obsoletas e são substituídas por outras.

Mudanças desse tipo são toleráveis para as pessoas desde que elas as percebam um propósito, uma finalidade. Essa opinião é compartilhada por Gerald Heard: "A vida não necessita de conforto quando pode oferecer significado, e não necessita de prazeres ao lhe ser mostrado um propósito". Considerando-se que a função primordial da visão de mundo é proporcionar um significado para a vida, a nossa atual alienação e perda de finalidade reflete a inabilidade das imagens contemporâneas para inspirar às pessoas uma sensação de significado. A sobrevivência e a continuidade da evolução dependem da nossa maneira de agir, sabiamente e sem demora. Em que devemos nos

basear ao traçar a nossa trajetória?

Em meio às várias visões de mundo apresentadas até este ponto, vamos escolher duas e compará-las; as imagens de ambas parecem factíveis num futuro próximo, mas o resultado final seria bastante diferente. Uma delas se baseia na extrapolação daquela que formou o Estado industrial; a outra, numa transformação da visão de mundo semelhante àquela que foi anteriormente postulada como sendo necessária a uma sociedade pós-industrial satisfatória.

A imagem que extrapola o futuro tecnológico, baseada nas premissas atuais, teria as seguintes características: o indivíduo é, por natureza, agressivo e competitivo, sendo em grande parte dirigido, em seu comportamento, por forças hereditárias e providas de seu meio ambiente; dá-se grande importância ao grupo, em detrimento do indivíduo; é dada ênfase à sexualidade, territorialidade, materialismo, racionalismo e secularização; há uma confiança crescente nas soluções tecnológicas para resolver os problemas sociais, o que cria a necessidade de uma regulamentação centralizada das aplicações tecnológicas, para garantir um maior controle.

Em resultado dessa visão de mundo, teremos uma aceleração contínua do desenvolvimento industrial através de poderosas corporações multinacionais, que, pelo fato de ultrapassar as fronteiras das nações, dificilmente poderão ser controladas adequadamente; haverá uma intensificação dos problemas ecológicos e uma competição desenfreada pela exploração dos recursos naturais, cada vez mais escassos; acentuar-se-ão as discrepâncias na distribuição dos bens materiais; uma competição acirrada marcará as relações entre os grupos em luta por seus interesses; o aumento dos riscos de sabotagem e a crescente preocupação com a segurança pessoal e institucional levarão ao desenvolvimento de novas tecnologias de segurança; a ampliação desordenada dos aglomerados humanos acarretará uma instabilidade política, financeira e do

sistema em geral; haverá um crescente predomínio das necessidades institucionais sobre as humanas; e tudo isso provocará uma descrença em relação ao sistema sócio-econômico como um todo.

A fim de resolver os problemas decorrentes dessa situação e de garantir a estabilidade e sobrevivência da futura sociedade ultratecnológica, será preciso criar métodos de regulamentação que reduzam a liberdade individual. Assim, rapidamente ou de modo mais gradual, chegar-se-ia a um "fascismo benevolente", expressão encontrada por Gross (1970) para definir essa sociedade tecnológica avançada, mantida por suas técnicas – um fascismo tecnourbano. Em tal sociedade, o indivíduo seria amplamente manipulado por técnicas sofisticadas, como o uso de drogas e de cirurgia cerebral para modificar o comportamento; recursos de condicionamento desde a idade escolar; supervisão dos indivíduos e de seu comportamento por meio de registros computadorizados, etc.

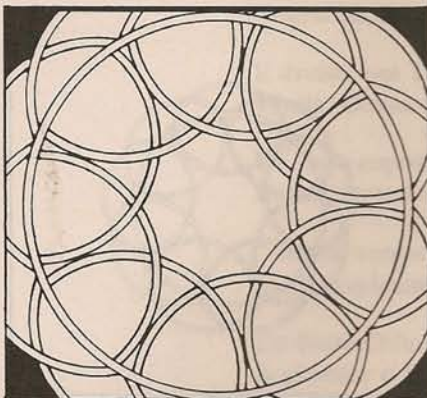
Esse quadro retrata, de maneira extrema, as consequências das tendências atuais. É um futuro que certamente desagradaria à maioria das pessoas, mas a atitude predominante é de "deixar como está para ver como é que fica".

A outra imagem descrita, a da visão evolucionária transformadora, presume uma mudança qualitativa e quantitativa das atuais tendências da sociedade industrial. Dar-se-ia uma ênfase bem menor ao crescimento econômico e à eficiência, e se cuidaria mais de assuntos relacionados com a sociedade, a psicologia, a política e o meio ambiente. Os grandes aglomerados tenderiam a diminuir, com a redistribuição da população de maneira mais uniforme.

A nova imagem, com suas consequências sociais, seria vista como uma ameaça real à ordem estabelecida. A ênfase dada à vida interior seria considerada um escapismo, e o interesse crescente pelos fenômenos psíquicos e pelas experiências espirituais talvez representasse um retorno às superstições de uma época menos científica. A con-

fiança cada vez maior nos processos intuitivos seria interpretada como um abandono do racionalismo. Em níveis mais fundamentais, a responsabilidade implícita do indivíduo por seu próprio crescimento e desenvolvimento poderia desencadear uma forte resistência, pois, como descreve Maslow (1962), existem a "necessidade de saber e o receio do conhecimento"; esse é um fenômeno bem conhecido dos psicanalistas na fase do rompimento com preconceitos estabelecidos que precisam ser superados.

Nessa visão de mundo evolucionária, a predominância das metas de crescimento econômico e de eficiência seria substituída por uma maior preocupação com a ecologia, isto é, a preservação da vida no planeta Terra para as futuras gerações, e uma maior inter-relação



das pessoas, seus estados de consciência, culturas e instituições. Teria uma importância primordial a ética de auto-realização, que permite o desenvolvimento das vocações inerentes, incluindo o entrelaçamento de trabalho, prazer e aprendizado, proporcionando a todos a possibilidade de acesso a um estilo de vida mais satisfatório.

As tendências de desenvolvimento individual se fariam acompanhar de um impulso acentuado para a descentralização, pois muitas das nossas instituições teriam atingido um tamanho crítico, além do qual se tornam incontroláveis. Winston Churchill afirmou: "Moldamos os nossos edifícios e, depois, os nossos edifícios nos moldam". De maneira semelhante, porém mais difusa, estamos sendo moldados irrevogavelmente por nosso ambiente urbano-industrial,

que atingirá um limite possível de desenvolvimento.

O ser humano tem uma grande capacidade de adaptação, tanto física como psicológica. Nesse sentido, é importante fazer uma distinção entre as imagens que favorecem um ambiente tolerável a curto prazo e aquelas que promovem um ambiente desejável a longo prazo.

Segundo Fromm (1968), a vida é frágil e imprevisível, e a única coisa que podemos fazer é preservá-la enquanto ainda houver alguma possibilidade. Ou nos empenhamos em descobrir uma imagem de humanidade apropriada para o futuro, e arcamos com as consequências pessoais e sociais dessa escolha, ou teremos de nos resignar com o resultado de nossa inércia, seja ele qual for.

Linhas mestras e estratégias para a transformação

Defrontamo-nos agora com a difícil questão: o que deve ser feito? Que sugestões e programas de ação podem ser apresentados em função dos argumentos acima expostos? O que poderá ser conseguido por corporações, fundações, agentes políticos ou associações voluntárias?

Nas discussões que se seguiram à primeira apresentação deste trabalho, muitos nos solicitaram que usássemos de absoluta franqueza e fizéssemos um relato sincero das conclusões a que havíamos chegado. Em nossa opinião, vivemos numa sociedade que está descendo em corrida desabalada a ladeira extrapolacionista da tecnologia, e no momento em que os faróis se acenderem, talvez seja tarde demais. Entretanto, a discussão também reflete a esperança de que haja uma modificação, pois vale a pena tentar.

Quais seriam as premissas para essa modificação?

1) Uma série de dilemas fundamentais, todos eles interligados e que aparentemente estão se tomando mais prementes, passam a exigir, para a sua solução, uma modificação radical da imagem do homem na Terra. Parece que não estamos em

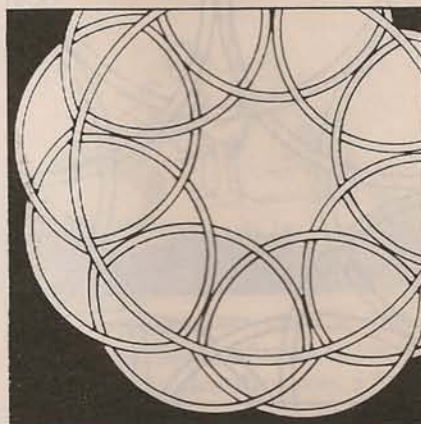
condições de tolerar as consequências ecológicas do crescimento material contínuo, nem os efeitos econômicos de uma paralisação repentina; receamos as implicações de um aumento de controle do desenvolvimento e das aplicações tecnológicas, não obstante pressentimos que este controle é imperativo; reconhecemos a instabilidade fatal do nacionalismo econômico e o hiato crescente entre nações ricas e pobres, e no entanto sentimo-nos incapazes de mudar esta tendência; não conseguimos resolver a discrepância entre a necessidade evidente de que o trabalho do indivíduo seja criativo e significativo, e os imperativos econômicos que tornam muito do labor humano supérfluo ou reduzido ao faz-de-conta; há uma contestação sempre maior da validade de um sistema de governo e de negócios em que a perseguição de fins econômicos se opõe a outras finalidades humanas. Estamos diante de uma crise cultural significativa, porém não está claro quem é o capitão da nau, para onde ela está se dirigindo, nem quais as margens distantes que devemos atingir. De certa maneira, estamos diante de uma crise de consciência – há um conjunto de situações que, com menos consciência, seriam mais toleráveis.

Uma visão de mundo útil e durável deve retratar a interdependência da natureza – que o homem moderno, mal orientado, procurou “dominar” – e do sistema social-tecnológico, do qual depende a sobrevivência humana e cuja complexidade ainda não estamos aptos a compreender. Deve, por outro lado, proporcionar à humanidade um significado, para as suas lutas, que esteja acima e além da tarefa de aprender a manipular o ambiente físico. E deve nos capacitar a avaliar e lidar com a ameaça de descontrole das forças faustianas da tecnologia.

2) Há sinais cada vez mais evidentes do surgimento de uma “nova imagem do homem”. Ela é nova por desafiar a imagem predominante de um mundo científico, tecnológico e voltado quase exclusi-

vamente para o desenvolvimento econômico, próprio das teorias econômicas da nossa era industrial. Mas o que há, na verdade, é uma redescoberta de valores perenes, que sempre existiram em muitas culturas e religiões. Nós já os descrevemos amplamente; estão resumidos na Filosofia Perene. A versão do “novo transcendentalismo” dá uma ênfase primordial ao trabalho criativo na vida do indivíduo, à noção do universo como um todo do qual nós somos uma parte e à possibilidade de evolução para estruturas mais nobres.

3) Existe uma profunda incompatibilidade entre a cultura e as instituições do Estado industrial moderno e a nova imagem do homem que está emergindo. Esse desencontro se reflete na crescente contestação



às instituições comerciais – cujo interesse primordial é aumentar a rentabilidade a qualquer custo –, no desencanto com a elite tecnocrática e na desconfiança em relação às classes dominantes. Disso pode resultar uma séria convulsão social, que causaria um declínio econômico, inflação e o colapso das atuais instituições.

4) Existe, e continuará a existir, uma grande resistência psicológica em relação à nova imagem e às suas consequências. É fato conhecido, na psicoterapia, que o paciente foge e resiste ao conhecimento que mais lhe é necessário para a resolução dos seus problemas. Situação semelhante ocorre na sociedade, que procura ignorar os fatos que ameaçam o *status quo*, mas que na realidade são indispensáveis pa-

ra a resolução dos seus problemas fundamentais. Maior que a dificuldade em compreender a complexidade dos problemas atuais é a resistência coletiva em percebê-los de uma maneira diferente.

5) O grau de compreensão das características da nova visão de mundo determinará até que ponto futuros acontecimentos indesejáveis – um colapso econômico ou o Estado policial – podem ser evitados. A imagem emergente da humanidade, com raízes de longa data, está tendo uma aceitação cada vez maior. Provavelmente sofrerá oposições e repressões, mas à custa de elevado sacrifício social. As condições necessárias para uma sociedade estável no futuro a médio prazo resultarão das transformações espontâneas da sociedade, no sentido de se tornarem compatíveis com a nova imagem.

As cinco premissas acima apontadas não podem ser provadas no presente momento, porém decorrem do que foi visto a respeito do desenvolvimento histórico nos artigos anteriores. Elas poderão ser modificadas em meio ao desenrolar dos acontecimentos. Por esse motivo, vamos agora explorar os tipos de ação indicados para que essas proposições possam ser aceitas.

Comparação entre as estratégias básicas

As estratégias aqui apontadas referem-se às condições atuais dos Estados Unidos. Em se tratando de outras nações do mundo industrializado, especialmente as de economia planejada, haveria semelhanças e diferenças. As estratégias seriam diferentes para os países do Terceiro Mundo que possuem recursos naturais, como combustíveis fósseis e minerais, que são de grande valor para o mundo industrializado. E seriam ainda muito diferentes para o “Quarto Mundo”, as nações que, além de não possuírem recursos naturais, têm solo e populações pobres.

Queremos ainda salientar a

importância das poderosas instituições políticas e econômicas dos países tecnologicamente mais adiantados, pois não há dúvida de que as decisões principais dessas instituições determinarão a maneira como a transformação irá ocorrer.

Mencionarei cinco estratégias básicas que poderão promover as transformações desejadas. Vamos chamá-las de restauradora, estimulativa, manipuladora, persuasiva e de facilitação.

A finalidade principal da *estratégia restauradora* seria fortalecer imagens que foram úteis no passado e trouxeram proveito em alguma época. Esse ciclo de revitalização teria boa aceitação no início, mas não oferece solução para a crise a longo prazo.

A *estratégia estimulativa* procura demonstrar a necessidade de uma transformação e os meios de alcançá-la, porém, com frequência, por tratar-se de algo novo, será vista com desconfiança pelos segmentos mais conservadores. Essas estratégias estimuladoras são conhecidas na ciência; recorre-se a elas nos momentos de crise, quando os paradigmas do que é considerado "ciência normal" não mais explicam adequadamente as formulações anteriores. A fim de não comprometer a estabilidade social e evitar o pânico diante do novo, deverá ser feita uma conscientização ampla da sociedade, tal como já está ocorrendo no presente momento em relação à consciência ecológica. A estratégia estimuladora procura respeitar a livre escolha do indivíduo e da sociedade.

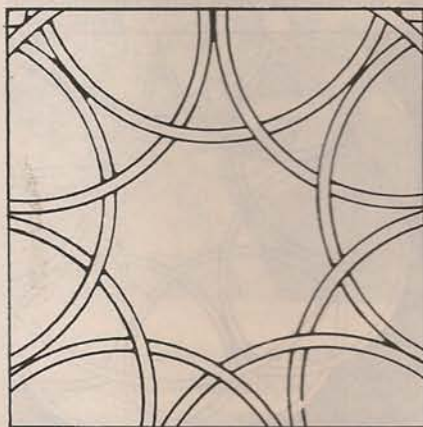
A *estratégia manipuladora* tenta obter resultados semelhantes por outros métodos, como a propaganda dirigida, táticas manipuladoras ou a intromissão direta do Estado na vida dos indivíduos. A curto prazo essa estratégia pode dar bons resultados, como aconteceu neste século com vários movimentos políticos; entretanto, a médio prazo, os resultados podem ser desastrosos.

A *estratégia persuasiva* faz parte de toda propaganda política, pois procura persuadir os outros

acerca do valor da nova imagem. É usada tanto nas democracias como nos Estados totalitários, ou mesmo para estabelecer um acordo entre teorias científicas divergentes.

A *estratégia de facilitação* procura fomentar o crescimento de novas imagens e de padrões emergentes. A finalidade principal deste apoio é possibilitar o desenvolvimento com o menor grau possível de ruptura social.

Se aceitarmos as premissas iniciais, concluiremos que a estratégia mais apropriada é a última, a de facilitação. Entretanto, para evitar os traumas inerentes a qualquer transformação, o público em geral deverá compreender os objetivos finais desse processo. Poderemos entendê-lo melhor se o compararmos com o que acontece numa



crise psicológica individual. Em determinado momento, chamado de quebra psicológica, o indivíduo percebe que o sistema de vida e de crenças seguido por ele até então entrou em colapso e que uma mudança radical se faz necessária. Antes da crise ele procura, de todas as maneiras possíveis, ocultar de si mesmo a necessidade de transformação. Em condições favoráveis, a pessoa atravessa a crise e consegue reestruturar sua vida, tornando-a mais construtiva; em condições desfavoráveis, no entanto, pode ocorrer uma catástrofe pessoal. No caso da sociedade, numa condição paralela de quebra psicótica, talvez se desencadeie uma sequência de comportamentos irracionais – crimes violentos, sinais de alienação com possíveis extremos de hedonismo, o aparecimento de cultos e religiões bizarros, etc. Podem

também ocorrer rejeições veementes da realidade, como a negação das consequências de um crescimento exponencial da população ou do uso de energia. A sociedade chegaria, então, a medidas extremas para ocultar de si mesma a impossibilidade de perpetuação da velha ordem e a urgência de mudanças. A transformação em si, como no caso da quebra psicótica descrita, virá de maneira inelutável, porém os resultados poderão ser favoráveis ou desfavoráveis, dependendo da compreensão de todo o processo e do suporte recebido. As estratégias de facilitação teriam condições de fornecer o tipo de apoio capaz de conduzir a sociedade a um resultado favorável.

As transformações descritas acima parecem ser inevitáveis devido à discrepância crescente entre os produtos culturais e sociais da industrialização, de um lado, e as finalidades humanas desejadas, de outro. Assim, as metas que dominaram a era industrial – o progresso material, a propriedade privada do capital, o retorno máximo de investimentos de capital, a liberdade de empreendimento, etc. –, e que foram conseguidas por um conjunto de metas intermediárias que incluem eficiência, produtividade econômica, crescimento contínuo do poder da tecnologia, da produção e do consumo, resultaram em processos e situações como a extrema especialização e divisão do trabalho, a substituição do homem pela máquina, estímulo ao consumo, obsolescência planejada, exploração de recursos naturais, degradação do meio ambiente e aumento da pobreza mundial. Essa corrida materialista culminou numa degradação das finalidades humanas, como sejam o trabalho criativo, a autodeterminação, a conservação da natureza e de um ambiente sadio, preocupações humanitárias e a estabilidade mundial.

Por outro lado, será preciso levar em consideração a escassez crescente de alimentos, água potável, materiais de construção, etc., e conscientizar toda a sociedade de que vivemos num planeta de recursos limitados, que exigem um ge-

renciamento adequado, de modo a permitir uma sobrevivência da espécie humana em condições de vida razoáveis.

Finalmente, é indispensável que o homem tenha um trabalho criativo, que lhe dê a sensação de finalidade na vida. De nada adianta aumentar as horas de lazer se este nada tem de criativo e, depois de um tempo, leva ao tédio, fenômeno tão bem conhecido dos jovens ricos. Neste sentido, a nova imagem deve levar em consideração as possibilidades de desenvolvimento do mundo interior do indivíduo, o que, em última instância, lhe proporcionará um verdadeiro sentido de vida.

Resumo

As imagens da humanidade dominantes numa cultura têm uma importância fundamental porque estão subjacentes à maneira pela qual essa sociedade molda as suas instituições, educa os seus jovens e se mete no que considera ser de sua conta. A mudança dessas imagens é uma preocupação importante no presente momento, porque a nossa sociedade industrial pode estar no limiar de uma transformação tão profunda quanto a que se deu na Europa quando a Idade Média foi substituída pelo desenvolvimento da ciência e pela Revolução Industrial.

Esta pesquisa procurou elucidar:

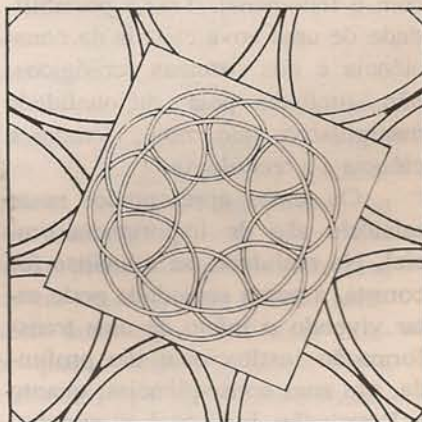
- 1) de que modo os mitos e as imagens moldaram a nossa sociedade no passado;
- 2) como explorar as deficiências básicas das imagens correntes da humanidade e identificar as características necessárias às imagens futuras;
- 3) como deduzir linhas de conduta que facilitem o surgimento de imagens mais adequadas da humanidade e de uma sociedade melhor.

A pesquisa se concentrou especialmente na análise das imagens que derivam do industrialismo e da ciência, explorando rumos para uma possível transformação, no sentido de incrementar tanto a evolução pessoal como cultural.

A presente era do Estado industrial pode ser caracterizada por um certo número de premissas, com muita probabilidade obsoletas, tais como:

- o progresso é sinônimo de crescimento econômico e aumento de consumo;
- o homem é um ser à parte da natureza e o seu destino é conquistar e dominar a natureza;
- a eficiência econômica e o reducionismo científico são as abordagens mais fidedignas para a realização das metas da humanidade.

Essas premissas eram adequadas para o período de transição de um mundo agrário de baixa tecnologia e de cidades-Estados para uma época dominada por nações-Estados de alta tecnologia. Elas proporcionavam um meio aparen-



temente ideal para o aumento do padrão de vida da humanidade e o controle dos problemas de sobrevivência física. Da realização bem-sucedida desses objetivos, entretanto, resultou um conjunto interconectado de problemas sociais que não poderão ser resolvidos se continuarmos a aceitar semelhantes premissas; elas agora se mostram inadequadas à transição ulterior para uma sociedade planetária, que distribuiria a sua abundância equitativamente e seria capaz de se auto-regular de maneira humana, englobando imagens apropriadas para um futuro mais distante.

Se a era pós-industrial futura for dominada pelas premissas, as imagens e a política do passado, o controle dos desvios de comportamento necessários às adaptações sociais certamente exigiria a aplicação de poderosas tecnologias so-

ciais e psicológicas. O resultado provavelmente seria muito semelhante ao "fascismo benevolente" — uma sociedade dirigida por uma burocracia amorfa e submetida a um complexo de normas baseadas numa ideologia tecnocrática, regulamentando operações militares, o bem-estar público, a indústria, a comunicação e o policiamento. Já existem evidências de que esse tipo de futuro está nascendo.

Contrastando com um futuro de "extrapolação tecnológica", este relatório procura apresentar uma "transformação evolucionária" para a sociedade, como uma alternativa mais auspiciosa.

Algumas das características de uma visão de mundo adequada ao futuro pós-industrial foram deduzidas da seguinte maneira: 1) verificando a direção das mudanças que deveriam ocorrer nas premissas da presente fase industrial, a fim de se obter uma sociedade mais viável; 2) examinando de que maneira as imagens da humanidade moldaram as sociedades no passado; 3) observando alguns rumos significativos na pesquisa científica.

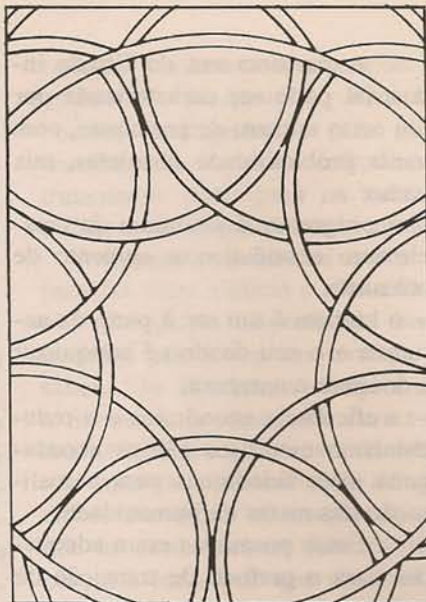
A futura visão de mundo correspondente a essas condições deveria: 1) transmitir um *sentido holístico* de perspectiva ou compreensão da vida; 2) legar uma *ética ecológica*, dando ênfase à comunidade total da vida na natureza e à igualdade de raças; 3) permitir uma *ética de auto-realização*, enfatizando como valor mais alto o desenvolvimento da personalidade e declarando que a função mais importante das instituições sociais é promover o desenvolvimento humano; 4) ser *multinivelada, multifacetada e integrativa*, reunindo várias culturas e tipos de personalidade; 5) acarretar o *equilíbrio e a coordenação de satisfações* em muitas dimensões, em vez de superestimar as preocupações numa direção única e estreita, como a econômica; e 6) ser *experimental, aberta e evolucionária*.

Ao menos do ponto de vista conceitual, parece que essa visão de mundo poderia funcionar. Além disso, medidas específicas viabilizariam a realização desse tipo de

imagem. Ao se comparar as conclusões dos pesquisadores das mais variadas especialidades – desde a mitologia até a história da ciência –, ressalta um certo número de estágios, dentro de um “ciclo de transformações” aparentemente universal, que permitem formular essas etapas.

Existem, no entanto, poucas evidências de que uma modificação da imagem dominante poderia ser realizada por uma deliberação racional, algum planejamento ou qualquer atividade organizada, ou de que os resultados dessa racionalidade manipulada seriam realmente benignos. Por outro lado, seja devido a circunstâncias auspiciosas ou a processos criativos inconscientes, parece que uma imagem com muitas características necessárias está reaparecendo.

A imagem emergente restaura o lado transcendente, espiritual da humanidade, por tanto tempo ignorado ou negado pela ciência, essa instituição oficial da sociedade moderna que se acredita dona da verdade. A nova imagem não nega qualquer das conclusões da ciência em sua forma contemporânea; pelo contrário, expande os seus limites. À semelhança do tão citado exemplo da onda-partícula da física, ela reconcilia pares de “opostos”, como sejam corpo/alma, determinismo/libre-arbítrio e ciência/religião. Inclui tanto o mundo interno e subjetivo quanto o externo e objetivo, por considerá-los áreas válidas da experiência humana, capazes de aumentar o nosso conhecimento e



sabedoria. De certa maneira, essa imagem restaura o equilíbrio entre a preocupação da Idade Média com o noumenal e a da era industrial com o fenomenal. Traz a possibilidade de uma nova ciência da consciência e dos sistemas ecológicos, não limitada pela racionalidade manipulativa que, hoje, domina a ciência e a tecnologia.

Os temas apresentados neste relatório são de importância crucial. Na realidade, se a análise for correta, a nossa sociedade pode estar vivendo o início de uma transformação institucional tão profunda, nas suas consequências, quanto a Revolução Industrial e, simultaneamente, de uma revolução conceitual tão perturbadora quanto a revolução copernicana.

A história nos dá poucos motivos para nos consolarmos com a expectativa de uma mudança social rápida e fundamental – dificilmente

escaparemos da ameaça de um declínio econômico e de um abalo social muito maiores que os ocorridos no passado ou que ousamos imaginar. Se, de fato, ocorrer uma mudança fundamental e rápida nos valores e percepções básicos, parece ser inevitável um período caótico quando o impulso poderoso da era industrial tiver que se voltar para uma nova direção; as instituições e os membros da sociedade reagirão; cada qual em uma velocidade diferente. Dessa maneira, tudo dependerá em grande parte da compreensão adequada tanto da natureza da transformação em curso, quanto de sua necessidade.

As ações e os programas para manter a imagem “tecnológico-extrapolacionista” podem não acarretar grandes mudanças a curto prazo, mas, a longo prazo, talvez levem à catástrofe ou ao “fascismo benevolente”. As ações e os programas destinados a alcançar uma imagem “evolucionário-transformadora”, ao contrário, poderão aumentar os níveis aparentes de desordem e caos durante um período de transição a curto prazo; porém, posteriormente, talvez conduzam a uma sociedade mais desejável.

No presente momento, a escolha não será feita necessariamente de modo consciente e deliberado pela sociedade como um todo. Entretanto, *essa escolha confronta cada indivíduo que esteja disposto a aceitar a responsabilidade pelo futuro*, em vez de simplesmente se adaptar àquilo que o futuro possa trazer. ★

* Terceira e última parte do artigo “A visão de mundo através dos tempos”, resumo do livro de Markley, O. W. e Harman, W. W. (eds., 1982), *Changing images of man* (Pergamon Press, Nova Iorque). Primeira parte publicada in *THOT* Nº 52, 1989, pp. 9-17; segunda parte publicada in *THOT* nº 53, 1990, pp. 19-28.

BIBLIOGRAFIA

- Assagioli, R., *Psicossíntese. Manual de princípios e técnicas*, Editora Cultrix, São Paulo, 1982.
- Backster, C., “Evidence of coprimary perception in plant life” in *International Journal of Parapsychology*, vol. 10, nº 4, 1968.
- Dunn, E. S. Jr., *Economic and Social Development: a Process of Social Learning*, Johns Hopkins Press, Baltimore, Maryland, 1971.
- Ferguson, M., *A conspiração aquariana*, Editora Record, Rio de Janeiro, 1980.
- Fromm, E., *The Revolution of Hope*, Harper & Row, Nova Iorque, 1968.
- Gross, B., “Friendly fascism” in *Social Policy*, nov./dez., 1970.
- Heilbroner, R. L., *The Economic Problem*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nova Jersey, 1968.
- Kohlberg, L., “Stage and sequence: the cognitive-development approach to socialization” in *Handbook of Socialization Theory and Research*, D. Goslin (ed.), Rand McNally, Nova Iorque, 1969.
- Kuhn, T., *A estrutura das revoluções científicas*, Editora Perspectiva, São Paulo, 3ª edição, 1989.
- Lilly, J. C., *The Center of the Cyclone*, Julian Press, Nova Iorque, 1972.

- Markley, O. W. e Harman, W. W. (eds.), *Changing Images of Man*, Pergamon Press, Nova Iorque, 1982.
- Maslow, A., *Introdução à psicologia do ser*, Eldorado, Rio de Janeiro, 2ª edição, s/d.
- Patanjali, Prabhavananda e Isherwood, C., *How to Know God: the Yoga Aphorisms of Patanjali*, Harper, Nova Iorque, 1953.
- Pearce, J. C., *The Crack in the Cosmic Egg*, Julian Press, Nova Iorque, 1971.
- Reinhold, H. A. (ed.), *The Soul Afire: Revelations of the Mystics*, Meridian Books, 1944, 1960.
- Tart, C. T., “Psychodelic experiences associated with a novel hypnotic procedure, mutual hypnosis” in *American Journal of Clinical Hypnosis*, vol. 10, pp. 65-78, 1967. Reeditado por Tart, C. T. (ed.), *Altered States of Consciousness: a Book of Readings*, pp. 291-308, John Wiley & Sons, Nova Iorque, 1969.
- “Transpersonal potentialities of deep hypnosis” in *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 2, nº 1, 1970.
- Wiener, N., *The Human Use of Human Beings*, Avon Books, Nova Iorque, 1954.

O QUE É UM XAMÃ?



Definição, Origem e Propagação

Roger Walsh

Tradução: Julieta Penteado

INTRODUÇÃO

Interesse, entusiasmo e uma confusão sem precedente cercam, em nossos dias, o conceito de xamanismo. Há uma proliferação de literatura, rituais e *workshops* xamânicos. Antropólogos com genuína experiência, como Michael Harner, e figuras controvertidas como Lynn Andrews, o “xamã de Beverly Hills” (Clifton, 1989), vêm organizando *workshops* sobre o assunto. Considerando que se temia, há pouquíssimos anos, o rápido desaparecimento do xamanismo, temos de convir que essa tradição – ou, pelo menos, a sua versão contemporânea – vai indo muito bem.

Controvérsias a respeito do xamã

O que ainda não está claro é o que vem a ser exatamente um xamã. Na realidade, essa é uma questão que gera considerável controvérsia. Por um lado, o xamã recebe denominações tais como

M. D. do Departamento de Psiquiatria da Universidade da Califórnia em Irvine. Pesquisador de renome internacional, autor e compilador de importantes obras de consulta, entre as que destacamos *Staying Alive*, Shambhala Publications, Boston; *Beyond Ego* (com Vaughan, F.), Tarcher, Los Angeles. Este artigo foi publicado originalmente em inglês, in *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 21, nº 1, 1989, e aqui transcrito com a expressa autorização do autor.

“mentalmente perturbado” e “um completo psicótico” (Devereaux, 1961), um “verdadeiro idiota” (Wissler, 1931), charlatão, epilético e, com maior frequência, histérico ou esquizofrênico (Kakar, 1982; Noll, 1983). Por outro lado, a literatura de consumo começa a veicular uma opinião oposta, mas igualmente extremada, que identifica os estados xamânicos com aqueles atingidos através das práticas do budismo, da ioga ou do misticismo cristão. Holger Kalweit (1988, p. 236) afirma, por exemplo, que o xamã “vivencia a unidade existencial – o *samadhi* dos hindus, ou aquilo que os espiritualistas e místicos ocidentais chamam de iluminação, de *unio mystica*”. Do mesmo modo, Gary Doore (1988, p. 223) declara que “os xamãs, os iogues e os budistas têm acesso ao

mesmo estado de consciência”.

Infelizmente, parece haver sérias deficiências nessas concepções, que se baseiam mais em semelhanças grosseiras (Walsh, 1990) do que em paralelos fenomenológicos corretos. Embora não caiba, aqui, uma análise profunda do assunto, é importante salientar que, ao serem feitas comparações fenomenológicas cuidadosas, torna-se evidente que as experiências xamânicas diferem de modo significativo tanto das categorias tradicionais de doenças mentais como das vivências dos místicos de outras tradições (Noll, 1983; Walsh, 1990).

Xamãs e xamanismo como fenômenos únicos

Assim, contrariamente às concepções de cunho popular e

profissional, não se pode definir (ou discutir de maneira profícua) os xamãs e o xamanismo em termos de categorias diagnósticas nem de outras tradições místicas. O melhor é considerá-los e defini-los como fenômenos únicos. E uma definição adequada pode fazer muito no sentido de ajudar a reduzir a enorme confusão relativa à natureza do xamanismo.

DEFINIÇÃO

O termo "xamã" tem origem na palavra *saman*, tal como é usada pelos tungus, povo da Sibéria, e significa "aquele que está excitado, alterado, animado". É possível que derive de uma antiga palavra indiana que quer dizer "excitar-se" [desencadear as próprias energias internas] ou "praticar o ascetismo" (Blacker, 1986), ou de um verbo tungu que significa "conhecer" (Hultkrantz, 1973). Mas seja qual for a sua derivação, a palavra "xamã" foi amplamente adotada pelos antropólogos ao se referirem a grupos específicos de curandeiros religiosos, nas diversas culturas, que às vezes eram chamados de homens da medicina, médicos bruxos, feiticeiros, adivinhos, mágicos ou videntes. Contudo, esses termos não definem adequadamente o subgrupo específico dos curandeiros que melhor se encaixam na definição mais estrita de xamã, como será usada aqui. O sentido e o significado dessa definição e do próprio xamanismo tornar-se-ão mais claros se examinarmos a evolução ocorrida nas nossas definições e na compreensão do xamanismo através do tempo.

Os antropólogos antigos ficavam particularmente impressionados com as interações bastante singulares entre os xamãs e os "espíritos". Muitos membros das tribos afirmavam venerar, ver ou mesmo ficar possuídos pelos espíritos. No entanto, somente os xamãs declaravam ter algum controle sobre tais espíritos, conseguindo dominá-los, estabelecer um contato mais próximo e interceder junto a eles em be-

nefício da tribo. Shirokogoroff (1935, p. 269), um dos pesquisadores mais antigos dos tungus da Sibéria, assim se expressou:

"Em todas as formas de linguagem dos tungus, esse termo (xamã) refere-se a pessoas de ambos os sexos que dominam os espíritos, que podem, por vontade própria, recebê-los em seu corpo e que ainda conseguem, com seu poder, valer-se deles segundo seus próprios interesses, particularmente no sentido de ajudar as pessoas que sofrem por sua causa. Por conta dessa capacidade, tais pessoas chegam a dispor de um conjunto de métodos especiais para lidar com os espíritos".

Xamanismo, a primeira tradição a utilizar estados alterados

Enquanto os primeiros antropólogos se impressionavam sobretudo com as interações entre os xamãs e os espíritos, o que mais chama a atenção dos pesquisadores atuais é o controle demonstrado pelo xamã sobre os próprios estados de consciência em que essas interações ocorrem (Dobkin, de Rios & Winkelman, 1989; Noll, 1983; Peters, 1981; Peters & Price-Williams, 1980, 1983). À medida que aumentava o interesse, na cultura ocidental, pelos estados alterados de consciência, os pesquisadores voltavam sua atenção para o emprego desses estados nas práticas religiosas (Tart, 1983a, b), e constatou-se que a primeira tradição a aplicá-los fora o xamanismo. Em função disso, as definições contemporâneas de xamanismo incluem tais estados (Harner, 1982; Noll, 1983; Peters & Price-Williams, 1980).

Há, no entanto, uma infinidade de estados de consciência possíveis (Shapiro & Walsh, 1984; Walsh & Vaughan, 1980; Wilber, 1977, 1980), e a questão que surge naturalmente gira em torno de qual seria o estado peculiar ao xamanismo, qual o estado que o definiria. Existem definições amplas e restritas a esse respeito. Entre as primeiras, "o único atributo que serve como

definição é o fato de que o sujeito entra num estado alterado de consciência que, não obstante, consegue controlar em benefício da sua comunidade" (Peters & Price-Williams, 1980, p. 408). Incluem-se entre essas pessoas, por exemplo, os médiuns que entram em transe e depois afirmam ter falado pelos espíritos. O uso do termo "espíritos", aqui, não implica necessariamente a existência de entidades independentes que controlam as pessoas ou que se comunicam com elas. O termo é usado tão-somente para descrever o modo como os xamãs e os médiuns interpretam a sua experiência.



Assim, uma definição ampla de xamanismo incluiria qualquer praticante que entre num estado alterado de consciência e consiga controlá-lo, não importando qual seja esse estado. Por outro lado, definições mais restritas especificam com muita precisão os estados alterados enquanto estados extáticos. De fato, para Mircea Eliade (1964, p. 4), uma das maiores autoridades do século XX no estudo das religiões, "uma primeira definição deste fenômeno complexo, e talvez a menos arriscada, seria: xamanismo = técnica de êxtase".

Neste caso, êxtase pressupõe não tanto felicidade; aproxima-se mais do sentido expresso no dicionário da Random House, o de "ser tirado ou afastado do seu próprio eu ou do seu estado normal, para entrar num estado de percepção intensificada ou fortalecida". A definição de êxtase que diz "ser tirado do seu próprio eu ou do seu estado normal", como podemos ver, é particularmente apropriada ao xamanismo.

O tríplice sistema de mundo do xamã

A característica que distingue o êxtase xamânico é a experiência do “vôo da alma”, de “viajar”, ou a sensação de “estar saindo do corpo” (Eliade, 1964; Harner, 1982). Ou seja, durante o estado extático, os xamãs sentem como se eles próprios ou sua alma estivessem voando através do espaço e viajassem para lugares distantes, ou mesmo para outros mundos. Em outras palavras, “o xamã especializa-se num transe durante o qual sua alma como que deixa o corpo e sobe ao céu ou desce abaixo da terra” (Eliade, 1964, p. 5). Esses vôos refletem a cosmologia xamânica, que compreende um universo tripartite, composto de um mundo superior, um médio e um inferior, sendo que o médio corresponderia à nossa terra. O xamã movimenta-se através desse sistema tríplice com o fim de aprender, obter poder ou diagnosticar e tratar daqueles que lhe pedem ajuda e cura. A sensação dos xamãs durante essas “viagens” é a de estar explorando outros mundos e se encontrando com pessoas, animais ou espíritos dessas esferas, para visualizar a causa e a cura da doença de um paciente ou interceder junto a forças amigáveis ou demoníacas.

Até aqui, então, temos três características-chave do xamanismo a serem incluídas em qualquer definição. A primeira é a de que os xamãs podem entrar voluntariamente em estados alterados de consciência. A segunda prende-se ao fato de que nesses estados os xamãs se percebem como que separados de seu corpo e “viajando” para outros reinos, de modo análogo ao que é relatado a respeito de algumas experiências contemporâneas de saída do corpo (Monroe, 1971; Irwin, 1985) ou de sonhos claramente conscientes (LaBerge, 1985). A terceira característica seria a de que os xamãs se servem dessas “viagens” como meio de adquirir conhecimento ou poder para ajudar pessoas de sua comunidade.

A interação com os espíritos também é mencionada com frequên-

cia nas definições de xamanismo. Michael Harner, talvez o antropólogo com maior experiência pessoal em práticas xamânicas no Ocidente, lembra que um elemento-chave das práticas xamânicas pode ser “o contato com uma realidade ordinariamente secreta” (Harner, 1982, p. 25). Assim, Harner define o xamã como “um homem ou mulher que entra em estado alterado de consciência por vontade própria, para estabelecer contato com uma realidade comumente oculta e utilizá-la para adquirir conhecimento e poder, e ajudar outras pessoas” (Harner, 1982, p. 25).



Estes dois elementos adicionais – “contato com uma realidade oculta” e “comunicação com os espíritos” – podem ser arrolados como elementos essenciais da definição de xamanismo? Eis um terreno complicado para a filosofia. Os xamãs acreditam vivenciar essas realidades, sem dúvida. Mas estaríamos dando um enorme salto, do ponto de vista filosófico, se afirmássemos que isso realmente acontece. A natureza exata (ou, em termos filosóficos, o status ontológico) dos dois reinos para onde os xamãs “viajam” e a das entidades que eles encontram lá constituem questões em aberto. O xamã as interpreta como independentes e totalmente “reais”; no entanto, para um ocidental que não acredite em outros reinos ou entidades, essas coisas podem não passar de criações subjetivas da mente.

Na verdade, talvez seja impossível solucionar essa questão. Tecnicamente falando, temos aqui um exemplo de indeterminação ontológica, devido à dificuldade de definir a teoria através da observação. Para sermos mais simples, trata-se da incapacidade de determinar o status ontológico de um fenômeno pelo fato de as observações suscitarem múltiplas interpretações teóricas. Acontece que a interpretação de um fenômeno indeterminado (neste caso, a natureza de uma “realidade oculta” e dos “espíritos”) depende, em grande parte, da visão de mundo e das in-

clinações filosóficas daquele que interpreta. Por conseguinte, nós nos manteremos em terreno mais seguro para definir o xamanismo se limitarmos ao máximo essas questões de interpretação filosófica.

Uma definição resumida de xamanismo

O xamanismo pode ser definido como um conjunto de tradições em que os adeptos entram voluntariamente em estados alterados de consciência, vivenciando durante esses estados a experiência de se transportar – ou ao seu espírito – à vontade até outros reinos, para interagir com outras entidades, no intuito de servir à sua comunidade.

Esta definição parece abranger as principais características do xamanismo. A referência a um

“conjunto de tradições” reconhece a existência de uma certa heterogeneidade entre os adeptos do xamanismo (Siikala, 1985). Contudo, ao mesmo tempo, a definição é bastante precisa, de modo a permitir diferenciá-lo de outras tradições e práticas, bem como de várias psicopatologias com as quais tem sido confundido. Os sacerdotes, por exemplo, podem conduzir rituais e os médicos podem curar, mas raramente um deles dois experimenta estados alterados; os médiuns, se quiserem, entram nesses estados, mas não “viajam”; os taoístas e budistas tibetanos às vezes “viajam”, no entanto, esse não é o objetivo prioritário de sua prática; os doentes mentais podem entrar em estados alterados e se comunicar com os “espíritos”, só que de forma involuntária, enquanto vítimas.

É claro que a definição apresentada não irá satisfazer a todos, nem abrange todos os tipos de xamãs. A julgar pela quantidade e variedade de definições, nenhuma delas em particular o fará. Não obstante, ela é razoavelmente restrita e precisa, o que nos permitirá circunscrever nossa pesquisa a um grupo claramente distinto de práticas e praticantes que todos os estudiosos concordarão pertencer, de fato, ao xamanismo.

Note-se que os elementos dessa definição constituem-se mais de práticas religiosas do que de crenças e dogmas, o que vem reforçar a afirmação de Harner de que “o xamanismo é basicamente um método, e não uma religião, com um conjunto fixo de dogmas. Assim, as pessoas chegam às suas próprias conclusões – extraídas da experiência – a respeito do que está acontecendo no universo e de qual o termo adequado – se é que há algum – para descrever a realidade última” (Harner, 1985, pp. 328-329).

Uma ênfase maior na experiência pessoal

Não se pode negar que o xamanismo abraça um conjunto de crenças relativamente fixas. Nenhuma tradição sobrevive sem um consistente sistema de crenças. Os xamãs crêm, por exemplo, que as

entidades com que se encontram durante suas “viagens” são, de fato, espíritos e que o universo se compõe de três mundos principais, mundos esses que eles podem percorrer à vontade. No entanto, se comparado a muitas outras tradições, o xamanismo dá uma ênfase maior à experiência pessoal.

É importante mencionar, ainda que de passagem, que existe uma discussão sobre a pertinência de nos referirmos ao xamanismo como uma religião (Hultkrantz, 1973). Para evitar um debate desse tipo, assim como algum outro envolvendo a necessidade de se discutir o que define exatamente uma religião, esta questão será simplesmente deixada de lado. Referir-me-ei ao xamanismo como uma tradição religiosa. Ele pode também ser considerado, naturalmente, como uma tradição médica, adivinhatória, mística ou psicoterapêutica (Eliade, 1964; Pendzik, 1988; Winkelman, 1984, 1989).

Essa tradição é uma das mais antigas da humanidade. Os arqueólogos encontraram vestígios da presença do xamanismo que datam de milhares de anos atrás, e não há como estimar exatamente quão remota é sua origem. Na verdade, Eliade afirma que “nada justifica a suposição de que, durante as centenas de milhares de anos que precederam a mais primitiva Idade da Pedra, a humanidade não tenha tido uma vida religiosa tão intensa e variada quanto aquela dos períodos seguintes” (Eliade, 1964, p. 11).

ORIGENS

Seja qual for a sua origem, o xamanismo propagou-se amplamente pelo mundo. Hoje, é encontrado em áreas tão distantes como a Sibéria, as Américas do Norte e do Sul e a Austrália, e acredita-se que tenha existido na maior parte do mundo em determinadas épocas. As semelhanças notáveis entre xamãs de locais muito distantes entre si suscitam a seguinte pergunta: como teriam se desenvolvido tais semelhanças? Uma possibilidade é terem surgido espontaneamente em loca-

lidades diferentes devido, talvez, a uma tendência inata comum, ou a alguma necessidade social recorrente; a outra é esses xamãs resultarem da migração e difusão a partir de ancestrais comuns.

Se optarmos pela migração, teremos de convir que ela ocorreu muito tempo atrás. O xamanismo está presente em tribos que falam línguas tão diferentes, que a difusão a partir de um ancestral comum teria começado há pelo menos 20 mil anos (Winkelman, 1984). Frente a um período tão longo, torna-se difícil explicar, de um lado, a permanência de tal modo estável e duradoura das práticas xamânicas em numerosas culturas, enquanto, de outro, as práticas sociais e a linguagem sofriam mudanças tão drásticas. Tais dificuldades impedem-nos de responsabilizar unicamente a migração pela longa história e pela rápida difusão do xamanismo.



O xamanismo redescoberto em diferentes épocas e culturas

Se a ampla propagação do xamanismo no tempo e no espaço não pode ser atribuída à difusão a partir de um único ponto nos tempos pré-históricos, é provável que ele tenha sido descoberto e redescoberto em diferentes tempos e culturas. Isso nos leva a supor que alguma combinação recorrente de forças sociais e capacidades inatas tenha eliciado e mantido, repetidamente, as funções, os rituais e os estados de consciência xamânicos.

Já existem evidências comprovadas de uma tendência humana inata para entrar em estados alterados específicos. O estudo de dife-

rentes tradições voltadas para a meditação mostra, inclusive, que essa tendência tem características de grande precisão. Por exemplo, há 2.000 anos os budistas vêm descrevendo o acesso a exatamente oito estados diferentes e altamente específicos de extrema concentração. Tais estados, os chamados *jhanas*, são muito sutis, estáveis e plenos de bem-aventurança, tendo sido detalhadamente descritos por milênios (Buddhaghosa, 1923; Goleman, 1988). Atualmente, alguns ocidentais conseguem atingi-los; eu próprio tive a oportunidade de entrevistar três deles. Em todos os casos, as experiências corresponderam fielmente aos relatos antigos. Parece haver, nitidamente, uma tendência inata na mente humana para entrar em certos estados específicos mediante condições ou práticas corretas.

O mesmo princípio pode ser válido para os estados xamânicos. Segundo observações feitas por ocidentais durante *workshops* sobre o xamanismo, a maioria das pessoas se dispõe rapidamente a entrar em algum nível de estado xamânico. Essa experiência também pode ser induzida através de condições as mais variadas, o que leva a supor que exista alguma tendência inerente que permite à mente adotá-la. As condições variam; podem ser acontecimentos naturais, como o isolamento, a fadiga, a fome e o som ritmado, ou a ingestão de alucinógenos (Winkleman, 1984; Walsh, 1989, 1990), o que facilita a redescoberta de tais estados por gerações e culturas muito diversas. Uma vez que se trata de algo prazeroso, significativo e curativo, é de se supor que as pessoas tenham procurado vivenciá-lo outras vezes e que os métodos para se atingir esses estados sejam lembrados e transmitidos através das gerações.

Propagação devida à tendência inata e à difusão

O xamanismo e a sua ampla divulgação refletem, desse modo, uma tendência humana inata para entrar em certos estados de consciência prazerosos e úteis. Uma vez

descobertos, certamente se desenvolveram rituais e crenças que estimulavam a indução e a expressão desses estados, propiciando, assim, a sua continuidade. A comunicação entre as culturas veio servir de apoio e permitir a amplificação dessa tendência. No norte da Ásia, por exemplo, o xamanismo parece ter sido modificado pela importação de práticas de ioga vindas da Índia (Eliade, 1964). Assim, uma tendência inata, aliada à difusão da informação, pode ser responsável pela propagação global do xamanismo. O resultado final foi a expansão dessa tradição antiga pelo mundo todo e sua sobrevivência por dezenas de milhares de anos – um período significativo, considerando-se há quanto tempo o planeta vem sendo habitado por seres humanos amplamente desenvolvidos (o moderno *homo sapiens*).

PROPAGAÇÃO

Visto que o xamanismo data de tempos tão remotos e se difundiu tão amplamente, a questão é saber por que isso aconteceu em algumas culturas e não em outras. A pesquisa transcultural está começando a elaborar a resposta. Num estudo famoso, foram examinadas 47 sociedades, perpassando quase 4.000 anos, desde 1750 a.C., ou seja, desde os babilônios, até o presente momento (Winkleman, 1984, 1989). Nessas 47 culturas, anteriormente à influência ocidental, entrava-se em estados alterados de consciência para realizar práticas religiosas e de cura. Contudo, embora as práticas xamânicas possam ser encontradas em quase todas as regiões do mundo, ocorriam somente em certos tipos de sociedade, basicamente aquelas que eram simples, nômades, de caça e coleta. Esses povos valiam-se muito pouco da agricultura e quase não dispunham de organização política ou de classes sociais. Em tais tribos, o xamã preenchia várias funções, tanto sagradas quanto profanas: era médico, curandeiro, responsável pelos rituais, guardião dos mitos culturais, médium e doutrinador

dos espíritos. Com todos esses papéis a cumprir e o vazio de poder decorrente de uma sociedade sem classes, os xamãs exerciam total influência sobre sua tribo e o povo em geral.

À medida que as sociedades evoluem e se tornam mais complexas, a situação se transforma radicalmente. O xamanismo tende a desaparecer conforme as sociedades passam de nômades a sedentárias, da pilhagem às atividades agrícolas, e substituem a ausência de classes por uma estratificação social e política (Winkleman, 1984, 1989). Vários especialistas começam a assumir os papéis até então preenchidos pelo xamã. Assim, encontramos curandeiros, sacerdotes, médiuns, feiticeiros e bruxas, cada qual com sua respectiva especialização, a saber, práticas de medicina, rituais, possessão de espíritos e mágicas com intúitos malévolos. Pode-se traçar um paralelo ocidental contemporâneo bastante óbvio: o desaparecimento do clínico geral, dando lugar aos diversos especialistas.

É interessante comparar alguns desses primeiros especialistas com o “clínico geral” xamânico que os precedeu. Os sacerdotes surgem como representantes da religião organizada e, em geral, funcionam como líderes religiosos, morais e até políticos. São responsáveis pelos ritos e rituais sociais e, em nome da sociedade, tanto invocam como aplacam as forças espirituais. No entanto, ao contrário dos seus ancestrais xamânicos, têm pouco treino, pouca experiência em estados alterados (Hoppal, 1984).

Os xamãs, figuras ambivalentes

Se os sacerdotes herdaram os papéis mágico e religioso do xamã, que eram socialmente benéficos, aos feiticeiros e bruxos couberam os maléficos. Os xamãs constituíam figuras ambivalentes para seu povo, que os reverenciava por seus poderes de cura e ajuda e os temia por sua mágica maléfica (Rogers, 1982). Os feiticeiros e os bruxos, pelo menos como foram definidos nos

estudos de Winkelman (1984) e outros antropólogos, são especialistas em mágica maligna e, por isso, temidos, odiados e perseguidos.

Os médiuns atuam em casos de possessão espiritual. Embora eles não "viajem", podem entrar em estados alterados, nos quais passam pela experiência de comunicar mensagens recebidas do mundo espiritual (Klimo, 1987; Hastings, 1990). É bom lembrar que alguns pesquisadores (como Peters & Price-Williams, 1980) quiseram usar uma definição abrangente de xamanismo, nela incluindo todo aquele que se vale de estados alterados para servir à sua comunidade. Contudo, tal definição não serve para distinguir xamãs de médiuns; ambos se valem de estados alterados, porém de tipos diferentes. Outros pesquisadores têm defendido uma definição mais restrita, como a que é usada aqui, na qual se separam claramente as duas figuras. Há

estudos transculturais que apontam para o fato de que, embora haja uma certa sobreposição dos dois, médiuns e xamãs são encontrados em sociedades diferentes (Bourguignon, 1973; Winkelman, 1989). E isto acrescenta mais uma evidência no sentido de diferenciá-los: não há como negar que alguns xamãs conseguem trabalhar com possessões espirituais, mas eles são capazes de fazer mais do que isso.

O que acontece é que, conforme há uma evolução das culturas, as formas de prática dos seus líderes religiosos evoluem na mesma medida. Desse modo, embora os xamãs como tal estejam desaparecendo, a maioria dos seus papéis e habilidades vão sendo assumidos por vários especialistas. Há, porém, uma exceção, a prática que constitui uma das características mais marcantes do xamanismo: a "viagem astral". Nenhum dos substitutos do xamã "viaja".

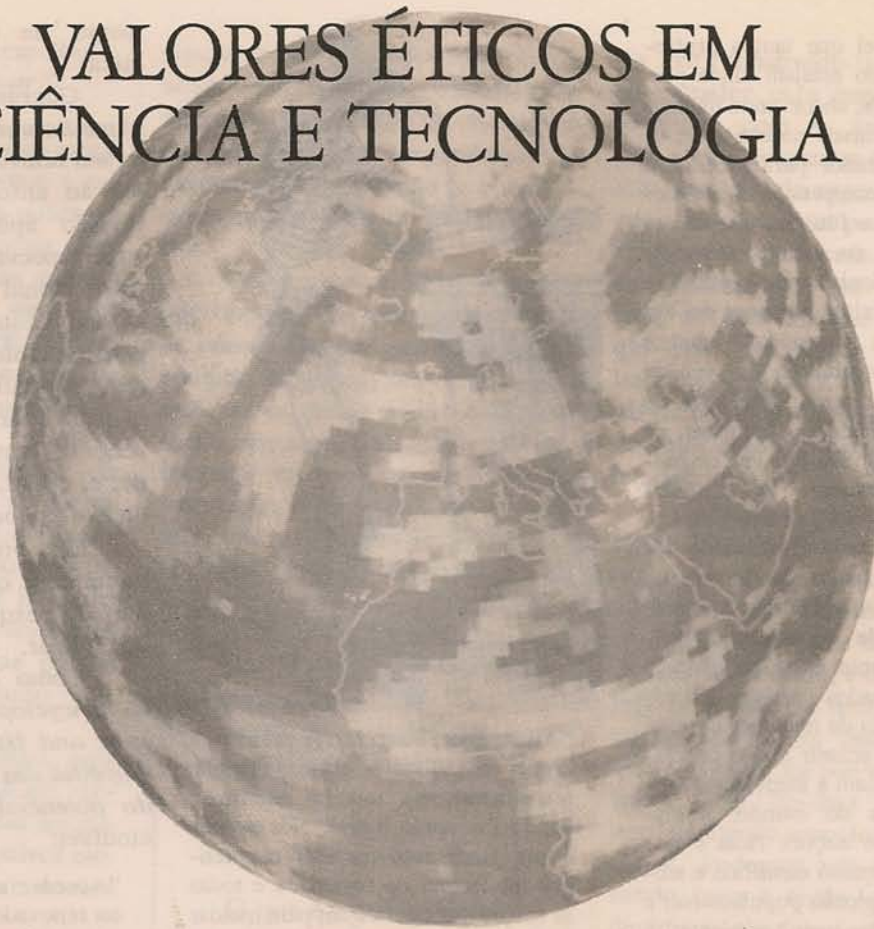
O mistério em torno da viagem astral

A prática da viagem astral desapareceu, e o motivo é ainda um mistério. Michael Harner (1982) é de opinião que foi a religião organizada que a suprimiu. Na verdade, durante o último século, isso era considerado crime em alguns lugares da Europa. Uma segunda idéia é que a descoberta de outros estados alterados, como os poderosos estados associados às várias práticas de meditação e ioga, tenha relegado a viagem astral ao esquecimento. No entanto, não fica claro se esses fatores isolados podem responder pelo desaparecimento de uma prática que foi tão poderosa a ponto de se espalhar por quase todo o mundo, sobreviver por dezenas de milhares de anos e estabelecer as bases da tradição religiosa mais duradoura e antiga da humanidade: o xamanismo.★

Referências bibliográficas

- BLACKER, C. (1986). *The catalpa bow: A study of shamanic practices in Japan*. Boston: Allen & Unwin.
- BOURGUIGNON, E. (Ed.) (1973). *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- BUDDHAGHOSA (1923). (P. M. Tin, Transl.). *The path of purification*. London: Pali Text Society, 1975.
- CLIFTON, C. (1989). Armchair shamanism: A yankee way of knowledge. In T. Schultz (Ed.), *The fringes of reason*. New York: Harmony Books, pp. 43-49.
- DEVEREAUX, G. (1961). *Mohave ethnopsychiatry and suicide*. Washington: U.S. Government Printing Office, p. 285.
- DOBKIN DE RIOS, M. & WINKLEMAN, M. (Eds.) (1989). Shamanism and altered states of consciousness. *Journal of Psychoactive Drugs*, 21 (1).
- DOORE, G. (Ed.) (1988). *Shaman's path*. Boston: Shambhala.
- ELIADE, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- GOLEMAN, D. (1988). *The meditative mind*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- HARNER, M. (1989). *O caminho do xamã*. São Paulo: Cultrix.
- HARNER, M. (1985). Comments. *Current Anthropology*, 26, 452.
- HASTINGS, A. (1990). *With the tongues of men and angels*. (In preparation).
- HOPPAL, M. (Ed.) (1984). *Shamanism in Eurasia*. Gottingen: Herodot.
- HULTKRANTZ, A. (1973). *A definition of shamanism*. *Temenos*, 9: 25-37.
- IRWIN, H. (1985). *Flight of mind: A psychological study of the out-of-body experience*. New York: Scarecrow Press.
- KAKAR, S. (1982). *Shamans, mystics and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*. New York: Knopf.
- KALWEIT, H. (1988). *Dreamtime and inner space*. Boston: Shambhala.
- KLIMO, J. (1987). *Channeling*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- LABERGE, S. (1985). *Lucid dreaming*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- MONROE, R. (1971). *Journeys out of the body*. Garden City, NY: Doubleday.
- NOLL, R. (1983). Shamanism and schizophrenia: A state specific approach to the "schizophrenia metaphor" of shamanic states. *American Ethnologist*, 10, 443-459.
- PENDZIK, S. (1988). Drama therapy as a form of modern shamanism. *Journal of Transpersonal Psychology*, 20, 81-92.
- PETERS, L. (1981). An experiential study of Nepalese shamanism. *Journal of Transpersonal Psychology*, 13, 1-26.
- PETERS, L. & PRICE-WILLIAMS, D. (1980). Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist*, 7, 397-418.
- PETERS, L. & PRICE-WILLIAMS, D. (1983). *A phenomenological view of trance*. *Transcultural Psychiatric Research Review* 20: 5-39.
- ROGERS, S. (1982). *The shaman*. Springfield, IL: C.C. Thomas.
- SHAPIRO, D. & WALSH, R. (Eds.) (1984). *Meditation: Classic and contemporary perspectives*. New York: Aldine.
- SHIROKOGOROFF, S. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubnor.
- SIKALA, A. (1985). Comments. *Current Anthropology*, 26, 455-56.
- TART, C. (1983a). *States of consciousness*. El Cerrito, CA: Psychological Processes. Originally published 1975.
- TART, C. (Ed.) (1983b). *Transpersonal psychologies*. El Cerrito, CA: Psychological Processes. Originally published 1975.
- WALSH, R. (1989). Shamanism and early human technology: The technology of transcendence. *ReVision*. (In press).
- WALSH, R. (1990). *Cosmic travelers: A psychological view of shamanism*. Los Angeles: J.P. Tarcher (In press).
- WALSH, R. & VAUGHAN, F. (Eds.) (1980). *Beyond ego: Transpersonal dimensions in psychology*. Los Angeles: J.P. Tarcher.
- WILBER, K. (1990). *O espectro da consciência*. São Paulo: Cultrix.
- WILBER, K. (1980). *The atman project*. Wheaton, IL: Quest.
- WINKLEMAN, M. (1984). *A cross-cultural study of magico-religious practitioners*. Ph. D. Dissertation, University of California, Irvine. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.
- WINKLEMAN, M. (1989). A cross-cultural study of shamanistic healers. *Journal of Psychoactive Drugs*, 21, 17-24.
- WISSLER, G. (1931). *The American Indian*. New York: Oxford University Press, p. 204.

VALORES ÉTICOS EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA



Pierre Weil

Psicólogo e educador de formação, publicou mais de trinta livros em português, francês e espanhol, sobre crescimento psicológico e espiritual.

Autoridade reconhecida em Psicodrama e Psicologia Transpessoal, no Brasil e na Europa, fundou e é o atual presidente da Fundação Cidade da Paz e da Universidade Holística Internacional, ambas com sede em Brasília.

Este artigo é a transcrição de uma palestra pronunciada no simpósio "Ética e tecnologia; até onde podemos ir?", da Fundação Cidade da Paz e Universidade Holística Internacional de Brasília, 1989.

A autodestruição do homem no planeta

Um vírus perigoso se apoderou progressivamente da humanidade: a fragmentação do conhecimento levou a uma crise sem precedente na história da humanidade. Quando a ciência se destacou da filosofia, e arte, filosofia, ciência e mística se separaram, a ciência se divorciou da ética, procurando ficar numa "neutralidade", numa "objetividade" que fez com que deixasse as regras da moral por conta da religião. Foi o que aconteceu também com uma trilogia de valores inseparáveis na sua intenção, os que

regeram a Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. A liberdade ficou com o mundo capitalista, que sacrificou a igualdade de oportunidades; a igualdade ficou com o mundo socialista, que sacrificou, em nome deste valor, a liberdade; e a fraternidade foi esquecida pelos dois, devido ao domínio da ciência e da tecnologia, que a relegaram para o domínio da espiritualidade. Quem fala em fraternidade e amor, hoje, é muitas vezes visto como "idealista", sonhador, vivendo nas nuvens, sentimental, atrasado e não sei o que mais...

A objetividade científica e

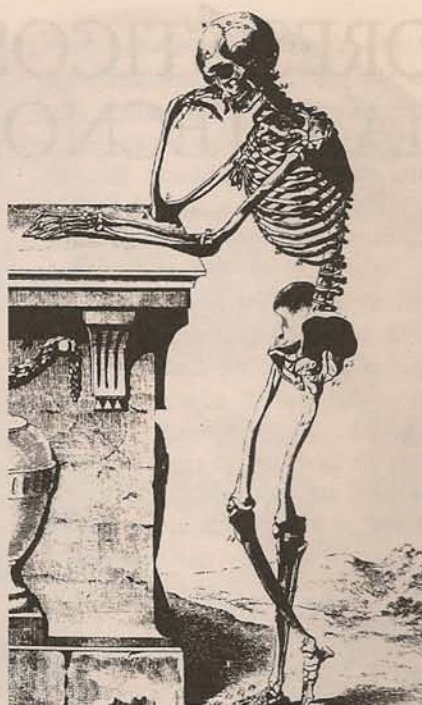
tecnológica se transformou em indiferença em relação a critérios morais. O resultado é que o mundo tecnológico está sem rumo firme, sem saber mais o que está certo e o que está errado, ou pelo menos não se preocupa com isto. Meio milhão de cientistas e engenheiros estão a serviço de pesquisas militares, nas quais se gastam 75 bilhões de dólares anuais. Poucos são os que se preocupam em tomar consciência de que estão a serviço da destruição da vida no planeta.

Há vinte anos U Thant, secretário geral da ONU, fez uma síntese excepcional da situação:

"É imperdoável que tantos problemas do passado estejam ainda presentes entre nós, absorvendo imensas energias e recursos necessitados de modo desesperador para propósitos mais nobres: competição armamentista horrenda e fútil em vez de desenvolvimento do mundo; remanescentes de colonialismo, racismo e violação de direitos humanos em vez de liberdade e fraternidade; sonhos de poder e dominação em vez de coexistência fraterna; exclusão de grandes comunidades humanas da cooperação mundial em vez de universalidade; extensão de domínios ideológicos em vez de enriquecimento mútuo na arte de governar o homem, a fim de que o mundo se torne maduro para a diversidade; conflitos locais em vez de cooperação de vizinhança. Enquanto estes conceitos e atitudes antiquados persistem, o rápido movimento de mudança em torno de nós faz eclodir novos problemas que reclamam a atenção e o cuidado coletivos do mundo: a discrepância entre nações ricas e pobres; o descompasso científico e tecnológico; a explosão populacional; a deterioração do meio ambiente; a proliferação urbana; o problema da droga; a alienação da juventude; o consumo excessivo de recursos por sociedades e instituições insaciáveis. De fato, a sobrevivência da sociedade humana e civilizada parece perto da destruição. O mundo está explodindo debaixo de uma roupagem política estreita. O comportamento de muitas nações está, com certeza, inadequado para enfrentar os novos desafios de nosso pequeno planeta em rápida mudança. A cooperação internacional está escasseando consideravelmente". (Dia das Nações Unidas, 1970.)

Vinte anos se passaram, e parece que tudo piorou. Por isto é necessário fazer um balanço dos esforços realizados e uma análise das causas do seu fracasso.

Vinte anos depois da declaração de U Thant, um outro estadista, provindo do mundo materialista marxista, fez uma declaração em aparência inesperada no seu livro *A Perestroika*. Mikhail Gorbachev insiste, na metade das páginas de sua obra, na necessidade de despertar no trabalhador soviético os valores espirituais. Eis alguns fragmentos do seu trabalho:



"Atualmente, nossa tarefa principal é erguer o indivíduo espiritualmente, respeitando seu mundo interior e dando-lhe apoio moral. Nós procuramos fazer com que todo o potencial intelectual da sociedade e todas as forças da cultura ajam para moldar um ser social ativo, espiritualmente rico, justo e consciencioso. O indivíduo precisa sentir e saber que precisamos da sua contribuição, que sua dignidade não está sendo prejudicada, que ele está sendo tratado com confiança e respeito. Quando enxerga isto tudo, é capaz de realizar muito mais". (p. 30)

Espiritualidade, respeito ao mundo interior, apoio moral, confiança, são todos valores éticos citados por Gorbachev. As suas conclusões sobre o futuro da humanidade são idênticas às de U Thant há vinte anos. Ele as resumiu numa frase lapidar:

"...este mundo é uno. Estamos todos no mesmo barco, a Terra, e não podemos permitir que afunde. Não haverá uma segunda Arca de Noé". (p. 11)

O grande divórcio epistemológico

Qual a origem última deste estado de coisas? Como já o indicamos no início desta explanação, o grande divórcio entre ciência, arte, filosofia e tradição parece ser o maior responsável pelo distanciamen-

to de ciência tecnológica e ética.

Georges Gusdorf, na *Encyclopedia universalis* francesa, coloca em relevo os principais obstáculos ao enfoque interdisciplinar: a divisão epistemológica devida à superespecialização, o obstáculo institucional da formação e pesquisa universitária, o sistema feudal psicossociológico também chamado de "capitalismo epistemológico", que faz com que os especialistas se achem "donos" da sua especialidade; e, enfim, a separação entre culturas e linguagens.

Ele propõe uma perspectiva de unidade ou totalidade como projeto de pesquisa e formação interdisciplinar.

Como o afirmam os autores da *Encyclopedia of World Problems and Human Potential* [*Enciclopédia dos problemas mundiais e do potencial humano*], é imprescindível:

"Acordar as pessoas para um novo ou renovado sentido de certo e errado em relação a problemas sociais, mais especialmente ao fim pelo qual essas pessoas resolvem os seus problemas". (K. G. Saur, Munique, 1986, pp. SS 0239.)

Ciência e tecnologia: uma história de aprendizes de feiticheiro

Recentemente assisti a um colóquio sobre a natureza do real, na França, a que estavam presentes vários cientistas de renome. Uma pessoa do público perguntou a um eminente físico se ele não se sentia como aprendiz de feiticheiro, arriscando fazer explodir o planeta. Ele teve uma reação imediata: "A ciência não tem nenhuma responsabilidade pelo que está se passando atualmente. A grande responsável é a tecnologia". Mas depois de alguns segundos de reflexão, acrescentou: "É verdade, nós também somos aprendizes de feiticheiro"...

Na declaração de Veneza, da UNESCO, de 1987, consta a seguinte afirmação a esse respeito:

"Os desafios da nossa época – o desafio da autodestruição da nossa

espécie, o desafio informativo, o desafio genético, etc. – esclarecem de uma nova maneira a responsabilidade social dos cientistas, na iniciativa e na aplicação da pesquisa ao mesmo tempo. Se os cientistas não podem decidir quanto à aplicação de suas próprias descobertas, não devem assistir passivamente à sua cega aplicação”. (In *A neurose do paraíso perdido*, Pierre Weil, Espaço-Tempo, Rio de Janeiro, 1987, pp. 116-7.)

Parece haver um divórcio profundo entre ciência e tecnologia. Tudo se passa como se a ciência e os cientistas ainda fossem depositários de certas regras elementares de ética, enquanto a tecnologia, por força das pressões econômicas e mais particularmente salariais, impede tais considerações pelo aspecto pragmático e imediatista dos seus objetivos.

Aliás, ninguém quer ficar com a culpa de destruir o mundo: então, a ciência acusa a tecnologia, o que é cômodo mas não corresponde inteiramente à verdade. O fato de uma pesquisa ser “pura” e desinteressada não significa que esteja isenta de perigos.

Podemos fazer a pergunta: o tecnólogo a serviço de uma organização de produção de material destrutivo da humanidade, seja produção bélica, de agrotóxicos ou de cigarros, não será ele tão responsável ou irresponsável quanto os carrascos da Buchenwald, que declararam ter matado obedecendo a ordens dos seus superiores?

Ética e valores

A ética poderia ser definida como o conjunto de valores que levam o homem a se comportar de modo construtivo e harmonioso.

Certo número de valores estão intimamente relacionados com a ética. São os valores que determinam as opiniões, as atitudes e o comportamento de uma pessoa. Quando estes valores são de natureza ética, as pessoas se comportam de modo ético. O contrário também é verdadeiro – estes valores influenciam a qualidade de vida, o desenvolvimento cultural e a preservação da própria cultura.

Por isso mesmo é importante termos clareza quanto aos valores que constituem ou condicionam o comportamento ético.

A questão não é tão simples. Poder-se-ia pensar, por exemplo, que basta agrupar os valores dentro de duas categorias, uma positiva, outra negativa, e teremos resolvido o problema.

Acontece que a classificação dos valores pode ser encarada de vários pontos de vista e existem muitos sistemas.

Por exemplo, pode-se classificar os valores conforme eles sejam considerados como absolutos ou relativos, materiais ou espirituais, elevados ou “baixos”, terminais ou instrumentais, morais, potenciais ou atuais, progressivos e regressivos, gerais e específicos, naturais e culturais, condicionados e incondicionados, institucionais e individuais, religiosos e seculares, egoístas e altruístas, essenciais e operacionais, etc., etc.

Como o faz observar Kluckhohn:

“Grande parte da confusão no que se refere a valores provém do fato de que um autor tem em mente uma categoria geral, o outro um tipo limitado e particular de valor, enquanto um outro, ainda, um tipo específico diferente. Não temos encontrado nenhuma classificação de valores que seja compreensível”. (In *The Nature of Human Values*, Milton Rokeach, Collier Mac Millan, Londres, 1973, p. 24.)

Além disso, há valores ligados a certas épocas e que, hoje, já estão superados ou em extinção.

Como então orientar a ciência e a tecnologia, cujos profissionais não dispõem de tempo para se ater a especulações filosóficas e têm de tomar decisões cujas consequências podem resultar em catástrofe generalizada para a vida no planeta, ou em destruição da vida limitada a certas populações, espécies ou indivíduos?

Chegamos a um ponto em que não podemos mais esperar por soluções de controvérsias teológicas, teleológicas ou filosóficas, por quanto respeitáveis e necessárias estas possam parecer.

Valores destrutivos e valores construtivos – uma proposta pragmática de emergência

Um grupo de pesquisadores está há mais de dez anos procurando classificar os problemas humanos e as suas soluções. Duas edições de uma enciclopédia já foram publicadas: a *Enciclopédia dos problemas mundiais e do potencial humano* (K. G. Saur, Munique, 1976 e 1986).

Neste trabalho, os autores fizeram um censo exaustivo dos valores humanos, e chegaram a uma listagem de 2.270 verbetes. Consta ali que mesmo livros e encontros sobre valores raramente citam esses valores nominalmente, ou, se o fazem, é apenas para dar alguns exemplos.

Eles chegaram à conclusão de que uma maneira simples e prática de classificar os valores é dividi-los em duas categorias: os destrutivos e os construtivos. Preferem estes termos ao uso da dicotomia mais discutível e vaga de “positivo” ou “negativo”.

A fim de evitar a absolutização dos conceitos “destrutivo” e “construtivo”, os autores fizeram uma classificação adicional, em que consta uma lista de 225 polaridades de valores.

No que se refere ao nosso assunto, parece-nos que a classificação em valores construtivos e destrutivos atende razoavelmente aos propósitos de esclarecer a questão ética e permitir à ciência e à tecnologia tomar decisões mais prudentes.

Os autores conseguiram isolar 960 valores construtivos – como, por exemplo, existência, conforto, compaixão, elevação – e 1040 valores destrutivos – abuso, injustiça, maldade, perversidade, etc.

A simples leitura das duas listas dá uma certa impressão geral de evidência indiscutível. No entanto, se se quer fazer um uso adequado dessas duas categorias, é indispensável relativizá-las e ir mais a fundo na questão.

É o que vamos tentar fazer a seguir, embora de forma resumida:

Valores construtivos e princípio de vida

A questão dos valores éticos está intimamente ligada à realidade ou não da morte como fim da vida, seja individual, seja do próprio universo ou mesmo da energia.

Falar dos valores construtivos como sendo valores éticos, e dos destrutivos como sendo valores antiéticos, consiste em tomar partido pela vida contra a morte. Ora, se inexistente a morte, não há com que se preocupar. O processo desconhecido que mantém a vida se encarrega por si só de se manter a si mesmo. É só confiar, entregar-se a ele.

Sendo a morte um conceito apenas relativo aos nossos cinco sentidos, dentro desta relatividade, a ética manda conservar esta existência provisória o mais possível evitando a morte. É, aliás, o que esta força desconhecida, mas evidentemente presente, nos leva a fazer o tempo todo. Tanto no mundo vegetal, como no animal e humano, podemos observar todo um sistema de defesa da vida, que consiste em manter coesos os sistemas anatômicos e fisiológicos. É o que chamamos de instinto ou força de conservação do indivíduo ou da espécie. Paradoxalmente, a mesma força de conservação e preservação, sob a qual se encontram os valores éticos ditos "construtivos", implica uma destruição recíproca através de um consumo recíproco: todo mundo come todo mundo, de uma maneira ou de outra. Podemos dizer que isto se faz com a finalidade de manter intacto o sistema universal, numa espécie de lei final de conservação da energia. Mesmo por detrás desta "holofagia", termo que criamos para designar a tendência do todo para consumir a si mesmo e se manter como tal, se encontra o princípio de vida.

Assim sendo, no plano relativo, este princípio de vida é o que deve inspirar o primeiro valor ético: respeitar a vida, defendê-la em todos os seus aspectos; inclusive a morte, a desintegração e a des-

truição devem ser respeitadas nos seus ritmos próprios, como fazendo parte da vida. No entanto, há uma distância muito grande entre aceitar a morte e a destrutividade, por serem parte da vida, e provocar a destruição e a morte, seja diretamente, por assassinato ou guerra, seja indiretamente, pelo uso de tecnologias destrutivas, a curto, médio ou longo prazo. Entre aceitar a morte como processo vital e provocá-la se encontra a diferença fundamental entre o valor construtivo e o destrutivo.

No plano absoluto, em que inexistente destruição, em que vida e morte constituem uma dualidade ilusória, em que nascimento e morte fazem parte da vida em eterno holomovimento, o valor ético consiste também em respeitar esse princípio de vida.

A força de vida se manifesta

sob a forma de três valores fundamentais, que constituem a expressão de três princípios energéticos básicos, a saber:

- a *segurança*, que expressa o princípio de conservação do indivíduo;
- a *sensualidade*, que expressa o princípio de conservação da espécie;
- o *poder*, que expressa o princípio de conservação da sociedade.

Esses três valores precisam ser respeitados enquanto representam o conforto ou condição essencial à sobrevivência do indivíduo, da espécie e da sociedade.

Podemos definir este "conforto essencial" da seguinte forma:

- no plano da *segurança*: alimentação sadia na medida saudável, um habitat que assegure proteção contra as intempéries, condições de higiene e limpeza em prol da

OS VALORES E O COMPORTAMENTO

CENTRO ENERGÉTICO	VALORES	COMPORTAMENTO	
		CONSTRUTIVO	DESTRUTIVO
TRANSPESSOAL	UNIÃO SAGRADO SABEDORIA GRAÇA FELICIDADE PLENITUDE INTEIREZA	HARMONIA NÃO-DUALIDADE	DIVISÃO JULGAR DESCONFIANÇA
CONHECIMENTO	SABER CLAREZA VERDADE JUSTIÇA	MEDITAR REFLETIR AUTODESCOBERTA EQUANIMIDADE	IGNORAR MENTIR ESCONDER
INSPIRAÇÃO	CRIATIVIDADE BELEZA	IMAGINAR INTUIR CONFIANÇA CRIAR ABERTURA	FECHAMENTO DESCONFIANÇA
AMOR	ALTRUIZMO HUMANISMO HARMONIA TERNURA	COMPREENDER EMPATIA AJUDAR	MÁGOA EGOÍSMO RESSENTIMENTO
PODER	EQUANIMIDADE AUTONOMIA RESPONSABILIDADE	COOPERAÇÃO LIBERDADE DE PENSAMENTO	DOMINAÇÃO DEPENDÊNCIA
SENSUALIDADE	PRAZER	COMPARTILHAR	POSSESSIVIDADE APEGO
SEGURANÇA	LIBERDADE DO CORPO SAÚDE EXISTÊNCIA CONFORTO ESSENCIAL	RESPEITO NÃO-VIOLÊNCIA CORAGEM PAZ	VIOLÊNCIA AGRESSÃO MATAR INFECTAR FERIR POLUIR

QUADRO SINÓTICO Nº 1

saúde;

- no plano da *sensualidade*: liberdade de expressão do prazer sexual e da função de procriação;
- no plano do *poder*: liberdade de assumir funções na sociedade de acordo com as capacidades individuais e as necessidades essenciais da organização social.

O quadro sinótico nº 1 dá os valores correspondentes a cada centro energético. Para cada um encontramos também alguns exemplos de comportamentos destrutivos e de comportamentos construtivos.

Norteados por essa escala, podemos agora fazer uma tentativa de indicar alguns exemplos de tecnologias destrutivas:

EXEMPLOS DE TECNOLOGIAS DESTRUTIVAS			
	TIPO DE TECNOLOGIA	CENTRO ENERGÉTICO EM JOGO E VALORES	COMPORTAMENTO DESTRUTIVO
TECNOLOGIA NO CAMPO DA FÍSICA E QUÍMICA	MATERIAL BÉLICO ATÔMICO, QUÍMICO OU CONVENCIONAL	SEGURANÇA LIBERDADE INTEGRIDADE CORPORAL SAÚDE, CONFORTO ESSENCIAL, EXISTÊNCIA	MATAR, FERIR VIOLÊNCIA AGRESSÃO
	AGROTÓXICOS	SEGURANÇA SAÚDE EXISTÊNCIA LIBERDADE	POLUIR INFECTAR MATAR
TECNOLOGIA NO CAMPO DA BIOLOGIA	CIGARROS	SEGURANÇA SAÚDE EXISTÊNCIA PODER AUTONOMIA SENSUALIDADE PRAZER	INFECTAR POLUIR DEPENDÊNCIA APEGO
TECNOLOGIA NO CAMPO DAS CIÊNCIAS HUMANAS	PROPAGANDA SUBLIMINAL LAVAGEM CEREBRAL	PODER AUTONOMIA ID	DEPENDÊNCIA ID

As tecnologias que contribuem para esse "conforto essencial" podem ser consideradas como construtivas. Aquelas que, pelo contrário, ameaçam esse conforto mínimo devem ser consideradas como destrutivas. São destrutivas, também, as que incentivam a hipertrofia desse conforto em prejuízo do equilíbrio da natureza, ameaçando a vida sob todas as suas formas e, por conseguinte, o conforto essencial, e impedindo o aproveitamento da energia na realização de valores espirituais. É público e notório que a tecnologia a serviço do consumismo está ameaçando a vida no planeta. E para mantê-lo, as mídias usam como incentivo mo-

tivacionais valores ligados aos três aspectos do conforto essencial: a segurança, a sensualidade e o poder.

Só quando esses três valores são atendidos de modo natural e harmônico, sem carência nem exagero, é que o homem pode evoluir espiritualmente.

cada ser humano possui o seu conjunto próprio. No entanto há processos, na interação ecológica ou social, nos quais estes valores diferentes, embora não reduzidos a um conjunto, estão pelo menos coordenados num processo evolutivo progressivo". (*Ecodynamics*, K. E. Boulding, Londres, Sage, 1978, cit. in *Enciclopédia dos problemas mundiais e do potencial humano*, op. cit., XV.)

Milton Rokeach, conservando um ponto de vista puramente experimental, reconhece também que, ao se observar a longo prazo a mudança de valores nos seres humanos, notamos que eles vão em direção a "um aumento muito mais do que uma diminuição na importância de quatro valores em particular: igualdade, liberdade, um mundo de beleza e autocontrole". (*op. cit.*, p. 328.)

Ora, é no Oriente que encontramos uma escala evolutiva e um mapa bastante coerente, ligado a um sistema e conhecimento profundo da energética humana e cósmica. Tal sistema e conhecimento permite detectar a confusão em que se encontra a nossa filosofia ocidental a respeito da questão dos valores.

Trata-se do sistema de *chakras*, ou centros energéticos. *Chakra* significa "roda", em sânscrito, e designa entroncamentos de vias energéticas; estas vias fazem parte de um sutil sistema energético ligado ao sistema cérebro-espinhal, mas que não deve ser confundido com este. Os pontos de acupuntura fazem parte do mesmo sistema.

Segundo a ioga, existem milhares desses entroncamentos, mas podem se destacar sete principais, pois a cada um corresponde uma das grandes funções psicossomáticas, psíquicas e espirituais do homem.

Essa é uma ciência complexa. Aqui podemos dar somente alguns elementos essenciais no que se refere ao sistema de valores que lhe é inerente. (Para maiores informes, ver *Fronteiras da evolução e da morte*, Pierre Weil, Ed. Vozes, Petrópolis, 1983.)

Convém frisar desde logo que se trata de um sistema integrado,

A evolução em direção a valores espirituais

Tudo indica que existe uma certa hierarquia "natural" de valores. Quem muito insistiu sobre essa hierarquia foi Abraham Maslow. Ele afirma que tais valores, ou "metamotivos", correspondem a uma necessidade cuja insatisfação e carência é tão ou mais danosa do que a carência de vitaminas.

Mesmo os que negam essa hierarquia organizada reconhecem certa intencionalidade evolutiva.

Eis o que afirma, por exemplo, Boulding:

"Não há, é óbvio, nenhum conjunto organizado de valores humanos, e

holístico – logo, não fragmentado. Cada metade de *chakra* “contém” a representação dos outros seis, numa interação constante.

A cada um dos *chakras* correspondem valores construtivos e valores destrutivos, que o homem, uma vez consciente das suas motivações (ou carma), pode escolher a cada ato da sua existência diária.

Eis a lista dos centros energéticos:

1. SEGURANÇA
2. SENSUALIDADE
3. PODER
4. AMOR
5. INSPIRAÇÃO
6. CONHECIMENTO
7. TRANSPESSOAL

Os três primeiros já foram definidos mais acima. Como mostramos, eles representam necessidades básicas; quando exacerbados, no entanto, eles são a base do que chamamos de “ego”, levando ao egoísmo, barreira e obstáculo a toda e qualquer evolução. Mesmo assim, há uma abertura para uma maior sociabilidade, indo-se do primeiro ao terceiro.

O quarto *chakra* se refere às formas altruístas de amor, quando se quer a felicidade de todos os seres do universo. Ele não deve ser confundido com o segundo.

O quinto *chakra* tem ligação com a criatividade, com o verbo, a fala, a inspiração poética.

O sexto *chakra* lida com o conhecimento da verdade; ele integra não somente o conhecimento intelectual, mas também o conhecimento intuitivo e a percepção extra-sensorial, isto é, os lados direito e esquerdo do cérebro, assim como as funções ligadas à glândula pineal.

O sétimo *chakra* tem relação com os estados de consciência em que desaparece toda espécie de dualidade, mais particularmente a separatividade sujeito-objeto. É o estado transpessoal, conhecido nas tradições espirituais como êxtase, estado místico, nirvana, samadi, reino do Pai, consciência cósmica, etc...

Quanto mais as pessoas se aproximam deste estado de cons-

ciência, através de experiências culminantes, mais elas despertam para valores como a beleza, a plenitude, a verdade e o amor.

Esses poucos exemplos mostram como se poderia tratar o assunto. É evidente, no entanto, que nem todas as técnicas são de classificação tão óbvia. Entre elas podemos citar o chamado “átomo para a paz”, que produz eletricidade mas possui um grande potencial de risco, do tipo de Chernobyl; a manipulação genética, que pode salvar vidas mas também criar monstros; a maior parte dos medicamentos que podem curar mas têm efeitos iatrogênicos, isto é, podem causar outras doenças; o uso, em psicologia, de condicionamento “operante” à revelia das pessoas.

A mesma dúvida surge em relação a todas as tecnologias aparentemente inócuas, considerando-se as informações do momento, mas que no futuro se revelam destrutivas. Um exemplo clássico é a talidomida.

Quando surgiram as primeiras estradas de ferro na Europa, certos municípios exigiram que elas fossem construídas longe das aglomerações, pois se acreditava que a locomotiva era obra do demônio. Dezenas de anos se passaram, e essa superstição foi ridicularizada. Hoje, os descendentes da máquina a vapor, como os automóveis, estão pondo em perigo a vida no planeta. Estaria a intuição popular tão errada?

Será que teremos de voltar atrás e condenar toda espécie de tecnologia que venha a intervir na ordem “natural”?

De outro lado, nem sempre a distinção entre construtivo e destrutivo é nítida. Em certas situações, o que é destrutivo tem um valor construtivo. Por exemplo, achamos perfeitamente natural destruir micróbios e vírus para salvar a vida de muitos seres humanos. Para que uma horta cresça, é preciso destruir as ervas daninhas. Quantos obstáculos não tiveram de escolher entre o ato de salvar a mãe ou o bebê? Preservar a existência de um ser humano canceroso consiste em eliminar as células malignas.

Embora já tenhamos abordado o assunto da relatividade da classificação acima, não é demais lembrar o fato para evitar aplicações indevidas ou extremadas dessa distinção dualista.

Feitas as ressalvas, parecem-nos que, se os cientistas e técnicos desenvolverem ou despertarem dentro deles mesmos os valores ligados aos grandes centros energéticos, essas dúvidas se resolverão por si mesmas, pois bastará cada um escutar a voz interior de sua consciência.

Alguns princípios gerais de ética também poderiam servir de guia em caso de dúvida; mesmo com as ressalvas feitas acima, eles nos parecem razoáveis.

Proposta de alguns princípios gerais de ética em tecnologia

Deixamos estes princípios como conclusão do presente trabalho, emitindo o voto de que outros ainda os discutam e aperfeiçoem.

Eles procuram definir o conceito de “destrutivo”.

Devem ser evitadas todas as aplicações tecnológicas que se revelem destrutivas.

Entendemos como técnicas destrutivas as que:

- ameaçam a existência das pessoas;
- são lesivas à saúde de pessoas ou populações;
- têm um potencial de ação que, embora desconhecido, é suspeito de ser nocivo;
- ameaçam o equilíbrio mental ou emocional;
- ameaçam a harmonia social, o entendimento entre pessoas e povos e a paz;
- são nocivas ao equilíbrio ecológico da natureza;
- ameaçam a existência de espécies vegetais e animais;
- ameaçam a liberdade de pensamento, expressão, decisão e ação de pessoas, grupos sociais e nações;
- favorecem a exploração econômica de populações ou nações.★

curso de **Introdução ao** **Pensamento Filosófico**

Programa do Curso

1. QUE É PENSAR FILOSOFICAMENTE?

2. A CONDIÇÃO HUMANA

O mito de Sísifo: ação e sofrimento.
Ilusão e dor nas filosofias.
Confúcio e a conduta do sábio.
Os conflitos entre o indivíduo e a sociedade.
As filosofias do tempo na Índia. O exemplo de Gandhi.

3. O AMOR

Eros e Psiquê: "O Banquete" de Platão.

4. A LIBERDADE

O destino.
As formas de governo e os direitos humanos.

5. A ESTRUTURA DA VIDA CONTEMPLATIVA

Misticismo e dialética na Grécia antiga.
As filosofias da eternidade na Índia.
Discernimento e consciência.



Associação PALAS ATHENA

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

*Natureza é cor
Natureza é vida
Natureza, mãe-terra*



Binhos defendendo as cores do Pantanal.

BINHOS
FOTOLITO

Rua Miguel Teles Junior, 431
Fones: (011) 270-9609 / 270-9500
01540 - São Paulo - SP