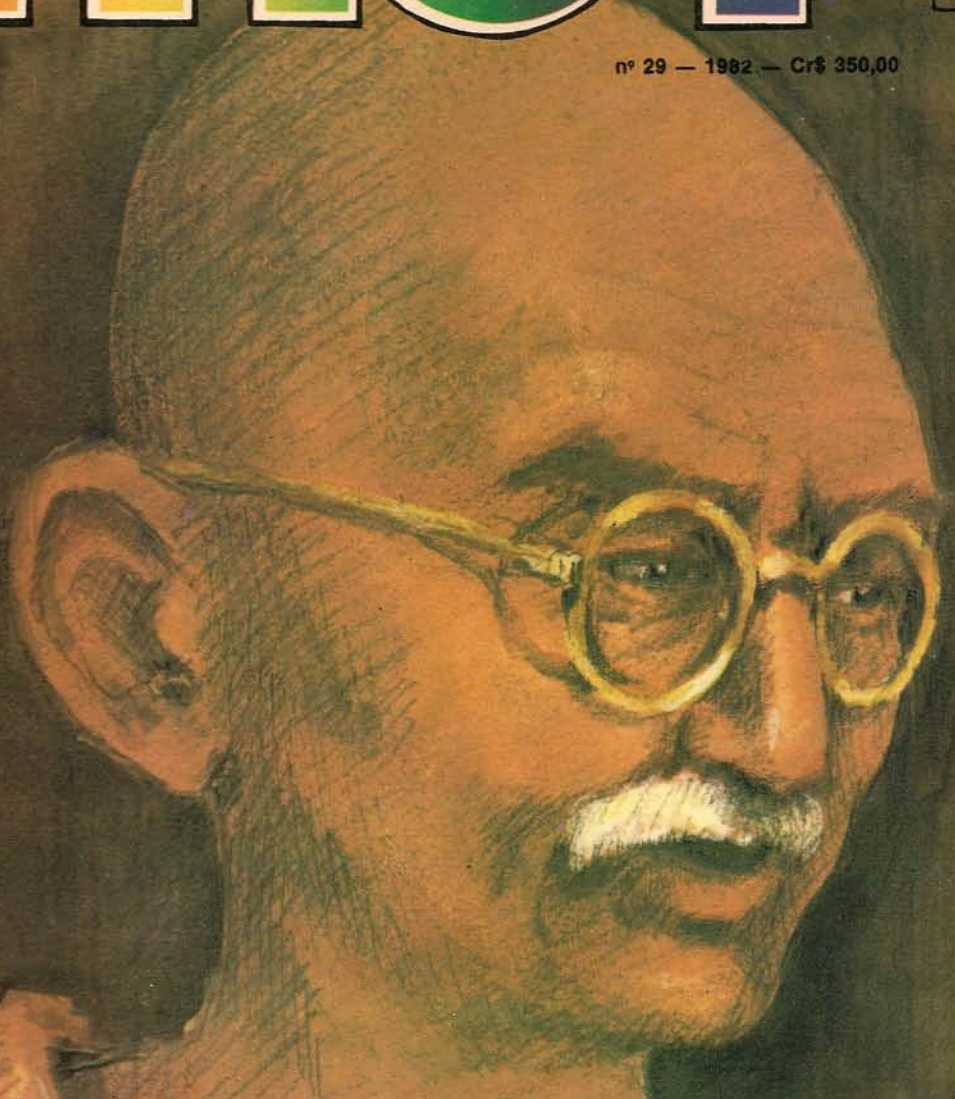


THOT



nº 29 — 1982 — Cr\$ 350,00



JUNG: O Homem
e seus Símbolos

Os Ciclos do
Renascimento

Sobre Educação

**I Semana
de Comemorações
em Homenagem a
MAHATMA GANDHI**

PALAS ATENA

**Um Centro
de Estudos
Filosóficos
para quem busca
viver filosoficamente.**

**CURSOS CONFERÊNCIAS
CICLOS CULTURAIS CON
CERTOS BIBLIOTECA FIL
MESEXPOSIÇÃO ESCORAL**

**Rua Leôncio de Carvalho, 99 - Paraíso
São Paulo - SP - Fone: 288-7356**

THOT



THOT, divindade egípcia, é talvez o mais misterioso e menos compreendido dos deuses do antigo "Kem". É o símbolo da sabedoria e da autoridade. É o escriba silencioso que, com sua cabeça de íbis, a pena e a tabuleta, registra os pensamentos, palavras e atos dos homens, que mais tarde serão pesados na balança da Justiça. Platão diz que THOT foi o criador dos números, da geometria e das letras. A cruz (Tau, no Egito) que leva em sua mão é o símbolo da vida eterna, emblema da sabedoria divina.

EDITORES

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

CHEFE DE REDAÇÃO

Zildo Trajano de Lucena

PRODUÇÃO

Sérgio Marques

EQUIPE THOT

Emílio Moufarrige Jr.
Lúcia Benfatti
Lúcia Brandão Saft
David Cohen
Mara Novello
Lucy Blumental
José Caruso Filho
Luiz Carlos Andrade Santos
Fátima Flores Jardim
Gabriela Bosshard

FOTOLITO CAPA

Polychrom

COMPOSIÇÃO

Caminho Editorial Ltda.

IMPRESSÃO

Centro Editor da Associação
PALAS ATHENA do Brasil

Não publicamos matérias redacionais pagas. Permitida reprodução, citando origem. Os números atrasados são vendidos ao preço do último número publicado. Assinatura anual: Cr\$ 2.100,00 — cheque em nome da Associação PALAS ATHENA do Brasil; rua Leônicio de Carvalho, 99 — CEP 04003 — Paraisópolis — São Paulo — SP. Telefone: 288.7356. A responsabilidade pelos artigos assinados cabe aos autores. Matrícula nº 2046/Registro no DCDP do Departamento de Polícia Federal, sob nº 1586 P 209/73.

Associação PALAS ATHENA do Brasil
Centro de Estudos Filosóficos

CAPA: Por ocasião do aniversário do nascimento do Mahatma Gandhi (2-10-1869 — 30-1-1948), a Associação Palas Athena promoveu uma série de palestras comemorativas, cuja síntese publicamos a partir da página 2 (Gandhi, desenho de Primo A. Gerbelli).

Há cerca de 25 séculos, observando o quadro de desordens, violências e injustiças que medravam em sua cidade, corrompidas que estavam a legalidade e a moralidade, Platão preconizou a sua célebre formulação política: não há meio de se eliminar a maldade e a injustiça nos domínios da pólis, a não ser que os filósofos governem ou os reis e governantes filosofem...

Entre os aplausos mais entusiasmados, de um lado, e as críticas mais ferrenhas, de outro, Platão e suas idéias sobreviveram todo esse tempo sobretudo em vista de sua lógica imbatível: sendo a filosofia a ciência que procura compreender o homem e o universo em seus aspectos essenciais, bem como as leis que governam a natureza, somente com a sua luz se poderia reconhecer onde está a justiça, na vida pública e privada; somente com sua luz se poderiam estabelecer, com precisão, as leis mediante as quais pudessem os cidadãos pautar seu comportamento, e mediante as quais fosse possível unir esses cidadãos em uma realidade coletiva, assignando a cada um a posição mais adequada. Desse modo ocorreriam as condições para o aprimoramento individual e para a constituição de um verdadeiro Estado — verdadeiro porque fundamentado na idéia de justiça.

Hoje, depois de ter sido Platão, ora relegado a completo ostracismo, ora reivindicado como fonte segura da mais lidima sabedoria política, encontramos-nos mais uma vez em situação em alguns aspectos semelhante à Atenas do século V a.C.: há crise nas instituições políticas, falência nos sistemas educacionais, instabilidade social motivada pelas profundas divergências entre os diversos setores que integram o corpo da sociedade, derrocada dos valores morais, debacle econômico-financeira em nível mundial, delinquência juvenil, violência urbana, angústia existencial...

Lamentavelmente, porém, não nos resta sequer a esperança de recorrer aos filósofos, já que, a nosso ver, aquela formulação platônica estaria, hoje, se não inadequada, pelo menos incompleta. Hoje teríamos de dizer: não acabarão os males para os homens enquanto não chegar ao poder a estirpe dos filósofos, desde que sejam ao mesmo tempo místicos. Sim, porque na época de Platão dava-se por entendido que tudo que se fizesse ou dissesse em relação ao homem levaria em conta a sua natureza espiritual e as possibilidades de ele compreender e realizar os desígnios dessa natureza espiritual. Naquela época até existiam correntes de filosofia materialista, mas esse materialismo não significava ateísmo: significava apenas atribuir certa primazia ao elemento material na constituição do universo, mas sem esquecer jamais que esse universo estava fundamentado na idéia de uma divindade que o transcendia. Hoje, pelo contrário, vemos toda uma civilização apoiada em materialismo e ateísmo, declarados ou não. E vemos a filosofia, ou pelo menos muitas correntes filosóficas descambarem pelos áridos caminhos da especulação estéril — estéril, sim, porque desprovida de um conteúdo místico. De nada adianta elaborar uma epistemologia, gnosiológica, ontologia, etc., se não buscamos compreender o mais íntimo e o mais profundo da natureza humana e as suas ligações com a natureza divina, para que possamos enfim encontrar um significado, um sentido para as civilizações humanas, com seus momentos de glória e suas crises, com suas grandes realizações e seus rasgos de destruição, com seus estados de extrema torpeza e morbidez ou seus momentos de inefável sublimidade.

A atuação política se baseia sempre em grandes esforços, por parte de governantes e de governados. Esforços no sentido de estabelecer um aperfeiçoamento da pedagogia, com metas e métodos que permitam ao homem desenvolver todo seu potencial de realizações; esforços destinados ao robustecimento da moralidade, indispensável para assegurar um mínimo de solidez e durabilidade às relações sociais; esforços visando as realizações artísticas e culturais, visando as conquistas tecnológicas, capazes de propiciar um mundo de conforto e bem-estar material, e assim por diante. Todo esse esforço, no entanto, se justifica somente na medida em que tenha como objetivo último aquela realidade transcendente, que polariza e faz convergir sobre si todo o resultado das ações humanas, que se constitui em unidade em torno da qual gravita toda a multiplicidade de aspectos culturais, sociais, raciais, religiosos, etc. O que mais caracteriza o homem é exatamente o seu anseio e a sua busca dessa unidade, para onde apontam todo misticismo e toda manifestação de religiosidade.

Daí insistirmos na necessidade de um embasamento filosófico para todas as atividades humanas, inclusive a política; mas insistimos muito mais na necessidade de um sentimento místico que vivifique e revigore a filosofia, a arte, a ciência. Que vivifique e revigore o próprio existir humano.

- ÍNDICE -

I Semana de Comemorações em Homenagem a Mahatma Gandhi	2	O Conteúdo Simbólico dos Números	25
Jung: O Homem e seus Símbolos		Ignácio da Silva Telles	
David Cohen	8	Os Ciclos do Renascimento	32
A Filosofia e a Pólis		Heinrich Zimmer	
John B. Morral	14	Os Instrumentos de Arco (Conclusão)	36
Sobre Educação		Ivan Barbosa Rigolin	
Lúcia Benfatti	20	Página dos Leitores	43
Necessidade de Uma Filosofia da Ciência		Humor	44
Zildo Trajano	22		

I Semana de Comemorações em Homenagem a MAHATMA GANDHI



Do período de 2 a 7 de outubro de 1982, tendo em vista o aniversário de nascimento de Mahatma Gandhi, a Associação Palas Athena do Brasil promoveu a "I Semana de Comemorações em Homenagem a Gandhi", com uma série de conferências em seu auditório. O evento teve em mira dois objetivos principais:

1º. Divulgação da mensagem de paz e não-violência e do apego à verdade, a cuja pregação e vivência Gandhi dedicou a maior parte de sua vida;

2º. Evidenciar a validade universal desses temas, fazendo participar no mesmo ato comemorativo representantes de diversas correntes religiosas — um representante da escola Ioga, um monge budista, um jesuíta, um *sheik*, um rabino e um pastor metodista.

Cada conferencista teve a oportunidade de abordar a proposição conforme sua ex-

periência e desde o ponto de vista de sua religião. O resultado só veio a confirmar a sentença do Mahatma a respeito de seus próprios ensinamentos: "Não tenho nada de novo para ensinar ao mundo; verdade e não-violência são tão velhas quanto as montanhas."

A seguir apresentamos a relação de todos os conferencistas e os respectivos temas, bem como excertos de cada conferência. Esperamos, assim, contribuir para que a mensagem e a atuação de Gandhi continuem dando seus frutos, já que, em nosso mundo de violência institucionalizada, nunca será demais lembrar a cada homem que a atitude fraterna, o sentimento de justiça, o ato de compreensão e de perdão, são os únicos meios seguros para a realização de obras verdadeiramente válidas e de conquistas realmente duradouras.

Sábado, 2-10: *Gandhi e a Ahimsa*
Profº. José Hermógenes de Andrade
Diretor de Ética da Federação de Yoga do Brasil

Domingo, 3-10: *A Não-Violência no Budismo*

Profº. Dr. Ricardo Mário Gonçalves
Sacerdote do Templo Budista Higashi Honganji, de São Paulo

Segunda-feira, 4-10: *A Verdadeira Paz*
Prof. Dr. Stanislavs Ladusāns, S.I.
Diretor do Conjunto de Pesquisa Filosófica e presidente da Associação Católica Interamericana de Filosofia.

Terça-feira, 5-10: *Uma Mensagem de Paz da Religião Muçulmana*
Sheik Ahmad Ismail
Presidente do Centro Islâmico Brasileiro

Quarta-feira, 6-10: *Compreensão Mundial*
Rabino Henry I. Sobel
Congregação Israelita Paulista

Quinta-feira, 7-10: *A Temática Justiça, Paz e Não-Violência na Prática Metodista*

Dr. Prócoro Velasques
Pastor da Igreja Metodista e professor do Instituto Metodista de Ensino Superior (São Bernardo do Campo — SP)

Prof. José Hermógenes

Bem, minha gente, acho que o tema é demasiado palpitante, demasiadamente importante em uma hora tão difícil da humanidade. Eu não li os jornais de hoje, mas tenho certeza de que as notícias de violência ocuparam 80% do espaço dos jornais, 80% do tempo das emissoras de televisão e de rádio. Eu me sinto pasmado, porque o mundo que tem violência é o mundo que tem o pavor, já que é o pavor que gera a violência, é o medo, a insegurança. Todos nós estamos apreensivos quanto ao futuro, apreensivos quanto à ameaça nuclear, todos estamos sentindo que já não é tão seguro sair de casa à noite, etc. Para onde caminha tudo isso? Não foi por falta de convite à não-violência, não foi por falta de convite ao amor que chegamos a essa situação calamitosa. Os mestres espirituais de todos os tempos, de todos os lugares, sempre falaram do amor, da benevolência, como condição indispensável para a felicidade.

A palavra *ahimsa* não foi forjada por Gandhi, vocês todos sabem. Em sânscrito, a palavra *himsa* significa "violência", "esforço demasiado", significa "tensão", "agressão", "ódio". Colocando a partícula "a", a gente nega tudo quanto a palavra *himsa* significa.

Esse *himsa* é uma condição própria do ser humano, principalmente do ser humano menos evoluído. (...) A história de Caim e Abel caracterizou muito bem esse aspecto. Mas à medida em que se vai deixando para trás o caminho de brutalidade, vai crescendo entre nós o desapego, a coragem e o incentivo de pensar nos outros e de querer-lhes bem, até chegar à condição de sacrificar-nos. O homem primitivo sacrifica os outros, o homem evoluído se sacrifica pelos outros. É somente quando se atinge esse grau de evolução, que a lei do sacrifício é invertida.

Mahatma Gandhi, quando ainda advogado na África do Sul, era um homem de *himsa*, de violência. Há um relato que o mostra segurando a mulher pelo braço, a gritar: "Kasturbai, você vai embora!". Este foi um ato de violência terrível, e foi o nosso santo Mahatma Gandhi quem o praticou. Mas ele tinha dentro de si a divina sensibilidade, tinha aprendido os ensinamentos do Bhagavad Gita, essa idéia de sentir os outros em si e de sentir-se, ele mesmo, nos outros. Gandhi, então, arrependeu-se profundamente e, a partir daí, deu-nos as mais admiráveis demonstrações de não-violência; tornou-se o apóstolo da não-violência depois que venceu a violência. Instituiu-se defensor dos desgraçados, escolheu para si o destino e o papel, o *dharma*, portanto, de defensor da justiça, de promotor da unidade humana e do amor, e o purificador das consciências e das almas.



Prof. Ricardo M. Gonçalves

Hoje queremos abordar alguns problemas referentes ao princípio da não-violência, ao *ahimsa*, na forma como tem sido ele vivenciado e praticado dentro da tradição budista. Podemos dizer que o interdito de matar, a proibição de atentar contra a vida de outro ser vivente é um denominador comum das grandes religiões. Em todas elas encontramos esta advertência sobre o respeito que se deve ter em relação à vida. E a idéia de *ahimsa*, de não-violência, de respeito à vida, é fundamental para a maior parte das escolas de espiritualidade indianas. O preceito da não-violência é a primeira das prescrições a que há de submeter-se o praticante de yoga, segundo o *Yoga-Sutra* de Patânjali, que é o texto básico da escola Yoga. O *ahimsa* é preceito fundamental também no Jainismo, uma importante escola de espiritualidade indiana, praticamente irmã gêmea do Budismo, que se formou na mesma época, século VI a.C., e na mesma região, ou seja, o nordeste da Índia. Finalmente, é também o primeiro preceito fundamental da ética budista. Quase todos os autores que estudaram o Budismo e que trataram de sua história e de sua influência sobre as culturas orientais, são unânimes em ressaltar a grande importância que teve o Budismo na difusão, nas civilizações da Ásia Oriental, de um certo ideal pacifista e de respeito à vida. Quase sempre se menciona, por exemplo, o episódio da conversão ao Budismo do imperador Ashoka, que reinou na Índia cerca de 200 anos após a morte de Buda, ou seja, em fins do século III a.C. E esse imperador teve como principal peculiaridade de sua atuação a renúncia à guerra.

O Budismo teve realmente um papel histórico extremamente importante no sentido de pacificar e de espiritualizar populações até então selvagens, até então agressivas e bárbaras, guerreiras. E podemos perceber muitos dos ideais pacifistas já ligados à vida do próprio fundador do Budismo, o Buda histórico, Sidarta Gautama.

Mas não podemos esquecer de um aspecto totalmente paradoxal em confronto com o que já dissemos. Se, por um lado, o Budismo tem toda essa tradição pacifista e não-violenta, por outro lado existe uma associação do Budismo — principalmente na China e no Japão — com as chamadas artes marciais, que são artes de guerra. Então, temos aqui um dos problemas centrais de toda a história do Budismo: como conciliar o Budismo com estas estruturas militares que encontramos na China e no Japão e com a prática das artes marciais? A simples constatação deste fato nos leva a entender que a questão de *ahimsa*, de não-violência, é muito mais complexa do que parece à primeira vista.



(...) Sem embargo, o objetivo primário do aprendizado das artes marciais nas escolas, nas universidades, nos centros esportivos, é o aprimoramento do caráter, é a formação do caráter através de algo que aparentemente é uma luta contra inimigos externos, mas que na realidade é um combate contra inimigos internos, é o combate contra a ignorância, contra o medo, contra o egoísmo, contra a vacilação, com o intuito de formar assim um caráter reto, um caráter honesto, um caráter perfeito.

É dessa forma, então, que devemos encarar a não-violência budista. É um tipo de combate individual que está além da luta armada, da luta violenta, não sendo em absoluto uma atitude passiva e conformista em relação às injustiças, às situações de opressão que são tão comuns e frequentes na sociedade.

(...) A idéia de não-violência deve ser vista como uma espécie de via de superação dos conflitos através de um outro tipo de combate. Não mais um combate pelas armas, mas um combate espiritual, um combate ascético, que está além do conflito armado.

Há muitas frases nos textos budistas que se refe-

rem a esse combate espiritual. Em certo diálogo com um general, Buda diz a este general que é muito maior herói aquele que triunfa sobre si mesmo, do que aquele que triunfa sobre milhares de inimigos num campo de batalha. Desse modo, o que o Buda nos diz não é que devamos renunciar ao combate, mas ele nos exorta ao engajamento num tipo de combate interno, do homem contra seus próprios inimigos: ignorância, egoísmo, inveja, desejos desenfreados. Mas é um combate que não deixa de ter suas repercussões sobre o mundo exterior: ou seja, à medida que o asceta combate as suas imperfeições, à medida que fortalece as suas virtudes, essas virtudes vão afetar a conduta dos injustos, dos violentos, dos opressores.

É nesse sentido, inclusive, de um combate espiritual, que deve ser entendida a ação de Gandhi. Gandhi não foi um elemento inativo, passivo diante das situações de injustiça e opressão, mas, pelo contrário, foi um combatente indômito — só que um combatente que usou um outro tipo de armas, que fez do ascetismo uma arma contra a injustiça e a opressão.

Prof. Dr. Stanislavs Ladusāns S.I.

Associando-me às comemorações em homenagem a Mahatma Gandhi (Mohandas Karamchand Gandhi, nascido em 02 de outubro de 1869, falecido em 30 de janeiro de 1948), tenho a satisfação de trazer aqui, sob o signo do diálogo ecumênico, uma reflexão filosófico-teológica sobre "A Verdadeira Paz".

Conforme a lógica de oposição dos termos, a "não-violência" termo usado pelo grande arquiteto da independência da Índia, diz tudo menos "violência", a qual exclui. Para evitar toda e qualquer ambigüidade a respeito, a presente reflexão comemorativa substitui o mencionado termo negativo — não-violência — oposto à expressão *violência*, com o termo positivo "paz", conotando a conexão da paz com a realidade e, por isso, com a verdade. Resulta assim o título inequívoco para a nossa reflexão comemorativa: "A Verdadeira Paz".

Concimos assim também com o mesmo Gandhi, pois ele dá ao termo "não-violência" um conteúdo positivo: a "não-violência" é um amor afetivo, que faz o bem mesmo àquele que pratica o mal. Gandhi o caracteriza assim: "Quando eu for incapaz de praticar o mal; quando nenhuma palavra áspera ou arrogante abalar, por um momento sequer, o meu mundo mental, só então, e não antes, a minha não-violência conquistará o coração do mundo inteiro" (89º pensamento de uma pequena coleção dos 100 pensamentos de Gandhi, divulgada na Índia em inglês e em sânscrito). A "não-violência" (*ahimsa*) é relacionada por Gandhi com a Verdade, à qual atribui a primazia, numa conexão vigorosa com a mensagem de Cristo. Eis o que ele diz textualmente: "A Verdade é a primeira coisa que deve ser procurada, e a Beleza e Bondade nos serão acrescentadas. Foi isto que o Cristo ensinou realmente, no Sermão da Montanha. É esta a Verdade e Beleza pelas quais eu vivo e pelas quais desejaria morrer" (78º pensamento da mencionada coleção).

A mensagem de Gandhi é, pois, a mensagem da paz, do amor, inspirada fortemente pela doutrina de Cristo. Ele é persuadido de que "os corações mais duros e a ignorância mais grosseira devem desaparecer perante o fogo do sofrimento sem ódio e malícia". É esta mensagem que Gandhi dirige ao mundo



contemporâneo sem paz, sem amor; ao mundo em crise, doloroso, dramático, trágico, imerso "no irracional, que não conhece outra lei senão a força" (86º pensamento, col. c.)

Assim, surge o nosso problema da paz, da verdadeira paz, ao qual nos leva Gandhi com a sua mensagem da "não-violência" num amor que tem para com toda a humanidade, "experimentando Deus como salvador", embora não tendo ainda compreendido a "significação integral" desta salvação e aguardando uma experiência mais profunda para ser ajudado a alcançar "uma compreensão mais completa" a respeito (51º pens., col. c.).

Que significa, pois, a verdadeira paz? — perguntamos a esta altura. Qual é a contribuição da filosofia para iluminar a idéia desta paz? Que diz a respeito Jesus Cristo, em Quem se inspirou Gandhi?

Respondendo à primeira pergunta, afirmamos que a paz, conforme a filosofia, significa um efeito real produzido pela ordem. Este efeito é a tranquilidade, a serenidade. A paz é a tranquilidade da ordem.

O que é a ordem? — É a disposição da multiplicidade conforme alguma relação. Existindo no mundo a enorme diversidade de coisas, que agem e, por conseguinte, são cada uma para o seu fim; existindo, ao mesmo tempo, uma coordenação e subordinação entre estes entes e suas atividades multiformes, o universo evidencia uma ordem impressionante, quer dinâmica, quer estática, a tal ponto que resulta no mundo uma tranquilidade regulamentada, que possibilita a nossa existência e ação. Precisamente graças a esta ordem e, por conseguinte, a esta tranquilidade, que reinam no cosmo universalmente excluindo o caos, cada um de nós encontra no mundo, após o nascimento, não só o amor dos pais, que nos sustentam e educam, mas também todas aquelas condições fundamentais que possibilitam o nosso viver e agir, como numa agradável casa gigantesca: o ar para a respiração, os alimentos para a sustentação, o espaço para a movimentação, as matérias primas para a fabricação, etc.

Na presente reflexão filosófica não nos interessa diretamente a ordem cósmica, que evidencia necessariamente a realidade de Deus como Supremo Ordenador. O que nos interessa diretamente aqui é a ordem fundamental na interioridade do mesmo homem, onde encontramos o apetite natural da felicidade, que o inquieta profundamente e não o deixa em paz, até que não encontre Deus como Sumo Bem, termo final, que proporciona a tranquilidade, isto é, a paz. É esta ordem ontológica, geradora da

paz, que tem um significado enorme para a felicidade dos homens e dos povos hoje.

(...) A paz humana consiste em amar a Deus, último fim, mais que todas as coisas e em seguir, para obter este fim, a obrigação da consciência moral, a qual ordena a fazer o bem e evitar o mal, implicando uma variedade de relações a respeito. Resulta assim que a paz humana, embora teocêntrica é pluridimensional.

A primeira dimensão da filosofia da paz humana é a dimensão "infra-humana", que resulta da ordem que deve reinar entre o homem e os valores materiais.

A segunda é a dimensão "intra-humana", que resulta da ordem interna do homem como pessoa, da dignidade da pessoa humana.

A terceira é a dimensão "entre-humana" ou social, resultando da ordem reta, que relaciona o homem como um fim em si, igual, próximo, irmão, e não como coisa, objeto, instrumento explorável, número.

Por fim, a quarta dimensão da filosofia da paz humana é a dimensão "supra-humana", que resulta da total dependência do homem, dos povos e da humanidade em relação a Deus.

(...) A verdadeira paz não é a mera ausência da guerra, nem o equilíbrio de forças entre os adversários, nem o resultado de alguma opressão violenta, mas é a tranquilidade, fruto da observação daquela ordem que Jesus Cristo inseriu no homem e na sociedade humana. Esta paz deve ser realizada progressivamente. Exige a ação. Ela nunca é construída de uma vez para sempre. Consiste num domínio permanente das paixões e no exercício constante da fraternidade, do amor, que avança além dos limites da justiça. Esta paz é fruto da plena realização da união com Deus, que tem o seu começo na vida presente e a sua expressão completa na eternidade.

Sheik Ahmad Ismail

É com grande prazer e alegria que me encontro entre os senhores, que dedicam grande parte de seus pensamentos para a paz e o entendimento entre as nações. Na verdade, nós todos somos donos dos mesmos sentimentos por sermos todos descendentes de Adão e Eva. Portanto, em todas as partes do mundo somos apenas humanos. Todas as pessoas, independentemente da cor de sua pele, são descendentes de Adão e Eva, portanto somos todos irmãos.

É de pungir os corações quando vemos um ser humano a realizar qualquer crueldade contra seu semelhante, humilhando-o, ferindo-o ou matando-o. O mundo infelizmente encontra-se em luta e a batalha continua. Até parece que os demônios estão à solta, não deixando lugar para quem fala em nome de Deus poder encaminhar a humanidade para o bem. Resta-nos a certeza de que todos nós devemos agir, da melhor maneira possível, urgentemente, para tentarmos sanar esta dramática situação. O Islamismo tem como recompensa, para todos os homens de bem, o paraíso, que em árabe chama-se *dausram* — o "lar da paz".

Todo aquele que em vida trabalhou e agiu de acordo com a paz, Deus saudará essa pessoa após a morte com a saudação da paz. No Alcorão há um versículo que estabelece que aquele que praticou a paz merecerá o "lugar da paz". A religião também prega que, para que haja paz, deve haver perdão. Toda pessoa deve aceitar menos do que aquilo que considera ser seu direito; dessa forma agradecerá seu semelhante e haverá paz.



A religião muçulmana determina que todo fiel deve rezar cinco vezes por dia — ao nascer do Sol, ao meio-dia, entre a tarde e a noite, ao anoitecer e depois de passado 1/3 da noite. Em todas essas preces, inicia-se e termina-se mencionando a palavra paz. Em primeiro lugar, o fiel saúda o profeta Mohamed, dizendo: "Que a paz esteja contigo, ó profeta Mohamed". Que a paz esteja conosco, todos aqui presentes, e que a paz esteja presente junto a todos aqueles que também desejam a paz.

Todas as relações, de qualquer espécie, devem ser feitas com o espírito da paz. Aquele que assim não fizer, não será servo de Deus. Em casos de agressão, a religião muçulmana preconiza métodos que permitem à pessoa agredida defender-se, para conseguir de volta os seus direitos. Entre esses métodos há a guerra. A luta armada é legítima quando em defesa da religião, da pátria, da família, da honra e em defesa das propriedades privadas. São estabelecidos, no entanto, as condições e o modo como a guerra deve ser conduzida. A primeira condição tem muito de cavalheirismo e diz que nunca, de maneira nenhuma, se deve matar uma mulher. De nenhum

Rabino Henry I. Sobel

(...) Amigos, julgar um ser humano em termos do seu credo religioso, suas convicções políticas e a cor de sua pele, é mais do que um erro, é uma cegueira dos olhos, é um câncer da alma. O mundo está doente, porém há sempre uma esperança. A natureza nos ensina que as mais belas flores brotam à beira do abismo; que o alvorecer está mais próximo quando é mais escura a noite.

Nosso encontro de hoje nos dá a oportunidade de reavaliarmos o que somos e também pensarmos sobre o que queremos ser; agora é a hora de reassumirmos os nossos compromissos para com aqueles ideais, ideais proféticos, segundo os quais deveríamos moldar nossas vidas e que, no entanto, são tão facilmente esquecidos em nossa fria luta cotidiana. Este é o momento de reafirmarmos que cada um de nós, dentro de suas limitações, fará tudo para apagar qualquer traço de preconceito e discriminação. Este é o legado de Gandhi.

O erro mais trágico e persistente do pensamento humano é o conceito de que as idéias são mutuamente exclusivas. Foi esse o engano fatal que, não apenas em nosso século, mas em todos os tempos, fez falhar o sonho da fraternidade humana.

Em cada povo, em cada cultura, existe algo que é relevante para os demais, por mais diferentes que sejam entre si. Enquanto cada grupo pretender ser o dono exclusivo da verdade, enquanto perdurar essa estreiteza de visão, a compreensão mundial permanecerá um sonho inatingível. Para que haja verdadeiro diálogo, para que haja uma verdadeira fraternidade entre os povos, é preciso que cada povo aceite a validade de caminhos diferentes para alcançar o mesmo fim: Deus, a Verdade, a Não-Violência. Este é o objetivo a que se propõe o movimento ecumênico. Não a eliminação das diferenças entre as religiões, mas sim o reconhecimento dessas diferenças e o seu aproveitamento construtivo.

modo é permitido matar uma mulher, uma criança, um idoso, ou uma pessoa que esteja rezando, ou ainda qualquer pessoa da qual se sabe que, por índole, só prega a paz e não é inimiga.

(...) Por volta do ano 700 ou 800 d.C., os muçulmanos conquistaram muitos países na África, na Ásia e até mesmo na Europa. Em todos os lugares, porém, não lhes surgiu a fama de serem opressores, de praticarem massacres ou coisas desse tipo; pelo contrário, nos lugares por onde andavam estabeleciam a paz e a segurança, e a Europa deve aos muçulmanos a civilização que até hoje ostenta.

A paz para o Islã não se restringe a um conceito negativo, mas sim positivo, e deverá ser traduzida em mais civilização, em mais elevação do ser humano. O Islã não aceita confronto com nenhuma religião; não permite que alguém faça pouco caso de outra pessoa, ou erga a voz, ou ameace a paz de um passarinho em seu ninho, ou mesmo que perturbe a paz de coisas mínimas da natureza. Tudo isto constitui pecado mortal perante Deus. Evitar de fazer pecados pequenos representa uma preparação para não se cometerem pecados maiores.



Acreditamos em diferenças, mas não em divisões. Diálogo inter-religioso é o meio indispensável para se alcançar o fim, a compreensão mundial. O diálogo que requer que cada participante compreenda primeiro a sua própria fé e esteja disposto a compreender a fé do outro. Autocompreensão e compreensão mútua devem fecundar-se uma à outra, gerando assim uma verdadeira coexistência frutífera numa sociedade que enfrenta, hoje, tantos problemas e males comuns. A harmonia entre os povos, a qual Gandhi pregou com tanta energia criativa e tanto zelo, essa harmonia não virá por obra e graça de um Gandhi só. Nem mesmo por providência divina. A compreensão mundial virá somente quando cada ser humano se conscientizar de sua responsabilidade individual perante a sociedade em que ele vive.

Temos fé em Deus e confiamos em sua absoluta sabedoria, mas isso não é motivo para ficarmos num passivo providencialismo nem em um fatalismo acomodado. Devemos rezar como se tudo dependesse de Deus, mas devemos agir como se tudo dependesse de nós.

E esta é a minha mensagem na noite de hoje, porque só assim poderá o sonho messiânico tornar-se uma realidade. Então cada ser humano será julgado pelo conteúdo de seu caráter e não pela cor de sua pele. E todos os homens se abraçarão como irmãos, e cada aurora trará um novo dia de compreensão mundial.

Dr. Prócoro Velasques

O tema que nos foi pedido provocou-nos um pouco de surpresa, porque a Igreja Metodista tem procurado, durante os últimos anos, formar sua própria posição diante de uma série de problemas, principalmente aqueles que envolvem a realidade brasileira na qual ela está inserida, mas nós não temos nenhum grupo oficial dentro da Igreja que trate deste problema da paz e da não-violência. Não obstante, temos uma série de documentos acerca da justiça, motivo por que vamos abordar o problema da paz e da não-violência a partir do enfoque da justiça.

(...) O sexto mandamento do código mosaico afirma: "Não matarás". O que significa isto? Significa acima de tudo que a vida é um dom de Deus. Há muitos modos pelos quais esse mandamento tem sido violado: o suicídio, o aborto voluntário, a eutanásia, o assassinato, as injustiças sociais que levam à morte ou à sub-vida, a guerra. Cada uma dessas violações deve ser tratada isoladamente, mas todas elas têm em comum o fato de serem transgressões do domínio de Deus sobre pessoas e nações.

(...) Embora a verdadeira paz seja inalcançável neste mundo, ela deve ser algo do esforço de criar, aqui e agora, sinais de paz e sinais do domínio de Deus. A verdadeira paz é o elemento escatológico, isto é, está colocado no futuro como promessa de Deus e como esperança do homem. Esta é a arma que as igrejas têm para usar em suas tarefas em busca da paz.

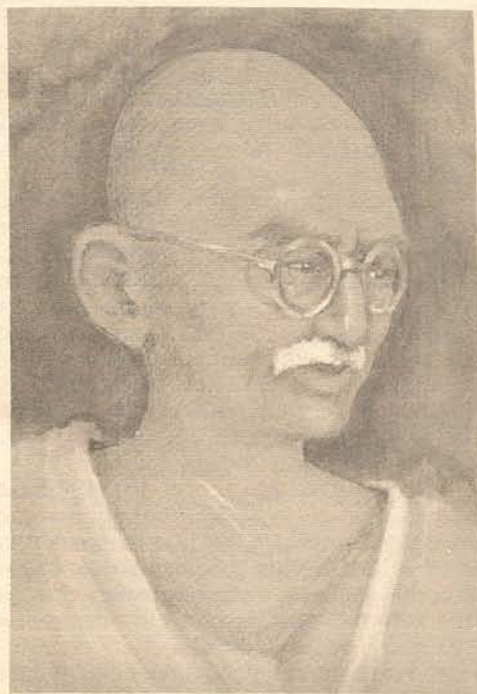
(...) Em todo o mundo ocidental ocorre a pergunta: o que podem as igrejas fazerem concretamente para o estabelecimento da justiça e, conseqüentemente, da paz? Só agora, muito recentemente, as igrejas têm começado a assumir a responsabilidade de buscar uma resposta, numa ação de solidariedade fraterna para com as vítimas das injustiças e dos conflitos sociais. Em tal situação as igrejas são chamadas a diagnosticar a verdadeira condição em que se encontram pessoas e nações. E como fazer? As igrejas devem primeiramente reconhecer as limitações a que estão submetidas quanto



ao diagnóstico de qualquer realidade social, por não serem estes diagnósticos a sua especialização primeira. Daí a necessidade de assessorias e especialistas em levantamentos, leituras e interpretações de dados sociais. A partir destes levantamentos — e há muitos já feitos — as igrejas podem agir.

Deve-se ter claro, contudo, que o problema da paz não se limita à guerra entre nações, mas envolve os conflitos dentro de cada organização social. Por isso não pode haver paz sem a busca antes da justiça e da fraternidade. A proclamação da paz inclui a justiça e a fraternidade. Dizer paz, onde e quando predominam as injustiças, equivale a dizer: "Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir, e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos, mas sem lhes dar o necessário para sua manutenção..." (Epístola de São Tiago, cap. II, vers. 15 e 16). A fé em Cristo deve ser testemunhada de maneira concreta.

A conjunção de uma sociedade justa e fraterna é a proposta do Cristianismo, que tenta ir às raízes mais profundas dos conflitos entre pessoas e nações.

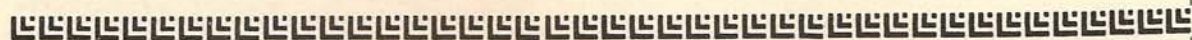


"Futuras gerações dificilmente acreditarão que um homem como Gandhi tenha passado pela face da terra, em carne e osso."

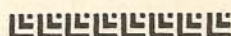
ALBERT EINSTEIN

JUNG:

O Homem e seus Símbolos



Assim como toda semente tende a desenvolver-se, como todo embrião tende a crescer, da mesma forma a psique, o ser humano, tenderá sempre a completar-se. Esse desenvolvimento já é algo instintivo, assim como o é em todo ser da natureza; o privilégio do homem, entretanto, é que ele pode tornar-se consciente deste processo e influenciá-lo.



Carl Gustav Jung nasceu em 26.07.1875 em Kesswil, Suíça, filho de um pastor protestante, Paul Achilles Jung. Aos 4 anos mudou-se para Klein, arredores de Basileia, em cuja universidade estudou medicina. Nunca sentiu qualquer atração pelo Protestantismo, como o atraíam os estudos de arqueologia, das ciências naturais, etc. Concluiu seu curso médico em 1900, indo para Zurique ocupar o cargo de segundo assistente no Hospital Burghölzli, sob direção do então famoso Eugen Bleuler. Sua carreira foi brilhante, tendo defendido tese de doutoramento em 1902, com o estudo sobre uma médium espírita. É, pouco depois, nomeado professor em Zurique e, em 1907, entra em contato com Freud, com quem trabalhou em estreita colaboração até 1912. Quando chega aos 38 anos de idade, em 1913 portanto, desliga-se do Hospital e inicia uma nova fase em sua vida, marcada por uma intensa vivência interior. Deve-se destacar o fato de que todo o sistema proposto por Jung vem de suas observações pessoais, tanto em outras pessoas quanto, principalmente, em si mesmo, através de uma profunda e constante auto-análise e auto-observação. Realizou longas viagens pela África e América em busca de subsídios para suas teorias; por outro lado, manifestava grande interesse pela mitologia, religião e alquimia. Veio a falecer em 1961, no dia 6 de junho.

1. Estrutura da psique

Jung identifica três fatores na psique humana, aos quais chamou de *consciente*, *inconsciente pessoal* e *inconsciente coletivo*.

O primeiro seria nossa mente consciente, onde se desenvolvem as relações entre os conteúdos psíquicos e o "ego", que é o centro do consciente. O ego é um conglomerado de elementos formando uma unidade que transmite impressão de continuidade e de identidade consigo mesma. Aí estão nossas percepções, memórias, pensamentos e sentimentos conscientes. Mas a psique humana é comparada a um imenso oceano de onde emerge uma pequena ilha (o consciente), ou, então, a um imenso *iceberg* em que apenas a menor porção surge à superfície da água. Entretanto, da mesma forma como o comportamento da parte visível do *iceberg*, depende principalmente do que acontece sob a superfície, assim também a nossa mente consciente, nosso ego, age muito em conformidade com sua base, que será o inconsciente. O ego é, sob muitos aspectos, apenas um reflexo de coisas mais profundas; muitas das relações em nossa mente consciente são apenas sombra de relações psíquicas mais profundas.

O "inconsciente pessoal" é formado principalmente de experiências que foram reprimidas, suprimidas, esquecidas ou ignoradas, e de experiências muito fracas, impressões com pouca carga energética para serem conscientes; também aí se encontram combinações de idéias frágeis e indiferenciadas; recordações penosas; nossas qualidades negativas, que ocultamos; nossas qualidades positivas que não encontram campo para se desenvolver, e, sobretudo, os chamados "complexos".

Jung desenvolveu sua teoria dos complexos quando ainda no famoso hospital em Zurique. Estava em voga então a teoria do *associonismo*, segundo a qual a vida psíquica explicaria-se pelas combinações e recombinações dos elementos mentais, que entram em conexão segundo certas leis (semelhança, contraste, etc.). Ou seja, o experimentador falava uma "palavra indutora" e o indivíduo respondia com uma

No inconsciente ocorrem fenômenos que somente se manifestarão no consciente passado algum tempo. É possível, pois, captando-se o significado dos símbolos do inconsciente, a previsão de acontecimentos futuros, que são o "presente" no inconsciente. Estas mensagens muitas vezes eram interpretadas pelos oráculos, como o de Delfos, aqui sendo inquerido pelo rei Egeu, de Atenas.



outra, a "palavra induzida". Existe, então, um "tempo de reação", o que transcorre desde o término da palavra indutora até o início da palavra induzida. Em média era usado um total de 50 palavras e o experimentador observava uma série de incidentes que poderiam ocorrer durante a experiência, tais como: variar o tempo de reação frente a certas palavras, transpirar, enrubescer, responder com uma frase ao invés de apenas uma palavra, etc. Essas perturbações evidenciam que a palavra atingiu um "conteúdo emocional" do inconsciente, conteúdos estes que são "complexos de idéias dotadas de forte carga afetiva".

"Os complexos são agrupamentos de conteúdos psíquicos carregados de afetividade. Compõe-se, primariamente, de um núcleo possuidor de intensa carga afetiva. Secundariamente estabelecem-se associações com outros elementos afins, cuja coesão em torno de um núcleo é mantida pelo afeto comum a seus elementos. Formam-se assim verdadeiras unidades vivas, capazes de existência autônoma. Segundo a força de sua carga energética, o complexo torna-se um ímã para todo fenômeno psíquico que ocorre ao alcance de seu campo de atração." (1)

Um exemplo concreto para melhor elucidar: suponhamos uma pessoa portadora de claustrofobia, ou seja, medo de entrar em locais pequenos. Quando tiver de entrar num elevador, por exemplo, sentir-se-á, inexplicavelmente, presa de grande temor, seus pensamentos ficarão confusos, começará a transpirar, a pulsação aumentará bastante. Ficará,

portanto, com o comportamento completamente alterado, em função de algo que não é consciente, algo que ela não pode nem ao menos dominar. Ela está "possuída" por um complexo, "um grupo de idéias com forte carga energética afetiva, que influi no consciente".

A mesma coisa poderíamos dizer em relação aos chamados complexos de superioridade e inferioridade, etc.

O exemplo dado é já de um caso patológico, mas todos nós temos uma quantidade imensa e ao mesmo tempo variável dos mais diversos tipos de complexos, não tão influentes, mas que regem, por assim dizer, toda nossa atitude consciente em relação ao mundo exterior e ao mundo interior. O consciente assemelha-se, assim, às marionetes, pois tem muitos de seus movimentos articulados nos bastidores, embora o indivíduo acredite que é ele quem age ou pensa de determinada forma. O homem, devido a seus complexos, é muito mais "agido" e "pensado" do que imagina.

Para um autoconhecimento, para uma verdadeira liberdade do indivíduo é necessário que estes complexos sejam trazidos ao plano consciente, isto é, fazermos com que o plano consciente se alargue e abarque sob sua luz os complexos. Os complexos não são intelectualizados, são emotivos. Por isso, pouco podemos nós fazer intelectualmente. Essa tomada de consciência deverá ser total e fará com que o complexo se dissolva por si mesmo.

Jung, em suas observações clínicas, deparava-se muitas vezes com alucinações e delírios que o desnorreavam completamente; não conseguia achar suas raízes nos complexos existentes no indivíduo. Um dia, no ano de 1906, um esquizofrênico que já estava internado por 20 anos no hospital chamou-o ao lado de uma janela. "Ele me tomou pelo braço dizendo que queria mostrar-me uma coisa: se eu movesse a cabeça de um lado para o outro, o pênis do sol mover-se-ia também e este movimento era a origem dos ventos." Quatro anos mais tarde, quando o paciente já estava morto, lendo uma recente publicação de um manuscrito grego referente a visões dos adeptos de Mitra, Jung deparou com a seguinte frase: "E também será visto o chamado tubo, origem do vento predominante. Ver-se-á no disco do sol algo parecido a um tubo, suspenso..." Foi este o fato que fez Jung iniciar suas pesquisas em busca de uma comprovação de que deveria, então, haver algo de comum na psique do adepto de Mitra e na do paciente hospitalizado, para que ambos tivessem a mesma visão.

Jung percebeu que as camadas mais profundas do inconsciente constituíam os fundamentos estruturais da psique, sendo comum a todos os homens. A essa parte chamou de "inconsciente coletivo". Nele encontramos disposições latentes para reações idênticas, que independem da raça, cultura ou atitude consciente. É o mais poderoso e influente sistema da psique e, em casos patológicos, eclipsa o ego e o inconsciente pessoal. É formado por resíduos psíquicos do desenvolvimento do homem, acumulado através de experiências repetidas durante milhares de gerações.

(1) Nise da Silveira: "Jung: Vida e Obra"

Todo homem "herda" a possibilidade de reviver experiências repetidas em outras gerações. Todo mundo, por exemplo, já teve uma mãe, e isso faz com que toda criança já nasça com uma predisposição para perceber a mãe e reagir frente à mesma. Outras predisposições existiriam no homem, como, por exemplo, o medo do escuro: esse medo pode desenvolver-se ou permanecer de forma latente, mas sempre existirá como uma tendência nata.

Toda psique humana funciona e age através de certos princípios, de certas bases típicas, que serão iguais em todos os homens. A essas matrizes Jung chamou de arquétipos. Ele compara os arquétipos ao sistema axial dos cristais que determina a estrutura cristalina na solução saturada, sem, contudo, possuir existência própria.

Os arquétipos se originam de duas maneiras: impressões de vivências fundamentais repetidas pelo homem durante milênios (emoções e fantasias frente aos fenômenos da natureza, experiências com a mãe, encontros entre homem e mulher, travessia de montanhas, rios e mares); e disposições inerentes ao sistema nervoso que levam a representações análogas e similares.

A noção de arquétipo como base psicológica comum a todos os homens permite compreender por que, em épocas e lugares distantes, aparecem temas idênticos nos contos, mitos, dogmas, ritos, artes, filosofias, sonhos (de normais e loucos). O arquétipo entra no consciente através de sonhos, mitos, visões, rituais, sintomas neuróticos e psicóticos, bem como através de trabalhos de arte. Temos, entre outros, os seguintes arquétipos: Deus, demônio, terramãe, sábio, herói, poder, magia, nascimento, renascimento, morte, criança, unidade, e assim por diante.

Uma das maneiras de se analisar o inconsciente é através de suas manifestações, principalmente no aspecto dos sonhos. Para Jung, "o sonho é uma auto-representação, espontânea, sob forma simbólica, da situação do inconsciente". É uma "coisa viva". Exprime as coisas como são, sem disfarçar nada (a natureza nunca é diplomática). De maneira geral todas as figuras do sonho são aspectos personificados da personalidade do sonhador.

Ao contrário da maioria dos psicólogos, Jung sempre se perguntava, não só o "por quê" de um determinado fenômeno psíquico, mas também o "para quê", qual a finalidade de tal acontecimento. Assim, descobriu uma série de funções nos sonhos e nas atitudes dos seres humanos.

Existe, por exemplo, a função "compensadora", reações de defesa, auto-reguladoras de posições conscientes demasiado unilaterais ou anti-naturais. Assim como o organismo reage a uma infecção ou a uma vida anormal, assim também as funções psíquicas reagem a alterações perturbadoras. Sempre que uma atitude consciente atinge extremos (introversão, extroversão, extrema supervalorização ou subestimação de si mesmo), surgem sonhos compensadores, mostrando exatamente o oposto. Se

alguém supervaloriza a mãe, esta surgirá nos sonhos como sendo ruim; o indivíduo ambicioso se verá no sonho depreciado, etc.

Existe também uma "função prospectiva", ou profética, nos sonhos. Isso se deve ao fato de que, no inconsciente, existem muito mais elementos e dados para prever-se o que pode acontecer, e, como os sonhos nascem no inconsciente, muitas vezes trazem consigo prognósticos, que podem ou não realizar-se. Existem sonhos "reativos", onde são revividos acontecimentos dramáticos, estímulo este que se repete até esgotar-se; os sonhos "telepáticos", cujas leis ainda nos são desconhecidas, e outros.

Os mitos são fenômenos psíquicos que revelam a própria natureza da psique. É a tendência do inconsciente de projetar as ocorrências internas sobre fenômenos do mundo exterior. O homem primitivo sentia-se muito mais "uno" com a natureza do que o homem de hoje, e por isso um nascer do sol era também, para ele, um fenômeno psíquico. Sendo algo do inconsciente coletivo, repete-se em várias culturas, e mesmo os delírios e alucinações dos psicóticos só podem ser entendidos pelo estudo da mitologia. Jung sempre dizia que as idéias fantásticas não vêm da experiência individual.



A alquimia, que sempre procurou representar situações psíquicas do inconsciente através de vários símbolos, tem nesta imagem a integração da alma e do ânimo (século XVII).

3. Energia psíquica (a libido)

Vimos até agora a estrutura básica da personalidade do homem. Existe, entretanto, algo que faz com que tudo isto esteja vivo, seja dinâmico, se interaja, se expresse: é a energia psíquica ou libido. Para Freud toda relação com o mundo tinha uma natureza sexual. Para Jung, entretanto, o sexo é apenas uma das muitas manifestações da mesma energia psíquica. Ela também pode expressar-se como fome, agressividade, desejar, querer, sentir, atender, etc.

Jung concebe o psiquismo (consciente e inconsciente) como um sistema energético relativamente fechado, com o mesmo potencial através de múltiplas manifestações; ou seja, a quantidade de energia existente é sempre a mesma, variando apenas sua distribuição. A criança que começa a se interessar por outras pessoas, dá menos atenção à família, um passatempo ou divertimento é substituído por outro. Se a energia abandona um de seus investimentos, vai a outro.

Se existe, porém, algo de muito interesse, e a energia não pode aplicar-se nele, surgirá em outra manifestação, talvez somática: palpitação, distúrbios digestivos, erupções cutâneas, etc. Não é de hoje que os poetas falam da "dor do coração, ou dor do peito", nem é raro encontrar-se alguém que, ficando nervoso por não conseguir atingir um objetivo material, começa a ter úlceras e gastrites. Além dos sintomas somáticos, poderão ser ativados conteúdos adormecidos no inconsciente, surgindo enigmáticos sintomas neuróticos ou atitudes não condizentes com o comportamento consciente da pessoa.

4. O Processo de individuação

Resta-nos ainda indagar qual a finalidade de todo este complicado aparato psíquico. Para Jung o homem não é um ser que vive "à toa", sem um sentido para sua existência. Assim como toda semente tende a tornar-se algo maior, como todo embrião tende a crescer, da mesma forma a psique, o ser humano, tenderá sempre a completar-se. Esse desenvolvimento já é algo instintivo, assim como o é em todo ser da natureza. O privilégio do homem, entretanto, é que ele pode tornar-se consciente deste processo e influenciá-lo.

Quando falamos a respeito do inconsciente, vimos que, na realidade, isto que se chama de mente consciente não passa de algo que é controlado por forças estranhas a si mesmo. O homem nessa condição não é "ele mesmo", mas outra coisa confusa. O nosso "eu" não é, propriamente falando, um "eu", pois tem muito de exterior exercendo influência. Nosso ego é o centro apenas da personalidade consciente, não da personalidade total. "Eu" sou "eu" apenas em parte.

Todos os fenômenos psíquicos são de natureza energética: os complexos são nós de energia; os arquétipos, núcleos de energia em estado virtual. A psique é algo totalmente dinâmico, com correntes de energias, tensões, conflitos, pólos opostos.

Para que ocorra a adaptação do indivíduo ao mundo, a libido espalha-se sobre o exterior. Quando o indivíduo não tem possibilidade de corresponder a essa exigência, ou os obstáculos são fortes, a energia se detém (pode ser por morte de um ente querido, decepção, falta de forças para enfrentar algo, etc). Acumula-se e volta, retrocede ativando conteúdos adormecidos no inconsciente, lá inibidos por serem perturbadores dos esforços de adaptação ao mundo. Assim ascendem pulsões infantis insatisfeitas, tendências incompatíveis com a atitude moral consciente, com seus julgamentos racionais ou estéticos, sofrimentos, etc. Ao mesmo tempo, porém, afluirão novas possibilidades de vida, que não tinham força para emergir, ou não encontravam condições ambientais propícias. Os conteúdos do inconsciente tornam-se assim, pela confrontação com o ego, conhecidos, e a pessoa adquire maior grau de autoconhecimento. Eles são integrados, e são dissolvidos os bloqueios e estagnações. Logo após, a libido volta a fluir ao exterior.

Esses dois movimentos, a progressão e a regressão da libido, fazem com que o homem se desenvolva psicologicamente. Só ocorre caso patológico quando surge a fixação de uma das tendências, ou no exterior ou em alguma forma interior ativada.

É preciso buscar então um novo centro da personalidade, pelo qual consciente e inconsciente sejam dirigidos, pelo qual o homem possa realmente agir sabendo o que faz e não como objeto de forças naturais e instintivas. A esse centro Jung chamou de *self*. A individuação da pessoa é a tendência instintiva para realizar as potências inatas. O homem individualizado não se torna egoísta, apenas realiza as particularidades de sua natureza. Se ele se conscientiza do extrato comum a todos os homens, não ocorrerão nele sentimentos de orgulhosos privilégios individualistas. Líquidam-se as projeções, acabam as relações de dependência, surge o "respeito pelo segredo que é cada vida humana".

Para a pessoa tornar-se "ela mesma" a primeira etapa será o desvestimento das falsas roupagens da *persona* (máscara). Todo homem, para estabelecer contato com o mundo exterior, acaba adotando e formando uma máscara que usa, mas que não corresponde geralmente ao seu modo de ser autêntico, à sua verdadeira natureza. Apresenta-se como os outros querem que se apresente: médico, professor, militar,

etc. É uma espécie de mecanismo de defesa; o grande problema é que, com o tempo, a pessoa começa a pensar que ela é a máscara que usa, confunde-se com seus títulos e cargos, com sua posição, com sua imagem aos olhos dos outros. Por dentro muitas vezes não passa de um farrapo humano, que desmorona à mais leve lufada do inconsciente. Quanto mais a *persona* aderir à pele do ator, mais dolorosa será a operação de retirá-la, despi-la. A máscara (persona) é uma aparência do homem e não o que é em verdade. Identificar-se com a máscara é alienar-se de si mesmo.

Quando é retirada a máscara, surge uma face desconhecida, a "sombra" do indivíduo; olhar para ela é um ato de grande coragem. Veremos nossa parte escura, aquilo que não aceitamos em nós, que nos repugna e que por isso mesmo reprimimos. Normalmente essas coisas que não aceitamos em nós são "projetadas" inconscientemente em outras pessoas. Dizia Jung que quando vemos alguém que nos desagrada, sem existir um porquê racional, consciente, é porque ele tem os mesmos defeitos que nós. Nas sombras estão as pequenas fraquezas, aspectos imaturos da psique, complexos reprimidos e verdadeiras coisas maléficas. Nela também existem, em contrapartida, qualidades que não se desenvolveram por condições externas desfavoráveis. Lançar luz sobre a sombra é alargar a consciência, descobrir um pouco mais de nós mesmos atrás da máscara. Nos sonhos, a sombra é representada por alguém do mesmo sexo.

Existe a sombra pessoal e a coletiva. Com referência a esta última, veremos homens civilizados, quando reunidos em massa, comportarem-se segundo padrões os mais inferiores: caem presos de preconceitos coletivos, discriminações raciais, fabricam bodes expiatórios, tornam-se ávidos, destrutivos, sanguinários. Os exemplos são múltiplos e infelizmente estão de tal modo presentes no mundo contemporâneo que será desnecessários citá-los.

Passado o estágio de conhecer a própria sombra, o homem terá de defrontar-se com a *ânima* ou o *ânimus*. No corpo masculino existe uma série de genes femininos. *Ânima* é, pois, a feminilidade inconsciente no homem. Ela é inconsciente, indiferenciada, inferior, manifestando-se na vida ordinária por despropositadas mudanças de humor e caprichos. Nela estão condensadas as experiências de milênios como mulher. A *ânima* é considerada um arquétipo, uma base típica que conforma nosso comportamento psicológico. É, assim, uma atitude unilateral que deve ser assimilada, que deve ter seus efeitos dissolvidos. Essa dissolução se faz pela sua confrontação com o ego, quando é tomada em atenção e não deixada passar de forma desapercibida.

O primeiro receptáculo da *ânima* é a mãe, fazendo projetar sobre ela algo de mágico, misterioso. Logo depois vem a estrela de cinema e a mulher amada. Aí geralmente surgem as decepções, pois a mulher real nunca é como a imagem que temos no inconsciente. Essa mu-

dança de objeto, entretanto, representa um crescimento, uma evolução psíquica do homem. Se não for satisfatória, poderá ocorrer de ver na esposa uma segunda mãe. A *ânima* tem a função, no interior, de unir o consciente ao inconsciente, e, no exterior, de se relacionar com sentimento conscientemente aceito. Geralmente a *ânima* entra nos sonhos, mitos, contos, através de sereias, mulheres, feiticeiras, deusas, etc.

Da mesma forma que no homem existe uma feminilidade inconsciente, encontraremos na mulher uma masculinidade inconsciente, chamada de *ânimus*.

De maneira ordinária, o *ânimus* manifesta-se como intelectualidade mal diferenciada e simplista. Frequentemente mulheres sustentam afirmações *a priori*, opiniões convencionais que não resistem a um exame lógico, mas mesmo assim são defendidas com ardor. O *ânimus* condensa a experiência de milênios como homem. Seu primeiro objeto é o pai, depois o homem amado, quando, da mesma forma que no caso anterior, surgirão as decepções, pois o homem real nunca corresponde à imagem que temos no inconsciente. Nos sonhos o *ânimus* aparece como animal, demônio, príncipe, homem bruto ou requintado, de acordo com o nosso próprio inconsciente. Se integrado à personalidade, se colocado sob o foco da atenção consciente, ele trará ao ego capacidade de compreensão, reflexão, autoconhecimento, gosto pelas coisas do espírito.

Quando o homem retira a própria máscara, reconhece sua própria sombra, dissolve os complexos, liquida as projeções e assimila os aspectos parciais do psiquismo; o confronto entre consciente e inconsciente produz um alargamento do mundo interior, surge um novo "eu", um novo centro da personalidade: é o *self*. A partir de então o indivíduo não é mais fragmentado, será "ele mesmo", completo, consciente, vivendo de acordo com a própria natureza.

O *self* é o ponto central da personalidade, em torno do qual todos os outros sistemas se organizam. Ele fornece unidade, estabilidade e equilíbrio à pessoa. Nasce, pois, da assimilação do inconsciente e situa-se entre o consciente e o inconsciente, sendo o novo centro da personalidade.

Para Jung este é o alvo da vida, a individualização, o homem desenvolver sua verdadeira natureza, tornando-se ele próprio; um alvo, entretanto, raramente atingido.

A energia do *self* é tão vivida, que o encontro com esse arquétipo constitui a experiência mais intensa e profunda que o homem pode vivenciar. A essa experiência Jung chama de Deus. Para ele, Deus não é um ente exterior ao homem, mas é o próprio homem; chegar a Deus significa chegar a si mesmo. Renasce assim a antiga frase do oráculo grego: "Conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo!"

DAVID COHEN

A Filosofia e a Pólis



Extraído do livro "Aristóteles", de John B. Morrell;
tradução de Sérgio Duarte; Editora Universidade de
Brasília, 1981.



Da "Divina Comédia", Dante coloca Aristóteles num círculo privilegiado do Inferno, rodeado por sua "família filosófica", na qual se inclui até mesmo Platão. A elevação de Aristóteles à preeminência filosófica como *il maestro di color che sanno*, feita por Dante, alinhava-se com a tradição escolástica medieval, para a qual Aristóteles era "o Filósofo", sem necessidade de outras qualificações. Essa quase canonização de Aristóteles como autoridade racional suprema não era partilhada pela Antiguidade, para quem o aristotelismo não era mais que um simples concorrente, embora significativo, à palma filosófica. O estoicismo, o platonismo e o epicurismo eram os outros três grandes rivais com os quais a escola peripatética de Aristóteles inicialmente competiu, sendo em seguida engolfada pela tendência sintetizadora do mundo greco-romano posterior.

Colocar Aristóteles nessa perspectiva de séculos futuros pode não ser irrelevante, pois ilustra adequadamente a própria atitude de Aristóteles em relação à filosofia anterior, geralmente descrita em suas obras como fornecedora de respostas inadequadas a perguntas que sua própria filosofia afirma resolver mais corretamente. Aristóteles tem sido freqüentemente criticado por estudiosos modernos por haver cometido o anacronismo de colocar pensadores anteriores no leito de Procusto de sua própria formulação de problemas filosóficos. O método de Aristóteles pode não ser a melhor maneira de formar uma compreensão histórica genuína das filosofias anteriores, mas, ao mesmo tempo, parece ter sido a primeira tentativa consistente de avaliar a marcha da filosofia como a busca contínua da verdade durante longo período histórico, e dependemos inevitavelmente dela no que respeita a grande parte de nosso conhecimento do período pré-socrático anterior. Nesse particular, a formulação aristotélica, como em tantos outros campos do conhecimento, serve de epitome, e, de certa forma, completa o espírito que informa a tradição grega passada.

Essa tradição, no que concerne ao passado filosófico, se caracteriza por uma profunda dicotomia entre duas maneiras básicas de interpretar a realidade última. Ambos os enfoques combinam a pressuposição comum de que a razão humana é capaz de figurar aquilo que realmente existe ou acontece debaixo da aparência superficial de fenômenos passageiros. Os estudiosos das décadas mais recentes de nosso século não foram tão insistentes quanto os do passado sobre o fato de que o racionalismo grego era um rompimento absolutamente inovador e original na história da mente humana. Diversas opiniões recentes dão ênfase à continuidade da filosofia grega com as formas mitológicas e religiosas de interpretar o mundo. O próprio Aristóteles percebe claramente o elemento de verdade contido nessa opinião; no livro A de sua "Metafísica" deduz que "a filosofia surgiu então, como surge ainda, da admiração... Por essa razão, o amante dos mitos é de certa forma um filósofo, pois o mito se compõe de maravilhas". O

espírito grego sempre sentira, de fato, a necessidade de conseguir uma figuração racionalmente sistemática do mundo da experiência. Em Homero, o homem racional, como Ulisses, é objeto de grandes elogios, enquanto que nas grandes tragédias existe como que um elemento de atividade detetivesca no desejo de encontrar uma explicação satisfatória para as vicissitudes em que se envolvem seus heróis.

Assim, não há um contraste abrupto inicial entre os tipos filosóficos e não-filosóficos do pensamento grego; à primeira vista, é difícil, por exemplo, distinguir entre a idéia de Homero, do Oceano como origem de todas as coisas, e a noção atribuída por Aristóteles a Tales, o primeiro grande filósofo grego, de que tudo se originou da água. Talvez a principal característica que distingue os antigos filósofos de seus contemporâneos literários (tais como Ésquilo) seja o seu desejo de buscar uma única causa ou origem impessoal dos fenômenos universais, mais do que considerar a ordem universal como a interação de forças pessoais, divinas e humanas, diferentes, às vezes conflitantes, mas finalmente complementares. W. Jaeger descreveu o desenvolvimento da filosofia grega como "o processo mediante o qual a concepção religiosa original do universo, a concepção do mito, se racionalizou cada vez mais". Poderíamos acrescentar que o processo atinge o ápice em Platão, para quem o mito se coloca completamente a serviço do argumento filosófico racional, sendo utilizado para ilustrá-lo.

A tendência dos filósofos antigos do século VI, anteriores a Heráclito, de construir sistemas semelhantes às "teogonias" pré-filosóficas (a reorganização sistemática dos mitos, como em Hesíodo, para ilustrar a origem das várias gerações de deuses e de homens) pode ter muito que dever ao simbolismo mitológico do Oriente Próximo e mesmo além, embora seja ainda difícil determinar a extensão de tal influência. A tentativa de atribuir a origem da vida a um único fator impessoal (a água no caso de Tales, "o ilimitado" no caso de Anaximandro, o ar para Anaximenes, o fogo para Heráclito) recorda certamente os mitos levantinos da criação e, tomada em si mesma, contém implicações de comportamento ético e político que contrastam fortemente com a visão do mundo que tinham os poetas, os autores trágicos e os políticos da democracia. Essa tradição mais poética e imaginativa, que retrocede até Homero, realça as tensões e conflitos na ordem humana e cósmica, como originárias de confrontações entre aspectos diversos, fragmentários e complementares, da bondade, expressos por meio de personalidades diferentes. A luta resolveu-se, como se vê com clareza na grande trilogia de Ésquilo, por meio da reconciliação e harmonia entre as forças respectivas, cada qual boa em si mesma, ainda que incompleta. Já sugerimos a idéia de que essa visão da vida estimulava uma atmosfera política de debate democrático, que ao mesmo tempo dela receberia um impulso. A visão monística dos filósofos antigos favoreceria, por outro lado, em última análise, uma



A reconciliação entre as visões poética e filosófica se faz possível através do conceito de Logos como força determinante da compreensão racional do universo. "Aristóteles contempla o busto de Homero", de Rembrandt.

orientação política mais ligada à das estruturas absolutistas do Oriente Próximo. Não seria por mero acidente que os primeiros pré-socráticos provinham exclusivamente da Jônia, sempre suscetível aos contatos orientais em virtude de sua posição na costa da Anatólia, e que esteve sob controle persa a partir da segunda metade do século VI.

Ao mesmo tempo, deve-se notar a presença de um veio de especulação pluralista na filosofia antiga que qualifica consideravelmente a tendência monista dominante. O único fragmento provavelmente genuíno que possuímos de Anaximandro (através do compilador neoplatônico Simplicius) fala da existência de fenômenos como o da morte "de acordo com a necessidade; pois pagam tributos e retribuições uns aos outros por sua injustiça, segundo o julgamento do Tempo". Essa passagem obscura e frequentemente discutida, qualquer que seja a interpretação pormenorizada que lhe dermos, transmite certamente a impressão geral de estar falando em termos de interação cósmica e contato recíproco, em bases quase legalistas. É provável, entretanto, que Anaximandro considerasse o substrato do universo, a que chama de "ilimitado", como sendo, em última análise, uma unidade monista na qual os fenômenos múltiplos do universo material se diluem, e do qual reemergem ciclicamente. Há, aqui, um certo movimento e um certo processo; mas o processo é, afinal de contas, subordinado, e se incorpora ao monismo estrutural do *todo*. Não há indício do otimismo de Ésquilo (que consideramos como sinal característico da tradição "poética") sobre a relevância das partes limitadas e imperfeitas, porém necessárias e complementares, da estrutura universal. Também não aparece a convicção dos poetas, da qual, mais uma vez, Ésquilo fornece a expressão clássica, de que o Tempo em si mesmo não é apenas

um devorador das aspirações e ações humanas, mas na verdade lhes confere validade, mesmo à custa de sofrimento e lentidão, e lhes empresta profundidade e sentido.

O primeiro dos filósofos a interessar-se pela interpretação intencional, quase histórica, do processo da vida humana, foi Heráclito, figura enigmática, embora evidentemente um pensador de estatura profética. Ao contrário da maioria dos demais filósofos gregos, Heráclito preferiu apresentar sua mensagem em forma de epigramas sucintos e obscuros, nos quais o simbolismo e as imagens são usados para conferir ao sentido um poderoso impacto de imaginação. Bastaria isso para mostrar suas afinidades tanto com a tradição poética quanto com a filosofia; assim, personifica, talvez mais que qualquer outro escritor grego — inclusive seus contemporâneos —, a tentativa (bastante rara) de terminar com a "disputa entre a poesia e a filosofia" que já se prenunciava, para usar a famosa frase de Platão. A função de Heráclito como reconciliador das duas tradições, a antiga e a nova, fica obscurecida por sua própria belicosidade polêmica em relação aos representantes anteriores e contemporâneos de ambas, e também em relação à massa ignorante de homens "adormecidos, servos da opinião ilusória do *bom senso*", a quem Heráclito devota desprezo tão profundo quanto o que Platão mais tarde demonstraria.

O significado de Heráclito tem suscitado muita controvérsia. Pode-se sugerir que as principais dificuldades de interpretação resultam de uma ambigüidade de seu pensamento, que se deve à sua posição de ambos os lados do abismo entre a tradição poética e a filosófica. Por um lado, junta-se a seus colegas físicos da Jônia na busca de um elemento primário (para ele, o fogo, interpretado literal ou simbolicamente) como fonte da vida universal. Essa parte de seu pensamento muito deve à tradição monista; mas não é a única. Ligada a ela está sua convicção do funcionamento incessante da mudança pluralista; não se trata de uma simples repetição cíclica, mas de uma sucessão de acontecimentos irreproduzíveis, e portanto originais ("não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, porque as águas fluem continuamente"). O principal participante desse drama cósmico é a personalidade individual humana, expressa por Heráclito na palavra *psyché*. "Não se pode encontrar as fronteiras da personalidade, ainda que exploremos cada um de seus caminhos; seu sentido é imensurável."

Esse individualismo de Heráclito aparece em pálidos tons em sua aplicação à política, embora exista aí uma ambigüidade real. A maior parte dos fragmentos referentes à sociedade humana transpiram uma atmosfera elitista, que zomba do populacho, o qual é denunciado por conservar zelosamente fora de quaisquer funções os seus membros mais capazes. Outros escritos, porém, falam da supremacia da lei, e mesmo de uma lei natural universal; um dos fragmentos, mais enigmático que de costume, fala dos desprezados "adormecidos" como "trabalhadores e colaboradores daquilo que ocorre no universo". Embora dificilmente se possa caracterizar Heráclito como democrata, mesmo assim parece partilhar da opinião de seu contemporâneo Ésquilo de que todos têm algum papel a desempenhar, ainda que inconscientemente, no drama universal. Não admira que Hegel e Marx, em suas gerações, e com sua própria convicção da realidade das visões históricas e trágicas, encontraram profunda afinidade com Heráclito.

A importância de Heráclito na reconciliação (como sugerimos) das visões poética e filosófica da vida, pode ser simbolizada por sua utilização do conceito do *Logos* como força determinante da compreensão racional do universo. *Logos* significava

originalmente "o ato da fala" e, também, "o processo de raciocinar, calcular, definir". Heráclito parece ter sido o primeiro a usá-la no sentido de um "princípio organizativo subjacente do universo", e a associação de fala e pensamento, implícita na palavra, se ajustaria admiravelmente ao significado sugerido para sua mensagem, de combinar as visões poética e filosófica.

A combinação entre estabilidade e movimento, que Heráclito se dedicou a conseguir, foi cruel e bruscamente destruída por Parmênides, que argumentou (estranhamente, num poema composto no estilo tradicional hexâmetro de Homero) que a mudança era incompatível com o raciocínio correto, pois admiti-la levaria à conclusão, logicamente absurda, de que ser e não ser são a mesma coisa. Parmênides não se preocupava muito com o problema de reconciliar sua afirmação sobre a impossibilidade de mudança e de movimento com os resultados aparentes da observação sensorial. Dizia simplesmente que esses últimos são ilusórios, embora não explicasse claramente por que razão. Sua asserção de monismo, rudemente descomprometida, rompeu a florescente reaproximação entre a tradição poética e a filosófica, que poderia ter sido explorada nas linhas sugeridas pelo pensamento de Heráclito, e a invulnerabilidade de seus argumentos no estágio corrente da técnica lógica traria a toda a tradição filosófica grega um problema grave que a assolaria durante um século. Poderia haver reconciliação racional entre os conceitos de estabilidade e de mudança — a tradição poética, especialmente na obra dos grandes dramaturgos da Ática, presumira que a busca de tal reconciliação era da mais profunda importância para a compreensão do caráter da própria vida, e Heráclito procurava guiar a filosofia pela mesma senda. Mas se Parmênides estava correto, toda busca era uma perda de tempo, a procura de uma resposta a uma pergunta totalmente imaginária.

A ascendência virtual de Parmênides sobre o pensamento filosófico grego mais profundo, no restante do século quinto, teve efeitos colaterais sobre o pensamento político, que, em geral, não são considerados com a atenção que merecem. Em primeiro lugar, a negação da realidade da mudança, por Parmênides e sua escola, tirou, por assim dizer, o "recheio" de todo o processo de deliberação racional sobre políticas comunitárias futuras, processo que se situava no âmago da nova democracia emergente. Podemos até mesmo sugerir que o espectro de Parmênides haja sido uma razão principal para que a democracia grega não tenha conseguido jamais organizar de fato uma filosofia sistemática própria que se pudesse opor à estrutura bem articulada de seus críticos intelectuais mais poderosos. A fim de encontrar uma ideologia substitutiva em lugar da filosofia mais compreensiva que o impasse de Parmênides lhe negara, a democracia teve de retirar-se para a região mais duvidosa do pensamento subjetivo e pragmático. Um segundo legado fatal de Parmênides apontou o caminho.

O poema de Parmênides se divide em duas partes. A primeira enuncia a rejeição completa da realidade da percepção sensorial que acabamos de ver. A segunda parte propõe aceitar, *ad argumentandum*, a premissa de que a percepção sensorial pode ser utilizada para construir um sistema cosmológico baseado na distinção e interação de forças separadas, embora Parmênides esclareça perfeitamente que essa discussão nada mais é do que uma concessão àqueles que se apegam à ilusão de que a observação comum pode fornecer informações seguras sobre a realidade. É difícil compreender a razão pela qual Parmênides se haja dado ao trabalho de construir essa segunda parte, mas a significação histórica importante dessa parte do poema é que com ela se ini-

Parmênides não se preocupava muito com o problema de reconciliar sua afirmação sobre a impossibilidade de mudança e de movimento com os resultados aparentes da observação sensorial. Dizia simplesmente que esses últimos são ilusórios, embora não explicasse claramente por que razão.

ciou uma atitude de "fingimento" na filosofia, que poderia levar a um pragmatismo capaz de arquivar qualquer tentativa de raciocínio sobre qualquer assunto que não fossem os problemas práticos imediatos.

É nessa atmosfera de crescente "realismo" materialista que melhor poderemos compreender o complexo de personalidades e técnicas intelectuais geralmente descrito como o movimento "sofista". Num sentido mais profundo, pode ser considerado como uma reação, um gesto de desespero do bom senso em protesto contra a visão do mundo, inexoravelmente estática, que a ortodoxia filosófica de Parmênides procurava impor sobre o livre exercício da razão na ação política, que se tornara o ideal ateniense, apesar das limitações deste em relação ao sonho de Ésquilo. A polarização entre a razão e a atividade prática, à qual, em última análise, nos conduzia a lógica do argumento de Parmênides, criou sua própria reação, expressa na maneira relativa pela qual os sofistas consideravam os fatos religiosos, e mesmo os morais, na condução da vida humana.

O processo poderia ser salutar. A insistência na observação dos fenômenos visíveis e a importância da concentração sobre o individual e o particular, que podemos verificar nos textos médicos do *corpus* de Hipócrates, provocaram progressos consideráveis no tratamento das doenças. Na mesma escola

É nessa atmosfera de crescente "realismo" materialista que melhor poderemos compreender o complexo de personalidades e técnicas intelectuais geralmente descrito como movimento "sofista". Num sentido mais profundo, pode ser considerado como uma reação, um gesto de desespero do bom senso em protesto contra a visão do mundo, inexoravelmente estática, que a ortodoxia filosófica de Parmênides procurava impor sobre o livre exercício da razão na ação política.



Uma das questões constantemente referidas por Platão: como é possível, por parte do filósofo, conciliar a busca integral da verdade com a sua obrigação de ser um cidadão correto e integralmente ativo? Platão, cópia romana do busto de Silanion.

hipocrática gerou-se o interesse na avaliação da influência daquilo que podemos chamar fatores ambientais (clima, características geográficas e etnográficas, etc.) sobre o desenvolvimento dos indivíduos e das sociedades. Encontramos na obra de Tucídides uma tentativa impressionante de aplicar essa metodologia em escala histórica maciça mediante a descrição da patologia da sociedade grega durante a Guerra do Peloponeso. Como vimos no primeiro capítulo, a ênfase de Tucídides nos fatores materiais, que influenciam o comportamento durante a luta mortal da guerra, ilustra também a crescente fé no cálculo não-moral e oportunista, em forma de *Realpolitik*, que parecia haver desvirtuado a causa democrática pela qual, no entender de Péricles, Atenas dizia lutar. Com a mão firme do teatrólogo, tanto quanto a do historiador, Tucídides traça o mapa da autodistorção da mentalidade política de Atenas. O pólo oposto do Discurso Fúnebre é o vil "*Diálogo Ineliano*", no qual Atenas anuncia, com frieza e brutalidade, sua intenção e capacidade de subjugar a pequena ilha, neutra por motivos puramente estratégicos; os delegados da suposta cidadela do governo popular e da justiça não temem apoiar suas reivindicações na crua lei da força; a Natureza, para eles, é vermelha como o sangue. O ponto intermediário entre Péricles e Melos aparece em outro incidente dramaticamente exposto: o debate na Assembléia ateniense, a respeito do voto apressado sobre o massacre ou a escravidão de toda a população civil da cidade rebelde de Mitilene. No final, a Assembléia altera sua decisão, mas o faz sob a influência de argumentos em favor da clemência

que são mais utilitários do que humanitários. É óbvio que o expediente, e não os princípios, dirigem os cálculos políticos de Atenas, e no fim das contas Melos proporciona ao leitor poucas surpresas.

Até que ponto podemos culpar o pragmatismo dos sofistas pelo aviltamento dos padrões morais refletidos por Tucídides no registro histórico, por Aristófanes na comédia satírica, por Eurípedes em sua transformação pessimista da visão trágica, e por Sócrates em sua busca da clareza do pensamento? Parece claro, a partir do nosso conhecimento superficial de primeira mão dos ensinamentos dos principais sofistas, que nem tudo mereceria a acusação de amoralismo. Protágoras, membro de uma geração anterior de pensadores sofistas, é tratado com certo respeito nos diálogos de Platão, e a ele se credita a tentativa de basear os motivos da obrigação civil num esquema permanente de valores éticos. Não se pode imaginar uma razão plausível pela qual Platão apresentasse Protágoras de maneira mais idealista do que na realidade era, e é óbvio que temos de ter cautela ao rotular Protágoras como cético *tout court*. Por outro lado, os indícios dos fragmentos existentes de Protágoras parecem indicar uma visão relativista da qual se poderia dizer, na melhor das hipóteses, não se interessar pela construção de um sistema filosófico compreensivo.

O principal sofista da geração seguinte, Górgias, apresenta uma imagem cética mais consistente. O diálogo platônico que leva seu nome parece decidido a demonstrar o amoralismo político que resulta da ênfase colocada por Górgias no poder da persuasão retórica como força fundamental dos relacionamentos humanos. Os escritos autênticos de Górgias que subsistem, mais numerosos dos que os de Protágoras, parecem justificar a opinião de Platão. O *jeu d'esprit* em defesa de Helena de Tróia absolve a famosa beldade da responsabilidade pela Guerra de Tróia, mas à custa de sustentar que a mente humana está completamente à mercê da persuasão astutamente sedutora, mais que da verdade objetiva. Muitas vezes, Górgias parece satirizar a escola de Parmênides, mas adota, ao mesmo tempo, com prazer, a posição de "fingimento" subscrita por Parmênides na segunda parte de seu poema.

Os fragmentos da obra de um terceiro sofista, Antífone, ilustram outra questão que deve ter sido trazida à baila, embora não realmente iniciada, pelo rompimento de Parmênides entre a razão e a experiência. Com Antífone vemos o contraste deliberado entre a "Natureza" e os usos e costumes sociais de qualquer tipo; a natureza é apresentada como nada mais que o complexo do impulso individual para a auto-afirmação e a auto-satisfação. As leis da *pólis* não podem suscitar mais obediência do que aquela que resulta da sua aplicação ostensiva; se tal aplicação é impossível, tanto melhor para o indivíduo, que poderá perseguir seus objetivos puramente egoístas com mais liberdade. A antítese *nomos* ("lei")/*physis* ("natureza") tem aqui sua declaração mais clara fora dos discursos dos personagens "amoralistas", Cálicles e Trasímaco, dos diálogos de Platão.

É possível que o Sócrates do diálogo "*Crito*" de Platão haja sido concebido de propósito como o adversário do evangelho de egoísmo e desafio à obrigação social de Antífone. Sócrates, confrontado com uma oportunidade de escapar da prisão, onde aguarda a sentença de morte, recusa-se a aproveitá-la, sob a alegação de que está obrigado, por haver pertencido durante toda a vida à *pólis* ateniense, a acatar sua decisão legal, mesmo acreditando que esta se baseia em presunções éticas equivocadas. O diálogo suscita o problema com o qual Platão se debateria, de várias formas e com diversos graus de êxito, durante toda a sua carreira filosófica. Como é possível conciliar a busca integral da verdade por parte do filósofo com a sua obrigação de ser um cidadão correto e integralmente ativo?

Devemos mencionar aqui um ponto importante, ao qual Platão parece haver retornado, sob diversas formas, até o fim de sua vida. Trata-se da convicção de que, se é possível atingir a justiça política no mundo da experiência prática, isso só se pode fazer mediante a aplicação das verdades filosóficas últimas ao mundo inferior da vida social cotidiana.

A resposta adequada a esta pergunta exigiria uma investigação completa de todo o pensamento de Platão. Podemos mencionar aqui apenas um ponto importante, ao qual Platão parece haver retornado, sob diversas formas, até o fim de sua vida. Trata-se da convicção de que, se é possível atingir a justiça política no mundo da experiência prática (e às vezes Platão parece estar a ponto de negá-lo), isso só se pode fazer mediante a aplicação das verdades filosóficas últimas, quando descobertas, ao mundo inferior da vida social cotidiana. O mundo das Formas, ao qual Platão, em seu período mediano, atribuiu realidade absoluta, era tão pouco sujeito a variações quanto o cosmo de Parmênides. Platão, entretanto, admitiu certo grau de realidade objetiva, embora limitada, ao mundo dos sentidos e da opinião, e assim pôde restituir ao pensamento ético e político a vitalidade que Parmênides lhe negara. Os diálogos posteriores de Platão, nos quais os problemas lógicos são tratados em nível mais intenso e maduro, sugerem que a negação da mudança feita por Parmênides devia grande parte de sua força à semântica e não à argumentação filosófica, e que o dilema colocado pelo filósofo anterior não era inescapável. Platão, mais tarde, chegou a dirigir-se à aceitação da mudança como fator legítimo em qualquer explicação da ordem do mundo, e Aristóteles prosseguiria e expandiria essa redescoberta, que marca, de certa forma, um retorno à tradição de Heráclito.

Podemos voltar agora a considerar a "Apologia" e o "Crito", que se contam entre as primeiras obras de Platão, porque expressam de maneira mais concisa do que alguns dos diálogos posteriores mais elaborados (por exemplo, a "República"), os problemas inerentes à relação entre política e filosofia. Também apresentam as condições essenciais e únicas que permitem ao filósofo, segundo Platão, trazer paz e harmonia à *pólis*. Podem, portanto, nos servir como espécimes adequados do enfoque platônico da política, que proporcionaria um elemento importante do próprio pensamento de Aristóteles.

Platão não foi o único a apresentar uma "Apologia" em favor de Sócrates. Possuímos também a versão de Xenofonte, e parece que certo número de outros escritores produziram "apologias" semelhantes, nos anos seguintes à execução de Sócrates. Podemos apenas imaginar seu conteúdo, e supor em geral que seu objetivo principal era contrariar as acusações de que Sócrates houvesse sido um cidadão desleal; essa é certamente a principal preocupação de Xenofonte. Platão também está alerta quanto à necessidade de repelir as nádoas à cidadania de Sócrates trazidas por seus acusadores, e que a condenação pela maioria (embora pequena) dos jurados no julgamento parecia confirmar. Não podemos, naturalmente, saber se as palavras que Platão coloca na boca de Sócrates correspondem à verdade histórica; mas essa questão não é importante. O que importa é o papel desempenhado pela figura dramática de Sócrates para a concretização das opiniões em desenvolvimento de Platão sobre a

confrontação entre a verdade filosófica e as exigências políticas.

Na "Apologia", Sócrates argumenta em favor do papel indispensável do filósofo. Deve este agir como agulhão em relação à sua cidade, questionando aquilo que não fosse normalmente questionável, ensinando os cidadãos a não permanecerem complacentemente satisfeitos com as presunções de "bom senso" conhecidas. Sócrates retrata a si próprio como estimulado pela descrição dele feita pelo Oráculo de Delfos, a do mais sábio dos homens dedicados a peregrinar por todas as classes de Atenas — os estadistas, os poetas, os artesãos. Todos eles, ao que percebeu o filósofo, não possuíam sabedoria fora dos limites de sua própria profissão ou arte. Ele próprio era superior a todos, pelo menos em um aspecto: conhecia suas próprias limitações intelectuais. A modéstia, a falta de *hybris*, como a exprimiria a tradição poética, é característica fundamental do filósofo.

A modéstia de Sócrates não é incompatível com um sentimento profundo e invariável de missão, a missão de persuadir seus ouvintes a cuidarem de suas almas mediante o melhor uso de suas faculdades racionais: "uma vida não examinada não é digna de ser vivida". A missão de Sócrates é definida pelo simbolismo de seu *daimon*, a força interior oculta que o impede de agir de forma incorreta. O *daimon* não proporciona orientação positiva; em outras palavras, a função do intelecto filosófico é a de ser crítico, até mesmo destruidor, mais do que sistemático. Esse papel de crítico quase desinteressado foi responsável pela abstenção de Sócrates da vida pública durante grande parte de sua carreira, embora em duas ocasiões haja ele exercido a função de membro do Conselho, apoiando a correta administração da lei. Sócrates esclarece que seu crime principal, aos olhos dos políticos que o levaram a julgamento, sob acusações tão especiosas, é precisamente sua insistência em submeter à crítica racional os fundamentos do comportamento público e privado. Foi assim que "corrompeu a juventude", e uma lista de nomes, inclusive o do próprio Platão, forma uma espécie de carta de Sucessão Apostólica daqueles que retiraram das mãos moribundas de Sócrates a tocha de testemunha filosófica e de investigação inflexível. Essa missão de busca filosófica, acredita Sócrates, prosseguirá mesmo na vida eterna (presumindo-se que exista): "E, melhor de tudo, continuará com os homens do outro mundo assim como com os deste mundo", prossegue Sócrates talvez com certo laivo de humor, "inquirindo, questionando e aprendendo quais são os sábios entre eles e quais os que acreditam sê-lo, mas não são. Certamente lá não condenarão alguém à morte por causa disso". A Divina Comédia da busca socrática é, na "Apologia", uma busca externa.

Passando ao "Crito" encontramos um Sócrates mais conciliador do que o da "Apologia" em relação à *pólis*, dentro dos princípios básicos de sua posição na "Apologia". Nesta, a ênfase principal recaía na malevolência dos governantes da cidade, sobre seu temor à luz da racionalidade filosófica, e sobre sua presteza em tudo fazer para suprimir o herói filosófico. A situação é apresentada em termos de branco e preto, sem compromissos. O drama se assemelha mais ao da Paixão do que ao de uma tragédia no sentido em que antes a procuramos definir; trata-se de um choque assustador entre interpretações diversas e sinceras daquilo que constitui o bem. A harmonia ou a síntese de Ésquilo não poderiam surgir do espírito da "Apologia". Por trás da figura do velho Sócrates, defendendo sem compromissos a filosofia, e desafiando, se necessário, a própria *pólis*, está a de seu jovem criador com seu desdenhoso *pronunciamento* da supremacia da razão integral. Quase como Orestes, Platão se considera portador da

missão de vingar o fado de Sócrates contra sua cidade natal, inescrupulosa e cheia de ódio.

"A vós que me matastes, eu vos digo que o castigo cairá sobre vós imediatamente após a minha morte, castigo mais pesado — seja Deus a testemunha! — do que aquele que devo suportar... Aqueles que vos pedirão contas serão mais numerosos — eu os oculte até agora, e vós não os notastes — e serão mais difíceis de suportar porque são mais jovens e vos perturbarão ainda mais."

No "*Crito*", há uma mudança de atmosfera emocional que demonstra a gama surpreendentemente variada da expressão dramática de Platão, assim como de sua atitude intelectual. A rejeição, por parte de Sócrates, do plano de fuga apresentado por Crito, fornece a Platão a oportunidade de fazer uma avaliação menos unilateral da questão que separa Sócrates, como filósofo, de sua *pólis*. Em alguns aspectos, é verdade, Sócrates não assume compromissos, como na "*Apologia*". A opinião majoritária não é considerada digna de atenção inteligente; tudo o que importa é o veredito da elite intelectual. Ao mesmo tempo, Sócrates argumenta que a própria *pólis* tem razão num ponto com o qual o filósofo deve concordar, ainda que lhe pareça que a cidade o tratou injustamente. Se o filósofo fugir à punição que lhe é infligida, ainda que por motivo equivocado, pela autoridade jurídica da *pólis*, estará ele, por sua vez, pecando contra a *pólis*; e isso é, por definição, incompatível com a busca da verdade filosófica. Numa vigorosa personificação da *pólis*, Sócrates imagina sua amada Atenas que lhe reprova qualquer idéia de fuga:

"Dize, Sócrates, que pretendes fazer? Nada mais nada menos do que nos destronares, com essa tua tentativa — derrubar as leis e toda a comunidade que também existe em ti. Acaso imaginas que a cidade possa permanecer intacta, quando as decisões dos juizes não têm poder, quando são tomadas sem efeito e destruídas por indivíduos?"

Por haver permanecido em Atenas durante toda sua longa vida, por haver usufruído de seus benefícios de sustento material e cultura intelectual, por havê-la utilizado como interlocutora em sua busca filosófica, Sócrates aceitara o direito da *pólis* de exigir-lhe lealdade e obediência a seu veredito. É importante recordar que a *pólis* não afirma o direito de compelir Sócrates a mudar suas convicções filosóficas; o que ela realmente afirma é que o filósofo deve aceitar o poder incontestável da *pólis* de impor obediência a suas leis, pois, sem essa obediência, a estrutura racional à qual o filósofo apela entraria em colapso como força reguladora da vida social. "Quem poderia conceber uma cidade sem leis?"

A argumentação de "*Crito*" revela Platão seguindo as pegadas de Ésquilo, mediante a exploração da possibilidade de harmonia, e não de confrontação, no relacionamento entre a filosofia e a cidade. A obediência de Sócrates ao governo, até mesmo ao governo injusto, da *pólis*, marca um hiato no círculo de confrontação e vingança que lança uma sombra sobre o heroísmo de Sócrates na "*Apologia*". No "*Crito*", Platão exorta seu amado personagem a alturas ainda mais sublimes; Sócrates deve agora morrer, não apenas como mártir da filosofia (o que ainda é) mas também, e mais importante, como o construtor da ponte entre o excelso mundo da verdade abstrata e o mundo cotidiano, mais vulgar mas também precioso.

Platão não preservou essa posição "esquiliana" sem variação. De fato, seu *corpus* de diálogos até as "*Leis*" mostra uma confusa oscilação de opiniões sobre esse tópico. O contraste entre o Sol e a Caverna, que aparece na "*República*", está implicitamente presente em outros diálogos, e a reação correta do filósofo a esse contraste é motivo de perene preocupação para Platão. A "*Apologia*" e o "*Crito*", com

suas atitudes variadas, respectivamente de rejeição e de cooperação no debate da relação entre o filósofo e a cidade, formam os pólos irmãos entre os quais oscilam o pensamento e o sentimento de Platão. No "*Górgias*", o ataque de Cálicles contra qualquer tipo de valor moral suscita na reação de Sócrates uma frente comum momentânea entre a opinião, corriqueira, que aceita a realidade das leis morais, e a sabedoria filosófica, que é a única capaz de definir, e, portanto, de validar, o bem. Em outras partes desse diálogo, no entanto, vem à tona uma atitude mais severamente elitista. Examinam-se com muita atenção temas que, mais tarde, serão elaborados na "*República*" (tais como a analogia entre o governante e o médico, e o ideal de justiça como chave da estabilidade política).

Sócrates acentua o contraste com a política ateniense contemporânea, que acusa de atuar sem qualquer consideração pelos princípios morais ou racionais. "Não conhecemos um único bom político em nosso Estado", afirmação bastante geral, embora se deva admitir que o ataque de Cálicles contra a filosofia como um todo já houvesse polarizado o debate. Sócrates afirma também, "em minha opinião, sou um dos poucos atenienses (para não dizer o único) que procurou exercer a verdadeira arte da política, e o único ateniense vivo que a pôs em prática". A filosofia, em realidade, é a única política verdadeira, argumenta Sócrates de maneira notável; está, portanto, preparado a aceitar a perseguição direta por parte da cidade não-filosófica, quase com alívio; pois, como demonstra o mito no fim do diálogo, o castigo eterno no outro mundo aguarda os maus políticos. Mais uma vez, o ideal "esquiliano" de harmonia retrocedeu em favor de uma atitude mais descompromissadamente rigorista na qual a *pólis*, em sua forma atual, é condenada à destruição moral. Há um laivo quase de megalomania na atitude de Sócrates aqui. A tensão entre filosofia e política se transforma num impasse virtual, o qual, como sua obra posterior demonstra, alarmou o próprio Platão. O dilema que a morte de Sócrates trouxe a Platão, para alcançar uma definição compreensivamente satisfatória do relacionamento entre a sabedoria e a ação política, persiste em todos os diálogos, apesar dos esforços heróicos de Platão para chegar a uma solução. Na "*República*", estava obviamente sob a impressão de que, se a vida política possuía sentido, esse deveria ser encontrado mediante a entrega do controle completo aos filósofos. O processo nega à política, na prática, qualquer autonomia, mas representa também para a filosofia perigo quase igual, pois esta corre o risco de se transformar em tecnologia para a consecução de um objetivo político limitado, e não a busca contemplativa integral da verdade. Como sempre, Platão foi seu próprio crítico mais agudo; a alegoria da Caverna mostra-o, em última análise, pessimista a respeito de sua própria receita de regeneração social, e ao fim do longo diálogo refugia-se apenas nas esperanças de salvação pessoal.

O "*Estadista*" e as "*Leis*" mostram Platão retrocedendo a uma posição mais moderada. Na primeira obra, o governo dos filósofos deve ser indireto e não total, como fora na "*República*"; nas "*Leis*", obra que (como vimos) apóia-se, em grande parte, na prática ateniense existente, Platão convoca os cidadãos comuns e oferece uma constituição baseada não na sabedoria infalível do raciocínio filosófico correto, mas numa mistura judiciosa dos regimes políticos existentes. Mas, no coroamento final, o fantasma da "*República*" comparece de novo no epílogo das "*Leis*", juntamente com o Conselho Noturno dos cidadãos idosos, que terão a decisão final no controle da *pólis*. Apesar de todo o seu gênio, Platão morreu sem conseguir completar a síntese entre filosofia e política.

SOBRE EDUCAÇÃO

Desde o nascimento de nossa civilização, desde os antigos titãs do pensamento – filósofos e poetas como Sócrates, Platão, Aristóteles, Xenofonte, Marco Aurélio – vêm sendo recolhidas as mais fecundas idéias sobre Educação, idéias estas incubadas e germinadas nas estufas interiores dos maiores pensadores do Ocidente, aqueles que, unindo em uma ciência única a Filosofia, a Psicologia e a Pedagogia, puderam conservar e desenvolver os gérmens verdadeiros da arte de educar. Eduard Spranger é um destes homens, figura das mais altas do pensamento contemporâneo.



Pilósofo, psicólogo e pedagogo, nascido em 1882 na Alemanha, produziu obra literária muito vasta, na qual uma profunda e permanente preocupação pelos problemas pedagógicos encontra suas respostas em ampla investigação sobre a natureza do homem e sobre a vida. Em sua obra *"O Educador Nato"* encontramos sintetizados os mais elevados ideais de formação humana.

"A medida da capacidade de educar é proporcional à medida da força que se empregou na auto-educação." Esta afirmação de Spranger constitui o eixo, o centro a partir do qual suas idéias vão irradiar. A expressão "educador nato" refere-se ao homem nascido para a tarefa educadora e que se forma para praticá-la com eficácia. A idéia de autoformação é imprescindível no educador, posto que, se a educação é um impulsar a alma alheia para que se encontre a si mesma, é preciso que quem a impulse "leve completamente firme sua própria certeza, e que atinja por si mesmo a vida grande e sagrada se quer despertá-la em outro".

Para ser exercida em sua plenitude, a tarefa educativa requer fogo espiritual, necessidade interior, estar alimentada por um certo "sopro" do espírito, por uma certa "genialidade", por um *"daimon"* (no sentido socrático), algo mais que uma inclinação ou um talento: um sentir-se impelido para a formação de homens, um impulso a preencher a alma com tal força

que se converta na "vida da vida" – segundo as palavras de Fichte.

Para Spranger "não há uma profissão para a qual se requeira mais vocação inata que a do educador, pois sua essência pertence a uma considerável maturidade". O caminho formativo, a cujo término o educador poderá revelar-se como tal, não é o dos livros de pedagogia ou de psicologia, nem sequer o da mera prática pedagógica ("conheci muitos com longos anos de prática sem que chegassem em absoluto a ser educadores"), mas sim o do exercício da própria educação, da auto-experiência no sentido do enobrecimento e da completa humanidade. A educação não é, portanto, um mero processo transmissor, mas de iluminação, de despertar de forças. Isto não se obtém pela passagem dos conhecimentos de uma mente para outra, como se se tratasse de coisas materiais que se transferem; mas, sim, se produz na concreta relação educativa e dentro do clima do amor, única atmosfera adequada para chegar ao centro pessoal de alguém. O amor é quem nove a alma do outro. Porém, o amor tem muitas formas. O amor pedagógico deve "regular sua temperatura". É um amor contido, que se encontra quando é necessário. Não se dá gratuitamente, mas impõe condições que, ao serem satisfeitas, fazem com que se converta em amor formador. Formar para elevar supõe a exigência de que o outro alcance uma forma que o fará mais digno de ser amado.

A educação não é um mero processo transmissor, mas sim de iluminação, de despertar de forças, que se produz dentro do clima do amor, única atmosfera adequada para chegar ao centro pessoal de alguém.



Spranger rastreia a velha doutrina do amor pedagógico desde Pestalozzi até Platão e não acredita tenha conseguido esclarecer esse fenômeno essencial da relação educativa. Faz uma distinção entre o erotismo e o amor. Define o erotismo “como o amor de índole estética que se atém à graça sensível ou à virtude da própria presença”. Ao contrário, o amor em sentido estrito é a “compreensão com que nos acercamos ao conteúdo valioso da alma alheia e a comunidade de valores que neste fato se funda”. Seu âmbito não é um ou outro aspecto

A cultura vive graças à captação que dela fazemos em nossa subjetividade e à capacidade de cada um para criar mais cultura e criticar a existente, segundo o modelo de uma vontade ético-ideal. Na educação reside toda esperança de reconstrução da vida social, já que “primeiro tem de nascer um novo modo de pensar antes que possa nascer a nova época”.

parcial da essência alheia, senão a totalidade da alma. Sem dúvida alguma, o amor pedagógico é uma das formas do amor generoso que se dirige à alma inteira e tenciona criar uma comunidade de valor a partir de um impulso formador originário. Deste modo o amor pedagógico “é rigoroso hoje para que amanhã o destino não caia sobre um cego”. Ademais, o amor pedagógico não pode arder com a mesma chama que as outras formas de amor. Necessariamente deve estar ligado à reflexão e ao equilíbrio. “Não se propõe a agir pelo mero amor.”

Como se pode perceber facilmente, o impulso educador é para Spranger algo mágico e misterioso. Reconhece-se que não há tarefa mais alta que a do educador. Este atua magicamente por meio da força ética. Não trabalha com feitos mágicos, externos, mas busca a “elevação até o bom e divino que revoluciona e modifica fundamentalmente o coração”.

A pedagogia é uma ciência do espírito e da cultura. Esta vive graças à captação que dela fazemos em nossa subjetividade, e à capacidade de cada um para criar mais cultura e criticar a existente, segundo o modelo de uma vontade ético-ideal. Na educação reside toda esperança de reconstrução da vida social, já que “primeiro tem de nascer um novo modo de pensar antes que possa nascer a nova época”. Spranger vê a educação como um processo de vivificação da cultura. Não é somente tradição, mas é sobretudo iluminação. A cultura objetiva representa um “patrimônio” da comunidade, porém por cima dele há uma “idéia” e um “ideal” de cultura, e a educação apresenta-se como o caminho do homem para a autonomia ética e criadora. Nesse sentido, é imensa a responsabilidade que recai sobre o educador. Portador do eterno, e ao mesmo tempo testemunha atenta do presente, compreende que o ideal formativo tem sempre base existencial e vive “aqui e agora”. O educador nato é assim uma consciência desperta ante o presente, que aos conteúdos valiosos do passado unirá os que surgem como integrantes do velho e eterno acervo espiritual. Tanto o educador como o educando estão a serviço de um “terceiro poder espiritual” que a ambos exige da mesma forma. Através de que o educador toma consciência desse terceiro poder? Aqui novamente Spranger faz intervir o sopro espiritual, a “genialidade educadora”, a qual, juntamente com a responsabilidade e os ligamentos éticos, presente a imagem ideal. Spranger formula o objetivo de construir, por cima do *eu sensível*, um *eu superior*. Para que possa haver o “pressentimento” do ideal por parte do educador nato, dado que este há de elevar-se formando, é necessário que palpите nele antes, vividamente, a certeza daquilo que é superior.

LÚCIA BENFATTI

Necessidade de uma



As incertezas e equívocos ocorrem também na aplicação prática dos conhecimentos científicos – o mundo da tecnologia. E a falta de um embasamento ético-filosófico na busca do conhecimento se reflete na quase ausência de critérios ético-filosóficos na sua utilização.



Seria impossível, em termos práticos, determinar quando e onde teve origem a ciência. A matemática, o seu ramo mais antigo, já era conhecida e empregada, em seus conceitos mais rudimentares, por quase todos os povos da Antiguidade, sendo os caldeus considerados os responsáveis pela criação do primeiro sistema numérico. Levando em conta seu sentido etimológico (do latim: *scire* – conhecer; *scientia* – conhecimento), podemos dizer que a ciência passou a existir a partir do momento em que passou a existir o pensamento humano. Porque, como nos diz Aristóteles, na “*Metafísica*”, o homem tende naturalmente ao conhecimento e tende a usar toda sua capacidade intelectual em busca desse conhecimento. Em, sendo assim, confundem-se em suas origens a ciência e a filosofia: ambas se fundamentam na potencialidade racional do homem, visando fornecer-lhe a explicação da realidade circundante e da sua própria realidade interior. A primeira, mais restrita e sistemática, baseia-se quase sempre em observação experimental e raciocínio matemático, demonstrativo; a segunda, mais ágil e livre, tem a seu serviço não apenas o intelecto, mas também algo de poder intuitivo, que lhe permite transpor as barreiras do mundo físico para adentrar-se nos domínios da metafísica. Uma com tendência a especializar-se, a particularizar-se; a outra com vocação mais abrangente, sempre em busca do saber total.

Desde seus primórdios a ciência é entendida como um conhecimento que inclui, em qualquer medida, uma garantia da própria validade, em oposição à opinião, que se caracteriza pela falta de garantia acerca de sua validade. O ideal clássico de ciência é aquele em que se obtém essa garantia de validade através da demonstração de suas afirmações. Esse ideal permaneceu desde Aristóteles até a modernidade. Galileu colocava as *demonstrações necessárias* – ao lado da *sensata experiência* – como fundamento da ciência; Descartes se propunha a or-

ganizar todo o saber humano sobre o modelo da matemática e da geometria, as únicas ciências que ele reconhecia *desprovidas de falsidade e incerteza*, porque fundadas inteiramente na dedução. A partir de Bacon, e por obra de Newton, começou a ganhar corpo, uma concepção *descritiva* da ciência, em contraposição à anterior, demonstrativa. Em oposição ao método da síntese, Newton colocava o da análise, que “consiste em fazer experimentos e observações, em tirar conclusões gerais destes por meio da indução, e em não admitir, contra as conclusões, objeções que não sejam derivadas dos experimentos ou de outras verdades seguras”. Essa submissão rígida aos cálculos fundados nos fatos, perdurou até o século XIX, vindo a ser este um dos conceitos centrais do positivismo de Comte.

No entanto, a concepção que predomina atualmente é a que reconhece como garantia única da validade da ciência, a sua autocorrigibilidade; essa concepção, cujo pressuposto é o *falibilismo*, parte do abandono de toda pretensão à garantia absoluta.

Houve época em que todo o saber era resultado da especulação filosófica, e abrangia todos os campos onde pudesse penetrar a mente humana, embora através de métodos não muito disciplinados; mas, a partir do momento em que esse conhecimento se foi tornando mais sistemático, mais crítico, mais rigoroso, através do emprego do método experimental, e por isso mais restrito aos fatos concretos, se foi “transformando” em ciência, e a ciência e os cientistas passaram a adotar uma postura de auto-suficiência que cumulou no positivismo do século XIX. Hoje, porém, a ciência reconhece a falibilidade de suas aceções, e, a nosso ver, encontra-se diante de um abismo por ora insondável. Ao basear-se na observação experimental e no raciocínio matemático, pressupõe um substrato material como objeto de seu estudo; no entanto, na expressão de Henry Margenau, a ciência fracassou em des-

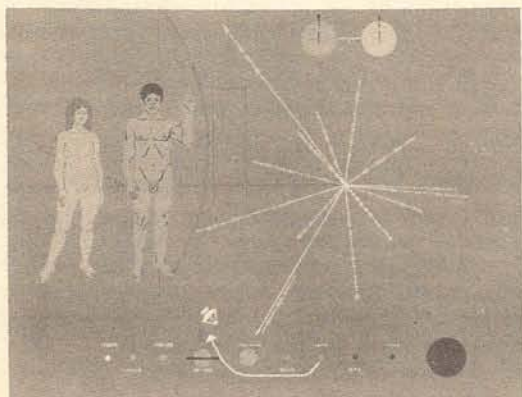
Filosofia da Ciência

cobrir a essência metafísica da matéria. Investigações mais profundas do átomo mostraram-no formado de partículas e subpartículas, que giram em forma planetária e encontram-se afetadas por uma incerteza: são partículas ou ondas? E, mesmo que viesse a ser demonstrada a sua qualidade de partículas materiais, chegaríamos a outro dilema, pois, ainda segundo Margenau, as leis da mecânica tradicional não se aplicam a "objetos" do mundo atômico, regidos, isto sim, pelas leis da mecânica quântica, tão estranhas que quase incompreensíveis. Realmente um abismo insondável!

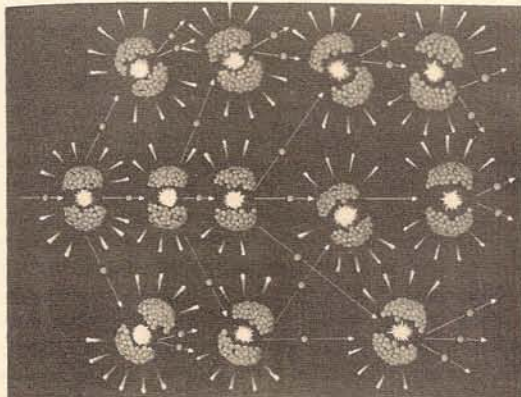
O problema reside em que essas incertezas e equívocos se dão também na aplicação prática dos conhecimentos científicos — o mundo da chamada *tecnologia*. E a falta de um embasamento ético-filosófico na busca do conhecimento se reflete na quase ausência de critérios ético-filosóficos na sua utilização. No momento atual, a real avaliação de uma nova descoberta científica se faz com base nas possíveis repercussões sobre o poderio militar da nação que detenha essa descoberta. Já existe, por parte da comunidade, como que uma inconsciente vinculação entre as novas conquistas científicas e a sua aplicação no campo bélico. É como se fosse algo natural. Mas não podemos deixar de lembrar quão perigosa é esta tendência. Desnecessário citar as consequências perfeitamente previsíveis de um confronto atômico. Mesmo os que não estão familiarizados com estes temas sabem perfeitamente das possibilidades de uma completa destruição do sistema biológico do planeta mediante a deflagração atômica. Mas não é esta a única nem a maior ameaça, já que nos é permitido acreditar que o bom senso há de prevalecer, e não haverá o conflito atômico. Resta então a possibi-

lidade de outros conflitos, outras agressões, que produziriam muito menos impacto, mas com não menos poder destruidor. Um exemplo disto podemos encontrar no concernente às armas biológicas. Há pouco tempo, um grupo de três biólogos franceses de alto nível (incluindo um prêmio Nobel), publicou um relatório em que se destaca a apreensão quanto às terríveis consequências do inadequado uso dos novos avanços no campo da biologia. Entre os fenômenos passíveis de ser provocados mediante aplicação desses conhecimentos, encontram-se: 1) a possibilidade de se escolher o sexo dos bebês, com os imagináveis dramáticos desequilíbrios demográficos que poderiam ocorrer em países onde certas ideologias ou religiões valorizam as meninas ou os meninos; 2) a realização de operações em receptores de células cerebrais, capazes de modificar o humor, a vontade, capazes de escolher emoções, de estimular o prazer, etc; 3) e, ainda, a nefasta possibilidade, já aventada em inúmeras obras de ficção científica, de se criarem grupos de indivíduos idênticos, em todos os aspectos, o que se pode considerar *biologicamente suicida e socialmente absurdo*. Sabemos bem que estas pesquisas, ou pelo menos algumas delas, podem representar grandes benefícios no campo da medicina psiquiátrica (caso específico do item 2); mas sabemos melhor ainda, que, enquanto não houver uma conscientização de que todas as realizações da ciência, ou da arte, ou de qualquer outra índole, devem estar necessariamente (como queria Kant) subordinadas ao fim último da humanidade, enquanto não houver esta consciência, insistimos, enquanto predominar o interesse de grupos ou de nações, a aplicação desses conhecimentos trará sempre mais prejuízos que benefícios.

Ante as imensas potencialidades vislumbradas no universo atômico e no universo estelar, permanece o homem à busca de respostas para as mais antigas, simples e inquietantes questões: por que e para que viver? Como viver?



Uma mensagem da Terra ao espaço exterior, enviada numa nave espacial.



Reação em cadeia, na cisão nuclear.

Diante disso, sente-se o homem temeroso e inseguro quanto aos caminhos a que pode levá-lo o desenvolvimento da ciência, cujo controle ameaça escapar-lhe das mãos. E por não saber dominar e dirigir seus conhecimentos científicos, lança sobre si mesmo a grave ameaça de destruir a própria individualidade. Qualquer que seja a teoria que consideremos mais viável para explicar sua origem sobre a Terra, teremos de admitir que a natureza consumiu milhões e milhões de anos para dar ao homem sua individualidade, esse conjunto de características genéticas, físico-biológicas, psicológicas e mentais que constitui o *eu* de cada um. E em pouco mais de 400 anos de ciência corremos o risco de ver tudo aniquilado: a fabricação de emoções e a “construção” de seres humanos em série constituiria, sem dúvida, um atentado à humanidade.

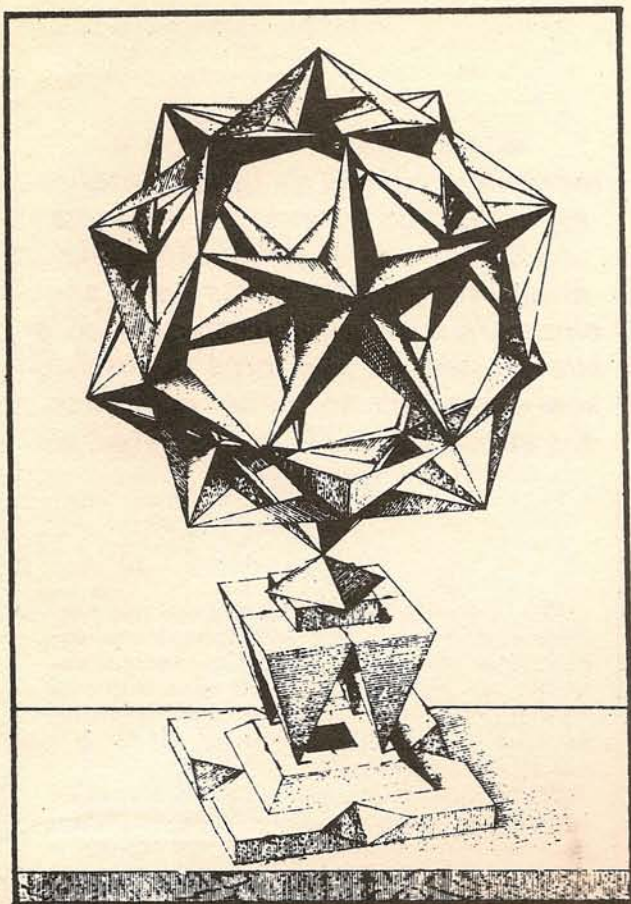
Seria o caso, então, de procurarmos as causas — ou a causa — de ver-se o homem assim, com tão bisonhas possibilidades para o futuro. Talvez chegássemos à conclusão de que ele não cresceu tanto quanto a “sua” ciência. Se houve tanta modificação na face externa do planeta, desde a Antiguidade até o presente, o mesmo não podemos dizer do homem em si. O extraordinário progresso atingido, desde as inseguras e, às vezes, equivocadas observações físicas, astronômicas e meteorológicas de Aristóteles, até as surpreendentes e bem-elaboradas conclusões de Einstein, não provocou o conseqüente e necessário esforço para se instaurar na existência humana, a mesma harmonia e o mesmo ordenamento que aos poucos se descobria na natureza. Não houve tanta intensidade na procura de respostas às questões fundamentais dessa existência humana. Se, pelo menos durante alguns séculos, tivemos um mundo de tanta certeza científica, continuamos em todos esses anos com a mesma dúvida metafísica; se, mercê do impetuoso avanço da ciência contemporânea, somos capazes de dizer com precisão a posição das estrelas e enunciar as leis de seus movimentos; se somos capazes de descrever as minúcias da anatomia e fisiologia humanas, bem como as sutilezas do desenvolvimento biológico de microorganismos; se nos sentimos inteiramente à vontade ao passar da descrição de um mundo desmesuradamente grande aos estudos profundos de um mundo infinitamente pequeno, continuamos, no entanto, e apesar de tudo isso, com as mesmas dúvidas e o mesmo mal-estar quando temos de defrontar-nos com as perguntas milenares: quem sou, de onde venho, para onde vou? Qual o sentido da existência e que fazer para justificá-la? E como fazer? Face ao descaso a estas inquietantes dúvidas, objeto fundamental da filosofia, diríamos que o homem se entusiasmou em demasia com os resultados obtidos pela ciência, esquecendo ou subestimando o valor daquela que, ao longo de todas as épocas, foi considerada — e fazemos o apelo de que continue sendo — a “mãe de todas as ciências”.

Com o passar do tempo, o que vimos foi, em Comte, a filosofia ser reduzida a mera coordenadora dos resultados das ciências particulares, obtidos a partir da experiência sensorial direta submetida ao raciocínio matemático, subtraindo ao homem aquilo que mais o caracteriza, que é a capacidade de abstração racional das formas materiais.

Nesse sentido, até houve uma curiosa inversão: “a filosofia grega já se remontava a alturas inatingidas, enquanto a ciência grega tropeçadamente a seguia. Nosso perigo moderno é exatamente o contrário; os dados indutivos chovem sobre nós de todos os lados como lavas do Vesúvio; asfixiam-nos com os fatos incoordenados; nosso espírito aturde-se com o surgir e multiplicar-se das ciências particulares sem que surja uma filosofia unificadora. Somos todos meros fragmentos daquilo que um homem poderia ser” (Will Durant, em *“História da Filosofia”*). Pois, com o passar do tempo, o que vimos foi, em Comte, a filosofia ser reduzida a mera coordenadora dos resultados das ciências particulares obtidos a partir da experiência sensorial direta submetida ao raciocínio matemático, subtraindo ao homem aquilo que mais o caracteriza, que é a capacidade de abstração racional das formas materiais. Vemos também em nossos modernos lexicógrafos, a filosofia relegada a simples subdivisão das ciências humanas. Preferimos, no entanto, concordar com Hegel, quando nos diz que a filosofia tem em comum com a arte e com a religião o seu objetivo final: desvendar a divindade.

Ao que tudo indica, o homem envidou todos os esforços para descobrir a divindade na natureza, no mundo externo, quando seria muito mais importante desvendá-la em si mesmo. Só assim surgiriam as condições de um necessário aprimoramento nos planos moral — para promover uma convivência mais harmônica com os semelhantes — e espiritual — para desenvolver e satisfazer suas inatas aspirações pelo divino. O homem necessita sentir-se seguro ante os desafios e possibilidades que a ciência lhe põe em frente. Mas, para tanto, há de buscar constantemente a compreensão das leis que lhe devem reger o comportamento e a atitude perante a vida; há de conhecer-se para dominar-se, para crescer sem temor; há de conhecer-se para ser capaz de conhecer e dominar a natureza sem agir contra os seus desígnios; há, enfim, de conhecer-se para desenvolver sua ciência sem o risco de que esta se transforme em arma contra si próprio.

ZILDO TRAJANO



O Conteúdo Simbólico dos Números



Perspectiva Cartorum Regularum, uma teoria dos números do século XVI.

1. Inúmeras são as orações divididas em duas partes, tanto no Cristianismo como em outras religiões.

No Budismo, por exemplo, por via de regra, a primeira parte das orações é constituída por uma leitura e a segunda, denominada em japonês *Ekô*, procura transmitir os méritos da oração que se acabou de ler, em favor de uma pessoa ou de alguma obra, visando ajudar sua realização búdica.

Na tradição muçulmana, a "*Surata de Abertura*", a primeira do Alcorão, denominada *Alfatiha*, é tida como constituindo parte essencial de toda oração. Ela diz:

— Em nome de Allah, o muito Misericordioso, o Clemente,

1. Louvado seja Allah, o Senhor dos Mundos
2. O muito Misericordioso, o Clemente
3. O soberano do Dia do Juízo
4. Só a Ti adoramos, só a Ti imploramos ajuda
5. Guia-nos na senda reta
6. Na senda dos que agraciaste
7. E não na dos abominados, nem na dos extraviados.

Esta oração é composta de sete versículos. Os três primeiros referem-se aos sublimes atributos divinos. O do meio exprime o quanto o homem depende de Deus. E os três últimos afirmam a sempre renovada vontade do homem de caminhar na senda reta.

Segundo os ensinamentos do Islão, nenhuma oração poderá ser considerada realmente completa se for desacompanhada desta *surata*. Assim sendo, por constituir parte essencial de qualquer oração, esta *surata*, por si só, já divide toda oração muçulmana em duas partes.

Na tradição hebraica destacam-se, por sua importância, as orações denominadas a "*Kedusha*" e a "*Shema*". Na primeira se reza: "Santo, santo, santo é o Nome do Senhor. Santificado seja o nome do Senhor."

E, na segunda:

"Escuta Israel, o Senhor nosso Deus é um só.

Louvado seja seu Reino glorioso, agora e para todo o sempre."

Ambas são divididas em duas partes. Diga-se de passagem que essas orações, na forma como são hoje conhecidas, foram redigidas na segunda metade do século III d.C., época em que mais uma vez se havia desenvolvido uma especial sensibilidade intelectual para o entendimento da profunda qualificação dos símbolos, entre os quais se destacava o da natureza qualitativa dos números (1).

No Cristianismo também se verifica a divisão em duas partes nas mais importantes orações, como o "*Pai Nosso*", a "*Ave-Maria*", o "*Credo*", o "*Glória*", etc.

Razões diversas têm sido apresentadas para

explicar essa divisão. Entre outras, salienta-se a que alega ser essa a melhor maneira para se permitir seja a oração iniciada por uma pessoa e continuada, em seguida, por outras ali presentes. Na prática, assim de fato se costumou fazer em muitas comunidades. Mas essa explicação, de natureza pragmática, não deve ser considerada de maneira alguma a razão fundamental. Se assim fora, essa forma de recitação seria considerada necessária em todas as ocasiões em que houvesse condições de pelo menos duas pessoas rezarem juntas. Ora, pelo menos no que diz respeito à tradição cristã, inúmeras têm sido as comunidades que nunca seguiram essa norma. Na própria Igreja Católica, onde mais se desenvolveu essa prática, veja-se o que se verificou na reforma litúrgica em 1568, ocasião em que o Papa Pio V prescreveu a recitação silenciosa, tanto da "Ave-Maria", quanto do "Pai Nosso", antes das horas canônicas. Esta recomendação prevaleceu até 1955, quando Pio XII a aboliu. Portanto, por cerca de quatro séculos, e por determinação do Chefe da Igreja, rezavam-se as duas partes dessas orações sem se obedecer à suposta regra do diálogo.

Nos cultos do Protestantismo, esse diálogo não existe. Por via de regra, todos os crentes rezam juntos, em voz alta, a oração inteira. O mesmo vem acontecendo nos últimos anos, e cada vez de maneira mais generalizada, na Igreja Católica.

2. Uma outra razão, profundamente mais séria, deve prevalecer, muito embora a mentalidade moderna, excessivamente racionalista desde o século XVII, a tenha quase completamente desconsiderada.

Esta outra razão fundamenta-se na significação daquilo que se poderia chamar de a natureza qualitativa dos números. Desde a mais remota Antigüidade, e em ciclos culturais os mais diversos, sabia-se que os números, além de sua natureza quantitativa, essa à qual mais estamos acostumados e cujos valores aprendemos no estudo da matemática, possuem uma outra, que tem sido chamada de natureza qualitativa.

Impossível explicá-la, porque ela pertence a uma faixa de realidades que nossa compreensão racionalista, por si só, não é capaz de entender. É preciso que se desenvolva em nós uma sensibilidade intelectual especial, assim como, por analogia, para se entender a beleza de uma melodia, é preciso que se tenha, não apenas ouvidos comuns com que se ouvem ruídos em geral, mas também um outro, muito especial, ao qual é dado o nome de ouvido musical. Aquilo que com esse ouvido musical somos capazes de compreender na música é impossível de se esquematizar em conceitos lógicos e, portanto, impossível de se traduzir em palavras. Trata-se da compreensão de um tipo de realidades que a faculdade racional é totalmente incapaz de entender, porque não é da sua natureza entendê-las.

Grande parte do antigo e maravilhoso ritual da Igreja Católica foi elaborado usando os números como forma de expressão, e na arquitetura dos templos salta aos olhos, para quem os tem para ver, a sua presença e sua força sugestiva, sobretudo nos do estilo românico, dos séculos XI e XII, e nas catedrais góticas.

Ora, a significação qualitativa dos números também pertence a uma certa faixa de realidades que a faculdade racional não consegue entender. No máximo poderá ela admitir que os números, assim considerados, sejam sinais indicativos que apontam na direção de realidades além do pensável.

Platão, que foi por inúmeros pensadores da Antigüidade cognominado o "divino" Platão, no século V a.C., exprimindo, em termos o quanto possível filosóficos, antigos ensinamentos órficos, e reproduzindo alguma coisa da altíssima mensagem de Pitágoras, afirmava que a interpretação simbólica dos números constitui o mais alto grau de conhecimento. Cerca de dois mil anos mais tarde, em pleno século XV, depois de uma longa linhagem de pensadores afinados nesse diapasão, Nicolau de Cusa procurava demonstrar que a abertura da mente para essa interpretação é a melhor maneira de nos aproximar de verdades divinas.

Os números, em seu aspecto qualitativo, nós os encontramos impregnando imensa quantidade de passagens das Sagradas Escrituras, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, especialmente o *Livro do Gênesis*, o *Cântico dos Cânticos*, os 17 livros dos *Profetas*, o *Evangelho de S. João* e o *Apocalipse*.

Além disso, grande parte do antigo e maravilhoso ritual da Igreja Católica foi elaborado usando os números como forma de expressão, e na arquitetura dos templos salta aos olhos, para quem os tem para ver, a sua presença e sua força sugestiva, sobretudo nos do estilo românico, dos séculos XI e XII, e nas catedrais góticas.

E como as realidades apontadas pela natureza qualitativa dos números são universais, e não restritas às circunstâncias culturais de algum determinado povo, elas não se encontram somente nas obras da tradição judaica cristã, e nem se limitam às obras de cunho declaradamente religioso. Pois não se trata de convenções mas sim de descobertas de realidades perenes.

Assim sendo, nós as encontramos no próprio fundamento das mais altas manifestações culturais de cada ciclo. Inalteráveis, pétreas na sua imutabilidade e, no entanto, para quem for por elas atingido, vivas e quase calorosas no sopro de sua mensagem.

Por exemplo, é sempre motivo de pasmo o estudo que se faça dos relacionamentos nas medidas de inúmeros templos e pirâmides do Egito antigo, relacionamentos que sugerem verdades que se vão abrindo em leque à medida que o estudo se for aprofundando. É bem de ver que esse gênero de estudo só pode desenvolver-se quando feito por quem seja dotado de certas e especiais sensibilidades intelectuais.

Em literatura, além das já mencionadas nas Sagradas Escrituras da tradição judaico-cristã, nós as encontramos na chamada literatura profana, alicerçando e inspirando as obras mais profundas, todas aquelas que no dizer de Dante foram elaboradas para serem entendidas em quatro planos de diferentes profundidades (2). Curioso, a esta altura, é lembrar que também em quatro planos de significação se apresentavam para os iniciados os sinais ideográficos da escrita egípcia, e assim também em quatro planos foi elaborado o alfabeto dos hebreus, com suas 22 letras sagradas, e o muçulmano com suas 28 letras. Nessa linha de pensamento — embora com alguma variação devido à forma mental dos hindus, incompreensível para nós do Ocidente — o mesmo também se pode dizer do maravilhoso alfabeto sânscrito.

3. Apenas a título exemplificativo, já que se mencionou o alfabeto árabe, e agora referindo-nos exclusivamente ao aspecto informativo, aspecto este que é somente a roupagem do assunto em si, podemos lembrar, para início de conversa, que o número 28, que corresponde ao número de suas letras, é o produto de 4×7 (quatro vezes sete).

Ora, é bem sabido que o número 7, no esoterismo de inúmeras civilizações, corresponde não apenas a uma obra completamente realizada, mas, muito além, dando-se um salto para categorias de outra estrutura — totalmente incompreensíveis para quem permanece nas categorias da estrutura anterior — e servindo-nos agora de uma expressão analógica, o número 7 corresponde a obra, não somente realizada, mas terminada numa oitava mais alta.

Foi em atenção ao simbolismo do 7 que lemos no *Livro do Gênesis* (2,2) "... e havendo Deus terminado no sétimo dia a obra que tinha feito, descansou no sétimo dia".

A palavra arrebatamento, muito embora seja inteiramente inadequada para o que se procura sugerir, talvez nos ajude, de certa maneira, a nos lançar na direção da realidade além do pensável. Assim, por exemplo, ainda segundo o *Livro do Gênesis*, na lista dos dez varões que se sucederam na linhagem de Set, desde Adão até Noé, o sétimo, logo o sétimo, foi Henoc. Ora,

Henoc andou na senda do Senhor e não morreu porque foi arrebatado por Deus.

Assim, também na árvore sefirótica da *Cabala* judaica, o sétimo *sepher* é Netzah, que tem por atributo o "triunfo" e se refere à eternidade, ao "fora do tempo", ao salto ultrapassando as barreiras das categorias convencionais do espaço-tempo.

O alfabeto árabe, com suas 28 letras (4×7), indica-nos a direção para o total perfazimento do ser humano, criado à imagem do Senhor. Lançando-se nessa maravilhosa e penosíssima aventura, deve ele procurar atingir o 7 quatro vezes, em quatro diferentes universos do seu infinito céu interior. Usando aqui palavras bem simples, mas plenas de profundo significado, poderíamos talvez dizer que o *aprendiz* e, em seguida, o *companheiro*, e mais tarde o *mestre*, deve poder merecer quatro batismos: o primeiro, pela "terra"; o segundo, pela "água"; o terceiro, pelo "ar"; e o quarto, pelo "fogo". Para cada um desses batismos, ele precisa ter conseguido vencer os obstáculos de seu mundo interior, conquistando as condições correspondentes a cada um dos quatro estágios.

4×7 também significa o cultivo das quatro formas de conhecimento, das quais nós, aqui no Ocidente, nestes melancólicos tempos de envelhecimento de nossa civilização, quase nada sabemos das últimas três.

A primeira forma, como é óbvio, corresponde ao conhecimento sensível, esse que nos é oferecido pelos cinco sentidos. Acontece, porém, que para os centros iniciáticos dos muçulmanos, sobretudo para os grupos da linha sufista que se desenvolvem desde o século IX até os dias presentes, como também para os centros de verdadeira educação do ser humano, toma-se como postulado evidente que esses cinco sentidos devem ser cultivados.

Cultivar os cinco sentidos resulta de um exercício continuado, determinado por um ato sempre renovado de nossa vontade, procurando atender à própria natureza dessas potencialidades que ali estão ávidas de um pouco de atenção para poderem desenvolver-se e expandir-se no máximo de si mesmas. Para nós, ocidentais, bem poucas vezes nos ocorre que esses sentidos podem e deveriam ser cultivados. Devido a essa desatenção, privamo-nos de uma imensa fonte de fruições do mundo sensível, e, além disso, deixamos de colher um inexaurível manancial de matéria-prima para ser usado pela faculdade racional.

Correspondendo ainda à primeira forma de conhecimento, entende-se nesses centros iniciáticos que também se inclui a faculdade diretamente ligada ao conhecimento sensível, pois, como já ensinava o grande Aristóteles, nada está na razão que não tenha passado pelos sentidos. É bem de ver que esta faculdade racional, denominada também simplesmente razão, não deve ser confundida com a inteligência, pois que ela representa apenas uma das inúmeras possibilidades cognitivas da inteligência.

A segunda e a terceira formas de conhecimento referem-se a um enorme conjunto de faculdades a que hoje se dá o nome genérico de intuições intelectuais. A diferença entre as intuições da segunda forma daquelas da terceira consiste no seguinte:

Nas da segunda, o objeto próprio destas intuições pertence a certas faixas de realidades, que a faculdade racional, de forma extremamente mais lerda, é todavia capaz de compreender. Por exemplo, a intuição que permite à pessoa por ela dotada, de perceber de chofre o resultado de um complicado cálculo de matemática. Ora, uma outra pessoa, profunda conhecedora da ciência matemática, mas não dotada da respectiva intuição, ao lhe ser apresentado o mesmo cálculo, poderá chegar, depois de certo tempo, ao mesmo resultado.

Entretanto, as intuições pertencentes à terceira forma de conhecimento têm por objeto faixas de realidades que a faculdade racional não tem condições de conhecer. Por exemplo, a mensagem de uma música; a violenta irrupção do belo surpreendido em flagrante em objeto de aparência até feia; a súbita vivência de uma empatia, seja com alguma pessoa, algum animal, alguma planta, alguma pedra, ou mesmo com algum vento cantando na ramagem de uma árvore, alguma onda do mar, ou com o brilho de uma certa estrela, etc. Foi certamente na presunção dessa forma de conhecimento já despertada em muitos de seus seguidores que, certa vez, Gautama Sakia Muni, o Buda, terá feito o "sermão da flor". Segundo nos relata uma de suas histórias, nessa ocasião, ao chegar a hora de falar, ele simplesmente retirou de dentro das dobras de sua veste uma flor, e ficou por longo tempo em silêncio, apresentando-a a seus discípulos.

A quarta forma de conhecimento é inconceituável. Não resulta de raciocínios. Não se enquadra em definições lógicas. Apenas se consegue, de leve, aproximar-se dela por analogias sucessivas como numa galeria de espelhos espelhando outros espelhos. E, mesmo assim, bem longe se ficará de transmitir aquilo que realmente se tenta — bem longe, porque, de fato, quem poderá sentir o calor do fogo ao contemplar um quadro representando um incêndio? E, neste caso, o que se deseja comunicar é precisamente o calor do fogo e não a informação de incêndio...

É doloroso observar-se como as palavras se desvirtuam quando compelidas a se apresentarem além dos limites da respectiva paisagem materna. Veja-se, por exemplo, como se quedam empobrecidas as seguintes palavras ao serem forçadas a dizer o que a razão humana não entende: "nesta quarta forma de conhecimento, cuida-se da visão unitária do mundo". São, neste contexto, palavras claras e perfeitamente compreensíveis, mas que, na verdade, absolutamente nada transmitem daquilo que realmente importaria transmitir. "Visão unitária do mundo!" Nestes atribulados tempos

modernos, como são poucos aqueles que, em silêncio e em segredo, se empenham em cultivar a virtude de reconquistar em si mesmos a unidade perdida! E, portanto, como são poucos aqueles que adquirem condições para receber algum vislumbre da mais profunda verdade, daquela que, no dizer de Xenófanes, se chamaria o Todo-Um. Ora, o conhecimento da visão unitária do mundo depende de se ter tido a vivência dela. Sem a experiência pessoal, nem de longe se pode suspeitar o que seja.

Visão unitária do mundo — ela irrompe da sintonia de todo nosso ser com a harmonia das coisas. E o que mais importa é que se fique, não como espectador, mas subitamente surpreendido por essa harmonia, mergulhado nela na sua real concretidade. Vivência de pertencermos a ela, de sermos ela, de sermos tudo, do Tudo ser eu. *Harmonia das Esferas*, dizia Pitágoras. *Sho Ham*, dizem os hindus.

4. O alfabeto árabe — como tantos outros que, além de fonéticos, são também ideográficos — é um convite, e muito mais do que um simples convite, é um caloroso chamado para qualquer ser humano despertar de sua sonolência, ou mesmo do profundo sono em que geralmente está mergulhado, e atirar-se na aventura de seu perfazimento, não apenas para sobreviver, nem apenas para viver bem, mas para viver toda a exuberância da Vida.

Segundo Pitágoras, o grande sistema do mundo repousa sobre certas bases de harmonia que se expressam através dos números e de que o ser, a forma e a ação de todas as coisas são uma consequência natural. Pitágoras, detalhe de "A Escola de Atenas", de Rafael.



Nestes atribulados tempos modernos, como são poucos aqueles que, em silêncio e em segredo, se empenham em cultivar a virtude de reconquistar em si mesmos a unidade perdida! E, portanto, como são poucos aqueles que adquirem condições para receber algum vislumbre da mais profunda verdade, daquela que, no dizer de Xenófanos, se chamaria o Todo-Um.

É curioso observar que, sendo 28 o número de letras desse alfabeto, e sendo 28 um número par, pode ele ser dividido ao meio, cada metade com 14 letras. Ora, a última letra da primeira metade é a letra *Noun* e é representada por um desenho ideográfico da seguinte forma:



É um barco, uma arca, tendo ao alto uma estrela.

Ora, entre outras significações, as duas metades do alfabeto correspondem a dois ciclos da história, seja a história da humanidade, seja a de um povo ou a de uma determinada civilização, como pode também corresponder a dois períodos da vida de qualquer pessoa.

Entre esses dois ciclos, isto é, entre a 14ª letra e a 15ª, entende-se que haja uma terrível tragédia, seja uma guerra, uma peste, um dilúvio, etc. É claro que essa tragédia pode ser tomada ao pé da letra como também em sentido figurado.

A última letra da primeira metade, *Noun*, como já foi dito, é representada por uma arca. Note-se que a palavra "arca" vem do grego *arché* — e significa o "ser original", "o que ainda não foi maculado". A etimologia grega ajuda-nos a entender um pouco a significação do desenho desse sinal ideográfico.

Esse ser original todos nós o temos nas profundezas de nosso inconsciente. É o arquétipo, como se diz em linguagem junguiana. Esse ser original, ainda puro, sem mácula, encontra-se soterrado no fundo de nós mesmos por toda a sorte de imposições, de condicionamentos culturais — artificialismos, fraquezas, medos, policiamentos — e de tal maneira que, por via de regra, ninguém mais conhece sua própria fisionomia. Entretanto, certos acontecimentos ou mesmo certas formas de verdadeira educação, podem fazer aflorar à nossa consciência esse nosso *arché*. Eis então nossa fisionomia de repente emergida por alguns momentos, e estaremos em condições de começar a construir "nossa" arca.

Fazer aflorar nosso *arché*, começar a construir nossa arca significa, antes de tudo, decidirmos a nos despojar de todas nossas máscaras, por um ato sempre e sempre renovado de nossa vontade. Essa vontade, batida no cadinho da forja, dia a dia, minuto a minuto, faz, de repente, brotar um raio de luz, a certeza da vida plena, uma estrela na noite escura. Essa é a estrela que, no ideograma do alfabeto muçulmano, brilha no céu por cima de nossa arca. É a estrela da sabedoria. É a estrela do amor.

Essa é a estrela que deveremos levar, fluindo sobre as águas do dilúvio, para entregá-la no início do novo ciclo que está para nascer.

O início do novo ciclo corresponde à primeira letra da segunda metade do alfabeto. É a 15ª letra.

Os centros iniciáticos ensinam-nos que o 15 é o número da força virginal. Representa, tanto para o Bem como para o não-Bem, o máximo de energia possível de qualquer potencialidade (3). Portanto, transmitir a estrela da sabedoria e do amor para a aurora de um novo ciclo, sendo que esse alvorecer vem com o signo do número 15, é contribuir para que o novo ciclo tenha condições para se desenvolver em toda sua plenitude.

Para podermos de leve começar a entender o valor esotérico do número 15, parece-me de grande conveniência recorrermos à tradição hebraica.

Como se sabe, para os hebreus antigos os números eram representados pelas letras do alfabeto. Ora, o número 15, sendo a soma de 10 mais 5, designava-se pela 10ª letra, *Yod*, e mais pela 5ª, *Hé*.

Yod é a letra primacial. Tentando aqui dizer em palavras alguma coisa do que de fato as palavras são incapazes de dizer, a letra *Yod*, ou o número 10, representa a manifestação do Criador na criação, a Unicidade Ternária na multiplicidade.

Por outro lado, a letra *Hé*, ou o número 5, simboliza a manifestação nos planos da criação, da "Mãe Universal ... contendo em seu ventre o conjunto dos seres nascidos da multiplicidade" (4).

Portanto, o número 5 é o símbolo, nos planos da criação, da manifestação da Mãe Universal. É o próprio Espírito das coisas (*Ruah*), em virtude do qual as coisas são o que são. Para muito além da mera e fungível multiplicidade dos seres, o número 5 aponta para a realidade do Belo Absoluto que impregna todas, absolutamente todas as coisas da criação. Os ensinamentos dos centros de verdadeira educação do ser humano, ao longo de milênios, levam-nos a acreditar que os nossos sentidos são capazes, em certos momentos, de surpreender a participação do Belo Absoluto residindo, em segredo, no recesso de cada coisa criada.

Na Igreja Católica, o culto a Maria foi fortemente desenvolvido no século XII, sob inspira-

ção e orientação de Bernardo de Clairvaux, um dos maiores gênios da civilização ocidental e um iniciado no esoterismo das religiões. Maria, sendo mãe de Jesus, isto é, mãe de Deus, deve também ser entendida como sendo Mãe Universal. E, como a Mãe Universal manifestada nos planos da criação corresponde ao número 5, o seu culto encontra-se todo enleado no 5. Assim, por exemplo, rezam-se 5 dezenas de Ave-Marias em cada terço do rosário. E a palavra rosário vem de "rosa", da rosa primitiva, a eglantina, que é flor de 5 pétalas. Por causa das 5 pétalas, e ainda por mais outras razões, nas litânias a Maria invoca-se o seu nome pela expressão "Rosa Mística". Além do mais, é no mês de maio, o 5º mês do ano, que se venera a Santíssima Virgem de maneira especial.

O número 4 vem logo em seguida a 1, 2 e 3, isto é, logo após a Unidade Ternária, o Ser Criador; o 4 é o número da criação.

Porém o 4 é o número da criação ainda não realizada, mas contém em si toda a potencialidade da criação como possibilidade de vir a ser. Para atualizar-se, o 4 se defronta com o número 5 — emanação do 2 — e só então é que a criação se realiza, no número 6. Por essa razão, e por muitas outras, é que o *Livro do Gênesis* nos ensina que Deus fez o mundo em 6 dias.

"Enquanto que o número 4 é o sinal da criação preservada em si mesma, na sua essência, o número 5 é o sinal de tudo que tende a ser fora de si. Etimologicamente, é o sinal da existência." (5).

Talvez seja aqui oportuno lembrar que na tradição bíblica, o termo hebraico significando espírito é *Ruah*, e *Ruah* é apresentado sempre como feminino. Ora, a manifestação do Criador na criação (Yod = 10), somada à manifestação feminina, ex-istencial, do Espírito do Criador — *Ruah* (Hé = 5) — o número 15 (Yod-Hé), na complexa polivalência de significações análogas do simbolismo esotérico, exprime também em qualquer plano da criação (pois que há um número infinito de planos na criação) o máximo de energia possível de qualquer potência, assim como já foi mencionado há pouco.

É curioso observar que o sagrado tetragrama *Yeve* (Jeová) começa com as letras Yod e Hé. O mesmo sucede com o nome de Jesus. E ainda o mesmo se repete no nome do 9º sepherida árvore sefirótica da Cabala judaica, *Hesed*, que tem por atributo o "fundamento", "o amor ao mais elevado, a *Tipharet* que é a manifestação do Belo Absoluto".

Nas Sagradas Escrituras, inúmeras são as vezes em que aparece o número 15 com essa significação. Por exemplo, o *Livro do Gênesis* relata-nos que as águas do dilúvio passaram 15 côvados acima dos mais altos montes, e que cobriram a terra pelo espaço de 150 (10 X 15) dias, indicando com esse número que estavam no máximo de seu poder de destruição (6). Assim também, no Novo Testamento lemos que 15 estádios distava a cidade de Betânia de Je-

rusalém, de acordo com a narração de S. João ao falar da morte de Lázaro. Jerusalém, neste caso, é a Jerusalém Celeste, inferindo-se que Lázaro morrera na maior distância possível de Jerusalém.

15 vezes 10 perfazem 150, isto é, o número 15 exaltado por 10, reforçando a significação esotérica de 15. Essa é certamente a razão de ser 150 o número de salmos. Durante os primeiros séculos do Cristianismo foi de uso corrente, em inúmeras comunidades religiosas, recitarem-se diariamente os 150 salmos. Acreditava-se, com essa prática, conseguir-se a mais alta força de impetração, na medida em que se desencadeia o misterioso poder do número, poder este que rege o ritmo de todas as forças do universo no número infinito de planos da criação.

Por volta do século XI, monges irlandeses, considerando a dificuldade dessa recitação pelos fiéis incultos, substituíram-na por 150 Pais-Nossos. Somente em início do século XII é que começaram a ser rezadas as 150 Ave-Marias, iniciando-se a elaboração da estrutura do Rosário, que é um poema de números. Por essa época, também, aparecem os 150 enunciados de fé sobre Jesus Cristo, e começa, também por esse tempo, a ser rezado o conjunto de 150 louvores da Virgem Maria.

5. Estes exemplos da simbologia numérica vêm muito a propósito ao se tentar dizer alguma coisa sobre a divisão em 2 partes das principais orações, como verificaremos a seguir.

6. Os números 5 e 2 têm um estranho e profundo parentesco.

Podemos pôr em dúvida se terá sido por mera coincidência que no Egito antigo o número 5 era chamado pela palavra *dua*, que se assemelha ao adjetivo latino *duo* para o masculino e *duae* para o feminino.

Muitos séculos mais tarde, a partir do século IX d.C., a civilização dos árabes, à qual tanto deve o desenvolvimento intelectual da civilização ocidental, mestres que foram, entre tantos outros ramos do conhecimento, também no da matemática, criaram os sinais ideográficos dos algarismos (a própria palavra "algarismo" provém do árabe: "*al-khwarizmi*"), dos quais nos servimos até os dias atuais.

Ora, os algarismos não são números, mas sim roupagens dos números. Conhecedores profundos de sua natureza qualitativa, deram sinais gráficos curiosamente associados entre si, para o 5 e para o 2. De fato, o algarismo 5 tem o mesmo desenho do algarismo 2, só que de cabeça para baixo e de trás para a frente:

5
2

**Visão unitária do mundo – ela
irrompe da sintonia de todo nosso
ser com a harmonia das coisas. E o
que mais importa é que se fique, não
como espectador, mas subitamente
surpreendidos por essa harmonia,
mergulhados nela na sua real
concretidade. Vivência de
pertencermos a ela, de sermos ela,
de sermos tudo, do Tudo ser eu.
Harmonia das Esferas, dizia
Pitágoras. Sho Ham, dizem os
hindus.**

Com esses dois sinais ideográficos, surpreendemos um profundo conhecimento que vinha sendo transmitido há milênios, desde a civilização egípcia, a hindu e também certamente a chinesa.

Ora, se por um lado o número 5 simboliza nos planos da criação a manifestação da Mãe Universal, o número 2, por outro lado, refere-se à própria Mãe Universal, ao Princípio Feminino, à *Shakti* na Vedanta dos hindus (7). A Mãe Universal tem sido considerada como a fonte da Sabedoria, a sede da Sabedoria (*sedes sapientiae*) como se reza nas litanias a Maria, ou mesmo, às vezes, tem sido identificada com a própria Sabedoria.

Essa Sabedoria deve ser entendida, não como o produto da inteligência, não como *Binah*, o 3º sepher. Por mais que esta inteligência, *Binah*, seja de imensa importância para a condição do ser humano procurando sobreviver nas asperezas da superfície da Terra, por mais que ela permita que se adquira informações e mais informações sobre os fenômenos da natureza descobrindo as leis que os presidem – essa inteligência jamais dará resposta ao para quê existe o mundo e para quê estou vivendo. Para que *Binah* possa ter uma importância verdadeira, tudo se deve fazer no sentido de que esta inteligência *Binah* chegue a receber alguma distante emanção da Sabedoria silenciosa, da Sabedoria além das palavras, da Sabedoria profunda, da *Hochmah*, o sepher número 2 da árvore sefirótica. Somente então é que a inteligência *Binah*, banhada por *Hochmah*, poderá pôr em ordem a infinita multiplicidade das informações que é capaz de colher e aceitar a existência de uma razão de ser de tudo que existe.

A Sabedoria do número 2 – *Hochmah* – é aquela que fala no *Livro dos Provérbios*, de Salomão, dizendo: “O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, e antes de suas obras mais antigas. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. Antes de haver abismos fui gerada, e antes ainda de haver fontes carregadas de águas.

Antes que os montes fossem firmados, antes dos outeiros fui gerada. Ainda não havia feito a terra, nem os campos, nem sequer os primeiros elementos da poeira do mundo. Quando ele preparava os céus, ali estava eu, quando traçou o horizonte na superfície do abismo, quando firmava as nuvens no alto, quando fortificou as fontes do abismo. Quando impunha ao mar o seu termo, para que as águas não trespassassem o seu mando, quando assentava os fundamentos da terra, junto a ela estava eu como artífice.”(8).

É curioso observar que a antiga tradição da Igreja, formadora do velho ritual todo inspirado pelo que há de universal no simbolismo, associa a figura de Maria à Mãe Universal, e portanto, ao número 2, a essa Sabedoria descrita por Salomão no seu *Livro dos Provérbios*. E tanto assim que são precisamente esses os versículos do Antigo Testamento que são lidos na Missa que se reza no dia 8 de dezembro, consagrada à Conceição de Maria.

7. Ora, a divisão das orações em 2 partes mergulha-as na luminosidade da Sabedoria silenciosa.

IGNÁCIO DA SILVA TELLES

NOTAS:

1. Foi por esse tempo, também, que se iniciou com o mais meticuloso cuidado a elaboração da estrutura da Liturgia, a qual até hoje se observa. Essa elaboração baseava-se na análise e na profunda compreensão, tanto da *Torá* como da *Mishna*, e também da *Guemara* ocidental.
2. Dante, “Convito”, t. II, cap. 1º.
3. Ver Abbé E. Bertraud, “*Études de Symbolisme dans le Culte de la Vierge*”, ed. Société des Journaux et Publications du Centre, Paris, 1947, p. 57.
4. Ver Raymond Abellio, “*La Bible, Document Chiffré*”, ed. NRF Gallimard, Paris, 1950, vol. 1º, p. 52.
5. Idem, p. 50.
6. Abbé E. Bertraud, obra citada, p. 57.
7. Ver Arthur Avalon, “*La Puissance du Serpent*”, ed. Cervey-Livres, Paris, 1950, p. 35.
8. *Prov.*, XVIII, 12 a 30.

OS CICLOS DO RENASCIMENTO

"Os Ciclos do Renascimento", extraído de "Myths and Symbols in Indian Art and Civilization", de Heinrich Zimmer; Princeton University Press, 1974.

Imenso é o tesouro de mitos e símbolos da Índia. Nos inúmeros textos e monumentos arquitetônicos existem detalhes eloquentes em tanta abundância que, embora estudiosos venham editorando, traduzindo e interpretando desde o fim do século XVIII, não é raro deparar-nos com narrativas até então despercebidas e desconhecidas, com imagens não decifradas, com modos de expressão ainda não compreendidos, com valores estéticos e filosóficos que ainda carecem de interpretação. A partir do segundo milênio a.C., os valores culturais hindus foram continuamente transmitidos de geração em geração. Pelo fato de a transmissão quase sempre ter sido oral, temos hoje apenas um registro imperfeito desse desenvolvimento rico e extenso: de algumas épocas, longas e profícuas, são escassos os documentos que existem, tendo-se perdido muito material, irreparavelmente. Todavia, apesar das dezenas de milhares de páginas manuscritas que permanecem inéditas, as grandes obras já publicadas em edições ocidentais e indianas são de tal monta, que ninguém conseguiria abrangê-las no curso mesmo de uma vida inteira.

Prodigiosa, fragmentária, esta herança se apresenta, contudo, bastante homogênea para que se possam delinear simples e claramente as suas características principais. Neste livro teremos a oportunidade de passar em revista e, em alguns casos, estudar profundamente os tópicos e questões essenciais, os símbolos dominantes e os traços mais significativos da exuberante mitologia hindu. Inevitavelmente surgirão problemas de metodologia e interpretação, enquanto as formas exóticas irão revelando seus maravilhosos segredos; trataremos deles à medida que aparecerem no contexto. Não é possível esclarecê-los antecipadamente, de vez que ainda não estamos versados em personagens, estilo, seqüências narrativas, conceitos básicos e escala de valores desta tradição tão completamente distinta da nossa. Não seria adequado querer confinar os conceitos orientais na moldura do pensamento ocidental. Sua profunda dessemelhança aponta as restrições inconscientes da nossa própria maneira de avistar os enigmas da existência e do homem.



Durante o Krita Yuga, ou idade de ouro, os homens consagram suas vidas à virtude e ao cumprimento dos deveres e tarefas ordenados pela força divina de dharma. "A Idade de Ouro", de Zucchi.

A admirável narração "O Desfile das Formigas" nos revela uma inusitada visão do espaço e uma estranha concepção do tempo. (Neste mito, Indra, o rei dos deuses, muito orgulhoso do seu poder e da sua riqueza, recebe ensinamentos de Vishnu e Shiva, seres supremos. Estes fazem-lhe ver a imensidade do tempo cósmico, em vista de que o próprio Indra não é mais que um ponto, um indivíduo no grande desfile de formigas que Vishnu faz passar-lhe diante dos olhos, representando cada formiga um Indra antigo. O mito mostra, então, as dimensões enormes e a repetição perpétua dos ciclos temporais. N.T.) As noções de tempo e espaço normalmente são tomadas como inquestionáveis dentro da estrutura de uma determinada tradição e civilização. Sua validade quase nunca é posta em dúvida, nem mesmo por pessoas que divergem pronunciadamente em assuntos sociais, políticos e morais. Parecem ser naturais essas noções, destituídas de

A roda de nascimento e morte – o ciclo de emanção, realização, dissolução e nova emanção – tanto é lugar-comum da linguagem popular quanto é tema fundamental de filosofia, mitos, simbologia, religião, política e arte. Ela se aplica não apenas à vida individual, mas também à história da sociedade e ao desenvolvimento do cosmo. Todo momento da existência é medido e julgado segundo esta concepção.

colorido ou importância, pois mergulhamos e deixamo-nos levar por elas como peixes pela água. Acharmo-nos contidos em e presos a elas, desatentos ao seu caráter limitado, sendo que o nosso conhecimento não se estende para além delas. Por isso, a primeira impressão que nós, ocidentais, recebemos dos conceitos indianos de tempo e espaço, é de serem mórbidos e esquisitos. Quanto aos alicerces da percepção ocidental, demasiado próximos de nossa vista, nos escapam à censura, pois são do mesmo material que nossas próprias experiências e reações. Logo tendemos a considerá-los fundamentais para a experiência humana em geral, parte integrante da realidade.

A estória deslumbrante da reeducação do orgulhoso e próspero Indra expõe visões de ciclos cósmicos – eras consecutivas na eternidade, e eras contemporâneas no espaço infinito – tais que dificilmente seriam assimiladas pelo pensamento sociológico e psicológico do Ocidente. Na “atemporal” Índia essas diástoles prolongadas marcam o ritmo vital de todo pensar. A roda de nascimento e morte – o ciclo da emanção, realização, dissolução e nova emanção – tanto é lugar-comum da linguagem popular quanto é tema fundamental de filosofia, mitos, simbologia, religião, política e arte. Ela se aplica não apenas à vida individual, mas também à história da sociedade e ao desenvolvimento do cosmo. Todo momento da existência é medido e julgado segundo esta concepção.

De acordo com a mitologia hindu, cada ciclo universal é subdividido em quatro yugas ou idades do mundo. São comparáveis às quatro idades da tradição greco-romana e, de maneira similar, apresentam uma decadência moral durante o percurso. As idades clássicas emprestaram seus nomes dos metais – ouro, prata, bronze e ferro –, enquanto a designação das indianas foi inspirada nos lances do jogo de dados – *krita*, *treta*, *dvapara* e *kali*. Em ambos os casos a denominação sugere as virtudes relativas a cada período, nessa lenta e irreversível sucessão.

Krita é o participio passado do verbo *kri*, “fazer”; literalmente quer dizer “feito”, “comple-

tado”, “perfeito”. É este o lance que ganha tudo no jogo. Na concepção indiana o número quatro é associado à idéia do total: “quatro quadrado” significa totalidade (*). Tudo que é completo e autônomo se vê em posseção de seus quatro quartos (pada), instalado firmemente em seus “quatro pés” (*catuh-pada*). *Krita Yuga*, então, a primeira das idades, é a perfeita, o yuga dos “quatro quartos”. *Dharma*(¹), a ordem moral do universo (em existência virtual antes mesmo do começo deste universo, manifestando-se em seguida nas esferas, energias e seres do mundo), encontra-se durante o *Krita Yuga* firme nos seus quatro pés, tal uma vaca sagrada, efetivo como elemento estrutural compenetrando tudo no organismo universal. Durante este yuga, homens e mulheres nascem virtuosos e consagram suas vidas ao cumprimento dos deveres e tarefas ordenados pela força divina de *dharma*. Os brâmanes são reconhecidos santos, os reis e senhores feudais agem conforme ideais de conduta verdadeiramente régia; camponeses e urbanos se dedicam às famílias e ofícios, e as classes inferiores e servis obedecem submissos à lei. Até as pessoas da mais humilde origem cumprem a ordem sagrada da vida.

A medida que o processo de vida do organismo universal se acelera, a ordem, por sua vez, vai regredindo. O *dharma* sagrado desaparece quarto após quarto, e seu contrário ganha terreno. *Treta-Yuga* recebe seu nome do lance de dados do três; *treta* é a triada. Durante o *Treta Yuga*, o corpo universal, como também o corpo da sociedade humana, se sustenta em apenas três quartos de sua virtude total. Os modos de vida próprios das quatro castas começam a decair. Os deveres não são mais a lei espontânea da ação humana, mas precisam ser aprendidos.

Dvapara Yuga é a idade do equilíbrio precário entre imperfeição e perfeição, trevas e

(*) “Four square” signifies “totality”



Mandala cósmico tibetano: uma das três figuras utilizadas para ilustrar as teorias sobre a evolução do cosmo.

luz. Seu nome deriva de *dvi*, *dva*, *dvau*, que significa "dois". Este é o lance da dualidade. Durante o Dvapara Yuga, agem somente dois quartos de dharma no mundo manifesto; os outros se perderam irrecuperavelmente. A vaca sagrada da disciplina ética, em vez de firme em quatro pés ou segura em três, está agora vacilante em dois. Ruiu o estado ideal e semidivino da sociedade; perdeu-se o conhecimento da outrora revelada hierarquia dos valores. Não mais a perfeição da ordem espiritual a passar sua energia à vida humana e universal. Todos os seres humanos, brâmanes e reis, comerciantes e serventes, obcecados pela paixão e ávidos de possessões terrestres, tornam-se ignóbeis, gananciosos e relutantes em cumprir deveres sagrados, os quais exigem auto-abnegação. A verdadeira santidade, que é alcançada unicamente por práticas devocionais, votos, jejum e ascese, está extinguida.

Por último, Káli Yuga, a idade das trevas, subsiste miseravelmente às custas de vinte e cinco por cento da força total de dharma. Triunfam elementos egoísticos, destruidores, cegos e grosseiros. Káli significa "o pior de tudo"; além disso, quer dizer "disputa", "briga", "dissenção", "luta", "guerra" (aparentado a *kal-aha*, "briga", "luta"). No jogo de dados, káli é o lance que perde. Durante Káli Yuga, o homem e seu mundo estão no nível mais baixo. A decadência moral e social é assim caracterizada num trecho do "*Vishnu Purana*": "Quando a sociedade chegar ao ponto onde possessões decidam a distinção de classe, riqueza se torna a única virtude, paixão o único laço na união dos esposos, falsidade a fonte do sucesso na vida, sexo o único meio de divertimento, e quando a pompa externa for tida como religião interna..." — visto isso, estamos em Káli Yuga, o mundo de hoje. Calculou-se que esta idade, no ciclo atual, começou na sexta-feira, 18 de fevereiro de 3.102 a.C.

Pela falta de dharma é curta a duração de Káli Yuga, a saber, 432.000 anos. Dvapara Yuga, a era precedente, devido à dupla porção de substância moral, vigora pelo dobro de tempo, 864.000 anos. Treta Yuga, por sua vez, munida de três dos quatro quartos de dharma, corresponde a três unidades de Káli, isto é, 1.296.000 anos; e Krita Yuga, o período de dharma de "quatro quadrado", é 1.728.000 anos. A soma total é de 4.320.000 anos, dez vezes a duração de um Káli Yuga. O ciclo completo é chamado "*mahayuga*", "o grande yuga".

Um mil mahayugas — 4.320.000.000 anos na contagem humana — constituem um único dia de Brahma, ou seja, um *kalpa*. Na contagem dos deuses (que estão abaixo de Brahma, mas acima dos homens) esse período abrange doze mil anos celestes. Tal dia tem início com a criação ou evolução (*sristi*), que é a emanação do universo a partir da substância divina, transcendente e imanifestada, e termina pela dissolução e reabsorção (*pralaya*), o novo fundir-se no Absoluto. As esferas do mundo e todos os seres contidos nelas desaparecem no fim do dia de Brahma, persistindo, no decurso da noite

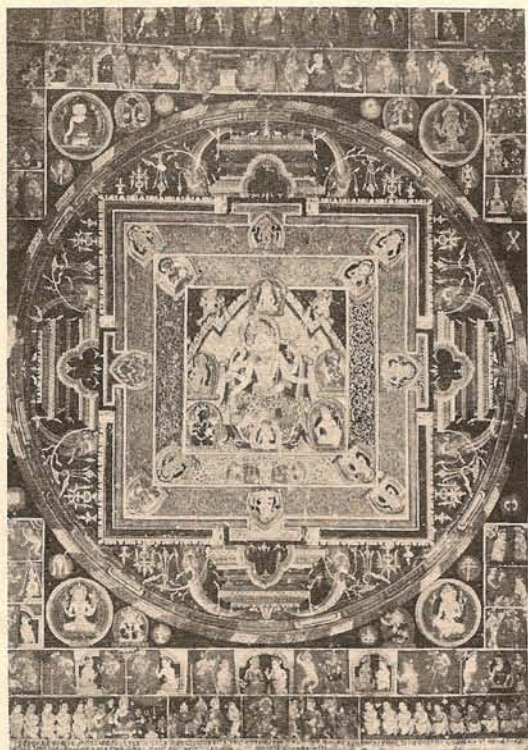
subseqüente, como germes latentes da necessidade de uma nova manifestação. A noite de Brahma tem a mesma duração que o seu dia.

Cada kalpa é dividido também em catorze *manvântaras*, ou seja, "intervalos de Manus", cada um constituído de setenta e um mahayugas e fração, acabando-se num dilúvio. Esta designação deriva de "Manu", figura indiana análoga a de Noé, o herói que escapou às águas. A era presente é chamada de *Intervalo do Manu Vaivasvata* — "Manu, filho do Radiante", "Manu, filho do deus-sol Vivasvant" (2). Estamos no sétimo manvântara do atual dia de Brahma, dia este que é designado *Varaha Kalpa*, "kalpa do javali", porque Vishnu se encarna neste animal. É o primeiro dia do ano 51 da vida do "nosso" Brahma. Chegará a termo, após mais sete dilúvios, na próxima dissolução.

Ascensão e declínio de cada kalpa são demarcados por eventos mitológicos que se desenrolam sempre de novo e de forma semelhante em ciclos grandiosos, lentos e imperturbáveis. As vitórias dos deuses, pelas quais eles estabelecem sua autoridade sobre as respectivas esferas do universo; os interlúdios de derrota, queda e devastação, quando os deuses são vencidos pelos titãs, ou anti-deuses, seus meios-irmãos sempre prontos a derrubá-los; os avatares ou encarnações de Vishnu, o ser supremo, assumindo forma de animal ou humana para salvar o mundo e libertar os deuses: estas maravilhas extraordinárias e empolgantes são apenas vínculos imutáveis de uma cadeia em eterna revolução. Momentos típicos de um processo invariável, que é a história contínua do organismo universal, elas formam o modelo de um dia de Brahma.

Ao alvorecer do kalpa, Brahma novamente emerge de um lótus que cresceu e desabrochou saindo do umbigo de Vishnu. No primeiro manvântara do Varaha Kalpa, Vishnu desceu sob a forma de um javali para resgatar a Terra, recentemente criada, do fundo do mar, para onde tinha sido raptada por um demônio do abismo. No quarto manvântara ele salvou um grande rei-elefante de um monstro marítimo. No sexto ocorreu o evento cósmico conhecido como a "Batedura do Oceano Lácteo": deuses e titãs, sempre disputando o domínio do mundo, fizeram uma trégua temporária a fim de extrair do Oceano Universal o elixir da imortalidade. No atual mahayuga do sétimo manvântara, acredita-se que ocorreram os feitos descritos nas duas grandes epopéias indianas: os narrados no "*Ramayana*" são atribuídos ao Treta Yuga do ciclo presente, e os do "*Mahabharata*" ao Dvapara.

É interessante observar que os textos tradicionais aludem muito raramente ao fato de os eventos mitológicos, neles descritos e exaltados, se realizarem sempre de novo, repetindo-se a cada 4.320.000.000 anos, isto é, uma vez por kalpa. Esta omissão se faz porque, do ponto de vista da efêmera pessoa humana, tal prodigiosa circunstância pode negligenciar-se interinamente. Todavia não pode ser descartada com-



Mandala da deusa Vasudhara, Nepal, 1504 d.C. (Museu Britânico, Londres).

pleta e definitivamente, pois o indivíduo, embora de curta vida, permanece, em virtude de suas transmigrações, de alguma maneira envolvido em algum lugar, sob uma ou outra máscara, através de todo este prolongado período. Em determinado relato dos "Puranas" ⁽³⁾ sobre os feitos de Vishnu na sua encarnação como javali, encontra-se uma menção casual da repetição cíclica dos grandes momentos mitológicos. O Javali, carregando no seu braço a deusa Terra, a quem está retirando da profundidade do mar, observa incidentalmente: "Toda vez que eu te carregue deste modo..."

A mente ocidental acredita que os acontecimentos históricos se produzem uma só vez e, com isto, marcam as respectivas épocas — por exemplo, a chegada de Cristo, ou a emergência de certas combinações decisivas de ideais, ou ainda o desenvolvimento contínuo das invenções para o homem conseguir sempre um domínio maior sobre a natureza. Para tal mentalidade, aquele comentário fortuito do deus sempiterno tem um efeito ligeiramente redutor e aniquilador, porque nega a estrutura de valores que são intrínsecos à nossa percepção do homem, de sua vida, seu destino e dever.

Do ponto de vista humano, a duração da vida de um Brahma parece muito longa; não obstante, está limitada. Demora somente cem anos de Brahma, e chega à sua conclusão através de uma grande dissolução universal. Evanesce, então, não apenas as esferas visíveis dos três mundos (terra, céu e o espaço entre ambos), mas todas as esferas de existência, do tipo que sejam, mesmo aquelas dos mundos mais elevados; todas se dissolvem na divina substância primordial. Esse estado de total absorção prevalece durante outro século de Brahma, após o qual todo o ciclo de 311.040.000.000.000 anos humanos retoma o mesmo percurso.

Este vasto conceito temporal, que transcende a vida breve do indivíduo e o evoluir das raças, é o conceito da própria Natureza. A Natureza conhece não séculos, mas idades — de ordem geológica e astronômica — e, ainda, está acima delas. Fervilham os egos, seus filhos, porém seu objetivo é a espécie; idades mundiais são os períodos mais curtos para os variados gêneros que ela gera e, por fim, deixa extinguir-se (como os dinossauros, os mamutes, as aves gigantes). A Índia — comparável à Vida refletindo sobre si mesma — cogita o tempo em períodos de grande extensão como os da astronomia, geologia e paleontologia. Pensa sobre o tempo e sobre si em termos referentes à espécie, e não ao indivíduo efêmero. Este se torna velho, aquela é velha e, por esta razão, eternamente jovem.

NOTAS

1. *Dharma: lex aeterna*, justiça ou retidão ideal ou absoluta, a grega *dikaioσύνη*, como em Platão e Lucas, 12.31; a parte proporcional dessa justiça que cabe a cada indivíduo é a sua "justiça pessoal" (*sva-dharma*), a vocação, função social ou dever, como é determinado para ele por sua própria natureza.

2. Cada *manvântara* recebe seu nome da manifestação específica de um herói da inundação. *Vivasvata Manu*, o progenitor da atual raça humana, foi resgatado do dilúvio pela encarnação de Vishnu em forma de um peixe. Seu pai foi o deus-sol *Vivasvant*. *Vivasvant* é um nome védico do deus-sol. Na tradição zoroastriana da Pérsia, o mesmo nome aparece como um patronímico do primeiro mortal, *Yima*, que em sânscrito é chamado *Yama*. O herói da inundação e o primeiro mortal são, ao fim, duas versões do primeiro ser primordial.

3. Os *Puranas* são os livros sagrados da coleção épica e mitológica supostamente compilada pelo legendário sábio e poeta Vyasa. Há dezoito *Puranas* (*purana*, "antigo", "legendário") e, associados a cada um deles, numerosos *Puranas* secundários (*upapuranas*). Entre estes contam-se os grandes épicos "*Ramayana*" e "*Mahabharata*".

OS INSTRUMENTOS DE ARCO

Conclusão

II — Os próximos a nós, no tempo e no espaço.

O subtítulo tem alguma impropriedade, mas apenas se deu em razão da primeira parte do artigo, os instrumentos de arco *afastados de nós, no tempo ou no espaço*, publicada nos dois últimos números; muitos dos instrumentos ali incluídos não são afinal tão afastados no tempo ou no espaço, bem como os de que agora trataremos não são tão recentes; pretendeu-se apenas distinguir o atual quarteto de arcos de todos os demais arcos existentes, tal é o destaque que tem merecido desde que tomou forma definitiva.

Propomo-nos, de tal forma, examinar esse quarteto dito "moderno", o composto de violino, viola, violoncelo e contrabaixo. Não nos deteremos tanto na sua história ou no repertório específico de cada um, pois que esse tema já foi objeto de vastos e numerosos estudos, e decantado em infinito número de artigos, reportagens, filmes ou os mais diversos meios. Interessou-nos verificar, além da descrição de sua fabricação, a "psicologia" de cada instrumento em separado, o seu caráter mais particular e notável, a sua marca verdadeira.

Justifica-se amplamente, como se irá perceber, essa separação instrumento a instrumento. Violino, quando essencialmente compreendido, muito pouco recorda violoncelo, que nada é senão um grande violino; é que as diferentes regiões da escala musical, ou tessituras, emprestam cores únicas a cada um, inconfundíveis entre si ainda que a produzir a mesma nota — fato mais importante do que parece. Visamos a partir daqui induzir o leitor a ouvir, comparar e concluir por si; em primeiro o instrumento-tipo.

O violino, desde que foi inventado ou tomou forma definitiva, é amplamente conhecido e adorado em todo o mundo. Alguns dados técnicos: compõe-se de cerca de oitenta peças de madeira, entre elas o tampo harmônico, uma peça ou duas do

excelente pinho *abeto*; o fundo, também uma ou duas peças, quase sempre de bordo (*acero* em italiano, *érable* em francês, *maple* em inglês; outras madeiras foram às vezes usadas, mas o resultado se demonstrou sempre inferior); as costilhas, em bordo, as cravelhas, o ponto ou espelho, o estandarte, a pestana, o botão, a queixeira, o cavalete do rabicho, todos de ébano no melhor caso, e eventualmente de buxo, palissandro ou jacarandá; a barra harmônica, a alma, as contrafaces, os cepos, de abeto; o cavalete, de bordo; os filetes, de madeira pintada ou material sintético.

O procedimento de fabricação é o seguinte: secas, por processo natural e jamais de outro modo, as madeiras, as quais já se achavam cortadas em barras de dimensões adequadas, inicia-se a construção, seja através da forma, ou molde, italiana, clássica, chamada interna, seja através da francesa, ou externa, pelo encaixe e posterior corte, nesse molde, dos seis cepos, quatro nos ângulos dos "CC" e dois nas extremidades da caixa. Cortados, colam-se sobre eles as costilhas ou os "lados" do instrumento, que são envergados a quente.

Corta-se a seguir, na serra de mão, o fundo, já desenhado na madeira. Esculpe-se-o antes na parte externa, e depois na interna, de modo a torná-lo convexo, abaulado; com curvas de nível, possíveis graças a um compasso especial, verifica-se a simetria e a regularidade da superfície. Lixa-se em seguida, e o mesmo procedimento serve para o tampo harmônico, acrescentando-se a esse a barra harmônica, peça delgada de cerca de 28 cm, que reforça os graves, bem como a toda a estrutura; abrem-se também no tampo os dois harmoniosos cortes chamados "ff", para a melhor propagação do som produzido no interior da caixa. Colam-se tampo e fundo nas costilhas, sobre as sutis contrafaces, as quais têm função de reforço da caixa e também de aumentar a área de contato entre essas peças, para a colagem. Desnecessário dizer que deve haver rigoroso controle de todas as espessuras; no tampo e no fundo, elas são menores nas bordas que no centro.

Aplicam-se em seguida os filetes em torno do instrumento, o que, além de adorná-lo, demonstraram recentes estudos, auxilia na estrutura: houve autores, como Maggini, que os usaram duplos, mas há os que apenas os desenham, como simples adorno. Concluída essa fase, segue o polimento da caixa; depois, a escultura, o polimento e a colagem do braço, cuja extremidade, ou cabeça, ou cravelhal, culmina em estética voluta, em que os artesões empenham sua melhor qualidade artística, e chegaram mesmo, alguns, a esculpir cabeças humanas, como se fazia às antigas violas. Ao braço já se havia colado o ponto ou espelho, onde se digitam as cordas.

Vem agora o verniz, preparado segundo fórmulas particulares de cada autor, ou *liutaio* (do italiano, fabricante de *liuti*, alaúdes; por tradição aplica-se a denominação ao fabricante dos arcos; *luthier* é o equivalente francês, forma também muito generalizada); essas fórmulas incluem quase sempre própoli de abelhas, resinas vegetais como a *mastice*, o benjoim e a *damar*, e "sangue de dragão", substância corante; os solventes são álcool, azeite de oliva ou terebintina. Empregam-se às vezes produtos até um pouco esdrúxulos, como azeite de semente de girassol, como recentes pesquisas revelaram que Stradivari fazia; o resultado, no entanto, nada teve de esdrúxulo...

Os vernizes devem ser pastosos, resistentes, transparentes e brilhantes; flexíveis e nunca vítreos ou quebradiços. Aperfeiçoam, nesse caso, grandemente a qualidade final da sonoridade, rematando o timbre. Inúmeras mãos, no sentido das veias da madeira, ou das fibras, no caso do tampo; após, postos a secar, estão praticamente prontos. Uma vez secos, introduz-se, pelos cortes "ff", a alma, pequeno cilindro de pinho que comunica as vibrações do tampo ao fundo e também auxilia na resistência à pressão das cordas, que é de trinta a quarenta quilos, com cordas de metal e o instrumento afinado; ajusta-se o cavalete, encorda-se e verifica-se em que nota está timbrado, ou seja, que nota mais ressoa. Agora acabado, já deve soar bem, mas apenas com anos e anos de uso normal e constante produzirá a melhor sonoridade.

A característica técnica mais notável da família dos violinos talvez seja o ponto sem trastes, como não acontece com praticamente todos os instrumentos de corda dedilhada; essa característica exige do executante um muito rígido controle das distâncias, para o que se torna indispensável perfeita acuidade auditiva.

Tem o violino quatro cordas, denominadas antigamente na Itália baixo, tenor, cantarela e cantino, da quarta para a primeira. Afinam em sol, ré, lá e mi, sendo a mais grave, sol, a mesma terceira corda do violão, e a mi equivalente à metade da mi prima do violão. Toca na chamada clave de soprano, sol em segunda linha. As três cordas mais agudas eram, de início, de tripa descoberta, e a quarta coberta de cobre. Com o passar do tempo e a subida progressiva do diapasão, foram-se cobrindo também a terceira e a segunda, com ligas incluindo o latão, mas logo se adaptaram, para o violino, cordas inteiramente de metal, coberto ou não. As melhores, atualmente, são de tripa coberta de prata (sol), tripa e alumínio (ré e lá) e aço coberto (mi).

Sua extensão natural é de quatro oitavas, de sol 186 Hz a sol 2 976 Hz; autores inúmeros, entretanto, escreveram para até o si, ou além, sem apelar para os harmônicos artificiais. Além dessa extensão, pode-se tocar digitando-se após terminar o ponto ou usando-se o recurso desses citados harmônicos artificiais, ou seja aqueles em que se prende uma nota com o indicador e se apóia levemente o mínimo determinado intervalo, em geral uma quarta, adiante, o que faz soar um harmônico agudíssimo e amplia

em muito a extensão. O recurso de tocar digitando fora do ponto, entretanto, não soa bem, e os harmônicos artificiais, ainda que sejam agradáveis, são de difícil afinação. Chamam-se a esses harmônicos de artificiais em oposição aos ditos naturais, obtidos por apenas apoiar um dedo sobre a corda solta, em determinados pontos que depois constituirão "nós", em que a corda não vibrará, vibrando apenas nas "barrigas" ou "ventres"; a frequência da nota resultante é sempre múltipla da frequência da corda solta, ao ar.

O cavalete é curvo e assimétrico, solto sobre o tampo e apenas pressionado pelas cordas contra ele; a primeira corda é a mais próxima ao tampo; a terceira a mais afastada; a segunda e a quarta intermediárias e na mesma altura em relação ao tampo. Só essa disposição permite a execução perfeita sobre cada corda.

As medidas do instrumento hoje são as seguintes: comprimento da caixa: 36/37 cm; largura maior da caixa: 21,5/22 cm; largura menor da caixa: 17,5/18 cm; espessura maior da caixa: 4 cm; espessura menor da caixa: 3,5 cm; comprimento total: 57/58 cm. Todas essas medidas são para violinos 4/4 ou "inteirinhos". Existem menores, para crianças, os 1/4, 1/2, 3/4 e mesmo 7/8. Seu peso oscila entre 500 e 600 g.

Os autores em geral buscam dar-lhe cor laranja avermelhada, imitando o verniz cremonês, mas os vernizes variam desde o marrom escuro, às vezes arroxeado, até o quase incolor, que apenas tingem de amarelo claro ao instrumento.

O arco para violino tem hoje 75 cm, os melhores confeccionados em pau-brasil, com talão de ébano ou raramente marfim, e crinas de cavalo, estas de cinco a sete gramas. Um parafuso, na extremidade do talão, retes e afrouxa as crinas, que se untam com breu especial para atritarem as cordas, e lhes confere a pressão desejada pelo executante. Nem sempre foi assim, pois como se percebe de fig. 25, em *THOT* nº 28, os arcos sofreram, nesse período em que o instrumento mesmo se manteve quase inalterado, enorme evolução, passando de convexo para côncavo, alterando as proporções e, por consequência, o manuseio e a empunhadura. Os maiores arqueiros são os franceses, em especial François Tourte, 1 747/1 835, e sobrepujam, nesta arte, aos excelentes ingleses e alemães.

A principal evolução do instrumento foi, aliás, a transformação do braço e do ponto, menores naquela ocasião e mais semelhantes aos das violas contemporâneas. Essas alterações que o arco e o braço sofreram foram também indício seguro da transformação da mentalidade, não apenas artística, que o homem testemunhou, há pelo menos quatro séculos, de ingênuo, primitivo, muitas vezes suave, sonhador, romântico, para mais materialista e cientificista, rijo, frio; percebe-se, até numa quesiúncula dessa ordem, que, já no começo do nosso século, a técnica se impôs mesmo ao último devaneio do passado, e até na música, devaneio puro...

Sobre a viola. Tem forma idêntica à do violino, em dimensão muito pouco maior; por evidente, é idêntico todo o processo de fabricação. Suas cordas afinam dó, sol, ré e lá, o dó grave uma quinta abaixo do sol do violino. Mede a caixa hoje 41/42 cm de comprimento, apesar de que as existam mesmo de 45 cm; no passado em geral era menor, variando em torno de 38/39 cm. Stradivari, entretanto, ele próprio, fabricou violas de até quase 49 cm! Custa a crer que uma viola *da braccio* pudesse ter esse tamanho, terrivelmente incômodo e cansativo para a execução. A viola *standard* pesa hoje cerca de 800g/1 Kg.

Sua extensão é pouco inferior a quatro oitavas, uma vez que as notas extremas são quase inacessíveis nos maiores instrumentos: Os recursos técnicos

e expressivos são similaríssimos aos do violino; toca em clave de dó em terceira linha, e as partes muito altas em clave de sol. Seu arco mede 74 cm, e é pouquíssimo mais largo e pesado que o do violino.

A respeito do violoncelo, suas proporções não são as mesmas do violino, pois a caixa mede em geral, hoje, 75/76 cm, e as costilhas 12,5 cm, o que dá uma proporção de 5:1 entre comprimento da caixa e largura, enquanto que no violino essa razão é 9 ou 10:1. Só por aí se percebe quão mais portentosa resulta sua sonoridade, uma vez que a espessura do instrumento é fator primordial para o volume e a ressonância, essa última bastante necessária aos instrumentos graves.

A extensão, que é a maior da família, alcança, utilizáveis, quatro oitavas e uma terça naturais, além dos harmônicos artificiais e das notas fora do ponto: tais notas no violoncelo até que soam bem em relação ao violino e à viola. Tem de peculiaríssimo e muito interessante o emprego do polegar para a digitação, o que permite escalas, acordes ou intervalos de outro modo impossíveis. O arco, já bem mais robusto e pesado, mede hoje 72 cm.

Já teve esse instrumento, como a viola, todos os tamanhos, desde menos de 70 cm até cerca de 80; o Stradivari "Tuscan", de 1690, tem 80,5 cm. Pesa entre 4 e 5 Kg e tem um pontilhão, ou espigão, de metal ou madeira, retrátil ou solto e encaixável, para apoiá-lo no chão e facilitar a execução. Afina em dó, sol, ré e lá, uma oitava abaixo da viola, e toca nas três claves: fá em quarta, dó em quarta e sol em segunda.

Hoje as cordas de tripa coberta estão para ele praticamente abolidas, pelo seu alto custo e escassa durabilidade, malgrado o timbre sem dúvida melhor. Além daqueles inconvenientes, muitos solistas já preferem, mesmo para o violino e a viola, encordamentos metálicos, que permitam maior volume, desafinem menos, custem menos e sejam mais resistentes.

Quanto ao contrabaixo, as flutuações no tamanho e nos formatos cresceram; aqui a parafernália é total, inclusive quanto ao número de cordas. Os mais antigos tinham três e hoje quase todos têm quatro, mas há na Europa os de cinco cordas. Os primeiros acrescentavam às suas outras deficiências o pequeno número de cordas, o que muito reduzia a extensão: os últimos, curiosa perpetuação dos antigos *violoni*, de cavalette menos curvo e braço bastante largo, dificultam a execução e diminuem de forma drástica a já limitada agilidade que o grande instrumento permite. Outra vez se avanta o número quatro para as cordas: afinam mi, lá, ré e sol, o mi grave uma sexta abaixo do dó do violoncelo. Toca em clave de fá em quarta linha, e soa uma oitava abaixo do escrito. De seu, exclusivo na família, tem o desenho da caixa, com elegante sinuosidade na parte superior e, também aí, no fundo, um ângulo, para facilitar a execução afastando menos o executante do ponto; além dessas peculiaridades, os seus cortes "ff" às vezes são "CC", como nas antigas violas.

Seus arcos também variam em formato e tamanho, e distinguem-se dois sistemas básicos de arcada, um com o arco seguro como o do violoncelo, outro como o das gambas. São por evidente mais pesados que o do violoncelo, e também mais curtos. O instrumento tem um pequeno espigão de madeira, em que se apóia, e é tocado nas orquestras com o executante sentado em um alto banco.

Aqui a técnica já é penosa, dado o tamanho nem um pouco delicado do instrumento, que atinge quase 1,90 m de altura total; as cordas são bastante grossas, o que para os agudos, e para o que lhe poderia restar de transparência, é o grande fator de prejuízo, aliado às próprias dimensões da caixa. A extensão é sensivelmente menor, não se aproveitando



Fig. 38 - Retrato suposto de Stradivari.

mais que duas oitavas e uma quinta, fora harmônicos; devido à sua ressonância muito acentuada, espesso como é, o *pizzicato*, ou a execução das notas por dedilhado e não arcada, assume importantíssimo papel na sua execução, e se emprega com enorme freqüência, em especial na música popular e folclórica, em que muitas vezes o arco é por completo dispensado.

Um pouco da história dessa família. Também decantadíssima, essa história que gira em torno do soprano do grupo, o próprio violino, começa seguramente com Andrea Amati, 1510/1580, patriarca da primeira grande família de *liutai*. Esse cremonês deu-lhe a forma que até hoje tem, com pequeníssimas modificações posteriores, nas quais cada autor vem, ao longo dos séculos, imprimindo sua marca: esses são antes traços de estilo, de mínima influência no resultado sonoro. Foi Andrea avô do maior entre todos os Amati, o grande Nicola, nascido em 1596. Foi Nicola, por sua vez, mestre (e aqui a palavra é realmente essa) do mais perfeito *liutaio* até hoje, o lendário Antonio Stradivari, que viveu entre 1644 e 1737, e produziu, de maneira quase febril, cerca de 1100 instrumentos (Hill contou 1116, e crê haja existido ao menos outra centena), entre principalmente violinos, violas e violoncelos. Constituiu ele também sua família de *liutai*, em que se destacaram seus filhos Omobono e Francesco, que, ainda que não repetissem a qualidade do pai, produziram grandes instrumentos e, mesmo, concluíram alguns do pai.

O único rival verdadeiro de Stradivari, na excelência do trabalho, foi um seu concidadão, da família Guarneri, ou Guarneri, o notável Giuseppe Antonio, chamado *del Gesù*. Situa-se, com Stradivari, muito acima de qualquer crítica, e seus instrumentos são simplesmente incomitáveis.

Além desses maiores representantes da escola cremonesa, duas outras floresceram naquela Europa, embora sem o mesmo fulgor: a bresciana e a tiroleza. A primeira, da cidade italiana de Brescia, teve como principais autores Gasparo Bortolotti da Salò, considerado o maior autor de contrabaixos, Pelegrino da Montichiari, Girolamo Virchi, os ir-

mãos Rogeri e por fim o maior entre todos, Giovan Paolo Maggini; a segunda, além de Matthias Klotz e Matthias Albani, o extraordinário Jacob Stainer, de Absan, 1621/1683, o qual chegou, em determinada época, a ser considerado o maior de todos, superando aos cremoneses.

Existem ainda instrumentos de todos os autores, servindo maravilhosamente. São preciosidades, quando não também muito raros, como os de Andrea Amati e de Stainer, e valem autênticas fortunas, não entretanto sem grande dose de artificialidade puramente mercadológica, o que os tornam proibitivos a quem mais deles necessita.

Duas observações: cada cidade, ou, no máximo, cada pequena região na Itália tinha características próprias para a *liuteria*, fossem nos formatos, fossem nas madeiras, fossem nas cores e nos vernizes. Cremona, no entanto, sempre manteve a vanguarda em todo o progresso e o aperfeiçoamento, hoje mais que nunca se confirma.

Os autores latinizavam sistematicamente seus nomes. Assim, a cada citação de Stradivari ou Guarneri, nomes de origem, há mil de Stradivarius e Guarnerius, formas adotadas conforme o modismo da ocasião.

Pouco, também, se irá dizer sobre o repertório. É imensamente extenso. Todos os autores dedicaram, ao violino em especial, particularíssima atenção,

quando não o melhor de seu talento. Desde para a peça solística até para as grandes combinações orquestrais, é o violino o instrumento-chave, aquele que deve ocorrer antes que qualquer outro na imaginação do compositor, tão logo se disponha a escrever, como alicerce fundamental da construção que virá.

Há autores essencialmente violinísticos, e do porte de um Vivaldi, um Tartini, um Corelli, um Paganini, entre muitos outros. Só os três primeiros têm mais de quinhentos concertos apenas para violino e pequena orquestra, para que se tenha idéia da sua prolificidade; em verdade, a escola italiana de violinistas é um dos pontos culminantes de toda a história da música, sendo que floresceu durante mais de dois séculos a fio, iniciando com Corelli e Vivaldi e prosseguindo até a metade do século passado. Além, Bach — de resto a nosso ver o maior ser humano que já pisou a Terra —, Händel, Beethoven, Brahms, Mendelssohn, Mozart, Haydn, Schumann, Dvorak, Max Bruch, quantos e quantos mais, o melhor que produziram foi sem dúvida em torno desse instrumento, quando não em peças para solo, no papel insubstituível de primeiro veículo da música de pequenos ou grandes conjuntos. Excepcionemos outra vez a Bach, de quem não é possível vislumbrar “o melhor” ou “o pior”: toda a obra se encontra acima da compreensão humana.

A partir deste momento passaremos, como era nossa primeira intenção, a perscrutar a intimidade desses quatro instrumentos, como a tentar devassar-lhes o seu mais caro segredo, escancarar o bastião onde confinam sua propriedade absolutamente única; não deixa de ser essa uma postura radical, mas a preferência generalizada dos compositores e do público, desde que os instrumentos existem, já a justificam.

Que fascínio é esse, afinal? Que possui o quarteto de cordas para que nem o órgão se demonstre tão penetrante, de memória tão duradoura — e com todos os seus recursos técnicos, que o equiparam à orquestra inteira? Que possui esse pequeno conjunto de instrumentos, cuja forma não muda há quatrocentos anos, para enfrentar e superar o desafio do progresso tecnológico, assombroso e espantoso, que chegou onde chegou?

Que ocorre a essa pequena família — e nem de tanto precisaríamos, bastaria citar tão-só o violino —, de difícil técnica, que lhe tem sempre assegurado a porção de ouro dentro do coração de cada homem, a despeito de quantas novidades apareçam, às vezes valiosas e também fadadas à eternidade? Por que não causam maior impressão as aventuras e a parafernália de artifícios que com muito mais aparelhamento se lança a disputar o gosto de todas as pessoas, o príncipe ou o campesino mais despretensioso?

Não é difícil responder, e quem se dedique a ouvir com atenção e agudeza pode confirmar. Acontece que o muito complicado processo de fonação desses instrumentos resulta na emissão que parece, entre todas as outras, a mais natural, a mais *vocal* — importantíssimo! A voz humana, impossível conceber que não, é o mais admirável instrumento musical, confortador, extraordinário, que sabemos jamais se verá ameaçado por engenhoca alguma que se invente, ainda que essa engenhoca seja o violino Alard, a viola Medicea ou o violoncelo Duport, de Stradivari...

Nada pode soar mais natural ao homem, por certo, que a sua própria voz; se assim não for, não há mais lógica no universo. Qual, nesse caso, o instrumento que melhor imite a voz humana? Vejamos.

Deveria ser talvez um sopro, porque a voz se produz por sopro, ou corrente de ar, que vibra as cordas ou lábios vocais, para ressoá-las de início na laringe,

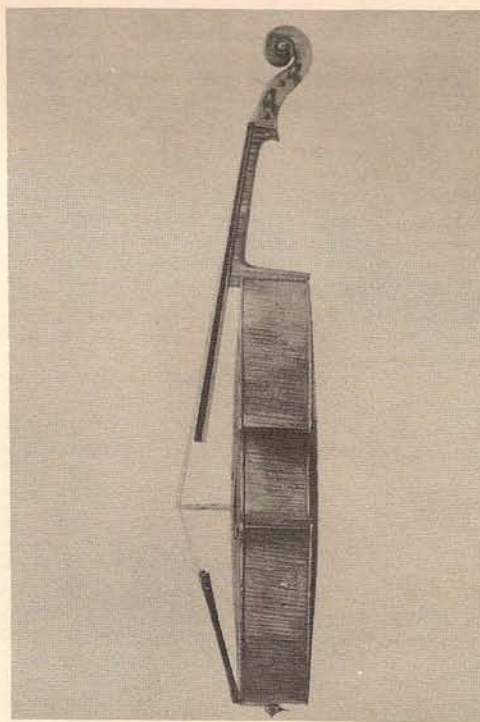


Fig. 39 – Violoncelo Duport, de 1711, de Stradivari.

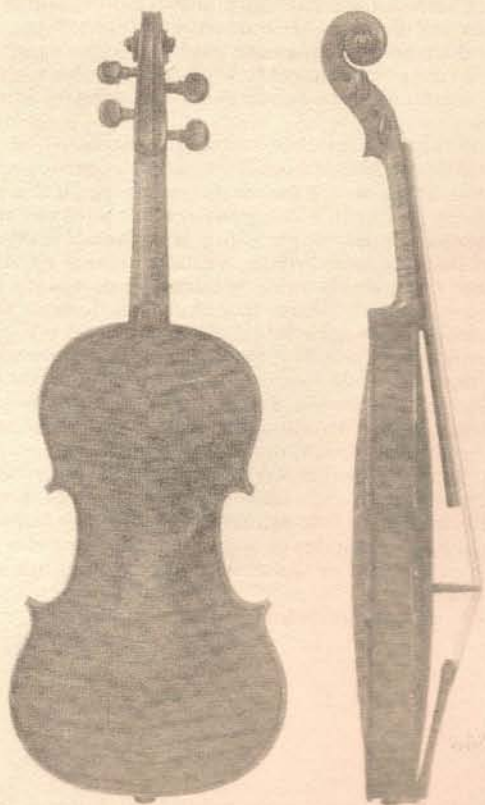


Fig. 40 – Violino Betts, de 1704, de Stradivari.

depois em todo o aparelho fonador e por fim em todo o corpo; quanto mais grave a voz, maior ressonância demanda, seja ela do que ou onde for. Desse modo, talvez um oboé ou um fagote. Não, porque o sistema desses, de palhetas duplas, artificializa um pouco o som, sem prejuízo do seu timbre arrebatador. Além disso, torna-se árduo imaginar como um pequeno tubo de ébano ou *acero*, ambos vibrando pela ação do ar proveniente de duas palhetas, sem maiores possibilidades quanto à empastação, imite a um cantor, que faz de sua voz o que bem entende.

Uma flauta transversal, ainda que grave? Também não, porque a fonação, agora simples demais, empobreceu o timbre; a combinação dos pouquíssimos harmônicos que aí ressoam é muito diferente daquela da voz humana; deve-se esse fenômeno em grande parte à liga de prata com que são fabricadas as flautas hoje em dia, apesar de que as antigas *traversas* de madeira, ainda que mais ressoantes e mais belas, já eram pobres nesse aspecto. Em relação ao som dito “composto”, ou “complexo”, como o do violino, o da flauta antes parece “simples”, como aqueles do diapasão, das marimbas e dos xilofones.

Um antigo sopro de madeira? Seguramente nenhum. Um clarinete ou um saxofone? Não também, algo soa falso, sobremodo no último, por causa do seu corpo em metal. Afastados todos os metais legítimos, como o trombone, o trompete, a trompa ou a tuba (uma vez que a flauta e o saxofone se classificam entre as madeiras, por sua origem ou sua emboadura), estridentes e todos de um brilho muito distante da voz humana, pouco sobra aos sopros.

Seria o órgão, esse instrumento divino, artifício criado talvez por deuses e para deuses? Não, e justamente por isso: é, percebe-se à primeira nota, um

artifício. A beleza é inumana; a opulência de registros, timbres, possibilidades harmônicas, combinações, permutações, é tudo incomparável, mas... falta o hábito da natureza! Não existe o controle absoluto dos recursos técnicos, a maleabilidade e a emoção da voz humana, que canta apenas uma nota por vez, isolada e limpa, mas com a inflexão que se lhe queira dar. As milhares de combinações que um órgão de cem registros permite equivalem com certeza a uma fração minúscula das possibilidades de registros que uma simples voz humana possui...

Há para o órgão a possibilidade de um *vibrato* – artificial – e a do incremento do volume. São procedimentos de que a eletrônica participa decisivamente, e o próprio organista muito menos. Encantados à maravilha o gigante das mil faces, mas a ele falta um dom: o de ressoar a fibra que só a natureza ressoa, na alma e na intuição de cada ser humano. Essa fibra elevadíssima como não existe outra, em primeiro lugar a voz humana faz vibrar, em segundo... que instrumento virá?

O piano, poderoso e riquíssimo, é totalmente pessoal, por percutir cordas de metal e também pelo seu mecanismo; o cravo soa mais “humano”, tem melhor timbre... mas também não deixa de ser um *mecanismo* posto a tocar; sua execução não recorda coisa alguma na natureza.

E podemos assim percorrer o muito vasto acervo de instrumentos que o engenho do homem foi capaz de criar; não encontraremos qualquer um que permita ao seu executante tanta influência sobre o que executa como a grande família dos arcos, e muito especialmente a dos violinos. Vejamos por que esta última observação.

A família dos violinos, com exceção do contrabaixo, necessariamente mais apagado e duro que os demais, e afinando em quartas e uma terça como o violão, afina em quintas justas, e cada qual tem apenas quatro cordas. Ao leigo ou desavisado isso pode parecer limitação, mas, ao invés, é um recurso extraordinário, que marcou definitivamente a transição da mentalidade musical “renascentista” para uma outra, mais moderna; deve-se lastimar, bem verdade, que não houve apenas o trânsito, mas completo sepultamento, a ponto de que hoje em dia a grande moda seja reviver, tanto quanto possível, o mundo antigo, sua arte e seus costumes. E marcou definitivamente, porque permitiu um salto inusitado na música solística ou virtuosística, o que por si só incentivou a todas as formas de composição, a todos os arranjos instrumentais e vocais.

A possibilidade de se executar, por exemplo em violino e viola, uma escala diatônica de até uma oitava em apenas duas cordas, em qualquer altura e sem deslocar a mão esquerda, ou acordes de nona ou décima com relativa facilidade, mesmo nas primeiras posições (onde os intervalos são mais distanciados), constituíram conquistas inéditas, mas há outras. As cordas em quinta justa favorecem desenhos difíceis ou impossíveis se não em instrumentos de teclado, alguns demandando as duas mãos do tecladista; os *glissandi*, ou oscilações continuadas da altura, sem articulação, importante recurso expressivo, são fáceis. De dificuldade real, além da afinação, que exige ouvido acurado e não permite a menor vacilação, são os acordes, os quais em razão do pequeno número de cordas, da curvatura do cavalete e muitas vezes a própria afinação das cordas, que não permite grandes “barragens” ou “blocos” sonoros como o violão ou o piano, exigem dedicação especial e demorado estudo. O efeito, entretanto, como já foi dito, é dos mais gratos possíveis.

Existem também os *pizzicatos* de mão esquerda e direita, em que se ferem as cordas com os dedos e

não com o arco; o da esquerda, no entanto, além de difícil, é puramente efêmero. Deve-se lembrar sempre, por outro lado, que a mão direita do violonista lhe oferece muito maior dificuldade que a esquerda, embora possa parecer, na maioria das peças, o inverso: só quando se agarra, com efeito, um arco de violino é que as suas possibilidades se tornam patentes, e nunca enquanto apenas se teoriza.

Somente para que se tenha idéia dessas possibilidades, estudiosos já catalogaram mais de três mil golpes de arco, número esse de que se vale não só a técnica, mas principalmente a amplíssima expressividade do instrumento. Uma idéia engraçada e não de todo sem fundamento, aliás, é a de que o mais belo instrumento que existe é o arco. Com efeito, o grande responsável pelo sucesso da família dos violinos é o arco, e se ele não existisse toda a idéia ou a noção de música seria outra, quicá acentuadamente inferior. As grandes conquistas da música não teriam sido essas que aí hoje estão, mas, talvez, um arremedo, uma cabriola. Nenhum instrumento, aparelho ou acessório teve maior relevância, no Ocidente ou no Oriente, ontem, hoje e por certo também amanhã, que essa simples vareta encrinada: por sua causa exclusiva, unicamente em sua função, e não o inverso, conceberam-se os mais belos instrumentos.

Falemos de cada membro da família, em separado.

Não deve haver em música impressão mais pungente que a de ouvir, isolado, um violino: os acordes demonstram, mais que em qualquer outro momento, a lei de que duas notas simultâneas, no mesmo instrumento, soam diferente de quando ouvidas por dois instrumentos distintos. Esse tão caro efeito induziu aos compositores, como é o caso de Bach na cunheira, a arquitetar invenções como a *chacona*, decantadíssima, da sua segunda partita para violino solo, em ré menor. Aí explorou praticamente tudo o que o instrumento permite, de um lado como membro da família e de outro como violino propriamente. Explica-se: algumas passagens são características da família, e perdem quase tudo nas transcrições para instrumentos de outras famílias, como o violão ou o piano: certas outras passagens são concebidas tendo em vista exclusivamente o violino, sejam por exemplo aquelas que exploram o brilho e o timbre, rigorosamente inimitáveis, da primeira corda. É mais que justa a afirmação de que não se pode substituir a sonoridade de um grupo de violinos... e bem se poderia dizer: de um grupo de primeiras cordas.

É curioso como a voz, produzida por corrente de ar, seja imitada quase à perfeição por um sistema fonador fisicamente tão avesso e complexo quanto o de cordas suspensas de uma caixa por um delgado cavalete e friccionadas pelas crinas resinadas de um arco. E não deixa de ser muito significativo que os "inventores" desses instrumentos, os italianos, não se refiram muito ao "som" ou à "sonoridade" que possuam, mas a *la voce*...

O processo de fonação descrito é o mesmo para a viola, mas não o resultado sonoro. Esse instrumento tem voz humana, como se diz, em oposição à voz argentina daquele; a primeira é mais grave e velada, e a outra brilhante e clara. O volume, a "potência" sonora da viola é bem menor, como seria de esperar, que o do violino; o timbre é belíssimo, mas, sem embargo, não iguala o do violoncelo; deve-se isso às dimensões da viola, menores que o ideal para a sua tessitura. O dó grave, desse modo, resulta apagado, bem como de certo modo todas as notas da quarta corda, menos o ré grave (por causa da ressonância com a corda ré solta), e mesmo as da terceira corda se ressentem.

É um fato fisicamente constatável, que entretanto



Fig. 41 - Viola incrustada, de 1696, de Stradivari.

não diminui em nada a expressividade. No extremo agudo, por exemplo, essa "impropriedade" que a caixa conferiu à sonoridade soa bem, maravilhosamente! Se há, na verdade, algo tão pungente quanto um acorde de violino, isso talvez seja a melodia, de uma plangência desesperada que nunca se pode esquecer, expressão que parece de uma dor ancestral, sobre-humana, das notas extremas da viola, ou, menos um pouco, do violoncelo.

A viola tem contra si, também, ainda que seja da família o mais autêntico representante das antigas violas, o fato de ser transicional entre dois gigantes muito bem tipificados, duas funções muito bem definidas, o violino e o violoncelo. Ela toda soa, dessa forma, em relação a seus parentes, meio incômoda, meio desajeitada; não é grave nem aguda, nem grande nem pequena. Seu timbre é de dor, em toda a extensão; é um instrumento inapto para transmitir alegria, e isso a favorece enormemente para a música nas tonalidades menores, tristes como ela. É um instrumento, patético como o corne inglês, que, como ele, de tão belo e tão triste, evoca logo a dúvida: como pode algo triste ser tão belo?

Seu irmão maior, o violoncelo, não tem toda essa tristeza transcendente; é o instrumento mais solene e elevado que se pode desejar: a dolorosa contrição da viola dá lugar, aqui, a sua majestade o pensamento, soberano, sobranceiro, masculino, solar, experimentado de todas as coisas do mundo e triunfante.

Vale-se de sua extensão, a maior da família, de mais de quatro oitavas naturais, e do registro que ocupa na escala musical (que nada mais é senão a tessitura) para enfeixar, é claro que com alguma boa vontade, as quatro vozes humanas principais, sejam baixo, tenor, contralto e soprano. Toca, recorde-se,



Fig. 42 – Contrabaixo moderno.

nas claves de baixo, tenor e soprano. Tem grande volume e presença, em razão do tamanho da caixa; por isso mesmo distancia-se flagrantemente do violino e da viola. Sua sonoridade, cálida, encorpada e “redonda” como se diz, externa qualquer tipo de sentimento com a maior facilidade. A digitação, dada as distâncias, tornou-se mais difícil e trabalhosa, para que se mantivesse a *cordatura* em quintas, o grande apanágio da família.

Menosprezado de início como acompanhante sem muito relevo, hoje estranha que assim tenha sido, pois ele reúne tudo o que de melhor pode ter um instrumento: sonoridade, timbre, manejo racionalíssimo (mais que o do violino), extensão igual à do cravo; por fim, uma durabilidade à prova de séculos, tempo em que a qualidade aumenta, porque a madeira seca de vez e toda a caixa se sensibiliza mais. Havendo-o Bach, e mais uma vez Bach, colocado no seu devido lugar como intérprete, através das seis suítes para violoncelo desacompanhado – e também graças ao espírito profundo e ao trabalho de Pablo Casals, já no início deste século –, goza hoje prestígio idêntico ao do violino.

Se o timbre do violino é uma de suas riquezas, se o da viola o é ainda mais, que dizer agora, ao ouvir o violoncelo? É um timbre indescritivelmente belo; não é possível ao autor destes comentários recordar uma sonoridade que se qualifique nesse nível. É o casamento magnífico do timbre, a regularidade da entonação, o volume e a volubilidade. Apenas lhe falta, como à viola, a transparência do violino, quando em conjunto; a razão desse fenômeno é outra vez a claridade e o brilho excepcionais da *mi prima* do violino, o *cantino*.

Uma última observação, que pode parecer arbitrária mas se tem revelado interessante: em geral violoncelistas e – até mais – violistas são pessoas de

gosto profundo, tão profundo quanto a penetração expressiva de seus instrumentos; o mesmo não se pode assegurar de violinistas, cujo instrumento de tão versátil se presta a executar, com a mesma eficiência, a chacona de Bach ou a mais imbecil das futilidades.

Por fim, a artilharia pesada. O contrabaixo, na obscura região em que atua, serve mesmo como tônica, pedal ou fundo na orquestra ou o conjunto. Esse papel não é de espantar que desempenhe com a mesma qualidade com que seus parentes menores cumprem sua parte. Tem, na região mais grave, maior volume ainda que o violoncelo, devido ao porte da caixa; poucos contrabaixos, assim, já causam grande efeito. A quem nunca lhe deu maior importância, é de sugerir que ouça o conjunto sem sua participação, em trecho de que deveria participar; a ausência é impressionante.

Existem concertos para contrabaixo e orquestra, e sonatas com distintos acompanhamentos, mas não há como sobrepujar as deficiências, mais que naturais, de sua região mais alta; como deve atuar em registro muito grave, onde se torna difícil distinguir a melodia, as poucas peças solísticas que lhe foram destinadas são meras curiosidades, sem grande valor.

Temos, enfim, um desejo e uma certeza. Primeiro, que o leitor, dilettante de música, se ainda não o fez, ouça aos arcos com a merecida dilação, em todo e qualquer tipo de música – ainda que, voltamos a dizer, após ouvir Bach o resto necessariamente empalidece. Segundo, a certeza: caso o faça, cedo ou tarde uma dúvida começará a delinear-se no seu espírito: que espécie de artifício inventaria a ciência, em seu saber sem fim, que um dia pudesse ameaçar, à família dos violinos, a mais cara residência de sua alma, aquela mesma instância que lhe deverá apontar, em algum confim do universo, o luzeiro definitivo de entremeio às trevas, mas que hoje lhe concede, ainda tão-só, a confiança soberana do futuro?

IVAN BARBOSA RIGOLIN

BIBLIOGRAFIA

1. Grove, Sir Charles – “Grove’s Dictionary of Music and Musicians”, 10 vol; 5ª ed., Mac Millan, Londres/ Nova York, 1975.
2. Pasquali, Giulio, e Principe, Remy – “El Violín”; ed. Ricordi, Buenos Aires, 1952.
3. Buchner, Alexander – “Colour Encyclopedia of Musical Instruments”, ed. Hamlyn, Londres, 1980.
4. Vários – “El Mundo de la Sinfonia”; ed. Labor, Barcelona, 1973.
5. Associazione Cremonese Liutai Artigiani Professionisti – ACLAP – “Il Liutaio”; ed. Libreria del Convegno, Cremona, 1973.
6. Benade, Arthur H. – “Sopros, Cordas e Harmonia”; ed. EDART, São Paulo, 1967.
7. Hill, W. Henry, Arthur F. e Alfred E. – “Antonio Stradivari, His Life and Work”; ed. Dover, Nova York, 1963.
8. Menuhin, Yehudi, e Primrose, William – “Violin and Viola”; ed. Mac Donald and Janes, Londres, 1978.
9. Borba, Tomás, e Graça, Fernando Lopes – “Diccionario de Música” (Ilustrado), 2 vol.; ed. Cosmos, Lisboa, 1963.
10. Schuler Verlagsgesellschaft – “Schöne Musikinstrumente”; ed. Deutsche Buch-Gemeinschaft, München, 1975.
11. Sachs, Curt – “History of Musical Instruments”; ed. J.M. Dent & Sons, Londres, 1977.
12. The Early Music Shop – “Early Musical Instruments”; 3ª ed., Bradford.
13. Stewart, Madeau – “The Music Lover’s Guide of the Orchestra”; ed. Mac Donald General Books, Londres, 1980.

Senhores:

Concernente ao artigo "A Política Segundo Platão", de Jorge L. García Venturini, gostaria de um esclarecimento. É uma quase unanimidade a catalogação de Platão e suas obras de caráter político como utopias, ou seja, por definição, um projeto irrealizável. Como se explica, então, a insistência no estudo dessas obras, sua edição e o seu "consumo", se a priori são consideradas de pouco valor prático? Ou não seria realmente assim?

F.S.S. — São Paulo, SP.

THOT: Não somente no caso de Platão, mas também outras "utopias" são estudadas com interesse, talvez porque, no mais profundo de seu íntimo, cada homem acredita possível uma boa organização de governo, com instituições políticas bem aperfeiçoadas, onde se otimizem as condições de vida e se proporcionem aos cidadãos amplas possibilidades de realização de seus anseios.

Quanto à "República", se bem não se possa negar o caráter utópico de algumas de suas proposições, também não devemos esquecer que a maior parte dos conceitos ali emitidos são de inteira aplicabilidade prática, quando transpostos ao indivíduo. O que se procura é demonstrar a necessidade de que a vida seja baseada na prática de virtudes — temperança, coragem, prudência —, tendo a justiça como suprema virtude. A aristocracia em Platão não é apenas uma forma de governo, mas é sobretudo uma forma de vida, uma atitude diante da vida, em que se destaca o esforço constante, por parte de cada cidadão, para tornar-se cada vez melhor. Assim, quiçá, se explique a atualidade de Platão: o que ele realmente propõe é que, para lograr-se o ideal, a perfeição no aspecto social, primeiro deve-se buscar a perfeição no aspecto individual.

Senhor Editor:

Sou assinante da revista THOT a partir do número 27, onde tive o prazer de ler o texto acerca de "Sigfrido" — 3ª parte da tetralogia "O Anel do Nibelungo", de Wagner. Gostaria me fossem enviados os dois números anteriores, onde devem ter sido publicadas a 1ª e 2ª partes. Também, se possível, solicito maiores referências bibliográficas.

J.G.B. — Rio de Janeiro — RJ.

THOT: A aludida série de textos foi publicada nas edições de números 23, 24, 27 e 28. O autor teve por base a interpretação de Mário Roso de Luna, em seu livro "Wagner, Mitólogo y Ocultista"

(Editorial Glem, Buenos Aires, 1958), o qual atribui ao enredo e personagens um profundo significado oculto. Esta obra encontra-se em nossa Biblioteca, no setor não circulante, disponível apenas para consulta.

Sr. Diretor:

Na ocasião em que renovo minha assinatura e solicito alguns números atrasados (até o número 21), aproveito a oportunidade para fazer uma sugestão: por que não produzem uma capa dura, com o nome THOT, para que pudéssemos encadernar as coleções?

Com a sua licença, lembro apenas que têm passado alguns erros de revisão, o que prejudica a boa qualidade da revista.

W.S.S. — Viamão — RS.

THOT: Registramos a renovação de assinatura e enviamos nosso catálogo de publicações. É boa a idéia da encadernação, mas por ora impraticável, em vista das limitações de nossas oficinas gráficas.

Quanto às falhas de revisão, de há muito são motivo de nossa preocupação. Ocorre, porém, que não dispomos de nenhuma equipe de jornalistas nem de revisores: somos apenas um grupo de amantes e estudiosos da filosofia, que luta contra todo tipo de empecilho para manter em circulação uma revista cultural. Não obstante, podemos assegurar ao leitor que continuaremos dedicando todo empenho no sentido de um constante aperfeiçoamento de nossa revista — tanto de forma quanto de conteúdo.

A Revista THOT:

Em anexo envio-lhes o artigo que publiquei na revista "Planeta", de março p.p., decorrente da síntese que fiz do pensamento de Róviralta Borrel sobre o "Bhagavad Gita", para apreciação e eventual publicação nessa revista.

M.M.S.F. — São Paulo, SP.

THOT: O texto foi enviado à Comissão Editorial, mas é improvável a sua publicação, principalmente por encontrar-se já disponível na citada edição da revista "Planeta". De qualquer forma, nossos agradecimentos ao leitor.

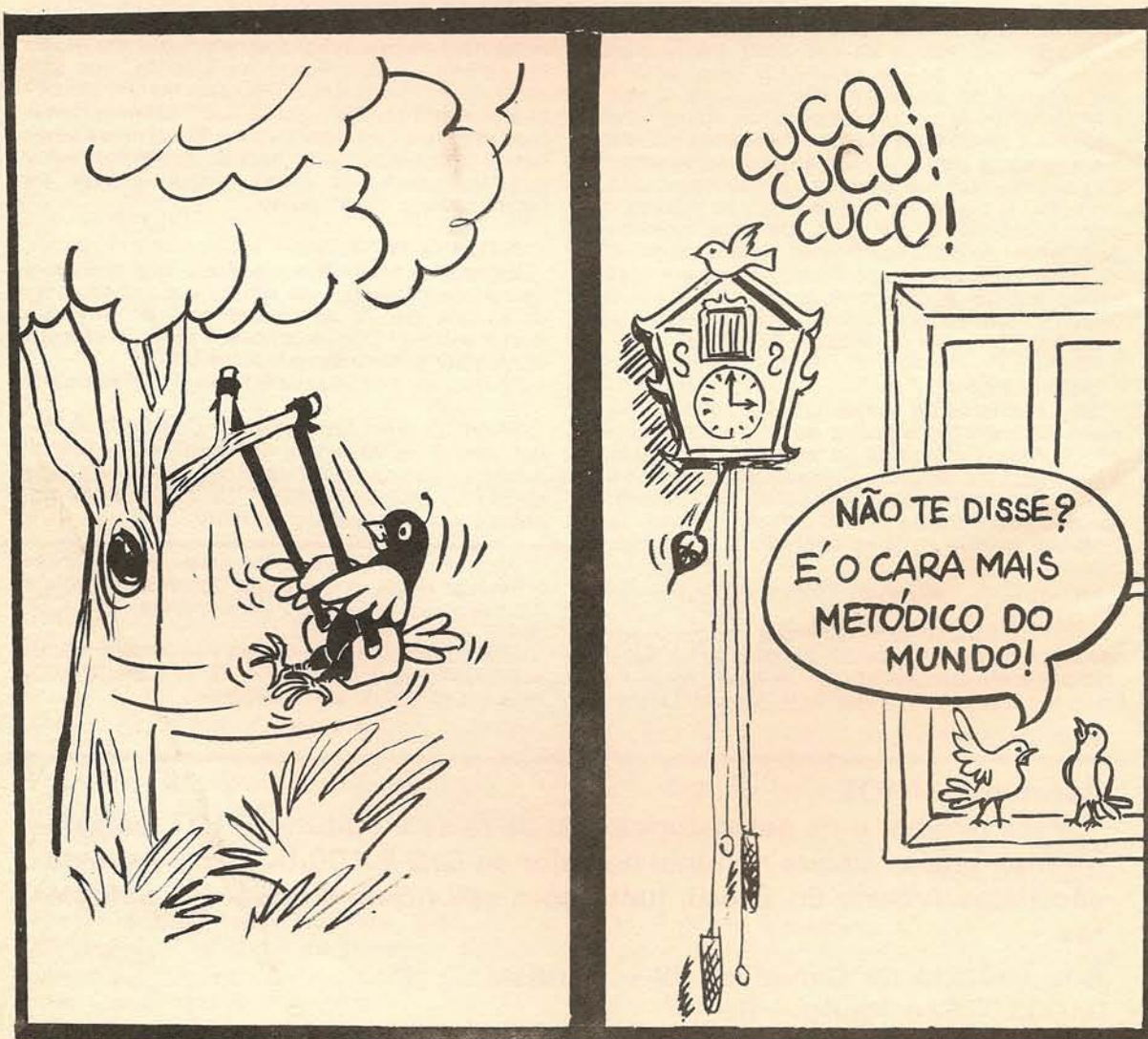
Atenção leitores: as cartas devem ser enviadas à Revista THOT — Seção de Correspondência e Assinaturas: rua Leôncio de Carvalho, 99 - CEP 04003 - São Paulo - SP.

Encontram-se disponíveis os seguintes números atrasados: 8, 10, 11, 12, 13, 14 e de 16 a 28. Preço: Cr\$ 350,00 por exemplar.

Assinatura THOT:

Para receber uma assinatura anual da revista cultural THOT (seis números), envie cheque nominal no valor de Cr\$ 2.100,00, para Associação Palas Athena do Brasil, junto com seu nome e endereço completos.

Rua Leôncio de Carvalho, 99 — Paraíso
04003 — São Paulo — SP



NÃO ADIE MAIS UM ENCONTRO CONSIGO MESMO!

Faça sua inscrição
para o Curso Livre:

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FILOSÓFICO

ÉTICA: aspectos ético-filosóficos do Bramanismo e Budismo (leitura comentada de Bhagavad Gita, A Voz do Silêncio e Dhammapada); o pensamento ético de Aristóteles, Plotino, Kant e Bertrand Russell; a ética cristã.


FILOSOFIA DA HISTÓRIA: introdução ao caráter geral da História; fundamentos teóricos; ciclos e ritmos históricos; História e Mitologia; teorias históricas de Cícero e Platão.

SÓCIO-POLÍTICA: análise comparativa de indivíduo, sociedade e estado, na visão clássica e moderna; a moral como fundamento do direito social e do dever político; estado liberal e estado dirigido.

IDADE MÍNIMA: 18 ANOS
AULAS UMA VEZ POR SEMANA
DURAÇÃO: 22 AULAS
INÍCIO TODOS OS MESES



INFORMAÇÕES:
RUA LEÔNCIO DE CARVALHO, 99
PARAÍSO — SÃO PAULO — SP
FONE: 288.7356



**Graças a Deus,
tudo pode
ser aperfeiçoado
nesta vida.**

**Vamos dar-nos um tempo para
autoconhecer-nos,
Vamos dar um tempo aos nossos semelhantes
e conhecê-los.
Vamos melhorar a cada dia nesta vida.**



POLYCHROM

FOTOLITO POLYCHROM - AV. IMP. LEOPOLDINA, 1434
V. HAMBURGUESA SP - 261-7199 - 261-7118