

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



O DESVELAR DA CATEGORIA TRANSPESSOAL; UMA VISÃO PARA
A FILOSOFIA, A PSICOLOGIA E A MITOLOGIA NAS OBRAS DE
EUDORO DE SOUSA, VICENTE E DORA FERREIRA DA SILVA.

GIANCARLO DE AGUIAR

Orientador(es): Prof. Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges.

Prof.^a. Doutora Laura Villares de Freitas.

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Filosofia da Cultura.

2016

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



O DESVELAR DA CATEGORIA TRANSPESSOAL; UMA VISÃO PARA A FILOSOFIA, A PSICOLOGIA E A MITOLOGIA NAS OBRAS DE EUDORO DE SOUSA, VICENTE E DORA FERREIRA DA SILVA.

GIANCARLO DE AGUIAR

Orientadores: Prof. Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges
Prof.^a. Doutora Laura Villares de Freitas.

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Filosofia da Cultura.

Presidente do Júri: Prof. Doutor **José Viriato Soromenho Marques**. Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

Doutora **Maria Celeste Lopes Natário Alves dos Santos**, Professora Auxiliar com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade do Porto;

Doutor **António Cândido Valeriano Cabrita Franco**, Professor Auxiliar com Agregação da Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora;

Doutor **António Manuel de Assunção Braz Teixeira**, Doutor em Filosofia Honoris Causa, Especialista;

Doutor **Carlos João Tavares Nunes Correia**, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Doutor **Paulo Alexandre Esteves Borges**, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador;

Doutora **Alva Martínez Teixeira**, Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Instituições Financiadoras e âmbito de Investigação:

Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia,

Centro de Filosofia.

(SFRH/BD/69988/2010)

2016

RESUMO

A presente tese intitulada *O Desvelar da Categoria Transpessoal; Uma Visão para a Filosofia, a Psicologia e a Mitologia nas Obras de Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva* no ramo de investigação da filosofia da cultura, procurou tratar destes três autores que marcaram um importante período histórico para o pensamento poético e filosófico em língua portuguesa. Articulamos o pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva, com forte inclinação à transcendência, na relação com o testemunho da vivência da psicologia do profundo na poesia de Dora Ferreira da Silva, e pela complexa mitologia de Eudoro de Sousa. A escolha destes autores que criaram as suas obras com a visão inter e trans-disciplinar dos referidos conceitos ou áreas do conhecimento foi fundamental para a investigação proposta. A tese aqui defendida, passa pela exposição deste tema central, descobrir quais os pontos em comum, e os que divergem, a propósito do desvelar da categoria transpessoal que está intrinsecamente ligada a *imaginatio* prototípica divina. A partir da base teórica do conceito do inconsciente *Unbewußte* de Schelling a Jung, abrimos a temática para o desvelar da categoria transpessoal, que se mostrou nesta investigação enquanto resolução arquetípica em conformidade com o princípio de criação mito-poética. Ao considerarmos a mitologia de um *Mithos* (narrativas míticas), que antecede e acompanhará sempre a filosofia pela envolvência da sabedoria, *Sophia* na revelação arquetípica da divindade enquanto a essência da poesia de plena manifestação da *Poiésis* (princípio de criação) que tem a origem nas profundezas da psicologia compreendendo a alma, *Psyché*, estes conceitos estão em directa relação com a Natureza, *Physis*. Encontramos nesta investigação a possibilidade humana de superação da sua experiência ontológica, precisamente através da integração complementar das referidas áreas que promovem o autoconhecimento. Alguns testemunhos da vivência do transpessoal ou do trans-humano são abordados pela poesia, desde a iniciação mito-poética na escrita de Fernando Pessoa até à poesia da natureza entre a mística cristã e o pensamento grego em Dora Ferreira da Silva, a mitologia helénica e pré-helénica minóica e micénica de Eudoro de Sousa na complementaridade dos conceitos da filosofia alemã mais presentes na teoria de Vicente Ferreira da Silva. Considerar o transpessoal num horizonte da arte pela *poiésis* é admitir a consciência de um *Ultra-Ser* que rege a cénica relação do humano no grande teatro do mundo por arquétipos prototípicos divinos da Natureza.

Abstract

The present thesis with the title *O Desvelar da Categoria Transpessoal; Uma Visão para a Filosofia, A Psicologia e a Mitologia nas Obras de Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva* in the area of investigation known as “Philosophy of Culture” - is dedicated to three authors of relevance in an important historical period for the Portuguese poetical and philosophical thought.

The philosophical production of Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Brazilian author and of his wife, the philosopher, thinker and poet Dora Ferreira da Silva (1918-2006) and of Portuguese born Eudoro de Sousa (1911-1987) are analyzed in what concerns the concept of transpersonal, as a philosophical category.

The choice of these authors – creators of works with a trans-disciplinary vision of the above-mentioned concepts - was crucial for the proposed research

The thesis sustained, besides explaining their position regarding the transpersonal category - aims to identify common traits between the authors in this light, wishing, at the same time, to contribute towards clarifying the reasons behind the main differences found between these authors regarding this subject, i.e the philosophical category of the transpersonal.

This philosophical category, also treated by psychology (namely in the work of Carl Gustav Jung) is deeply connected to the *imaginatio* prototípica divina.

The theoretical basis of the concept of the “unconscious” – *Unbewußte* – originated from the eminent German idealism philosopher Schelling and was later thematised and popularised by the psychologist Carl Gustav Jung’s work.

In our thesis, we start from this concept trying to show how it developed in the philosophical category of the transpersonal. We aim to elucidate how mythical narratives and a philosophy of Mythology (based in a certain interpretation of *Mithos*) has been associated with the concept of transpersonal.

Among the key concepts articulated with the transpersonal category in these three authors we have highlighted as more relevant those of :“*Sophia*”- *wisdom as an archetype of poetry linked to the origin of philosophical thought; Poiésis* – as the manifestation of a creative power residing in the soul and very closely related to psychology; *Psyché and Physis as concepts the authors explore directly with the category of nature.*

The transpersonal is treated as a main feature in the authors studied here, as the philosophical possibility of going beyond the human ontological experience, a journey leading to an amplified self-knowledge – as attested in the experience of poetry (Dora Ferreira da Silva’s Christian mysticism in articulation with the poet and thinker Fernando Pessoa, Eudoro de Sousa and Greek poetry and pre-Hellenic mythology from the Mycenae age), in the experience of Eudoro de Sousa’s work Mythology (in articulation with Martin Heidegger’s later works) or even in the concepts coming from the German philosophical tradition present in the philosophical writings of Brazilian philosopher Vicente Ferreira da Silva.

RESUMEN

Esta tesis titulada *O Desvelar da Categoria Transpessoal; Uma visão para a Filosofia, A Psicologia e a Mitologia nas Obras de Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva* en el campo de la investigación de la filosofía de la cultura, trató de abordar estos tres autores que marcaron un período histórico importante para el pensamiento poético y filosófico en portugués. Articulamos el pensamiento filosófico de Vicente Ferreira da Silva, con fuerte inclinación a la trascendencia, en relación con el testimonio de la profunda psicología de la experiencia en la poesía de Dora Ferreira da Silva, y el complejo de la mitología de Eudoro de Sousa. La elección de estos autores que crearon sus obras con la visión inter y transdisciplinaria de estos conceptos o áreas de conocimiento era esencial para la investigación propuesta. Mi tesis, consiste en la exposición de este tema central, averiguar qué puntos en común, y los que difieren, el propósito de la revelación de la categoría transpersonal que está intrínsecamente ligada a la *imaginatio* prototípica divina. A partir de la base teórica del concepto de inconsciente *Unbewusste* en Schelling y Jung, abierto el tema para la presentación de la categoría transpersonal, que mostró en esta investigación como arquetipo de resolución de conformidad con el principio de la creación mito-poético. Al considerar la mitología de un *Mithos* (narrativas míticas), que precede y sigue siempre la filosofía por la implicación de la sabiduría, *Sophia* en la revelación de la divinidad arquetípica como la esencia de la poesía, en la completa manifestación de la *poiesis* (principio de la creación), que tiene el origen en profundidades de psicología que comprenden el alma, psique, estos conceptos están en relación directa con la naturaleza, *physis*. Nos encontramos con este humano la capacidad de investigación para superar su experiencia ontológica, precisamente a través de la integración complementaria de estas áreas que promueven el auto-conocimiento. Algunos testimonios de la experiencia de lo transpersonal o trans-humana están cubiertos en la poesía desde el inicio mito-poético en la obra de Fernando Pessoa, a la poesía de la naturaleza entre la mística cristiana y el pensamiento griego en Dora Ferreira da Silva, la mitología griega y prehelénico minoica y micénica de Eudoro de Sousa en la complementariedad de los conceptos de la filosofía alemana más presente en la teoría de Vicente Ferreira da Silva. Considerar el Transpersonal un horizonte de arte de la *poiesis* es admitir la conciencia de un Ultra-Ser que rige la relación escénica de lo humano en el gran teatro del mundo por los arquetipos divinos prototípicos de la naturaleza.

Aos Meus Pais

Pela proximidade, mesmo quando a distância da
lonjura oceânica se apresenta no extremo horizonte.

Agradecimentos

Fico imensamente grato a todos aqueles que, directa ou indirectamente, colaboraram com a investigação que constituiu esta tese com importantes autores que marcaram o pensamento poético e filosófico em língua e cultura portuguesa, agradeço aos professores que durante os seminários de doutoramento contribuíram para o ampliar do conhecimento no andamento da pesquisa.

Agradeço ao orientador professor Paulo Alexandre Esteves Borges, que já acompanhou anteriormente a minha dissertação de mestrado no âmbito da filosofia da natureza e do ambiente, pela atenção e dedicação ao longo deste outro percurso, a pesquisa que veio a constituir esta obra, bem como as articulações para a participação de colóquios, congressos e demais publicações de artigos que foram fundamentais para a seguimento da carreira académica.

Às instituições acolhedoras, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e a Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que apoiou durante quatro anos a investigação da minha tese com uma bolsa de doutoramento. (SFRH / BD / 69988 / 2010).

As parcerias entre a Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Universidade de Lisboa e Universidade Europeia que possibilitou-me manter pontualmente a função de professor e leccionar as disciplinas de Expressão, Mitos, Arquétipos e Ritos; Criatividade e Expressão Humana na Pós-Graduação em Técnicas Expressivas na Educação, Saúde e Comunidade, Instituto de Línguas e Administração de Lisboa – *Laureate International Universities* – Universidade Europeia.

Ao Centro de Filosofia pelo convite de integração enquanto membro de sua unidade de pesquisa. Pelo apoio para as viagens e publicações, principalmente no que se refere aos autores aqui tratados em congressos internacionais; No Colóquio Internacional *Pessoa em Barcelona*, pelas Faculdades de Filologia e de Filosofia da *Universitat de Barcelona* em outubro de 2012. O Congresso Mundial de Filosofia na Grécia pela Universidade de Atenas - *Campus, Zografos* em agosto de 2013. Neste mesmo ano fui membro da comissão organizadora do Colóquio Internacional Vicente e Dora Ferreira da Silva, Uma Vocação Poético-Filosófica, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em dezembro de 2013. Tive a oportunidade de apresentar a comunicação sobre Mito, Rito e

Poesia no Pensamento Filosófico de Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva, no Congresso Português de Filosofia, realizado na Fundação Gulbenkian e na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em setembro de 2014.

Agradeço aos organizadores e colaboradores do Seminário Internacional: Cultura e Saberes em Diálogo, Transmissão, Conflitos, Práticas e Políticas, onde tive a participação com a temática: *Natureza Arquetípica e a Origem da Cultura Ancestral*. Loures, 23 e 24 Maio 2014, Palácio dos Marqueses da Praia e de Monforte. Agradeço o contributo dos professores; Maria Tabita de Almeida e José Coelho Matias pelas sugestões na redação textual desta tese. À Samanta Ferreira de Almeida pela presença de sentido neste período da minha vida.

Fico grato à minha co-orientadora professora Laura Villares de Freitas da Universidade de São Paulo pela orientação no que compete a psicologia analítica, na aproximação de suas bases filosóficas e, pela sua sensibilidade de acompanhar o tema dos autores aqui estudados, fico grato também pelo convite em poder participar do V Simpósio de Psicologia Analítica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo sobre a Psicologia e Ecologia: alguns aspectos para reflexão, com a oportunidade em realizar a comunicação intitulada; A Filosofia da Psicologia e os Arquétipos da Ecologia do Ser que decorreu em Dezembro de 2014.

Agradeço também à professora Enivalda Nunes Freitas e Sousa, pela articulação científica e continuidade do II Colóquio Vicente e Dora Ferreira da Silva no Brasil na Universidade Federal de Uberlândia. À Inês Ferreira da Silva Bianchi, pela sempre sensível e atenta presença ao envio de informações e material de pesquisa sobre a vida e obra de seus pais. Enfim, agradeço a todos os autores que contribuíram com seus artigos para a mais recente obra intitulada; *Vicente e Dora Ferreira da Silva – Uma Vocação Poético-Filosófica* que consta como referencial bibliográfico desta tese. Em especial aos colegas que juntamente coordenaram a edição supracitada, à professora Alva Martínez Teixeira e ao doutor Dirk-Michael Hennrich, que me acompanharam em grande parte do período desta jornada de investigação na escrita da presente tese de doutoramento.

O DESVELAR DA CATEGORIA TRANSPESSOAL; UMA VISÃO PARA A FILOSOFIA, A PSICOLOGIA E A MITOLOGIA NAS OBRAS DE EUDORO DE SOUSA, VICENTE E DORA FERREIRA DA SILVA.

Giancarlo de Aguiar

Resumo,

Agradecimentos,

Sumário, 1

Introdução, 4

PARTE I – Delinear os conceitos acerca do Transpessoal.

1. O Inconsciente (*Unbewußte*) com base em Schelling e Jung e a Categoria Transpessoal no Pensamento Poético e Filosófico em Língua Portuguesa, 15.

1.1. A teoria de Jung nos conceitos do Consciente (*Bewußte*) e do Inconsciente (*Unbewußte*), 21.

1.2. Arquétipos e os Conceitos Junguianos, 24.

1.3. A Função Transcendente e o Problema do Quinto Elemento, 28.

1.4. A Transformação da Persona na Unificação Simbólica da *Psyché*, 33.

2. O Inconsciente (*Unbewußte*) e a Categoria Transpessoal (*Überpersönliche*), 39.

2.1. Origem Etimológica do Termo Transpessoal, 41.

2.2. Influências e Cruzamentos do Transpessoal enquanto Categoria, 43.

2.3. Arquétipos do Inconsciente e a Natureza de *Eros*, 51.

2.4. O conceito de *Übermenschen* (super-homem ou sobre-humano) de F. Nietzsche e suas repercussões para o transpessoal, 57.

- 2.5. O Transpessoal e o Eterno - *Transpersonnelles et Éternelles* em Mircea Eliade, 60.
- 2.6. O Desenvolvimento Transpessoal, *Lo Sviluppo Transpersonale* em Roberto Grego Assagioli, 62.
- 2.7. O Transpessoal visto a partir de Diagramas e Triângulos: Uma aproximação Estrutural Teórica e Categórica, 69.
- 2.8. Aspectos do Transpessoal na Filosofia, na Psicologia e na Mitologia: O Inconsciente e a Problemática dos Símbolos Arquetípicos, 75.

PARTE II – Filosofia da Cultura e a Mito-Poética da *Psyqué*.

3. Nas Profundezas da Mitologia e da Poética. Filosofia da Cultura: Literatura e Narrativas Mitológicas, 79.
- 3.1. A Natureza nas Raízes da Filosofia e da Mitologia, 83.
- 3.2. Visão Arquetípica, do Simbólico ao Ritual Mito-Poiético, 90.
4. A Mitologia e o Pensamento Filosófico nos Triângulos da Complementaridade de Eudoro de Sousa, 94.
- 4.1. Mitologia, Projecto ou Cultura no Teatro do Mundo?, 98.
- 4.2. Simbólico e Diabólico na relação entre Homem, Mundo e a Natureza, 102.
- 4.3. O Simbólico e a União da Totalidade Integrada; Quinto Elemento; Eros, Andrógino ou Trans-Humano?, 106.
- 4.4. O Humano no Mundo entre Deus-Deuses e a Natureza, 110.
- 4.5. Impulso Mítico: Cosmogonia, Metamorfose e Catábase, 113.
- 4.6. Origens da Cultura Ocidental: Entre a Grécia e Creta a Tradição Pré-Helénica, 121.

- 4.7. Mito, Rito e Poética, Movimento em Transe ou Dança Ritual? 134.
- 4.8. Filosofia e Psicologia na Expressão do Mítico e da Poesia, 140.
- 5. O Diálogo com Heidegger em Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva, 146.
 - 5.1. O Pensamento Filosófico de Vicente Ferreira da Silva, 150.
 - 5.2. O Teatro do Mundo e a Transcendência enquanto Acção Trópica, 157.
 - 5.3. Poesia e as Metamorfoses do Símbolo, 159.
 - 5.4. A Criação Demiúrgica na Filosofia e na Poesia, 161.

PARTE III – Criação poética e o testemunho da experiência Transpessoal,

- 6. A integração dos pares *anima* e *animus* nos opostos complementares em «*Eros e Psique*» de Fernando Pessoa, 163.
 - 6.1. Epifania Poética na Escrita de Dora Ferreira da Silva, 168.
 - 6.2. Dora Ferreira da Silva: A Poesia na Anima, 174.
 - 6.3. Dora Ferreira da Silva: A Poesia e Natureza Mítica, 185.

Considerações Finais, 194.

Referências Bibliográficas, 206.

Anexos,

O DESVELAR DA CATEGORIA TRANSPESSOAL; UMA VISÃO PARA A FILOSOFIA, A PSICOLOGIA E A MITOLOGIA NAS OBRAS DE EUDORO DE SOUSA, VICENTE E DORA FERREIRA DA SILVA.

Introdução.

Esta investigação de doutoramento busca *a priori* o desvelar da categoria do transpessoal, ou seja, ultrapassar os atributos que se referem a diferentes estados de consciência; a psique na sua manifestação ‘consciente e inconsciente’, desde o pensamento e a linguagem até às vivências que remetem a conteúdos arquetípicos da imaginação simbólica que levou à escolha desta pesquisa inter e transdisciplinar entre as obras de Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva. A categoria transpessoal é compreendida a partir de Jung como um nível do inconsciente da psique, relativo aos arquétipos e o inconsciente colectivo. Aproximaremos esta categoria aos conceitos das obras dos autores centrais desta tese, em Vicente Ferreira da Silva, o transhumano e imagens prototípicas divinas. Em Eudoro de Sousa, o ultra-ser, horizonte, mito e rito. Na poesia de Dora Ferreira da Silva encontramos a poiésis enquanto princípio de criação, para além da natureza humana, o divino e o primordial é muito presente na sua escrita, eis um dos motivos para a busca do desvelar da categoria do transpessoal.

Com o intuito de dar continuidade a um caminho desenvolvido no mestrado, na área de filosofia da natureza e do ambiente¹, no qual a categoria do transpessoal foi interpretada e analisada no âmbito da investigação de uma filosofia da mitologia com bases na psicologia, passando pelo pensamento poético-filosófico em língua portuguesa, na compreensão dos elementos da Natureza em conformidade com a psique e a vida humana na sua actual conjuntura da crise ecológica planetária, foi assim que a partir dos autores já estudados nesta investigação anterior, num propósito hermenêutico entre Leonardo Boff no que concerne à filosofia e à teologia, e Pierre Weil no que diz respeito

¹ AGUIAR, Giancarlo de, Dissertação de Mestrado, *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana, Uma investigação da Ecologia Transdisciplinar nas Teorias de Pierre Weil e Leonardo Boff*, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, 2010.

à psicologia, incluímos a literatura de Fernando Pessoa com especial atenção aos heterónimos pela ligação com a natureza e a mística cristã na ecologia humana.

Após a defesa da dissertação do mestrado, com a apreciação dos membros do júri, o professor doutor Peter Stilwell deu o seu valioso contributo na arguição na qual levantou muitas questões acerca da articulação teórica dos autores estudados, bem como o professor doutor Carlos João Correia ao trazer pontualmente a questão da proximidade da temática do transpessoal em relação à obra junguiana. Com a finalização do mestrado, quando estava à realizar os apontamentos para a investigação de doutoramento, o orientador sugeriu o prosseguimento de autores centrados no pensamento poético e filosófico luso-brasileiro, enfatizando a importância da obra de Vicente Ferreira da Silva, (1916-1963), um autor ainda pouco estudado e com um valiosíssimo trabalho, como a escolha da poetisa Dora Ferreira da Silva (1918-2006), o que foi essencial para complementar a vivência deste legado do casal. Em 2013, enquanto redigia a presente tese, tive a oportunidade de participar na coordenação de um colóquio internacional organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa dedicado à vida e obra destes dois autores².

Através do professor Paulo Borges, além de desenvolver com maior profundidade o pensamento filosófico dos referidos autores, tenho vindo a manifestar também grande interesse na obra de Eudoro de Sousa (1911-1987), principalmente com a temática da *Mitologia*. Paulo Borges, sendo um dos mais conhecidos investigadores sobre Vicente e Eudoro em Portugal, acabou por orientar esta tese de doutoramento, afirmando na sua obra *Pensamento Atlântico*³: “o Homem, por via da humanidade helénica e da nascente filosofia, converte-a na *Physis* pré-socrática, (...) em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa assinala-se um salto para o que há antes das comuns coordenadas da actual experiência humana”⁴.

Embora exista mundialmente um relativo consenso sobre o transpessoal em muitas linhas diferentes de estudo, foi importante aproximar a temática desta categoria da investigação sobre o pensamento filosófico em língua portuguesa em alguns autores da

² Cf. Actas do Colóquio Internacional *Vicente e Dora Ferreira da Silva Uma Vocação Poético-Filosófica*, Coordenação de Alva Martínez Teixeira, Dirk-Michael Hennrich, Giancarlo de Aguiar, ed. Centro de Filosofia, 2015.

³ Cf. Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, editora Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

⁴ *Ibidem*, pp. 424-425.

actualidade, desde Pedro Calafate, especificamente na *História do Pensamento Filosófico Português*⁵ e a *A Ideia de Natureza no Século XVIII*, onde ressalta nesta obra o valor do «símbolo»⁶, ao considerar desde uma perspectiva antropológica à psicologia, de equivalente importância, do primitivo ao mais civilizado, naquilo que leva a dialéctica entre o ser primordial incivilizável e o humano supostamente evoluído, nesta dupla condição de ultrapassar a experiência ontológica, ou seja, dos aspectos da antropogénese e da filogénese e chegar ao estudo do inconsciente arquetípico que se enquadra o tema do transpessoal. Respeitando a linha clássica da *A Escola Portuguesa*⁷ vemos que a “Regra de ouro da “Filosofia Portuguesa” é a de não haver Filosofia sem Teologia. E a Teologia fundada em Filosofia transpira para além do *sermo* teológico; pode exprimir-se melhor na Poesia.”⁸.

Ao referir os aspectos ontológicos, relativo à superação do humanismo, a categoria transpessoal correspondente a um nível, ou estado do inconsciente, foi aqui tratada inicialmente pelas definições conceptuais nas obras de Schelling e Jung. De modo a delinear os conceitos acerca do Transpessoal foi realizada uma busca exaustiva da base teórica de autores que retractaram conceitos relativos ao transpessoal para melhor definir o desvelar desta categoria.

O conceito de inconsciente (*Unbewußte*) a partir de Jung e Carus possui profundos níveis que podem ser considerados como estruturas arquetípicas, em que alguns conteúdos são trazidos ao nível consciente (*Bewußte*) e integrados na personalidade, na totalidade da consciência. Contudo, há determinados estados simbólicos e arquetípicos que pertencem a uma trans-personalidade, ancestralmente mítica, de realidades pouco acessíveis à consciência comum, somente no nível ampliado ou expandido, isto é, num estado mitopoiético, é que se torna possível o despertar de determinados elementos arquetípicos.

⁵ Cf. *História do Pensamento Filosófico Português*, ed. Caminho, Capítulo Três: Eudoro de Sousa, Volume V. O Século XX. Tomo 1.

⁶ Cf. Pedro Calafate, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal*, p. 24; “À luz desta perspectiva antropológica contemporânea, teremos pois de recusar a secundarização do símbolo, por isso que nem a psicologia da criança, nem a psicologia do homem primitivo, nem a análise do processo de formação da imagem no adulto civilizado permitem afirmar que o símbolo seja secundário em relação à linguagem conceptual. O símbolo continua a desempenhar uma função essencial em todas as sociedades, desde as consideradas «primitivas» às mais «evoluídas». A sua função permanece invariável: a de transformar um objecto ou um acto em algo diferente daquilo em que estes são tidos na experiência quotidiana”.

⁷ Pinharanda Gomes, *A “Escola Portuguesa”*, Caixotim Edições, Porto, 2005.

⁸ Idem, p. 72.

A investigação acerca do transpessoal é dependente da conceitualização do *Unbewußte* (inconsciente) que possui a sua origem na filosofia, primeiramente utilizado por Carl Gustav Carus⁹ (1789-1869), e Schelling¹⁰ (1775-1854). O tema do inconsciente requer uma visão em conformidade com a realidade simbólica do profundo da *Psyché* no encontro com a *Sophia*, a sabedoria inerente à condição de sagrado, isto é, da vida natural, que é compreendida nesta investigação como intrinsecamente ligada à natureza da divindade enquanto emanções arquetípicas. Embora não haja aqui a pretensão de abordar o *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling¹¹, é importante a obra deste autor que traz a problemática entre o Eu, (*Ich*), e o Inconsciente (*Unbewußte*), dando-nos a interpretação da análise categórica deste conceito, apresentado também por Carl Gustav Jung na sua teoria.

É pelo interesse na temática dos processos míticos, símbolos e arquétipos que aprofundaremos uma hermenêutica do pensamento mítico, poético e filosófico nos três autores principais desta investigação, o português Eudoro de Sousa que foi para o Brasil e constituiu um importantíssimo marco em estudos clássicos e na filosofia, com especial ênfase na sua obra mitológica, e o casal de brasileiros Vicente e Dora Ferreira da Silva que tiveram um profundo e verdadeiro pacto que resultara na relação entre o pensamento filosófico e a poesia.

A tradição grega sobre a natureza da divindade que impregna a obra do pensamento filosófico de Eudoro ao conceber a sua *Mitologia*, a filosofia de Vicente, de uma complementar reflexão para a poesia de Dora, cuja complexa psicologia de matrizes arquetípicas retoma o tema do princípio, ou da origem, a *Arché* do problema da cosmologia pré-socrática enquadrando deste modo a especialidade de investigação doutoral em filosofia da cultura que será dissertada ao longo desta tese. O extenso referencial bibliográfico desta tese, requer que, no futuro, seja feita uma nova consulta

⁹ Cf. Carl Gustav Jung, *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, 5ª edição, tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva, editora vozes, 2007, p.15: “A ideia filosófica do inconsciente, tal como é encontrada principalmente em C.G. Carus e E. v. Hartmann, depois de ter desaparecido sem deixar vestígios significativos na onda avassaladora do materialismo e do empirismo”.

¹⁰ Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Transcendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.

¹¹ Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Transcendental*, p.253: “El primer acto del cual parte toda la historia de la inteligencia es el acto de la autoconciencia en la medida en que no es libre sino aún inconsciente. El mismo acto que el filósofo postula inmediatamente al comienzo, pensado como carente de conciencia, ofrece el primer acto de nuestro objeto, del Yo”.

para cada um dos autores aqui tratados, que diante da abrangência do tema proposto o espaço-tempo foi exíguo para aprofundá-los individualmente.

Durante os anos de percurso acadêmico fez-se necessário frequentar, para além dos seminários temáticos, comunicações e publicações em congressos e colóquios internacionais nas áreas de filosofia, psicologia e literatura como se pode verificar na bibliografia desta obra. Optou-se também em frequentar em regime livre as disciplinas de língua alemã e grego clássico para criar a sensibilidade a estes idiomas que serviram para melhor compreender os conceitos que definem o referencial teórico desta pesquisa.

Encontramos na introdução da obra *Finistérreo Pensar* de Paulo Borges o tema do «Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Occidente Atlântico»¹² sobre este «imaginário oceânico» que revela: “o mito, em sua íntima conexão com o rito, mais do que produção cultural humana, é apresentação dramática simbólica da prototípica emergência das potências mais fundas do ser,”¹³. É importante ressaltar que para Eudoro de Sousa esta dimensão ontocosmológica, em sua última instância, destina-se ao *Ultra-Ser*, que se manifesta para além do horizonte de uma consciência oceânica. Assim, Paulo Borges, que se debruçou sobre a obra de Eudoro de Sousa, considera o legado deste autor como de essencial relevância para a investigação aqui proposta, filósofo este, que genuinamente integrou as áreas entre a Filosofia, a Mitologia e Poesia. Neste sentido, a obra de Eudoro de Sousa foi fulcral para este trabalho.

Por outro lado, e a partir da Filosofia de Vicente Ferreira da Silva, na forte inclinação à transcendência, em relação com o testemunho da vivência da Psicologia do profundo na Poesia de Dora Ferreira da Silva, e pela complexa Mitologia de Eudoro de Sousa, autores que criaram as suas obras na e pela inter-dependência destes conceitos ou áreas do conhecimento, ou seja, a psicologia de revelação arquetípica que se manifesta na poesia que por sua vez é inerente aos estados míticos da consciência que depende da interpretação no campo da filosofia da mitologia.

A tese que pretendemos defender passa pela exposição das referidas áreas em conformidade com a obra destes três autores, descobrir quais os pontos em comum, e os em que divergem, a propósito da categoria transpessoal que está intrinsecamente ligada a *imaginatio* prototípica divina. Ao considerarmos a Mitologia de um *Mithos* (narrativas

¹² Paulo Borges, *Do Finistérreo Pensar*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p.16.

¹³ Idem.

míticas), que antecede e acompanhará sempre a Filosofia pela envolvimento da sabedoria, *Sophia* na revelação arquetípica da divindade enquanto a essência da Poesia de plena manifestação da *Poiesis* (princípio de criação) que tem a origem nas profundezas da Psicologia compreendendo a alma, *Psyché*¹⁴, que pelo relacionar das áreas do conhecimento integram a abrangência do tema da presente tese. Estes conceitos, da *Poiesis* e *Psyché* estão em directa relação com a Natureza, *Physis* que na presença humana integra a sua unidade de *Eros*¹⁵ enquanto amor e acto de vontade, atributos estes que geram valores para uma possível busca, ao encontro da alma esquecida, daquilo que se caracterizara pela falta de um sentido na vida.

Buscaremos respostas a estas questões sobretudo em Eudoro de Sousa na sua *Mitologia*, e na *Origem da Poesia e da Mitologia*, na obra de Vicente Ferreira da Silva, especialmente em *Transcendência do Mundo e Dialéctica das Consciências*, na vasta obra poética de Dora Ferreira da Silva, dedicar-se-á maior atenção aos títulos *Hídrias*, *Poemas em Fuga*, *Retratos da Origem*, *Andanças*, *Jardins* (esconderijos), *Poemas da Estrangeira*, *Cartografia do Imaginário* e as três obras póstumas publicadas pelo Instituto Moreira Salles - IMS: *O Leque*, *Appassionata*, e *Transpoemas*. A categoria transpessoal está implícita na obra destes autores, em Vicente Ferreira da Silva a partir do conceito de Transumano por influência da obra de Schelling, em Eudoro de Sousa o transpessoal aproxima-se de alguns conceitos, desde a sua *Mitologia* (rito e mito), da tautegoria às imagens simbólicas, os mitologemas e principalmente no que se refere ao além-horizonte e o problema de ultrapassar a trans-objetividade. Na filosofia portuguesa encontramos a partir de Paulo Borges a temática de estudo do transpessoal, já anunciada em sua tese de doutoramento, quando destina ao «transpessoal» um conceito específico para o tratamento da filosofia e da poesia no Pensamento Filosófico Português, “na experiência e visão de um Absoluto ou Divindade transpessoal”¹⁶.

¹⁴ A terminologia latina *Psyché* aparece aqui enquanto correspondente da palavra grega ψυχή designando a qualidade da alma, mais adiante nesta tese utilizamos também a psique em língua portuguesa para o mesmo significado, contudo mais específico ao que se refere aos atributos conscientes e inconscientes da alma humana, ou ainda, alguma narrativa mitológica.

¹⁵ O Eros, Amor, além de ser o quinto-elemento a partir da visão pré-socrática de Empédocles, encontramos em Agostinho da Silva a seguinte passagem do princípio da criação: No Caos surge Gaia, a terra; mas, como o Caos ainda não é o ar, também Gaia não é ainda a terra, a terra que o grego divinizará também, a Mãe-Terra que produz o trigo; é a matéria de que ela se formará, pela intervenção dum terceiro elemento, Eros, o Amor, Agostinho da Silva, Estudos sobre Cultura Clássica, Âncora Editora, 1ª edição Março 2002.

¹⁶ Cf. Paulo Borges, Tese de Doutoramento, Introdução, LV, 1999. Cf. ainda a obra publicada: *Princípio e Manifestação Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*. Vol. I. Imprensa Nacional-Casa

Para esta investigação defendemos a hipótese de que a arte, na sua manifestação poética, é uma expressão do imaginário arquetípico-simbólico, que para Vicente Ferreira da Silva tem a origem no mito, isto é, na *imaginatio* prototípica divina, logo, o pensamento poético-filosófico convoca para a reflexão o significado dado pela arte, ou pela narrativa mítica, que terá o arquétipo como origem e princípio, a *Arché*, como ícone a seguir ou a representar, seja por elementos imagéticos da poesia como encontramos em Dora Ferreira da Silva, ou na mitologia, pelo rito que é celebrado, e ganha significado em magia do mito, naquilo que evidenciamos com a obra de Eudoro de Sousa através da ancestral e primeva dança-ritual, compreendendo a Natureza em sua matriz teogónica, antropogónica e cosmogónica.

No *Grupo de São Paulo*, Constança Marcondes César referencia a obra de Vicente Ferreira da Silva na importância da categoria do inconsciente de Jung a Carus; “Vicente recorda as afirmações de Carus a propósito do grande inconsciente, do qual nossa consciência individual e nosso corpo seriam modos de expressão. (...). De Jung nosso autor retém a tese dos «deuses virtuais»¹⁷. Se o transpessoal ou transumano na filosofia se apresenta como a superação humana na sua experiência ontológica, pela psicologia revela-se como vivência arquetípica do inconsciente colectivo, na mitologia o transpessoal converte-se em diálogo e encontro com a divindade, as categorias do inconsciente representadas por deuses e deusas ou arquétipos míticos de representação humana que desvelam na poesia a sua epifania, de grande importância para o estado mítico, defendido por Vicente Ferreira da Silva entre a filosofia e o campo da psicologia pela influência do inconsciente:

No «Diário Filosófico», Ferreira da Silva cita Schelling, Carus e Epicarmo como fontes das suas preocupações com o domínio do involuntário, isto é, com o âmbito do imaginário, do mítico, de tudo o que ultrapassa a pura consciência reflectida individual. Se existe em nós algo que nos ultrapassa, nossa consciência, o *logos*, não pode pretender abarcar o real. A afirmação de que o mito é prioritário ao *logos* traduz-se, no campo da psicologia, pela afirmação de que nossa consciência depende do inconsciente, da grande vida em que vivemos¹⁸.

da Moeda, 2008, p.60.

¹⁷ Cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, p.80.

¹⁸ Idem.

Esta ideia de ultrapassar a consciência pessoal, dependente do inconsciente, que é de origem arquetípica, transpessoal, neste caso aproximando do conceito de trans-humano estando presente no pensamento filosófico de Vicente, e na poesia de Dora, através de uma profunda psicologia de representação simbólica¹⁹ (reinos e elementos da natureza) e arquetípica²⁰ (deuses e deusas). Na mitologia de Eudoro de Sousa se apresenta enquanto rito e mito quando ganha significado a partir do momento que é celebrado, ou ainda, por uma antiga filosofia da natureza que resgata o pensamento da cultura pagã: “apesar da filosofia haver demonstrado racionalmente que eles não podiam existir na *Physis* e no *Kósmos*, os deuses do paganismo transformam-se nas coisas vivas que há no mundo”²¹. A vivência do poeta como actuante do rito e mito traz o revelar da visão entre o encontro de homens e deuses.

Consideramos os sistemas psíquicos trans-subjetivos, (inconsciente colectivo «arquetípico» e o estado consciente), pois estes ganham significado no reconhecido significante dado pela arte, seja através da literatura (poesia e narrativas míticas) ou naquilo que se poderia chamar de um trans-teatro arquetípico, no que para Vicente Ferreira da Silva apresenta-se como: “(...) os vórtices de Eternidade que se abrem como teatros da transcendência”²². Neste nível mais profundo, transumano, impessoal, ou seja, o inconsciente colectivo de conteúdos arquetípicos, ultrapassa a própria experiência da escrita, para além do saber e do conhecimento teórico, chamamos atenção também para uma filosofia da práxis e vivência para o autoconhecimento, na cénica representação do teatro de mundos que constituem *corpus* da *poiésis*. Eudoro de Sousa destaca a psicologia profunda como um possível elemento de mediação de Freud a Jung, entre a «fenomenologia da religião e, em especial, na de suas componentes rituais e mitológicas»²³. A teoria de Jung apresenta o transpessoal num movimento vivo de rito

¹⁹ Assim com todo símbolo tem sua matriz arquetípica, o simbólico remete a Natureza.

²⁰ Considera-se uma noção conceptual de arquétipo deste Platão até Jung, para os principais autores aqui tratados prevalece a ideia helénica do termo.

²¹ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 151.

²² Vicente Ferreira da Silva, *Transcendência do Mundo*, p. 187.

²³ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, pp.244-245. “O que tanto mais verdadeiro se toma, quanto mais demoradamente pusermos o sentido na fenomenologia da religião e, em especial, na de suas componentes rituais e mitológicas. Faltava um elemento de mediação, que talvez seja o que vem surgindo na psicologia, de Freud a Jung. Com efeito, seja qual for o juízo que uma psicologia de mais estrita observância do experimentalismo de comportamento, tal como a que parece dominar, hoje em dia, o ensino e a pesquisa em nossas universidades, enuncie sobre a «chamada psicologia», não se pode ignorar o seu já

pulsional do inconsciente para estabelecer conteúdos à consciência: “(...) os conteúdos psíquicos transpessoais são entidades vivas que exercem sua força de atracção sobre a consciência”²⁴. Muitas vezes o transpessoal será tratado por transumano, conceito que aparece nesta investigação, quando designação para além da cultura humana, refere-se principalmente na obra de Vicente Ferreira da Silva ao que diz respeito a “vida prototípica-divina, isto é, na Mitologia. (...) como Poesia transumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas.”²⁵ Evidenciamos com isso a importância da dimensão arquetípica dos deuses entre a Mitologia e a Poesia. É nesta trama, ou teia inter e trans-disciplinar, a partir da psicologia das profundezas, da filosofia da cultura ou da religião, que por sua vez é mitologia, e se converterá em poesia, como num problema que levanta Eudoro de Sousa:

No início da cultura ocidental em certo momento digamos, em Homero -, porque vemos nascer de um «deus» «um personagem épico», converter-se-á o problema literário em problema religioso, a fenomenologia da religião, competirá resolver os problemas da literatura Antiga. Talvez porque não haja literatura Antiga.²⁶

Podemos reflectir sobre uma análise do impulso mítico, na epifania (*Epiphánia*)²⁷ da escrita poética de Dora Ferreira da Silva, com a articulação do pensamento filosófico

vasto repositório de outros «paralelos» que, agora, apontam para substratos anímicos que descem até a pré-individualização e mal irrompem na evanescência de imagens simbólicas sonhadas, mas não se recusam à comparação com os elementos representacionais dos mitologemas clássicos. É evidente que o concurso da psicologia profunda confere a hipótese da convergência uma nova dimensão especulativa e que, em suma, talvez nos encontremos hoje em condições de vir a formular uma teoria que, pelo menos, sugira uma razão suficiente para a unidade integrante de todos os aspectos parciais e contraditórios, que o não são, afinal, senão parcial e contraditório é perseguir uma só «ideia», como ela fosse a própria ideia”.

²⁴ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.134, parágrafo 230, Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie, «Das Persönliche Und Das Überpersönliche Oder Kollektive Unbewusste»*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p.158, parágrafo 230.: “Wir lernen aber aus diesem Beispiel noch mehr, nämlich daß die überpersönlichen psychischen Inhalte keine bloß indifferenten oder toten Materialien sind, die man sich beliebig aneignen könnte. Es handelt sich vielmehr um lebendige Größen, die attraktiv auf das Bewußtsein wirken”.

²⁵ Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Introdução à Filosofia da Mitologia*.

²⁶ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, p.67.

²⁷ Epifania, s. Do gr. Epiphánia, de epipháneia, «acto de se mostrar, aparição (do dia); aparição súbita (de inimigo); manifestação do poder divino; nos Livros Santos, aparição de Deus, de Jesus Cristo, ou dos demonios; depois, a Epifania; tudo o que aparece a boiar; a superfície; a superfície da pele, a pele; lado de uma coisa; o que aparece, superfície aparência (em oposição à realidade aletheia); o que brilha súbitamente, daí: fama ilustração» pelo lat. Epiphánia, a Epifania, manifestação de Nossa Senhora aos magos. 1813, Morais. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados. Quarto Volume, M-P Livros Horizonte.

em Língua Portuguesa. O principal objectivo é fazer um regaste das raízes da cultura ao buscar as origens que estão na mitologia por intermédio da poesia. A busca de registos de uma experiência da profunda psicologia arquetípica, que expressa o seu primordial testemunho, através da própria literatura, de um corpoema, o *corpus* da *poiésis*, que é mito celebrado pela dança ritual.

Considerando na *Mitologia*²⁸ a imagem do triângulo entre o ápice em que está a «divindade» e na base a relação entre «homem» e «mundo» ou noutro modelo do triângulo o «simbólico» e «diabólico». No primeiro modelo ocorre um maior diálogo na linha da base entre homem e mundo, no segundo é mais evidente a divisão pelo diabólico no afastamento da Divindade com a aparição da relidade do mundo cindida da Natureza.

Analizamos na obra poética de Dora Ferreira da Silva, um acesso ao «simbólico» do «mais além-horizonte» que no conteúdo de sua visão subjectiva retracta através de sua poesia uma verdade filosófica muito antiga, de tradição helénica; isto é, (pré-helénica, helénica e trans-helénica) da trans-subjetividade, entre os círculos da subjectividade e da objectividade, no que Eudoro de Sousa descreve como a «subjectividade irreductível» “por ser a condição prévia de toda objectivação possível”²⁹. Encontramos a manifestação do «impulso mítico», nas distintas manifestações, entre as «cosmogonias»³⁰, «metamorfozes»³¹ e «catábases»³².

No discurso de Dora Ferreira da Silva encontramos as características deste «impulso mítico» na sua poesia com especial atenção para a sua última obra *Transpoemas*³³. Ao estabelecer uma visão de relação complementária entre a psicologia com a literatura da poetisa Dora Ferreira da Silva que ao se dedicar a obra de Carl Gustav Jung absorveu substancialmente a linguagem da psicologia profunda; isto é, por matrizes arquetípico-simbólicas do inconsciente. A tradição grega sobre a natureza da divindade que absorve a filosofia de Vicente e a mitologia de Eudoro com uma complementar reflexão para a poesia de Dora cuja complexa psicologia de base arquetípica retoma o

²⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, pp.57-61.

²⁹ *Ibidem*, p.116.

³⁰ do grego kosmogonía «cosmogonía, criação do mundo».

³¹ Do gr. Metamórphōsis, «transformação, metamorfose», pelo lat. Metamorphōse.

³² Catábase, s. Do gr. *Katábasis*, «acto de descer», descida; lugar por onde se desce, particularmente para sítio subterrâneo; lugar em declive, ladeira», pelo lat. catabase, descida (de Atis aos infernos, nas cerimónias em honra de Magna Mater). Catabático, adj. Do fr. *catabatique*, este do gr. *Katabatikós* «próprio para descida».

³³ Dora Ferreira da Silva, *Transpoemas*, Instituto Moreira Salles, IMS, 2008.

tema da origem, a *Arché* do problema da cosmologia pré-socrática. Pela busca incessante do diálogo com as imagens eternas, temos uma possibilidade de complementar expressão do universo mítico. Vicente na «Introdução à Filosofia da Mitologia» reflecte claramente a relação entre Filosofia, Poesia e Mitologia:

Para nós, o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na Mitologia. Se para Heidegger o “pôr-se em obra” da verdade do Ser dá-se na Poesia, para nós, essa deve ser, antes de tudo, compreendida como Poesia transumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas”³⁴.

O presente trabalho de investigação de doutoramento constituiu-se em três partes, com capítulos distintos, que dividem e definem as suas áreas e principais autores da seguinte forma: Parte I: «Delinear os conceitos acerca do Transpessoal», os capítulos que compõem esta parte problematizam desde a origem do inconsciente até os conceitos junguianos e demais autores que tratam o tema entre a psicologia, a filosofia e a mitologia. Na segunda parte pretende-se aproximar as obras de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa, no que se refere à Parte II: «Filosofia da Cultura e a Mito-Poética da *Psyqué*». Na terceira parte vai se dedicar maior atenção à vivência poética com o tema da Parte III: «Criação poética e o testemunho da experiência Transpessoal». A poesia de Dora Ferreira da Silva na complementaridade com alguns temas e textos de Fernando Pessoa em conformidade com o que Eudoro de Sousa descreve na *Origem da Poesia e da Mitologia*.

³⁴ Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, pp.102-103.

PARTE I: Delinear os conceitos acerca do Transpessoal.

1. O Inconsciente (*Unbewußte*) com base em Schelling e Jung e a Categoria Transpessoal no Pensamento Poético e Filosófico em Língua Portuguesa.

“considerar a vida e os deuses como expressões de uma *imaginatio* macrocósmica que enche os teatros do mundo, eis um dos feitos maiores do pensamento schellinguiano. Nenhuma comemoração, portanto, mais significativa e oportuna do que essa, ao grande representante do Idealismo alemão”³⁵.

Vicente Ferreira da Silva.

A investigação acerca do transpessoal é dependente da conceitualização do *Unbewußte* (inconsciente) que possui a sua origem na filosofia, primeiramente empregue por Carl Gustav Carus³⁶ (1789-1869), e Schelling³⁷ (1775-1854). O tema do inconsciente requer uma visão em conformidade com a realidade simbólica do profundo da *Psyché* no encontro com a *Sophia*, a sabedoria inerente à condição de sagrado, isto é, da vida natural que é compreendida nesta investigação como intrinsecamente ligada à natureza da divindade enquanto emanções arquetípicas. Embora não haja aqui a pretensão de abordar o *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling³⁸, será importante a obra deste autor que traz a problemática entre o Eu, (*Ich*), e o Inconsciente (*Unbewußte*), favorecendo-nos a interpretação da análise categórica deste conceito apresentado também por Carl Gustav Jung na sua teoria:

³⁵ Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Sobre a filosofia e os filósofos*, p. 440.

³⁶ Cf. Carl Gustav Jung. *Arquétipos e o Inconsciente Colectivo*, editora Vozes, Petrópolis, 5ª edição, 2007, p.15: “A ideia filosófica do inconsciente, tal como é encontrada principalmente em C.G. Carus e E. v. Hartmann, depois de ter desaparecido sem deixar vestígios significativos na onda avassaladora do materialismo e do empirismo”.

³⁷ Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Transcendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.

³⁸ Cf. Schelling, *Ibidem*; p.253. “El primer acto del cual parte toda la história de la inteligencia es el acto de la autoconciencia en la medida en que no es libre sino aún inconsciente. El mismo acto que el filósofo postula inmediatamente al comienzo, pensado como carente de conciencia, ofrece el primer acto de nuestro objeto, del Yo”.

Muito antes de Freud já se falava do inconsciente. Leibniz já introduzira esta noção em filosofia. Kant e Schelling expressaram suas opiniões a respeito dele, e Carus fez deste conceito, pela primeira vez, um sistema ao qual sucedeu Eduard von Hartmann, com sua importante obra *Philosophie des Unbewussten* [Filosofia do Inconsciente], não se sabe até que ponto por ele influenciado.³⁹

Para desenvolver uma investigação transdisciplinar a partir da Filosofia no pensamento e reflexão meditativa, em co-relação entre as áreas da Psicologia enquanto inconsciente arquetípico da alma humana, e da Mitologia na expressão da mito-poiésis e da Poesia pela criação literária, considerando a importância aos autores aqui tratados, Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva, o desvelar da categoria transpessoal, passa em torno destas quatro áreas, que se correspondem e retroalimentam, num sistema instável das forças que regem estas disciplinas. A necessária incursão pelas matrizes da cultura helénica e pré-helénica, equiparada ao modelo do inconsciente *Unbewußte*, enquanto conteúdo das profundezas da *Ψυχή* correspondente a *Psyché* do inconsciente pessoal e colectivo (arquetípico), na compreensão do universo simbólico, tema este central, para a categoria transpessoal.

É pelas qualidades da experiência numinosa, que resultam no pensamento poético e filosófico, a manifestação do significado dos símbolos e arquétipos⁴⁰ expressos na escrita literária, que, aprofundaremos uma hermenêutica nos já referenciados autores do pensamento filosófico luso-brasileiro. Paulo Borges na obra do *Finistérreo Pensar*⁴¹ faz referência aos “conflitos e desenlaces das dimensões mais fundas da *psyché* humana ou humanada, colectiva, individual ou individuada, como em particular a psicologia junguiana o sondou”⁴². Considerando aqui a obra mitológica de Eudoro de Sousa, ou pelo propósito da trans-humana condição do ser, de imagens prototípicas divinas, na filosofia da mitologia em Vicente Ferreira da Silva que ao interpretar o pensador alemão afirma: “em Schelling, as potências que comandam a sucessão das formas religiosas estão além da consciência humana, gozando de uma vida livre e independente e de um poder

³⁹ Carl Gustav Jung, *A Natureza da Psique*, ed. Vozes, Petrópolis, 1984, p.37.

⁴⁰ Consideramos o símbolo enquanto ligação entre consciência e inconsciente, que, por sua vez tem a raiz na dimensão arquetípica.

⁴¹ Paulo Borges, *Do Finistérreo Pensar*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p. 16.

⁴² *Ibidem*, p.16.

determinante transumano”. A experiência aórgica e o processo teogónico na filosofia de Schelling implica considerarmos o factor inconsciente.

Diante da valência filosófica do problema do inconsciente (*Unbewußten*), a partir de Schelling que valoriza a importância dada às raízes da cultura grega, quando expressa a seguinte condição: «poeta como instrumento das Musas», ou ainda, o artista em contacto com um estado supra-lumínico: «quando Platão afirma que a poesia é um estado de possessão e loucura divina»⁴³. Como o poeta encontra na experiência escrita o outro de si? Estaria a personificar elementos do si-mesmo (*Selbst*)? Estará diante da função transcendente? Da pré-individuação à superação da própria individuação?

Ao considerarmos o poeta artista supremo, estamos de acordo com a tese de que existem conteúdos não conhecidos *a priori* pelo artista, contudo que pertencem ao eu (*Ich*) como podemos evidenciar na edição da obra do *Sistema del Idealismo Transcendental*⁴⁴. É nesta perspectiva que encontramos a necessidade de tecer um breve diálogo entre Schelling e Jung, pois em termos categóricos, se nem todos os factores da *Psyché* pertencem ao eu (*Ich*) em relação ao si-mesmo (*Selbst*) é porque claramente este último mantém-se inconsciente, diante da consciência do eu pessoal, num estado de vir a ser, de realizar-se, ou tornar-se o si-mesmo, depende indubitavelmente do processo de individuação. Tema este, que é central tanto para a teoria de Jung, quanto para a de Schelling. Assim, onde ocorre o epicentro deste fenómeno? Quais as suas relações com a inter-subjetividade da natureza da *Psyché* humana?

Ao poeta, enquanto artista, cabe a acção de reverberar a luz da consciência intuitiva de auto-criação, através de matrizes prototípicas divinas em conformidade com símbolos e arquétipos na aproximação do universo interior e exterior, sendo o artista a ponte de conexão entre o mundo e a divindade, é ele o actuante da *poíesis* em busca da sua expressividade pessoal e colectiva, no preciso contacto com o inconsciente para a

⁴³ Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Transcendental*, p.89. “Mediante la fórmula del arte como conjunción de lo consciente y lo no consciente Schelling recoge una idea nacida en los albores de la cultura griega, la del artista marcado por un estigma divino que le obliga a cumplir leyes ajenas al hombre, la del poeta como instrumento de las Musas, idea que se eleva a la consciencia filosófica cuanto Platón afirma que la poesía es un estado es un estado de posesión y locura, no provocada por trastornos funcionales sino manifestación de la locura divina y, por esta razón, la sitúa en paridad con el amor y la mística”.

⁴⁴ *Idem*, “toda obra verdaderamente artística encierra una grandeza y una universalidade que supera em mucho la limitada comprensión que de ella pueda poseer su autor y hace sospechar que es el producto de una compleja operación en la que intervienen factores, no dominables por el artista, pero que pertenecen al Yo”.

vivência da transcendência do mundo. Defendemos que a arte, enquanto poesia, é um meio de revelação para a expressão da divindade, já conhecida pelos comentadores de Schelling quando afirmam que para além de superar o indivíduo, a actividade é também «transumana», situando-se como uma «teoria panteísta»⁴⁵.

Uma filosofia da mitologia que fundamenta o entendimento da sapiência humana ao estabelecer a estreita inter-ligação com o divino, traz a problemática do panteísmo ou o panenteísmo⁴⁶, o reencontro entre o humano e os arquétipos do divino, de trans-humana ou transpessoal relação, na consciência de um epifenómeno da Natureza⁴⁷, confronto e junção entre os aspectos do inconsciente (*Unbewußte*) e do consciente (*Bewußte*).

Entendemos que a filosofia tem como finalidade *a priori*, aproximar-se da mitologia no seu percurso da sabedoria (*Sophos*) e *a posteriori* do entendimento com a episteme como ordem das ideias na luz da razão, assim pode ser compreendida por uma «nova mitologia»⁴⁸. Ao considerarmos a Mitologia de um *Mithos* que antecede e acompanhará sempre a Filosofia pela envolvimento da sabedoria, *Sophia*, a revelação arquetípica da divindade na Poesia pela manifestação da *Poiesis* tem a origem nas profundezas da Psicologia que compreende a alma, *Psyché*, na e pela integração destas categorias que estão em relação directa com a Natureza, *Physis*. É esta a tese que se pretende defender, de autores que criam as suas obras pela inter-dependência destas categorias ou áreas do conhecimento.

Ao aceitar que o «mundo da arte» na sua totalidade é réplica “aproximada” do «mundo eidético», ou seja, a manifestação de imagens da divindade com expressões de deuses de um «Olimpo encarnado»⁴⁹, logo, a existência do «mundo eidético» a considerar pertencente ao campo do inconsciente no revelar-se ao consciente, é uma manifestação a

⁴⁵ *Ibidem*, p.90. “Si seguimos la evolución de Schelling, comprobaremos que a esta actividade, que no sólo supera al individuo sino que es transumana, o sea, compartida también por la naturaleza, se la considera divina, com lo cual se nos sitúa ante una teoría panteísta”.

⁴⁶ Cf. Giancarlo de Aguiar, *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

⁴⁷ Cf. Schelling, *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, Introdução de Carlos Morujão, pp. 18-19. “Por um lado, uma exploração da subjectividade transcendental, transformada em domínio próprio da experiência, pois é nela que se gera o sentido do mundo das objectividades que dele fazem parte, uma génese dessa mesma subjectividade a partir do seu passado transcendental, a saber, a natureza”.

⁴⁸ Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, p.90. “tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón”.

⁴⁹ “El mundo del arte, considerado en su conjunto, es réplica del mundo eidético, manifestación de la divinidad, un verdadero Olimpo encarnado: Estas unificaciones (*Ineinsbildungen*) de lo universal y lo particular, es decir, las ideas consideradas en sí, son imágenes de lo divino, son dioses realmente considerados”, pp. 90-91.

partir da objectivação da poesia originária enquanto «mitologia»⁵⁰ (rito e mito), fazendo aqui uma breve alusão a Eudoro de Sousa no que para Schelling é a meta da «revolução estética»⁵¹.

Se para Schelling a categoria do Eu (*Ich*) se manifesta na objectivação em relação ao inconsciente (*Unbewußte*) que incorpora a subjectividade sem seguir um «caminho estritamente intelectual»⁵², em Jung, encontramos, do mesmo modo, tais categorias num processo de inter-subjectividade, com a distinção da valência arquetípica ao *Kollektive Unbewußte* (inconsciente colectivo). Como é que a filosofia poderá resolver tais problemas de ordem inter e transdisciplinares? Dada a importância da investigação da *Psyché* para o encontro de ambos os estados «consciente e não consciente». A consciência sendo constituída por estes dois estados proporciona o «mundo estético»⁵³. A revolução estética anunciada por Schelling depente da poesia originária que por sua vez se revela como mitologia intrinsecamente ligada a «filosofia da arte»⁵⁴.

Poderíamos problematizar muitas categorias do imaginário desde Jung à Schelling, como afirma Carlos João Correia⁵⁵. Todavia é importante reflectirmos sobre a

⁵⁰ Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, 2000.

⁵¹ Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, p.91: “De ahí que el arte llevado a su punto extremo sea objetivación de la mística, exija la elaboración de una mitología cuyo modelo se encuentra, según Schelling, en la antigüedad griega, en cuanto que en ella aparece un «sistema» labrado por fantasía, un todo armónico que da explicación del mundo natural. La mitología es filosofía objetivada y traspasada por el hálito poético, hundida en ese océano universal, matriz de toda la ciencia, al que han de ser reconducidas todas las actividades humanas para ser fecundadas y poder germinar. La mitología, pues, por curioso que parezca, es la meta de la revolución estética proclamada por Schelling”.

⁵² Idem: “el único lugar donde puede surgir la identidad y la unificación de las ideas platónicas de bondad y verdad en la de belleza. Y así, el arte no es sólo instrumento para la transformación de la realidad, sino «la clave última acerca del sentido del proceso absoluto del universo», pues en la obra naturaleza, el destino del universo todo se consuma plenamente: el Yo se hace objetivo y lo inconsciente se incorpora al ámbito de la subjectividade, aunque no lo haga por caminos estrictamente intelectuales”.

⁵³ Ibidem, p. 159: “El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, produtos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas (la consciente y la no consciente) sin conciencia proporciona el mundo real, com conciencia el mundo estético”.

⁵⁴ Idem: “El mundo objetivo es sólo la poesía originaria, aún no consciente, del espíritu; el organon general de la filosofía – y el coronamiento de toda su bóveda – es la filosofía del arte”.

⁵⁵ Carlos João Correia, 2003, pp.169-170, cf. «As Divindades da Samotrácia» “o objetivo de Schelling é mostrar como a história das mitologias é a história da auto-consciência do mundo, o modo de como a consciência se autoposiciona como consciência de si própria. Da mesma forma que Jung nos falará de um conjunto de arquétipos que dinamizam o nosso imaginário. – em particular, os duplos arquétipos estáticos e dinâmicos simultaneamente masculinos e femininos; da mesma forma que Durand nos proporá dois regimes – diurno e nocturno – do imaginário. Schelling, no entanto, debate-se com um enigma que o acompanhará ao longo da sua obra e que se prende precisamente com o problema da consciência de si próprio. Para este filósofo, qualquer conceito genuíno de si, de *Selbst*, deve mostrar-nos como é que a consciência, a consciência de cada um de nós, se descobre a si própria separada e cindida não só de todas as outras, mas também do mundo que surge ao nosso olhar como Outro.

alegoria e a tautegoria, tendo esta última maior importância a partir da obra *Philosophie der Mythologie*. Evidenciamos na edição francesa⁵⁶, o pós-fácio de François Chenet que destaca a relação e grande influência de Schelling para a psicologia das profundezas do inconsciente, sobretudo na obra de Jung, ressaltando, deste modo, o autor francês sobre a continuidade do pensamento alemão na obra junguiana, especialmente no que concerne às «figuras divinas do inconsciente», do conteúdo de estruturas eternas ou atemporais da *Psyché*, os «arquetipos que são imagens primordiais de matrizes simbólicas»⁵⁷.

Se a poesia é a expressão intuitiva da arte no seu rito e mito que ganha significado na linguagem escrita, a filosofia deve ser a sabedoria que se aproxima da compreensão mitopoiética. Como será possível a aproximação do «mundo ideal da arte», manifestada aqui pela poesia em relação complementar com a filosofia? Ao considerar a reflexão sobre a categoria do absolutamente inconsciente (*Unbewußte*) Schelling afirma que a poesia e a filosofia são dois caminhos para sair da «realidade comum»⁵⁸. Tendo a categoria do inconsciente e a liberdade que leva o processo de individuação na plena manifestação entre o eixo do si-mesmo (*Selbst*) na interação com o eu (*Ich*), evidenciamos a multiplicidade do primeiro para a unidade do segundo, que nos leva a tratar o conceito do inconsciente em Jung como um universo mítico composto de arquetipos e símbolos, num estado do inconsciente transpessoal.

⁵⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophie de la mythologie*, ed. Jerome Millon, traduzido por Alain Pernet, Prefácio de Marc Richir, pós-fácio de François Chenet, Grenoble, 1994.

⁵⁷ Cf. *Philosophie de la mythologie*, p. 488. “En sorte que la Philosophie de la Mythologie s’enracine dans une continuité qui mène dans la pensée allemande de Goethe, Schiller et Höderlin à Nietzsche et, finalement, à C.G. Jung. (...) Pour Jung, les figures divines qui gisent dans l’expérience immémoriale de l’humanité et que donne à connaître la mythologie, ne sont que la projection de la psychologie inconsciente, c’est-à-dire de ces structures objectives de la psyché que sont les archétypes: elles ne sont que l’écho amplifié d’archétypes enfouis au coeur de notre psychisme, c’est-à-dire d’images primordiales dynamiques qui sont autant de matrizes symboliques, indéterminées quant à leur contenu, mais dont la facultas praeformandi consistant en une virtualité d’images trouve à s’expliciter, par l’office de la puissance fondatrice et créatrice de l’imagination, sous la forme des dieux des divers panthéons”.

⁵⁸ Cf. *Sistema del Idealismo Transcendental*, p. 161. “No puede probarse aquí, pero sí en lo que sigue, que esta reflexión de lo absolutamente inconsciente (*Unbewußten*) y no objetivo sólo es posible por un acto estético de la imaginación. Sólo hay dos caminos para salir de la realidad común: la poesía, que nos traslada a un mundo ideal, y la filosofía, que hace desaparecer totalmente ante nosotros el mundo real. No se ve por qué el sentido para la filosofía deba estar más extendido que el de la poesía, especialmente entre la clase de hombres que han perdido completamente el órgano estético, ya sea por el trabajo de la memoria (nada mata más inmediatamente lo productivo) o por una especulación muerta que aniquila toda imaginación”.

1.1. A teoria de Jung nos conceitos do Consciente (*Bewußte*) e do Inconsciente (*Unbewußte*).

O conceito de inconsciente (*Unbewußte*) para além do estado da identidade pessoal, em Jung possui a valência de uma profunda qualidade psíquica, o inconsciente colectivo (*Kollektive Unbewußte*) cuja estrutura arquetípica chegou a ser compreendida como categoria transpessoal ou supra-pessoal (*überpersönliche*). Será esta categoria que desvela o estado da vivência do transcendente pela experiência humana na mito-poiésis? Como é que o inconsciente liberta os conteúdos arquetípicos e qual a natureza do conteúdo mítico revelado?

Para Jung o inconsciente (*Unbewußte*) possui profundos níveis que podem ser considerados como estruturas arquetípicas, em que alguns conteúdos são trazidos ao nível consciente (*Bewußte*) e integrados na personalidade; na totalidade da consciência, contudo, há determinados estados simbólicos e arquetípicos que pertencem a uma transpersonalidade, ancestralmente mítica, de realidades pouco acessíveis à consciência comum, somente no nível ampliado ou expandido, isto é, num estado mitopoiético, sendo possível o despertar de determinados elementos arquetípicos como vemos na expositiva descrição de Jung: “Em primeiro lugar, há uma ampliação da consciência, pois inúmeros conteúdos inconscientes são trazidos à consciência. Em segundo lugar, há uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente; em terceiro lugar, verifica-se uma transformação da personalidade”⁵⁹.

O problema do inconsciente (*Unbewußte*) em Jung revela indubitavelmente uma relação de duplo ser, o que relacionamos a um estado imagético. Deste modo, se o eu (*Ich*) está para o consciente (*Bewußte*), na superfície da linha oceânica, o si-mesmo (*Selbst*) está para o estado inconsciente (*Unbewußte*) na dimensão das profundezas deste mesmo oceano. É esta relação, entre um e outro estado de natureza oceânica, que constitui a substância infinita da *Psyché*, proporcionando a trans-subjetividade (*Transsubjektive*) dos conteúdos arquetípicos e estabelecendo a inter-relação ao ganhar profundidade no seu conteúdo e significado. Neste último nível do processo, o ser já não é o mesmo do estado anterior da experiência, a poiésis revela-se em rito e mito na vivência da escrita que é corpo anímico na transformação da natureza nas suas distintas

⁵⁹ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica*, p.209, parágrafo 358.

águas.

Esta transformação de conteúdos psíquicos apresenta-se como uma categoria transpessoal? O ultra-ser? Ou o poeta na sua *epifâneia* de metamorfose, no impulso mítico de sua experiência? Considerando que o estado transpessoal emerge a partir do inconsciente para o nível consciente, o impulso mítico manifesta-se pelo universo simbólico entre estes campos da consciência:

se representarmos a consciência, com seu ego central, em oposição ao inconsciente, acrescentando a essa representação mental o processo de assimilação do inconsciente, poderemos imaginar tal assimilação como uma espécie de aproximação entre consciente e inconsciente. O centro da personalidade total não coincidirá mais com o eu, mas sim com um ponto situado entre o consciente e o inconsciente⁶⁰.

È neste intervalo, entre o consciente e o inconsciente, que a influência do arquétipo do si-mesmo (*Selbst*), age sobre o eu (*Ich*) consciente, que assimila os estados míticos ou arquetípicos, ao provocar no ser uma metamorfose psíquica, atribuindo a sua natureza qualidades sobre-humanas ou transpessoais, como explicita Jung a partir de uma dialéctica da interioridade e exterioridade de elementos que reflectem factores psíquicos:

o inconsciente não é apenas um espelhar reativo, mas atividade produtiva e autônoma, seu campo de experiência constitui uma realidade, um mundo próprio. Deste último podemos dizer que atua sobre nós do mesmo modo que atuamos sobre ele, ou seja, o mesmo que podemos dizer acerca do campo empírico do mundo exterior. Mas enquanto no mundo exterior os objetos são os elementos constitutivos, na interioridade os elementos constitutivos são os factores psíquicos⁶¹.

Estes factores psíquicos, que nos revela Jung, são responsáveis pelas narrativas e temas míticos, que actuam no cenário trans-subjetivo da natureza humana, na relação com o divino, ou de outro modo, com a própria Natureza. É importante atentarmos para a totalidade da *Psyché*, que em termos junguianos compreende sempre a condição entre o consciente e o inconsciente: “(...) consciente e inconsciente não se acham

⁶⁰ Carl Gustav Jung, *Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.211, parágrafo 365.

⁶¹ *Ibidem*, pp.174-175, parágrafo 292.

necessariamente em oposição, mas se complementam mutuamente, para formar uma totalidade: o si-mesmo (*Selbst*). De acordo com esta definição o si-mesmo é uma instância que engloba o eu consciente. Abarca não só a psique consciente, como a inconsciente, (...).”⁶²

Para enfrentar esta dimensão oceânica, de totalidade, que pertence à profundidade do inconsciente, pelo canal arquetípico de acesso do si-mesmo (*Selbst*), teríamos a experiência humana da transcendência, sem perder o contacto simbólico com a ilha representada pelo eu (*Ich*), este é o grande desafio do ser. A busca da superação de um horizonte do si-mesmo, da trans-objetividade no que se refere à *Mitologia* de Eudoro de Sousa, a experiência trans-oceânica ao encontro com o ultra-ser? Assim como o horizonte ultrapassa o campo da consciência, o ser em seu limite ontológico no estado da consciência do eu está na linha do horizonte, enquanto que o si-mesmo arquetípico revela-se como ultra-ser:

É impossível chegar a uma consciência aproximada do si-mesmo, porque por mais que ampliemos nosso campo de consciência, sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence à totalidade do si-mesmo. Este é o motivo pelo qual o si-mesmo sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa⁶³.

Este factor inconsciente, que nos ultrapassa, é algo relativo à natureza do transpessoal, ou do trans-humano, que vai para além da ontologia, antropogénese e filogénese, e remete sempre para as realidades eternas, os temas míticos de uma determinada realidade arquetípica, de conteúdos deveras inesgotável, porque por mais que se chegue ao fim, nunca será de todo, o seu fim último, mas sim, um novo porvir, o horizonte adiante de um próximo mitologema, o infinito ou simplesmente o além-horizonte pleno? O que para Eudoro de Sousa é linha de um horizonte na paisagem entre cosmos, em Jung estes horizontes poderiam ser comparados por limites psíquicos entre o consciente e o inconsciente que reage por símbolos exteriores vinculados em profundos arquétipos interiores:

⁶² *Ibidem*, p.167, parágrafo 274.

⁶³ *Idem*.

sempre parti do ponto de vista que o inconsciente não faz mais do que reagir aos conteúdos conscientes; é como se faltasse ao primeiro qualquer iniciativa, apesar de sua reação ser rica de significado. Não pretendo no entanto provar que em todos os casos o inconsciente é apenas reativo. Pelo contrário, há muitas experiências que parecem demonstrar a espontaneidade do inconsciente e a sua possibilidade de aproximar-se da direção do processo psíquico”⁶⁴.

O inconsciente na concepção de Jung é em termos arquetípicos, um tema que remete para a reflexão sobre os factores internos e externos, principalmente no que concerne ao simbólico que é exteriorizado para além da dimensão intra-psíquica, e ganha significado ao ser representado, podendo compreender melhor este universo integrativo a partir do que Assagioli propõe no seguinte diagrama: (Cf. Anexo V – Centro unificador externo de integração transpessoal). Ora, se considerarmos que a arte na sua manifestação poética é uma expressão simbólica dos arquétipos, logo o pensamento poético-filosófico convoca para a reflexão o significado dado pela arte, ou pela narrativa mítica que terá o arquétipo na origem e princípio, o *Arché* como ícone a seguir ou a representar, seja por elementos imagéticos da poesia, como encontramos em Dora Ferreira da Silva, ou na mitologia, pelo rito que é celebrado, e ganha significado em magia do mito através da dança-ritual, como vemos na obra de Eudoro de Sousa.

1.2. Arquétipos e os Conceitos Junguianos.

O inconsciente, *Unbewußte*, é tratado por Jung através de um sistema de categorias, que difere radicalmente da psicanálise freudiana. Prestemos especial atenção aos arquétipos, *Die Archetypen*⁶⁵, e à sua relação para com a *Psyché* consciente *Bewußte*, e o estado da *Psyché* inconsciente, *Unbewußte*, no que podemos descrever na seguinte estrutura da análise junguiana: A sombra, *Der Schatten*, relativa ao inconsciente pessoal e aos aspectos rejeitados e negados pelo nível consciente *Bewußte*, constituídos pelo eu e a

⁶⁴ Carl Gustav Jung, *Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.173.

⁶⁵ Cf. Carl Gustav Jung, 1964, p.75. «Persönliches Und Überpersönliches Unbewusstes», “Ich bin schon des öfteren gefragt worden, woher denn diese Archetypen oder Urbilder stammen. Mir scheint, als ob man ihre Entstehung gar nicht anders erklären könne, als dass man annimmt, sie sein Niederschläge stets sich wiederholender Erfahrungen ist der tägliche scheinbare Sonnelauf”.

persona, *Das Ich und Maske*.

Essa descoberta significa mais um passo à frente na interpretação, a saber a caracterização de duas camadas no inconsciente. Temos que distinguir o inconsciente pessoal do impessoal ou suprapessoal. Chamamos este último de inconsciente coletivo, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda a parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassam o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que não amadureceram para a consciência. Corresponde à figura da sombra, que frequentemente aparece nos sonhos⁶⁶.

Para as categorias da sexualidade-espiritualidade, Jung postulou os pares de opostos complementares, sendo os principais designados por *Anima* e *Animus*, referente aos arquétipos do feminino e do masculino, respectivamente ligados às imagens ancestrais da natureza humana.

Naquilo que para a filosofia da mitologia diz respeito, importa tratarmos da categoria do inconsciente coletivo ou transpessoal, *Kollektive Unbewußte*, que é composto de arquétipos, sendo estes considerados estruturas ou padrões psíquicos que necessitam da energia psíquica *Energie*⁶⁷ para nutrir tais categorias e animá-las, cuja expressão se demonstra por meio simbólico, portanto são os símbolos que revelam e

⁶⁶ Cf. Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente* p. 58, parágrafo 103. Cf. citação da edição original; *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 71, parágrafo 103: “Diese Entdeckung bedeutet einen weiteren Fortschritt der Auffassung: nämlich die Erkenntnis von zwei Schichten im Unbewußten. Wir haben nämlich ein persönliches Unbewußtes und ein un-oder über-persönliches Unbewußtes zu unterscheiden. Wir bezeichnen letzteres auch als das kollektive Unbewußte, eben weil es vom Persönlichen losgelöst und ganz allgemein ist und weil seine Inhalte überall gefunden werden können, was bei den persönlichen Inhalten natürlich nicht der Fall ist. Das persönliche Unbewußte enthält verlorengegangene Erinnerungen, verdrängte (absichtlich vergessene), peinliche Vorstellungen sogenannte unterschwellige (subliminale) Wahrnehmungen, d. h. Sinnesperzeptionen, welche nicht stark genug waren, um das Bewußtsein zu erreichen, und schließlich Inhalte, die noch nicht bewußtsein zu erreichen, und schließlich Inhalte, die noch nicht bewußtseinsreif sind. Es entspricht der in den Träumen vielfach auftretenden Figur des Schattens.

⁶⁷ Cf. Carl Gustav Jung, 1964, p. 73, «Persönliches Und Überpersönliches Unbewusstes», “Die Idee der Energie und ihrer Erhaltung muss ein urtümliches Bild sein, das im kollektiven Unbewusstes schlummert“.

ganham significado a partir do momento que são representados pelo processo inter-subjectivo do estado interior para o meio exterior: “a extroversão e a introversão são duas atitudes naturais, antagónicas entre si, ou movimentos dirigidos, que já foram definidos por Goethe como *diástole* e *sístole*. Em sucessão harmónica, deveriam formar o ritmo da vida. Alcançar esse ritmo harmónico supõe uma suprema arte de viver”⁶⁸.

Na problemática de um mundo mítico (invisível) e num mundo ritualístico (visível) temos a apreciação destas realidades pelas Funções Psíquicas na dualidade do interior e do exterior; *Der Extravertierte Typus*, *Der Introvertierte Typus*, constituindo a leitura junguiana das funções psíquicas nas seguintes categorias; *das Empfinden* o sentir, *das Fühlen* a sensação ou o perceber, a intuição *die Intuition*, e *das Denken* o pensar⁶⁹. Se cada uma destas funções se apresenta como introvertidas e extrovertidas, como o universo arquetípico se manifesta no mundo exterior? Por símbolos artísticos? Por elementos da natureza? Por signos, sinais, resquícios de uma arqueologia psíquica ancestral mítica colectiva? Os objectos meramente mundanos ter-lhe-iam uma ligação na representação de arquétipos primordiais? As imagens primordiais ou arquetípicas irrompem do imaginário humano e transcendem qualquer capacidade hereditária como podemos evidenciar pela literatura específica:

Afora as recordações pessoais, existem em cada indivíduo as grandes imagens “primordiais”, como foram designadas acertadamente por Jakob Burckhardt, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenómeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se reptarem no mundo inteiro e em formas idênticas, (...). Em meu livro *Wanlungen und Symbole der libido* contém alguns exemplos. Isso não quer dizer, em absoluto, que as imaginações sejam hereditárias; hereditária é apenas a capacidade de ter tais imagens, o que é bem diferente. «O inconsciente pessoal e o inconsciente suprapessoal ou coletivo»⁷⁰.

⁶⁸ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p. 51, parágrafo 87. Cf. citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 64, parágrafo 87: “Wie ersichtlich handelt es sich bei Extraversion und Introversion um zwei zueinander gegensätzliche, natürliche Einstellungen oder gerichtete Bewegungen, welche Goethe einmal als Diastole und Systole bezeichnet hat. Sie sollten wohl in harmonischer Abfolge einen Rhythmus des Lebens zuwege bringen; aber es scheint höchster Lebenskunst zu bedürfen, um diesen Rhythmus zu erreichen”.

⁶⁹ Cf. Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen*, Rascher Verlag, Zürich, 1960.

⁷⁰ Cf. Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p. 57, parágrafo 101. Cf. citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*,

Outros conceitos serão considerados, como a possibilidade de uma quinta função implícita na obra junguiana, através do interesse de estudo deste autor pela filosofia pré-socrática em relação aos quatro elementos primordiais e a quintessência. Em Heraclito, entre outros temas, trataremos sobre a função reguladora dos contrários, a *enantiodromia*. Platão em Timeu o fator da quintessência e a categoria de Eros em Empédocles. Refletimos sobre este que é o arquétipo de uma quinta-essência que proporciona a unidade para a *Psyqué* humana nos seus estados consciente e inconsciente:

Empregando uma expressão de Janet, a psique coletiva compreende as “*parties inférieures*” das funções psíquicas, isto é, a parte solidamente fundada, herdada e que, por assim dizer, funciona automaticamente, sempre presente ao nível impessoal ou suprapessoal da psique individual. Quanto ao consciente e inconsciente pessoais, podemos dizer que constituem as “*parties superiores*” das funções psíquicas, isto é, a parte adquirida e desenvolvida ontogeneticamente⁷¹.

Veremos no próximo tópico com especial atenção, a função transcendente que manifesta a relação entre a luz e a sombra na dinâmica complementar destes factores interdependentes ao transformarem a estrutura da *Psyqué*. Relembramos que a função inferior o é em oposição à função superior, como diz a tipologia junguiana, a função transcendente, que seria exercida pelo símbolo, ao trazer algo de novo para a consciência e podendo-se valer de todas as quatro funções, ou seja; o pensar, o sentir, o intuir e a sensação.

Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 70-71, parágrafo 101: “Es gibt in Einzelnen, außer den persönlichen Reminiszenzen, die großen «urtümlichen» Bilder, wie sie Jakob Burckhardt einmal passend bezeichnet, d. h. die vererbten Möglichkeiten menschlichen Vorstellens, wie es von jeher war. Die Tatsache dieser Vererbung erklärt das eigentlich sonderbare Phänomen, daß gewisse Sagenstoffe und Motive auf der ganzen Erde in identischen Formen sich wiederholen. Sie erklärt ferner, wieso zum Beispiel unsere Geisteskranken genau die gleichen Bilder und Zusammenhänge reproduzieren können, wie wir sie aus alten Texten kennen. Ich habe einige Beispiele dieser Art in meinem Buch über Wandlungen und Symbole der Libido gegeben. Damit behaupte ich keineswegs, daß die Vorstellungen vererbt würden, vererbt wird nur die Möglichkeit des Vorstellens, was ein beträchtlicher Unterschied ist”, «Persönliches und Überpersönliches Unbewusstes».

⁷¹ Carl Gustav Jung, p.136, parágrafo 235. Cf. Citação do original: *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher Verlag, 1960: “Um mit P. Janet zu reden, umfaß die Kollektivpsyche die «parties inférieures» der psychischen Funktionen, den festgegründeten, sozusagen automatisch ablaufenden, anererbten und überall vorhandenen, also überpersönlichen oder unpersönlichen Anteil der individuellen Psyche”. Das Bewußtsein und das persönliche Unbewußte umfassen die «*parties supérieures*» der psychischen Funktionen, also den Anteil, der ontogenetisch”, p.161, parágrafo 235.

1.3. A Função Transcendente e o Problema do Quinto Elemento.

A Função Transcendente em Jung está implicada no processo de individuação e da sincronicidade arquetípica na constelação dos seus conteúdos enquanto elementos da natureza da *Psyché*. Ao pensar no propósito das quatro funções psíquicas considerando a (fp) principal e a inferior temos: “A transformação posterior dessas quatro rodas corresponde ao processo de integração através da função transcendente. Esta une os opostos e, como mostra a alquimia, estes últimos são ordenados num quaternio”⁷².

Marie Luise von Franz ao dissertar sobre a Tipologia de Jung e «O papel da função inferior no desenvolvimento psíquico» diferencia a função transcendente da *gestalten* e enfatiza a diferença da fantasia para a imaginação activa:

A função transcendente é diferente do que geralmente se usa em *gestalten* ou quando se permite que as pessoas fantasiem livremente. Há aqui uma fantasia com a consciência do ego mantendo o seu ponto de vista. Essa actividade é conduzida pelo impulso de individuação. Quando esse impulso ainda é inconsciente, é simplesmente aquele elemento de constante insatisfação e inquietação que importuna as pessoas até que elas atingem um nível cada vez mais alto da vida. O *principium individuationis* é naturalmente essa função transcendente, mas, na psicologia de Jung, o indivíduo não se contenta em deixar que isso apenas o toque até dar o próximo passo; ele se volta directamente para o assunto e tenta dar-lhe uma forma apresentando-o através da imaginação activa. E isso, de certa forma, leva a uma evolução que transcende o problema das quatro funções; aí então constante batalha entre as quatro funções se acalma⁷³.

Poderíamos afirmar que a função transcendente está no propósito do criar, da regência da quinta função psíquica, que desperta a imaginação, uma vez que une as quatro demais e as supera, na sua auto-transcendência. Importa ressaltar a função transcendente e a função inferior, como categorias que serão articuladas com o pensamento poético-filosófico dos autores aqui trabalhados. A Função Transcendente

⁷² Cf. Marie-Louise von Franz, James Hillman, *A Tipologia de Jung*, ed. Cultrix. São Paulo, p.93.

⁷³ Cf. Idem. p.102-103.

implicada no processo de individuação e da sincronicidade arquetípica na integração pela síntese entre o consciente e o inconsciente. Ocorre a constelação dos seus conteúdos enquanto elementos da natureza da psique: “A personalidade total é indicada pelos quatro pontos cardeais, os quatro deuses, isto é, as quatro funções que dão a orientação do espaço psíquico, e também pelo círculo que engloba a totalidade.”⁷⁴.

O problema do inconsciente remete para a categoria transpessoal ao contacto com o inconsciente profundo, que em última instância se apresenta como função transcendente: “Quero sublinhar apenas o fato de que se trata de uma mudança essencial. Dei o nome de função transcendente a esta mudança obtida através do confronto com o inconsciente. A singular capacidade de transformação da alma humana, que se exprime na função transcendente, (...)”⁷⁵.

Será que o sair da dimensão limitada da consciência do eu pessoal e confrontando com o desconhecido do inconsciente se poderá estabelecer o contacto com o universo mito-poético? A vivência do impulso mítico (catábases, cosmogonias e metamorfoses) exprimirá a função transcendente da Mitologia (rito e mito) no testemunho da escrita da Poesia? O arquétipo da sombra, (*Schatten*), ou ao contrário a vivência do numinoso, no arquétipo do *Selbst* revelam narrativas de matrizes e estruturas que pertence à *Mitopoiésis* ou a *Filomítia*? Qual é a qualidade peculiar do registo manifesto pela vivência escrita ao considerar a poética, a arte de transmissão deste fenómeno?

O confrontar o inconsciente, (*Unbewußte*) não somente no seu nível pessoal, mas também arquetípico, no caminho da individuação de tornar-se o si-mesmo, *Verselbstung*, seria comparado ao que Vicente Ferreira da Silva trata pela experiência do Ser na força trópica da fascinatão: “uma inexaurível Fonte de Atrações, uma instância mágico-transcendente (...). O Ser é o Sugestor, o Fascinator, aquilo cuja manifestação ou fulguração se dá como polo pulsional erótico e que traça ou des-vela as coisas ao fasciná-las”⁷⁶.

⁷⁴ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.213, parágrafo 367. Cf. citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964: “Die Gesamtpersönlichkeit ist gekennzeichnet durch die vier Kardinalpunkte des Horizontes, die vier Götter, d.h. die vier Funktionen, welche die Orientierung im psychischen Raum ergeben, und durch den Kreis, der das Ganze zusammenschließt, p.245, parágrafo 367.

⁷⁵ Cf. Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.209, parágrafo 360.

⁷⁶ Vicente Ferreira da Silva, *Transcendência do Mundo*, pp. 102-103.

Na medida em que a consciência do eu se afasta da sua entidade pessoal, o eu e a persona *Das Ich und Maske*, entre as suas composições consteladas, de todas as máscaras vinculadas pelo ente, deixam de ter utilidade, ao permitirem-se aproximar do Ser na sua experiência transhumana ou transpessoal. Para Jung “a meta da individuação não é outra senão a de despojar o si-mesmo dos invólucros falsos da persona, assim como do poder sugestivo das imagens primordiais”⁷⁷. Contudo, é importante ressaltar que a persona tem uma função essencial para a estrutura arquetípica expressiva e um papel fundamental no processo de individuação, isto é, tornar-se o Si-mesmo.

Para esta investigação o Ser equivale ao arquétipo do *Selbst* (*Si-mesmo*), ou seja, antecede e supera toda e qualquer manifestação de imagens ou simples quimera, trata-se dos aspectos ontológicos que estão em profunda ligação com a imaginação. É a própria fonte pulsional da vida. Está além da influência do poder sugestivo primordial, porque é ele próprio a origem prototípica divina que elabora na poiesis o trans-teatro arquetípico dos deuses, deusas e demais arquétipos do supra-humano na superação do si-mesmo, em busca do ultra-ser. Jung sub-divide o processo de individuação em duas definições: “Podemos pois traduzir “individuação” como “tornar-se si-mesmo” (*Verselbstung*) ou “o realizar-se do si-mesmo” (*Selbstverwirklichung*)”⁷⁸ que se estabelece na união dos quatro elementos com a quintessência que os une, naquilo que entendemos aqui pela categoria da essência da natureza de *Eros*.

O Ser no processo de individuação, sempre a superar e a actualizar a consciência do eu, (*Ich*), enquanto ente, no e para o limite e limiar da extremidade do inconsciente, *Unbewußte*, no retorno pelo si-mesmo *Selbst*, retorna com outros de si, da sua experiência oceânica, ao novo horizonte de relação complementar com os elementos e atributos do mergulho na vivência das profundezas da psique: “A persona é sempre idêntica a uma atitude típica, em que domina uma das funções psicológicas: o pensar, o sentir, a intuição, etc. Tal unilateralidade condiciona uma repressão relativa das outras funções.”⁷⁹.

O Ser, ao aproximar-se da consciência pessoal, promove o ampliar da visão do horizonte trans-subjectivo da personalidade? Jung defende que haverá um ponto central divisor de águas do consciente, *Bewußte*, e o nível da psique inconsciente, *Unbewußte*,

⁷⁷ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente* p.148, parágrafo 269.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Ididem, p.288.

embora haja a retroalimentação substancial, vital e necessária entre ambos. Ora, se este eixo central se refere a algo relativo ao *Selbst*, em relação ao eu, *Ich*, centro do estado consciente, então qual é a derradeira permeabilidade que há entre os conteúdos simbólicos do estado mítico para a natureza da psique? Carl Gustav Jung através da sua teoria e modelo conceptual entre as categorias referidas ao «eu e o inconsciente» explicita-nos esta questão:

Se representarmos a consciência, com seu ego central, em oposição ao inconsciente, acrescentando a essa representação mental o processo de assimilação do inconsciente, poderemos imaginar tal assimilação como uma espécie de aproximação entre consciente e inconsciente. O centro da personalidade total não coincidirá mais com o eu, mas sim com um ponto situado entre o consciente e o inconsciente.⁸⁰

O Ser na experiência de vida pelo eixo do consciente, *Bewußte*, e do inconsciente, *Unbewußte*, ultrapassa a experiência do eu, (*Ich*), para o si-mesmo, (*Selbst*), e dele retorna com o autoconhecimento, na síntese dos conteúdos arquetípicos, para serem integrados na consciência do eu, (*Ich*), e assim o supera, através da consciência plena no e pelo *Ultra-Ser*, com a visão do além horizonte em sua trans-personalidade a caminho de um horizonte extremo, possibilitado por uma quinta função primordial da psique que é a união e conjunção das quatro demais, que o Ser inicialmente as sintetiza, e depois as ultrapassa, na e pela sua condição transcendente:

A personalidade total é indicada pelos quatro pontos cardeais, os quatro deuses, isto é, as quatro funções que dão a orientação do espaço psíquico, e também pelo círculo que engloba a totalidade. A subjugação dos quatro deuses que ameaçam esmagar o indivíduo, equivale a livrar-se da identificação com as quatro funções,⁸¹.

⁸⁰ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.211, parágrafo 365.

⁸¹ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, (p.213, parágrafo 367). Cf. Citação da edição original: “Die Gesamtpersönlichkeit ist gekennzeichnet durch die vier Kardinalpunkte des Horizontes, die vier Götter, d.h. die vier Funktionen, welche die Orientierung im psychischen Raum ergeben, und durch den Kreis, der das Ganze zusammenschließt. Die Überwindung der vier Götter, welche das Individuum zu erdrücken drohen, bedeutet die Befreiung von der Identität mit den vier Funktionen, (p.245, parágrafo 367).

A libertação da qualidade de consciência do eu, (*Ich*), para um nível de consciência mais vasto e profundo, isto é, do inconsciente, *Unbewußte*, desde os tempos imemoriais era estabelecido por uma complexa Mitologia na profundidade da Psicologia das origens, onde a *Psyché* adquire a relativa valência de alma, não somente humana, mas teriomorficamente e antropomorficamente ligada a todos os reinos e elementos que a constituem, naquilo que caracteriza por uma sapiência iniciática cosmogónica que está nas raízes da cultura:

Todas as tribos e grupos primitivos que se organizam, de um modo ou de outro, têm seus ritos de iniciação, frequentemente muito desenvolvidos e que desempenham um papel importantíssimo em sua vida social e religiosa. As iniciações primitivas são nitidamente mistérios de transformação, de grande significado espiritual. Muitas vezes os iniciados são submetidos a tratamentos dolorosos, recebendo ao mesmo tempo os mistérios da tribo: de um lado sua hierarquia e de outro, o ensinamento cosmogónico e mítico. As iniciações se mantiveram em todas as culturas. Na Grécia, os antigos mistérios de Elêusis foram aparentemente preservados até o século VII da nossa era. Roma foi inundada por religiões de mistérios.⁸²

Será então, que o sucessivo confronto e assimilação, para com o inconsciente, à Função Transcendente, através das imagens eternas, arquetípicas, ou seja, transpessoais, possibilitará que o eu pessoal promova o autoconhecimento, a auto-superação no caminho pelo processo de individuação chegando-se à auto-transcendência? A *Psyché* face ao profundo do si-mesmo, *Selbst*, encontrará sentido e significado no *Mithos* pelas narrativas míticas ou escritas da poesia que revelem pela vivência interior a *Arché*, origem e princípio da natureza humana integrada na *Physis* enquanto Natureza da pluralidade do Cosmos?

⁸² Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.219-220, parágrafo 384. Cf. Citação da edição original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p.253, parágrafo 384: “Alle einigermaßen organisierten primitiven Gruppen und Stämme haben ihre oft außerordentlich entwickelten Initiationen, welche in ihrem sozialen und religiösen Leben eine ungemein bedeutende Rolle spielen. (...). Die primitiven Initiationen sind offenkundig Verwandlungsmysterien von größter geistiger Bedeutung. Sehr oft werden die Initianden qualvollen Behandlungsmethoden unterworfen, und zugleich werden ihnen die Stammesmytherien mitgeteilt, die Gesetze und die Hierarchie des Stammes einerseits, andererseits kosmogonische und andere mythische Lehren. Die Initiationen haben sich bei allen Kulturvölkern erhalten. In Griechenland erhielten sich die uralten, eleusinischen Mysterien anscheinend bis ins 7. christliche Jahrhundert. Rom war überschwemmt mit Mysterienreligionen”.

1.4. A Transformação da Persona na Unificação Simbólica da Psyche.

Todo e qualquer símbolo de objecto de um dado elemento da natureza, será que poderá, em determinado contexto, remeter-nos para as realidades mitológicas inconscientes, do *Kollektive Unbewußte* (inconsciente colectivo ou transpessoal) ou somente àqueles que tocam no seu sentido de sagrado do si-mesmo, do núcleo central da consciência, no *Selbst*? Na *imaginatio* divina a partir da poiésis? Vemos uma intrínseca relação com os elementos e símbolos arquetípicos da natureza e as divindades mitológicas⁸³, desde Platão⁸⁴, até à actualidade, com alguns teóricos junguianos⁸⁵. Aquilo que se apresenta como fortes indícios conceptuais do estado mítico, é um dos principais temas para o desvelar da categoria transpessoal nas áreas da Filosofia, Psicologia e Mitologia vinculada aos símbolos do imaginário humano que actua entre o estado do eu consciente aos arquétipos do si-mesmo inconsciente e realiza a mediação entre os dois estados:

subjaz algo de individual na escolha e na definição da persona; embora a consciência do ego possa identificar-se com ela de modo exclusivo, o si-mesmo inconsciente, a verdadeira individualidade, não deixa de estar sempre presente, fazendo-se sentir de forma indireta. Assim, apesar da consciência do ego identificar-se inicialmente com a persona – essa figura de compromisso que representamos diante da coletividade, o si-mesmo inconsciente não pode ser reprimido a ponto de extinguir-se. Sua influência manifesta-se principalmente no carácter especial dos conteúdos contrastantes e compensadores do inconsciente⁸⁶.

⁸³ Cf. Carlos João Correia, “Em termos muito sumários observemos o sentido dessas interpretações alegóricas assim como as principais críticas de Schelling às mesmas. A visão naturalista dos mitos é ainda hoje muito popular e prende-se com o facto evidente de muitas divindades, independentemente dos sistemas mitológicos a que estão associados, representarem fenómenos e acontecimentos naturais. Afinal, para usarmos exemplos conhecidos, Posídon não é, na mitologia grega, o deus do mar, Hefesto o deus do fogo, Apolo o deus da luz solar? Afinal a própria palavra «deus» significa etimologicamente «céu brilhante» («As divindades da Samotrácia» , (2003, p.166).

⁸⁴ Platão em «*Timeu*» com a figura do Demiurgo comprometido a modelar os quatro elementos da natureza.

⁸⁵ James Hilmann, Analista junguiano, criador da psicologia arquetípica, na sua vertente pós-junguiana desenvolve «A Jornada do Herói» e caracteriza doze principais arquétipos para a estrutura da personalidade humana são eles; (Inocente, Órfão, Caridoso, Guerreiro, Explorador, Destruidor, Amante, Criador, Governante, Mago, Sábio, Bobo). Emma Jung e Marie-Louise von Franz, todavia, acham que o desaparecimento da Távola Redonda também foi uma consequência do facto de Parsival não ter levado de volta para a vida comum a sabedoria do Graal. Parsival ficou enamorado da Alma e não quis retornar. “Parsival não deveria ter se isolado no Castelo do Graal; para continuar na história, ele deveria ter levado o Graal para a Távola Redonda. Assim em vez de o Espírito ter se divorciado do mundo teria sido impregnado pelo Espírito”.

⁸⁶ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.147, parágrafo 247. Cf. Citação da edição original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p.173, parágrafo 247: “Es wäre aber ungerecht, den Tatbestand in diesem Zustand der Darstellung zu belassen, ohne zugleich anzuerkennen, daß in der eigentümlichen

Poderemos considerar a descrição clássica dos elementos da natureza (ar, água, terra, fogo) vinculados com as funções psíquicas (pensar, sentir, sensação, intuição) e, mais ainda, a partir desta interacção do sistema teogónico, da criação de deuses e heróis como personalidades míticas, personas, arquétipos cujas estruturas e modelos são transpessoais (trans e supra-humano). No seu pleno vivenciar, no ir ao encontro do si-mesmo para o desenvolvimento da personalidade, eis uma importante passagem para o processo de individuação: “um papel vazio, uma persona atrás da qual seu ser real e autêntico, seu si-mesmo individual, permanecia oculto. Na medida em que se identificava completamente com o seu papel, tornava-se inconsciente do si-mesmo”⁸⁷. E ser inconsciente do si-mesmo é manter-se na ausência da *Alétheia* (realidade-verdade) somente após o confronto com determinadas personas, no desvincular de várias máscaras, na *Epipháneia* (aparição manifesta) é que se poderá seguir o processo de individuação, de tornar-se si-mesmo na devida consecução do desenvolvimento da personalidade.

Arquétipos e símbolos representantes da bússola da *Psyché*⁸⁸ na função transcendente de imagens arcaicas, no que actualmente evidenciamos pela mitologia na integração do mito-rito: “O fato de que a consciência de sua individualidade coincida exatamente com a revivescência de uma imagem divina arcaica não representa uma simples coincidência, mas um caso muito frequente que, na minha opinião, corresponde a uma lei inconsciente”⁸⁹.

Auswahl und Gefinition der Persona allbereits etwas Individuelles liegt, und daß trotz einer ausschließlichen Identität des Ich-Bewußtseins mit der Persona das unbewußte Selbst, die eigentliche Individualität, doch stets vorhanden ist und, wenn auch nicht direkt, so doch indirek sich bemerkbar macht. Obgleich das Ich-Bewußtsein zunächst identisch ist mit der Persona – jenem Kompromißgebilde, als das einer vor der Kollektivität erscheint und insofern eine Rolle epielt -, so kann das unbewußte Selbst doch nicht dermaßen verdrängt werden, daß es sich nicht bemerkbar machen würde. Sein Einfluß erscheint zunächst in der besonderen Art der kontrastierenden und kompensierenden Inhalte des Unbewußten”.

⁸⁷ Ibidem, p.148, parágrafo 248. Cf. Citação da edição original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p.175, parágrafo 248: “eine bloße Rolle, eine Persona, hinter der ihr wirkliches und eigentliches Wesen, ihr individuelles Selbst noch verborgen lag. Ja, insofern sie sich zunächst mit ihrer Rolle ganz identifiziert, war sie sich ihrer selbst überhaupt, unbewußt”.

⁸⁸ Função Psíquica + Elemento da Natureza = Arquétipo do Supra-Humano: (o pensamento, a sensação, o sentimento e a intuição), em relação aos elementos; (ar, terra, água e fogo) na vivência do *anima und animus*, com a criação de personas do masculino e do feminino, os arquétipos do sagrado masculino, do deus interior: (mago-alquimista, bem-amado, guerreiro-herói e rei-imperador...) os arquétipos do sagrado feminino, da deusa interior: (feiticeira-sacerdotisa, bem-amada, guerreira-heroína, rainha-imperatriz). AGUIAR, Giancarlo de, *Laboratório da Quintessência: “Vivenciar a Natureza dos Elementos Arquetípicos”*, IGAC – Inspeção Geral das Actividades Culturais, Ministério da Cultura de Portugal, 2008.

⁸⁹ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o*

Ao banhar a *Psyché* com energia vital, o Ser anima os diversos *corpus* da imaginação humana, da imagética arquetípica inconsciente para o seu reflexo, dentro, fora e ao redor de si, conteúdos expressos, objectivando-os para o mundo exterior com a retroalimentação aos atributos inconscientes manifestos pelos símbolos dados pela arte. A narrativa mítica escrita pelo poeta está em sincronicidade com os arquétipos de estruturas transpessoais do inconsciente colectivo? Através da base teórica confirmamos que a energia psíquica é sempre actuante no inconsciente e não pode ser restringida à vida humana:

como a experiência mostra que não se pode privar o inconsciente de sua energia, ele continua atuante; não só contém a libido, mas é a sua fonte mesma, a partir da qual fluem os elementos psíquicos originários, os pensamentos de totalidade afetiva ou os sentimentos de totalidade reflexiva e todos os germes indiferenciados das possibilidades formais e dos sentimentos⁹⁰.

Sendo a energia psíquica a própria substância do inconsciente com os seus correlatos arquetípicos a fluir e a pulsar na vitalidade da *Psyché* mantida e controlada pelo princípio consciente do eu em sua realidade, enquanto o outro princípio, o do instinto revela-se pela manifestação do *Eros* naquilo que concerne ao Amor enquanto elemento unificador e também de outro modo o fator da sexualidade pela essência sublimada. O próprio inebriante Dioniso apresenta-se em sua essência natural e pagã. Talvez o maior desafio da aventura da vida humana em sua existência seja saber conduzir os kósmos representantes de cada um dos deuses sem a ilusão de dominá-los, pois o eu pessoal não possui a acção da *diakósmesis* (um ordenador do universo natural, humano e divino) que é regida e determinada pelo arquétipo de um deus⁹¹. Haverá um actuante mediador com as diversidades dos kósmos no politeísmo pela sua manifestação arquetípica na natureza da *Psyché* humana? Jung reflecte sobre alguns impulsos descritos

Inconsciente, p.148, parágrafo 248. Cf. Citação da edição original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p.175, parágrafo 248: “Daß das Bewußtsein ihrer Individualität gerade mit der Wiederbelebung eines archaischen Gottesbildes zusammenfällt, ist keineswegs eine bloß vereinzelte Koinzidenz, sondern ein sehr häufiges Vorkommnis, das meines Erachtens einer unbewußten Gesetzmäßigkeit entspricht”.

⁹⁰ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.277.

⁹¹ Cf. Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, pp.78-79.

na teoria de Freud e equaciona a importância do equilíbrio entre o instinto e os impulsos da consciência do eu pessoal:

investigando se Freud desconhecia o outro impulso, o de poder, somos levados a concluir que ele o englobou sob o nome de “impulso do eu”. Mas em sua psicologia esses “impulsos do eu” tem um lugar insignificante, comparado com o desenvolvimento inflacionado do fator sexual. Na realidade, a natureza humana é portadora de um combate cruel e infindável entre o princípio do eu e o princípio do instinto: o eu, todo barreiras; o instinto, sem limites; ambos os princípios com igual poder. De certa forma, o homem pode considerar-se feliz por ter consciência somente de um dos impulsos; e é prudente que evite conhecer o outro. Mas caso venha a conhecer esse outro impulso, pode considerar-se perdido⁹².

A problemática do humano, meramente humano, que escolhe o caminho reduzido à escala da entidade do eu pessoal, no obliterar a existência de seus outros entes transpessoais ou transhumanos, também pode assim se perder, não pelo caminho das profundezas, mas muito mais perigosamente, por ignorar a transpersonalidade dos arquétipos, no abrandar da persona, pela uniformidade da personalidade do eu pessoal não suportar a sombra contida pelos impulsos dos agentes das *diakósmesis*. Mas como integrar estas estruturas dos arquétipos do inconsciente? Jung fundamenta a importância dos diferentes conceitos para a compreensão de que a psique é uma estrutura que precisa ser aproximada dos diferentes aspectos de sua totalidade:

No fundo, teremos de admitir que as afirmações acerca do inconsciente impessoal são coletivas. Acontece porém que a persona, sendo um recorte mas ou menos arbitrário e acidental da psique coletiva, cometeríamos um erro se a considerássemos in totum como algo de individual. Como seu nome revela, ela é uma simples máscara da psique coletiva, máscara que aparenta uma individualidade, procurando convencer aos outros e a si mesma que é individual, quando na realidade não passa de um papel ou desempenho através do qual fala a psique coletiva”⁹³.

⁹² Estudos sobre psicologia analítica – Psicologia do Inconsciente – O Eu e o Inconsciente, p.26, parágrafo 43.

⁹³ Idem, p.272.

Se há um caminho que separa o eu consciente, do seu ser mais profundo, relativo ao *Selbst*, o si-mesmo, após o desvelar de todas as personas, haverá um outro caminho de integração na *Psyché* dos muitos *kósmoi*, ao encontro do *Ultra-Ser*? Vemos a importância de um horizonte cuja linha possa dividir o estado do eu pessoal de cada aspecto da psique colectiva para o retorno e assimilação de sua consciência.

Assim sendo, o perigo da sujeição à psique colectiva, mediante o processo da identificação, não é pequeno. Quando ocorre a identificação, dá-se um retrocesso, cria-se um disparate a mais e, além de tudo, trai-se o princípio da individuação sob a máscara da ação individual, na névoa da presunção de que se descobriu o seu ser mais profundo. Na realidade, não se descobriu o seu ser mais profundo, mas sim as eternas verdades e erros da psique colectiva. Na psique colectiva perde-se justamente de vista o seu ser mais profundo. Por isso, a identificação com a psique colectiva é um fracasso, que termina de forma tão lamentável como no primeiro caminho, que separa a persona da psique colectiva⁹⁴.

Ora, se ambos os caminhos, o do *Ich*, eu consciente, ou o do *Selbst*, si-mesmo, inconsciente, levam a percursos que podem ser em vão, no sentido de riscos que demonstram as amalgamas colectivas, então, qual será o percurso que o ser encontrará para a sua acção individuada? Jung em parte responde que a distinção das personas do actor reprimem a individualidade última, e assim teríamos a problemática entre o eu e o não eu:

Enquanto existir a persona, a individualidade é reprimida e se manifesta, no máximo, na escolha das características pessoais, por assim dizer pelo traje do ator. Só com a assimilação do inconsciente a individualidade emerge e se evidencia através daquele fenómeno psicológico de ligação entre o eu e o não-eu; é isto que chamamos de posição, não mais típica mas autêntica posição individual⁹⁵.

A despersonalização da máscara, pelo afastamento referentes ao eu (*Ich*), ao mergulho nas profundezas do não-eu, pelo eterno retorno das imagens arquetípicas, do si-mesmo, (*Selbst*) ao eu (*Ich*), nunca o mesmo de antes, sempre o outro na busca da sua entidade perdida em seu trans-fundo, sempre uma renovada e aprimorada persona a trans-

⁹⁴ Idem, p. 280.

⁹⁵ Idem, p.288.

personificar o si-mesmo:

Esta natureza paradoxal do indivíduo psicológico contrapõe-se à natureza da persona. Esta é universalmente consciente, ou pelo menos, capaz de consciência. É uma forma de compromisso entre a realidade exterior e o indivíduo. Corresponde, pois, na totalidade da sua essência a uma função de adaptação do indivíduo ao mundo real. A persona coloca-se, por conseguinte, entre o mundo real e a individualidade⁹⁶.

Quando a poesia toma o lugar da persona, em alguns de seus elementos, no personificar arquetípico mito-poiético, remover-se-á em ritos míticos onde o lugar das máscaras, é ocupado pelo *kósmos* dos deuses, elevam-se no seu impulso mítico. Haverá no poeta e na própria arte poética uma persona:

Além da individualidade, que parece ser o âmago da consciência do eu e do inconsciente, encontramos o inconsciente coletivo. O lugar correspondente à persona, entre o inconsciente individual e o coletivo, se nos afigura o vazio. A experiência ensinou-me, porém, que lá também há uma espécie de persona, de caráter compensatório, que poderíamos chamar de anima (no homem)⁹⁷.

É no vazio, no espaço ocupado pela persona, a máscara que na sua ausência diante da consciência referente ao eu (*Ich*), se manifesta na própria *psyché* o arquetipo de *anima* (no homem) ou de *animus* (na mulher) ou ainda, o que não fora de todo definido por Jung e que designamos por *andrógynus* (trans-humano) sendo representado pela própria união dos opostos, ou o seu intervalo, que na e pela *imaginatio* prototípica divina manifesta no universo vazio da *Psyché* a epifanéia poiésis.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem. p.289.

2. O Inconsciente (*Unbewußte*) e a Categoria Transpessoal (*Überpersönliche*).

Jung descreve na temática sobre «O inconsciente pessoal e o inconsciente suprapessoal ou coletivo» estes padrões arquetípicos originários que compreendem o inconsciente para além do seu estado individual: “trata-se de manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias. Essas imagens ou motivos, denominei-os arquétipos”⁹⁸. Importa considerar o universo arquetípico, nas camadas mais profundas do inconsciente, neste propósito a categoria transpessoal, perante o pensamento poético-filosófico.

A origem da categoria do transpessoal surge como problemática filosófica na psicologia e ainda no processo mitológico, uma vez que, o tema do mito-rito revela o universo simbólico e mítico. Destacamos, primeiramente, em Carl Gustav Jung o conceito de *Kollektive Unbewußte* (inconsciente colectivo) e o conceito de *Überpersönliche* (sobre ou suprapessoal) naquilo que aproximamos da categoria transpessoal.

Nesta herança arquetípica, ou seja, por factores não biológicos, mas sim de origem psíquica, na referida ancestralidade e a irracionalidade das matrizes eternas da alma humana, Jung revela que: “os conteúdos psíquicos transpessoais não são inertes ou mortos e, portanto, não podem ser manipulados à vontade. São entidades vivas que exercem sua força de atração sobre a consciência”⁹⁹. A problemática da superação do ser, enquanto possibilidade de superar a realidade comum, a busca pela transcendência da experiência meramente ontológica, cujos atributos antecedem a filogénese e vão para

⁹⁸ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p. 57, parágrafo 102. Cf. do original em alemão *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 71, parágrafo 102: “In diesem weiteren Stadium der Behandlung also, wo diese Phantasien, die nicht mehr auf persönlichen Reminiszenzen beruhen, reproduziert werden, handelt es sich um die Manifestationen der tieferen Schicht des Unbewußten, wo die allgemein menschlichen, urtümlichen Bilder schlummern. Ich habe diese Bilder oder Motive als *Archetypen* (etwa auch als «Dominanten») bezeichnet, «Persönliches und Überpersönliches Unbewusstes»”.

⁹⁹ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.134, parágrafo 230. Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 158, parágrafo 230: “Wir lernen aber aus diesem Beispiel noch mehr, nämlich daß die überpersönlichen psychischen Inhalte keine bloß indifferenten oder toten Materialien sind, die man sich beliebig aneignen könnte. Es handelt sich vielmehr um lebendige Größen, die attraktiv auf das Bewußtsein wirken”.

além da ontogénese¹⁰⁰, revelam a natureza de imagens arquetípicas antropomórficas ou teriomórficas, sendo estes estados de conteúdos de elementos transpessoais. Ora, como vemos na obra de Jung, poderão estas «entidades vivas» enquanto «conteúdos psíquicos transpessoais» actuar na consciência do eu (*Ich*) alterando-o substancialmente para um outro de si, arquétipos do inconsciente colectivo, ou ainda, será que se poderia pensar sobre conteúdos do impulso mítico derivados do arquétipo do si-mesmo, (*Selbst*)?

A interpretação da tradutora Dora Ferreira da Silva, relativamente aos conceitos da expressão *überpersönlichen psychischen Inhalte*, ora traduzido por «conteúdos psíquicos transpessoais», aparecendo noutras passagens a mesma interpretação como inconsciente suprapessoal ou colectivo, referido aos arquétipos quando designado pela categoria de *Kollektiven Unbewußten*: “são figuras mitológicas, (...) «que são conteúdos projetados do inconsciente suprapessoal ou coletivo»¹⁰¹. Assim temos o *überpersönliche* como sinónimo do suprapessoal, quando este compreende uma instância psíquica do inconsciente colectivo, e por outro lado, o *überpersönliche* como categoria transpessoal, quando esta revela os conteúdos e elementos do espaço ou nível do inconsciente colectivo composto de arquétipos. É salutar manter o contacto simbólico com estas matrizes do inconsciente, na representação e vivência com a natureza primitiva, caso contrário a energia anímica volta para si próprio: “A atitude negativa em relação ao inconsciente, isto é, a ruptura com o mesmo, é prejudicial, na medida em que a sua dinâmica é idêntica à energia dos instintos. A falta de solidariedade com o inconsciente significa ausência de instinto, ausência de raízes”¹⁰².

Ao pensarmos sobre as simbologias totémicas, e a origem humana enquanto entidade antropomórfica, temos como condição da existência os elementos e reinos da natureza, que precedem a vida humana, do mesmo modo que prevalece a sua influência teriomórfica na manifestação da qualidade de atributos psíquicos transpessoais:

¹⁰⁰ Cf. *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana*, Dissertação de Mestrado, FLUL, 2010.

¹⁰¹ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p. 84, parágrafo 149-150, Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 101, parágrafo 150: (...) sind mythologische Figuren, (...) daß Inhalte des überpersönlichen psychischen Inhalte oder kollektiven Unbewußten projiziert werden.

¹⁰² Carl Gustav Jung, p. 106, parágrafo 195. Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 126, parágrafo 195: “Die negative Einstellung zum Unbewußten, resp. die Abspaltung desselben, ist insofern nachteilig, als dessen Dynamik mit der Energie der Instinkte identisch ist. Unverbundenheit mit dem Unbewußten bedeutet soviel wie Instinkt- und Wurzellosigkeit.

Principalmente o símbolo do animal aponta, como já dissemos, para o extra-humano, para o suprapessoal; pois os conteúdos do inconsciente coletivo são, não só os resíduos de modos arcaicos de funções especificamente humanas, como também os resíduos das funções da sucessão de antepassados animais do homem, cuja duração foi intimamente maior do que a época relativamente curta do existir especificamente humano¹⁰³.

Todos estes padrões arquetípicos primordiais, relativos ao nível inconsciente, *Unbewußte*, quando incorporados, ou personificados na consciência humana, alteram a sua personalidade para uma condição trans-humana ou transpessoal, ampliando-a e relacionando a consciência a uma dimensão, porque, como vemos em Jung, trata-se de uma natureza da trans-personalidade: “ultrapassam proporções humanas, possuem algo de “sobre-humano”, podendo ser expressos figuradamente como “semelhantes a Deus”. O que nos ultrapassa pertence a outro, a todos ou a ninguém”¹⁰⁴.

2.1. Origem Etimológica do Termo Transpessoal.

A razão do Transpessoal representar um nível da psique humana, (inconsciente) poderá ser uma categoria que designa a estrutura psíquica profunda? Poderemos deter-nos na semântica da palavra com o termo da expressão transpessoal, primeiramente no prefixo latino *trans* com o sentido de ‘através, para além de, para trás’ e, em segundo, no adjetivo latino *personale*, «pessoal, pertencente ou relativo à pessoa, que é próprio e particular de certa pessoa». Neste sentido, o trans-pessoal designa aquilo que vai através da natureza pessoal e para além dela, ou ainda num estado de ultra-passagem do nível da

¹⁰³ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p. 89, parágrafo 159. Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 107, parágrafo 159: “Das Tiersymbol speziell weist, wie schon gesagt, auf das Außermenschliche, d.h. Überpersönliche hin; den die Inhalte des kollektiven Unbewußten sind nicht nur die Residuen archaischer, spezifisch menschlicher Funktionsweisen, sondern auch die Residuen der Funktionen der tierischen Ahnenreihe des Menschen, deren Dauer ja unendlich viel größer war als die relative kurze Epoche spezifisch menschlichen Daseins”.

¹⁰⁴ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p. 131-132, parágrafo 227.

personalidade da consciência do eu em seu estado pessoal. De notar que, em termos conceptuais, o sentido dado ao transpessoal pelos autores que cunharam esta categoria ganha não somente outro significado, como ultrapassa o valor literal supostamente dado para esta terminologia.

Segundo José Pedro Machado o prefixo latino «Trans» que significa; para além, tem as formas resultantes *tras, tra, tres*¹⁰⁵. O adjetivo Pessoal (do lat. *personale*-). Pertencente ou relativo à pessoa. Exclusivo de certa pessoa; que é próprio e particular de certa pessoa¹⁰⁶. Encontramos no dicionário Houaiss da Língua Portuguesa o «trans» que é definido como: “*pref.* da prep. lat. *trans* ‘além de, para lá de; depois de’; situação ou acção além de’, observando que se liga sempre sem hífen à palavra derivadora”¹⁰⁷. No dicionário Etimológico da Língua Portuguesa o *Trans-*, elemento de composição culta que significa «para além»; do lat. *trans-*, de *trans*, prep., mesmo sentido. Conservou-se realmente esta forma nas palavras portuguesas onde prevalece a tendência culta; a linguagem popular alterou-a em *tras-*, *três-*, *tra-*, *tre-*¹⁰⁸. Encontramos primeiramente a relação directa com os seguintes vocábulos: *transaccionar*, *transacto* do lat. *transactu-*, p. p. de *transigere*, «fazer passar através de»; *transactor* do lat. *transactore-*, «intermediário»; *transcendência* do lat. *transcendentia*, «acto de subir, de escalar; transição, passagem

¹⁰⁵ Cf. Grande Dicionário da Língua Portuguesa, Coordenação de José Pedro Machado, Volume XII, Ediclube, 1990.

¹⁰⁶ *Ibid*, Volume IX, p.36.

¹⁰⁷ Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, p.3560.

¹⁰⁸ Em J. M. da Silva Marques, *Sintra- Estudos Históricos*, nº 80; *transaccionar* em 1890, Moraes; *transacto* do lat. *transactu-*, p. p. de *transigere*, «fazer passar através de»; *transactor* do lat. *transactore-*, «intermediário»; em 1813, Moraes; *transcendência* do lat. *transcendentia*, «acto de subir, de escalar; transição, passagem»; no séc. XVI, segundo Moraes; *transcendente* no séc. XV: «*Todollos homees segundo sentença do philosofo no primeiro liuro da transçendemte philosophia, naturalmente deseiam saber...*», Azurara, *Crónica da Tomada de Centro*, cap. 31, p. 93, ed. de 1915; *transcender* do lat. *transcendere*, «subir ao passar para o outro lado; passar de um lugar para o outro, no fig., de uma coisa para outra»; no séc. XVI; segundo Moraes; mas *trascender* no séc. XIV: «...em tal guisa que transcende todo o entendimento [da criatura] sensiuil», *Orto do Esposo*, vol.I, p.15 ed. de 1956; *transcorvo*; *transcursão* do lat. *transcursione*, «travessia rápida; espaço de tempo»; em 1890, Moraes; *transe* do fr. *transe*; antigamente *trance*, no séc. XVI. *Transfolado* de *trans+folado*; *transforar* do lat. *transforare*, «trespassar»; *transformação* do lat. *transformatione-*, «metamorfose, transformação». Segundo Moraes; *transgressivo* do lat. *Transgressivu-*, «que passa a outra categoria (diz-se especialmente de certas palavras)»; em 1890, Moraes; *transgressor* do lat. *transgressore-*, mesmo sentido; no séc. XVI, segundo D.V.; *transição* do lat. *transitione-*, «acto de passar, passagem, para outra categoria social; fig., contágio; em gramática, inflexão nas declinações e conjugações»; em 1813, Moraes; *transigir* do lat. *transigere*, «fazer passar através de; atravessar, varar; fig., levar a bom termo; arranjar, acomodar, concluir; transigir; passar (o tempo)»; id.; *transir* do lat. *transigere*, «fazer passar através de; atravessar, varar; fig., levar a bom termo; arranjar, acomodar, concluir; transigir; passar (o tempo)»; id.; *transir* do lat. *transire*, «ir para além de; passar para o outro lado, passar; fig., passar a outro assunto; passar dum partido, dum estado a outro; passar através de; passar à frente, passar além».

a»¹⁰⁹. Neste tópico explanamos uma breve noção do étimo da palavra transpessoal que no próximo capítulo veremos como estrutura teórica e categórica.

2.2. Influências e Cruzamentos do Transpessoal enquanto Categoria.

Neste tópico iremos tratar da categoria do transpessoal no que concerne à aproximação e influência teórica dos autores Carl Gustav Jung e Roberto Assagioli, o contributo destes autores principalmente no que concerne as investigações levadas a cabo entre a psicologia e a filosofia na busca de respostas acerca da complexidade da *Ψυχή*, a *Psyché* compreendida como a ‘psique humana’ entre as diferenças do estado *Bewußte und Unbewußte* (consciente e inconsciente), tentando encontrar possíveis realidades complementares.

Considerando os conteúdos de símbolos-arquetípicos, para Jung, a experiência do *Selbst* (si-mesmo), pela integração com o *Ich* (eu) mais desenvolvido, equivale ao *Sè Transpersonale* (si transpessoal) que se pode manifestar no *Io Cosciente* (eu pessoal/consciente) descrito por Roberto Assagioli. Para este, é pertinente desenvolver os estados transpessoais através da arte, no sentido grego da palavra *Téchne*, «arte, técnica, ofício»¹¹⁰ em muitas passagens de sua obra refere-se à arte poética como viés de uma consciência transpessoal. Poderá, o desvelar da categoria do Transpessoal prever responder à problemática do dualismo como problema filosófico ou transformar o seu universo simbólico através da análise e entendimento da *Psyqué* com interferência prática da *Téchne*?

A categoria transpessoal apresentar-se-á mais próxima da *Téchne* ou da *Poiésis*? Qual a relação transpessoal que se estabelece entre estes conceitos e os arquétipos do inconsciente? Referente aos aspectos do processo de criação¹¹¹ defende Schelling que é

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1988.

¹¹¹ “aspectos del proceso de creación, que Schelling denomina arte y poesía, y que coinciden con la clásica distinción entre *τέχνη* y *ποίησις* efectuada por Platón recalca el valor de la *ποίησις* sobre la *τέχνη*, Schelling, en cambio, reconoce que un artista sin oficio es incapaz de hacer un producto estético, a la vez que un mero técnico del arte sólo construirá obras muertas, formalmente muy refinadas, aptas para el análisis de la reflexión, pero inertes en lo profundo. El único capaz de llevar armonía a ambos aspectos es el genio, quien, precisamente por eso, se encuentra por encima de los dos, realizando una labor característica de la imaginación: oscilar entre los opuestos para conciliarlos. Mediante esta tarea consigue superar la

através do estado de génio pela intuição que ocorre a possibilidade de conciliar o sujeito (consciente) e a natureza (não consciente)¹¹². Ora, se a *Psyqué* compreende a consciência total, ou seja, dos aspectos conscientes e inconscientes, somente um artista supremo que interage entre a *Téchne* e a *Poiésis* será capaz de alcançar as raízes da matriz original o *Arché*. Extrair do *Arché*, os *arquétipos* na epifanéia da arte poética? Qual a arqueologia psíquica que se desvelará na origem da natureza humana? Autoconhecimento e espelho da alma, ou diálogo com as imagens eternas?

A origem da categoria do transpessoal surge como problemática filosófica na psicologia e ainda no processo mitológico uma vez que, entre o tema do rito-mito, revela o universo simbólico e mítico. Destacamos, primeiramente, em Carl Gustav Jung o conceito de *Kollektive Unbewußte* (inconsciente colectivo) e o conceito de *Überpersönliche*, que será desenvolvido neste capítulo, juntamente com os contributos do seu contemporâneo e colaborador, Roberto Assagioli, que aprofundou substancialmente esta categoria. Roberto Assagioli destaca-se na sua investigação sobre o fenómeno do *Sé Transpersonale* ou ainda *Sviluppo Transpersonale* (desenvolvimento e desdobramento transpessoal).

Encontramos também noutros autores como Mircea Eliade o estado Transpessoal ligado ao Eterno: *Transpersonnelles et Éternelles*¹¹³, ou seja, em estados míticos e arquetípicos, e será neste propósito que falaremos aqui da categoria transpessoal. Estará em diferentes áreas complementares do conhecimento humano, como a filosofia, a mitologia e a cultura, a literatura (arte e poesia) e a psicologia no processo transdisciplinar o desvelar desta categoria? A categoria do transpessoal primeiramente designada por *Carl Gustav Jung*, em 1916, como *Überpersönliche*, remetendo-nos

antinomia sujeito (consciente) y naturaleza (no consciente). Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988, p.88.

¹¹² “aspectos del proceso de creación, que Schelling denomina arte y poesía, y que coinciden con la clásica distinción entre *τέχνη* y *ποίησις* efectuada por Platón recalca el valor de la *ποίησις* sobre la *τέχνη*, Schelling, en cambio, reconoce que un artista sin oficio es incapaz de hacer un producto estético, a la vez que un mero técnico del arte sólo construirá obras muertas, formalmente muy refinadas, aptas para el análisis de la reflexión, pero inertes en lo profundo. El único capaz de llevar armonía a ambos aspectos es el genio, quien, precisamente por eso, se encuentra por encima de los dos, realizando una labor característica de la imaginación: oscilar entre los opuestos para conciliarlos. Mediante esta tarea consigue superar la antinomia sujeto (consciente) y naturaleza (no consciente). Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988, p.88.

¹¹³ ELIADE, Mircea, *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1968, p. 155.

primeiramente para a preposição germânica ‘Über’, que pode ser traduzida por «sobre, acima, supra, super, trans, além ou através de», e, em segundo, para a palavra ‘Persönliche’, «Pessoal», logo ‘Über-Persönliche’, numa possível interpretação de “Supra-Pessoal, Super-Pessoal ou Trans-Pessoal”¹¹⁴. Este inconsciente suprapessoal, transpessoal, cujo conteúdo refere-se aos arquétipos, é mais conhecido na sua teoria como inconsciente colectivo, *Kollektive Unbewußte*¹¹⁵.

O que pudemos conseguir foi o desmembramento dos conteúdos mitológicos da psique coletiva dos objetivos da consciência e sua consolidação como realidades psíquicas exteriores à psique individual. Através do ato de reconhecimento, “estabelecemos” a realidade dos arquétipos, ou mais exatamente, postulamos a existência psíquica desses conteúdos¹¹⁶.

É possível verificar a necessidade de absorção e ligação com os arquétipos do inconsciente colectivo (*Kollektive Unbewußte*) na psique individual ou colectiva com a importância de integrar esta natureza primitiva e arcaica. É preciso também diferenciá-la através da vida simbólica, (*Symbolik Leben*), um modo de as representar pela arte. A imaginação, os sonhos e ritos que possam celebrar esta cultura ancestral e oculta do mito que requer profundamente uma demanda de retronutrição pela acção do inconsciente.

Deparamo-nos com o problema da intensidade da força de actuação do não-eu, ou seja, o *Selbst* (si-mesmo) que o seu conteúdo ao estar acessível na consciência, coloca em certa medida, a limitação e ausência pelo menos parcial da presença do eu – *Ich*, e uma possibilidade de funcionamento para o eu consciente, que pode ser adquirida ao longo da

¹¹⁴ Cf. Carl Gustav Jung, (1916, pp. 69-86). Cap. V. «Das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte».

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 71, “Diese Entdeckung bedeutet einen weiteren Fortschritt der Auffassung: nämlich die Erkenntnis von zwei Schichten im Unbewussten. Wir haben nämlich ein persönliches Unbewusstes und ein un-oder über-persönliches Unbewusstes zu unterscheiden. Wir bezeichnen letzteres auch als das kollektive Unbewusste, eben weil es vom Persönlichen losgelöst und ganz allgemein ist und weil seine Inhalte überall gefunden werden können, was bei den persönlichen Inhalten natürlich nicht der Fall ist.

¹¹⁶ Carl Gustav Jung, p. 88-89, parágrafo 158, Cf. citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, pp. 106-107, parágrafo 158: “Was wir erreichen konnten, war aber die Ablösung der mythologischen, kollektiv-psychischen Inhalte von den Objekten des Bewußtseins und ihre Konsolidierung als psychische Realitäten außerhalb der Individualpsyche. Durch den Erkenntnisakt «setzen» wir die Wirklichkeit der Archetypen; d. h. genauer gesagt, wir postulieren auf Grund der Erkenntnis die psychische Existenz solcher Inhalte”.

vida, em que se mantem presente, mas numa atitude de reconhecimento do *Selbst*, deste modo o desenvolvimento da personalidade a partir das funções psíquicas na interação com o si-mesmo promove o autoconhecimento e conseqüentemente o processo de individuação.

É deste modo que se apresentam os sistemas psíquicos trans-subjetivos (*Transsubjektive, Psychische Systeme*) quando personificam na psique e ganham predominância na dinâmica da relação entre o eu – (*Ich*) e o não eu, o si-mesmo (*Selbst*).

Quando determinada, a personalidade receptiva, principalmente de carácter de actuação e expressão poética, incorpora em algum grau a personificação das personagens arquetípicas, deixando de ser o eu consciente para tornar-se esta personalidade trans-subjetiva:

É preciso constatar, expressamente, que não se trata unicamente de conteúdos reconhecíveis, mas de sistemas psíquicos trans-subjetivos, amplamente autónomos, e portanto submetidos só muito condicionalmente ao controle do consciente e provavelmente até lhe escapando, em grande medida¹¹⁷.

Todavia, o eu consciente pode-se manter presente, reconhecer tais conteúdos e relacionar-se com eles. Na vida meramente mundana não podemos ter a consciência plena destes conteúdos de sistemas psíquicos trans-subjetivos, somente em certa medida, pois estes somente ganham significado no reconhecido significativo dado pela arte, seja através da literatura (poesia e contos e narrativas míticas) ou naquilo que se poderia chamar de um trans-teatro arquetípico, neste nível mais profundo e impessoal, ou seja, o inconsciente colectivo:

Diante destes fatos devemos afirmar que o inconsciente contém, não somente componentes de ordem pessoal, mas também impessoal, coletiva, sob a forma de

¹¹⁷ Carl Gustav Jung, p. 88-89, parágrafo 158, Cf. citação do original *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, pp. 106-107, parágrafo 158: “Es soll ausdrücklich festgestellt sein, daß es sich dabei nicht bloß um Erkenntnisinhalte handelt, sondern um transsubjektive, weitgehend autonome psychische Systeme, welche mithin der Bewußtseinskontrolle nur sehr bedingt unterstellt sind und sich wahrscheinlich sogar größtenteils derselben entziehen”, (*Zwei Schriften über analytische Psychologie: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten: Über die Psychologie des Unbewußten*)”.

categorias herdadas ou arquétipos. Já propus antes a hipótese de que o inconsciente, em seus níveis mais profundos, possui conteúdos colectivos em estado relativamente ativo; por isso o designei *inconsciente colectivo* ”¹¹⁸.

Toda a experiência vivida para além do eu – *Ich*, enquanto entidade da consciência pessoal, ultrapassa a dimensão do consciente e remete o ser para a vivência do não-eu, o *Selbst* no encontro das possibilidades eternas, de origem arquetípica, no que Jung categoriza por *Kollektive Unbewußte* e também descreve por “sobre-humano” (supra ou sobre-pessoal) através de uma “expansão da personalidade” de algo para além do indivíduo em termos de conteúdos psíquicos objetivos.

Temos então uma trans-personalidade, muitas vezes sem o controle e domínio total da personalidade natural daquele ser que a desenvolve, e assim se distancia, em certa medida, da realidade pré-estabelecida entre o «homem e mundo» pelo que em termos junguianos teríamos a experiência do *Anima e Animus* (feminino e do masculino) manifestada no *Ich und Maske* (eu e a persona) na sua actuação em estado consciente (*Bewußte*) e por outro lado, a categoria do *Unbewußte* (inconsciente) em especial atenção *Die Arquetipen und der Kollektive Unbewußte* (os arquétipos e o inconsciente colectivo) tendo um maior contacto com a «Divindade»¹¹⁹ teríamos, deste modo, o *Selbst* como sendo o arquétipo central da *Psyché*, responsável pelo processo teogónico? Pelas diacósmeses?

Podemos ver claramente a influência de Schelling na e para a correspondência dos triângulos da complementaridade de Eudoro de Sousa, onde o «Absoluto» está no ápice e equivale a Natureza ou a Divindade, e na base deste mesmo triângulo o que para Schelling é «Particular e Geral», para Eudoro corresponde a «Homem e Mundo» na dinâmica da produção de um afazer cíclico entre a antropogonia, cosmogonia e teogonia. Eudoro de Sousa evidencia no pensador alemão o simbólico e o mítico para a representação da arte e esta envolvida com determinada ideologia:

A proposição de Schelling, mesmo em seu isolamento, dá o que pensar, é digna de se questionar, ainda que nos proponhamos fazer que ela diga o que supomos estar na

¹¹⁸ Carl Gustav Jung, p.127, parágrafo 220.

¹¹⁹ Cf. *Mitologia*, Eudoro de Sousa.

linha de uma intencionalidade não pressuposta do filósofo alemão. Absoluto, geral, particular e simbólico; e pouco depois, arte e mitologia. Começamos pelo apêndice: que arte é representação simbólica e que a matéria da representação é mítica (no texto mitologia). O mesmo se diz hoje, quando se afirma que a arte é sempre «engajada» («ideologias» são os mais recentes produtos do mítico, criador de mitos). A Arte está engajada numa ou noutra ideologia,¹²⁰.

Considerando a vivência trans-humana, ou trans-pessoal pelo encontro simbólico de representação mítica de um ultrapassar da experiência ontológica, para o reencontro com as origens, compreendida pelo *Arché* em contacto com a Natureza (Divindade) composta pelos elementos e reinos que a constituem, poderá ser vivida na sua profundidade pela *Techné*, ou seja, a Arte, principalmente no que se refere a sua expressão através da arte poética e pelas artes cénicas, (as relações entre o mito e o rito e as formas de expressão da cultura helénica no teatro e na poesia, vinculados ao princípio de criação, a *poiésis*)¹²¹. Estará na manifestação destes fenómenos de formas culturais através da *Techné*, ou ainda, da própria *Poiésis* enquanto princípio de criação, a dimensão do transpessoal? Seria este o caminho para o desvelamento da realidade-verdade *Alétheia*?

A experiência de criação poiética de um personificar mítico na escrita literária ou na incorporação cénica, requer um apurar de outros entes arquetípicos, que comumente não estão expressos na realidade do estado consciente (*Bewußte*), por se tratar de fatores inter-subjetivos, que dependem do inconsciente (*Unbewußte*), este compreendido como estado mítico de natureza transpessoal. A tese dos «atributos sobre-humanos» prevalece enquanto verdade última em relação ao meramente humano, «às proporções humanas», principalmente no que diz respeito às condições objetivas como redutoras do sistema funcional da realidade cognoscível. Sendo a imaginação o princípio de criação do real, encontramos o incognoscível como verdade apriori para além da aparição do *Ich* (eu) enquanto entidade pessoal.

A literatura, principalmente na poesia, dado o facto da especialidade das áreas do conhecimento dos autores estudados para esta investigação, e dada a importância da cultura helénica no âmbito da mitologia, trata de papéis não humanos, remetente para um

¹²⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 53, p. 76-77.

¹²¹ Cf. Manuel Antunes, *Teoria da Cultura*, III – Posição do Mito na História da Cultura Grega, p.66-67.

pensamento de personas, cuja criação actua, na trans-figuração destes padrões arquetípicos para a efetiva manifestação da *Maske* (persona). Assim, os diferentes atributos do *Ich* (eu) simbolizam a constelação dos outros eu's antes ocultados na dimensão do *Kollektive Unbewußte* (inconsciente colectivo) agora noutra instância, presentes no inter-diálogo literário que ganham significado na medida em que as narrativas míticas resolvem a história vivida através da projecção na materialização psíquica de diferentes personas arquetípicas.

Qual será o princípio de busca da superação do *Ich* (eu) ou a impossibilidade de permanência pessoal de actuação consciente para a representação de imagens do inconsciente na dinâmica do ambiente exterior? De que maneira a necessidade de vivenciar mitologemas supera a própria condição em permanecer na realidade pessoal? A incessante manifestação de contacto com o inconsciente suprapessoal para revelar conteúdos sobre-humanos traz estágios de uma comunicação, de comunhão integrativa da natureza psíquica daquele que a vivencia no reconhecimento dos conteúdos do si-mesmo:

num estágio superior de desenvolvimento, quando já existem representações da alma, nem todas as imagens continuam projetadas (quando a projeção continua, até mesmo as árvores e as pedras dialogam); nesse novo estágio, um complexo ou outro pode aproximar-se da consciência, a ponto de não ser percebido como algo estranho, mas sim como algo próprio¹²².

Estamos a tratar de um «conteúdo subjetivo da consciência». Ora, se este fenómeno ocorre num espaço de realidade inter-subjetiva nos estados «entre o consciente e inconsciente», podemos afirmar que é nesse intervalo que acontece o embate, o confronto das realidades; “externa” referente ao *Ich* (eu) e a “interna” relativa aos conteúdos emitidos do *Selbst* e num terceiro intervalo, teremos o significante que ganha significado na expressão vivida destas duas realidades segundo Jung: “entre o consciente e o inconsciente, numa zona crepuscular: por um lado, pertence ao sujeito da consciência, mas por outro lhe é estranho, mantendo uma existência autônoma que o opõe ao

¹²² Carl Gustav Jung, pp.176-177, parágrafo 295. Cf. citação do original: “Auf einer gewissen höheren Stufe der Entwicklung, wo bereits Seelenvorstellungen vorhanden sind, sind auch nicht mehr schlechthin alle Images projiziert (wo dies der Fall ist, reden sogar die Bäume und Steine miteinander), sondern der eine oder andere Komplex ist dem Bewußtsein wenigstens so weit angenähert, daß er nicht mehr als fremdartig, sondern vielmehr als zugehörig empfunden wird“, p.176-177, parágrafo 295.

consciente”¹²³.

Do mesmo modo que os sonhos compreendem um estado de Hypnós ou mais profundamente destinado a Orfeu, a *Poiésis* enquanto criação e representação simbólica, também expressa a superação de um sonho nítido, na medida em que se apresenta como mito e rito na epifanéia poética, em conformidade com o autor: “As imagens mobilizadas pelo sonho são impessoais, colectivas, e correspondem à natureza impessoal dos problemas religiosos”¹²⁴.

O tema da religião converte-se em *Mitologia, História e Mito*, naquilo que Eudoro de Sousa, ao interpretar Schelling, ressalta sobre a forte ligação entre a arte e mitologia: “a Filosofia da Arte, em que se lê a seguinte proposição: «Representação do Absoluto com absoluta indiferença do geral e do particular, no particular [o relevo é de Schelling], só é possível simbolicamente» (vol. V, p. 406), e poucas linhas adiante, acrescenta que a mesma representação é «arte» e que a matéria geral da arte é «mitologia»¹²⁵.

Considerando a obra deste autor, temos a unidade no ápice do triângulo, na Divindade e na Natureza, o particular, e a pluralidade do geral na sua base, o homem na relação com o mundo. Pensamos o particular como o homem no geral de determinado mundo, ou homens particulares em mundos gerais que estão no Absoluto em relação ao jogo simbólico, de mensagens do Absoluto representadas por elementos e reinos da natureza, ou ainda, por eventuais entes naturais manifestos e que aparecem na cosmogonia de um determinado mundo.

Tentamos dizer por que a matéria da arte é mitologia, mas ainda não porque é simbólica. O Absoluto (=desligado, separado) representa-se (não é!) na absoluta indiferença (na completa ou separada identidade) do geral e do particular – quando tanto se possa dizer que o geral é particular quanto que o particular é geral – no particular – isto é, «particulares» há em que se pode ver a identidade deles mesmos

¹²³ Carl Gustav Jung, pp.176-177, parágrafo 295. Cf. citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964: “Bewußten und dem Unbewußten stehen, sozusagen im Halbschatten, zwar dem Subjekt des Bewußtseins einerseits zugehörig oder verwandt, andererseits aber doch eine autonome Existenz, und als solche dem Bewußtsein.

¹²⁴ Carl Gustav Jung, pp.171-172, parágrafo 287. “Die Figuren, die der Traum verwendet, sind unpersönliche, kollektive Bilder, entsprechend der Natur des unpersönlichen religiösen Problems” pp.200-201, parágrafo 287.

¹²⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 52, p. 76.

com os «gerais» de que eles são «particulares», e, neste caso, o particular é símbolo, ou representação simbólica, do Absoluto¹²⁶.

Se o particular também é símbolo, mensagem oriunda do ápice de um triângulo, cuja absoluta indiferença é o próprio mensageiro, seja a divindade representada ou a própria natureza, que emana os seus símbolos, cuja arte procura captar as mensagens, para a matéria de criação da sua obra, com expressão mitológica que depende da representação simbólica do Absoluto.

2.3. Arquétipos do Inconsciente e a Natureza de *Eros*.

O instinto, na sua primordial relação de movimento em mito e rito, na dança cósmica emana arquétipos oriundos da *Physis*, Natureza de Eros como exalta Eudoro de Sousa: “A dança nasce com o próprio universo; é tão remota como Eros, o mais antigo dos deuses”¹²⁷. Se para Eudoro de Sousa, o Eros está na primeira matriz arquetípica da helenidade, e em consonância com a *Psyché*, num campo da bem-amada aventura, para Jung é um perigoso impulso, um *Daimon* do instinto da Natureza: “Eros é um grande demónio” declara a sábia Diotima a Sócrates. Nunca o dominamos totalmente; se o fizermos, será em prejuízo próprio. *Eros* não é a totalidade da natureza em nós, mas é pelo menos um de seus aspetos principais”¹²⁸. Este *Daimon* é também o mediador entre a sabedoria e a ignorância.

O principal e primordial aspecto da natureza da *Psyché* humana, que na sua jornada da alma, surge e ressurgue com a influência de *Eros*, quer pelo impulso mítico da narrativa amorosa, quer pela presença vital na consciência humana, que diviniza o seu real propósito de existência de transformação e criação. Chama-nos a atenção Eudoro de Sousa, também por três sentidos alegóricos ao mito Eros e Psique para; «uma alegoria da história da alma, uma alegoria da teoria do conhecimento e no sentido de uma alegoria do

¹²⁶ Idem, parágrafo 53, p. 76-77.

¹²⁷ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p.112.

¹²⁸ Carl Gustav Jung, p.20, parágrafo 33. Cf. Citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 20, parágrafo 33: “«Der Eros ist ein großer Dämon», wie die weise Diotima zu Sokrates sagt. Man wird mit ihm nie ganz fertig, oder man wird nur zum eigenen Schaden mit ihm fertig. Er ist nicht die ganze Natur in uns, aber wenigstens einer ihrer Hauptaspekte”.

ritual dos mistérios»¹²⁹. Eudoro referencia a exegese de Aristófanes:

Eros, e este, como se sabe pela Teogonia de Hesíodo, é a primeira divindade surgida do Cháos. Porém o testemunho mais significativo é o do tão celebrado coro das *Aves*. Assim canta o coro das *Aves*: «Cháos e a Noite, e o tenebroso Érebo e o vasto Tártar, foram primeiro; nem Terra, nem Ar, nem Céu, existia ainda. No seio infinito de Érebo, antes de tudo, a Noite de negras asas gerou um ovo de vento, do qual, revolvidas as estações, brotou o amoroso Eros...»¹³⁰.

Se o princípio de criação da energia do arquétipo de *Eros* é, ao mesmo tempo, a presença do pleno amor, e por outro lado, um impulso primitivo e avassalador, de força incontornável, de uma natureza inconsciente, qual o modo de inscrever esta emanção primordial na vida humana sem o seu reverso? Será pela mitopoiésis, a sapiência humana expressa pelo *Sophos* na criação poética do *Mithos* (narrativas míticas), uma via a ser seguida pelo pensamento poético-filosófico? Sendo o *Eros* arquétipo da mais antiga origem, a vivência com esta remota divindade poderá revelar quais os atributos para a experiência do eu pessoal? Jung alerta para o cuidado de todo arquétipo, naquilo que se poderia entender por uma subtil habilidade: “A experiência do arquétipo é frequentemente guardada como o segredo mais íntimo, visto que nos atinge no âmago. É uma espécie de experiência primordial do não-eu da alma, de um confronto interior, um verdadeiro desafio”¹³¹.

Não havendo como relativizar tão profunda experiência, que é atingida pela vivência arquetípica interior, isto é, inconsciente, talvez o único derradeiro testemunho deste mito e rito simbólico, seja pelo relato mítico, expresso pela Arte com a *Poiésis*, seja no corpo da literatura ou na acção cénica. Todos estes factores não estão vinculados à

¹²⁹ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 220: “é o dado primacial e fundamental do mito de Psique, e de que o Eros e as metamorfoses do amor, decorrentes das várias fases ou dos diferentes graus, no desenvolvimento da mesma feminilidade, bastam para constituir o símbolo ou o arquétipo, ou ainda, o tema principal, cujas variantes se desenrolam nos diversos sentidos que as conhecidas interpretações se esforçaram por determinar, isto é, no sentido de uma alegoria da história da alma, no sentido de uma alegoria da teoria do conhecimento e no sentido de uma alegoria do ritual dos mistérios”.

¹³⁰ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, pp. 245-246.

¹³¹ Carl Gustav Jung, p.70 parágrafo 119. Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 85, parágrafo 119: “Das Erlebnis des Archetypus wird oft als das individuellste Geheimnis gehütet, da man sich davon im Innersten getroffen fühlt. Es ist eine Art Urerfahrung des seelischen Nicht-Ich, eines inneren Gegenüber, welches zur Auseinandersetzung auffordert”.

cultura da função racional da psique, pelo contrário, advêm do lado da função psíquica irracional da alma humana, pois o complementar ao lógico é o mito-lógico. Heráclito revelou a categoria de *Enantiodromia*¹³², referindo-se à função reguladora de correr em direção contrária.

A substância que envolve e mantém o padrão da retronutrição arquetípica cujo instinto de natureza vital é conhecido pela categoria de *Energie* para a psicologia profunda ou a libido para a psicanálise. Jung ao explicar sobre a energia ou libido afirma que: “Em Heráclito aparece como energia universal, como “o fogo eternamente vivo”¹³³. É nesta substância do fogo instintual iluminado que se pode reflectir sobre a existência de muitos arquétipos, tais como o arquétipo do solar”¹³⁴. Se os arquétipos ou deuses são categorias profundas dos primórdios dominantes da psique humana, o tratar das suas narrativas requer tratar de sua natureza anímica? Jung esclarece em certa medida esta

¹³² Carl Gustav Jung, pp. 63-64, parágrafo 111. “O velho Heráclito, que era realmente um grande sábio, descobriu a mais fantástica de todas as leis da psicologia: a função reguladora dos contrários. Deu-lhe o nome de *enantiodromia* (correr em direção contrária), advertindo que um dia tudo reverte em seu contrário. A cultura racional dirige-se necessariamente para o seu contrário, ou seja, para o aniquilamento irracional da cultura. Não devemos identificar com a própria razão, pois o homem não é apenas racional, não pode e nunca vai sê-lo. Todos os mestres da cultura deveriam ficar cientes disso. O irracional não deve e não pode ser extirpado. Os deuses não podem e não devem morrer. Há pouco, dizia que sempre parece haver algo como um poder superior na alma humana. Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, pp. 77-78, parágrafo 111: “Der alte Heraklit, der wirklich ein großer Weiser war, hat das wunderbarste aller psychologischen Gesetze entdeckt: nämlich die regulierende Funktion der Gegensätze. Er nannte dies die Enantiodromia, das Entgegenlaufen, worunter er verstand, daß alles einmal in sein Gegenteil hineinlaufe (Ich erinnere hier an oben erwähnten Fall des amerikanischen Geschäftsmannes, der die Enantiodromia aufs Schönste zeigt.) So läuft die rationale Kultureinstellung notwendigerweise in ihr Gegenteil, nämlich nicht mit der Vernunft selber identifizieren; denn der Mensch ist nicht bloß vernünftig und kann und wird es nie sein. Das sollten sich alle Kulturschulmeister merken. Das Irrationale soll und kann nicht ausgerottet werden. Die Götter können und dürfen nicht sterben. Ich sagte vorhin, es scheint immer etwas wie eine superiore Gewalt in der menschlichen Seele zu geben”, pp. 77-78, parágrafo 111.

¹³³ Carl Gustav Jung, p. 60, parágrafo 108. “Bei Heraklit erscheint sie als Weltenergie, als «ewig lebendes Feuer», parágrafo 108, p.79. Estudos sobre psicologia analítica – Psicologia do Inconsciente – O Eu e o Inconsciente.

¹³⁴ Carl Gustav Jung, Estudos sobre psicologia analítica – Psicologia do Inconsciente – O Eu e o Inconsciente, p. 61, parágrafo 109. “Uma das experiências mais comuns e ao mesmo tempo mais impressionante é o trajecto que o sol parece percorrer todos os dias. Enquanto o encararmos como esse processo físico conhecido, o nosso inconsciente nada nos revela a respeito. No entanto, encontramos o mito heróico do sol nas suas mais variadas versões. É este mito e não o processo físico que configura o arquétipo solar. O mesmo podemos dizer das fases da lua. O arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas ideias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas”. Cf. Citação do original: “Eine der gewöhnlichsten und zugleich eindrucksvollsten Erfahrungen ist der tägliche scheinbare Sonnenlauf. Wir vermögen allerdings im Unbewußten nichts davon zu entdecken, soweit es sich um den uns bekannten physischen Vorgang handelt. Dagegen finden wir den Sonnenheldenmythus in allen seinen zahllosen Abwandlungen. Dieser Mythus bildet den Sonnenarchetypus, und nicht der physische Vorgang. Dasselbe läßt sich von den Mondphasen sagen. Der Archetypus ist eine Art Bereitschaft, immer wieder dieselben oder ähnliche mythische Vorstellungen zu reproduzieren” p. 75, parágrafo 109.

complexa relação: “São os dominados arquétipos ou dominantes – os dominadores, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma”¹³⁵. A verdade do impulso mítico expresso na e pela *Poiésis*, claramente não é uma simples quimera, o imaginário simbólico é real e rico de significados do Ser e para além do Ser naquilo que trataremos na segunda parte pelo Ultra-Ser em Eudoro de Sousa. A energia da quintessência, o etérico – elemento Éter é também responsável pela substância anímica da *Psyché* nos elementos e figurações arquetípicas:

Este é o motivo pelo qual é possível transferir imagens arquetípicas, como conceitos ilustrativos da experiência diretamente ao fenómeno físico – ao éter, o elemento arcaico do sopro ou da alma, representado na imaginação geral, ou à energia, a força mágica – outra ideia universalmente difundida¹³⁶.

Entretanto, a simples concepção e entendimento sobre os arquétipos sem a sua devida unificação simbólica, ou seja, sem absorver e integrar os seus conteúdos no *corpus* da experiência, afastaria a essência de tudo o quanto é arcaico, primitivo e incivilizado. É preciso então ponderar, averiguar qual o conteúdo anímico que se expressa em determinada situação contextual colectiva personificada individualmente ou no grupo, ou ainda em determinado ente pessoal manifesto:

Será que basta constatar a existência atuante dos arquétipos, abandonando o resto à própria sorte? Assim criaríamos um estado de dissociação permanente, isto é, uma cisão entre a psique individual e a psique colectiva. De um lado, teríamos o eu diferenciado e moderno, de outro, uma espécie de cultura negra, um estado primitivo. O estado real e atual das coisas ficaria assim exposto a uma nítida

¹³⁵ Carl Gustav Jung, p. 86, parágrafo 151, Cf. Citação do original *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 103, parágrafo 151: “In diesem Bild haben sich gewisse Züge, sogenannte Archetypen oder Dominanten, im Laufe der Zeit herausgearbeitet. Sie sind die Herrschenden, die Götter, d.h. Bilder dominierender Gesetze und Prinzipien durchschnittlicher Regelmäßigkeiten im Ablauf der Bilder, welche die Seele immer wieder aufs neue erlebt.

¹³⁶ Carl Gustav Jung, p. 104, parágrafo 151: “Daher ist es möglich, archetypische Bilder direkt als Anschauungsbegriffe auf das physische Geschehen zu übertragen: so zum Beispiel den Aether, den uralten Hauch – oder Seelenstoff, der in den Auffassungen der ganzen Erde sozusagen vertreten ist; dann die Energie, die magische Kraft – eine Anschauung, die ebenso allgemein verbreitet ist”.

separação: por cima, a crosta da civilização, por baixo a besta de pele escura. Tal dissociação exige contudo uma síntese imediata, e o desenvolvimento daquilo que não está desenvolvido. É imprescindível reunificar essas duas partes; em caso contrário, não haveria dúvida quanto ao resultado: o inevitável aniquilamento do primitivo, pela repressão.¹³⁷

Se o aproximar dos conteúdos arquetípicos inconscientes é um eterno elaborar da *Psyché* à consciência, então como é que a verdade do Ser se faz vigente? De que modo o *Eros* se faz presente? Parece que é num estado profundo, do transfundo do inconsciente que a alma humana oculta de certa maneira algo de si mesma, a sua memória mais arcaica e primordial: “O inconsciente encerra possibilidades inacessíveis ao consciente, pois dispõe de todos os conteúdos subliminais (que estão no limiar da consciência) além de contar com a sabedoria de incontáveis milénios, depositada em suas estruturas arquetípicas”¹³⁸.

Para Jung, a reintegração do estado primitivo sempre foi um desafio para a jornada da alma humana: “Mas, mesmo assim, nem no passado, nem no presente, atingiu a plenitude do simbolismo pagão da Antiguidade. É esta a razão por que o paganismo permaneceu ainda por muitos séculos na era cristã, transformando-se pouco a pouco em

¹³⁷ Carl Gustav Jung, p.88, parágrafo 155-156. Estudos sobre psicologia analítica – Psicologia do Inconsciente – O Eu e o Inconsciente. Cf. Citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, pp. 105-106, parágrafo 155-156: “Kann man sich mit der Konstatierung der wirksamen Existenz der Archetypen begnügen und die Sache im weiteren sich selber überlassen? Damit wäre ein beständig dissoziierter Zustand geschaffen, nämlich ein Zwiespalt zwischen der Individualpsyche und der Kollektivpsyche. Auf der eine Seite hätten wir dann das differenzierte und moderne Ich, auf der andern Seite dagegen eine Art von Negerkultur, mit andern Worten einen primitiven Zustand. Damit hätten wir das, was wirklich gegenwärtig ist, nämlich die Krust der Zivilisation über einer dunkelhäutigen Bestie, uns klar auseinandergesetzt vor die Augen geführt. Solche Dissoziation aber fordert sofort Synthese und Entwicklung des Unentwickelten. Es muß eine Vereinigung dieser beiden Stücke geben; denn sonst ist es unzweifelhaft, wei man entscheiden müßte: unvermeidlicherweise würde der Primitive wieder der Unterdrückung verfallen. Das ist aber nur dort möglich, wo eine noch gültige und daher lebendige Religion existiert, welche durch reich entwickelte Symbolik den primitiven Menschen genügend zum Ausdruck bringt; d. h. diese Religion muß in ihren Dogmen und Rite nein Vorstellen und Handeln besitzen, welches auf Urältestes zurückgeht. Das ist im Katholizismus der Fall und bildet dessen desonderen Vorzug sowohl wie auch dessen größte Gefahr”.

¹³⁸ Carl Gustav Jung, p. 126, parágrafo 196. Cf. do original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964: “Es hat ja Möglichkeiten, die dem Bewußtsein verschlossen sind; den es verfügt über alle unterschwellig (subliminalen) psychischen Inhalte, über all das Vergessene und Übersehene und zuden über die Weisheit der Erfahrung ungezählter Jahrtausende, die in seinen archetypischen Strukturen niedergelegt ist”. *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964.

correntes subterrâneas”¹³⁹. Se o politeísmo e o paganismo ainda determinam os aspectos do inconsciente e o lado primordial e incivilizável da cultura; como é que a consciência humana resolve estabelecer o contacto com o lado mais arcaico nos tempos em que este se encontra cada vez mais inacessível à identidade pessoal? No segundo capítulo da *Psicologia do Inconsciente* C. G. Jung esclarece a teoria de Eros na intersecção entre o oriente e o ocidente:

Capítulo II – A teoria de eros, “o processo cultural consiste na repressão progressiva do que há de animal no homem; é um processo de domesticação que não pode ser levado a efeito sem que se insurja a natureza animal, sedenta de liberdade. De tempos em tempos, como uma onda de embriaguez varre a humanidade que vai-se encravando dentro da coação cultural: a antiguidade experimentou isso na onda de orgias dionisíacas vindas do Oriente, que depois se integraram como um elemento essencial e característico da cultura antiga. Seu espírito contribuiu, em larga escala, para que o ideal estóico de numerosas seitas filosóficas do último século aC evoluísse para a ascese e o caos politeístico daquele tempo desse origem às religiões ascéticas de Mitra e Cristo”¹⁴⁰.

Se a busca de *Eros* recai nesta pendulação de opostos entre a cultura civilizável e a cultura do incivilizável, vemos a importância do equilíbrio preciso entre as tendências dionisíacas e apolíneas: “a natureza instintiva do homem sempre colide com as barreiras culturais”¹⁴¹. A complexa estrutura arquetípica do inconsciente em expressão mitopoiética será um caminho para integrar a natureza de *Eros*?

¹³⁹ Carl Gustav Jung, 1978, p. 69, parágrafo 118. Cf. Citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, pp. 83-84, parágrafo 118: “Aber auch er hat weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart die Fülle des ehemaligen heidnischen Symbolismus erreicht, weshalb letzterer noch weit bis in die christlichen Jahrhunderte hinein bestehen blieb und dann allmählich in gewisse Unterströmungen überging, die vom frühen Mittelalter bis in die Neuzeit ihre Lebenskraft nie ganz einbüßten”.

¹⁴⁰ Carl Gustav Jung, 1978, p. 11-12, parágrafo 17. Cf. Citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, pp. 20-21 parágrafo 17. “der Kulturprozeß in einer fortschreitenden Bändigung des Animalischen im Menschen; es ist ein Domestikationsprozeß, der nicht ohne Empörung von seiten der freiheitsdurstigen Tiernatur durchgeführt werden kann. Von Zeit zu Zeit geht es wie ein Rausch durch die in den Kulturzwang sich hineinschraubende Menschheit: das Altertum hat es erlebt in der aus Osten heranbrandenden Welle der dionysischen Orgien, welche zum wesentlichen und charakteristischen Bestandteil antiken Bestandteile antiker Kultur wurden, und deren Geist nicht wenig dazu beitrug, daß in zahlreichen Sekten und Philosophenschulen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts das stoische Ideal sich zur Askese entwickelte, und aus dem polytheistischen Chaos jener Zeit die asketischen Religionen des Mithras und des Christus”.

¹⁴¹ Carl Gustav Jung, 1978, p.21 parágrafo 17. Cf. Citação do original: “an der zugrunde liegenden Tatsache, daß die menschliche Triebnatur immer wieder an Kulturschranken anstößt”.

O erotismo constitui um problema controvertido e sempre o será, independente de qualquer legislação futura a respeito. Por um lado, pertence à natureza primitiva e animal do homem e existirá enquanto o homem tiver um corpo animal. Por outro lado, está ligado às mais altas formas de espírito. Só floresce quando espírito e instinto estão em perfeita harmonia. O excesso de animalidade deforma o homem cultural; o excesso de cultura cria animais doentes¹⁴².

Parece que a devida temperança na harmonia entre sexualidade e espiritualidade, «espírito e instinto» numa “outra” cultura, para além do civilizável e incivilizável, não é, nem tão animal, nem tão humana, nem tão divina, mas, será a inter-relação destes três factores, que levará à vivência e entendimento do transpessoal, que neste caso se refere a uma transculturalidade.

2.4. O conceito de *Übermensch* (super-homem ou sobre-humano) de F. Nietzsche e suas repercussões para o transpessoal.

Na obra *Zwei Schriften über Analytische Psychologie (Dois Ensaios sobre a Psicologia Analítica)*, Jung reflecte sobre o pensamento de Nietzsche, quanto ao conceito de *Übermensch*, super-homem ou sobre-humano, no sentido de superar-se, a si próprio, o meramente humano. Já a categoria do *Überpersönliche*, supra-pessoal, é usado por Jung para designar aspectos da natureza da psique que envolvem processos simbólicos, arquetípicos e mitológicos num vasto universo inconsciente,¹⁴³.

O conceito do *Übermensch* de Nietzsche possui importantes passagens de um sábio mensageiro da natureza na obra *Also Sprach Zarathustra*. Foi após sair da floresta, que Zarathustra ao chegar na cidade vizinha profere para a multidão: “Eu vos anuncio o

¹⁴² Carl Gustav Jung, p. 20, parágrafo 32, Cf. o original em alemão: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 30, parágrafo 32: “Die Erotik ist eine Fragwürdigkeit und wird es immer sein, was auch irgendeine zukünftige Gesetzgebung dazu zu sagen haben wird. Sie gehört einerseits zu der ursprünglichen Tiernatur des Menschen, welche so lange bestehen wird, als der Mensch einen animalischen Körper hat. Andererseits aber ist sie den höchsten Formen des Geistes verwandt. Sie blüht aber nur, wenn Geist und Trieb im richtigen Einklang stehen. Fehlt ihr der eine oder andere Aspekt, so ist ein Schaden entstanden oder doch wenigstens eine unbalancierte Einseitigkeit, welche leicht ins Krankhafte abgeleitet. Zu viel Tier entstellt den Kulturmenschen, zu viel Kultur schfft kranke Tiere”.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 75, “Der Archetypus ist eine Art Bereitschaft, immer wieder dieselben oder ähnliche mythische Vorstellungen zu reproduzieren“.

Super-humano. O homem só existe para ser superado. Que fizeste para o superar?”¹⁴⁴

O conceito de *Übermenschen* de Nietzsche passa por uma proto e metamorfose, composição de elementos da natureza ou espectros espirituais: “Mesmo o mais sage de todos vós não passa de um ser híbrido e desarmónico, meio planta, meio-fantasma. Acaso vos disse para vos tornardes fantasmas ou plantas?”¹⁴⁵. Mesmo ao negar o meramente humano, acaba por suplantar o *Übermenschen* relativo a um propósito planetário, ou seja, reinos e elementos que o constituem; “O Super-humano é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: possa o Super-humano tornar-se o sentido da terra! Exorto-vos, meus irmãos, a que permaneçais fiéis à terra e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças supra-terrestres.”¹⁴⁶.

É na aproximação do estado ctónico ou telúrico que o *Übermenschen* se estabelece como agente ativo possível, como o ser do elemento *húmus*, aquele que é feito de terra, na sua própria superação, aprimoramento, ou autotrancendência? Jung reconsidera o instinto de autoconservação e a vontade de poder ou de potência em Nietzsche no seu sentido de supremo valor:

Não existe unicamente o instinto de conservação da espécie, existe também o de autoconservação. É sem dúvida deste último instinto que Nietzsche nos fala, isto é, da vontade de poder. Para ele, tudo que existe de instintivo é decorrência da vontade de poder. Considerando do ponto de vista da psicologia sexual de Freud, isto é um erro. O adepto da psicologia sexual provará facilmente que todo o exagero, todo o heroísmo da concepção nietzscheana da vida e do mundo não passam de consequências da repressão e do desconhecimento do “instinto”, isto é, do instinto considerado fundamental por essa psicologia¹⁴⁷.

A vontade de potência em Nietzsche, aonde manifesta a existência e a vida humana,

¹⁴⁴ Friedrich Nietzsche, p. 22.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Friedrich Nietzsche, p. 23.

¹⁴⁷ Carl Gustav Jung, Estudos sobre psicologia analítica – Psicologia do Inconsciente – O Eu e o Inconsciente, p.24, parágrafo 38-39, Cf. Citação do original: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, p. 34 parágrafo 38-39: “Es gibt nicht nur den Trieb der Arterhaltung, sondern auch den Trieb der *Selbsterhaltung*. Nietzsche spricht offenbar von diesem letzteren Triebe, nämlich vom Willen zur Macht. Was es sonst Triebhaftes gibt, ist für ihn alles im Gefolge des Machtwillens: vom Standpunkt Freudscher Sexualpsychologie aus gesehen, ein stärkster Irrtum, ein Mißverständnis der Biologie, ein Fehlgriff der dekadenten Neurotikernatur. Denn es wird jedem Anhänger der Sexualpsychologie ein leichtes sein, nachzuweisen, daß all das Hochgespannte, das Heroische in Nietzsches Welt- und Lebensanschauung doch nichts anderes sei als eine Folge der Verdrängung und verkennung des «Triebe», nämlich jenes Triebe, den diese Psychologie als fundamental anerkennt”.

se apresenta como vontade, isto é, vontade de poder, e este como problema perante os valores vitais da vida. Se em Nietzsche a vida está para além do bem e do mal, e as forças definem um estatuto amoral diante das vivências, o viver se estabelece como energia pulsional das forças e potências. A vontade de poder enquanto princípio de força natural do ser e do devir remete, em termos junguianos, para o autoconhecimento e realização do si-mesmo.

Naquilo que em *Humano Demasiado Humano* procede à superação da humanidade pela transcendência de si-mesmo, da vida mundana, que deve ser ultrapassada, assim segue para além do bem e do mal, rompe a dualidade, entretanto se coloca sempre o problema da condição humana, em seu derradeiro desafio; por um lado o sobre-humano com sua sagesa de potência intelectual, e por outro, o humano instintivo, selvagem em sua parcela de animalidade. Assim, temos uma triangulação a considerar; num vértice, o humano, e nos outros dois vértices, extremos do mesmo triângulo, o animal e o deus.

Jung afirma que Nietzsche passou pela lei da enantiodromia¹⁴⁸, a enantiodromia, do grego ἐναντιος, *enantios*, oposto, e δρόμος, *dromos*. (percurso, caminho). Se, de facto, Nietzsche passou pela lei da enantiodromia, também a superou, pois ao trazer a categoria de deus a si mesmo, um dos pares dos opostos desta lei, absorvendo-o, dando os demais deuses arquetípicos a sua ocultação, o outro par de oposto: “Só escapa à crueldade da lei da enantiodromia quem é capaz de diferenciar-se do inconsciente. Não através da repressão do mesmo – mas colocando-o ostensivamente à sua frente como algo à parte, distinto de si. Aprender a distinguir o eu do não-eu, isto é, da psique colectiva”¹⁴⁹. Procurava o filósofo alemão superar todos os opostos da vivência humana na sua autotranscendência? Rumo ao extremo, além de um outro horizonte, o ilimitado, o

¹⁴⁸ Carl Gustav Jung, 1964, pp. 65-66, parágrafo 111-113: “Só escapa à crueldade da lei da enantiodromia quem é capaz de diferenciar-se do inconsciente. Não através da repressão do mesmo – pois assim haveria simplesmente um ataque pelas costas – *mas colocando-o ostensivamente à sua frente como algo à parte, distinto de si*. Aprender a distinguir o eu do não-eu, isto é, da psique coletiva. Assim, adquire o material com que vai ter que se haver daí em diante e por muito tempo ainda. (...)”. “Para diferenciar o eu do não-eu é indispensável que o homem – na função do eu – se conserve em terra firme, isto é, cumpra seu dever em relação à vida e, em todos os sentidos, manifesta sua vitalidade como membro ativo da sociedade humana. Tudo quanto deixar de fazer nesse sentido cairá no inconsciente e reforçará a posição do mesmo. E ainda por cima ele se arrisca a ser engolido pelo inconsciente. Essa infração, porém, é severamente punida. O velho Synesius insinua que a “alma espiritualizada” (πνευματική ψυχή) se torna deus e demónio e sofre neste estado a punição divina: o estado de estraçalhamento do Zagreu, o estado pelo qual Nietzsche passou no início de sua doença mental. A enantiodromia é o estar dilacerado nos pares contrários. Estes são próprios do deus e, portanto, do homem divinizado, que deve sua semelhança a Deus à vitória sobre seus deuses”.

¹⁴⁹ Idem.

infinito?

Vicente Ferreira da Silva, em sua obra, encontra nas contribuições de Nietzsche os aforismos de Gaia ciência: “É o momento em que Nietzsche descobre “o nosso novo Infinito”. Além de todos os infinitos espaciais e temporais, além dos infinitos das coisas e dos entes, deparamos com o infinito das perspectivas possíveis”¹⁵⁰. O que extraímos do contributo da obra de Nietzsche é principalmente o conceito de *Übermensch*, e o que está acerca da dupla vontade, seja do humano meramente humano, ou daquele que busca superar a si mesmo, em uma outra Vontade, a do sobre-humano. Trataremos mais adiante do desenvolvimento transpessoal na obra de Assagioli, que destacará também o tema da vontade diante do eu consciente e do si transpessoal entre Jung e Assagioli, sobretudo a investigação sobre a Vontade possuir uma função de integração dos elementos do consciente e do inconsciente, ou seja, entre o eu consciente e o si transpessoal. Ao considerarmos que o princípio da Vontade é o mesmo daquele que rege a Vida, pois para Assagioli é através da vontade, que o eu consciente age, sobre outras funções psicológicas, que as rege, e as dirige a partir do Acto de Vontade e do desenvolvimento transpessoal. Veremos a seguir o contributo de Mircea Eliade para a categoria transpessoal.

2.5. O Transpessoal e o Eterno - *Transpersonnelles et Éternelles* em Mircea Eliade.

O nível de consciência do Transpessoal relacionado ao Eterno¹⁵¹ em Mircea Eliade com a mitologia da história sagrada, apresentando modelos de criação (ontologia e antropologia platónico mnésico) específicos na sua obra *Aspectos do Mito*. Enquanto Jung configura algumas estruturas psíquicas por símbolos e arquétipos, Eliade traz o contributo com os aspectos antropológicos-religiosos e culturais, dos mitos e rituais que reconstituem o processo ontológico, dependentes da sua matriz essencial, cuja natureza original é o espírito, ambos teóricos tratam de uma possibilidade de transcendência da experiência humana.

O antropólogo das religiões ao dissertar sobre Platão esclarece o padrão das ‘Ideias’ de existências anteriores, *transpersonnelles et éternelles* (transpessoais e eternas) com a

¹⁵⁰ Vicente Ferreira da Silva, *Dialética das Consciências*, 2009, p.297.

¹⁵¹ ELIADE, Mircea, 1968, p. 155: *Transpersonnelles et Éternelles* (Transpessoais e Eternas).

distinção dos processos pessoais e transpessoais¹⁵². Para este autor o valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reactualização do acontecimento primordial ajudam o homem “primitivo” a re-absorver o real no seu fluxo cósmico-universal na celebração daquilo que foi feito *in illo tempore*, ou seja, na origem com noção de infinita eternidade: “*est «sacre», c’est-à-dire transhumain et transmondain*” (*é «sagrada», isto é, trans-humana e transmundana*), mas é um processo acessível a experiência ontológica humana através do ritual.”¹⁵³

No capítulo «*Mitologia da Memória e do Esquecimento, O Sono e a Morte*»¹⁵⁴ através da mitologia grega este autor recorda-nos os dois irmãos gémeos *Hypnos* e *Thanos*, relaciona também a morte como equivalente ao sono para os judeus e os cristãos, faz referência a homologia morte-sono: “*in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pace Domni dormias*”¹⁵⁵. Mircea Eliade ressalta que para Carl Gustav Jung “também o «inconsciente colectivo» os arquétipos são transpessoais e não participam do Tempo histórico do indivíduo, mas do Tempo da espécie e até mesmo da vida orgânica”¹⁵⁶. Todavia urge a necessidade da Pessoa Humana redescobrir o que foi perdido, nas origens *ex nihilo*, nos primórdios, o *Arché* que foi negado no e do próprio ser, ou seja, considerado fora de uma suposta verdade e razão.

Após ter realizado as distinções e comparações elucidativas que estão a contribuir para o desvelar da categoria transpessoal, a partir das obras de autores entre a língua alemã, como investigamos inicialmente em Schelling e Jung, e outras línguas latinas,

¹⁵² Idem: “Pour Platon, vivre intelligemment, e’est-à-dire apprendre et comprendre le vrai, le beau et le bon, est avant tout se ressouvenir d’une existence désincarnée, purement spirituelle. L’« oubli » de cette condition pléromatique n’est pas nécessairement un « péché », mais une conséquence du processus de réincarnation. Il est remarquable que, pour Platon aussi, l’« oubli » ne fait pas partie intégrante du fait de la mort, mais, au contraire, est mis en rapport avec la vie, la réincarnation. C’est en retournant à la vie terrestre que l’âme « oublie » les Idées. Il ne s’agit par d’un oubli des existences antérieures – c’est-à-dire de la somme des expériences personnelles, de l’« histoire » mais de l’oubli des vérités transpersonnelles et éternelles que sont les Idées. L’anamnèsis philosophique ne récupère pas le souvenir des événements faisant partie des existences précédentes, mais des vérités, des structures du réel. On peut rapprocher cette position philosophique de celle des sociétés traditionnelles: les mythes représentent des modèles paradigmatiques fondés par des Êtres Surnaturels, et non pas une série d’expériences personnelles de tel ou tel individu (1)”: (cf. *Mythes, rêves et mystères*, pp.56-57. Pour C. G. Jung aussi l’« inconscient collectif » précède la psyché individuelle. Le monde des archétypes de Jung).

¹⁵³ “Ce «quelque chose » est «sacre», c’est-à-dire transhumain et transmondain, mais accessible à l’expérience humaine. La « réalité » se dévoile et laisse construire à partir d’un niveau « transcendant », mais du’n « transcendant » susceptible d’être vécu rituellement et qui finit par faire partie intégrante de la vie humaine”. (ELIADE, Mircea, 1968, p.172).

¹⁵⁴ Cf. ELIADE, Mircea, *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1968.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Cf. ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 56-57.

como em Mircea Eliade, e também no que desenvolveremos a seguir em Roberto Assagioli, perceberemos que esses autores podem tratar do tema transpessoal utilizando outros conceitos que retratam esta realidade, compreendida por um estado de natureza psíquica, na sua condição mítica de conteúdos inconscientes que desvelam, na medida que passam por um desdobramento ou desenvolvimento transpessoal.

2.6. O Desenvolvimento Transpessoal, *Lo Sviluppo Transpersonale* em Roberto Grego Assagioli.

“O Transpessoal é o que fica além da experiência fenoménica comum, é uma dimensão latente em cada homem, e, quando a maturidade psíquica o permitir, pode, e até deve ser activada. É um reservatório de qualidades superiores a disposição de qualquer pessoa que quer evocá-las e desenvolve-las através de oportunas técnicas e treinos na pesquisa interior.”¹⁵⁷

O transpessoal segundo Roberto Assagioli segue alguns dos conceitos pertinentes da sua teoria, tais como o de *Energia Spirituale* e o de *Comprensione Spirituale*, presentes nos diagramas e triângulos (cf. Anexos I). Os conceitos e valores encontram-se a partir do ápice do triângulo que tais, assim como estão na base, os opostos extremos que equilibrar-se-á pela intervenção do ápice entre a mediação dos opostos. Quanto aos modelos conceptuais que conduzem e definem o estado transpessoal, consideramos a sequência dos três diagramas que temos a seguir (cf. Anexo IV). Nos Diagramas do *Si Transpessoal*, é possível verificar no diagrama 1, o irradiar da experiência do transpessoal directamente para a psique, no diagrama 2, a actividade do *Si Transpessoal* apresenta-se em ambas direcções, para baixo no sentido descendente banha a personalidade, considerando os aspectos pessoais e imanentes, e no sentido ascendente para a realidade transcendente; e por último no diagrama 3, a experiência humana do transcendente-transcendental atingindo-os na *Psyqué* os mais altos estados de transcendência, mais distante do eu pessoal e mais próximo do si transpessoal.

¹⁵⁷ Roberto Assagioli, *Lo Sviluppo Transpersonale*, 1988: “Il Transpersonale è ciò che è ‘al di là’ dell’esperienza fenoménica comune, è una dimensione latente in ogni uomo che, quando la maturità psichica lo permette, può, anzi deve essere attivata. È un serbatoio di qualità superiori a disposizione di chiunque intenda evocarle e svilupparle mediante opportune e allenamenti alla ricerca interiore.”

Na temática *L'Atto di Amore e Volontà*, o acto de amor e vontade; é fundamental mensurar a qualidade das funções psíquicas relacionadas com *Lo Sviluppo Transpersonale*, o desenvolvimento ou desdobramento transpessoal; temos o conceito do transpessoal sob as influências que o levaram a ser cunhado por estruturas de uma filosofia da psicologia, herdada na óptica deste estudo, principalmente por Carl Gustav Jung; ao desvelar a categoria do transpessoal é preciso indagar qual o profundo sentido da natureza humana. A origem da *Psyqué* entendida por alma humana, e a sua actuação com a *Physis* Natureza leva ao desenvolvimento de estados transpessoais?

Ao observar os «Triângulos Transpessoais e a Estrutura da Personalidade» (cf. Anexo I), podemos reflectir sobre a categoria do transpessoal a partir do ápice do triângulo como um sentido de verticalidade advindo da natureza de origem espiritual, *Geist*, ou ainda do *Animus*. Para Assagioli, o estado <*Spirituale*> pode revelar-se em estados anímicos éticos-estéticos saudáveis, se estes forem mantidos no seu segmento de equilíbrio; caso contrário, se forem lançados para um dos lados, recaem na dualidade extrema, isto é, no desequilíbrio da linha horizontal do triângulo.

Em termos junguianos, equivale ao processo contrário da integração dos opostos complementares. Poderíamos considerar ainda que, no ápice do triângulo, se encontram as qualidades espirituais que equivalem às qualidades advindas do *Selbst*, (Si-Mesmo). Contudo, diante da dualidade dos aspectos conscientes, do *Ich* (Eu), impedem o *Selbstverwirklichung*, isto é, o realizar do si-mesmo e a manifestação integral do *Selbst*, compreender-se para se tornar o si-mesmo, *Verselbstung*, um fator fundamental para o processo de Individuação, que para esta tese equivale a uma profunda ecologia do ser com base na filosofia da psicologia.

Com isto verificamos que as qualidades expressas pelo ápice do triângulo são de natureza transpessoal. Pela sua origem de ser arquetípico-simbólico, esta manifesta-se na qualidade relativas ao «eu», ou divide-se, não cumprindo tais valores, a problemática do desvio para os lados extremos da base do triângulo. Entraríamos neste ponto em problemas filosóficos e mitológicos entre o *dia-bólico* e o *sim-bólico*? Estaria a categoria transpessoal no ápice do modelo conceptual (cf. Anexo VI) proposto pela mitologia de Eudoro de Sousa referente à Natureza, ou de outro modo a própria Divindade?

Ora, se a característica transpessoal se encontra no ápice do triângulo cujo estado é *Unbewußte* (Inconsciente) e segue em linha vertical até o centro da sua base, o problema

do desvio para a direita ou para a esquerda de um dos vértices ocorre em estado *Bewußte* (Consciente), a nível pessoal. Então, perguntamos quais são os factores da *Der Schatten* (a Sombra), na interconexão das funções psíquicas com o *Das Ich und Maske* (o Eu e a Persona) e demais aspectos do *Bewußte* (Consciente), que impedem a manifestação plena desta ecologia interna que é precisa para o *Kollektive Unbewußte* (Inconsciente Colectivo)? O que leva os elementos transpessoais considerados como símbolos-arquetípicos a divergir do seu eixo do ápice até o centro da base?

Diferentemente do que a psicologia analítica afirma e do que os junguianos seguem como funções racionais e irracionais da Psyqué, passaremos a um novo olhar para as funções psíquicas num campo mais vasto¹⁵⁸. Muitas das indagações aqui levantadas são hipóteses que sublinham o aspecto sensitivo da intuição e o sentimento-emotivo em conformidade com o carácter espiritual, algo que Assagioli nos revela, como podemos ver na «Posição Central da Vontade do Si» (cf. Anexo II). É importante tomarmos atenção na relação entre o “eu” e a vontade, por um lado, e outras funções psíquicas, por outro.

Tal como Jung, também Assagioli apresenta funções racionais e irracionais que neste diagrama aparecem como eixos complementares em três prismas juntamente com o círculo e ponto central. Do ponto de vista da análise junguiana, teríamos a classificação de Assagioli como funções psíquicas irracionais com os seguintes pares complementares: «1. sensação e 6. intuição», «3. impulso-desejo e 4. imaginação» e, no que diz respeito às funções racionais, «2. emoção-sentimento e 5. pensamento», «7. vontade e 8. ponto central: “eu”, o si pessoal». A vontade foi colocada no centro do diagrama elaborado por Assagioli em contacto com o “eu” consciente, o si pessoal, mostrando a estreita ligação entre estes. Através da vontade, o “eu” age sobre outras funções psicológicas que rege e dirige.

Em relação ao estado pessoal e o transpessoal, bem como as funções da psique, temos o aspecto simbólico e funcional da linguagem, pois um dos pontos que diferenciam a cultura latina das demais é a sua expressão, tanto no conceito teórico quanto na

¹⁵⁸ Levaremos em consideração a crítica que divergiu Assagioli da psicanálise de Sigmund Freud e o que o fez agregar à sua teoria tendências analíticas com fortes influências de Carl Gustav Jung e William James.

experiência prática que se apresenta até mesmo nas funções psíquicas¹⁵⁹, diferindo da cultura germânica e também das características culturais de carácter anglo-saxónico. Deste modo, a fusão transcultural, considerando o seu mesmo prefixo da raiz latina «trans», *transpersonale*, *transpersonnelles*, *transpersonal*, transpessoal¹⁶⁰, desencadearia no processo de proximidade linguística relativa às diversas funções psicológicas na personalidade humana.

Encontramos frequentemente na obra de Assagioli menções a Jung, principalmente no que se refere ao inconsciente colectivo¹⁶¹. Em termos junguianos, quando abordamos o tema «Posição Central da Vontade do Si» descrito por Assagioli, estamos a tratar do campo do estado da psique *Bewußte* (Consciente); contudo, como este ‘eu’, seja ele designado pela categoria de *Io* e *Sé Personale*, segundo Assagioli, ou pelo conceito de *Ich* (eu), de Jung, que apresenta as quatro funções psíquicas com a finalidade de receber os conteúdos de processos anímicos para o estado *Bewußte* (Consciente)¹⁶². Vemos que em Assagioli estas funções interagem em maior número e ganham significado pela experiência da *Voluntà* (vontade), que em termos junguianos é a quantidade de energia psíquica disponível à consciência.

Mas então como podem estas funções do estado pessoal do «*Io* e *Sé Personale*» (eu e o si pessoal) trazer conteúdos arquetípicos do Inconsciente Colectivo? Qual a passagem do estado pessoal para o nível transpessoal? Quando ocorre a transposição do *Ich* (eu) para a experiência do *Selbst* (si-mesmo)? As respostas para estas três perguntas certamente se intercalam e se complementam, considerando que o estado da psique *Unbewußte* (Inconsciente) é dividido pelo *Kollektive Unbewußte* (Inconsciente Colectivo) e pelo *Unbewußte* (Inconsciente Pessoal), sendo o primeiro de matrizes arcaicas,

¹⁵⁹ Encontramos em Carl Gustav Jung os conceitos no original do alemão; *Das Denken*, o *Das Fühlen*, *Das Empfinden*, *Die Intuition*. Para Assagioli as funções psíquicas embora tenha influência do pensamento filosófico alemão e da psicologia de Jung, foram pensadas em sua teoria em língua italiana, e apresentam um diferencial: Sensazione, Emozione-Sentimento, Impulso-Desiderio, Immaginazione, Pensiero, Intuizione, Voluntà, Io o Sè Personale.

¹⁶⁰ Alguns autores associam o «transpessoal» aos estados alterados ou ampliados de consciência, principalmente como o efeito do «transe», no podemos evidenciar na obra *Saggio Sulla Transe*, Georges Lapassade, Feltrinelli Editore, Milano, 1980. Cf. Ainda *Mitologia* de Eudoro de Sousa quando associa o trânsito ao transe em movimento dança e ritual.

¹⁶¹ “Fra gli psicologi moderni, vi è Jung secondo il quale in quello che egli chiama ‘inconscio collettivo’ esistono elementi che hanno un carattere superiore, superpersonale”, p. 23, 1988.

¹⁶² Cf. Roberto Assagioli, *L'atto di volontà*, Roma, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, 1977. Cf. Carl Gustav Jung, *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher Verlag, 1960, 613 p.

ancestrais, e o segundo relativo à experiência do indivíduo.

Considerando que para Assagioli a «*voluntà*», na sua esfera de consciência, circula todo o estado pessoal do *Io* ou *Sé Personale* e é permeável a todas as funções da psique, ela poderá trazer atributos de símbolos-arquetípicos do *Kollektive Unbewußte* (Inconsciente Colectivo) e torná-los, de algum modo, presentes na consciência. Contudo, por que via, modo e vivência será possível o acesso a tais conteúdos? A experiência ascendente do *Io* o *Sé Personale* promove o despertar de estados sublimes do *L'Inconscio Superiore* o *Superconsciente* que, juntamente com *L'Inconscio Collettivo*, activa o estado do *Sé Transpersonale*, como podemos evidenciar na imagem «Diagrama da Estrutura Psíquica» (cf. Anexo III). Sendo assim, quais serão as qualidades dos atributos de valores ético-estéticos, que poderão advir da experiência vivencial do universo transpessoal¹⁶³, deste estágio profundo e primordial do inconsciente humano? Que concepção da realidade poderá ser pensada a partir deste estado de consciência?

É através de indícios práticos e da sua teoria que Assagioli nos traz o tema de pesquisa sobre o «*L'Atto di Amore e Volontà*», o acto de amor e vontade para mensurar a qualidade das estruturas psíquicas relacionadas com «*Lo Sviluppo Transpersonale*», o desenvolvimento ou desdobramento transpessoal e o estado da supra ou superconsciência ascendente e descendente, de união mítica e arquetípica com a Natureza, que nos leva a reflectir sobre a expansão do centro do «*Io Personale*», para o «*Sé Transpersonale*», surgindo ainda como sinónimo o conceito de «*Sé Spirituale*» (Si Espiritual)¹⁶⁴.

Encontramos esta última descrição em conformidade como arquétipo de *Selbst* para

¹⁶³ “È anche molto frequente il senso di illuminazione di una nuova luce, non terrena, che transfigura il mondo esterno, nel quale appare una nuova bellezza; che illumina il mondo interno, ‘getta luce’ sui problemi, sui dubbi e li dissipa; è la luce intuitiva di una coscienza superiore. A questa generalmente si accompagna anche un senso di gioia, di letizia che arriva a stati di beatitudine. E con questi, o indipendentemente, un senso di rinnovamento, di rigenerazione, della ‘nascita’ di un nuovo essere in noi. Vi è poi il senso di resurrezione, di assurgere a uno stato precetente perduto, dimenticato. Infine il senso di liberazione, di libertà interna”, p. 24, 1988.

¹⁶⁴ “Prima di finire il nostro esame, sai pur sommario, del superconsciente è necessario mettere bene in chiaro la distinzione fra esso e il Sé spirituale, che è indicata nel nostro schema della costituzione psicologica dell’essere umano. Spesso questa distinzione non viene fatta, poiché i contenuti del superconsciente, soprattutto nei suoi livelli superiori, sono molto prossimi al Sé e quindi partecipano in qualche misura delle sue qualità. Ma vi è una differenza fondamentale: nel superconsciente vi sono elementi, ‘contenuti’ di vario genere, attivi, dinamici, mutevoli, che partecipano alla corrente della vita psichica nel suo insieme. Invece il Sé è immobile, stabile, immutabile; quindi *diverso* da essa. È opportuno tener presente tale differenza, anche perché questo senso di permanenza, di stabilità è trasmesso, per quanto in modo attenuato e velato, dal Sé spirituale al suo riflesso, l’io cosciente, personale; è questo che ci dà il senso di permanenza, di identità personale, attraverso tutti i cambiamenti, e l’avvicinarsi degli stati d’animo, dei mutevoli contenuti della coscienza”, pp. 26-27, 1988.

C. G. Jung ou ainda *Energie*, energia psíquica da espiritualidade-sexualidade, como antítese da libido de Freud. Averiguamos a teoria de Roberto Assagioli intitulada como *Psicosintesi*, bem como a transformação de energia para a integração do duplo no que diz respeito ao problema entre o «Si» e o «Io»¹⁶⁵. A sua implicação na sublimação sobre a categoria de Eros, que é relevante para a expressão *Sé Transpersonale*¹⁶⁶, como podemos acompanhar no seu desenvolvimento evolutivo através dos «Diagramas do Si Transpessoal» (cf. Anexo IV).

Considerando os opostos complementares em Jung¹⁶⁷, os arquétipos que mais têm promovido discussão categórica são o género masculino e feminino, isto é, os arquétipos de *Anima* e *Animus*, ou, também, o estado fusional e integrativo de natureza *Androgyne* (processo alquímico de transformação no hermafrodita psíquico). Neste caso, além da dualidade, o estado transpessoal remeter-nos-á para uma proto e metamorfose que se dá aquando do encontro entre os pólos, do retorno para a unidade, ou, ainda, para uma linhagem terciária, que se revela através do simbólico ou do arquétipo? Mítico e aórgico? Certamente é através do transe, ou seja, no trânsito de movimento mito-poiético, que este «trans» transversa o processo de sexualidade-espiritualidade em complemento mútuo para a experiência do impulso mítico em corpo da poiésis.

O problema da manifestação arquetípico-simbólica encontra-se, em parte, na procura de um entendimento de um intervalo de tempo, que não está nem no do “exterior”, dominado pela categoria mítica, conhecida por *Chronos*, a propósito de um

¹⁶⁵“Il Sé, nel diagramma, è posto all'estremo superiore della periferia della personalità, in parte entro di essa, in rapporto di continuità col supercosciente, in parte al di fuori. Ciò sta a indicare la sua duplice natura: individuale e universale, allo stesso tempo. Questo sembra paradossale, incomprensibile alla mente, alla coscienza personale, ma è uno stato di coscienza che può essere, ed è, sperimentato, vissuto, in certi momenti di elevazione, di 'uscita' dai limiti della consapevolezza ordinaria. In esso si prova un senso di allargamento, di espansione senza limiti, pervaso da intensa gioia e beatitudine. È essenzialmente ineffabile, non esprimibile in parole. Qui si viene a contatto col Mistero, con la Realtà suprema. Di questo non posso parlare; è oltre i confini della scienza, della psicologia. Ma la Psicosintesi può aiutare ad avvicinarsi, ad arrivare a quella soglia, e questo è già molto”, p. 27, 1988.

¹⁶⁶ “Per quanto noi ci identifichiamo successivamente con vari 'personaggi', con le varie sub-personalità, con le varie emozioni che via via occupano il campo della coscienza, pure in fondo ognuno sa di essere sempre se stesso. Se talvolta qualcuno dice: “Nom mi riconosco più”, quando è avvenuto un mutamento importante nella sua vita, ciò in realtà significa: “Quello con cui mi identificavo prima è scomparso e ora m'identifico con qualcosa d'altro”. Ma proprio il dire: “Nom mi riconosco più” implica, paradossalmente, un oscuro, latente senso di una sottostante continuità. Se questa non ci fosse, non potrebbe neppure esservi il senso di non riconoscersi, che è basato su di un paragone, un confronto fra lo stato di coscienza precedente e quello attuale. Quindi il carattere essenziale dell'autocoscienza è la continuità, la permanza; ma quella dell'io spirituale, del Sé,” Idem.

¹⁶⁷ Carl Gustav Jung, 1964, p.82: “Sie sind nur relativ geworden. Alles Menschliche ist relativ, weil alles auf innerer Gegensätzlichkeit beruht, denn alles ist energetisches Phänome”.

tempo cronológico e quantificado, nem no do “interior”, que podemos designar como *Kairós*, o tempo da arte e do imaginário da liberdade criativa, mas antes no intervalo de um outro tempo que compete a *Aion*, o tempo da eternidade, éter, na infinitude do *Selbst*, (si-mesmo)¹⁶⁸.

Perante esta escola de pensamento, chegamos à categoria transpessoal de origem mítica e arquetípica. Ora, se o entendimento da categoria transpessoal está entre a filosofia e a psicologia, no que concerne às suas teorias de base pela sabedoria na experiência humana, a sua verdadeira realidade, ela perfaz também os caminhos da mitologia. Roberto Grego Assagioli em sua obra, sempre deu relevância à Poesia como desenvolvimento e desdobramento da psique nos estados transpessoais, de uma profunda psicologia, não raramente referencia a Dante Alighieri¹⁶⁹. Articulando as diversas narrativas míticas com os diferentes estados transpessoais da psique humana, temos aquilo que para a teoria de Eudoro de Sousa corresponde ao impulso mítico (cosmogonias, catábases, metamorfoses) e o tema da *Origem da Poesia e da Mitologia*.

Para Assagioli, o arquétipo “interior” de um mito desvela-se através do encontro com o símbolo “exterior” na celebração do rito. Este autor utiliza com muita frequência elementos da natureza e da paisagem com significativo valor simbólico e projectivo, de acção e de acto vivenciado e depois agregado ao estado imagético: “A imaginação de subir uma montanha”¹⁷⁰. Podemos interpretar o seguinte: que é através do «*Io Cosciente*» que ocorre a visualização do objecto simbólico representado como «*Centro unificadore esterno*», despertando, em simultâneo, «*Io o Sé Superiore. Transpersonale, Centro Spirituale*»¹⁷¹ (cf. Anexo V).

¹⁶⁸ Carl Gustav Jung, na sua obra *Aion – Beiträge zur Symbolik des Selbst* «Estudos do Simbolismo do Si-Mesmo», descreve o simbolismo do Si-Mesmo como elementos da natureza diante das teorias pré-socráticas e símbolos teriomórficos (arquétipos do reino animal e vegetal e mineral). Dedicar também especial atenção à categoria de «*Christuseinsymboldesselbst*», Cristo como símbolo do Si-Mesmo.

¹⁶⁹ Cf. Roberto Assagioli, *Lo Sviluppo Transpersonale*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1988, pp.33-34.

¹⁷⁰ “Questo simbolismo della montagna e dell’ascesa è stato utilizzato in vari metodi psicoterapici, Carl Happich, presentava tre situazioni simboliche che chiamava Meditazione del prato, della montagna e della cappella. Questo metodo dell’ascesa interna mediante l’immaginazione di una salita su una montagna è stato usato, fra altri, dal Desoille nella sua tecnica del ‘rêve éveillé’, e poi sviluppato e modificato, coi nomi di ‘Imageri mentali’ e ‘Oneiro-thérapie’ dal dottor Virel”, Assagioli, p. 32, 1988.

¹⁷¹ “Anche col metodo, del disegno spontaneo si hanno non di rado immagini di montagne da salire già conquistate. L’importanza dei simboli quali specchio e tramite di realtà spirituali, è indicata nello schema seguente: 1. Io cosciente, 2. Centro unificadore esterno, 3. Io o Sé Superiore. Transpersonale, Centro Spirituale. In questo schema vi è un centro esterno che può fare da specchio del Sé spirituale. Talvolta, anzi, è più facile percepire un riflesso del Sé spirituale, non con l’ascesa diretta, ma col suo rispecchiarsi in un centro esterno. Questo può essere il terapeuta stesso, come modello ideale, ma anche un simbolo come

Contudo, compreendemos que, para o acesso do transpessoal, não basta somente desenvolver o imaginário e a visualização da natureza, em sua verdade cindida da realidade do ambiente. É preciso sim, vivenciar o contacto do estado transpessoal na e para com a Natureza, nas funções psíquicas integradas, sendo assim não é o suficiente, somente através do imaginário, ao contrário daquilo que descreve o autor na possibilidade de visualizar a prática de “subir uma montanha”, pode deste modo obter uma experiência parcial, porque a vivência profunda do transpessoal requer estar de facto presente na montanha, caminhar e realizar o seu percurso, subir e descer, perscrutar os horizontes, é pois, no caminhar e no perambular que promove o equilíbrio do triângulo quer seja para as qualidades opostas descritas na teoria de Assagioli, (cf. Anexo I), ou para o que veremos adiante, na teoria de Eudoro de Sousa nos seus triângulos da complementaridade, a importância do homem em seu mundo não estagnar, e locomover-se em sua gravidade, em transe, atravessar entremundos, no equilíbrio não estático, mas sim, móvel, de dança e criação, eis o percurso do impulso mítico e da mito-poiésis.

Ao referenciar o transpessoal na teoria de Assagioli, no analisar de alguns conceitos e refutar as tendências unilaterais das funções psíquicas, em relação à vivência com a natureza, chegamos aos temas que nos aproximam da obra de Eudoro de Sousa que trataremos a seguir.

2.7. O Transpessoal visto a partir de Diagramas e Triângulos: Uma aproximação Estrutural Teórica e Categórica.

A categoria transpessoal, por trazer aspectos subjectivos, leva-nos a abordar os modelos de diagramas e triângulos que aparecem de modo conceptual explícito na teoria de Roberto Grego Assagioli e em Eudoro de Sousa quando se referem principalmente aos conceitos sobre os triângulos, estando implícito o transpessoal enquanto conceito mítico e arquetípico. É no ápice do triângulo que encontramos em suas obras as características referidas ao transpessoal. Vemos que ambos os autores designam o ápice do triângulo relativo à origem e à essência: No caso de Assagioli caracteriza-se por um estado

quillo della montagna. Vi sono varie categorie di simboli e vari simboli anagogici di ascesa che possono essere utilizzati. È un percepire, realizzare, coscientemente la qualità, il significato, la funzione, il valore di quello su cui si medita, sì da sentirlo quasi vivere e agire in noi. Invece di parole si possono usare immagini, simboli, osservati esternamente e visualizzati internamente”, Assagioli, pp. 32-33, 1988.

espiritual, já em Eudoro aparece como sendo a própria Divindade, ou de outro modo a Natureza.

Em relação à base do triângulo, se para Assagioli se refere aos opostos contrários extremos que são equilibrados pelos atributos do ápice destinado a promover qualidades ao centro da base, para Eudoro aparece uma oposição na base do triângulo. Contudo, é co-relacionada aos triângulos da complementaridade de Eudoro de Sousa que interagem com elementos numa dependência dinâmica e estrutural, como, por exemplo, a relação entre homem e mundo, enquanto que para Assagioli os vértices são factores independentes numa pendulação de opostos, pois os atributos e qualidades referem-se a estados da personalidade humana que se equilibram na conexão com o ápice.

Eudoro apresenta como estrutura do ápice do triângulo a própria Divindade, ou de outro modo a Natureza e nos vértices da base ocorre a relação entre; Homem e Mundo, ou ainda, Simbólico e Diabólico, que respectivamente mantém a união e a separação, sendo esta última relação mais próxima do que vemos em Assagioli, nos opostos extremos dos Triângulos Transpessoais e a Estrutura da Personalidade (cf. Anexo I). Para Assagioli, na altitude do triângulo encontra-se um ápice na condição de qualidades da natureza do espírito, enquanto nos outros dois vértices da base se opõem as vivências do estado pessoal em seus extremos, com afecções da personalidade humana.

As qualidades estabelecem-se no centro de equilíbrio no meio da base entre os dois vértices dos triângulos, numa sequência dinâmica de autoconhecimento e auto transcendência: a serenidade traz a calma entre a excitação e a depressão; a dignidade espiritual proporciona a justa valorização entre a auto-depreciação (complexo de inferioridade) e arrogância (complexo de superioridade), a clara visão da realidade dirige o realismo prático quando se apresenta o optimismo cego e o pessimismo temeroso; a compreensão espiritual traz o bom senso entre a dúvida e o dogmatismo, a transmutação e a sublimação na necessidade de temperança entre o desequilíbrio de prescindir ou reprimir, a energia espiritual destinada para a força de personalidade equilibrada quando se apresenta a fraqueza ou a violência.

Eudoro de Sousa, ao fazer referência ao fragmento 31 de Heraclito, evidencia os *tropaí* do fogo “o que *tropaí* (plural; sing. *tropê*) o mais verosimilmente significa é «transmutação», «mutação no (oposto contrário)» - «viragem», mediante a qual uma coisa que nos aparece de um modo, vem a aparecer-nos de modo contrário, ou como o

contrário. Em suma, tropê é a palavra-chave, designando pelo menos uma das maneiras como vemos que os contrários coincidem.”¹⁷²

O pensamento filosófico de Eudoro de Sousa, que nos dará maior relevância na temática à qual a mitologia diz respeito, e principalmente alguns de seus contributos, nos quais se destacam conceitos relativos à natureza trans-humana, mítica e arquetípica, isto é, transpessoal, tais como: em o Absoluto Além Horizonte cuja base estão o Céu e a Terra, o triângulo da complementaridade, tendo no ápice a Divindade e na base o Homem e o Mundo. (cf. Anexo VI). Diante do problema da relativa separatividade, tratamos das condições trazidas pelo autor sobre a vida humana no horizonte da objectividade; mundo de objectos físicos, e da trans-objectividade; mundo dos símbolos, assim consideramos ainda, o Além-Horizonte Extremo, uma triangular relação lateral entre aquilo que representam o distanciamento entre «céu e terra» e o ponto de união pelo «horizonte», “céu e terra já estavam separados no extremo horizonte”¹⁷³.

Eudoro de Sousa, ao enfatizar outras áreas do conhecimento, considera o encontro da filosofia com a psicologia entre algumas de suas passagens quando descreve: “Valiosíssimo foi também o contributo da psicologia (...). O estudo da imaginação onírica (...) os motivos mitológicos, elementos estruturais da psique humana”¹⁷⁴. É nesta condição que a categoria do transpessoal, compõe este conceito numa perspectiva filosófica e psicológica. Roberto Assagioli, como pesquisador da teoria junguiana e criador da psicossíntese estabelece triângulos e cartografias complementares que correspondem, não ao mesmo conceito, mas sim ao conteúdo estrutural do processo representado da personalidade e da trans-personalidade, ou seja de conteúdos inconscientes e arquetípicos. Estes modelos desenvolvem aspectos transpessoais do humano, cujas estruturas são simbólicas, como a expressão de «*Sé Transpersonale*» (Si Transpessoal) num fenómeno psíquico de natureza «*Supercosciente*» ou Supraconsciência como do que já foi defendido no âmbito na dissertação de mestrado¹⁷⁵.

A partir do que Assagioli já apontou para um caminho cuja Vontade expandida que é extraída de um vasto e fundo centro da consciência: “Sua vontade pessoal era em

¹⁷² Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade*, p.134.

¹⁷³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 44, p. 69.

¹⁷⁴ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 1984, p. 69.

¹⁷⁵ Giancarlo de Aguiar, 2010, p. 176.

sintonia com a sua vontade superior”¹⁷⁶. Este autor destaca várias realidades religiosas-espirituais, e mitológicas. Assagioli evidencia em suas pesquisas sobre «*Volontà transpersonale*» que ultrapassa o religioso, abrangendo a natureza da psicologia das profundezas, de um nível inconsciente-simbólico do transpessoal: “diante da crescente tendência por cultivar a relação harmoniosa com o ambiente. É este aspecto mais alto e mais amplo da ecologia”¹⁷⁷. No que compete agora aqui, é comparar e aproximar estas categorias, chamar-lhe-emos de uma natureza transpessoal, aquilo que é intangível e inatingível no Ser, ultrapassando o horizonte da consciência para níveis transpessoais, arquetípico e mítico, por isso, compreende-se o *Ultra-Ser*.

O estado de ser, quer seja pela cultura ou na pluralidade das realidades dos mundos em que o ser se manifesta, pode estar representado pela categoria grega *Kósmoi* na problemática entre Homem e Mundo, não sendo apenas um único *Kósmos*, prevê outros mundos ou entre-mundos, a dimensão do Ser na condição e sua ligação com o *Ultra-Ser*. Como indaga o filósofo “O Ser Originário de todo o ser-origem”. Que experiência a vida humana poderá ter desta fonte-origem? Quais os atributos e valores que contribuem para uma ética ecológica de princípio vital para o planeta (ecossistemas, reinos e elementos) e a evolução humana?

A partir de uma transformação interior, do contacto com a origem, seja representado pelo ápice do triângulo ou pelo *Ultra-Ser* dirigem para a base de melhor qualidade vital entre o humano e o planeta na realidade de seu respectivo mundo? Através de uma vivência libertadora, transpessoal, haverá uma união do triângulo da complementaridade? Pela consciência e conexão do Ser, Assagioli revela que: “A exploração da zona mais alta do nosso ser, aquela que se pode chamar supraconsciente”¹⁷⁸. Numa cartografia da psique humana, este autor apresenta entre muitas categorias um “*Io superiore transpersonale*”¹⁷⁹, cujo estado de ser leva o humano

¹⁷⁶ Roberto Assagioli, 1993, p. 91: *La sua volontà personale era in sintonia con la sua volontà superiore*

¹⁷⁷ Idem: “*base della crescente tendenza a coltivare delle relazioni armoniose con l’ambiente. È questo l’aspetto più alto e più ampio dell’ecologia*”.

¹⁷⁸ “L’explorazione della zona più alta del nostro essere, quello che si può chiamare supercosciente”. Cf. Roberto Assagioli, 1993, p.24.

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 71 – 81.

a uma experiência do transpessoal, é o que Assagioli trata por um contacto com a origem ou princípio criador, «a partir do centro de si em contacto com Deus»¹⁸⁰.

Para Eudoro de Sousa, este contacto é uma disponibilidade para o aceno dos deuses¹⁸¹, se no ápice do triângulo se encontra a Divindade, o Deus Mensageiro, vemos que na relação entre «homem e mundo» interferem, se modificam e se alteram diante da “desocultação de qualquer dos deuses mensageiros de cada mensagem de Deus”.¹⁸² Ao considerarmos a categoria de Divindade, ou de outro modo a Natureza no ápice do triângulo, e diante da base, a experiência humana, isto é, do homem em relação com o seu mundo, para a *Mitologia* de Eudoro de Sousa este processo é mito e rito, como se apresenta, num fenómeno que ultrapassa a Vida do Ser, em destaque no referir-se à vivência de um mundo antigo, mais especificamente helénico e pré-helénico, ao escrever sobre a *Origem da Poesia e da Mitologia*: “na origem, um culto, no qual, o mito se não distingue do rito – no meio, cisão da unidade original, e libertação do mito, pela poesia – no fim, regresso do mito, poeticamente relatado e filosoficamente interpretado, ao mesmo rito, que nunca deixara de ser celebrado”¹⁸³.

A mitologia helénica, principalmente, em relação aos conceitos de Eros e Amor é amplamente considerada pelos autores nas obras aqui referenciadas, e está associada a profundas ligações com o estado de Ser, na disposição para o encontro com o *Ultra-Ser*, e no que compete ao filósofo aqui tratado, aprofundaremos a investigação também sobre os mistérios de Elêusis. Quando Eudoro de Sousa descreve o “rito e o mito como o anímico e o corpóreo”, que vem colaborar para a passagem de outros estágios da Vida e do Ser. Eudoro de Sousa descreve o “mito como expressão adequada para a cosmobiologia”, abrindo a discussão frente ao problema na temática paradoxal que divide o “teísmo da

¹⁸⁰ “I varia mistici parlano con espressioni assai simili, della ‘scintilla’ e dell’ ‘anima’, oppure del suo fondo, del suo centro, che è la sua intima realtà ed in cui viene in contatto con Dio...” *Ibidem*, p. 80.

¹⁸¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, p.163-177.

¹⁸² Eudoro de Sousa, *Mitologia*, p.168, cf. parágrafo 80: “Os «acenantes mensageiros da Divindade» ainda são apenas «acenantes» de acenos que a filosofia determinará como mensagem do Deus que, «a partir do oculto reinar» dos deuses, aparecerá «no seu ser, que o subtrai a todo o confronto com o que é presente». Os deuses por ora, são só os possesores do homem que, «possesso», desempenha o drama ritual simbolizante, em que símbolo-simbolizado se compõe de homem e mundo – mundo «mundante» ou «desmundante» do homem, e homem «humanizante» ou «desumannizante» do mundo – e neste símbolo arquetípico, o que simboliza é o deus que, na sua possessão, se apossa das disponibilidades de cada espécie (face ou aspecto) de homem, conjugada com cada espécie (face ou aspecto) de mundo, de modo que as duas espécies sejam desocultação do mesmo deus, em corpo e alma. (...). Cada polaridade singular, homem-mundo, constitui-se pela singularidade de uma desocultação de qualquer dos deuses mensageiros de cada mensagem de Deus”.

¹⁸³ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, 2000, p.68.

cosmobiologia”. Trataremos do fenómeno mítico que ultrapassa a vivência humana, ou seja, do simbólico-e-arquetípico cuja experiência é transpessoal.

O desenvolvimento transpessoal, ou ainda, num desdobramento, no que se refere Roberto Assagioli por *lo sviluppo transpersonale*, diante da hermenêutica entre os dois autores, temos a possibilidade de saber daquilo que vai para o encontro deste desdobramento do transpessoal, que leva ao mito e rito e à complementaridade, assim em Eudoro de Sousa, compreendemos que a objectividade da relação homem-mundo na base do triângulo busca um complemento no ápice da imagem em que encontra-se a Divindade ou a Natureza. A categoria transpessoal no projecto filosófico de Eudoro de Sousa, encontra-se principalmente na sua temática da *Mitologia*, sendo esta compreendida como superação do ser, da sua experiência ontológica, o *Ultra-Ser* correspondente ao trans-humano ou transpessoal, na problemática dos conceitos de Homem e Mundo na base do triângulo e no ápice a Divindade.

É importante considerar que nos triângulos de ambos os autores, que está implícita a condição de uma linha que é tecida do vértice do ápice para o centro da base. Em Roberto Assagioli é nesta situação de dupla ala, que as qualidades transpessoais agem precisamente no centro da linha da dualidade, transformando e integrando-as como valores. Nos triângulos de Eudoro de Sousa, ao considerar tal possibilidade, encontraríamos antes uma relação de comunicação, quer entre o mensageiro que está entre o intérprete e a mensagem, quer no afazer do homem ao seu mundo. Os demais triângulos deste autor revelam uma dimensão de co-existência como podemos ver na triangulação entre Caos-Céu-Terra, bem como entre a Divindade-Simbólico-Diabólico. (cf. Anexo).

Após esta primeira aproximação e análise entre os modelos conceptuais dos triângulos de Roberto Grego Assagioli e de Eudoro de Sousa, no próximo sub-capítulo trataremos ainda destes autores em alguns tópicos com a visão junguiana acerca do transpessoal e o inconsciente em sua valência mítica e arquetípica ao dar a base precisa para os autores centrais desta investigação; Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva que veremos mais adiante.

2.8. Aspectos do Transpessoal na Filosofia, na Psicologia e na Mitologia: O Inconsciente e a Problemática dos Arquétipos.

Consideramos a filosofia da cultura e a sua relação com a mitologia, sobre a problemática do processo da categoria transpessoal, o tema que será tratado na *Mitologia*, e na *Origem da poesia e da Mitologia* no que tange o universo simbólico e arquetípico, com a sua principal influência através do mito e rito e pela poética. O transpessoal num diálogo entre os autores Carl Gustav Jung e Roberto Assagioli, considerando o contributo de investigações da filosofia e da mitologia em Portugal na procura de respostas acerca do imaginário humano, para o encontro de realidades da consciência, com o objectivo principal de reconhecer a natureza mítica dos símbolos-arquetípicos na sua interacção integrativa de um único estado consciente-inconsciente, ou ainda, no que à filosofia da mitologia diz respeito, trataremos da raiz ancestral e primordial da *philo-sophia* e da sua co-dependência, para com a *philo-mythia* naquilo que diz respeito à obra de Eudoro de Sousa.

Considerando os opostos complementares em Jung¹⁸⁴ na complexa problemática filosófica sobre os símbolos míticos em união, como encontramos também em Schelling¹⁸⁵, o sentido de anulação da dualidade, para uma complementaridade do ponto de vista junguiano, no que poderia certamente favorecer deste modo uma possível hermenêutica entre estes dois autores, para futuras investigações, em Jung os arquétipos que mais têm promovido discussão categórica estão entre o género masculino e feminino, isto é, os arquétipos de *Anima e Animus*, ou mais ainda, o estado fusional e integrativo de natureza *Androgyne*, (processo alquímico de transformação no hermafrodita psíquico), neste caso para além da dualidade, remete-nos para o estado mítico, uma metamorfose no encontro entre os pólos, do retorno para a unidade, ou mais além, uma linhagem terciária. Será neste nível que revela o simbólico enquanto estado transpessoal?

¹⁸⁴ Cf. Carl Gustav Jung, 1964, p.82: “Sie sind nur relativ geworden. Alles Menschliche ist relativ, weil alles auf innerer Gegensätzlichkeit beruht, denn alles ist energetisches Phänomen“.

¹⁸⁵ Cf. Carlos João Correia, 2003, pp.169-170. “Para o autor a questão da privacidade da consciência de si é um enigma terrível pois o autor recusa peremptoriamente qualquer dualismo. No pensamento de Schelling, espírito e natureza, alma e corpo, vida e matéria são uma e a mesma coisa. Como o autor reitera frequentemente, a natureza é o espírito visível e o espírito é a natureza invisível. A única hipótese que nos resta é realizar a história não tanto da razão, mas das narrativas míticas e simbólicas que dão corpo à história da consciência de si no mundo”.

Pierre Weil descreve a relação esfíngica da personalidade humana através de uma estrutura de símbolos; «*Le Sphinx, mystère et structure de l'homme*»¹⁸⁶ na integração antropomórfica entre os três reinos, respectivamente; o animal, o humano, e o divino, pela representação de qualidades inerentes a cada uma destas categorias vinculadas à simbologia cosmológica da natureza humana. Ser-lhe-ia o inconsciente humano um universo ‘pluri’, ‘multi’, ‘inter’, ou do trans-universo, do verter da macro-estrutura que reflecte o seu estado para um micro universo consciente?

Roberto Assagioli revela uma tripla estrutura através do 1. Eu Consciente (consciência individual, de si mesmo), 2. O Centro Unificador Externo (imagem simbólica ou objecto) e o 3. Eu Superior ou Si Transpessoal – O Centro Espiritual (Integração da supra-consciência ou super-consciência ascendente e descendente)¹⁸⁷. (cf. Anexo V). O centro unificador externo anularia a problemática do dualismo? Assim como em várias tradições mágico-religiosas encontramos objetos dedicados e consagrados, ou ainda, a própria natureza da paisagem exterior que nos remete para uma ecologia interior de transmutação, elaboração e integração de conteúdos da natureza humana.

Estes diferentes modelos levar-nos-ão ainda a outra problemática sobre a quaternidade, também desenvolvida por Jung, pelos arquétipos que nos remeterão para possíveis incursões, elementos da natureza e para as funções psíquicas já categorizadas no primeiro capítulo. Será que Eudoro de Sousa¹⁸⁸ descreve a realidade do arquétipo como síntese e encontro sem dualidades na integração do corpo-alma, para a expressão da infinita e eterna realidade? Os estudos junguianos na psicologia e mitologia como modelo

¹⁸⁶ Cf. publicação em Língua Portuguesa: *Esfinge, Estrutura e Mistério do Homem*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1973, 207 p. Tese de Doutoramento: *Le Sphinx, mystère et structure de l'homme*, Université Paris Sorbonne.

¹⁸⁷ Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma 1988. É importante ressaltar aqui que este autor cria a teoria da psicossíntese através um processo de ritual de subida da montanha através da prática do alpinismo, utilizando como metáfora para algumas de suas cartografias.

Cf. também tese de doutoramento: Vera Saldanha, *Psicologia Transpessoal, Abordagem Integrativa, Um Conhecimento Emergente em Psicologia da Consciência*, «Abordagem integrativa transpessoal como construção de referencial teórico», pp. 152-156, Editora Unijuí, Brasil 2008.

¹⁸⁸ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia, e outros ensaios dispersos*, 2000, p.47: “A consciência de um povo está para a linguagem em que se exprime, como o significado para o significant; mas o arquétipo, isto é, o primordial exemplo, da relação significado-significante, é a síntese alma-corpo, o composto orgânico e vivente. Tal como das formas corpóreas e da respectiva moção se infere a natureza da alma emotiva, assim também as palavras, unidas entre si por vivente liame, deixam entrever a essência psíquica do povo que as pronuncia em fugazes instantes, ou as inscreve nos monumentos da sua eternidade”.

de libertação, liberação ou de integração alquímica levar-nos-ão para um olhar sobre os Símbolos de Transformação «*Symbole der Wandlung*» que envolvem a fluidez dinâmica da realidade arquetípica através da interacção dos estados consciente e inconsciente.

O sentido da categoria transpessoal ou trans-humano para o encontro de experiências essenciais da natureza humana promove o celebrar dos aspectos da mitologia através de mitos e ritos, naquilo que poderemos apresentar por símbolos de integração no campo exterior e interior: modo I: Qualidade Simbólica Subjetiva: ‘mitos interiores’ vinculados aos estados de ‘ritos introvertidos’, muito comum em estados oníricos, ou de imaginação activa, e por outro lado o modo II: Qualidade Simbólica Objectiva: ‘rituais exteriores’, aos estados ‘míticos extrovertidos’, como na celebração do rito ou na dança-ritual, havendo ainda, a possibilidade de um modo III: Qualidade Simbólica Transe-Activa: Aqui ocorrerá uma inter-fusão dos modos I e II num mesmo fenómeno. Ocorre a evidência de uma simultaneidade, e para posteriormente mais além, teremos a sincronicidade, do conteúdo re-dimensionado e trans-posto entre *das Ich* (o eu) e o *Selbst* (si mesmo). A mensagem da experiência do impulso mítico, arquetípico-simbólico é relativa à epifania da mito-poiesis cujo registo do seu testemunho se encontra na arte, isto é, na poesia.

Noutros termos, poderíamos interpretar este fenómeno pelo processo de transpor a realidade interior para fora do corpo físico e expressar através de símbolos que ganham significados quando reconhecidos e integrados exteriormente, e assim consequentemente interferem também no seu estado interior, ‘inter-subjectivo’. Sendo assim, o mito constitui-se no exacto momento em que o rito é celebrado, o que nos levaria a outra problemática acerca do «simbólico e do diabólico»¹⁸⁹. O facto de identificar a realidade cindida pela separação diabólica do mundo, e o retorno ao simbólico.

Desde os tempos primordiais da história da humanidade até às antigas civilizações, do ocidente e do oriente, os rituais e a mitologia eram a base para a integração dos aspectos sócio-culturais, e mais ainda, constituíam juntos o ‘mito-rito’, num *modus vivendi*, de toda a experiência vivencial do interior e exterior do ser, sem divisão ou dualidades, era uma expressão do sagrado, de um profundo contacto com os estados anímicos, míticos, cujos arquétipos da alma humana realizavam uma reorganização simbólica do inconsciente pessoal e colectivo, isto é, uma reestruturação da

¹⁸⁹ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 1984, p. 83.

personalidade, em termos de autoconhecimento e vivência humana, havia uma maior conexão com a origem da Vida, com as divindades, ou seja, com a Natureza.

A mitologia, no que se refere aos mitos e ritos, que na sua origem aparecem como categorias pertencentes a teogonia e teologias, em termos conceptuais e categóricos, assim aqui poder-se-ia tratar ainda do tema de acesso a ritos de passagem (antropogonia e cosmogonia) e de transformação (metamorfoses e catábases) que animam a vida e traz o sentido do que a própria palavra *poiesis*¹⁹⁰ revela. O processo de criação, não somente na palavra escrita ou dita, mas através da mitopoiésis, em linguagem do ritual e do imaginário, *Archetypus* para Jung, ou ainda, num sentido platónico, do mundo das ideias primordiais. Contudo é nos pré-socráticos que realizavam a filosofia na prática profunda de comunhão com a Natureza, ponte de ligação com o interior e o exterior, realizavam um verdadeiro mito e rito no momento que comungavam com todos os seus sentidos e funções psíquicas voltadas para o ambiente físico da paisagem viva da natureza existente. Por exemplo, a tradição helénica e pré-helénica, o rito de celebração em Eleusis, o Orfismo, a montanha de Delfos até o caminhar e meditar no e pelo horizonte mediterrânico.

Esta comunicação-comunhão, em silêncio, através do estado meditativo, contemplava os elementos vitais interiores e também exteriores; o lago, a montanha, a flor, e assim activavam no seu testemunho físico do objecto, o processo imanente da imagem correspondente aos elementos, e transcendiam as ideias no e para o pensar filosófico, assim, havia um maior encontro e proximidade entre as polaridades das energias; cósmica e telúrica, masculina e feminina, céu e terra, extrínseco e intrínseco, humano e divino e principalmente sobre os elementos naturais, entraremos assim novamente na problemática do dualismo¹⁹¹, ou pelo contrário, teríamos neste processo a unidade, o encontro da verdade do fenómeno sem divisões, e sim com a trans-personificação no materializar da substância na biodiversidade na realidade de cada

¹⁹⁰ Cf. Aristóteles, *Poética*, Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 4ª edição, 1994.

¹⁹¹ Cf. Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p.294.: Christian Wolff diz que “são dualistas aqueles que admitem a existência de substâncias materiais e substâncias espirituais” (*Psychol. Rat.*, § 39). Esse foi o significado que se tornou mais comum e difundido na tradição filosófica. Segundo ele, o fundador do dualismo seria Descartes, que reconheceu a existência de duas espécies diferentes de substâncias: a corpórea e a espiritual. Essa palavra, todavia, muitas vezes foi estendida para indicar outras oposições reais que os filósofos descobriram no universo: p. exp., a oposição aristotélica entre matéria e forma, a medieval entre existência e essência e uma oposição que ocorre em todos os tempos, entre aparência e realidade.

mundo.

Somente há dualidade e separação, por causa da ausência do ritual de integração, ou a dessacralização, por obstante se os rituais primordiais deixaram de ser celebrados, pelo menos no que compete ao seu contacto directo com o ambiente e a paisagem natural, precisamente deste modo o rito-mito foi obliterado. Mas afinal este esquecimento deu-se por que motivo? Como é que se sucedeu este processo? Qual é o conhecimento cultural que culminou na actual civilização ocidental contemporânea? O que deu a origem ao progresso da tecnociência, o *homo-tecnicus* e o retrocesso das origens elementais, o *homo-elementun-naturalis*? Ter-se-ia iniciado pela super valorização do λόγος (Logos, sendo a palavra escrita e falada, bem como a razão) em detrimento do σοφός (Sofos, como o saber do sábio, ou ainda Σοφία, sabedoria). Ora, afinal não seria então a filosofia φιλοσοφία, (filos/sofia), o amor à sabedoria? Uma profunda e verdadeira mitologia da ecologia humana e dos ecossistemas do planeta? Haverá um outro sentido para a vida se desconsiderarmos a *Sophia* e a *Natura*?

PARTE II – Filosofia da Cultura e a Mito-Poética da *Psyqué*.

3. Nas Profundezas da Mitologia e da Poética. Filosofia da Cultura: Literatura e Narrativas Mitológicas.

“Conta-nos uma história da filosofia antiga, que melhor denominada seria de história antiga da filosofia moderna, que a *philo-sophia* nasceu quando da *philo-mythia* a hora derradeira soou”¹⁹².

Interrogamos sobre a existência da possibilidade da sociedade moderna entrar em contacto com a realidade primordial, por um retorno à sabedoria mítica, através do pensamento e da expressão literária, pela filosofia e poesia, a *poiésis* (no sentido de criação e da arte de vivenciar o saber), pelo fenómeno que é apreendido e intuído, de um modo natural no que levar-nos-á para os aspectos do paganismo na celebração do ritual

¹⁹² Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia, e outros ensaios dispersos*, 2000, p.129.

como uma fonte de criação que verte a magia da arte para cada um dos povos e culturas no sentido étnico-cosmológico e espiritual.

A realização exímia do rito-mito é manifestada após o convocar dos elementos, na medida em que os símbolos são consagrados, os arquétipos invocados-personificados e o ritual então finalmente celebrado. Entraremos em fronteiras sem limites estáveis entre a literatura e a filosofia natural, o animismo ou o próprio paganismo. Em Eudoro de Sousa verificamos um renascimento daquilo que pode ser chamado de filosofia-mitologia, ou a já designada trans-filosofia, que é tão ancestral como a própria vida: «É, pois, nos confins do paganismo, que temos de situar o termo final da Antiga filosofia. E a verdade é que esta trans-histórica posição do «fim» parece esclarecer de algum modo a historiada posição do «início».¹⁹³

Trata-se, então, de um reinício ou renascimento da filosofia, ocupada em pensar sobre este universo da experiência do transcendente na consciência da natureza humana, ou mais ainda, como afirma Paulo Borges na sua obra *Pensamento Atlântico*¹⁹⁴, pela análise que faz acerca das teorias de Vicente Ferreira da Silva e de Eudoro de Sousa:

entenda-se, do mundo em que logicamente não há Deus, Homem e Natureza, porque ritual e mitologicamente entre-são deuses-homens-naturezas -, (...) ou de uma Natureza trans-humana, trans-natural e trans-divina, (...) o Homem, por via da humanidade helénica e da nascente filosofia, converte-a na *Physis* pré-socrática, que não pode doravante senão surgir como o que se recolhe, interioriza e oculta perante o que de si se destaca e exterioriza, objectivando-a como o que há de desocultar quando só ante de si e por si é oculto o alheio a todo o ocultar ou patentear (o mesmo é que dizer, a toda a Verdade, como *A-létheia*), (...) em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa assinala-se um salto para o que há antes das comuns coordenadas da actual experiência humana.¹⁹⁵

Teria a pessoa humana o acesso consciente a universos que transcendem o mundo da realidade aparente, para o vivenciar de conteúdos de natureza mítica, arquetípica? De que forma? Que linguagens? Que rito-mito poderia ser celebrado para um maior

¹⁹³ Ibidem, p. 132.

¹⁹⁴ Cf. Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, 2002.

¹⁹⁵ Ibidem, pp. 424-425.

significado aquando do encontro da evolução da natureza planetária? Haverá uma esfera da consciência humana de contacto com os padrões arquetípicos da natureza, ou ainda com a própria substância da Natureza que reverbera a essência da autêntica Vida? É imemorável o facto de que a experiência «mítico-ritual» tenha uma grande função de reintegração «simbólica» na e para a vida humana como manifestação fenomenológica «erótico-religiosa»¹⁹⁶.

Entretanto, no percurso dos tempos primordiais até à civilização moderna, houve um desvio, aconteceu um engano, ou, no mínimo, algo falhou, e a continuidade do processo evolutivo humano estagnou, os verdadeiros e profundos ritos deixaram de ser celebrados e os mitos foram dessacralizados. Ora, grande parte do conhecimento actual não contempla a profundidade do Ser e a sua sabedoria primordial. Que filosofias ou mitologias¹⁹⁷ foram esquecidas? Estamos diante de um falso *logos* que se ergueu e promoveu a transformação para o progresso tecnológico; e o que sucede é que o mito da razão foi colocado num pedestal juntamente com a técnica, entendida como técnica moderna, que sacrificou a natureza causando um retrocesso da humanidade e da espiritualidade e da própria *Τέχνη*, isto é, da Arte. Paulo Borges reflecte sobre a interferência entre cultura e a história, mostrando a relação mitológica do imaginário oceânico:

Procurando aí uma de suas chaves do assaz enigmático universo da cultura, do pensamento e da história galaico-lusitana e portuguesa, nalgumas das suas vertentes mais originais, e como prolegómeno ao estudo de seu imaginário oceânico, são apenas algumas das linhas e conexões dessa complicada tessitura mitológica que aqui nos propomos perseguir¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Paulo Borges, 2002, p. 451: «Eudoro procede à reminiscência do mundo pré-indo-europeu, atento ao que dele vive nos povos ditos primitivos e nas subliminares pulsões dos supostos civilizados, propondo a trans-filosófica reintegração da experiência mítico-ritual e simbólica, erótico-religiosa, em que o natural, o humano e o divino ainda não surgem como entidades distintas e só como tal relacionáveis».

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p.130. «Onde acaba a mitologia? Em Platão? Em Aristóteles? Em Aristóteles talvez. Mas não obsta a aristotélica *philo-sophia* a que, no final, o pensamento grego regresse à inicial *philo-mythia*, por todas as portas que, de par em par, platónicos e pitagóricos lhe abriram. «Origem da Poesia e da Mitologia, e outros ensaios dispersos».

¹⁹⁸ Paulo Borges, *Do Finistérreo Pensar*, «Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Occidente Atlântico, Imprensa Nacional Casa da Moeda - IMS, 2001, pp. 15-16.

São muitas as linhas já desenvolvidas na temática da filosofia e da mitologia na perspectiva da arte literária em Portugal, desde *A ideia de Natureza no século XVIII* por Pedro Calafate, onde se ressalta uma relevância simbólica e antropológica, pois confirmamos que é através do «símbolo» que se destaca o seu valor psico-semiótico de «transformar» a linguagem da consciência de «um objecto ou um acto» para além da «experiência quotidiana»¹⁹⁹.

Encontramos em Carlos João Correia linhas de investigação que abrem possibilidades para aprofundar a problemática do «simbólico-arquetípico» na vida, na arte e na natureza humana entre as teorias de Jung e Schelling, de uma possível hermenêutica entre ambos os autores. Aquilo que, na teoria de C. G. Jung, funciona como o «conjunto de arquétipos», para Schelling aparece na «auto-consciência do mundo»²⁰⁰, algo que evidenciamos também em Carlos Silva ao dissertar sobre a categoria da intuição, com relativo destaque na obra de Carl Gustav Jung referente às funções e à alquimia psíquica²⁰¹.

Levantamos o problema da filosofia em Portugal ou do pensamento filosófico de Portugal através de uma reflexão: o facto de estar, de certo modo, relativamente “deslizante” sobre a necessidade de sempre “escorregar” dependendo de outras filosofias – das mais antigas, por um lado, como o pensamento grego no que a mitologia helénica

¹⁹⁹ Cf. Pedro Calafate, *A Ideia de Natureza no século XVIII em Portugal*, p. 24: «À luz desta perspectiva antropológica contemporânea, (cf. René ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*), teremos pois de recusar a secundarização do símbolo, por isso que nem a psicologia da criança, nem a psicologia do homem primitivo, nem a análise do processo de formação da imagem no adulto civilizado permitem afirmar que o símbolo seja secundário em relação à linguagem conceptual. O símbolo continua a desempenhar uma função essencial em todas as sociedades, desde as consideradas “primitivas” às mais “evoluídas”. A sua função permanece invariável: a de transformar um objecto ou um acto em algo diferente daquilo em que estes são tidos na experiência quotidiana. Nada permite, pois, concluir que o “sentido próprio” tem primazia, tanto cronológica como ontologicamente, sobre o “sentido figurado” (Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l’imaginaire*).»

²⁰⁰ Cf. Carlos João Correia, 2003, *Mitos e Narrativas*, p.169: «O objectivo de Schelling é mostrar como a história das mitologias é a história da auto-consciência do mundo, o modo de como a consciência se autoposiciona como consciência de si própria. Da mesma forma que Jung nos falará de um conjunto de arquétipos que dinamizam o nosso imaginário».

²⁰¹ Cf. Carlos Silva, 2003, «Sob o Signo da Intuição – Esclarecimentos Etimológicos da Noção». *Psicologia da Consciência Pesquisa e Reflexão em Psicologia Transpessoal*, p. 214: “Afinal todo este âmbito terminológico e semântico constitui o vocabulário da tradição medieval e clássica, também de Goethe e de C. G. Jung (mostrando os eixos complementares entre pensar (*Denken*) e sentir (de sentimento) (*Fühlen*); e de sensação (*Empfinden*) e intuição (*Intuiere*), das quatro funções integradores da consciência... retomada ainda, com variantes, nestes patamares de consciência por R. Steiner em “Imaginação, Inspiração, Intuição”. Cf. Ainda outras traduções e interpretações destas categorias em: C. G. Jung, *Tipos Psicológicos*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, editora Zahar, 1974. Cf. Giancarlo de Aguiar, Dissertação de Mestrado, Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana, FLUL, 2010, pp. 9-97.

diz respeito e, por outro, de uma mais actual, a filosofia franco-alemã no que a racionalidade concerne. Ora, mas então qual é a raiz da verdadeira essência da filosofia portuguesa? Estará mais voltada para a literatura, através de mitologemas, temas míticos para a vivência poética? Será pelas metáforas, metalinguagens na psico-semiótica de vivência da *proto-morphosis* que expressam o profundo do espírito humano para uma experiência de transcendência do mundo? Para uma Filosofia Poética ou Poética Filosófica?

3.1. A Natureza nas Raízes da Filosofia e da Mitologia

Estarão submersas no profundo da cultura pré-helénica as respostas para um maior entendimento do propósito da evolução do espírito humano? Ou, ainda mais longe, nos povos primordiais, nas civilizações ancestrais, que através do invocar-convocar os elementos da natureza cultuavam o personificar de seres míticos? Já existe um relativo consenso da literatura específica quanto à temática sobre a antropologia da religião²⁰², principalmente na filosofia da mitologia, em Vicente Ferreira da Silva²⁰³ e em Eudoro de Sousa²⁰⁴. Segundo estes autores, de facto é na filosofia antiga que se encontra o verdadeiro valor da cultura, conseqüentemente da mitologia, através da «*philo-mythia* para a *philo-sophia*». Da sabedoria natural que da primeva forma expressa na linguagem do mito-rito pela religião pagã o sentido de natureza «simbólica», de ideias atemporais e eternas, entre a «*poiesis e noesis*»²⁰⁵, pois, se separadas e cindidas, não cumprem a sua derradeira visão precisamente manifesta na *Psyché* (psique humana) pela essência da arte, na criação e imaginação, na realização da vida, «do drama ritual» de uma musical e poética dançante²⁰⁶.

²⁰² Cf. Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 9-32.

²⁰³ Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Transcendência do Mundo, Obras Completas*, 2010, pp-81-112.

²⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, 2000, p.141.

²⁰⁵ Ibidem, pp. 140-141.

²⁰⁶ Ibidem, p. 141: «Orfeu seria como que uma chave da cifra. Teólogo, Poeta, Hierofante e, «porque o mais músico, o mais filósofo», simbolizaria ele, não a história da filosofia, mas a fenomenologia do pensamento filosófico da Grécia. Primeiro, a do silente gesto do drama ritual; depois, a da poesia, pelo ritmo unida ainda, se bem que já distante, ao rito primevo; por fim, a do verbo que, como o mocho de Atena, «no crepúsculo ensaia o seu primeiro voo solitário».

Para a investigação da literatura poética, é preciso instaurar a integração da filosofia-mitologia, na extensão da *theos-philo-mythia*, algo que já era prática vivida para as culturas ancestrais, revelando-se atempadamente para os pré-socráticos como profundos ensinamentos acerca dos elementos constitutivos do universo; é preciso repensar sobre o *continuum* entre filosofia-literatura-cultura, como nos chama à atenção José Trindade Santos²⁰⁷. Na constituição da civilização, o valor vivencial do mito-rito foi dessacralizado, não foi mais celebrado, tendo o homem, desta forma, deixado de evoluir humanamente e espiritualmente, tornando-se, pouco a pouco, cada vez menos humano, natural e divino? Homem e Mundo distantes do além-horizonte e decaídos para o aquém-horizonte? A dessacralização do mundo no fim último do seu processo dar-se-á na degenerescência da própria vida humana?

Para que haja autoconhecimento, para tornar-se si mesmo [*Verselbstung*], é preciso redescobrir o que foi perdido, a partir das origens *ex nihilo*, nos primórdios, o *Arché* que foi negado, no e do próprio ser, ou seja, considerado fora de uma suposta verdade e razão. Mesmo que se tenha de utilizar do *argumentum ex silentio* e que não seja apenas uma comprovação originada do silêncio, mas sim uma contemplação do silêncio, que no ocultar da linguagem se revela profundamente para o criar, recriando a verdade através da qual se levará até ao conseqüente encontro do Ser, *Selbst*, no realizar-se do si-mesmo [*Selbstverwirklichung*]. O tornar-se retornando às origens primordiais, a experiência de algo além do que se mostra ser, mesmo que seja preciso transbordar e exortar tudo aquilo que aparentemente é, para derradeiramente chegar num vir à Ser o que sempre foi.

Para visionar a transcendência do Ser, sem as dependências categóricas duais, é preciso aceitar a possibilidade da experiência humana encontrar um viver pleno no sentido de sagrado, na extensão directa entre o humano-natural-divino, para a compreensão unitiva, «sim-bólica» e integral da natureza humana do mundo e do divino, na pulsão da experiência do impulso «mítico-ritual», como evidenciamos no dissertar de Paulo Borges ao interpretar Eudoro de Sousa²⁰⁸.

²⁰⁷ José Trindade Santos, 1997, «A Formação da Tradição Filosófica Grega», in Parménides, *Da Natureza*, Lisboa: Alda Editores, p.45: «Se na Grécia não tem sentido separar a filosofia da cultura em que nasce e da literatura que a exprime, é preciso explicar como foi que isso mesmo veio a acontecer (por exemplo, nas histórias da filosofia.»

²⁰⁸ Paulo Borges, 2002, «A ideia de natureza no pensamento português contemporâneo. Do «transcendentalismo panteísta» ao trans-natural, trans-humano e trans-divino em Eudoro de SOUSA», in *Pensamento Atlântico*, pp. 451-453: «Insuportado pelo afã produtivo da vontade e do intelecto como

A energia vital da espiritualidade e da sexualidade humana²⁰⁹, na sua máxima expressão, se apresenta através da capacidade de criar pela ligação que se estabelece com a Natureza. Portanto, não somente através da concepção categórica de «homo faber como o sapiens»²¹⁰ que nega tudo aquilo que lhe foi dado naturalmente e assim opera na construção-destruição da natureza. Aquilo que poderia transpor pela categoria do *homo-sapiens-demens*, desenvolvida na perspectiva de Pierre T. Chardin por Leonardo Boff, ou ainda na actualidade – a tese que defendo sobre o antagonismo que há entre o *homo-techinologicus* e o *homo-elementum-naturalis*²¹¹ –, precisamos, contudo, de pensar na capacidade de criar, num outro sentido de criação. Será através da criatividade na base da espiritualidade-sexualidade humana que encontraremos as possibilidades para além de si? O encontro de um horizonte que leve ao Ser ao absoluto, além-horizonte?

Tratamos da mitologia, no que se refere aos mitos e ritos, que na sua origem aparecem como categorias pertencentes a teogonia e teologias, em termos conceptuais e categóricos. Assim, trataremos ainda do tema de acesso a ritos de passagem e de transformação que animam a vida para um real sentido da palavra *poiesis*²¹², de criação, não somente na palavra escrita ou falada²¹³. Ao pensar na literatura²¹⁴, na sua origem, transmitida também pela recitação, como extensão inter-subjectiva da linguagem do

potências regentes do homem que se pensa / quer apenas humano e histórico, esse é o mundo do «oculto reinar» da origem, ainda sugerido na pré-socrática *physis*, o mundo cuja linguagem é a mítico-ritual e simbólica, não a lógico-crítica e dia-bólica que, mesmo quando persegue a unidade, inviamente busca reunir o que, pressupondo separado, apenas para si ilusoriamente separa.»

²⁰⁹ Cf. Giancarlo de Aguiar, *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, p. 48.

²¹⁰ *Op. cit.*, p. 423.

²¹¹ Cf. Giancarlo de Aguiar, *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 53-57.

²¹² Cf. Aristóteles, 1994, *Poética*, Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 4.^a edição.

²¹³ José Trindade Santos, 1997, pp. 38-39: «O sistema de escrita adoptado por uma sociedade pode escolher entre duas opções possíveis: ficar no visível, passando da realidade à figura, ou signo, desenhando uma imagem do representado, de modo indiferente aos sons da palavra; ou optar por representar a realidade visual através do conjunto de signos representativos dos sons da palavra falada».

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 42-43: «A entrada do último quartel do século VIII a.C. assiste à produção dos textos inaugurais da literatura grega. São eles os poemas homéricos, a *Iliada* e a *Odisseia*, o primeiro com mais e o segundo com menos de 15 000 versos (cujo cânone só terá sido fixado no início do século VI). A hipótese com maior probabilidade responde satisfatoriamente a todas é a origem oral, que esta e um conjunto de obras reflectirão durante séculos. Homero pode assim ser visto, simultaneamente, como um fim e um começo: efeito da fixação por escrito de um conjunto de mensagens conservadas na memória, tradicionalmente transmitidas pela recitação oral».

ritual²¹⁵ e do imaginário, *Archetypus* para Jung, ou ainda, num sentido platónico, do mundo das ideias primordiais, tais arquétipos, que para Eudoro de Sousa revela o aspecto do significado-significante²¹⁶.

Numa «consciência-linguagem», a expressão deste duplo complemento de «significado-significante» não estaria unicamente presente no arquétipo como «corpo-alma», mas sim necessariamente interligado pelo estado simbólico, ou seja, o símbolo-arquetípico com o que se chegará pela teoria da filosofia e análise da psicologia contemporânea à problemática do duplo ser, de um *Ich* (eu) e de um *Selbst* (si mesmo).

Os pré-socráticos (sécs.VII a V a.C.) tinham o contacto com esta linguagem arquetípica com maior sentido, pois estavam mais conectados com a sabedoria, σοφός [Sofos] com o estado etérico da quintessência que na óptica da filosofia alemã e na teoria junguiana pode ser descrita pela categoria de *Selbst* (si mesmo) considerado como arquétipo do sagrado. Diante da interpretação para a cultura helénica, quando realizavam a mitologia e filosofia da prática profunda de comunhão com a «Natureza».²¹⁷ Importa reflectir sobre a ponte de ligação com o interior e o exterior, um verdadeiro mito e rito no momento em que comungavam com todos os seus sentidos e funções psíquicas voltadas para o ambiente físico da paisagem viva da natureza existente, e, em silêncio através do estado meditativo contemplavam os elementos vitais «interiores» e também «exteriores»: o lago, a montanha, a flor, e assim activavam os padrões arquetípicos da consciência através do seu testemunho físico do objecto simbólico como processo natural imanente, e, *a posteriori*, a partir da imagem correspondente aos elementos, transcendiam as ideias para o pensar filosófico.

Consideramos este pensar como um fenómeno da mitologia e da poesia na «verdade do Ser» como a própria experiência da «Poesia transumana»²¹⁸ para Vicente

²¹⁵ *Ibidem*, p. 40: «Os mais antigos sistemas de escrita do Próximo Oriente – o hieroglífico (egípcio) e o cuneiforme (sumérico) – combinavam as duas naturezas do signo numa escrita ritualista e monumental (adequada à natureza sacral dos textos que começou por fixar)».

²¹⁶ Eudoro de Sousa, 2000, p. 47: «A consciência de um povo está para a linguagem em que se exprime, como o significado para o significante; mas, o arquétipo, isto é, o primordial exemplo, da relação significado-significante, é a síntese alma-corpo, o composto orgânico e vivente. Tal como das formas corpóreas e da respectiva moção se infere a natureza da alma emotiva, assim também as palavras, unidas entre si por vivente liame, deixam entrever a essência psíquica do povo que as pronuncia em fugazes instantes, ou as inscreve nos monumentos da sua eternidade».

²¹⁷ Cf. José Trindade Santos, *Da Natureza*, Parménides, pp.25-27, Fragmento 60, B9-B15a.

²¹⁸ Vicente Ferreira da Silva, 2010, p. 102: «Para nós, o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na Mitologia. Se para Heidegger o “pôr-se em obra” da verdade do Ser dá-se na

Ferreira da Silva, que considera o poeta como um interlocutor da voz do divino²¹⁹. Eis a presença de Ser com o encontro e proximidade entre as polaridades das energias, sem dicotomias: cósmica-telúrica, masculina-feminina, céu-terra, extrínseco-intrínseco, humano-divino, imanente-transcendente no sentido de complementaridade, principalmente sobre os elementos naturais. Sem entrar na problemática do dualismo²²⁰, chegar-se-ia no seu fim último à verdade de encontro na integração com a Unidade, ou ainda, entre o Uno e o Múltiplo, sem divisões antagônicas, mas sim como pares complementares.

É importante lembrar que muitos axiomas ou postulados dos pensadores pré-socráticos tinham uma condição segundo a qual ainda havia o Mito-Rito entre a Pessoa e o Ambiente para se chegar à Natureza mediada pela relação com a paisagem. É, aliás, importante ressaltar aqui que foi por este motivo prático que assim os designaram, de filósofos naturalistas. Ora, afinal, não eram chamados deste modo por causa do seu princípio de vida filosófica? Pelo contacto de reciprocidade da natureza humana para com a paisagem do ambiente? Porque viviam na praxis as suas categorias e problemáticas filosóficas, ou ainda, mitológicas, como revemos em Carlos João Correia, a importância do conceito do *Selbst* na óptica da filosofia alemã diante da interpretação para a mitologia helénica²²¹.

Poesia, para nós, essa deve ser, antes de tudo, compreendida como Poesia transumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas».

²¹⁹ Vicente Ferreira da Silva, 2010, «Sobre a Poesia e o Poeta», in *Parte IV: Sobre Poesia, Arte e Crítica Literária*, p. 504: «Walter Otto, em seu livro *Der Dichter und die alten Götter* (O Poeta e os Deuses Antigos), assim caracteriza a investidura poética: “O poético no homem é o que o põe em contacto com o divino, isto é, com a mais alta realidade. O poeta inato é, por natureza, aparentado com o ser do mundo, de tal modo que, como que tocado por um relâmpago divino, dá nascimento ao canto da infinitude.”».

²²⁰ Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 294: «Christian Wolff diz que “são dualistas aqueles que admitem a existência de substâncias materiais e substâncias espirituais” (Psychol. Rat., § 39). Esse foi o significado que se tornou mais comum e difundido na tradição filosófica. Segundo ele, o fundador do dualismo seria Descartes, que reconheceu a existência de duas espécies diferentes de substâncias: a corpórea e a espiritual. Essa palavra, todavia, muitas vezes foi estendida para indicar outras oposições reais que os filósofos descobriram no universo: p. exp., a oposição aristotélica entre matéria e forma, a medieval entre existência e essência e uma oposição que ocorre em todos os tempos, entre aparência e realidade.»

²²¹ Carlos João Correia, *Mitos e Narrativas*, 2003, pp. 169-170: «Em particular, os duplos arquétipos estáticos e dinâmicos simultaneamente masculinos e femininos; da mesma forma que Durand nos proporá dois regimes – diurno e nocturno – do imaginário, Schelling apresenta-nos um esquema triádico da relação entre a consciência e o mundo, a saber: “primeira potência” – desejo cego de si próprio no mundo (*Sehnsucht*) personificado pela relação complexa entre Deméter e sua filha Perséfone; “segunda potência” – libertação de si, personificada pela variante órfica do mito de Dioniso e “terceira potência” - conjugação do desejo e da libertação na figura da consciência de si incarnada no mundo, simbolizada pelo deus por excelência de ligação, Hermes. Schelling, no entanto, debate-se com um enigma que o acompanhará ao longo da sua obra e que se prende precisamente com o problema da consciência de si próprio. Para este

Encontramos, novamente a problemática de distintas filosofias, da nascente e antiga filosofia, que foi separada do rito do ambiente que levava ao σοφός [Sofos] da Natureza, ou seja, a divindade, numa perspectiva helenista, já na filosofia moderna, ou pós-moderna, restringiu-se então somente ao mito que valoriza o λόγος [Logos], a linguagem da razão no registo através da escrita na sua concepção contemporânea. Faremos uma breve síntese deste processo, para então problematizarmos o desenvolvimento a partir das categorias das raízes da filosofia ocidental até ao pensamento contemporâneo.

Relembramos que alguns dos principais filósofos antes de Sócrates defenderam cada um dos elementos da Natureza como importantes para a origem da vida²²². Pinharanda Gomes ao dissertar sobre os Pré-Socráticos, ressalta no primeiro capítulo «Cosmologia Remota»²²³ a propósito da dignidade dos homens para os gregos: «Havia de subir às montanhas, perscrutar os horizontes, meditar, indagar, revulsionar a cabeça e o coração»²²⁴.

Mas, com o tempo, a Filosofia Natural vai-se esgotando e sendo absorvida pela demanda da *Polis*. Sócrates (469-399 a.C.) não valorizava o mero prazer dos sentidos, mas evidencia o belo, o bom e o justo como as grandes virtudes. «Platão, aluno de Sócrates», fundou, aproximadamente em 387 a.C., a Academia junto a um «jardim» murado em Atenas. Há indícios que apontam a possibilidade de ter sido a própria casa de Sócrates-Platão em terreno dedicado à deusa Atena, que, segundo a tradição, pertencera a uma personagem mitológica *Academo* cujo túmulo se refere o nome a um bosque. Que relação haverá entre a mitologia de *Academo* e a de *Pã*? Ora, se um jardim-bosque vivo e

filósofo, qualquer conceito genuíno de si, de *Selbst*, deve mostrar-nos como é que a consciência, a consciência de cada um de nós, se descobre a si própria separada e cindida não só de todas as outras, mas também do mundo que surge ao nosso olhar como Outro.»

²²² Cf. Pinharanda Gomes, 1994, *Filosofia Grega Pré-Socrática*, pp. 29-79.

²²³ *Ibidem*, pp. 28-29: «1 – Cosmogonia Remota» Ressalta a importância das interrogações; “Teogonia, Cosmogonia, Antropogonia? Onde o princípio, onde a origem? (...) Se eles não chegaram a teogonia, porque de muito cedo antropomorfizaram as ideias e as imagens do conhecimento, isto é, se de muito intuíram o mundo como algo à semelhança do homem, de onde a personalização das divindades e infernidades, a nomenclatura quase antroponímica que a todo o momento assalta as suas vivências e determinações gnoseológicas? Em certa medida, o homem é, com a terra, os astros, as águas, personagem da mesma e única cena, onde os comparsas se mascaram de formas diferentes, para a efetivação do jogo telúrico. E do celígeo também! Então a teogonia é, em certa medida, uma antropoteogonia!”. Cf. ainda pp. 29-30: «Em Homero se encontram as remotas e poéticas noções das disponibilidades gnoseológicas dos gregos. (...) Mas o estado e a ciência parece não oferecer, ao tempo da sabedoria homérica, uma distinção entre o saber mítico e o saber sófico, pois na verdade, se imbricam um no outro. (...) A importância da motivação poética de Homero reside em que ela se compõe de motivos míticos, históricos, e principalmente naturais, ou retirados da natureza».

²²⁴ *Ibidem*, p.28.

natural passa a ser um túmulo murado que servirá de modelo à *Polis* e à academia, verifica-se a existência de um sacrifício de uma entidade da natureza. Haverá uma dupla mitologia na problemática entre *Pã* e *Academo*? Esta temática estaria presente na complexa inter-relação das trans-mitologias narrativas, nas ideologias da história de toda a cultura planetária com outras visões acerca do paganismo²²⁵, ou ainda, na distinta classificação entre o *pan-en-teísmo* (tudo em Deus e Deus em tudo) e *pan-teísmo* (integração dos elementos e reinos da natureza que representam Deus)²²⁶. Nas «Antigas Religiões da Lusitânia»²²⁷, encontramos o testemunho da existência de «bosques sagrados», «santuários» e «árvores sagradas» que, a meu ver, vai muito além do mero sentido de «povos incultos, fonte de sentimento religioso» descrito por Vasconcelos na obra supra-citada, pelo contrário, trata-se da natureza do Espírito da Terra²²⁸, do Sistema Telúrico dos canais ctônicos ou centros energéticos do planeta, rico em propriedades geobiológicas, (intra-terrenas). Já pelo aspecto da posição que determinadas espécies ocupam no seu habitat, (inter-terreno) pelo relevo, em consonância com a paisagem e a sua interacção com a biodiversidade, do Sistema Cósmico, esta totalidade traz um sentido de Vida para o Humano em conexão com a Natureza na verdadeira espiritualidade de consciência.

²²⁵ Cf. *História das Mitologias do Mundo – Heróis, Divindades, Narrativas*, 2007, p. 171: «Cernunnos: Deus da Abundância e da Virilidade, senhor dos animais selvagens, Cernunnos (o Cornudo) foi muitas vezes assimilado ao misterioso Dis Pater de que César fala em A Guerra das Gálias (VI, 18), de quem provêm todos os Gauleses. Por vezes representado na forma de uma divindade tricéfala, Cernunnos está geralmente rodeado de animais como o veado, o touro e outros animais domésticos ou selvagens. No vaso de Gundestrup, podemos vê-lo sentado com as pernas cruzadas, segurando, numa mão, um cordão, colar atribuído das divindades, e, na outra, uma serpente com cabeça de carneiro, símbolo da renovação. Os chifres que lhe ornamentam a testa evocam também uma representação cíclica do tempo. Cernunnos aparece no solstício de inverno e morre no solstício de verão. No país de Gales, é assimilado a *Gwynn ap Nudd*, um dos soberanos do Annwyn, o Outro Mundo. Em Inglaterra, é visto como Herne, o caçador.»

²²⁶ Leonardo Boff, 2000, p. 52: «Panenteísmo: doutrina que afirma a coexistência e a interpretação de Deus e de suas criaturas. Literalmente significa: Tudo em Deus e Deus em Tudo. Deve ser distinguido do panteísmo. Panteísmo: Doutrina segundo a qual tudo é Deus; as pedras, as plantas, os animais, os humanos e o universo, formam a única realidade existente e sem distinção, Deus.»

²²⁷ Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, vol. II, pp. 108-109.

²²⁸ Como um organismo vivo de Gaia ou Geia, traz consigo a consciência de um processo de auto-regulação do Planeta, consideramos a conhecida separação dos continentes, Pangeia, não somente no seu sentido geológico, mas sim, visto como «um movimento dançante» de revelação, a partir do afastamento da unidade integradora para uma dinâmica viva e auto-consciente do Ser planetário, na tentativa de reestruturação diante da evolução de toda comunidade biótica.

3.2. Visão Arquetípica, do Simbólico ao Ritual Mito-Poiético.

Os Pré-Socráticos e Sócrates. É neste intervalo da história da filosofia que podemos desvelar alguns ‘nós’ que incrustam, desde os primórdios até a actualidade, o labirinto da verdade natural. Consideramos as seguintes categorias: a) Mito-Rito, b) Inconsciente-Consciente, c) Realidade Interior-Exterior, d) Arquétipo-Símbolo.

Importa considerar Platão como mestre de Aristóteles (Estagira, 384 a.C. – Atenas, 322 a.C.) e o facto de que a partir desta época o ‘mito’ e o ‘rito’ são separados e dissociados, pelo menos da maneira que eram vivenciados pelos filósofos naturalistas pré-socráticos, ganhando outros significados como ressalta Eudoro de Sousa: “E depois? Onde acaba a mitologia? Em Platão? Em Aristóteles? Em Aristóteles talvez. Mas não obsta a aristotélica *philo-sophia* a que, no final, o pensamento grego, regresse à inicial *philo-mythia*, por todas as portas que, de par em par, platónicos e pitagóricos lhe abriram²²⁹. Na *Poética* e, principalmente na *Metafísica* de Aristóteles, ao descrever a mistura da «natureza da substância dos elementos e dos entes naturais»²³⁰, realiza o racionalismo comparativo da reflexão filosófica. É neste hiato do espaço-tempo entre o pensar e o vivenciar que está a grande diferença entre as raízes da árvore da vida e do conhecimento, a problemática filosófica que se estabelece na natureza de cada elemento, é a tentativa de repensar o mito-rito de constituição como princípio vital na consciência da natureza humana.

De um lado, temos, os Pré-Socráticos que experienciavam a expressão mítica vivida numa praxis de um ser *anima incorporatus in natura* e, por outra instância, temos a expressão teórica pela escrita no testemunho de um Ser em seu *manuscritus* literário-poético, ou filosófico do *Logos*, sendo que este último apenas possui uma representação da racionalização dos elementos da natureza esquecidos e sucessivamente banidos pela Academia. Portanto, é preciso um elemento simbólico para compor o significado no ser

²²⁹ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, 2000, p.130.

²³⁰ Cf. Aristóteles, *Metaphysicorum*, liber, V, 4, p. 229: «Amplius alio modo dicitur natura, existentium natura substantia, ut dicentes naturam primam esse compositionem, ut Empedocles dicit, quod natura nullius est entium, sed solum mixtio et permutatio permixtorum natura in hominibus nominatur».

que somente ganha a razão quando a verdade da *Psyché* ou da *Anima* se personifica no *Corpus* de um ‘Mito-Rito’, em «dois tons em uníssono». Quando dividido toma distância da natureza viva do ambiente exterior e o conhecimento da natureza, dos Mitos e Ritos que ficaram perdidos e fragmentados nos textos, presos na teoria e cristalizados nos livros que actualmente estão nas bibliotecas institucionalizadas nas universidades, ou seja, na academia, e não mais na sua origem última. A verdade que está na árvore da vida ou do conhecimento? Na própria Natureza?

Na cultura pré-cristã, com profundas raízes no Paganismo, um Pan-Animismo, na mitologia helénica em que o reconhecido deus *Pã*, sendo a divindade suprema que presidia o mundo natural, não é mais verdadeiramente interpretado, qual é o seu valor real no estatuto categórico da condição estabelecida pelos pensadores actuais? Com a possível representação do Pan (*Pã*),²³¹ um Ser do ‘todo’ orgânico, da e pela Natureza, é claro que não são mais os filósofos naturais os que estabelecem tais valores, pois estes encontravam-se de facto com o *Pã* em seu rito-mito na floresta, através do seu acto de pensar que fazia parte da sensação-percepção e de uma peregrinação a caminho da sabedoria, de um modo inato e intuitivo.

Já os filósofos contemporâneos aparecem de certo modo como funcionários da filosofia académica, comprometidos com o *λόγος* [*Logos*] ou com o conhecimento de ensino-aprendizagem, e lamentavelmente a fabricar as ideias do *Logos* apenas como linguagem e conhecimento cognitivo. É preocupante este desvio, a falta de capacidade e sensibilidade de criar a visão para ver a natureza do sublime, ou seja, de um ensinamento vivenciado através da sabedoria do *Sofos*, que, por ser tão simples e natural, é verdadeira em essência da Vida.

²³¹ Cf. *História das Mitologias do Mundo – Heróis, Divindades, e Narrativas*, pp. 52-53: «A Divindade que é um puro produto da natureza. Filho de Hermes e de uma ninfa, é representado como um ser híbrido, meio homem, meio bode, e o seu rosto barbudo, encimado por dois chifres. Platão diz que a linguagem é como *Pã*, “dupla, tanto verdadeira como falsa”. Esta natureza dupla faz dele um deus tão benfazejo quanto prejudicial. Corre com uma agilidade extra-ordinária através de montes e vales, insinua-se em toda a parte e, sempre à espreita, esconde-se nos bosques para espiar as ninfas. Benevolente, partilha a vida dos pastores transumantes e protege os pastores e os rebanhos; lúbrico, assedia e assusta as ninfas. Certo dia em que perseguia a bela Siringe, a ninfa escondeu-se num canavial, [...] com as canas dos pântanos, das quais o seu forte sopro retirará sons melodiosos: foi então que nasceu a flauta de *Pã*, ou siringe. *Pã* utilizará esta flauta como afrodisíaco para favorecer o acasalamento dos animais. Em outras mitologias de povos nativos do “canavial de Pan” não somente criará a flauta, mas também o *didgeridoo* (instrumento musical de sopro feito de bambu com canal oco) representa a elevação do despertar da Mãe Serpente do elemento Terra. A cultura oriunda dos povos Austronésios revela uma forte relação entre os arquétipos da Árvore e da Serpente no Corpo e Ambiente da Natureza Humana.»

Poderíamos pensar sobre a arte de vivenciar a vida com a sabedoria da própria Natureza? O porquê desta grande ocupação com a razão e a filologia, em detrimento da filosofia e da sabedoria da ecologia do Ser? O porquê de tanto distanciamento e desmerecimento da *Poiesis*²³², da arte e da vida? Como é que a filosofia académica vigente trata a divindade Pagã? Através de uma categoria? Através do testemunho de um mito em livro escrito? Qual é a última verdade do mito do Pã retido no livro? Estaria no livro cuja natureza do pergaminho-papiro é a árvore, da vida ou do conhecimento?

É essencial reflectirmos sobre a Árvore “Símbolo da vida, em perpétua evolução, em ascensão para o céu, a árvore evoca todo o simbolismo da verticalidade (...) A árvore da vida tem o orvalho celeste como seiva, e os seus frutos, ciosamente defendidos, transmitem uma parcela de imortalidade (...)”²³³, ou ainda, na experiência vivida pelos povos primitivos autóctones, os aborígenes que possuem uma ligação directa com o arquétipo da árvore, tal como podemos contactar do latim vulgar hispânico, em língua castelhana (*árbol + origine*), em que a árvore é personificada no Ser, a fusão antropomórfica entre o reino vegetal e o humano, estaria então este livro-árvore na cultura da vivência pagã da floresta? A presença humana na *Pólis* e a falta de contacto com a aldeia na floresta, ou seja da natureza revela o que Eudoro de Sousa chama de “esquecimento ou ocultação (*lanthánesthai-lanthánein-alétheia*) daquele ser-origem”²³⁴.

Deste modo, teríamos de regressar a uma filosofia da natureza e do ambiente na sua praxis, celebrar o rito-mito que actualmente se constituiria numa filosofia neo-pagã? Se assim não for, onde o encontraremos? O deus Pã estaria simbolicamente morto nos porões da Academia? Ou debaixo da *Pólis*, da metrópole e da megalópole? O problema das macro-estruturas da cidade em que tudo é objeto mundano, profanado em meras coisas, como bem descreve Eudoro de Sousa na *Mitologia, História e Mito*: “a angústia das «coisas» diabolicamente separadas do «ser-origem» ou desprovidas da Originalidade do Ser.”²³⁵

²³² Consideramos a discussão sobre a poética, poiésis (criação) e uma reflexão acerca da estética e filosofia da arte, ou ainda, a categoria de cosmético (*kosmetikós*), (não somente no sentido de adorno, mas sim, sobretudo a estética referente a ética do cosmos) por uma beleza e ordem cujo valor estaria na arte da vida? Na consciência do Ser na integração de todos os arquétipos no realizar a sua arqueologia psíquica?

²³³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dicionário dos Símbolos*, 1982, p. 89

²³⁴ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 25, p.111.

²³⁵ Idem, parágrafo 32, p.119-120.

Este ser duplo que também está na consciência humana, cuja parcela possui a centelha divina, o deus Pã, jaz enterrado no solo do jardim dedicado à deusa Atena, num túmulo juntamente com o Academo, dois seres na mito-narrativa de um mesmo fenómeno? Se assim for, o resgate dá-se pelo percurso destes deuses, o humano aqui representado por uma estranha criatura, herói ou heroína, ou ainda simplesmente um ente trans-humano ou transpessoal, ligado a esta natureza no intuito de resgatá-la irá ter de reconhecê-la e posteriormente integrá-la ao seu Ser. Segundo Eudoro de Sousa esta problemática expressa muito bem através de Heraclito:

com Heraclito, que «o caminho para cima e caminho para baixo são um e o mesmo» Nós sabemos que um é o da catábase dos deuses, o caminho pelo que os deuses se arriscam a perder-se nas coisas; este agora é o caminho pelo que os homens se propõe que as coisas se recuperem nos deuses. A minha descida aos Infernos é a subida do caminho que os deuses desceram²³⁶.

Nesta linha do pensamento eudoriano, é preciso pensar sobre a necessidade de ultrapassar o objecto material da coisa em si, para se chegar à origem de um outro horizonte para “além do último limite-liminar; além do Horizonte Extremo, para o Ser-Origem de todos aqueles «seres-origens» das coisas,²³⁷. A origem deste Ser, no contexto do problema que estamos a tratar, refere-se ao arquétipo da árvore da vida, que está em estreita ligação com a presença da totalidade da Natureza, isto é, a representação personificada do deus Pan (Pã).

Fazemo-lo com a convicção de que o mito, em sua íntima conexão com o rito, mais do que produção cultural humana, é apresentação dramático-simbólica da prototípica emergência das potências mais fundas do ser, desvelando seus originários protagonismos no jogo global do processo ontocosmogónico, em sua tensão Imanifestado- manifestação. Tal não obsta, obviamente, a que este protagonismo, com o seu dramatismo imagético, emirja nas tensões, conflitos e desenlaces das

²³⁶ Idem, parágrafo 33, p. 121.

²³⁷ Idem, parágrafo 34, p. 122.

dimensões mais fundas da *psyché* humana ou humanada, colectiva, individual ou individuada, como em particular a psicologia junguiana o sondou²³⁸.

4. A Mitologia e o Pensamento Filosófico nos Triângulos da Complementaridade de Eudoro de Sousa.

Após ter abordado o tema das origens e o problema da própria filosofia a partir do pensamento pré-socrático, na e pela incursão transdisciplinar dos tópicos trabalhados ao longo desta dissertação, desde às raízes da filosofia da natureza, que remete para a mitologia e a poética, a partir destas áreas chegamos ao momento crucial, que é o de aprofundar os três autores principais desta investigação.

A Mitologia de Eudoro de Sousa resgata as raízes da filosofia, mantendo como base do seu propósito a cultura pré-helénica. Utiliza uma linguagem própria para a criação da sua teoria no entrelaçamento de triângulos que se complementam, formando um conceito específico para aspectos da cosmogénese e da filogénese que se complementam no princípio de criação desde este primeiro triângulo originário; “o Triângulo Primeiro, em cujo vértice está o Absoluto de além-horizonte e em cuja base se opõem Céu e Terra, no aquém-horizonte. Cada triângulo é símbolo, visto do vértice para a base, é complementaridade, visto da base para o vértice”²³⁹. (cf. Anexo VI).

Após a concepção da origem, a partir do Absoluto que promove a complementar relação entre Céu e Terra, temos num outro modelo conceptual a problemática da antropogénese, onde Eudoro se interroga através de sucessivas indagações; “«O que é o homem?», creio que responderia com desassombro e sem hesitação: «O homem é o animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão.» [...] O homem se lhe recusa; o homem é a própria recusa,”²⁴⁰. Esta recusa, é sobretudo a de estar separado da Natureza, geradora e nutridora, nesta negação constrói o seu mundo artificial, à custa da destruição dos elementos naturais, ao viver na cisão, elabora outros mundos não naturais, como artifício de retorno de seu auto-exílio.

²³⁸ Borges Paulo, *Do Finistéreo Pensar*, «Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Occidente Atlântico», Imprensa Nacional Casa da Moeda - IMS, 2001, pp. 15-16.

²³⁹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 56, p.79.

²⁴⁰ *Ibidem*, parágrafo 1, p.27.

Eudoro de Sousa responde à sua própria indagação; “Um homem recusa-se a habitar a casa que não é a sua, a viver em mundo que não é o seu? A maneira mais fácil de pensar a Recusa é imaginar que ele não aceita ou não quer ter como seu senão o que fez com suas próprias mãos”²⁴¹. Eis o trágico, que é a própria negação da sua origem, na impossibilidade de permanência da sua vida na natureza (*physis*), busca maior sentido noutros mundos e ambientes por si construídos, distancia-se com a “ilusão de um orgulhoso triunfo sobre o Exílio. A Recusa do Paraíso é, pois, a versão já humana do próprio acontecer humano, a primeira afirmação do homem, que é um querer firmar-se ele em si mesmo”²⁴².

O autor aqui refere-se ao exílio adâmico para ilustrar o afastamento da dimensão humana da Natureza, diferente do Paraíso²⁴³ que é substituível por outro lugar, a Natureza é a única que pela manutenção da vida sempre cobrará a sua presença, mesmo que o humano esteja noutros mundos a produzir a sua fuga da Natureza. Qual será o lugar, o *habitat* complementar entre o seu Mundo e a Natureza?

A incessante busca para unir o separado²⁴⁴ repercute no sentido junguiano num ser duplo, de uma transpersonalidade, o eu (*Ich*) fragmentado e o ilusório, encontra na cosmogonia a tentativa de restaurar o contacto com o si-mesmo (*Selbst*) que se estabelece entre e para além dos limites da antropogonia. O encontro com a profunda Natureza, proto e metamorfose, cujo impulso mítico promove o acesso humano às entranhas da terra, trata-se de identificar a recusa e o afastamento para restabelecer a sua origem? Confirma-nos Eudoro que “A recusa está no fundo do abismo sem fundo, aonde tentamos descer, em busca do ser-origem do homem, que mora na intimidade de qualquer dos homens”²⁴⁵.

Considerando o ser origem, e originado, a partir do triângulo, em cujo ápice está a Natureza e na base a relação entre Homem e Mundo, (Cf. Anexo VIII), vemos agora o inverso, o triângulo cujo ápice não aponta para as alturas, na relação com a divindade

²⁴¹ Ibidem, parágrafo 2, p.28.

²⁴² Ibidem, parágrafo 1, p.28.

²⁴³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 2, p.28: “O Exílio Adâmico é mito que corre paralelamente à história (...). Adão pôde sair do Paraíso, mas o homem não pode exilar-se da Natureza. Destruí-la é a precaríssima solução do insolúvel, pois, consumada, lhe custará a vida. Mas Natureza não é o seu mundo...”.

²⁴⁴ Conceito aproximado já tratado na investigação de mestrado, sendo designado por fantasia da separatividade. Cf. *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana*.

²⁴⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 1, p.27.

transcendente, mas sim para baixo, ou seja, a recusa lhe fez descer aos limites ctônicos e telúricos cuja densidade aporta ao lugar que dantes era da Natureza e neste triângulo invertido apresenta-se como Abismo, (Cf. Anexo VI). Diante da Recusa humana de viver na Natureza e ao mesmo a impossibilidade de se exilar, a existência atira-o para o Abismo. Esta experiência provocar-lhe-ia a superação da experiência ontológica?

A circulação de ambos os ápices, da Natureza vértice acima, e do Abismo vértice abaixo, provocaria um encontro, ou ainda, um contra-ponto. Deste modo, o Exílio da Natureza leva o homem ao Abismo, a descida do catabático percurso até chegar ao encontro de sua própria natureza? Talvez encontre neste intervalo entre os ápices de triângulos circunscritos a sua derradeira presença de ser que ganhará a valência do *Ultra-Ser* diante a problemática dos horizontes que trataremos nesta investigação.

É importante reflectir que não somente longe da Natureza o Homem procurou o seu exílio, mas também procurou exílio de outros mundos pelos quais já passara, e dos quais não mais voltara, “que de si para si pense e diga: Este mundo não é o meu”, seja por cumprir a finalidade projectada em determinado mundo, seja por não mais se identificar com o mundo em que estivera, “quando já não o reconhece como obra sua. E daí, recusa após recusa, sempre a mesma Recusa.” ou ainda, por ser levado a outro Projecto; “Talvez não haja ser humano que, pelo menos uma vez na vida, não se tenha sentido exilado no mundo a que se afeiçoou e que se lhe afeiçoou, (...), do Homem e do Mundo, uma vez que um e outro, coordenadamente projectados, mudaram com a mudança do Projecto”²⁴⁶.

O impulso mítico, das distintas metamorfoses, está presente entre homem e mundo que se retro-alimentam e se alteram, na medida em que o homem muda de seu mundo para outro, que vem a ser outro de si, na inter-face da mudança: “Na verdade, se homem e mundo são duas coordenadas de um projecto mutante, o homem só se sente invadido de estranheza em relação ao mundo que dele fora, quando já vive em outro que dele começa a ser, porque ele mesmo em outro se veio tornando”²⁴⁷. Vemos aqui uma tendência heraclitiana, do ser que se torna outro a partir do momento que passa por dada experiência, neste caso a relação entre homem e mundo, ambos não serão mais os mesmos agora, do que já foram outrora, porque, nesta hora, há uma derradeira mudança que trespassa homem e mundo. O homem aqui é actuante de uma actuação maior que a

²⁴⁶ Ibidem, parágrafo 3, p.29.

²⁴⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 4, p.30.

sua, naquilo que Eudoro de Sousa chama de “puro jogo com uma divindade” e assim o homem faz, e quando é aquele que faz, no sentido da *poiésis* está “em obediência a um plano que compromete a obra com o obreiro e o obreiro com a obra”²⁴⁸.

Eudoro de Sousa chega a reflectir sobre o problema do “ser deste mundo no grau de humanidade deste homem, (...) o sentimento de estranheza que prenuncia a mutação do projecto,”²⁴⁹ e que diante deste projecto de homem e mundo, pensamos – quais serão os factores que alteram o ser deste humano mutante em contínuo processo? Quais os principais arquétipos que estão elencados nestes pares de opostos complementares e que sempre levam a uma triangulação; aqui vale dizer, não somente a divindade e a base entre homem e mundo, mas o *androgynus* entre o *animus* e a *anima*. (cf. Anexo XI). Encontramos também em René Guénon a simbologia da *La Grande Triade*²⁵⁰ entre o *spiritus*, a *anima*, e o *corpus*, onde as essências eternas (*qu’essences éternelles*) nutrem a constituição da cosmogonia (*la cosmogonie*) precisa para o princípio de criação do *Triangle de l’Androgyne*²⁵¹.

A diversidade de humanos que compreendem diferentes mundos promove a mutação descontínua na alteração do Mundo e do Homem. A interdependência, como podemos ver em alguns exemplos dados por Eudoro sobretudo pelo factor qualitativo, “do «mundo do selvagem» e do «mundo do civilizado», do «mundo do poeta» e do «mundo do cientista» e de outros tantos binários homem-mundo”²⁵². Portanto, ambos são instaurados pelo Projecto, um está para o outro co-projectado; homem e mundo jogam na dinâmica de um jogo que não é o seu, mas sim regido por este Projecto da Natureza da Divindade.

Chegamos ao encontro da precisa conexão e disposição de “mútuo afeiçoamento do mundo ao homem e do homem ao mundo. Mas todas as possibilidades são as que o Projecto previu”²⁵³. Logicamente que este propósito pré-determinado não é o da única escolha em si, mas sim daquela que dentro de inúmeras outras é a mais propícia a

²⁴⁸ Idem,

²⁴⁹ Idem,

²⁵⁰ Chapitre XI,

²⁵¹ Cf. René Guénon, *Les Symboles de la Science Sacrée*, «La Science des Lettres» Editions Gallimard, Paris, Note sur la Science des lettres et le Triangle del’Androgyne.

²⁵² Ibidem, parágrafo 5, p.31.

²⁵³ Ibidem, parágrafo 15, p.39.

desenvolver-se, quer seja na narrativa do homem no seu mundo, quer seja o próprio mundo que diacosmiza a regência da natureza de um determinado deus enquanto elemento criador e mantenedor da relação com o homem.

Neste subcapítulo foi possível tratar do problema da existência humana e a sua impossibilidade de viver na Natureza, cuja cisão e o afastamento provocou a triangular relação entre homem e o mundo. Veremos a seguir que o chamado «Projecto» pode ser compreendido por «Cultura» na experiência do «Ser/Ultra-Ser» pela dimensão da Mitologia e suas repercursões na vivência da consciência humana.

4.1. Mitologia, Projecto ou Cultura no Teatro do Mundo?

Para Eudoro de Sousa a Cultura é o outro nome dado para o Projecto que constitui a realidade do Homem no Mundo, este contexto requer pensar uma estrutura mítica composta de arquétipos, cujas bases primordiais simbólicas de «Dramas», «personagens», «cenário», «palco», etc., são componentes de uma metáfora,²⁵⁴ ou ainda, de mitologemas que estruturam a relação cosmogónica e antropogónica: «O Grande Teatro do Mundo» e vulgarmente se diz que tudo e todos nós desempenhamos nosso «papel» na vida que vivemos no Mundo,²⁵⁵.

Mas qual a verdadeira interferência deste Grande Teatro no Mundo? O Teatro como aperfeiçoamento da imperfeita condição do mundo levará a que este tenha outro valor atribuído pela arte da *poiésis*. Confirmamos um teatro que manifeste a sua actuação consecutiva em lugares onde o palco e a plateia vem a ser um mundo de encontro entre drama narrativo includente.

A diversidade dos dramas representados num teatro que venha a ser mundo, e não em teatros que estejam no Mundo, diversifica mundos, diversifica-nos a nós que neles, de cada vez, vivemos uma vida diversa, de diversidade irreduzível à dos dramas que se representam em teatros que estão no Mundo²⁵⁶. Esta variação de teatros e mundos, ao diferenciarem-se uns dos outros, cria a possibilidade de variar os actuates, enquanto *pontifex* entre mundos, ou da *persona dramatis* que desempenha o seu papel na acção do

²⁵⁴ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 22, p.110

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ Ibidem, p.111.

teatro. O que nos importa aqui, é de facto, a ideia de «teatro que venha a ser mundo» e que actue na constituição do triângulo entre homem, mundo e cultura. Eis o projecto que se distancia da separatividade diabólica, encontramos a afirmativa de Eudoro de Sousa daquilo que no “teatro é eminentemente simbolizante; portanto, descoisificante.”²⁵⁷.

Considerando que as «coisas-só-coisas» num «Mundo ametamórfico» está entregue à diabólica separação de meros objectos estanques, a precisa solução realizar-se-á pelo simbólico em conformidade com os “dramas rituais e para a grande metamorfose do teatro”²⁵⁸. Como manifestar e integrar estes aspectos na Cultura? Na relação humana com o mundo?

Possibilitar este impulso mítico, unitivo e simbólico da substância da organicidade pelas metamorfoses é realizar o projecto da cultura. Para Eudoro de Sousa, o Projecto entrelaça homem e mundo, num estado de acção e disponibilidade para acontecimentos, cujas manifestações de expressões míticas determinadas pelo Projecto que ganha um sentido subjectivo para este autor: “possa ou não possa ele passar por nós com o nome de Cultura – Cultura envolvida e ocultada por suas manifestações, tal como homem e mundo envolvem e ocultam o Projecto que os instaura –,”²⁵⁹.

Mas, afinal, em que consiste, em termos reais, o Projecto–Cultura? Quais as suas implicações no percurso histórico da vida humana? Se o lógico está para a determinação plausível da realidade cognoscível do Projecto, o mito-lógico revela as raízes profundas da Cultura, e, assim, o jogo das actuações do Homem no cenário do Mundo depende da narrativa mítica; “Um mito, como narração, é espécie do género da literatura oral ou escrita,”²⁶⁰. O celebrar do rito e mito na instância de seu testemunho escrito perfaz em poesia o sentido de sua realidade mítica. Terão o mítico e o poético a capacidade de reunir e sintetizar as várias culturas que contribuam para complexa relação do Homem e Mundo? Encontramos em Eudoro de Sousa algumas confirmações que ajudam ao entendimento destas interrogações, como esta relação antagónica e ao mesmo tempo de complementar e de inegável presença na repercussão histórica deste Projecto, que projecta a chamada Cultura:

²⁵⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 23, p.111.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Ibidem, parágrafo 7, p.32.

²⁶⁰ Idem, parágrafo 9, p.34.

à existência histórica tenham vindo culturas inegavelmente adversas ao seu mito, nas quais, por conseguinte, ao «mítico» se contrapõe o «lógico» e ao mito se opõe uma verdade tanto mais verdadeira quanto menos comprometida com o tão muito ou o tão pouco mítico que lhe oferece a poesia, em qualquer de suas dimensões artísticas.²⁶¹

Talvez a Cultura tenha ao longo do percurso humano no planeta ocultado na sua dimensão mito-poética o sentido e a verdade mais profunda do próprio ser e do existir. Mas a história cronológica nem tudo assimila, pois do visível ao invisível, e entre o lógico e o mítico haverá sempre lacunas de cifras, quiçá indecifrável perante o problema que sempre se coloca: “Como pode o mito configurar a cultura que manifestamente o recusa?”²⁶². Como já foi visto, em Eudoro de Sousa, esta recusa vem do próprio homem que recusa a si mesmo, ou ainda, recusa o próprio mundo que habita, e assim busca o novo plano de cultura para a constituição de seu outro mundo: “«o plano» do traçado, o que designa cada traço [cultural] a sua posição, de modo a configurarem-se, todos eles, em ‘cultura’, num ou noutro tipo de relação entre ‘homem’ e ‘mundo’ – é mito»²⁶³.

Se a Cultura que coordena o espaço da relação entre homem e mundo na linha da base é mito, requer ser tratado pela *Mitologia* que na sua origem também é poesia. Contudo, a Cultura aqui é Projecto na instância de jogo que age por leis que transcendem a liberdade dos actantes que representam seus papéis no teatro do mundo: “Não se sabe da existência de um Projecto quem de nenhum modo veio a saber que foi jogado em jogo cujas regras nem ele nem outro de seus parceiros inventou²⁶⁴. Mas então quem, ou qual fenómeno cria e determina as leis deste jogo cosmogónico e antropogónico? O encontro com mensageiros, deuses e naturezas que se manifestam no mundo do homem e este assim estabelece o jogo diante do Projeto (s) da Cultura (s): “O triunfo da Cultura sobre as culturas já se encontrava incluso no Projecto – o mais recente de todos os Projectos, mas não o único Projecto, esse seria o único, só pela ausência dos deuses”²⁶⁵.

²⁶¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 10, p.34.

²⁶² Idem.

²⁶³ Ibidem, p.34-35.

²⁶⁴ Ibidem, parágrafo 16, p. 39-40.

²⁶⁵ Ibidem, parágrafo 17, p. 40-41.

O sentido cénico, cujas narrativas são representadas no mítico teatro do mundo? A Natureza? A Divindade? Um Agente Demiúrgico? Haverá um limite e limiar de liberdade humana para o actuar diante de uma mensagem?

Parece que a dialéctica entre-mundos, de homens, deuses e naturezas promove uma síntese relacional precisa de mediação que os representa: “Porque já não é um deus, entre outros, aquele nexo entre homem e mundo (...) Se um deus efectivamente os correlaciona? Se um deus intervém como *persona dramatis*,”²⁶⁶. É nesta representação da natureza que se dispõem os deuses na dinâmica entre o homem e o mundo estabelecendo a Cultura.

Contudo, vemos que o complexo emaranhado da Cultura leva para outros horizontes do discurso mítico, que precisa ser revisitado, quer seja pelas actuações no contexto da vida em seu palco representativo, quer seja nas profundezas da alma humana conforme os conceitos de Eudoro de Sousa: “De qualquer modo, quanto a Projecto, Mito, (impulso) Mítico, Cultura, Drama, jogo e outras que ainda esperam a oportunidade de se intrometer neste entrecortado discurso,”²⁶⁷.

Encontramos em Eudoro de Sousa duas distintas definições do mito: “Na verdade, «mito», umas vezes se refere a um relato mítico, outras vezes, ao impulso para criá-los, (...) basta escrever ou falar de impulso mítico, ou de mito, conforme for o caso”²⁶⁸. Portanto, as raízes mais antigas de qualquer mito estão no próprio impulso mítico criador de mitos que em última instância deverá ser considerado a *Arché*, princípio e origem, também dos arquétipos e símbolos que nos leva a tratar das relações entre a imagem e movimento e a linguagem da estrutura original.

O problema da precedência do mito em relação ao rito ou do rito em relação ao mito, ou, ainda, ao da necessária conexão entre ambos -, diria que um ritual comprovadamente desligado de qualquer mito bem pode ser, ele mesmo, o mítico expresso em actos que dispensam a mediação da palavra, o que, aliás, muito compreensível se torna, por analogia com as artes. Só a poesia é linguagem em sua expressividade original. O mito é uma entre outras expressões do mítico,²⁶⁹

²⁶⁶ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 17, p. 40-41.

²⁶⁷ Idem, parágrafo 19, p. 42-43.

²⁶⁸ Idem, parágrafo 12, p.36.

²⁶⁹ Idem, parágrafo 12, p.36-37.

A precisa relação entre mito e rito, ou fora desta dependência, o mítico impulso do ritual caracterizado como arte, transcende a dual relação anterior, e é também superado pela poesia que acede a expressão original, o *Arché*? A *poiésis* como origem da criação manifesta na linguagem poética o seu estado mítico? Se estas questões forem respondidas na e para a constituição do Projecto da Cultura, o simbólico é concretizado em criação cosmogónica, de contrário, poderá decair para uma catábase, ou ainda na catástrofe do abatimento dos vértices do triângulo sobre a base. Até aqui foi possível chegar a definir quais as principais influências que o impulso mítico apresenta pelo retorno do simbólico, a precisa mitologia que se estabelece no projecto que possibilita a constituição da cultura na criação de um teatro que se faz mundo. No próximo tópico trataremos da dualidade do simbólico e o diabólico na fragmentação entre o homem e o mundo no problema do afastamento da Natureza.

4.2. Simbólico e Diabólico na relação entre Homem, Mundo e a Natureza.

Eudoro de Sousa refere-se ao Exílio Adâmico para configurar o estado da relação do homem que, ao afastar-se da Natureza ou do Paraíso antes unido pelo simbólico, decaiu para um mundo cujo espaço reflecte a diabólica dimensão: “homem e mundo, encerrados no horizonte da objectividade. Quem traçou esse horizonte foi o Diabo”²⁷⁰. Vemos aqui o triângulo em cujo ápice está a Natureza de emanção simbólica, e na base o limite do horizonte de relação entre homem e mundo lançados ao jogo diabólico, considerando que “«Diabólico» tem por étimo o verbo grego *diabállein*, que, entre outros, tem o significado «de separar», de modo que «diabólico» quereria dizer «qualidade inerente ao separado».”²⁷¹

É nesta diabólica relação de construção de um mundo com base na destruição da Natureza que o homem nega tudo aquilo que por ela foi criado, e assim consome para si e no seu mundo os recursos naturais com a ilusão de que seriam inesgotáveis. “Enorme despesa também comportou o iludir-nos a ponto de trocarmos a Criação pela construção de coisas dispersas à inteira superfície de um Mundo que sobrepôs àquele que nos fora

²⁷⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 1, p.89.

²⁷¹ *Ibidem*, parágrafo 5, p. 92-93.

dado gratuitamente.”²⁷². E o homem recusou pela impossibilidade de viver de acordo com a Natureza, preferindo seguir o que Eudoro de Sousa chama a obra do Grande Separador, que em todas as suas acções construídas mostra claros sinais da Recusa.

O Diabo age sobre o jogo do mundo e lança suas acções para instigar a diabólica relação do homem com os objectos manipulados pela construção e consumo de seu mundo separado e cada vez mas distante da simbólica relação com a Natureza da Divindade. “O Diabo também iludiu os homens, levando-os a crer que as «coisas» estão ao seu dispor, a seu serviço, quando na realidade nos diz que somos nós os seus serviçais, os que estamos à disposição delas”²⁷³. E assim o homem se aprisiona na relação com os objectos, se ocupando com as coisas que quantifica no construir do seu mundo ao anular o simbólico dos elementos naturais, ou seja, os constituintes da Natureza.

Então como superar a acção desenfreada da destruição diabólica? Quais as possibilidades de busca ao encontro com a criação do simbólico? Qual o papel da poesia enquanto emanção da *poiésis* (princípio de criação) pelo Amor (*Eros*)? Eudoro de Sousa explicita claramente o limite da total impossibilidade da amada presença na dimensão diabólica: “O Diabo nunca amou, não ama, não amará; nem o «diabólico», porque lhe está vedado que seu *limes* alguma vez se volva em *limen*. «Diabólico» é o que jamais ultrapassou os limites da «coisa», que não pode deixar de ser o que parece, dentro de seus limites”²⁷⁴.

Deste modo, a única forma de sair da dominação diabólica, do meramente objeto, será pelo resgate das acções humanas com valores que vão para além da dualidade entre o homem e o mundo; superando o horizonte da objectividade, chegaríamos assim ao trans-humano. O impressendível papel do simbólico levará a aceder ao Absoluto, à Natureza ou à Divindade? Quais as vias que indicarão o melhor caminho de saída para fóra do jogo diabólico ao aceder ao simbólico: narrativas míticas, poesia ou dança-ritual? Pelo que tudo indica, o meramente humano está fadado em permanecer sempre, mesmo que parcialmente, à mercê do diabólico:

«Diabólicos» não podemos deixar de ser, na maior parte do trajecto da nossa vida. A palavra qualifica um poderoso ingrediente do que quer que passe por «Humanitas».

²⁷² Ibidem, parágrafo 1, p.90.

²⁷³ Ibidem, parágrafo 2, p.90.

²⁷⁴ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 2, p.91.

Quanto mais predomine em nós intelecto e vontade – que é sempre vontade de querer uma coisa só, e recusar tudo o que ela não é –, mais diabólicos seremos, mais separadores”. (...). «Diabólico» é o aspirante a uma coisa só, o que já está ao serviço dela, pensando que o dia há-de chegar em que essa coisa o servirá. O que não pode acontecer, porque, para ela, além dela, nada há²⁷⁵.

Contudo, *mutatis mutandis*, o simbólico insere na natureza humana uma perspectiva que ultrapassa este plano da objectividade dominado pelo separador, que para Eudoro de Sousa implica a subjectividade irreductível. Esta se daria a partir de uma transpersonalidade arquetípica, ao encontro da simbólica relação com a Natureza. Todavia, enquanto o homem não ultrapassar o estado de aprisionamento em que está, bem como os vínculos de tudo o que se estabelece diante do sistema relacional do mundo, como expressa o nosso autor: “do que quer que se deixe aprisionar, apossar-se de todas ou do maior número de coisas, (...). Aprender ou querer uma ou mais «coisas», é o primeiro passo de quem ponha sua alma à venda.”²⁷⁶.

Diante disto, parece que a liberdade é um caminho estreito de raros momentos pelas arestas do mundo, e mesmo para o homem que depende da relação com os demais para compor o seu mundo, ou ao mundo a que pertence, ocorre uma relativa perda da individuação, do tornar-se o si-mesmo, a qualidade do Ser comprometida pelo que o autor define por: “aprisionamento. Agora são os outros, os meus «semelhantes», que tentarão comprar minha alma a qualquer custo. A minha adesão a uma ideologia já não é preço módico.”²⁷⁷. Em todos os aspectos, desde os saberes e áreas do conhecimento, até aos objectos do desejo e do poder ter, posição social, pertença a determinado grupo ou profissão, levará ao homem o apego às instâncias do mundo, seguido e dominado pelas leis diabólicas nos ditames do Grande Separador.

Eudoro de Sousa correlaciona as teorias desde Heraclito, Platão a Plotino, demonstrando que teve em conta estes autores para estabelecer e a sua própria concepção acerca do que está para além-horizonte: “aceder ao Absoluto-Separado, como por excepcional metamorfose ou conversão incomum das nossas faculdades cognitivas. O um de Plotino também é um Absoluto-Separado, talvez o mesmo de que falavam Heraclito e

²⁷⁵ Ibidem, parágrafo 3, p.91.

²⁷⁶ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 3, p.92.

²⁷⁷ Idem.

Platão, com mais ou menos acerto”²⁷⁸. Considerando os dois mundos, de que para além e aquém horizonte, o limite da separação leva a condições diferenciadas do estado de Ser: “(...) a ontologia e a gnoseologia platônicas: a «separação» do mundo sensível e do mundo inteligível, do mundo das coisas e do mundo das ideias,”²⁷⁹. Haverá em Eudoro de Sousa um propósito que reestabeleça o contacto entre-mundos? Talvez a resposta a esta questão esteja na própria pergunta realizada por Eudoro: “derramar-se (sem nada perder de sua Excessividade) pelos liminares inferiores da escala essencial e existência?”²⁸⁰

A complementaridade, certamente, é a via de integração como também de comunicação e equilíbrio. O ponto cuja linha cruza transversalmente do ápice do triângulo até ao meio da base, eis a medida entre aquilo que os une e os separa, considerando ainda que há um triângulo inverso, cujo ápice aponta para baixo; “A separação «diabólica» está e opera toda do lado de cá, no Aquém-Horizonte; não é aquela, portanto: separação do *Pleroma* atraindo a finitude e a carência, no Segredo da sua transbordante Existência Existencializante”²⁸¹.

Ao contrário, a experiência do outro triângulo que aponta para cima transcende a extremidade do ápice, este além horizonte, sendo a totalidade do Absoluto inatingível para a vivência humana, inevitável é o seu retorno do anímico ao corpóreo; “subitamente arrebatado para o último patamar da gnose, posto no Além-Horizonte Extremo, não tivesse visto como, afinal, o Absoluto tinha de permanecer ligado ao universo noético, psíquico e somático,”²⁸².

Eudoro de Sousa convoca a concepção dos opostos de Heraclito, ao indicar as distintas separações; por um lado, da diabólica relação entre o homem e os objectos do mundo, e por outro, da simbólica relação divina com a Natureza:

Poder-se-ia dizer que a separação diabólica caminha em sentido contrário ao da separação divina, fechando, e não abrindo, o acesso a unidade que no mundo se faria como que imagem sua, por exemplo, nas múltiplas coincidências dos opostos que

²⁷⁸ Ibidem, parágrafo 5, p. 92-93

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 5, p. 92-93.

²⁸² Idem.

fascinavam Heraclito, de olhos bem abertos, em sua Grande Vigília. «Diabólica» é a fatal e irremediável fragmentação de tudo em «coisas»²⁸³.

Quanto ao que se refere à Grande Vigília, podemos interpretá-la como a visão que desperta para um estado de olhar para o horizonte oceânico da consciência, que, vai para além da dormência da realidade mundana; “vivendo na Grande Vigília, um acesso ao trans-objetivo, aos que vivem em disponibilidade irrestrita. Aquém deste horizonte, já não há pares de contrários. A diabólica vigília é sono, diante da Grande Vigília simbólica”²⁸⁴. Ao sair da linha da dualidade, ocorre a anulação dos pares opostos, que, por anteriormente terem sido complementares, agora efectivamente se integram em um único estado de Ser? Qual é o fenómeno que promove a ligação, ou que, de facto, une o inseparável?

O que Eudoro de Sousa chama de “raros momentos de distração”, ao contrário do concentrado e atento no trabalho do progresso diabólico, estão mais próximo do simbólico os sinais que emanam a subtil presença da distração. “E o que distrai o distraído, o que desatenta o desatento, é, sem dúvida, o amor”²⁸⁵. O Amor, a manifestação primeira, desde o Eros primordial, que, segundo Eudoro de Sousa, é regido pelo simbólico. Ao contrário da diabólica separação entre o masculino-*animus* e o feminino-*anima*, a unidade do Andrógino consiste na união dos polos opostos, se na base de um triângulo prevalece a relação entre o homem e a mulher, no ápice do ponto de união entre os dois lados deste mesmo triângulo se estabelece a androginia. Mas como a integração do simbólico ultrapassa o universo humano?

4.3. O Simbólico e a União da Totalidade Integrada; Quinto Elemento; Eros,

Andrógino ou Trans-Humano?

O simbólico é uma matriz unitiva a partir do movimento integrado. Eudoro de Sousa no capítulo II - «Do Diabólico ao Simbólico», define este último conceito a partir da

²⁸³ Ibidem, parágrafo 6, p. 93.

²⁸⁴ Ibidem, parágrafo 43, p.132.

²⁸⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 7, p. 95.

seguinde afirmação: “Do «simbólico» que, de acordo com o étimo *symbállein* ou *symbállesthai*, significa o co-jogador, o «unido a partir de um só arremesso», (...).”²⁸⁶. Ao contrário da separação diabólica do homem na relação entre as coisas como meros objectos do mundo, o símbolo irrompe na medida que: “Nenhum símbolo é «coisa», nem qualquer de suas partes, se, na verdade, faz parte de um todo. O símbolo é o «todo». E mais uma vez recorremos ao *Eros*.”²⁸⁷

É importante reflectir o *Eros* como primeiro símbolo que nasce a partir do Amor, e sendo a representação deste, leva a um estado de origem primordial, do Amor que une o próprio género da sexualidade humana, ou para além dela, neste estado de androginia, anterior cisão e da ultrapassagem entre os homens e os deuses, como podemos confirmar: “O Andrógino é um símbolo ou, se não, bem o sugere. Facilmente rola o esférico conjunto de varão e mulher, na íngreme escalada, que os deuses temem por atentado ao seu poderio.”²⁸⁸. Esta escalada humana, entre a linha da base do triângulo para o alto, em direcção ao ápice, leva ao encontro com os mensageiros, deuses e deusas, ou ainda, ao próprio «homem integral»;

indistintos, como indistintos foram Céu e Terra, antes da separação cosmogónica, esses espécimes do homem integral, que viria a ser macho e fêmea, possuíam, possuindo-se sem o querer, sem o desperdício da energia que viriam a despender, quando, divididos, metade buscava metade força bem capaz de se igualar, ou mesmo, de exceder a uma divindade que também se repartia por sexos opostos.”²⁸⁹

A fusão de uma metamorfose integrada vai além de simples separação ou união de opostos, pois, quando fundidas, fazem parte de um só corpo simbólico; “Mas o Andrógino, como símbolo, não é a metade reunida à metade, é metade e metade mais o que ambas reúnem em «todo» divisível em duas metades”²⁹⁰. Assim, teríamos duas linhas distintas, uma que separa entre dois e a outra une e integra ambos; “o «diabólico» e o «simbólico» correm em sentidos contrários”²⁹¹. Se o que une é o *Eros* e o resultado desta

²⁸⁶ Ibidem, parágrafo 19, p.108.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Idem.

²⁸⁹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 19, p.108.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Ibidem, parágrafo 20, p.108.

integração entre os dois géneros cria um terceiro estado de natureza que é andrógina, como é que este símbolo transpessoal se faz permanentemente presente na consciência humana a nível pessoal?

È importante pensarmos que, na unidade integrada, em primeiro lugar, se apresenta entre homem e mulher, e em segundo, cada um destes em si, e entre si mesmos, encontra-se simultânea e individualmente como masculino (*animus*) e feminino (*anima*). Em terceiro, é o factor de metamorfose que estabelece a unificação do andrógino, representação do simbólico por excelência, criada a partir da integração do *Eros* na *Psyqué* humana.

Este princípio manifesta-se pelo impulso mítico que actua também na condição sequencial a partir da antropogonia e cosmogonia na relação do humano com o mundo, promove a metamorfose simbólica e arquetípica: “símbolos são instituídos por dramas (...). Ritos pertencem a essa outra espécie de drama, em que duas coisas opostas (ou simplesmente diversas, mas afins) se acrescem do «ser» que as instituiu em símbolo”²⁹². A unidade do ser manifesta-se na integração a partir do simbólico com principal representação arquetípica pelos estados do *Eros* e do Andrógino que superam a experiência ontológica meramente humana. Como a manifestação de *Eros*, o Amor é compreendido na essência integrada da consciência da natureza trans-humana?

É fundamental compreender a diferença frente à oposição de *Eros* e sexo, a sublime presença de *Eros*, o Amor, está para além do humano, enquanto que o sexo, na sua condição somática psicosexual humana, se restringe aos aspectos volitivos filogenéticos e ontogenéticos em termos de consciência de si e condição corporal, na relação de diálogo entre o humano e o mundo. Define Eudoro de Sousa que; “sexo, qualquer humano o tem como «coisa» sua. (...), quando o sexo não se excede em *Eros* este está sempre do lado do verbo ser; aquele, do lado do verbo ter.”²⁹³. O ser cuja manifestação do *Eros* originário (arquetípico-transpessoal) quando em contacto com a natureza humana (consciência pessoal) o absorve e ultrapassa. O estado transpessoal alcançará, por intermédio deste elemento andrógino, a condição de *Eros* na expressão da natureza Humana? Como superar a ambiguidade entre a *anima* feminina e o *animus* masculino? O

²⁹² Ibidem, parágrafo 22, p.110

²⁹³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 8, p. 95-96.

Amor será o elemento inclusivo destes dois arquétipos da sexualidade-espiritualidade humana?

O Amor aqui, enquanto quintessência, apresenta-se na condição extra-sensorial da percepção humana, que por não ver, vai para além da visão dos sentidos, como exprime Eudoro de Sousa; “«O amor é cego», pois não conheço outro sentimento, outra emoção mais clarividente, que o da loucura erótica, uma das quatro que Platão menciona no Fedro,”²⁹⁴. É importante que, com o amor da loucura erótica, esteja presente o amor da loucura divina. O Amor de *Eros* parece estar presente entre tudo o que manifesta o simbólico, do erótico ao êxtase, ao contrário disto confirmaríamos que; “onde o êxtase não tem lugar, lugar não tem o amor.”

Nas «coisas» se apartam Eros e Sexo. O sexo é compatível com o distanciamento entre as «coisas», mas não o Eros.”²⁹⁵. É na relação, no encontro de um com o outro, que se manifesta este elo unitivo entre ambos, de metamorfose em espelho integrativo? Na união entre o feminino e o masculino, ou seja, pela passagem o trânsito de um e outro é transe que se reverte em estado andrógino; “Eroticamente ligados, dois entes vivem como um só; ambos se esqueceram de referir-se a si mesmos; referem-se um ao outro, na unidade que não consente falarem de «ti» e de «mim».”²⁹⁶. Assim se constitui o elemento andrógino, que é o resultado dos opostos, ao serem unidos, tornam-se um outro, para além da personalidade sua, ultrapassam, alquimicamente a do outro, na metamorfose dos corpos, antropogonia na “luta contra o «si mesmo», que dificulta o transpô-la, o sentir-se apossado do «outro», quando ainda não se renunciou totalmente ao «mesmo»”²⁹⁷.

Esta transpersonalidade de encontro fusional entre os arquétipos simbólicos do «si mesmo», promovem a mudança, alternando este mover ao modificar o nível de consciência: “Trânsito e transe estão etimologicamente ligados (trans-ire).”²⁹⁸. Neste sucessivo estado de transe, em movimento vital, o trans-humano se confirma na presença de *Eros*, o amor em seu intento proporciona o nascimento do andrógino.

²⁹⁴ Ibidem, parágrafo 11, p. 98.

²⁹⁵ Ibidem, parágrafo 2, p.91.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 61, p.84.

²⁹⁸ Idem.

4.4. O Humano no Mundo entre Deus-Deuses e a Natureza.

As diferentes categorias dos deuses do paganismo, ligados aos elementos e reinos naturais que os ocultam, desvelam-se na paisagem do mundo pela substância da Natureza de Deus. Portanto, de acordo com a *Mitologia* de Eudoro de Sousa “A morte dos deuses desoculta mundos que neles se ocultam.”²⁹⁹. Distante da Natureza, no homem elabora o seu mundo com a impossibilidade de retorno para o contacto com a vida primordial; “A morte de Deus não desoculta mundo, dá forma, que parece definitiva, ao Homem, que já tinha começado a construir o seu Mundo, com os destroços do mundo em que se recusara a viver;”³⁰⁰. Compreendemos este Deus\Natureza que substancialmente morre, de pouco em pouco, para que o humano utilize este *corpus Natura* como matéria-prima para os objectos da construção de coisas que perfazem o seu mundo. Deus e Natureza fazem parte de triângulos opostos complementares, se a Natureza está no ápice do triângulo acima, Deus está na ponta para o mesmo triângulo voltado para baixo: “Deus é Excessividade Caótica, o Excesso que vem subindo do abismo sem fundo”³⁰¹.

Por não poder mais voltar a Natureza/Paraíso, o humano aposta na conquista de refazer a paisagem natural como condição de implantar no seu mundo o deicídio cosmogónico; “acabaria, não por regressar ao Paraíso por Deus plantado, mas por ingressar no paraíso que estava em vias de edificar”³⁰². Contudo, se a vida humana depende indubitavelmente da Natureza e a morte de Deus\Natureza acabará por levar ao próprio extermínio humano, pelo esgotamento dos recursos naturais ou na ausência da qualidade dos mesmos pela obra humana no seu mundo. Em conformidade com este pensamento Eudoro de Sousa reflecte que; “A morte de Deus também se faz mundo, mas só através da operosidade humana. Morte de Deus é vida do Homem, e este é que morre para dar vida ao Mundo. Do Deicídio, passa-se ao Homicídio.”³⁰³

Qual a resolução simbólica e saída deste jogo diabólico que se pôs na jornada da existência humana no planeta? A presença humana encontra-se encerrada na base do

²⁹⁹ Ibidem, parágrafo 28, p. 51.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Idem.

³⁰² Idem.

³⁰³ Idem.

triângulo, à sua frente o mundo das coisas, neste vértice consumindo os objectos artificiais produzidos pelo humano; por outro lado, na linha diagonal acima, o ápice do triângulo se distancia cada vez mais deste Deus/Natureza e ao mesmo tempo não consegue subsistir para o seu mundo; “Nenhum artífice vive dentro de sua obra, enquanto obra. Pelo menos esta, a construção do Mundo, é das que nunca se darão por terminadas. Homem não habita Mundo que é sempre um «a fazer»”³⁰⁴.

Se a interminável obra é o mundo mantido pelo homem, finito são os seus recursos sustentáveis para mantê-la, a si e aos demais, que ilusoriamente pensam em usufruir de um produto ao seu dispor, mas na verdade o homem, como obreiro ao compor este mundo de sua obra, fica à parte, impossibilitando de estar nela, assim permanece excluído de sua própria composição; “mortificante trabalho de construir o Mundo, em que ele efectivamente não vive. O Homem não vive no Mundo, mas diante dele, fora dele.”³⁰⁵.

É neste estar fora do mundo, desde, por exemplo, uma cidade até paisagens naturais, que se possibilita ir à busca de outras naturezas, de deuses mensageiros, em alguns intervalos de mundos, saindo da base do triângulo ao encontro de representações oriundas do ápice, e assim entra no diálogo e confronto com a própria Natureza e mito:

Um deus é parte daquela parte do todo que se derrama pelos flancos da montanha, é o fogo que se extingue nas lavas que se alastram pelos longos da planície inerte e nela se vão erguendo, como se estereograma fossem de uma linguagem só decifrável como o falar de um mundo, tentando desvendar o mistério da sua origem, tentando dizer quem é ou o que é o deus que nele se oculta. Mito é isso, ou nada é.³⁰⁶

Se a totalidade da natureza de um Deus uno é representada por múltiplas partes que são deuses, é importante repensar o mundo natural que cada deus oculta, e aquilo que a imagem da narrativa da mitologia revela, quer pela alegoria, quer pela tautegoria. A relação complementar do que deus é, quando se mostra ser no seu excesso para a criação de um mundo, revela a derradeira função da mitologia:

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Ibidem, parágrafo 30, p. 54.

O decisivo, em mitologia, não é banir o alegórico. É fazer que no *állo* (outro) se mostre o *tautó* (mesmo). «Um deus é semelhante a Deus» quer dizer: em qualquer dos deuses de que a mitologia fala, vê-se uma imagem de Deus, quando se queira ver o que acima se disse – um deus excede-se, sempre se excede, e o excesso é mundo. Mundo é obra da excessividade divina: todo e qualquer mundo é divino por excesso³⁰⁷.

Considerando que a criação de um mundo é realizada a partir da Excessividade Caótica da natureza de Deus, o *corpus* do excesso da divindade cosmogónica mantém a unidade de vida para o mundo. Como é que se vincula a relação humana com este mundo? Qual é a articulação antropogónica diante do mundo que oculta um deus e inabita o homem?

A morte ou o ocultamento protomórfico de deus para o nascimento do mundo, a partir “da vida do deus que lhes deu a forma de mundo, ou antes, da sua morte por extinção do fogo; que era necessário que ele se extinguísse para que mundo houvesse.”³⁰⁸. O homem também se posiciona, como actuante da obra, mantenedor do mundo co-criado por si através da substância divina da natureza, de que ele se distanciou para construir o seu próprio mundo, contudo; “ele não pode construir o Mundo senão à custa da destruição da Natureza; mas, se a destrói, a si mesmo o destrói. Aí está o trágico, no limite de uma operosidade que não quer saber de limites.”³⁰⁹.

Sem muitas alternativas para as possíveis saídas deste jogo entre homem, mundo, deuses e naturezas, resta à presença humana superar a sua própria experiência ontológica e alcançar o apelo do “impulso mítico, criador de mitos, tão tautegóricos quanto o impulso, não dispensa a alegoria, não dispensa que se diga uma coisa que outra quer dizer.”³¹⁰. Esta ultrapassagem, de superação ontológica, segue a criação da *poíesis*? Será a arte poética a mediadora deste exceder o limite do ser?

O homem, ao distanciar-se da sua obra, ou seja, da realidade produzida que já não é o seu mundo, busca outros mundos ou procura a nova mensagem na divindade pela sensibilidade da natureza. Através do impulso mítico criador das metamorfoses e cosmogonias, ou catábases, estabelecendo uma relação transpessoal, isto é, arquetípica,

³⁰⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 29, p. 53.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ Ibidem, parágrafo 31, p. 54-55.

³¹⁰ Idem, parágrafo 29, p. 53.

entre homem, mundo e divindade pela seguinte condição expressa por Eudoro de Sousa: “na operosidade humana se reflectiria a criatividade divina. Na *poiesis* estaria a razão de semelhança. A imagem do Deus-Poeta é tanto ou mais antropomórfica quanto era, por exemplo, a estátua criselefantina de Atenas do Pártenon.”³¹¹.

Esta função demiúrgica do Poeta que se apresenta como mediador de entre-mundos, aquele que faz linguagem que não é somente a sua, pois ao ser o intérprete da natureza, afasta-se da própria presença humana, atento aos sinais, descodifica as mensagens da divindade, e assim segue o seu desígnio, o de ser instrumento das musas da memória, desta e para esta experiência da jornada da alma, trazer a palavra da suprema arte ao mundo humano.

Tragicamente cindido, separado da Natureza, permanecerá sem sentido de existência, mesmo que o meramente homem viesse a ser Homem criador do seu próprio Mundo, não consegue dar lugar, função e significado à Divindade perdida, como tão bem esclarece Eudoro de Sousa: “O homem que veio a ser Homem, nem por crer que poderia ocupar o posto vago da Divindade se desprende da Natureza;”³¹². De facto, não teria meios para estar diante de tal lugar, quer por não ser este o seu devido lugar, o da Divindade que está além de sua representação simplesmente humana e mortal, o da Natureza que nenhuma representação de imagem da figura pessoal possibilitar-se-ia revelar diante da subjectiva e relacional condição com os entes não humanos, ou seja, de elementos e reinos que constituem a paisagem do ambiente natural. Neste subcapítulo tratamos do tema; «O Humano no Mundo entre Deus-Deuses e a Natureza», e nele foi possível problematizar a estreita relação e as diferenças entre estes seres que estabelecem um contacto de comunicabilidade, seja pela presença de aproximação mítica seja pela linguagem que remete para a *poiesis*, é o que veremos no próximo tópico a seguir.

4.5. Impulso Mítico: Cosmogonia, Metamorfose e Catábase.

Na sua *Mitologia*, Eudoro de Sousa descreve, claramente, o impulso mítico referente à sua origem, no qual interferem as cosmogonias, metamorfoses e catábases. Na sequência destas seguintes categorias, questiona-se o autor: “Se me perguntassem quantos

³¹¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 30, p. 54

³¹² *Ibidem*, parágrafo 31, p. 54-55.

ramos brotam do tronco do impulso mítico, criador de mitos, diria que são três, e só três: o das cosmogonias, das metamorfoses e das catábases.”³¹³. Contudo, vemos que a cosmogonia acaba por depender de uma determinada teogonia, assim como cada deus habita o seu mundo, o *theos* relativo a um deus cria condições para habitar um *kosmos* referente ao mundo específico deste deus, assim constatamos a pluralidade desta co-dependência em qual se apresentam múltiplos deuses, não somente num *kosmos*, mas em muitos *kósmoi*, mundos regidos pela teogonia de cada um dos deuses.

Tendo compreendido a teogonia, é importante focarmos o tema do impulso mítico propriamente dito e daquilo que a experiência humana extrai destas epifanias. A transformação requer uma aproximação entre a forma humana com relação a outra complementar, a sua divindade ou reino da natureza: “de metamorfoses, tantas há quantas as clases de entes que existem no mundo, e, portanto, há que contar com uranomorfismo (catasterismos), oromorfismos, talassomorfismos, teriomorfismos, fitomorfismos – tudo isto e o mais que poderíamos acrescentar, como epifanias de homens e de deuses”³¹⁴.

Os deuses, cada um em seu mundo, com as características de determinado elemento da natureza, regem e manifestam a sua cosmogonia que, por sua vez, se reverte em processo teogónico: “Os deuses não vieram no Mundo, mas cada um em seu mundo. Contudo, ainda por aqui não ficam os indícios do delineamento de uma nova ou renovada mitologia”³¹⁵. Mas qual será esta outra mitologia, ou renovada visão acerca do conhecimento dos mitos?

Se as cosmogonias dos deuses pela mensagem aos homens, na metamorfose dos seus mundos ainda não definem a mitologia, esta tornar-se-ia completa não pelas histórias das narrativas dos deuses, mas pela transformação de um deus no seu mundo: “mito não é «biographia», mas «thanatographia». (...). E então diríamos: um deus morre como um deus e ressuscita como mundo, ou ainda, um mundo é a última e mais espantosa metamorfose de um deus”³¹⁶.

O impulso mítico, é a experiência que lança o humano para uma superação de si mesmo, se a cosmogonia e a metamorfose se complementam na mescla mutacional entre os homens, naturezas dos deuses e mundos, proporcionando a vivência nos limites do ser,

³¹³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 32, p. 57-58.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Ibidem, parágrafo 23, p. 46.

³¹⁶ Ibidem, parágrafo 25, p. 48.

a catábase atinge uma experiência que vai para além deste horizonte, quer na descida, ou na subida dos infernos, o transpor de entre-mundos leva a esta transição de aquém para além do horizonte.

Somente o transumano, de atributos arquetípicos cuja natureza transpessoal poderá transitar nestas linhas que levam ao ultra-ser através do processo completo do impulso mítico, (metamorfoses, cosmogonias, catábases) ao se fazer possível a experiência da transcensão. Constatamos a diferencial posição categórica da catábase em relação aos outros impulsos míticos, por estar fora da relação comum entre o homem e o mundo e o anteceder da própria narrativa dos deuses:

Ninguém suportará facilmente o ver-se pairando sobre o Caos, criador de mundos. Por isso, as *catábases* da tradição literária greco-latina ou do oriente próximo chegam-nos cifradas em aventuras que todas as demais superam. Primeiro, são os deuses, depois, alguns heróis; mas do comum dos homens não se conta que algum tenha descido aos Infernos. Por aí mesmo se define o homem comum: não tendo forças para se exceder, não passa além dos limites do mundo único, que julga existir, do que para ele existe e para o qual existe ele. O mesmo dizemos se dissermos que uma catábase descreve a transcensão da comum experiência humana – o que se dá sempre que, no limite de um mundo, se veja o liminar de outro. O lado religioso de um mito é um ritual de iniciação³¹⁷.

Se o Caos é a matriz determinante que sustém a base do Cosmos a que sucede o constituinte cosmogónico, a catábase é o impulso que leva a experiência à beira do abismo caótico, à saída da superfície do horizonte do mar para as profundezas oceânicas da alma humana. Mas qual é o valor qualitativo da vivência arrebatadora de uma catábase? O Ser diante do Abismo ou do Caos, de descida aos infernos, agrega uma experiência de considerável autoconhecimento?

O inferno não é o caos, mas também não é um cosmos, embora possa ser um mundo co-criado pelo homem, o inferno não é um mundo habitável, de um *Ethos* que se quer de bom grado permanecer, refere-se a um entre-mundo de real condição catabática de saída do caminho de descida, sendo assim a subida dos infernos uma ascensão da

³¹⁷ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 33, p. 58

alma. A iniciação somente se concretiza no retorno, é no fim que a *Psyqué* manifesta para si mesmo o verdadeiro sentido da missiva, ou da mensagem da própria sombra deste mundo submerso, trazida e revelada pelo poeta.

Será pelo testemunho do *corpus* poético deste mensageiro, (deus-mundo-mensagem) a escrita do mediador, o poeta, que traz a linguagem dos deuses aos mortais, por intermédio da sua arte e magia, não humana mas sim, do desvelar divino: “Os deuses ocultam-se em cada um dos mundos que desocultaram. Mito não é teofania mas teocriptia. Em seu mundo é que os deuses vêm à fala com os mortais; mito é cosmofania. (...) a melhor definição do mítico: *cosmofania teocríptica*”³¹⁸.

O deicídio, ou melhor dizendo, o deus que se ocultou no seu mundo, e se apresenta pela transformação na precisa dialéctica, no diálogo entre o homem e o mundo pela relação intercalar, ou com a divindade, sensibilidade e natureza. Aquilo que se coloca à frente do homem, perante a realidade do mundo e diante de si revela-se por um designado impulso mítico; o deus é o cosmos possível que o homem medeia, e esta mediação, antes de ser mensagem poética, é relação mito-poiética. O processo criacional aórgico, se não é algo posto pelo homem, é de possível acesso pela mão e pela alma do poeta, pelo realizar da incursão por dentre mundos em busca de uma verdade simbólica que no estado do impulso mítico pode revelar a sua *Arché*.

A origem que está nas entranhas da própria Terra, Gaia, em sua profundidade, como um estado labiríntico, iniciático poço, ou ainda, melhor definindo, como oracular receptáculo de mensagens, é aquele que recebe os elementos de natureza transpessoal, cuja condição transhumana reflecte-se, como co-criação de um poeta pensante, dos conteúdos que não são somente os seus, mas dos outros de si, destes arquétipos ancestrais, sendo deuses e deusas da memória, que manifestam as suas naturezas através de mensagens que se aproximam da totalidade:

O Mensageante ainda não é uma, não é nenhuma de todas as mensagens, nem todas elas em conjunto. Nenhum dos deuses é Deus. Se no caminho de aquém para além-horizonte, e no passar de mundo em mundo, «me» perco, «eu» ganhei o jogo, o

³¹⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 26, p. 49.

trípulo jogo das cosmogonias, das catábases e das metamorfoses, pois vejo, enfim, quanto e como fui feito à imagem e semelhança de Deus³¹⁹.

Uma linha que divide dois triângulos opostos, um triângulo cujo ápice aponta para baixo, para o aquém horizonte, e o outro para cima ao além-horizonte que também se opõe céu e terra. É nesta espiral de mundos entrecruzados das cosmogonias, que o triângulo de baixo remete e prevalece às catábases; “Vejo que desci aos Infernos, depois de lá ter saído; iniciei-me no caminho de mundo em mundo dos deuses, por vezes, perigosamente suspenso sobre o entremundos; em nenhum deles fiquei, por incontinência de excesso;”³²⁰. Este excesso leva à passagem, à morte, de um novo estado de ser, à mudança do impulso mítico, pela metamorfose de ser outro que antes não era, ou, na cosmogonia, pertencer a um mundo que não era o seu. Destarte, o mais temível e desafiador impulso desta sequência do processo mítico é, sem dúvida, o da catábase;

A subida é árdua. Não é fácil passar de um mundo para outro que lhe não é contíguo; o passo sempre exige a sobre-humana audácia de caminhar sobre o abismo do entremundos, a consumada arte do funâmbulo que se resguarda da vertigem fatal, não olhando para o tão pouco em que seus pés se sustentam, imaginando desde o último passo do lado de cá que dado está o primeiro do lado de lá, expulsando de sua mente a representação do abismo, propositadamente se olvidando dele, conseguindo esquece-lo enquanto sobre ele caminha. O inferno é onde quase todos vivem sem que o saibam e donde bem poucos saem para sabê-lo. Este saber não o é disto ou daquilo, disto e daquilo; é um saber da não verdade de tudo quanto era isto ou aquilo; ou isto e aquilo. É um saber de que tudo está envolvido e encoberto, no mundo que o Homem vem construindo. Porque inferno é feito disso: do Mundo que o Homem constrói e do Homem que constrói o Mundo. Aí tudo está envolvido e encoberto³²¹.

Será que após esta subida, de mundo em mundo, ao absorver as mensagens em metamorfoses, chega a imagem de Si-Mesmo, semelhante ao conjunto dos deuses todos?

³¹⁹ Idem, parágrafo 63, p.85.

³²⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 63, p.85.

³²¹ *Ibidem*, parágrafo 34, p. 59

De Deus, ou da própria Natureza? Passagem de um mundo, da cosmogonia com a mensagem de um deus para outro mundo é «Morte», estado de transformação concebida após cada referida mensagem de ultrapassar a experiência ontológica; “senti o agridoce antegosto da Morte, em todas as mortes que morri, para bem me aperceber de que tinha de ultrapassar todas as formas que assumi em qualquer dos mundos mensagens;³²².

Ao chegar a este limite extremo, dos impulsos míticos revelarem os respectivos mundos e mensagens por onde o ser passara, e incessantemente acumulara experiências, mesmo que ao ter de deixá-las para trás, assume-se assim o interregno que se põe diante da mensagem-mundo. Antes de atingir o horizonte do ser para a superação de si, ao ultra-ser, a mensagem que vai para além do horizonte, afecta a dimensão humana naquela determinada realidade de mundo em que o ser se encontra, caracterizando, deste modo, uma função transcendente, pelo princípio de criação que o leva para um outro cosmos ou um novo horizonte. A questão sobre a finalidade que se tem da última mensagem pela passagem de um mundo, reflecte Eudoro de Sousa que; “talvez a Mensagem de todas as mensagens fosse simplesmente esta: «Excede-te»! Ao excederes mundos que te dão formas, formas que o mundo te dão, saberás que não és nenhuma das formas e que nenhum dos mundos era teu.”³²³

Se estas «formas» estabelecidas pelo pensamento eudoriano têm a influência platónica, o referido mundo das ideias ou das «formas» que são eternas, é excedido pela ultrapassagem do ser na expressão para o seu último horizonte. Contudo antes disso, as imagens arquetípicas vão ao encontro nesta escalada ao ápice do triângulo, entre o homem, estão os deuses e mensageiros acenantes que se encontram em distintas vias; “Porém, o que mais importa é notar que os homens sobem o mesmo caminho que os deuses descem. Só com esta diferença: de Cima para Baixo, despem-se os deuses; de Baixo para Cima despem-se os homens.”³²⁴.

É de notar que no espaço central entre os três vértices do triângulo, isto é, no espaço interior do triângulo propriamente dito, é que as actuações deste trans-teatro arquetípico desvelam a sua narrativa mítica, a partir da emanção da natureza divina que está representada pelo ápice do triângulo eudoriano que corresponde ao que Schelling e

³²² Idem, parágrafo 63, p.85.

³²³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 63, p.85.

³²⁴ Ibidem, parágrafo 40, p. 65.

Jung já definiam sobre o não eu (*Ich*), mas sim ao universo simbólico da transpersonalidade referente ao si-mesmo, (*Selbst*) como confirmamos em Eudoro de Sousa: “Personalidade maior não nasce de uma dilatação do «eu» mas de uma sobrecarga do «si-mesmo»”³²⁵. Com isso, averiguamos que a excessividade do impulso mítico requer que se considere o conceito do inconsciente (*Unbewußte*) que é, ainda, no seu estado arquetípico, às relações entre homens e deuses, naquilo que a cultura pré-helénica, helénica e a trans-helénica se apresenta como multiplicidades de aspectos da psique humana desde atributos anímicos e corpóreos até a própria persona. Eudoro de Sousa ressalta a importância das Preleções de Schelling para a teorização do inconsciente³²⁶, entre outros autores, Carus e Jung são também referenciados a propósito de estabelecer uma ligação complementar entre a mitologia e a psicologia.

Na obra *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*, em que Eudoro de Sousa valoriza o cruzamento das áreas de actuação entre a poesia e a mitologia reconhecendo que na sua origem pertencem a mesma fonte: “Interpretação de poesia e interpretação de mitologia põem os mesmos problemas, na medida em que se tenham de considerar separadamente forma e conteúdo”³²⁷. Cabe à filosofia a função de analisar e interpretar cada uma das áreas, articulando entre a poesia e a mitologia a sua origem arquetípica que requer considerar uma psicologia do inconsciente, cujas formas são simbólicas e cujos conteúdos pertencem à estrutura da *psyqué*.

É fundamental compreender o percurso da *persona* arquetípica que o encontro entre estes seres humanos, e sobre-humanos ou transpessoais, revela em seu autoconhecimento, a sucessiva aproximação, antes na base na sua horizontalidade entre o homem e o mundo, e agora na interacção entre o humano e a divindade no que concerne a verticalidade: “A meio caminho, deuses e homens encontram-se, uns, mais ou menos despidos, outros, mais ou menos vestidos, todos mais ou menos desencobertos e desenvolvidos. A meio do caminho, homens reconhecem-se nos deuses, e os deuses, nos homens.”³²⁸

O aceno ou a saudação é o sinal, a medida que estabelece a ligação de algo cindido e que volta a ser o que era, o espelho da semelhança unitiva entre aqueles que se

³²⁵ Ibidem, parágrafo 38, p. 63.

³²⁶ Eudoro de Sousa, *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*, editora AnnaBlume Clássica, São Paulo, 2013, pp. 45-46.

³²⁷ Ibidem, p.47.

³²⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 40, p. 65.

apresentam com este encontro sabendo ou não aquilo que se buscava: “A meio do caminho, deuses saúdam os homens, como seus iguais. Os deuses, descendo, iniciam-se no Homem; os homens, subindo, iniciam-se em Deus”³²⁹. Neste percurso do despertar para o impulso mítico que revela um significado do ser como outra possibilidade do si-mesmo, no encontro com os “deuses que acenaram para o caminho, como «acenantes» mensageiros da Divindade» que, sorrindo, nuns e noutros, põe seu olhar complacente. Essa era a mensagem. Ou não só? Não só essa”³³⁰. Então qual seria a derradeira e última mensagem? Se é que ela se pode apresentar, se é de facto, que ela pode ser mostrada, e resgatada, na realidade-verdade, *Alétheia*?

Parece que este encontro ainda está no campo do ser, de uma ontologia, de interacção entre aqueles que buscavam, através da mensagem, o sinal do sorriso que alude ao reconhecimento da chegada e à aceitação daquele que estava à sua espera, ou do ser emanado que lhe traz a relação complementar, eis aqui a superação ontológica, para uma fase seguinte, o aspecto do transpessoal. Neste sentido aqui mais próximo do transe, enquanto visão da consciência plena, e também movimento em trânsito corporal extático, o encontro com o aspecto que faltava é muito mais do que simples sugestão da subjectividade, a misteriosa complacência diz-nos o que somos a partir daquilo que nos revela, assim o ser se aproxima do si-mesmo ao chegar mais próximo da totalidade, e na sua revelação última manifesta-se como *Ultra-Ser* no além-horizonte:

Se passei a última porta, aquela que por sua estreiteza não permite senão que «eu» passe, despojando de tudo quanto «me» pertencia, de tudo quanto do «mim mesmo», era e que «eu» não sou, porque diante da Divindade cheguei, como sendo o que sou, para baixo ficaram os deuses. Cada um deles fora jogado na indecisão de serem ou terem seu mundo. (...). Nisto um homem pode superar todos os deuses”³³¹.

O estado da consciência humana pessoal integrar-se-ia na relação aproximada com a natureza ou a divindade, como características próprias do *Selbst* (Si-Mesmo) e ao reunir estes atributos arquetípicos do inconsciente colectivo e transcendé-los, retorna ao estado

³²⁹ Idem.

³³⁰ Idem.

³³¹ Idem.

do *Ich* (eu): “O sacerdócio de Delfos e os poetas gnômicos da Grécia arcaica reencareceram o intento da Teogonia hesiódica: «homem, sabe o que és; não queiras ultrapassar os limites de tua humanidade;” eis o limite do encontro entre os homens e os deuses, a mensagem de condição trans-humana é a de que esteja de acordo com os reinos e elementos que constituem a totalidade da própria Natureza compreendida como *Physis*.

Ao tratarmos da temática do impulso mítico que remete às três fases que se interligam entre as cosmogonias, metamorfoses e catábases, fica claro que a transmutação de processos do inconsciente (*Unbewußte*) na elaboração até a consciência requer a passagem por este impulso mítico que identifica qual o estado em que se encontra e permite sua função transcendente na passagem daquilo que antecede a filogénese e sucede a experiência da ontogénese, ou seja, do ser ao ultra-ser, chegaríamos assim ao desvelar da categoria do transpessoal? De que forma as origens da cultura definem os processos míticos da experiência humana?

4.6. Origens da Cultura Ocidental: Entre a Grécia e Creta, a Tradição Pré-Helénica.

Neste capítulo debruçar-nos-emos com maior atenção sobre a obra *Dioniso em Creta*, com o olhar para a cultura grega na busca das origens, a tradição pré-helénica, minóica e micénica, naquilo a que Eudoro de Sousa se refere como “problemas que se nos defrontam, ao abordarmos o estudo das raízes da poesia épica e da composição dos poemas homéricos. (...),”³³². Se a origem da mitologia antecede a escrita poética, o rito e mito estão intrinsecamente ligados com a *poiésis*, no verdadeiro significado da criação, da busca de sentido em símbolos que representem as diversas proto e metamorfoses da Terra, ao ser a provedora, a Deusa Mãe que cria e a mantém, na organicidade de *Gaia*, o arquétipo primordial que está em relação diacosmética entre o mundo, homens e deuses. Deste modo confirma-se que “a tese da origem pré-homérica da mitologia e da lenda heróica, como também e sobretudo, para nos persuadir de que pré-helénica teria sido a origem de todos os aspectos autenticamente e religiosos da religião grega”³³³.

³³² Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 19.

³³³ Idem.

Se a mítica personificação de Dioniso depende da metamorfose que se inicia a partir da árvore da videira e do seu fruto, confirma-se que está sempre na origem o sagrado feminino, cuja deusa provém da semente do seio da terra, com o reflexo deste aspecto da cultura na sua aproximação civilizacional da emanação primitiva e primordial: “a remota origem da civilização de Creta é que se presume haver nascido o culto da grande deusa egeo-anatólica, que tão relevante papel desempenhou na religião, ou nas religiões, da Grécia pré-helénica”³³⁴. A importância do lugar da paisagem para o cultivo da humanidade em relação à natureza, isto é, árvores, crutas, montanhas, vales, falésias e demais ambientes naturais ainda em estado quase in-tocável pela *Techné*, pode-se pensar a cultura pré-helénica com a consciência voltada ao habitat natural, na plena fluidez mitopoiética.

O resgate da relação entre o humano e os demais reinos da natureza, na sua aproximação ao animal, vegetal e mineral; “o touro também é uma epifania de Dioniso. (...). «Zeus-Cretence» e «Dioniso-Zagreus» podiam designar dois aspectos de uma só divindade que nasce, morre e ressuscita, e que ambos os aspectos coincidiam na mesma epifania tauromórfica”³³⁵. Como a simbologia de Dioniso bem o sugere, entre o culto na ancestralidade, do touro simbolizando o instinto e o vinho, enquanto elixir que leva ao êxtase e redenção humana para a sua função transcendente:

o carácter extático, comum à religião cretense e pré-helénica e à religião grega e dionisíaca. Que o êxtase, natural ou provocado, é, digamos, a própria substância de ambos os cultos parece facto indiscutível. (...) sendo o êxtase provocado, em que as «portas da percepção» se abrem sob a acção entorpecente do vinho, na Grécia, e do ópio em Creta³³⁶.

Destaca-se Creta no berço da cultura entre o oriente e o ocidente, é nesta ilha e ao seu redor, que as raízes civilizacionais primevas brotaram e até hoje ecoam, não somente na sua mitológica e arqueológica condição, mas também no seu fenómeno de irrupção das entranhas da Terra para o mundo, eis a disposição da diacosmese que a partir do *Kaos* ordenado a cada um dos seus *Kosmoi*, ou seja, dos seus mundos específicos de cada

³³⁴ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 25.

³³⁵ *Ibidem*, p. 31.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 40-41.

grupo cultural. Compreende-se que há um ciclo, de renovada exacerbação antropomórfica e teriomórfica, que se estabelece entre o humano e o vegetal, o símbolo ancestral da videira cujos frutos ao transmutarem, das uvas em sangue consagrado ao vinho lustral, antes de ser acto cerimonial, é metamorfose de impulso mítico que cria mundos ainda a serem desvelados no horizonte além do mediterrâneo:

no essencial, uma diacosmese, uma certa ordenação do Cosmos ou, em terminologia quase equivalente e mais divulgada, esta ou aquela *Weltanschauung*, que uma vez se tenha designado pelo nome de uma divindade grega, sobretudo, quando se verifica a inexistência de marcos bem firmes, que, no tempo, inequivocamente assinalem o princípio e o fim de uma ininterrupta repetição (ou renovação!) da mesma simbólica criadora de mitos e rituais que não divergem senão como variantes de um só tema fundamental. Uma dessas divindades é Dioniso.³³⁷

Refletimos sobre o ciclo dionisíaco que, na experiência humana, supera a apolínea condição pela própria emanção telúrica, ctónica, do frio húmido na constituição da fibra tegumentar da fruta que é revestida, na sua suprema teogonia do simbólico, encontro com o arquétipo da vida no absorver das forças solares, que após as conter e suprimir, o calor destes raios de sol que serão a parte de seu corpo anímico, assim do e pelo supra-sumo ou sangue-seiva, transcende-se o humano através do divino e o vegetal num entre-reino fusional.

Ao estabelecer uma síntese entre a relação dionisíaca e a apolínea, não como opostos, mas sim complementares, através de um terceiro factor, a divindade da Natureza com a sua interferência e maestria que se dá pela sabedoria Sophia, sem precisão, pois a vivência ontológica humana tende a um movimento pouco estável nesta relação pendular, é como o vinho-seiva-sangue que verte na presença humana e não ao contrário. Neste confronto intercontinental com o mar mediterrâneo que brota entre o corpo geográfico e as águas da alma, o seu complemento que é preciso ao ser banhado pelas fronteiras da anima ao seu redor, contornando a ilha não somente das águas do mar de Poseidon, mas da própria *Psyque* profunda da memória em fusão cultural, como ressalta Eudoro de Sousa a propósito da civilização de Creta:

³³⁷ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 22.

De modo que, no II milénio a.C., a civilização de Creta representaria o clímax, mediterrâneo, de uma cultura calcolítica que tivera início no Oriente e na época de Halâf, achando-se originalmente relacionada com a Mesopotâmia pré-semítica, e mesmo pré-sumeriana; em seu ápice, a cultura minóica constituiria a última fase de um desenvolvimento autónomo³³⁸.

O confluir da cultura mediterrânica e não somente, também a do médio oriente e do norte do continente africano, ao integrar aspectos cosmogónicos que nenhum outro lugar pudera realizar, nesta altura, aqui destaca Creta pela ancestral e primordial cultura da própria indistinta Grécia. Todavia inseparável é a helenidade da suas inumeráveis ilhas que compõem a natureza do mar que banham as divindades, procede meditar profundamente sobre este problema que há de revelar as origens da cultura entre terra e mar:

na Grécia, desde o período arcaico, a relação entre Dioniso e o touro é evidente (o que não impede que o não seja também quando a Posídon, e, ademais, que a evidência de ambas as relações tenha por necessária consequência uma insanável contradição). Mas a questão é outra; é, designadamente, a de saber se, em Creta, ao acólito ou paredro da grande divindade feminina, cuja epifania é o touro, nós devemos atribuir o nome de Dioniso,³³⁹.

Confirmamos que a natureza da consciência de Creta é a de uma mediação incivilizável, pelo menos no que diz respeito à liberdade expressiva que a dionisíaca criação em seu mito-rito expresso. Assim ao celebrar, festivamente de fervorosa emanção da transhumana incontida e incontrolável presença de homens, deuses e naturezas, que antecedem até mesmo as divindades e a própria condição humana. Mas o que é este fenómeno dos primórdios, que oculta e abala o ser em sua limitação ontológica, sendo o que é, e para além daquilo que poderá vir a ser, algo que por de tão arcaico, permanece ali, e está diante da própria Vida, que antecede a existência humana. Aqui chegamos a um ponto de situação crucial, o de conceber a cultura cujo valor é de uma natureza que antecede a humana condição de existência, a presença arquetípica dos

³³⁸ Idem, p. 24.

³³⁹ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, pp. 34-35.

deuses. Já defendemos que antes da filogénese e para além da ontogénese está a natureza dos elementos transpessoais na consciência humana.

Contudo, há uma necessidade de excessividade que ultrapassa o humano, e sobretudo não é de mera compensação existencial ou dos aspectos da psicologia do *Ich* (eu), tratamos aqui das profundezas da psique. O inconsciente, no sentido arquetípico, é certamente arqueológico, a *Arché* origem de um ser que na sua cultura mais vasta ao encontro com as terras e oceanos do mundo. Esta é uma busca transpessoal, onde o ser passa a ultra-ser, somente assim poderemos considerar o arquétipo do *Selbst* (si-mesmo), do contrário recaí na psicologia de estados meramente pessoais. Ao reconhecer os atributos transpessoais será possível fortalecer e reestruturar as acções do estado do *Ich* (eu) conciente a partir das remanescências do *Selbst* (si-mesmo) do inconsciente das profundezas. Com isto, chegamos a coincidência dos contrários (o mesmo e outro) de Heráclito, como podemos, por exemplo, evidenciar nas narrativas míticas com palavras proferidas em som e movimento:

O certo é que na acção dramática e nos coros líricos das *Bacantes* encontramos, entretecidos de esplêndido das imagens, todos os aspectos cosmológicos e antropológicos em que o prisma da reflexão poderá decompor aquela hierofania do êxtase, loucura e embriaguez da vida e «uma natureza que não conhece o homem, e em que o homem não se reconhece»³⁴⁰.

Por mais abissal que seja a condição deste outro lado do ser, não se pode negar a sua sombra (*Der Schatten*), o seu limite se desvela num horizonte, mais ou menos próximo. É preciso permitir-se ver, reconhecer, iluminar se for preciso, a luz pela *luminositas* ou Numinoso para tratar deste oculto profundo e obscuro inconsciente de símbolos e arquétipos, que são a emanção da Natureza, daquilo que se apresenta como divindade ou deus. A fluidez da emanção da Vida que teve o início nos oceanos, e se tratando de Creta, o mar que banha o corpo da ilha traz toda a cultura revestida pelas águas, de rios anímicos que narram a sua memória, como descreve Eudoro de Sousa:

³⁴⁰ Idem, pp. 37-38.

Deus do elemento líquido, que, perseguido por Licurgo homérico, se lança no mar, depósito imenso e inesgotável do princípio que, como seiva ou sangue ou sêmen, sustenta toda a vida vegetal e animal; «deus da árvore», dentrites endendros, e deus phloios consubstanciado nas plantas verdes e nas flores das árvores frutíferas; deus do vinho que liberta as almas tristes das cadeias da individuação³⁴¹.

Para além do mar mediterrâneo, a influência da cultura helénica no pensamento em língua portuguesa reflecte o valor dado na teoria de Eudoro de Sousa com a temática do Horizonte, esta linha que é estabelecida na visão do horizonte pelo mar mediterrânico ao oceano atlântico. Este tema já foi tratado por Paulo Borges em *Pensamento Atlântico*³⁴², naquilo que podemos reflectir sobre esta travessia do oceano, ou ainda, o cruzamento para um trans-horizonte extremo, de oposta e complementar relação. Esta linha do horizonte que une e separa distintos mundos, das águas do «mar» re-conduzidas ao Oceano de viragens que revelam as míticas recordações na busca desta individuação, desta sensação de um realizar infinito, como este horizonte que ultrapassa sempre um outro horizonte para se chegar ao destino, como vemos nesta linha peninsular cuja herança grego-romana banha as águas do inconciente desde a *Psyqué* Mediterrânica até ao Atlântico, como bem podemos citar aqui a obra *Do Finistérreo Pensar*:

das sugestões e desenvolvimentos estético-metafísicos e existenciais da situação atlântica e finistérica de Portugal, bem como da sua vocação náutica, parece-nos indispensável recuar até as primeiras representações míticas do Oceano, as quais, sobretudo quando procedentes da cultura grego-romana, significativamente o referem como uma potência ambígua, sinónimo de uma transcendência e de um limiar iniciático que simultaneamente se desdobra em lugar de bem-aventurança e de perdição. Esta ambiguidade do Oceano, que nos primórdios da cultura ocidental, e ainda na perspectiva das culturas clássicas, é uma atlântica ambiguidade, extensiva à das figuras e personagens que lhes são afins, contamina naturalmente a imagem mítica do extremo ocidente peninsular, cuja tangência geográfica ao Outro do mundo conhecido o faz participar dos seus inquietantes atributos.³⁴³

³⁴¹ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 38.

³⁴² Paulo Borges, *Pensamento Atlântico, Estudos e ensaios de pensamento luso-brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2002.

³⁴³ Paulo Borges, *Do Finistérreo Pensar*, «Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Occidente» Atlântico, Imprensa Nacional Casa da Moeda - IMS, 2001, pp. 15-16.

Nenhuma facilidade diante da imensidão de um Horizonte, quer seja do Mar ou do próprio Oceano, a difícil travessia, ou mesmo pelo simples facto de estar ali frente à inultrapassável presença do limite e limiar que excede o Ser da presença que não é a sua, mas sim do Outro de Si-Mesmo (*Selbst*). Seguir ou ficar, as ondulações que flutuam neste horizonte são mensageiras que acenam, ao fazer aqui uma breve alusão à *Mitologia* de Eudoro de Sousa. O problema é de como ultrapassar este espírito trans-atlântico, de mar oceânico que transgride o equilíbrio da *Psyqué*, Vemos que; “a arte minóica, a arte de Creta (...) encontra-se toda ela impregnada de «dionisíaco», daquele mesmo espírito de ebriedade e loucura que transparece com tão sombrio fulgor nos versos das Bacantes.”³⁴⁴

Encontrar a justa medida entre a Terra e o Oceano, mediar e meditar sobre o Horizonte é o encontro entre a acção e a inacção, não se trata apenas de resolver ou evitar o trágico percurso do destino humano: talvez seja algo mais além, o de resgatar o seu verdadeiro sentido da vida, que não é único de um único kosmos, mas múltiplos kosmoi, assim como é múltipla a trajectória das ondas que banham o inconsciente humano cuja natureza quando não transcende a sua função transborda na imanência de sua insondável profundidade, como bem compreendeu Eudoro de Sousa:

Que intenção teria movido o trágico da «medida humana» a descrever com tão vivas cores a tempestade emocional que irrompe dos mais profundos estratos da alma, dos abismos do inconsciente, em que o indivíduo se distrai da própria individualidade, (...) todos os aspectos cosmológicos e antropológicos em que o prisma da reflexão poderá decompor aquela hierofania do êxtase, loucura e embriaguez da vida e «uma natureza que não conhece o homem, e em que o homem não se reconhece»³⁴⁵.

Esta ultrapassagem do humano que leva ao transpessoal, o não-humano que consiste em ser outra manifestação de si que não seja o estado pessoal, aqui a referida divindade exalta o reino vegetal e animal em sua epifania, de transformação e integração na presença de um ente-mensageiro que transita na consciência entre o humano, deus e naturezas: “A única dificuldade da demonstração recairia na epifania vegetal do deus cretense, pois essa, decerto, não podemos separá-la da imagem tradicional do Dioniso

³⁴⁴ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, pp. 37-38.

³⁴⁵ Idem.

grego. A representação de um arbusto, sugere a coincidência ou a convergência das epifanias fitomórfica e tauromórfica”³⁴⁶.

O fluído que se manifesta na dimensão corpórea do veículo do ser, é, antes de tudo a própria substância da vida, enquanto o vegetal se transforma em vinho na presença do deus, no humano o sangue que não é aqui apenas um substrato da matéria, mas sim consiste em líquido anímico que verte e revitaliza a sua corporalidade manifestada entre a solidez no frescor da terra e o alento do líquido que sustém a mítica presença e a própria realidade que se manifesta: “lendo nas linhas e entrelinhas de Kerényi é a arte minóica em conjunto, e não somente em algumas formas singulares, que testemunha do «dionisíaco», neste caso, da epifania vegetal do deus e da sua aderência ao elemento líquido”³⁴⁷.

O instinto presente nesta representação que vai além de mera pulsão de vida, pois da videira, a uva que muda o vinho lustral em sangue simbólico da manifestação dionisíaca, é o próprio *incorporatus vitalis dei*, enquanto personificação da vontade do ser de manter-se activamente presente em suas distintas manifestações: “Dioniso revela-se principalmente como deus do vinho, deus touro e deus das mulheres – deus, igualmente, das divindades de carácter extático, das quais a maior foi Reia, Mãe dos Deuses”³⁴⁸.

Na cultura helénica vemos uma co-dependência entre a terra e o mar mediterrâneo, de passagem e ligação, como se um não vivesse sem a presença do outro, isto é, sem a sua interacção recíproca, quer seja pela manifestação mais evidenciada da vida, pelos seres que habitam o mar, em extensão de um horizonte, quer seja pelo ritmo das águas (da maré que chega e banha a areia da praia, há uma ligação orgânica substancial entre a viragem da onda que circula e se desfaz para completar o ciclo das viragens, no grego *Tropai*, daquilo que vira e assim se desvela onde tudo flui, aproximando-se aqui do conceito de *Panta-Rei*) enquanto mudança, no encontro da coincidência dos opostos como vemos em Heraclito.

A complexidade do humano vive esta viragem por todos os elementos da Natureza *Physis*, que, em Heraclito, aparece como o fogo eternamente vivo, e depois os demais

³⁴⁶ Idem, p. 39.

³⁴⁷ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 40.

³⁴⁸ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, pp. 38-39.

elementos, até ao seu fim último? O infinito? A integração dos arquétipos de todos os deuses no *Si-Mesmo*? Do múltiplo no uno? Parece que a via de iniciação, segundo Eudoro de Sousa, é pelo compromisso com a cultura, de se chegar a um estado integrado da natureza deste humano inacabado através da pluralidade mítica: “a cultura helénica, com o seu panteísmo, tende a sê-lo, mas por uma via de compromisso, através da qual vai fundindo e confundindo todos os mitos num só – o mito do Homem, decerto o mais helénico dos mitos da Grécia, se não o seu único mito”³⁴⁹.

Se, de facto, é este o seu único mito, certamente não é um mito-rito que caminha sozinho, que se celebra sem a presença do limite e limiar de seu ambiente, ou seja, da paisagem circundante entre a relação complementar que há na vida da terra, daquela que chega ao mar, o encontro justamente é deste humano que se dispõe a viver na proximidade entre a areia, rochas e vegetais, em contacto com o horizonte azul que traz a arte, o segredo que vem do mar: “sumamente estranho e deveras surpreendente é que, em toda a arte minóica, a vida das formas vegetais e pelágicas transponha os limites da flora terrestre e da fauna marítima,”³⁵⁰.

É nesta abertura da consciência ao habitat marinho que se estabelece a precisa condição mítica do carácter transhumano, da possibilidade da experiência interior, antes, de navegar pelas águas na paisagem do ambiente exterior, a consciência que em sua *Psyqué* arquetípica, já iniciara o seu movimento anímico, mesmo que inconsciente, em busca do elemento fundamental, neste caso a substância primordial, que nutre a alma humana pelas diversas águas, ao encontro do mar de Poseidon, e não somente, também na tentativa de responder às indagações de Eudoro de Sousa³⁵¹, a distinta relação da natureza dos opostos, ao fazer alusão a Heraclito, e assim teríamos de um lado a água doce e de outro a água salgada, numa linha horizontal, em que o encontro somente se daria no além horizonte extremo, o ápice do triângulo, a divindade e Natureza?

O berço da cultura ocidental está banhado pela presença da Divindade, não propriamente dos deuses, mas a representação do feminino, a Grande Deusa é que se manifesta como representante da vitalidade minóica-micênica, com os braços erguidos

³⁴⁹ Ibidem, p. 62.

³⁵⁰ Ibidem, p. 40.

³⁵¹ Cf. pp. 32-44: “Se temos alguma dúvida sobre a importância de uma divindade que representa o oceano podemos indagar que longas são as reticências entre a água de Tales (substância primordial) e o Mar de Poseidon.

segurando em cada uma das mãos uma serpente. O gesto de adoração caracteriza o culto diante do santuário no meio da natureza; a Grande Deusa é simbolizada na personificação da sacerdotisa ou da rainha, onde vemos esta paradoxal relação com o feminino, levando-nos a confirmar: “a Grande Deusa da ilha de Minos como figura muito mais poderosa e importante que o Touro ou Arbusto divinos, mesmo que lhe possamos ou devamos dar nome de Dioniso”³⁵².

Contudo, diante da pluralidade do feminino, vemos que a Natureza se apresenta com categorias distintas que revelam valores próprios da qualidade de cada arquétipo na manifestação da deusa: “proclamando ser ela «a única divindade [que] todo o orbe venera sob multiformes figuras e debaixo de muitos nomes»; e os nomes citados a seguir são, como se devia esperar, os de Cíbele, Atena, Afrodite, Ártemis, Perséfone, Deméter, e Hécate.”³⁵³.

Ao pensar sobre a personificação das qualidades de cada uma das deusas, que expressara na consciência humana das sacerdotisas iniciadas em Creta, absorvendo os princípios da cultura pré-helénica, a arte, o mito e o rito marcaram a relação mediterrânica desta grande ilha com a Grécia. É importante reflectir sobre o despertar arquetípico que se refere aos aspectos da personalidade e para além dela, com valores próprios de carácter transpessoal entre a natureza humana e a divindade. Se cada uma das deusas, enquanto arquétipo fundamental de carácter transhumano, se aproxima das qualidades inerentes ao feminino de determinada mulher, qual o factor que distingue o aspecto de identidade da consciência pessoal de uma transpersonalidade?

Talvez a essência última e derradeira do Ser não se restrinja ao horizonte de sua própria consciência, e pela dificuldade de não se saber, de facto, qual é o seu limite – o do fim da dimensão anímica e oceânica da condição ontológica, acerca do inconsciente mais vasto e profundo, é por isso, que é preciso considerar o *Ultra-Ser*, que atinge um percurso do navegar para além dos limites do horizonte, superar os aspectos ontológicos da realidade comum, até que depois de ultrapassar onda após onda, nuvens que se arrastam na longínqua linha do oceano de um trans-horizonte extremo, somente aí talvez possa

³⁵² Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 43.

³⁵³ *Ibidem*, p. 44.

visionar uma nova paisagem, um outro cosmos, que não é aquele do qual se partira no princípio iniciático de sua jornada.

O retorno à natureza é um percurso para o mais longínquo passado, ao passar pela memória de todas as deusas, e deixar as personas actuarem no teatro arquetípico, é esta a narrativa precisa para se chegar ao além-horizonte. Encontrar-se-ia com a Grande Deusa? Com a própria Natureza? É certo que a simples resposta a estas questões está longe de assegurar a verdade que se pretende desvelar acerca da humana condição em relação às naturezas e divindades que ganham significado simbólico na vida de um mito e rito que se celebra em direcção das deusas que dançam no oculto, no inconsciente da humanidade. Confirmamos nas palavras de Eudoro de Sousa o resgate das raízes do pensamento grego, o tema da Natureza, desde os Pré-Socráticos até Platão:

Os últimos teólogos do paganismo bem se aperceberam de uma primitiva unidade, promovendo a síncrese naturalística (...), a Natureza, «mãe das coisas, senhora de todos os elementos, primordial progénie dos séculos, suprema das divindades, rainha dos mortos, primeira dos celestiais e uniforme representante dos deuses», É claro que esta *Dea Natura* é um conceito que pressupõe toda a especulação dos «físicos», de Tales a Platão, incluindo, depois, o trabalho de alegorese dos Estóicos e dos Neoplatónicos. Em todo o caso, a alegoria não procede sem matéria adequada, e aqui, «matéria adequada» não é outra senão a tal «nebulosa primordial», embora já então, como simples fenómeno religioso, houvesse descido ao fundo mais fundo do inconsciente e recuado até aos mais tenebrosos recôndidos do passado³⁵⁴.

Diversas são as fases da Natureza quando está representada diante do prisma da Divindade, principalmente ao desempenhar atributos relativos aos humanos e deuses; é certo que, independentemente dos papéis destinados à persona arquetípica, a sexualidade-espiritualidade fica presente nas narrativas que variam entre o masculino e o feminino. Independente de qual a polaridade que venha a protagonizar este drama ritual simbólico e arquetípico, que se manifesta no campo de actuação da consciência do Ser enquanto ente vivente, a paixão ou outra acção personificada por um determinado deus, pode noutra mitologema ser representado pela deusa. Deste modo ambos cumprem juntos o problema

³⁵⁴ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 44.

dos opostos contrários ou complementares, chegando, assim, à ideia, à concepção da presença da Grande Deusa, ao caminho do *Ultra-Ser* na e pela experiência arquetípica do mitologema:

No ritual da paixão, morte e ressurreição do deus, cuja epifania é uma planta, a Grande Deusa não parece haver exercido papel condigno do tal poder e importância que lhe atribuem, e que, por outro lado, às vezes é ela mesma quem protagoniza o próprio drama da paixão – é o caso, por exemplo, de Deméter-Perséfone, na Grécia,³⁵⁵.

Ultrapassar um determinado cosmos, para se chegar a outro mundo, requer o movimento para uma jornada desconhecida, seja na sequência da cosmogonia, a viragem para outro mundo, seja na transformação proporcionada pela metamorfose, cuja mudança pode levar à catábase, descida aos infernos, ao abismo que leva ao retorno, à saída do lugar indesejável, que remete para a procura de um outro mundo, o resgate da mãe e filha Deméter-Perséfone que, ao retornar do mundo de Hades, sobem das sombrias profundezas para um novo mundo com a experiência do limite extremo que estes dois aspectos personificados do feminino puderam vivenciar. Contudo, outra é a realidade da Deusa Mãe quando representada pela sua mais remota ancestralidade, que ocupa o seu lugar na própria origem: “o complexo «Deusa Mãe / Touro Divino» remonta, na Anatólia, ao VII milénio a.C. e que não seja impossível que o mesmo transladasse para Creta³⁵⁶. Entretanto, qual a ligação histórica e arqueológica de Creta com a Deusa Mãe? Haverá uma compatibilidade de correspondência directa com a mitologia das origens e a sua correspondente filosofia?

no plano de uma arqueologia que, no sentido etimológico da palavra, é ciência dos princípios, por conseguinte, no plano de uma ciência meta-histórica (posto que o princípio ou a verdadeira origem, ao contrário do originado, nunca emerge ao nível da historicidade) -, ousamos reafirmar, dizíamos, que a

³⁵⁵ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 47.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 69.

mitologia grega é de origem, ou em seu princípio não historiável, pré-helénica³⁵⁷.

Se esta arqueologia nos leva ao berço da cultura pré-helénica, que se encontra na ilha de Creta, é de fundamental importância pensarmos sobre as águas que banham a matriz deste *corpus* poiético envolto pelo mediterrâneo. Qual a memória arquetípica desta terra em mar inter-continental? A síntese da matriz entre o oriente e ocidente estará na mais refinada arquitectura e ritualística celebração de Cnossos ou nas primitivas grutas e labirintos que se encerram nas profundezas desta misteriosa ilha? A entrada e o percurso iniciático a seguir não é como um outro qualquer, cujo rito de passagem revela o desígnio da aventura humana para mundos que se inter-cruzam; entre o caminho dos homens e o caminho dos deuses, haverá o caminho intermediário que é o caminho do encontro; aqui o ser alcança uma natureza híbrida, na interseção de metamorfoses e de outros impulsos míticos, a que somente o poeta é capaz de aceder, caminho que é a mais profunda jornada da alma, cuja natureza não é somente humana, dado a precisa mensagem na relação do encontro com os imortais:

O grande poeta que foi Homero, ou quem quer que tenha composto o poema de Ulisses, descreve uma caverna semelhante a dezenas ou centenas que existem nas vastas regiões calcárias do Mediterrâneo. Exceptuadas as «duas entradas», uma para os deuses e outra para os homens³⁵⁸.

Ao finalizar este tópico sobre as «Origens da Cultura Ocidental: Entre a Grécia e Creta, a Tradição Pré-Helénica», foi possível averiguar quão distinta é a necessidade de ligação e permanência entre a poética e o rito celebrado pelo rememorar da cultura, foi possível convocar importantes presenças do feminino na mediação com o masculino, aqui representados pela grande deusa mãe e o deus-touro ao indagar sobre a emblemática figura de Dioniso, completando o ciclo da Mitologia presente na cultura minóica. No próximo capítulo trataremos do «Impulso Mítico Poiético, Movimento em Transe ou Dança Ritual?».

³⁵⁷ Ibidem, p. 63.

³⁵⁸ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 68.

4.7. Mito, Rito e Poética, Movimento em Transe ou Dança Ritual?

As manifestações da alma humana, pela expressão na vivência do impulso mítico poético no que concerne a subjectividade, e o movimento em transe e dança ritual no que diz respeito aos efeitos objectivos, constituem distintas formas do revelar da mitologia. Integradas a extensão complementar destas áreas que interrogamos no presente tópico, perfazem não somente a Mitologia mas também todo o profundo sentido da Helenidade histórica que dependem dos poetas mitólogos:

uma metamorfose espiritual que produz a Helenidade histórica, no momento em que a religião, por magia dos poetas-mitólogos, «desperta do sono do seu culto». Quem diz metamorfose, diz transformação, trânsito de forma antecedente a forma consequente. E aqui, forma antecedente é forma dramática, e consequente, é forma poética, mitologia em suma. O nascimento da mitologia é o trânsito, do drama ao poema, do mito sob forma ritual, ao mito sob forma verbal³⁵⁹.

Se a acção da transformação, ou seja, da metamorfose, se estabelece pelo trânsito, de movimento e viragem dos conteúdos da consciência, a celebração entre os deuses e homens é uma epifanéia de origem prototípica divina: “Os deuses inominados passam a nominados e cognominados; a celebração dramática, em que participam deuses e homens, passa a narrativa poética de uma acção divina sobreposta a uma acção humana.”³⁶⁰. A ideia arquetípica revela a acção mitopoiética pelo relato descritivo, e mais do que a experiência vivida pelo poeta, é a matriz de sua *Psyqué* em comunicação com o divino.

É deste contacto profundo da memória, das águas da alma que o poeta, enquanto pensador, cria e faz da linguagem poesia, que antes de ser texto escrito é sono profundo adormecido nos confins de Mnemosine. A deusa na qual retém o sabor do saber poético das Musas que através do sonho inspiram o poeta. É no seu despertar onírico em mito e rito celebrado, aos desígnios da natureza divina para o actuante que é tomado pela poiésis que escrevera. O seu movimento na escrita é transe, no impulso mítico dado pela

³⁵⁹ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 106.

³⁶⁰ Idem.

narrativa que alimenta a sua própria alma. Natureza anímica em movimento, a dança das Musas que se ocultam na Memória para que desvele na poesia a translúcida mensagem da alma de água em corpo de texto:

Das Musas, genitrix, é a Memória; da Memória, corpo sensível, é a água profunda e cristalina. Mas a água também é o elemento dos sonhos e das metamorfoses. Ou, porque a água, sendo o elemento dos sonhos e das metamorfoses, confere a poetas e vates sobrepujante sensibilidade poética e divinatória, corporaliza ela todas as virtudes da Memória, que é a mãe das Musas³⁶¹.

A poesia é o resultado da criação de um estado do interstício, em termos de constituição na manifestação psíquica está entre o consciente e o inconsciente. Quanto ao correspondente arquetípico determinante, precisa de seu símbolo exterior, um elemento da natureza de valor significativo, como o sol que se põe na linha do horizonte oceânico e leva para o fundo do mar toda a sua dimensão de luz e vitalidade reflectida. Assim o horizonte do mar encobre o que antes fora a plena visão radiante da clara presença que renasce no dia a seguir. Aquilo que estava ascende na memória agora está no corpo de fundo, no mais profundo da *Psyqué*. Qual a natureza da origem da autêntica poesia? Poética iniciática da sublime elevação ou poesia órfica na descida das catábases? Parece que é pela visão do poeta iluminado por esta luz cuja natureza vai para além do próprio Ser que concebe o criar poético:

a originalidade da autêntica poesia: criar nova expressão para nova visão. Só haveria que perguntar se a verdadeira poesia nos fala de uma nova visão de um mundo já visto, ou de um novo mundo pela primeira vez entrevisto, ou ainda, se não é, ela mesma, em cada acto poético, um mundo advinhado ao pôr-do-sol e à beira mar do mistério.³⁶²

Árdua é a subida daquele que tão fundo foi para além de si, do limite da consciência da realidade mundana, e se deparou com o inconsciente, com aquilo que deveras jamais gostaria ou esperava ter encontrado, o insuportável lugar, os infernos.

³⁶¹ Ibidem, pp. 139-140.

³⁶² Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 139.

Eudoro de Sousa na obra *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*³⁶³ escreve que a saída para outro mundo é a recompensa da subida desta jornada, que fica guardada no inconsciente, visto que não cabe à consciência de vigília tão nocivo conteúdo anímico. Há que ter precisa coragem e prudência para seguir o caminho de real tormento. Qual será o autoconhecimento do poeta que regressa desta vivência? O que ficou para trás, que não pode sequer permanecer na sua consciência?

Como Orfeu, nenhum poeta o foi verdadeiramente, antes de descer aos infernos, antes de lá por debaixo, ter contemplado os germes e as raízes das coisas. Também, como Orfeu, todos os poetas – os que o são – regressaram dos infernos; não todavia, sem beberem da fonte do esquecimento³⁶⁴.

È nesta fonte do esquecimento, representando o elemento água que oculta as lembranças dos acontecimentos da alma. Assim a memória obliterada possibilita a consciência permanecer em lúcida e precisa visão, para a criação no despertar de novas realidades.

A realidade de um mundo é o retorno às origens cosmogónicas, por isso que a “Poesia e a filosofia talvez se possam confundir nas origens”³⁶⁵. Eudoro de Sousa afirma o Kosmos resultante de um processo da *diakósmesis*, que determina o sistema das origens. Na relação integrativa entre céu e terra, que mantém o sistema vivo de todos os seres, estarão estes em consonância com os deuses e o próprio *Kosmos*?

«O Kosmos», assevera Crisipo, «é o sistema do Céu e da Terra e de todos os entes naturais que neles se encontram; ou o sistema dos deuses e dos homens e de todos os seres por eles produzidos. De outro modo se pode dizer que Kósmos é o deus, por virtude do qual a *diakósmesis* tem a origem e a plenitude» (Stoic. Veter., frag. II, 168)³⁶⁶.

A ordenação do mundo, o *Kósmos*, que se estabelece para o céu e a terra depende da diacosmese gerida pelo arquétipo de um deus, que na esférica consciência, movimentada o seu mundo na criação de possibilidades entre as demais manifestações dos deuses, humanos e seres da natureza: “O deus da *diacosmese*, o que iniciou e levou a término de

³⁶³ Eudoro de Sousa, *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*, 2013.

³⁶⁴ Idem.

³⁶⁵ Ibidem, p. 94.

³⁶⁶ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 78.

desenvolvimento a ordenação do céu e da terra, dos deuses e dos homens, e de todos os seres naturais, não tem aqui outro nome senão o de *Kósmos*³⁶⁷. No distante e complementar horizonte entre céu e terra, se estende o *kósmos* ordenado, elemento de ligação na área de actuação de um deus, desde a terra imanente ao céu transcendente, o deus é o seu próprio mundo, o *kósmos* actuante em si mesmo. Deste modo a diacosmese ganha uma função de organicidade dinâmica:

Quando tomou consciência de si, a religião antiga chegara a vislumbrar no inatingível horizonte a conciliação dos extremos opostos. (...), o deus grego não transcente *kósmos*; o mesmo *kósmos* é, por assim dizer, a definição de deus: o *kósmos* é deus, ou deus é uma diacosmese, princípio e plenitude de uma ordenação do céu e da terra e de todos os seres naturais, humanos e divinos³⁶⁸.

Vemos que a diacosmese está ligada e dependente da *Arché*, origem e princípio ordenador do *kósmos* pela Natureza ou de outro modo a Divindade, na regência do universo da relação entre homem e mundo. A relação de complementaridade dos opostos acaba por ser preponderante nesta visão acerca da cultura ao considerar os arquétipos que se complementam: “Religiosamente, o Grego jamais pôde conceber o ser e o pensamento divinos fora de certas determinações naturais. (...). Será necessário acrescentar que transcendência e imanência têm de ser complementares?”³⁶⁹

Considerando os opostos complementares, desde Heraclito a Jung, a lei da complementaridade que equilibra, não somente os arquétipos de opostos enquanto conceitos, que juntos realizam uma uni-multiplicidade integrativa, mas também a sua transcendência ao promover a função de síntese criativa.

No paradigma junguiano, para além dos opostos complementares da *Anima* e *Animus*, Sombra e Luz, é importante considerar como já referenciamos na primeira parte deste trabalho, que para Jung os opostos relativos às funções psíquicas, entre as funções racionais; o pensar e o sentir, e as funções irracionais; a sensação e a intuição são complementares. Para além destes quatro pares de opostos, destaca-se a função inferior, é a menos desenvolvida entre as demais, e sendo a função transcendente a responsável de

³⁶⁷ Ibidem. p. 79.

³⁶⁸ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 91.

³⁶⁹ Idem.

integrar a ordenação deste quaternário. Poder-se-ia indagar sobre a sua influência na relação ao eixo de actuação entre o *Ich* (eu) e *Selbst* (si-mesmo) e a função transcendente de estar sob domínio de uma sagesa da quintessência criativa e vivificante do ser.

Consideramos a dupla temática do «Impulso Mítico Poético» que está para o pensar e o sentir, e do «Movimento em Transe ou Dança Ritual» que se refere à intuição e à sensação. O desenvolvimento prático destas duas áreas, pode ultrapassar a função inferior e chegar à função transcendente? Será esta a sua precisa organização complementar?

Eudoro de Sousa, ao explicitar o problema dos opostos de Luz e Noite e o seu *continuum*, nos firmes limites de uma esfera, afirma que: “das duas formas, Luz e Noite, a luz representa o Ser e, por conseguinte, a Noite, o Não-Ser. E ainda haveria a possibilidade – que não emerge claramente de nenhuma das quatro versões – de que a errância dos mortais se desdobra, primeiro, no haver convencionalizado nomear duas formas, e depois, em não se aperceberem de que a existência de uma implica a da outra, e que ambas são necessárias para explicar o mundo,”³⁷⁰.

No prefácio da obra *Horizonte e Complementaridade*, Fernando Bastos evidencia a raiz «mítica do horizonte» como já indicara Ordep Serra, ao investigar fundamentos comuns ao mito, quer na codificação lógica, quer na própria codificação mítica³⁷¹. O que nos importa aqui é este horizonte que delimita, dividindo com sua linha a luz e sombra, dia e noite, e outro horizonte é aquele do oceano, das marés de diferentes danças, ondas que se apaziguam no além horizonte entre a visão do longínquo céu, e as ondas do horizonte próximo que abraçam e se estendem na areia da praia. É neste bailado do impulso mítico das cosmogonias, catábases e metamorfoses que a natureza humana na sua transpessoal condição se estabelece naquilo que Eudoro de Sousa afirma ser: “as duas potências cosmogónicas, Luz e Noite, que intervêm na «Opinião dos Mortais»,”³⁷².

O humano em determinada realidade do seu mundo, quando busca a libertação pelo movimento em transe ou na dança ritual, pela celebração do mito, que desde a mais antiga cultura, no berço da civilização de Creta, expressa as suas raízes ancestrais: “cultura denominada «minóica», e a do substrato chamado «pré-helénico», ou

³⁷⁰ Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade*, p.97.

³⁷¹ *Ibidem*, p.12.

³⁷² *Ibidem*, p.99.

«mediterrâneo»,³⁷³. É na relação entre o masculino e o feminino e pelo seu intervalo de transe como uma *circumambulatio*, ao redor do *Selbst* (si-mesmo), de dança no movimento em torno de algo, de si mesmo, de alguém ou de um objectivo que seja preciso alcançar. Este processo apresenta um aspecto transpessoal, entre o consciente e o inconsciente, numa circular e aproximada relação.

A vivência compensatória da função psíquica sensação, cuja imanência predominante da senso-percepção corporal, em transe dinâmico pode apresentar-se no que Eudoro de Sousa define pela exaltada busca da prática do rito dionisíaco: “da orgia dionisíaca, em especial, o estímulo da música e da dança vertiginosa que levam ao êxtase, o sentido de união com o divino e a capacidade de captar visões,”³⁷⁴. Da dança ritual, ultrapassando qualquer juízo de valor entre um suposto profano ou sagrado, embora haja uma precisa complementaridade ou passagem entre o primeiro para o último (considerando a dessacralização do mundo)³⁷⁵. O êxtase pela dança ritual, possui a função qualitativa de integrar conteúdos psíquicos ao corpo.

Novamente vemos o impulso mítico, na transformação necessária quer seja no estado da consciência pessoal psicossomática, quer na unidade da célula do casal, enquanto que no colectivo aparece uma amalgama na fusão e junção de elementos, o despertar dos diferentes *corpus* da *poiesis* que se manifesta no protagonismo de um bailado mitológico: “recordam o ritmo da dança – eis a metamorfose que pretendíamos sugerir. Desperta o sonâmbulo bailador, o drama se transmuta em poema: nasce a mitologia”³⁷⁶.

Para além da metamorfose, a dança, em seu princípio, é cosmogonia, antecede a natureza humana, a dança cósmica da Natureza na presença da plena actuação da Divindade: “A dança nasce com o próprio universo; é tão remota como Eros, o mais antigo dos deuses”³⁷⁷. É nesta manifestação do movimento, na e pela presença saudosa do Amor de Eros que a eterna dança mitológica se apresenta como «Impulso Mítico Poético, Movimento em Transe ou Dança Ritual»: “Antes todos os homens dançaram os mitos que, depois alguns cantaram. Mitológica, na sua origem, a poesia revela-se como

³⁷³ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 119.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 70.

³⁷⁵ Cf. Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano na Essência das Religiões*.

³⁷⁶ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 106-107.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 112.

resultado da primeira crise da consciência religiosa: pela primeira vez, o mito aparece dissociado do rito”³⁷⁸.

Aprioristicamente, o humano ritualiza no celebrar da dança a expressão do seu estado mítico, às vozes que compõem o coro, segue a poesia da experiência e consciência de religar o rito com o mito, ou seja, a dinâmica da cultura num cerimonial com a mitológica condição do ser; “Originariamente, este, é o significado de um acto ritual. O rito é a forma, o mito é a matéria, e a síntese desta matéria e desta forma, drama ritual, em que o pensamento significado ainda não se distingue do acto significativo”³⁷⁹.

O rito representado na dinâmica de um mito constitui o significado-significante em acto que somente se distingue pela expressão daquilo que se revela ao mostrar de modo simbólico a narrativa mítica: “alegorizar, isto é, de retroverter imagens em conceitos, prova que então já se presentia, longe ou perto, a existência de um ponto de intersecção do pensamento especulativo e da imaginação mitopoética”³⁸⁰. Trataremos de dois temas centrais deste sub-capítulo, primeiramente através da imaginação pelo arquetípico no «Impulso Mítico Poético», que posteriormente ganha corpo na constituição simbólica do «Movimento em Transe ou Dança Ritual» eis aqui, uma complementar relação entre o imanente e o transcendente.

4.8. Filosofia e Psicologia na Expressão do Mítico e da Poesia.

A interface da memória e do sonho no processo imaginário, onde os símbolos arquetípicos são narrativas dos mitologemas que actuam no profundo da psique e ganham sentido na reflexão da vida em sua expressão poética e filosófica. Com isso Eudoro de Sousa ressalta quão; “Valiosíssimo foi, também o contributo da psicologia. O estudo da imaginação onírica, (...) os motivos mitológicos, elementos estruturais da psique humana”³⁸¹. É preciso integrar aspectos da consciência para saber qual a actuação destes conteúdos da psicologia do profundo que estão por actuar, e sobre que meios e condições

³⁷⁸ Ibidem, p. 102.

³⁷⁹ Ibidem.

³⁸⁰ Ibidem, p. 89.

³⁸¹ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, p.69.

estes se revelam. É na *Origem da Poesia e da Mitologia* que Eudoro de Sousa explicita: “o imenso horizonte de um passado que é, agora, o mesmo que foi, outrora; descobrem, numa palavra, o grandioso teatro do que é eterno no homem”³⁸². A Eternidade como princípio de criação e manifestação na vida apresenta-se em actuação do inconsciente pelo teatro oculto quando “a verdade da poesia começa a revelar-se-lhe no trânsito da forma sensível para a ideia inteligível”³⁸³. Eudoro de Sousa define três tipos de actividade, que unidos e integrados contemplam os modos de ser entre o religioso, o artista e o agente. Num propósito transpessoal da sua condição mítica, as actividades desempenham também um valor e sentido para a actuação inter e transdisciplinar: “a actividade dramática seria a actividade própria do religioso, a actividade poética, a actividade própria do artista, e, a actividade prática, a actividade própria do agente”³⁸⁴.

Em destaque o ritual que pela consolidação do drama, narrativa ou celebração do mito, apresenta-se não somente como um percurso pré-lógico mas também mitológico; “Pelo exercício do ritual, participante no drama religioso, todo o homem se detém, fenomenologicamente, num momento que podemos denominar «pré-lógico»,”³⁸⁵. Considerando que o mitológico para além de superar o lógico para sempre o acompanhará. É no sucessivo processo de criação simbólica da *poiésis* que a narrativa mítica representa um cenário de actuação e projecção arquetípica que Eudoro de Sousa delinea como os elementos utilizados para a elaboração do intento, sobretudo alimentos e adereços do figurino personificados pelo artista actuante no palco do mundo ou cenário da vida que representam a base do sustento real e simbólico para a celebração realizada pela personagem actuante, neste caso a do sacerdote, cuja actividade do ritual é posta pela prática do culto e seu significado:

Toda a criação é símbolo. Mas, é-o, por virtude própria do rito. No decorrer do drama ritual, as mãos do sacerdote não tocam cousas, mas causas. O profano espectador facilmente entenderá que os elementos, a água, o fogo, a terra, certas espécies minerais, vegetais e animais, as cinzas, o sal, o azeite, os alimentos, os objectos de uso cotidiano, vasos peças de vestuário, lâmpadas... - enfim, que tudo o

³⁸² Idem.

³⁸³ Ibidem, p. 70.

³⁸⁴ Ibidem, p. 72.

³⁸⁵ Ibidem, p. 73.

quanto sustente e coadjuve a humana existência, se possa revestir de uma significação invulgar, por legítima função da analogia. Mas, só o iniciado, participante no culto, compreenderá que, por virtude própria dos ritos estas coisas também sejam aquilo que significam³⁸⁶.

O ser simbólico representante na natureza eleva a origem da mitologia aos entes que regem cada elemento da consciência religiosa pela acção do ritual simbolizados por elementos da Natureza, que por não possuírem uma regência humana, os aspectos transpessoais são apresentados com a acção da consciência através da divindade. O desvelar da aparição poética, é animada pela visão da linguagem prototípica divina que revela, sobretudo a manifestação da poesia enquanto testemunho expresso. As vivências arcaicas, num campo aberto de recepção dos conteúdos da *Psyqué* a serem elaborados, a partir do corpo poético pela consciência da experiência deste fundo espiritual que pela acção ritual sintetiza e converte em poesia naquilo que é da fonte e origem da mitologia;

é na poesia que se irá procurar a origem da mitologia. E se assim não for então buscaremos, por outra via, ao nosso ponto de partida: além da poesia, ao primeiro grau de consciência religiosa -, ao momento fenomenológico da religião, em que a divindade sem nome, permanece indissolivelmente ligada a acção ritual³⁸⁷.

É nesta linha de acção escrita que o ritual ganha a organicidade fluídica para ser expresso pela dinâmica da consciência em seu princípio teogónico, isto é, a criação dos deuses na manifestação de arquétipos que despertam, agem e reagem como actuações de um teatro oculto na *Psyqué* inconsciente que tornar-se-á consciente na medida que se manifesta o enredo trans-geracional: “O discurso acerca da divindade, não pode deixar de ser a teogonia, no sentido mais lato da palavra: a prosa da poética geração de vida dos deuses e dos heróis. Por consequência, quando Heródoto diz que «Homero e Hesíodo, deram a teogonia aos helenos».³⁸⁸ É assim que a constelação das divindades gregas se manifesta como aspectos da qualidade da consciência humana, “na linguagem de

³⁸⁶ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia da Mitologia*, p. 73.

³⁸⁷ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia da Mitologia*, p. 78.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 77.

Heródoto, quer, pois, dizer: a consciência grega desperta, e é despertada, pela poesia para a mitologia, ou pela mitologia para a poesia”³⁸⁹.

Com isso confirma-se que o despertar da consciência ocorre no e pelo fenómeno entre a mitologia e a poesia, contudo, enquanto entidade viva das forças arquetípicas pulsionais, qual a sua origem enquanto fonte criadora teogónica? É importante pensarmos sobre a integração do processo de universo criador e a influência que implica na acção entre a teogonia e a cosmogonia, os deuses que habitam o campo da consciência humana enquanto arquétipos restauradores da *Psyqué*. Fernando Bastos, no prefácio de *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, ao escrever sobre Hesíodo e ressalta que; “a separação do Céu e da Terra para dar lugar à luz deixa «entrever outra codificação de uma vivência primordial» também nos moldes da codificação mítica, de um outro horizonte extremo, através do «quotidiano milagre do amanhecer».³⁹⁰

A jornada da alma humana recebe a possibilidade de passar estes diferentes modos da existência, e para além da ontologia do Ser ao manifestar a sua luz e sombra. Estes opostos que se coadulam na intercalar relação que ambos os lados evidenciam no escuro corpo de fundo em amalgama com o brilhar dos astros e constelações. Considerando como arquétipos o pluralismo dos deuses na unidade da divindade que compõe a totalidade do universo na multiplicidade do *Kosmoi*, isto é, os múltiplos cosmos.

Contudo em que mundo, qual a origem cosmológica do impulso mítico que irrompe o criar na manifestação da poesia? Encontramos em Eudoro uma busca para o entendimento deste fenómeno da consciência que resulta do profundo da fonte geradora desta dupla cosmogénese. Na interface entre a poesia e a filosofia; “Digamos, pois, que a mitologia nasceu poeticamente daquela obscura região da consciência, onde os deuses ainda não têm a luz do nome; e se Heródoto não errou -, que a poesia nasceu mitologicamente, no momento em que os deuses tiveram nome. Em verdade, nenhuma operação de análise intelectual permite separar, no relato de Heródoto, a génese da poesia da génese da mitologia”³⁹¹.

A origem do mitológico e do poético está no intervalo complementar entre o mais obscuro e ctónico que compreende a sombra do *Ser* por um lado, e por outro, a luz

³⁸⁹ Ibidem p. 75.

³⁹⁰ Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade, Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, p.8.

³⁹¹ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia da Mitologia*, p. 78.

brilhante que posteriormente é lançada sobre a estrutura de matriz arquetípica que anima em acção e movimento a dinâmica destes dois opostos complementares que compõem o mundo dos deuses, enquanto disposição para os entes que correspondem à respectiva divindade entre cada um dos planos a que pertencem: “mito é discurso «acerca dos deuses, demónios, heróis, e dos que habitam o Hades». Deuses, demónios, heróis e habitantes do Hades abrangem toda a divindade, a supernal e a infernal, a olímpica, a ctónica e a intermediária”³⁹². A experiência humana destas etapas do universo da divindade é vivida por intermédio de um profundo estado da memória ou ainda, de natureza onírica, na personificação de arquétipos da divindade que restabelecem a ligação entre deuses e homens. A celebração dramática do divino que influencia o humano, é uma resposta da função da consciência, pelo estado mítico e arquetípico da *psyqué* na acção mito-poiética do divino que interfere no agir humano: “A celebração dramática, em que participam deuses e homens, mas em que não se distinguem ainda, a parte dos deuses e a parte dos homens, passou a narração poética de um agir divino sobreposto ao agir humano”³⁹³. Consideramos aqui a presença do aórgico, aquilo que não é feito pela mão humana, voltamos novamente ao problema da origem da poesia e da mitologia que nos revela uma relação arquetípica com a narrativa poética.

Ao finalizar esta parte central da tese revisitamos os sub-capítulos aos quais dedicamos maior atenção para alguns títulos pertinentes a obra de Eudoro de Sousa pelo qual tratamos os seguintes temas; «A Mitologia e o Pensamento Filosófico nos Triângulos da Complementaridade de Eudoro de Sousa» com articulações entre o projecto que a cultura manifesta em cada um dos mundos em que actua, quer pela sua relação com a natureza da divindade quer pela própria complementaridade simbólica que se estabelece entre o humano e o mundo em que se encontra. No ítem, «Mitologia, Projecto ou Cultura no Teatro do Mundo?» o conceito de projecto converte-se em Cultura de drama vivenciado pelo humano no jogo do grande teatro na busca de seu aperfeiçoamento para vir a ser um mundo. Referente ao «Simbólico e Diabólico na relação entre Homem, Mundo e a Natureza», neste capítulo ficou em evidência a linha do horizonte, que separa a condição da relação do homem que se afastou da Natureza ou do Paraíso. Antes da cisão, quando unido pelo simbólico, acabara por preferir viver na

³⁹² Ibidem, p. 77.

³⁹³ Ibidem, p. 80.

diabólica relação com o mundo, a saída desta dicotomia dar-se-ia pela grande vigília do simbólico na união dos opostos.

Considerando que «O Simbólico e a União da Totalidade Integrada» através da natureza de Eros, símbolo arquetípico de máxima expressão ao superar a experiência ontológica meramente humana. O símbolo do andrógino, a união entre o feminino e o masculino, remete ao diálogo com os deuses, ou os arquétipos da divindade. Ao indagar sobre o «Quinto Elemento; Eros, Andrógino ou Trans-Humano?» foi possível perceber o ponto fulcral desta temática sobre a sublime presença de *Eros*, o Amor, que está para além do humano e em sintonia com a quintessência da Vida, o trans-humano, ou seja, aquele que está mais próximo da Natureza. Eis a difícil superação da experiência ontológica; «O Humano no Mundo entre Deus-Deuses e a Natureza», ao estar diante da morte do deus e deuses no seu consecutivo afastamento para a Natureza. O que resta ao humano é viver no seu mundo, na ausência de contacto com a sua origem que está na essência da vida da Natureza. Talvez somente na e pela *poiésis* em seu princípio de criação, é que o humano encontrará o derradeiro sentido de sua própria existência. Considerando a intercalada classificação entre o «Impulso Mítico: Cosmogonia, Metamorfose e Catábese»: É neste tronco gerador de mitos que se estabelece o processo de reunificação da consciência humana, o criar e desdobrar de mundos na cosmogonia, a transformação e mutação presente na metamorfose que pela catábese se manifesta na abismal descida aos infernos, o limite da diabólica linha que leva ao aquém-horizonte, catabático labirinto cuja saída dar-se-á por acenantes mensageiros ou pela passagem do próprio processo de transformação pelo caminho do impulso mítico.

É preciso considerar os primórdios, no berço de sua remota e antigüíssima história, nas «Origens da Cultura Ocidental: Entre a Grécia e Creta a Tradição Pré-Helénica», com ênfase nos ritos dionisíacos de *Creta* no olhar para a cultura grega pela busca das origens, a tradição pré-helénica, minóica e micénica. É na e pela celebração dos mistérios da videira e do vinho que a libação na epifania das Bacantes dá o significado mito e rito que para a narrativa mítica se revela em poesia. Inseparável é a relação do corpo com a poesia, «Impulso Mítico Poético, Movimento em Transe ou Dança Ritual?» A precisa ligação com o princípio iniciático de Orfeu em movimento dançante que leva ao transe, a eterna dança e o resultado do mito-rito gerador da mensagem enquanto relato na vivência da poesia, que é antes de tudo manifestação, verdadeira aparição de epifanéia poética.

Chegamos ao ponto fundamental que tratamos pela «Expressão do Mítico e do Poiético», os mitologemas com a actuação de seus devidos arquétipos no drama do teatro oculto da *Psyqué* que pelo corpo em movimento se apresenta na dinâmica do ritual, e no mito que é celebrado pela forma verbal, a poética torna-se a narrativa mítica da matriz arquetípica do acto cerimonial.

5. O Diálogo com Heidegger em Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva.

o homem esteja para o mundo, como o mundo está para o homem, e vice-versa. Tudo isto se diria numa única proposição, falando a maneira de Vicente Ferreira da Silva: «homem» e «mundo» participam no mesmo projecto do Ser.³⁹⁴

Vicente Ferreira da Silva ao estudar *O Das Ding* de Heidegger ressalta o ente enquanto desvelamento, considera-se a sua quaternidade; a Terra, o Céu, os Deuses, e os Mortais, cada um destes quatro elementos espelha a essência dos demais, que para Heidegger são os elementos não divinos, precisamente a Terra e o Céu. O ente revelado apresenta-se como abertura do ser; “Diz-nos Heidegger que essa iluminação acontece através da essência da obra de arte que é a poesia”³⁹⁵. Se a poesia é o ente descoberto em sua raiz primordial enquanto linguagem da arte, o próprio Ser é poesia em sua condição ôntica – “Neste sentido, a arte é uma instituição histórico-divina, uma emanção da imaginatio divina.”³⁹⁶ O ente em seu desvelamento primordial expressa na poesia a sua verdade criadora, a eminência de uma força do universo prototípico, de estruturas arquetípicas divinas do Ser que se revela como actuante e que mantém o seu alento interior: “O dar-se original do Ser é, em substância, mitologia, mundo dos deuses e universo prototípico; o restante é fundado nas possibilidades suscitadas por esse oferecer proto-histórico.”³⁹⁷

Vicente Ferreira da Silva concebe esta emanção pela dimensão do desvelamento do Ser enquanto protagonista do teatro temporal que depende de um ciclo divino imperante dos

³⁹⁴ Ibidem, p.164.

³⁹⁵ Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, «O Das Ding de Heidegger e Outras Considerações», p.297.

³⁹⁶ Ibidem, p.298.

³⁹⁷ Ibidem, p.299.

elementos da natureza, que neste modelo de interpretação ressalta a Terra, as águas e os Céus, na interface entre o não divino e a Natureza, considerando a relação de todas as estruturas arquetípicas de deuses e dinastias divinas. O problema do duplo, que, por um lado, se apresenta enquanto expressões físicas de elementos da natureza, e por outro, os arquétipos do estado mítico da teofania.

É importante considerar que o Quadrado em Heidegger se estende para o problema dos triângulos, como define Eudoro de Sousa pela personificação dos deuses imortais aos mortais ligados transversalmente ao eixo entre céu e terra:

Em Heidegger, o «mudar do mundo» ocorre de maneira que nenhum dos Quatro seja mais do que o ponto de encontro de dois lados consecutivos do Quadrado. E quando vem a falar de Circulatura, o Círculo gira em ronda, e esta só faz que, contínua e sucessivamente, cada um dos Quatro ocupe a igual situação dos outros. Depois, ao entrar com o Jogo de Espelhos, e ao falar de «transpropriação» do que é próprio a cada um dos Quatro, isso significa, sem dúvida, que o mundo «mundado» é reflexão dos imortais nos mortais, no céu e na terra, e assim por diante, tudo, porém, no mesmo e único Jogo de Espelhos³⁹⁸.

A presença da obra de Heidegger em Eudoro de Sousa é muito mais evidente, pois o problema do quadrado explicitamente se converte em triângulo. Vemos na geometria concepção entre o triângulo de Eudoro de Sousa e o quadrado de Heidegger, que de facto existe uma presença do pensamento heideggeriano na teoria de Eudoro de Sousa, mas que entretando a sua *Mitologia* requer um ponto de vista muito específico, e que se aproxima mais do universo mítico grego de raízes pré-helénicas, do que propriamente do pensador alemão. Contudo, iremos abordar a relativa presença que este teve no pensamento de Eudoro de Sousa:

Mas, ainda assim, pergunta-se: que relação se estabelece (ou Heidegger pretendeu estabelecer) entre «acenantes mensageiros da Divindade» e o «oculto reinar deles»? Fala-se dos Quatro, do Quadrado e da Quadratura. A quadratura é a construção do quadrado, o quadrado, certo modo de união, em figura geométrica,

³⁹⁸ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 66, p.153.

dos quatro; céu e terra, mortais e imortais. É interessante notar que, num fragmento de Crisipo, também são estes quatro ingredientes de uma diacosmese – palavra, do filósofo estóico é mesmo essa: *diakósmesis*. Nem podia deixar de ser: não se pode imaginar que os Gregos não estatuíssem qualquer «arranjo» universal (*kósmos*) em que não sobressaíssem céu e terra, homens e deuses³⁹⁹.

Portanto, consideramos o quadrado ou a quadratura que se apresenta entre céu e terra, mortais e imortais, ou seja, a constituição do cosmos pela diacosmese do céu e terra, homens e deuses. Confirmamos em vários modelos conceptuais de Eudoro de Sousa que não se trata do quadrado enquanto estrutura de Heidegger, mas sim o triângulo que a sua teoria se fundamenta, entre muitas passagens, confirmamos o seguinte exemplo: “o aceno dos «divinos» seja precisamente para os três: céu, terra e os homens – o que mais nos lembra a «definição» de Crisipo. Concluindo, provisoriamente: os «divinos» são acenantes mensageiros da Divindade, mas o aceno, que podia ser para eles mesmos ou para o ser de Deus”⁴⁰⁰.

Eudoro de Sousa destaca a importância do símbolo, que traduz por «coisa-cântaro», constitui a representação do quadrado pelo Macro-Símbolo mítico arquetípico de Céu e Terra, Mortais e Imortais, que se converte em Micro-Símbolo na prática do rito vivencial. Em destaque o cântaro, que remete a pensar no recipiente que acolhe o conteúdo, quer seja de substância anímica que constitui a *psyqué*, ou do elemento natural, por exemplo, a água e o vinho - “Heidegger muito bem diz o que quer dizer; mas, quanto a mim, o que vejo nesse procurar do filósofo é que faz que a «coisa-cântaro» seja símbolo, o Macro-Símbolo, Quadrado de Céu e Terra, Mortais e Imortais, encarnado, digamos assim, no micro-símbolo; no cântaro, em que se demoram os Quatro, na acção ritual do ofertar.”⁴⁰¹ A interpretação realizada por Eudoro de Sousa chega aos limites de sua própria teoria, pois aquilo que Heidegger quer dizer através dos conceitos do Quadrado, em Eudoro de Sousa apresenta-se na concepção da estrutura dos Triângulos. “Não digo, repare-se bem, que o Quadrado de Heidegger foi transposto para o meu Triângulo, só porque reuni céu e terra

³⁹⁹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 65, p. 152-153.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, parágrafo 65, p. 152-153.

⁴⁰¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 67, p.155.

no mundo que coloquei em um dos ângulos da base, mas só que o meu símbolo mostra certa relação de semelhança com a «coisa»⁴⁰².

Para Eudoro de Sousa, o símbolo está no ápice do triângulo, que possibilita transpor horizontes na precisa complementaridade que levará para o além horizonte extremo, do Micro-Símbolo da subjectividade ao Macro-Símbolo da objectividade: “Micro-Símbolo é, por excedência, o «objecto» sagrado. A sacralização de «coisas» de uso comum converte-as em símbolos; a dessacralização ou profanação inverte o processo. (...). Micro-Simbólico é, pois, como um reflexo do Macro-Simbólico, nas «coisas» que transpuseram o horizonte da objectividade. Ao procurar a «cantaridade do cântaro»,⁴⁰³. Eudoro de Sousa conclui claramente expressando a incompatibilidade de comparação teórica dos diferentes conceitos, que até podem se aproximar da teoria de Heidegger enquanto o entendimento da estrutura do quadrado e do triângulo, mas que divergem em termos conceptuais, seja pela teoria, seja pelos pressupostos de sua obra:

Heidegger fala de «coisa», expressando muito melhor do que eu viria a dizer de «símbolo», se os pressupostos fundamentais, dele e meus, não fossem tão diversos. Horizontes do objectivo, Extremo Horizonte do Real, Complementaridade, Deus, Ser e Ultra-Ser, Absoluto-Secreto, e outros, como Subjectividade Irredutível, Fulgurações Ofuscantes, Excessividade Caótica ou Caos Excessivo, não se encontram, nem podiam encontrar-se, no texto do grande filósofo alemão⁴⁰⁴.

Se as águas contidas no cântaro estão no limite próximo do ser, haverá sempre uma subjectividade irredutível na linha que segue para além do horizonte, é neste ponto que ocorre a superação do Ser, a ultrapassagem da relação entre homem e mundo, o absoluto relativo à divindade ou à natureza que se refere ao *Ultra-Ser*. *O Das Ding, A Coisa*, implicada na cantaridade do cantaro se vincula na relação com o Ser em contacto num horizonte próximo; “A atmosfera de *A Coisa* é a de um interrogar insistente sobre o ser da «proximidade», enquanto, da minha parte, o ser do que quer que seja não se revela senão na Lonjura e no Outrora⁴⁰⁵”.

⁴⁰² Ibidem.

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 192.

⁴⁰⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, p.191.

É isto o que leva Eudoro de Sousa a considerar o além horizonte com distintas oposições categóricas. Ao contrário daquilo que se apresenta na obra de Heidegger, em síntese, na interpretação realizada por Eudoro de Sousa, é que a partir do silêncio primordial que as coisas, que se compõem na paisagem, juntamente com os reinos e elementos da natureza, requer um vínculo de dócil relação⁴⁰⁶. Esta relação está no horizonte do *Ser*, enquanto que para além deste, o *Ultra-Ser* se apresenta num trans-horizonte mítico, para além do tempo, entre passado, presente e futuro. O Outrora que se refere Eudoro de Sousa é a presença da Natureza inatingível pela história, portanto se revela pela linguagem da *Mitologia*.

A comparativa proximidade que abordamos em Vicente Ferreira da Silva, no início deste tópico acerca do conceito de *Das Ding* e a quaternidade de Heidegger em relação a posição de Eudoro de Sousa é que este último mantém o seu diálogo mais próximo com a filosofia helénica, em fortes bases históricas e mitológicas. Já o pensador brasileiro mantém o seu diálogo com outros autores da filosofia alemã como Schelling, Höderling, Nietzsche e Jung, enquanto que as bases da filosofia helénica estão mais presentes no pensador português, conceitos que se complementam ou divergem na proposta do pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva.

5.1. O Pensamento Filosófico de Vicente Ferreira da Silva.

Trataremos de alguns temas e ensaios filosóficos de Vicente Ferreira da Silva, centralmente aquilo que concerne à filosofia da mitologia, poesia e arte. As obras principais aqui referenciadas são: *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, publicado em Portugal pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, os demais títulos editados no Brasil, *Obras Completas* pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, e outras edições como a *Exegese da Ação*, e *Transcendência do Mundo*. Diante do vasto conteúdo da obra deste autor, iremos restringir os assuntos que condizem com os pressupostos já trabalhados nos capítulos anteriores e aquilo que diz respeito a hermenêutica dos principais autores tratados no tema desta tese.

⁴⁰⁶ Idem, parágrafo 65-67.

Uma particular característica do pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva está na sensação trópico-pulsional: esta ideia está presente em grande parte de sua obra que tratamos pelo seu diálogo com as teorias de Schelling e de Heidegger. A Filosofia da Mitologia em Vicente Ferreira da Silva passa pelo discurso do “experimentar o Ser como liberdade”⁴⁰⁷. Este possibilitar-se viver em liberdade do Ser é a verdadeira superação de todos os entes, das sugestões que chegam à consciência e se fazem cientes por intermédio da realidade conhecida. A libertação da falsa segurança, de algo supostamente pré-estabelecido pelo conhecimento? O inverso coloca-se na medida em que um outro conhecimento é preciso para alcançar esta liberdade, como evidenciamos em Vicente Ferreira da Silva na leitura que faz da filosofia de Schelling: “Esse conhecimento do oferecer original seria, no fundo, aquele saber do não-saber que invoca Schelling como princípio supremo da filosofia – saber resultante do abandono de todo o conhecimento e da liberdade em relação a esse conhecido”⁴⁰⁸.

Parece que é nas profundezas deste inconsciente que brota a verdade do Ser, e que a partir dele se desdobra em todas as acções objectivadas ao aparecimento revelado ao ente na referida projecção sugerida pelo Ser; “De facto, o ente nada mais é do que o sugerido pela magia projetiva do Ser.”⁴⁰⁹. Assim sendo, somente após o desvencilhar das facetas atribuídas ao ente, e sobretudo, desfazer as identificações por ele trazidas, é que será possível tornar-se Ser ou ainda, a realização do Ser em sua integral totalidade: “Como encontramos diversas vezes afirmado nos trabalhos de Heidegger, é necessário renunciar às incitações do ente, inclusive do ente que somos, para receber a graça do Ser.”⁴¹⁰. É pelo abandono de todas as desnecessárias características que não pertencem ao campo determinado pelo sentido do Ser que este alcança a sua função de Sugestor das imagens prototípicas do divino:

O Ser é o Sugestor da sugestão do sugerido. O ente viria a nós a partir da essência ek-stática da sugestão. O sugerido é o que é proposto, isto é, posto como imagem a cumprir, ou como imagem antecipadamente esboçada. Essas

⁴⁰⁷ Vicente Ferreira da Silva, p.100.

⁴⁰⁸ Ibidem, p.99.

⁴⁰⁹ Vicente Ferreira da Silva, Introdução à Filosofia da Mitologia, p.101.

⁴¹⁰ Idem.

imagens não seriam as nossas imagens das coisas, imagens de imagens, mas sim as próprias coisas como imagens prototípicas.⁴¹¹

O Ser, em conformidade com estas imagens prototípicas divinas, supera a condição mundana da realidade comum na e pela dimensão criativa com a pulsão sugestiva de seu fazer em linguagem poética: “A nossa realidade imóvel e aparentemente inalterável diluiu-se ao contato criador e sugestivo das potências poéticas originais.”⁴¹² A real via de acção em movimento e criatividade a partir desta mítica e poética condição de mudança da realidade e do mundo é estabelecida pela própria *poiésis* em seu princípio de criação.

Contudo, qual é o sentido da vida na sua condição humana em sua essência? Qual a função da essência, ao existir e agir que propulsiona o Ser em direcção de uma finalidade? Uma maior abrangência, do que dizer que o Ser somente é regido pela essência, para Vicente Ferreira da Silva requer uma sintonia com a fonte trópica que determina o sentido pulsional do viver: “O Ser não é unicamente o prodigador de essências, mas sim e inicialmente o suscitador de paixões, a Fonte trópica de todos os comportamentos. Heidegger já ensinara que a exposição ao ente é sempre acompanhada de uma sintonização emocional com a totalidade do ente descoberto.”⁴¹³ Em conformidade com este argumento, é de notar que uma protoacção estabeleceu a essência do Ser que promove a sua liberdade: “Como queria o Idealismo, o homem era totalmente negatividade, liberdade ou acção; entretanto, essa acção foi uma essência fundada e instaurada por uma protoacção que lhe conferiu a sua essência”⁴¹⁴.

A vivência propriamente humana deste Ser requer um aprofundamento da alma, a *Psyqué* que, ao receber a energia desta pulsão trópica, equilibra o seu estado imanente e transcendente pela fascinação manifesta, não pela superfície da exaltação, mas na suprema integração: “A experiência do Ser dar-se-ia no adentrar-se, no intimizar-se, com a força trópica da *fascinatio*.”⁴¹⁵ Eis um estado de autoconhecimento a partir desta potência que destina ao Ser a sua vontade e acção, no sugerir as manifestações que se apresentam, como vitalidade erótica que se mostra ao despertar pelo que desvela simbolicamente em acontecimentos de configuração fascinada:

⁴¹¹ Idem.

⁴¹² Ibidem, 99.

⁴¹³ Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, p. 102.

⁴¹⁴ Ibidem, 100.

⁴¹⁵ Ibidem, 102.

o fundo oculto da realidade não é uma substância inerte ou indiferente, ou uma Ideia, mas sim uma inexaurível Fonte de Atrações, uma instância mágico-transcendente que suscita o soerguer-se do ente enquanto configuração fascinada. O Ser é o Sugestor, o Fascinator, aquilo cuja manifestação ou fulguração se dá como polo pulsional erótico e que traça ou des-vela as coisas ao fasciná-la.⁴¹⁶

Compreendemos que para Vicente Ferreira da Silva a realidade aparente é apenas uma pequena parcela de um fundo muito mais vasto, que está oculto por uma Fonte de Atrações num plano permeável gerido em seu cerne pelo Ser, este Sugestor que actua e manifesta a energia de *Eros*, compreendido aqui pela expressão pulsional erótico em vital movimento gerador dos elementos, que se desvela ao animar e fascinar as coisas de um mundo, o cosmos que se desdobra em sua criação: “A diacosmese de um Deus é a área revelada pelos eros divino, é o que se prospeciona e delinea por força dessa teofania.”⁴¹⁷

Do mesmo modo que, em Eudoro de Sousa a poesia e a filosofia estão interligadas na sua origem pela mitologia, em Vicente Ferreira da Silva a poesia aparece como manifestação transumana, expressão do Ser, ou seja, conexão directa com a divindade enquanto matriz prototípica:

Para nós, o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípica-divina, isto é, na Mitologia. Se para Heidegger o “pôr-se em obra” da verdade do Ser dá-se na Poesia, para nós, essa deve ser, antes de tudo, compreendida, como Poesia transumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas.⁴¹⁸

Esta vida transcendente revelada na poesia é um mundo, um cosmos regido pelo arquetípico de cada deus, a potência divina da mitologia converte-se em simbólica poesia na e pela manifestação do sagrado. Epifania mitopoética das potências divinas ou elementos da natureza em sua matriz primordial? Parece que esta sucessiva manifestação

⁴¹⁶ Ibidem, 103.

⁴¹⁷ Idem.

⁴¹⁸ Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, p. 103.

procede com a aparição de uma epifanéia poética: “O apelo ao sagrado faz-nos romper com as possibilidades dadas, com o ente assegurado, através do vir a nós de novas possibilidades e do sortilégio de uma singular epifania.”⁴¹⁹. É neste ultrapassar da limitação, relativo ao ente enquanto projecção parcial do Ser que suas forças numinosas actantes se manifestam em arquétipos simbólicos que vão muito além do que apenas mera consideração representativa: “A presença e manifestação das forças numinosas que desencadeiam o soerguer-se de um mundo constituem mais do que um mero fenômeno da representação,”⁴²⁰.

É através da relação entre o mito-rito e sua acção na prática celebrada que este fenómeno ganha sentido manifesto. Por outro modo, na poesia a mitologia tem um modo narrativo das sugestões dirigidas pelo Ser, atribuídas pela matriz prototípica do divino, deuses e deusas e demais arquétipos míticos ganham simbologia e significado no *corpus* poético, que para Vicente Ferreira da Silva se transmite na mitologia sobre o facto de que: “O poder destinante pertence essencialmente à revelação divina, que reveste o agente de sua configuração própria e estende em torno dele a circunstância de suas operações possíveis.”⁴²¹. O mundo mítico manifestado, seja pelo ritual celebrado, seja na epifanéia poética, depende do Ser em sua condição e contacto com o divino, estabelece o poder sugestor que possibilita a mudança da realidade: “um mundo de ações possíveis que nos instigam e compelem à acção”⁴²². O que transforma a natureza humana e o seu próprio mundo?

Compreendemos que é pela transcendência no processo do desvelamento que o humano encontra novas visões e sentidos de si mesmo e do divino, ou de outro modo a Natureza. Vicente Ferreira da Silva não apenas realiza um entendimento racional, mas chama a atenção pela abertura de uma nova visão, com o despertar da consciência, que passa pela vivência humana, de valorizar a mitologia viva cuja pulsão mítica se manifesta na consciência a partir do próprio Ser: “Uma nova valorização do conteúdo da mitologia supõe, entretanto, uma nova compreensão do nosso próprio ser, a partir das potências míticas.”⁴²³. Embora o autor aqui tenha enfatizado mais a transcendência, é importante

⁴¹⁹ Idem.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ibidem.

⁴²² Vicente Ferreira da Silva, filosofia da mitologia e da religião, p. 108.

⁴²³ Ibidem.

ressaltar o factor complementar da imanência, a primeira ligada ao mito e a segunda ao rito, ambas celebradas promovem a integração do estado mítico do Ser, que na poesia expressa a sua linguagem imagética prototípica divina.

É por esta matriz do sistema *Aórgico* (aquilo que não é feito pelo humano) tratado por Vicente Ferreira da Silva a partir das referências das obras de Hölderling e Nietzsche⁴²⁴. Diante da tese que pretendemos apresentar, é importante repensar o prototípico a partir da primeira expressão da divindade que está na natureza, contudo é pelo arquétípico que desvela a sua própria origem. A amplitude deste conceito em Vicente Ferreira da Silva ganha um vasto sentido ao afirmar que:

o próprio homem não foi lançado no destino da antropogênese por uma iniciativa ou deliberação próprias, mas por uma instauração meta-histórica, por uma destinação do Ser, somos forçados a ampliar o significado do aórgico. Não podemos mais opor a artístico ao natural, o voluntário ao instintivo, a negatividade ao automorfismo da natureza, desde que essa negatividade do sujeito foi posta pela matriz como desempenhável aórgico do homem.⁴²⁵

É neste complemento dos opostos que o aórgico se enquadra, pela interferência do transhumano que por vezes aparece pela luz do numinoso, como função transcendente, e por outro lado o ctónico ou telúrico em sua imanência, é neste horizonte do encontro entre a acção volitiva e desejo instintivo, sem qualquer interesse racional, é pela sensação perceptiva da própria pulsão que a arte enquanto *poiésis* se aproxima da natureza. Para além do bem e do mal ou sem qualquer juízo de valor, encontramos aqui a polaridade da negatividade descrita por Vicente Ferreira da Silva enquanto sendo a própria natureza, se quisermos pensar a terra (negativo) em oposição ao céu (positivo) muito próximo daquilo que Eudoro de Sousa trata no horizonte da complementaridade.

O tema principal na hermenêutica da obra dos dois autores é a Mitologia que para Eudoro de Sousa é mais central, em termos da filosofia Grega e pré-helénica. Em Vicente Ferreira da Silva está mais voltada para a interpretação de um pensamento filosófico. Ressalta a liberdade por um lado, e por outro a necessidade de contenção do estado

⁴²⁴ Vicente Ferreira da Silva define o aórgico como: “O aórgico é o não posto pelo homem, é o que não se apresenta como um resultado da produtividade artístico-criadora do sujeito. A valorização do aórgico foi defendida, em forma preparatória, por Hölderling, e depois por Nietzsche, em sua reivindicação da sabedoria do corpo e das forças dionisíacas.”, p. 111.

⁴²⁵ Idem.

mítico para manter a realidade do sujeito que depende da projecção da profundidade do Ser:

a Mitologia representa um campo de realidades que sobrepujam e esmagam as decisões da criatura finita e que se desdobra e vive em majestosa independência e liberdade. O mítico e o aórgico cobrem o mesmo setor de fenómenos, isto é, o não posto pelo sujeito e o existente como projetado pelo Ser.⁴²⁶

Para Vicente Ferreira da Silva, a limitada condição da natureza humana está dependente da sugestão aórgica do Ser que rege o domínio do mítico: “A própria ideia do homem consubstancia uma sugestão aórgica do Ser e não uma conquista da liberdade humana: somos condenados ao drama da antropogénese e não temos arbítrio para alterar a nossa dotação mítica”⁴²⁷. Entretanto, se a poesia é a manifestação da epifanéia mítica, esta ser-lhe-ia precisa enquanto libertação do domínio senão do Sugestor, ao menos do sugerido. A sugestão aórgica está para o mítico em domínio do Ser, a condição do trans-humano permite superar o antropológico pelo que antecede a ontogénese e vai além da filogénese, este estado que para Eudoro de Sousa apresentaria como o Ultra-Ser, mais distante do homem e do mundo, na proximidade com a divindade, ou de outro modo, o absoluto.

Contudo, para Vicente Ferreira da Silva a complexidade ultrapassa a condição humana, concentra e integra o vasto sentido do mítico-aórgico, mesmo que a vivência do transcendente seja registada, a vida autóctone ainda depende de seu lugar, o *habitat*, a paisagem natural onde o verdadeiro culto é o do santuário aberto para a liberdade do Ser: “A totalidade do mítico-aórgico tem em si mais rumos que os consignados no profenômeno do homínide, sendo um infinito de vida autóctone e transcendente documentado historicamente nos protocolos do relato mítico da práxis sagrada do culto”⁴²⁸. O intuito pelo qual é dedicado e realizado o culto enquanto dinâmica do processo ritual do mito celebrado, sugere a vivência pessoal e colectiva do estado trans-humano ou transpessoal, na busca do desvelar pela des-ocultação do divino:

⁴²⁶ Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, 112.

⁴²⁷ *Ibidem*, 111.

⁴²⁸ Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, 111.

É interessante notar como a nossa inspecção do fenómeno mitológico nos leva sempre a reflectir sobre a essência do fato humano; isso depende, em última instância, do fato de que a antropofania se realizou sobre o fundo de uma ocultação do divino. Por isso, a tarefa teúrgica do pensamento tem, como exigência primordial, uma superação do princípio ocludente do hominismo e conseqüente formação de uma sabedoria do não-humano, do transumano ou do meta-humano. A *Gottesnacht* propaga-se como o poder diluvial do humano, que começa a se manifestar num pensamento aproximador e submersivo⁴²⁹

Cabe ao estado da consciência humana a superação da antropofania pela epifania da mito-poética arquetípica, o princípio de criação da poiésis ganha significado pela sabedoria do não-humano, contudo acessível à experiência humana através do rito e mito que pela poesia na sua origem é mitologia, a sabedoria mítica do trans-humano, talvez seja este o ponto central no pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva.

5.2. O Teatro do Mundo e a Transcendência enquanto Acção Trópica.

O mundo na esfera simbólica, para Vicente Ferreira da Silva, manifesta-se pela fascinação de ocorrências trópicas, o teatro enquanto actuação narrativa de um jogo que não é como um outro qualquer, se não se tratasse da totalidade da Vida, é importante dizer, da vida dos humanos e não só, também dos entes não humanos, e do campo dos seres arquetípicos, os deuses e demais representações míticas das ideias eternas.

O protagonista desempenha um papel que não é somente o seu, na medida em que mantém a interacção com os demais, os entes actuates do teatro cósmico, cujo jogo do mundo é a sugestão que fascina e desencadeia a manutenção das ocorrências reveladas: “os desempenhos sugeridos, o ente revelado, constituem o próprio ser do protagonista, de forma que o jogar do jogo seria o próprio jogador. O jogo, porém, é o que sugestiona e fascina. Eis por que poderemos compreender a vigência do ente como Fascinação⁴³⁰”.

O ente em contacto com um universo mais vasto que suscita a pulsão da substância trópica integra o flutuar das marés passionais no constituinte anímico do complexo

⁴²⁹ Idem.

⁴³⁰ Vicente Ferreira da Silva, Introdução à Filosofia da Mitologia, p.101.

orgânico que compreende a corporalidade da vida do Ser. A sua integração mítica e arquetípica aparece ao manifestar-se por ocorrências trópicas: “Os deuses não devem ser pensados como representações teóricas como espetáculos de uma fruição intelectual, mas como ocorrências trópicas, como suscitação de marés passionais, cuja essência se esgota nessas aberturas fascinantes”⁴³¹.

A narrativa ou enredo, com base neste paradigma trópico da vontade, cuja acção do desejo depende da energia da pulsão de vida, requer momentos de expressão para manifestar o seu estado trópico. Entretanto, como é que esta vontade se exprime no Ser? Vicente Ferreira da Silva explicita o problema ao referir-se: “a uma renovada experiência trópico-pulsional do Ser. A experiência transcendental do ser transformar-se-ia na experiência de uma força trópico-sugestiva, que libertaria formas do desejável e, correlativamente, formas do desejo ou modulação da vontade.”⁴³². É evidente que o estado corpóreo depende indubitavelmente de um contacto directo com a raiz imanente, ctónica, ou telúrica, então como é que o autor defende a transcendência, por vezes sem considerar explicitamente a necessidade complementar desta relação?

Estaria esta fusão imanente-transcendente, no ciclo passional, no próprio estado da forma patético-corpórea que se apresenta enquanto um factor psicossomático plasmado pelo poder primordial: “o nosso corpo é algo de consignado e oferecido por um Poder ofertante primordial. Designamos essa dimensão ofertante como a dimensão transcendental do Sugestor”⁴³³.

Se a dimensão transcendental se refere ao Sugestor e a dimensão da vivência humana se relaciona entre o anímico e o corpóreo, o encontro complementar que se estabelece entre estas duas dimensões, primeiramente se desvela pelo desejo e paixão, por um estado cénico do *Pathos*: “Ao desvelamento desse teatro da apetecibilidade, corresponderia a determinação de um ciclo passional, de uma forma patético-corpórea, de uma determinação do Sangue.”⁴³⁴ Esta pulsão de vida da substância etérea do Sangue que para Vicente Ferreira da Silva é reveladora no sentido de que ocorre a busca da superação da vivência ontológica, a experiência transcendental depende da intensidade trópico-sugestiva:

⁴³¹ Idem.

⁴³² Idem.

⁴³³ Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, p. 155.

⁴³⁴ Idem, p. 434.

Referimo-nos a uma renovada experiência trópico-pulsional do Ser. A experiência transcendental do ser transformar-se-ia na experiência de uma força trópico-sugestiva, que libertaria formas do desejável e, correlativamente, formas do desejo ou modulação da vontade. O projeto instaurador de um mundo se confundiria com a abertura de um cenário de apetecibilidade, de sugestões sugeridas pelo Sugestor.⁴³⁵

A actuação humana no mundo, ao manifestar-se com a experiência do Ser, gera atributos da vontade, alterando o projecto da realidade e instaurando, a partir desta abertura, um novo cenário; “o fundamento do real não deve ser buscado fora do âmbito da nossa consciência, pois a subjectividade abraça o mundo e o alimenta de sua própria interioridade”⁴³⁶, eis a transformação pela mudança da sugestão trópico-pulsional que muito se aproxima da concepção do impulso mítico descrito por Eudoro de Sousa. A actuação da consciência humana em conformidade com a experiência mítica, regido pelo cosmos de um determinado mundo, a metamorfose enquanto mutação, e a catábase na referida descida ao abismo pela imanência enquanto o pólo oposto complementar ao transcendente.

Em Vicente Ferreira da Silva, encontramos um fenómeno de forças atractivas de uma ontologia sob interferência mítica: “o fenómeno de abertura projectiva como “fascinação”, como irrupção de um espaço de apetecibilidade, como o ser arrebatado por um campo de forças atractivas, estaremos em condições de elucidar, não só a estrutura ontológica do nosso ser, como também penetrar nos arcanos do processo mitológico”⁴³⁷. Os arquétipos que são banhados por esta energia de acção trópica regem e reagem no processo mítico, constituindo o grande teatro em cósmicos palcos, limite da vivência humana e a transcendência de seu mundo.

5.3. Poesia e as Metamorfoses do Símbolo

O profundo fenómeno mítico, que pelo abrandar da narrativa, pelo conto, lenda ou fábula, desvela arquétipos ancestrais, do mito, que na realidade comum da experiência do mundo

⁴³⁵ Idem.

⁴³⁶ Idem, p. 57.

⁴³⁷ Vicente Ferreira da Silva, *Obras Completas I*, pp.301-302.

não é reconhecido: “O que nos envolve imediatamente, o mundo que se inscreve em nossa percepção pode esconder e não «mostrar» o que está por detrás dele.”⁴³⁸ O desvelar deste universo simbólico requer considerar a passagem de camadas da *Psyqué* em estados profundos em determinado cosmos; “um mundo subterrâneo e imprevisível espreita sempre sob a superfície do habitual, com súbitas e aterradoras irrupções”⁴³⁹.

O conteúdo simbólico desta metamorfose se apresenta para além da consciência pessoal, os símbolos ganham significado quando representados na e pela dimensão sensível e inteligível do poeta, em lúdica manifestação imagética de corpos físicos e anímicos: “A sensibilidade do poeta alerta para as conexões mais profundas, sempre procurou transfigurar o real, substituindo o sortimento de imagens imediatas por outro mundo de figuras e de corpos”⁴⁴⁰.

Neste mundo em que habita a poética, onde o ser experiencia o próprio cosmos e se desvela a sua origem e destino, como é que o poeta escreve e faz linguagem, a partir da *poiésis*, do próprio princípio de criação e participa destas diferentes realidades? Para Vicente Ferreira da Silva esta profunda origem do ser pela palavra está na base da poesia; “A poesia é a fundação do ser pela palavra. Vemos como se manifesta nestas linhas o sentido órfico da poesia, ilustração de um facto metafísico.”⁴⁴¹. A escuta atenta da iniciação órfica reverbera o sentido da poesia que se manifesta no ser, a personificação demiúrgica: “Não é difícil compreender o sentido extraordinário conferido à palavra poética e portanto à arte, no círculo do pensamento existencialista: a função demiúrgica e sacral do poeta volta compreendida no seu mais autêntico sentido”⁴⁴².

Quando o conteúdo psíquico manifesto na vivência ontológica chega ao silêncio absoluto contido na base do ser, e ao despertar da energia de potência vital, ressoam as imagens e os sons de manifestações que percorrem a raiz sacral, em vertebrações circulares de ascensão trópico-pulsional transcendente. O estado onírico que se expressa em linguagem poética na busca de sua unidade, enquanto síntese de polaridades, do sonho à vigília, cria uma nova realidade de mundo, a criação de um cosmos. Qual a origem desta

⁴³⁸ Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, «Prelúdio de Metamorfoses», pp. 129-130.

⁴³⁹ Idem.

⁴⁴⁰ Ibidem, p.131.

⁴⁴¹ Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, «Prelúdio de Metamorfoses», p.138.

⁴⁴² Idem.

elucubração da poética pelo ser, ou pelo próprio demiúrgico, que se mantém efectivamente no prosseguimento da superação ontológica para a integração do *Ultra-Ser*?

É pela visão poética e na energia da força poética que arrebatada e transcende o ser enquanto superação de si mesmo no seu mundo. A transfiguração e metamorfose é o resultado da fruição poética para novos horizontes; é nesta linha de ultrapassagem do ser que o estado onírico se manifesta no sentido órfico, e em que a poesia se converte em sinais de manifestações da arte.

5.4. A Criação Demiúrgica na Filosofia e na Poesia

Vicente Ferreira da Silva refere-se à obra *Timeu* quando escreve que; “não é só o demiurgo que aparece, em Platão, como uma figura intermediária; o filósofo também, esse ser concreto e próximo, é tido no *Simposium* como um ente transitivo e em trânsito, como qualquer coisa de superável.”⁴⁴³ Está de acordo o autor, de que é a função do demiurgo, ou do filósofo, realizar a ligação entre o céu e a terra, pois é no intervalo destes dois estados, que os seres arquetípicos estabelecem a mensagem que aparece na comunicação com a totalidade. Contudo, Vicente Ferreira da Silva questiona a valorização da objectividade em detrimento da subjectividade mítica: “todos são unânimes em considerar o demiurgo uma lenda, um mito helénico, sendo as ideias a verdadeira realidade. Por que não supor o contrário?”⁴⁴⁴.

É nesta interrogação que considera as ideias como sendo a elaboração onírica do demiurgo, os sonhos que possibilitam a emanção de novas realidades; é neste ponto que convoca Heidegger para explicitar a poética filosófica demiúrgica: “forjador de novos sentidos, de demiurgo capaz de doar aos homens novos temas para o seu exercício vital. O poeta evoca os deuses e evoca as coisas naquilo que elas são. A poesia é fundação do ser pela palavra.”⁴⁴⁵. Para Vicente Ferreira da Silva é neste invocar e convocar dos

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Vicente Ferreira da Silva, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, «Prelúdio de Metamorfoses», p. 318.

⁴⁴⁵ Ibidem, «O Demiurgo», pp. 318-319.

arquétipos que o demiurgo realiza a mediação entre estados de realidade, ou na condição de co-criação, possibilitando estar diante da presença humana, ou também fora dela, enquanto passagem do humano para o trans-humano: “esse semideus, esse herói, esse fundador capaz de despertar no coração do homem a sede de realizações inéditas”⁴⁴⁶.

Em horizontes das diferentes realidades paralelas e simultâneas, é vivido o sentido da origem com a perspectiva da própria superação da experiência meramente ontológica, para que o ser possibilite ganhar novos significados ao tecer o caminho da experiência: “Com a instauração de uma nova tábua de valores, novos sentidos embebem as coisas, marcam-se as linhas divisórias, polariza-se o real. E assistimos então a uma nova Genesis a um novo nascimento, a um novo baptismo.”⁴⁴⁷

Estes valores são relativos à passagem de uma margem para outra, seja pelas etapas da vida, seja por um renascimento a que se refere o autor, é primeiramente uma iniciação, não somente de carácter filosófico teórico, mas sobretudo, prático e vivencial. Poder-se-ia pensar sobre uma filosofia da natureza, onde a *poiésis*, enquanto princípio de criação, é uma genuína expressão da cultura, de forma lúdica e criativa com a presença da alma humana na manifestação pela arte, que caracterizamos aqui na poesia com o olhar da filosofia para compreender e interpretar a acção demiúrgica.

Nesta segunda parte central para esta tese, realizamos uma aproximação entre as obras de Eudoro de Sousa no que concerne a sua teoria mitológica e de Vicente Ferreira da Silva no que diz respeito ao pensamento filosófico; na terceira parte defenderemos a presença dos elementos relativos ao tema do transpessoal, de uma psicologia arquetípica com profundas bases e princípios filosóficos e mitológicos cuja experiência escrita da poeta Dora Ferreira da Silva resgata a cultura através da sua imaginação pelo universo simbólico, nas suas raízes mais profundas, da própria vida e da alma humana que encontra na narrativa mitológica o sentido de diálogo com diversas naturezas.

Se o transpessoal, na Filosofia, se apresenta como a superação humana na sua experiência ontológica, ultrapassando a realidade comum, na Psicologia revela-se em vivência arquetípica do inconsciente colectivo. Na Mitologia o transpessoal ou trans-humano, considerando a sua matriz mítica e arquetípica, se converte em diálogo e encontro com a divindade, as categorias míticas representadas por deuses e deusas

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Idem.

desvelam na Poesia a sua epifania. Veremos a seguir, estas grandes áreas muito marcadas pelo pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva, principalmente na filosofia da mitologia, a poesia de Dora Ferreira da Silva e Fernando Pessoa de uma profunda psicologia arquetípica que está em conformidade com a mitologia de Eudoro de Sousa.

PARTE III - Criação poética e o testemunho da experiência Transpessoal.

6. A integração dos pares anima e animus nos opostos complementares em «Eros e Psique» de Fernando Pessoa.

“O Soberano, cujo oráculo está em Delfos, não diz nem cala; dá sinais.”⁴⁴⁸

Fernando Pessoa é referido por Eudoro de Sousa como o principal poeta que designa o estado mito-poético. Evidenciamos na obra *Mitologia, História e Mito*⁴⁴⁹, principalmente em Álvaro de Campos e Alberto Caeiro como os heterónimos de sua preferência. Consideramos aqui, especificamente a pertinência de Eros e Psique⁴⁵⁰, pois é num ritual de grau de mestre que Fernando Pessoa descreve a verdade para si manifesta no significado deste rito-mito:

Conta a lenda que dormia
 Uma Princesa encantada
 A quem só despertaria
 Um infante, que viria
 De além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,

⁴⁴⁸ Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade*, p.295.

⁴⁴⁹ Eudoro de Sousa, pp.136-137.

⁴⁵⁰ Fernando Pessoa, *Cancioneiro*, Círculo de Leitores, RBA, p.157, “...E assim vedes, meu Irmão, que as verdades que vos foram dadas no Grau de Neófito, e aquelas que vos foram dadas no Grau de Adepto Menor, são, ainda que opostas, a mesma verdade”. Do Ritual do Grau de Mestre do Átrio na Ordem Templária de Portugal.

Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera.
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E, vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.
E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,

E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.

No início da narrativa poética, logo na primeira estrofe, aparece o sono em qualidade onírica; “dormia uma princesa encantada”, na linha extrema de seu sono, é neste intervalo, de trânsito e de limite entre a vida e a morte, que ocorre o despertar da consciência da vigília ao nível do transe para o encontro entre ambos; “A quem só despertaria / Um infante, que viria / De além do muro da estrada.” E enquanto representação, limite e extremidade entre o consciente e o inconsciente, esta passagem procede com o que expressa Eudoro de Sousa quando afirma que; “Só se atinge Eros além do horizonte.”⁴⁵¹ Com base naquilo que já foi tratado nos triângulos deste autor, e também em Assagioli sobre o Amor referente a categoria de *Eros*, podemos interpretar nesta iniciação do Cancioneiro; o Infante e a Princesa:

Ainda que estreitamente abraçados, no symblegma que, desde a Antiguidade, emblematiza o Erótico, e tanto que, entre Gregos e Romanos, pelo menos uma das figuras é alada, a Mulher sempre habita a Lonjura, não que pela própria acção do drama amoroso mais próximo não pudesse chegar-se ao homem. Ainda assim, a tão pouco distante Mulher é o nosso mais longínquo semelhante, tão longínqua, que redondamente se ilude quem ache que alguma vez conseguiu cingi-la toda em seus braços. A experiência, tão íntima, que se furta à descrição, dá-nos em sua medida exacta a diferença entre Eros e Sexo.⁴⁵²

A transcendência da dualidade, no ultrapassar, indo para além do bem e do mal, é o desafio e meta do infante, “Ele tinha que, tentado, Vencer o mal e o bem”, herói de seu destino, do mesmo modo que o sentido platónico; o *Eros* (aqui é o terceiro incluído entre a sabedoria e a ignorância), ocorre na medida em que a busca se desvela nos percursos errantes no possível encontro do caminho “Por o que à Princesa vem”. Contudo é na qualidade de profundo sono que a “Princesa Adormecida \ Se espera, dormindo espera.”, é neste repouso num mundo latente que o sonho embala limites entre a vida e a morte.

Deste modo *Psique* experiencia *thanatos* renascendo em vida pelo símbolo esférico

⁴⁵¹ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia da Mitologia*, p. 366.

⁴⁵² Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 27, p.114.

verdejante da grinalda de hera, também símbolo de ascensão em sonho, em busca e encontro com o desfecho do ritual que se manifesta com o verso da última estrofe, a consciência de *Psique* que adormecida espera e repousa no profundo do inconsciente, a elucubrar a sua complementariedade pela presença sublime do *Eros*, o Amor ao fim do mistério se realiza a unidade, ou a união dos opostos, *anima* e *animus* para o estado transpessoal de natureza do *andróginus*: “E vê que ele mesmo era A Princesa que dormia.” É pela osmótica androgenia que proporciona a união dos opostos complementares: “O Eros mostrava-se-nos, como o símbolo se nos mostra, pela fusão de duas partes no todo que as integra”⁴⁵³.

É na obra de *Dioniso em Creta* que Eudoro de Sousa melhor apresenta a complexa profundidade do tema de Eros e Psique, dando relevância ao impulso mítico da metamorfose de integração entre o símbolo projectivo que é accionado no arquétipo fundamental ao encontro da sexualidade-espiritualidade manifestando-se na amorosidade:

é o dado primacial e fundamental do mito de Psique, e de que o Eros e as metamorfoses do amor, decorrentes das várias fases ou dos diferentes graus, no desenvolvimento da mesma feminilidade, bastam para constituir o símbolo ou o arquétipo, ou ainda o tema principal cujas variantes se desenrolam nos diversos sentidos que as conhecidas interpretações se esforçam por determinar, isto é, no sentido de uma alegoria da teoria do conhecimento e no sentido de uma alegoria do ritual dos mistérios.⁴⁵⁴

Será uma alegoria do mistério da transição entre o masculino e o feminino cujo ritual levaria à tautegoria do mito em sua acepção transpessoal? Na poesia de revelação mítica de Fernando Pessoa que se revela pela vivência da narrativa do mito-rito de *Eros e Psique* na e pela ultrapassagem da condição meramente ontológica da presença humana para uma relativa experiência do transpessoal, é no erguer da mão e encontrar a hera circular do reino vegetal que alcança o seu ser duplo, o oposto complementar que se convertera no arquétipo de um ser de asas emplumadas. É certo que somente na psicologia do profundo o estado onírico se concretizara com o efeito do cumprido destino, a integração complementar da perfeita presença do amor de *Eros* com a busca da

⁴⁵³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 27, p.114

⁴⁵⁴ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p.220.

incompleta alma de *Psique*, que pela união resultara em estado de um horizonte do *Ultra-Ser*.

A alma humana, na sua primordial relação de instinto que gera movimento em rito e mito, na dança cósmica, emana arquétipos oriundos da *Physis*, natureza de *Eros* como exalta Eudoro de Sousa: “A dança nasce com o próprio universo; é tão remota como *Eros*, o mais antigo dos deuses”⁴⁵⁵. Principal e primordial aspecto da natureza da *Psyché* humana que, na sua jornada da alma, surge e ressurgue com a influência de *Eros*, quer seja pelo impulso mítico da narrativa amorosa, quer seja pela presença vital na humana consciência, que diviniza o seu real propósito de existência. Chama-nos à atenção Eudoro de Sousa, também por três sentidos alegóricos do mito *Eros e Psique* para «uma alegoria da história da alma, uma alegoria da teoria do conhecimento e no sentido de uma alegoria do ritual dos mistérios»⁴⁵⁶. Eudoro refere a exegese de Aristófanes, que sintetiza a presença de *Eros*, o primeiro arquétipo que se apresenta à luz da consciência humana:

Eros, e este, como se sabe pela Teogonia de Hesíodo, é a primeira divindade surgida do Cháos. Porém o testemunho mais significativo é o do tão celebrado coro das *Aves*. Assim canta o coro das *Aves*: «Cháos e a Noite, e o tenebroso Érebo e o vasto Tártar, foram primeiro; nem Terra, nem Ar, nem Céu, existia ainda. No seio infinito de Érebo, antes de tudo, a Noite de negras asas gerou um ovo de vento, do qual, revolvidas as estações, brotou o amoroso *Eros*...»⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p.112.

⁴⁵⁶ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 220. “é o dado primacial e fundamental do mito de *Psique*, e de que o *Eros* e as metamorfoses do amor, decorrentes das várias fases ou dos diferentes graus, no desenvolvimento da mesma feminilidade, bastam para constituir o símbolo ou o arquétipo, ou ainda, o tema principal, cujas variantes se desenrolam nos diversos sentidos que as conhecidas interpretações se esforçaram por determinar, isto é, no sentido de uma alegoria da história da alma, no sentido de uma alegoria da teoria do conhecimento e no sentido de uma alegoria do ritual dos mistérios”.

⁴⁵⁷ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, pp. 245-246.

6.1. Epifania Poética na Escrita de Dora Ferreira da Silva.

O Grupo de São Paulo representou um momento privilegiado do pensamento brasileiro, e um diálogo profundo, um reconhecimento de estreito parentesco espiritual entre pensadores dos dois lados do Atlântico, cuja pátria maior foi um certo modo de fazer filosofia: o que nela vê o antigo caminho órfico-pitagórico-platónico, que humildemente ouve o deus, celebrado em Delfos⁴⁵⁸.

Na terceira parte desta tese defenderemos a presença de elementos mito-poéticos relativos ao tema do transpessoal, de uma psicologia arquetípica com profundas bases de princípios filosóficos e mitológicos cuja experiência escrita da poeta Dora Ferreira da Silva resgata a cultura através do universo simbólico. Nas suas raízes mais profundas, da própria vida e da alma humana, elementos e reinos da natureza até à condição planetária descritos por uma linguagem com características da espiritualidade ecológica pela vivência humana, por vezes pela mística cristã e noutros textos através da mitologia e cultura grega. Trataremos de responder a algumas questões tais como: Que relação terá o impulso mítico com a epifania poética? Como ocorre a sua expressão escrita na relação fenoménica inter-subjectiva?

Cabe aqui novamente ressaltar a importância da Mitologia relatada na origem da Poesia e interpretada pela Filosofia na compreensão da Psicologia das profundezas. E será nesta e através desta articulação que iremos confiar o percurso de investigação uma vez que, até agora, nos tem remetido sempre às mais profundas origens, aos arquétipos primordiais da alma humana, isto é, da experiência do divino pela Natureza.

Uma análise do impulso mítico na epifania (*Epiphánia*)⁴⁵⁹ da escrita poética de Dora Ferreira da Silva em articulação com dois importantes pensadores da filosofia Luso-Brasileira. Como principal objectivo é de fazer um regaste das raízes da cultura ao buscar

⁴⁵⁸ Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, p. 30.

⁴⁵⁹ Epifania, s. Do gr. Epiphánia, «o nascimento de Jesus Cristo ao mundo, donde a festa da Epifania», de epipháneia, «acto de se mostrar, aparição (do dia); aparição súbita (de inimigo); manifestação do poder divino; nos Livros Santos, aparição de Deus, de Jesus Cristo, ou dos demonios; depois, a Epifania; tudo o que aparece a boiar; a superfície; a superfície da pele, a pele; lado de uma coisa; o que aparece, superfície aparência (em oposição à realidade aletheia); o que brilha súbitamente, daí: fama ilustração» pelo lat. Epiphania, a Epifania, manifestação de Nossa Senhora aos magos. 1813, Moraes. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados. Quarto Volume, M-P Livros Horizonte.

as origens que estão na poesia por intermédio da mitologia. Falaremos de uma experiência da psicologia das profundezas, arquetípica, que expressa o seu primordial testemunho através do corpo da própria literatura.

Veremos algumas das principais categorias da mitologia de Eudoro de Sousa, com principal atenção para o problema dos triângulos. Como visão complementar nos apoiaremos no legado da filosofia de Vicente Ferreira da Silva para uma melhor compreensão de alguns excertos da obra poética de Dora Ferreira da Silva.

Eudoro de Sousa, Dora e Vicente Ferreira da Silva, integrantes de *O Grupo de São Paulo*, foram três nomes que marcaram o pensamento filosófico e poético da cultura luso-brasileira do século XX. Considerando na *Mitologia*⁴⁶⁰ a imagem do triângulo entre o ápice em que está a «divindade» e na base a relação entre «homem» de um lado e «mundo» do outro, na separação «diabólica» da realidade mundana com o humano que vivencia os eventos factuais distanciados das divindades arquetípicas, analisamos uma posição contrária a esta separação, onde a obra poética de Dora Ferreira da Silva, ocorre um acesso directo ao «simbólico» do «mais além-horizonte». O conteúdo de sua subjectiva visão retrata através da poesia uma verdade filosófica muito antiga, de tradição helénica; isto é, de uma trans-subjetividade entre os círculos da subjetividade e da objetividade, no que Eudoro de Sousa descreve como a «subjetividade irreductível» “por ser a condição prévia de toda objetivação possível”⁴⁶¹.

Ao considerar a manifestação do «impulso mítico» nas distintas manifestações entre as «cosmogonias»⁴⁶², «metamorfosis»⁴⁶³ e «catábases»⁴⁶⁴, analisamos no discurso de Dora Ferreira da Silva as características deste «impulso mítico» no texto V de sua última obra *Transpoemas*⁴⁶⁵. Aqui encontramos a experiência de um princípio cosmogónico:

⁴⁶⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia*, Guimarães Editores, Lisboa, 1984.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p.116.

⁴⁶² do grego kosmogonía «cosmogonía, criação do mundo».

⁴⁶³ Do gr. Metamórphōsis, «transformação, metamorfose», pelo lat. Metamorphōse.

⁴⁶⁴ Catábase, s. Do gr. *Katábasis*, «acto de descer», descida; lugar por onde se desce, particularmente para sítio subterrâneo; lugar em declive, ladeira», pelo lat. catabase, descida (de Atis aos infernos, nas cerimónias em honra de Magna Mater). Catabático, adj. Do fr. *catabatique*, este do gr. *Katabatikós* «próprio para descida».

⁴⁶⁵ Dora Ferreira da Silva, *Transpoemas*, Instituto Moreira Salles, IMS, 2008.

No princípio, o Poema:
 Voz e partitura
 cantavam-se.
 Ouviam-no
 longínquas estrelas.
 A solidão
 não nascera
 nem vales verdes
 nenhuma flor ou pássaro.
 Os deuses despertaram.

A poética do texto acima citado refere alguns aspectos míticos que antecede ao despertar dos deuses, e ganham vida na comunicação da luz da noite, das «longínquas estrelas». O poema em forma de *corpus* estelar irradia som e movimento, o que promove a interação recíproca ao despertar dos deuses e constelações. Neste texto a ordem da vida nasce a partir da *poiésis*, um princípio de criação no impulso mítico da criação das cosmogonias.

Ao estabelecer uma visão da relação complementar entre a psicologia e a literatura da poeta Dora Ferreira da Silva que, ao traduzir e estudar a obra de Carl Gustav Jung absorveu substancialmente a linguagem da psicologia profunda; isto é, pela busca da expressão ao autoconhecimento das matrizes do inconsciente simbólico-arquetípico. Isto foi assim, até o ponto de promover a *epipháneia*, verdadeira aparição no sentido órfico, manifestada na sua escrita poética.

Em muitas de suas passagens, Dora associa o conceito da palavra «poema» com «pássaro» que pousa na alma do poeta. É o pássaro-poema, mensageiro que se reveste de seu universo simbólico e ganha significado quando a experiência poética de relação perdida com a «divindade» se apresenta como elemento de concepção e de resgate para a linguagem entre o «homem» e o «mundo».

Chegamos ao intervalo com a importância da natureza da *Psyché* compreendida como alma humana que sustenta os arquétipos nas profundidades do Inconsciente (*Unbewußte*). Vicente Ferreira da Silva teve uma visão muito atenta no que condiz a

categoria do inconsciente, ao referir as obras de Jung e Carus, como podemos evidenciar no *Grupo de São Paulo* por Constança Marcondes César⁴⁶⁶.

Ao considerar como Carl Gustav Jung descreve a assimilação dos conteúdos provenientes do *Unbewußte* (Inconsciente) no confrontar da imagem em paisagem reflexa que se apresenta entre o *Selbst* (si-mesmo) e o *Ich* (eu) consciente, deparamo-nos frente à extensa manifestação do *Kollektive Unbewußte* (inconsciente colectivo, supra ou transpessoal) para a manifestação da realidade-verdade *Alétheia* (o desvelar do Ser). Haverá um encontro entre a cultura pré-helénica, helénica ou trans-helénica? Certamente que sim, e para nós encontra-se na linguagem do discurso poético.

Podemos reflectir sobre o conceito de «poema» ou de «poesia» como uma psico-semiótica arquetípica que, em Dora Ferreira da Silva, aparece com uma vasta possibilidade de atributos, pela imagem da divindade ou nas características humanas que vão mais além do carácter do estado de consciência do eu pessoal em total despojamento:

(...) Perdeu-se um poema.

Alguém o viu?

Seu retrato falado:

usava roupas largas

ou nada. Ia nu

por entre a folhagem

sem mala para a viagem

renunciara à demasia

e tudo era demais⁴⁶⁷.

Muitas vezes, «o poema» passa a ser o reflexo do corpo na experiência psicofísica do poeta, o «homem-humano» de seu corpo-anímico que se desnuda da roupagem do «eu» e se mescla entre o «mundo» na natureza da paisagem, ou simplesmente ao perder-se, pela dimensão do que haverá fora de si, para o encontro do si-mesmo⁴⁶⁸, de uma transpersonalidade, entrar no que outrora já estava em si, ou seja, a própria poesia: "...se

⁴⁶⁶ cf. Constança Marcondes César, *O Grupo de São Paulo*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2000. p.80.

⁴⁶⁷ Dora Ferreira da Silva, *Transpoemas*, IV.

⁴⁶⁸ "Op. Cit., p.65.

busca poema perdido / se salta o poço vazio. / Se perdeu um poema. / Alguém o viu? / Ficou somente com a poesia / encontrou em si / por si”⁴⁶⁹. O registo do ser como extensão do próprio ambiente na paisagem que o cerca, o «poço vazio», lugar em que supostamente deveria estar a água, que já secara diante do ser que se depara com sua origem, em profundidade última é o próprio vazio, a superação ontológica é a de buscar a própria fonte e verter o universo da vida, no fim, o encontro com o propósito do si-mesmo (*Selbst*).

O compromisso com a tradição grega sobre a natureza da divindade impregna a filosofia de Vicente Ferreira da Silva e a mitologia de Eudoro de Sousa na reflexão complementar para a poesia de Dora Ferreira da Silva cuja complexa psicologia retoma o tema das origens, o *Arché* do problema da cosmologia pré-socrática. Pela busca incessante do diálogo com as imagens eternas, é possível, através destes autores, nas suas obras, uma expressão complementar do universo mítico. Vicente Ferreira da Silva na «Introdução à Filosofia da Mitologia» faz a reflexão clara da relação entre Filosofia, Poesia e Mitologia:

Para nós, o documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na Mitologia. Se para Heidegger o “pôr-se em obra” da verdade do Ser dá-se na Poesia, para nós, essa deve ser, antes de tudo, compreendida como Poesia transumana, como Poesia em si, como vida transcendente das potências divinas”⁴⁷⁰.

Temos como «impulso mítico», outra vez, uma qualidade «das metamorfosis» mesmo quando na visão cósmica, entre o céu e a terra, se encontram sobre e justapostos ambos os fenómenos. Eudoro de Sousa, na *Origem da Poesia e da Mitologia*, ressalta que a cultura ultrapassa qualquer possibilidade de registo ou referencial literário: “No início da cultura ocidental em certo momento digamos, em Homero -, porque vemos nascer de um «deus» «um personagem épico», converter-se-á o problema literário em problema religioso, a fenomenologia da religião, competirá resolver os problemas da literatura Antiga. Talvez porque não haja literatura Antiga...”⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Op.Cit.,IV.

⁴⁷⁰ Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Transcendência do Mundo*, p.102-103.

⁴⁷¹ Eudoro de Sousa, 2000, p.67.

O compromisso de Eudoro de Sousa com a mais remota antiguidade, que o levou a reconsiderar o tema das origens, ao ponto de fundamentar conceitos bastante caros para sua obra, tais como *Outrora* e *Lonjura* que inevitavelmente levará para um além-horizonte extremo. Contudo há uma possível transição resolutiva através da poesia e da mitologia: “o nosso estudo não ultrapassará o horizonte das origens. Limitar-nos-emos, portanto, a resolver o problema do necessário trânsito do culto à poesia; noutros termos: o problema da gênese poética da mitologia”⁴⁷².

É pela via da Mitologia, que a mais Helénica das obras de Dora Ferreira da Silva, sobre tudo no que compete aos mitos, deusas e deuses é o livro *Hídrias*: na sequência do índice de seus textos, desde; A Sibila, Órfica, Leto, Ártemis de Éfeso, Ártemis Nua, Apolo Hiperbóreo, Narciso, Hyacinthos, Dionisos Dentrítes, Delfos, Estela Funerária, À Tálida, Possêidon, À Grande Mãe, Kóre, Perséfone, Hades, Hécate, A Deusa, e Cinco Hídrias. São esses os poemas principais que ilustram este trabalho: desde o primeiro texto «A Sibila» vemos estas sacerdotisas com a visão mítica das águas que animam a psique:

Nas praças, nos templos e olivais,
um grito de louvor à Terra, dançai!
Vim sem o esplendor da aurora, mendiga,
não como as Musas de outrora, dadivosas Diotimas,
vim mendigar o que há muito vos ofertei, Poetas:
sopro-vos a garganta dilatada, vossos olhos ceguei
para que o fundo olhar se liberte. Sibila em agonia,
há tanto silenciada, falarei por vossas bocas,⁴⁷³.

Aqui vemos a manifestação de *Alétheia*, a verdade que se mostra e a realidade que se esquece e para longe se distancia. É importante considerar a sequência que se desenvolve os mitos através dos ritos na ligação distinta entre o culto e a celebração até chegar-se à poesia:

⁴⁷² Ibidem, p. 68

⁴⁷³ *Hídrias*, «A Sibila», p. 27.

O desenvolvimento de todos os mitos que germinaram no mundo Antigo e em terras gregas, apresenta-se historicamente articulado de modo seguinte: na origem, um culto, no qual, o mito se não distingue do rito – no meio, cisão da unidade original, e libertação do mito, pela poesia -, no fim, regresso do mito, poeticamente relatado e filosoficamente interpretado, ao mesmo rito, que nunca deixara de ser celebrado. Estes três momentos são bem conhecidos na história da religião grega, onde é costume designá-los respectivamente por religião grega, onde é costume designá-los respectivamente por religião pré-helénica, reforma de Homero e sincretismo helenístico⁴⁷⁴

No próximo tópico apresentaremos algumas poesias de Dora Ferreira da Silva que evidenciam como principal característica uma poesia da alma ao representar a cultura helénica e pré-helénica, com profunda sensibilidade à celebração iniciática dos mistérios da Grécia. Eudoro de Sousa expressa a importância do significado simbólico entre a natureza e cada mundo representado: “apesar da filosofia haver demonstrado racionalmente que eles não podiam existir na *Physis* e no *Kósmos*, os deuses do paganismo se transformam nas coisas vivas que há no mundo”⁴⁷⁵.

6.2. Dora Ferreira da Silva: A Poesia na *Anima*.

A principal característica na poesia de Dora Ferreira da Silva é a presença da alma enquanto arquétipo do feminino, assim como já foi tratado no tópico anterior, o livro *Hídrias* com o impulso mítico apresenta-se como qualidade das metamorfoses inclusive, quando na visão cósmica entre céu e a terra se encontram, sobre e justapostos ambos os fenómenos, como em «Noturno I» da obra *Andanças* escreve:

Estrelas pendem da noite,
videira delirante.

Coroadas de espelhos e ametistas
transmutas a carne em desnudez
guardiã, sacerdotisa.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Eudoro de Sousa, 2000, p.68.

⁴⁷⁵ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 151.

⁴⁷⁶ *Idem*.

Na filosofia de Vicente Ferreira da Silva podemos encontrar o processo da metamorfose do símbolo da «*Imaginatio Divina*»⁴⁷⁷ que na poética da Dora Ferreira da Silva se traduz pela vivência de corpos e/ou representações das formas que em verdade última, a experiência humana se diviniza ou o divino se humaniza, numa aproximação arquetípico-simbólica de representação da criação no impulso mítico das catábases.

Para Carl Gustav Jung, estas práticas de rituais de iniciação seguem um processo mítico e cosmogónico de profunda conexão inconsciente: “As iniciações primitivas são nitidamente mistérios de transformação, de grande significado espiritual. Na Grécia, os antigos mistérios de Elêusis foram aparentemente preservados até o século VII da nossa era.”⁴⁷⁸ Vicente Ferreira da Silva, em «*Orfeu e a Origem da Filosofia*»⁴⁷⁹, ao interpretar Eudoro de Sousa descreve que “a origem ultrapassa o próprio originado, de tal forma que assistimos no fim do paganismo, entre os neoplatónicos, a um estranho regresso da consciência filosófica à representação mito-poética do mundo”⁴⁸⁰. No livro *Hídrias*, reflectimos sobre o poema *A Sibila* de Dora Ferreira da Silva:

Há tanto minha palavra foi calada, os deuses recuavam...
 Mas os poetas mantiveram-me viva. O mais ínfimo
 deu-me de beber e em sua hídria refresquei meu rosto. (...).
 Foram-se os deuses da Grécia,
 só espelhos refletem espelhos, o eterno assim se dá e esconde.⁴⁸¹

O testemunho da aparição de *Alétheia*, a verdade que se esconde, e para longe num novo horizonte se distancia, da efémera realidade que se mostra. A poesia de Dora Ferreira da Silva no sentido arquetípico está em conformidade com o pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva, quanto a este reflectir imagético pela

⁴⁷⁷ Vicente Ferreira da Silva, pp.102-103.

⁴⁷⁸ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, pp.219-220, parágrafo 384. Cf. Do original em alemão: “Die primitiven Initiationen sind offenkundig Verwandlungsmysterien von größter geistiger Bedeutung. (...). Die Initiationen haben sich bei allen Kulturvölkern erhalten. In Griechenland erhielten sich die uralten, eleusinischen Mysterien anscheinend bis ins 7. christliche Jahrhundert., p.253, parágrafo 384.

⁴⁷⁹ Op. Cit., p.256.

⁴⁸⁰ *Idem*.

⁴⁸¹ Dora Ferreira da Silva, *Hídrias*, poema *A Sibila*, p. 28.

transparência dos estados anímicos manifestam o seguinte estado simbólico da alma: “Vemos que esse jogo de reflexos, não tendo o carácter de espelhar um estar-aí, de um reproduzir um modelo pré-fixado, mas sim um sentido eminentemente criador e original, é um ocorrer essencialmente Poético”⁴⁸².

No texto *cinco Hídrias* encontramos a prática ritual que consiste em colher a água, símbolo da alma, a hídria sendo o corpo que a contém e a eterniza para que não se escoe em meio ao vão, assim a fonte ganha significado de abundância e presença do feminino que a retém:

Elas apóiam as hídrias sobre os joelhos
e recolhem a água na casa da Fonte.
O escuro verniz é semeado de alvuras:
em gestos graciosos elas detêm o efêmero.

Se o rito que é celebrado pelo mito enquanto narrativa mítica e relatado na poesia, os aspectos do processo de criação que defende Schelling, de facto, apresentam-se através da qualidade de génio pela intuição, que ocorre com a possibilidade de conciliar o sujeito (consciente) e a natureza (não consciente)⁴⁸³. Pela *Poiésis* será capaz de alcançar as raízes da matriz original da *Arché*. Extrair do princípio, da criação, pela *Arché*, arquétipos na epifanéia da arte poética?

Eudoro de Sousa afirma que: “o nosso estudo não ultrapassará o horizonte das origens. Limitar-nos-emos, portanto, a resolver o problema do necessário trânsito do culto à poesia; noutros termos: o problema da génese poética da mitologia”⁴⁸⁴. Vicente Ferreira da Silva, após citar alguns poetas máximos da história, entre os quais Fernando Pessoa, chega ao lamento do paradigma do positivismo, trazendo as grandes elegias do

⁴⁸² Vicente Ferreira da Silva, *Filosofia da mitologia e da religião*, p.150.

⁴⁸³ Cf. Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, p. 88. “aspectos del proceso de creación, que Schelling denomina arte y poesía, y que coinciden con la clásica distinción entre *téchνη* y *ποιήσις* efectuada por Platón recalca el valor de la *ποιήσις* sobre la *téchνη*, Schelling, en cambio, reconoce que un artista sin oficio es incapaz de hacer un producto estético, a la vez que un mero técnico del arte sólo construirá obras muertas, formalmente muy refinadas, aptas para el análisis de la reflexión, pero inertes en lo profundo. El único capaz de llevar armonía a ambos aspectos es el genio, quien, precisamente por eso, se encuentra por encima de los dos, realizando una labor característica de la imaginación: oscilar entre los opuestos para conciliarlos. Mediante esta tarea consigue superar la antinomia sujeto (consciente) y naturaleza (no consciente).

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 68.

pensamento höderliniano, contudo é na expressão de Friedrich Schlegel que exprime a sua reflexão: “O cerne, o centro da poesia encontra-se na mitologia e nos mistérios dos antigos. Saciai o sentimento da vida com a ideia do infinito e compreendereis os antigos e a poesia”⁴⁸⁵.

Sendo assim, qual a arqueologia psíquica que se desvelará na origem da natureza humana? Uma filosofia para a interpretação poética que contempla o universo da mitologia, não apenas em mito e rito, mas também enquanto mensagem, que é soprada pela própria origem da vida, no respirar do seu alento:

(...) Píton, a serpente, símbolo da Terra, lembrança que se mantém no próprio nome da sacerdotisa – a Pitonisa. Sempre a mesma ideia mitológica irrompe da noite do passado, assumindo várias formas à luz do presente; sempre a mesma ideia, quer na memória do autor da teogonía, quer no rito misterioso de Elêusis, quer na genealogía da voz profética de Delfos: no princípio era a Terra⁴⁸⁶.

O elemento feminino representado pela Terra é conduzido pela virtude da Pitonisa, aquela que mantém a sabedoria da serpente, a sacerdotisa enquanto portadora da acção trópica de compromisso com as transcosmogonias da Natureza. Do próprio planeta Terra? Certamente aquilo que define a mensagem e os sinais da voz profética enquanto canalizadora do autoconhecimento é a própria montanha rochosa na paisagem oracular que envolve Delfos. Encontramos em Dora o arquétipo da Serpente como evidenciamos na última poesia de sua última obra póstuma:

De onde vens, quem sabe,
Quem te sopra ao meu ouvido?

É o transpoema e seu ressaibo
é lembrança e olvido.

⁴⁸⁵ Vicente Ferreira da Silva, Sobre poesia, arte e crítica literária, p. 504.

⁴⁸⁶ Eudoro de Sousa, Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos, p. 59.

É um fruto oriundo
de algum ser-o mais profundo –
entre mim e tudo mais.

É a curva de um caminho
é a urze, o rosmaninho
é o amor mais esquecido.
que se sabe o mais querido.

É a flauta muito doce
é a canção de sempre e agora
é a carência e a pletora
a vida me fez assim.

O transpoema serpenteia
na minha alma-lua-cheia
e transborda tantos frutos...
Mas quem sopra em meu ouvido?
É lembrança e é olvido.⁴⁸⁷

É o movimento do «transpoema», enquanto *corpus* da *poiésis* que “serpenteia” na “alma” da poeta em “noite” escura com a energia em esplendor pelo brilho da “lua cheia”, ao manter do equilíbrio entre o excesso e a carência. Considerando o conteúdo que verte do transpoema, *corpus* que transborda são relativos aos referidos frutos, profundos da sua experiência mítica e arquetípica, o que sopra em seu ouvido, ser-lhe-ia o ente trans-trópico da própria serpente, é a ação do silvar, para lembrar o ente-elemento que foi esquecido pela poeta e aparece agora transposto na escrita que há de representar o próprio ultra-ser. Dora Ferreira da Silva dedica a reflexão profunda da função do santuário de Delfos como lugar sagrado de repouso dos próprios deuses:

⁴⁸⁷ Dora Ferreira da Silva, 2009, poemas «transpoemas».

Pedras róseas que se chamaram as Luminosas.
 À noite, dormem no bosque templos de ossatura branca,
 vértebras pousadas entre oliveiras. (...)
 a louvar a montanha, os vales e deuses soterrados.
 A terra acorda às vezes e suplica que tanta luz
 não lhe fira a carne, queimando arbustos e a pedra crua.⁴⁸⁸

A característica panteísta apresenta-se com os deuses sendo o próprio corpo da paisagem que se mostra na visão cósmica pela iluminescência do mundo, se assim é, na pedra branca dos ossos dos deuses, seja pela noite escura pelo reflexo da luz da lua, ou na luz do dia, do despertar que ganha significado por toda a paisagem que sente os efeitos dos raios do sol. Em Dora Ferreira da Silva, uma memória litosférica compõe-se não somente para dentro de si, num ambiente exterior da paisagem simbólica, mas também para fora de si, na estrutura arquetípica, a simbiose demiúrgica sensivelmente cria com sentido e cuidado o seu percurso órfico onde a catábase é o próprio corpo poético em sequencial metamorfose na descida do abismo como encontramos na poesia «Órfica»:

Não me destruas, Poema,
 enquanto ergo
 a estrutura de teu corpo
 e as lápides do mundo morto.
 Não me lapidem, pedras, (...).
 Não me tentes, Palavra,
 além do que serás
 num horizonte de Vésperas.⁴⁸⁹

A presença alusiva da helenidade mostra-se novamente com pedras, quer seja o mármoreo que se estende na representação projectiva da escultura dos deuses que habitam o trans-fundo da psyqué humana, que é a própria montanha rochosa que revela

⁴⁸⁸ Dora Ferreira da Silva, Hídrias, Delfos, pp.44-45.

⁴⁸⁹ Dora Ferreira da Silva, Hídrias, Órfica, p. 30.

ou esconde o horizonte do mar. Em muitas poesias de Dora Ferreira da Silva aparece a manifestação do Mar de Possêidon, e se temos alguma dúvida sobre a importância de uma divindade que representa as águas do mar, como já questionara Eudoro de Sousa, podemos indagar que longas são as reticências entre a água de Tales (substância primordial) e a de Possêidon:

Dádivas colhi do Mar e a Possêidon, meu canto.
 Se a terra adormece e estéril é seu repouso,
 avanças, poderoso! O fundamento das coisas estremece,
 rochedos fendem-se, crispa-se o arvoredado. Mais que os ventos,
 impões o fluxo e a mudança”.⁴⁹⁰

A natureza anímica da água é recorrente na poesia de Dora Ferreira da Silva, quando dedicada à Possêidon, sempre remetida a entidade marinha manifestando o fenómeno de força e poder de realização. É clara a supremacia da acção do mar em relação à terra, trazendo para ela o inesperado.

Entretanto, na poesia que se segue, apresenta-se como intervalo entre o mar, e as outras águas que possivelmente banham rios e lagos, águas que nutrem flores flutuantes. Novamente a figura do espelho da alma, que pousa na memória da imagem do lago, paisagem simbólica do inconsciente, neste olhar de «pupila silenciada». Consideramos a própria visão anímica, a integração arquetípica desta paisagem espiritual de um espelho líquido e translúcido:

À flor das águas
 reflexos de flores flutuam:
 não se olham ao espelho.
 É o espelho que as mira fascinado.
 Em que olhar se desdobram
 flores paisagem águas
 em que lago ou pupila silenciada?
 O crepúsculo vem trazendo um segredo
 e as águas do dia já se apagam

⁴⁹⁰ Dora Ferreira da Silva, Hídrias, A Possêidon, p. 48.

menos as escamas brilhantes do sol
 que cercam as brancas em debandada
 rumo à árvore sua graça e pouso.⁴⁹¹

Ao concretizar desta narrativa, pelo findar do dia, alusivo à visão de um oculto além-horizonte oceânico, o reflexo do sol nas águas que se vão e os pássaros que retornam a terra, ao abrigo da morada da alma – «árvore sua graça e pouso». No texto a seguir encontramos em Dora Ferreira da Silva uma característica mítica complementar daquilo que é tratado na *Mitologia* de Eudoro de Sousa, vemos o céu e a terra unidos pelo absoluto no criar de um elo de ligação entre o além-horizonte e o aquém-horizonte:

O céu enlaçou a terra
 seus estames castanhos
 e assim foi gerada a frágil beleza
 das flores.⁴⁹²

Os testemunhos do horizonte do Ser, que acaba sendo não aquilo que é em si-mesmo, mas o testemunho da sua presença. A presença do Ser marcada por traços sem limites, sinais que são deixados, pois a última extremidade é sempre um vestígio, ou seja, uma presença que referencia a passagem daquele que é:

O que és (se interrogada)
 se não tu mesma
 sem fronteiras de
 cor
 perfume
 palavra.⁴⁹³

⁴⁹¹ Poemas da Estrangeira XIII, p.25.

⁴⁹² Rito na Floresta, Jardins (esconderijos), p.67.

⁴⁹³ Idem, p.83.

Ser a ausência de fronteiras é a questão mais presente, alguma marca deixada, e que seja reconhecido pelos sentidos; Imagem, olor, signo ou sinal que remete para o percurso do autor. No próximo poema o ambiente em acção também é presente, mas agora com características mais surrealistas de imagens do inconsciente, *Jardins (esconderijos)* desta vez traz um cenário do tempo de outrora, esta organicidade num relógio das origens – seja pelo suave movimento da areia da ampulheta, seja da oculta – alada música que embala o sorriso do propósito envolvente:

Escoam-se
 areias na ampulheta
 pranto
 riso quase sereno.
 Um destino ressoa
 alada música

A lembrança helénica é central na obra de Dora Ferreira da Silva, principalmente aquilo que concerne ao sistema órfico, seja pela melodia da música, que conduz a sua narrativa seja através própria descida catabática com a experiência mítica-onírica de morte e renascimento. O que é este «silêncio» que descreve a poetisa, se não o próprio afastamento arquetípico da divindade «minha palavra foi calada, os deuses recuavam», mas a tradição sobrevive pela escrita poética canalizadora da cosmogonia inconsciente mensagem teogónica dos deuses:

Mostra-me o silêncio o lacre escarlate, verbo indigente
 dos mitos que sempre me uniram às setas de Apolo.
 Há tanto minha palavra foi calada, os deuses recuavam...
 Mas os poetas mantiveram-me viva. O mais ínfimo
 deu-me de beber e em sua hídria refresquei meu rosto.
 Sensíveis a meu sopro, os maiores coroaram-me de folhas verdes.

A irrupção do Poema é o silvo que Apolo harmoniza e Orfeu faz cantar.⁴⁹⁴

As águas que nutrem a alma da poetisa e saciam a sua sede, agora aparecem contidas na hídria revificando sua face, em expressão psicossomática, de personas arquetípicas, o ritual segue pela imagem da grinalda, as folhas verdes lembram a grinalda de hera, o som anuncia a vinda do Poema, na dupla concepção apolínea e órfica entre o canto-música e poesia-mito. Em termos gerais, o texto aparece como poesia do retorno da descida de uma catábase, embora mais abrandada do que aquela concebida por Eudoro de Sousa que muito bem descreve esta experiência: “Orfeu, Poeta e Músico por excelência, desceu aos infernos, o que na poética na mitológica linguagem dos Antigos não é aventura como outra qualquer. Dir-se-ia até que «ser poeta» e «descer aos infernos» são dois aspectos da mesma aventura. Alguns de nós modernos, julgamos saber o que seja ser poeta; mas é claro que ninguém imagina que realmente se possa descer aos infernos”.⁴⁹⁵

O caminho da descida e da subida dos infernos é uma jornada da *psychè*, cujo destino é um percurso deveras arriscado para o Poeta enquanto actuação supra-sensível da experiência mítica, talvez a única recordação de sua mimesis, é a memória do próprio corpo da poesia, que desvela a experiência do mistério para o estado consciente.

Se para Eudoro de Sousa aquele que se aventurou no impulso mítico da descida ao universo sombrio é estabelecido pela jornada de Orfeu, em Dora Ferreira da Silva, o mundo inferior é habitado por Hades, Perséfone ou Hécate, como evidenciamos na seguinte passagem: “Do alto precipitou-se Hécate e, tochas nas mãos, foi pelo caminho onde nenhum mortal seu passo aventurou”. Portanto, a poetisa ressalta aspectos do profundo inconsciente arquetípico no que diz respeito à manifestação do sagrado feminino, seja o mais ctónico voltado às forças telúricas da própria Terra, seja no seu carácter complementar do lado mais numinoso, relativo a luz brilhante que transmite também a clara sonorização, como podemos ver no poema «Ártemis»:

⁴⁹⁴ Hídrias, Dora Ferreira da Silva, p. 28.

⁴⁹⁵ Eudoro de Sousa, «Arte e Escatologia» Dioniso em Creta e outros ensaios, p. 163.

Entre espadas cruzadas de ramos verdes
 A nenhum olhar doada, senão às claras pupilas que a circundam,
 o fogo branco do corpo queima feixes de água
 e à seta alígera precede
 desferida num vôo mais secreto.
 Cantam ursinhas no lago
 ao som da harpa que o vento cego estende
 à ninfa. Em vagas se distende a música.
 Rolam pérolas nas frentes, em fios de úmidos
 vapores. E não seria o som – nem mesmo o sopro mais ligeiro –
 companheiro da nudez velada,
 se pousasse o vento aedo as fortes mãos
 na harpa atirada ao colo de Cirene, a clara.⁴⁹⁶

É central na poetisa a passagem que traz a presença do som–sopro, enquanto alento da natureza do corpo que, de um outro modo, em «Ártemis Nua», os elementos com as substâncias e ornatos ritualizam a passagem de um impulso mítico de metamorfoses que leva a transformação da imagética entre o transe da presença humana e a persona para a incorporação arquetípica da deusa interior:

Ametista rolada em negro céu
 silenciosa despenhas no convés desta vigília.
 Ao teu lábio abandono o vinho rubro, o mel
 e o trigo da oferenda.
 Corola da altura
 Deusa em seu trono
 tímida e esquiva
 embora cingindo a tiara e a branca túnica.

⁴⁹⁶ Hídrias, «Ártemis», Dora Ferreira da Silva, p. 32.

Tocas meu flanco
 minha cintura adorna com pérolas frias
 e entre tochas pervagas na alta madrugada
 trânsfuga do sol exilado nas ilhas.

Dos adornos no corpo, para a iniciação nos aspectos do sabor e do saber, elementos como vinho, o mel e o trigo que aparecem numa oferenda da celebração, dedicados e consagrados, se desvelam para além da simples experiência pessoal, eis que a personificação arquetípica, é a transacção para a celebração da passagem humana, da sexualidade-espiritualidade para consciência da presença trans-humana manifestada pela personificação da deusa.

6.3. Dora Ferreira da Silva: Poesia e Natureza Mítica.

A poesia de Dora Ferreira da Silva apresenta a busca entre o equilíbrio das polaridades dionisíaca e apolínea, respectivamente estas duas opostas manifestações energéticas da vitalidade pela natureza lunar e solar. Consideramos os ritos dedicados aos mistérios, dos quais os mais conhecidos e instigantes, de uma complementar ligação com a expressão da poesia em sua natureza mítica, são ou que estão em volta dos mistérios órficos e eleusinos.

Pela *Mitologia* de Eudoro de Sousa a natureza mítica depende de uma ancestral presença teogónica, não de um único *Kosmos* pertencente ao mundo de um deus, mas sim da interacção dos muitos *Kósmoi* mundos referente aos deuses, na interacção do universo arquetípico, se não de todos, mas sim de alguns diálogos arquétipos dos deuses. É desta *Imaginatio* Divina como a compreende Vicente Ferreira da Silva, relativo a integração arquetípica, de categorias transumanas ou transpessoais, que estão no campo do desvelar de narrativas míticas do inconsciente: “todos sabem que a morte de Orfeu teria suas causas no compromisso entre o culto de Dioniso, que constituía o próprio cerne da mitologia cosmogónica e antropogónica do orfismo, e o culto de Apolo, divindade bem presente no mito de Orfeu, como Músico e Musageta, e, no orfismo, como instituidor de

ritos catárticos.”⁴⁹⁷ Encontramos a narrativa poética destes deuses experienciados na escrita de Dora Ferreira da Silva, que, no texto de Apolo Hiperbóreo, evidencia o seu profundo vínculo de dependência com Delfos e as demais simbologias arquetípicas da helenidade:

Ele ama a distância além do inverno,
onde não declinam a luz radiosa e os cantos.

Quando se afasta, pássaros silenciam e a fonte
em Delfos quase se extingue. Lobos uivam.
Imensa é a noite fria em sua ausência.

Mas ouve! O jubiloso peã de novo repercute
nas pedras brilhantes. Corpos e olivais dourados
revivem na dança: o Citaredo retorna coroadado de folhas.⁴⁹⁸

A poesia «*Dioniso Dentrites*» apresenta características do culto dionisíaco, que remete ao rito de exacerbação do êxtase pela catarse da música, em coro e dança com a celebração do vinho que nutre os movimentos dos corpos. O aparente desespero tempestuoso de impulso mítico das metamorfoses, o rito se converte em desenvolvimento ou desdobramento, enquanto o circuito de uma onda do mar que se desenrola para manifestar ao ente a superação de sua própria existência, e assim se mostra ser. O princípio de criação que passa pela cosmogonia, a experiência humana em determinado mundo é a ultra-passagem por este mundo. No fundo a superação última que se dá ao centro do horizonte em direção vertical ao seu ápice, simbolizado na poesia pelo sol, ou ainda tochas acesas que iluminam a Noite:

Seu olhar verde penetra a Noite entre tochas acesas
Ramos nascem de seu peito

⁴⁹⁷ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p.242.

⁴⁹⁸ Dora Ferreira da Silva, *Hídrias*, «*Apolo Hiperbóreo*» p. 37.

Pés percutem a pedra enegrecida
 Cantos ecoam tambores gritos mantos desatados.
 Acorre o vento ao círculo demente
 O vinho espuma nas taças incendiadas.
 Acena o deus ao bando: Mar de alvos braços
 Seios rompendo as túnicas gargantas dilatadas
 E o vaticínio do tumulto à Noite –
 Chegada do inverno aos lares
 Fim de guerra em campos estrangeiros.
 As bocas mordem colos e flancos desnudados:
 À sombra mergulham faces convulsivas
 Corpos se avizinham à vida fria dos valados
 Trêmulas tíades presas ao peito de Dionisos trácio.
 Sussurra a Noite e os risos de ébrios dançarinos
 Mergulham no vórtice da festa consagrada.
 E quando o Sol o ingênuo olhar acende
 Um secreto murmúrio ata num só feixe
 O louro trigo nascido das encostas.⁴⁹⁹

A narrativa deste texto «*Dioniso Dentrites*» se inicia com a paisagem da videira na Noite, ao rito dionisíaco celebrado, que chega a findar em corpos erotizados no ébrio inconsciente fluídico até o reverter do dia que no apolíneo Sol traz outra realidade do trigo em substância da terra, a simbolizar o seu sustento. É importante considerar a interdependência destas categorias arquetípicas que uma vez mais Eudoro de Sousa define enquanto processo do mito-rito que é celebrado no intuito de prosseguir a narrativa mítica pelas práticas exercidas: “Estes fenómenos foram principalmente o culto misterioso de Deméter e o culto orgiástico de Dioniso, os «mistérios» eleusinos e os «mistérios órficos».”⁵⁰⁰ Reconsideramos a tendência apolínea de auto-organização, que para a poeta é sempre representada com a presença da clara luz, e que no texto a seguir

⁴⁹⁹ Dora Ferreira da Silva, *Hídrias*, «*Dioniso Dentrites*», pp. 42-43.

⁵⁰⁰ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia da Mitologia*, p. 290.

«*Apolo*» ilumina não somente a paisagem mas também cura e apazigua os aspectos da sombra na alma, feridas deixadas pelo percurso da aventura trilhada pela narrativa mítica:

Na ilha, sob a única palmeira, veio a luz
 que se ofuscou, embora os anéis de seu cabelo
 fossem negro-azulados. Cisnes, seus pássaros;
 lira e flauta, brinquedos; e jovens atônitas com seu brilho divino,
 fugitivos amores, em flores e arbustos transformados.
 Dominou as trevas, sem que os braços brancos se crispassem
 ao desferir as setas, célere seguido pela matilha dos presságios.
 Alguns celebram ainda teu rastro iluminado
 E outros nomes dão à beleza nascida
 na ilha abraçada pelo Mar.⁵⁰¹

A característica de uma filosofia com influência mediterrânica no pensamento mito-poético de Dora Ferreira da Silva leva a concepção do encontro entre a dimensão da consciência humana e o próprio mar. Os limites da paisagem determinam a acção humana com a presença da divindade no horizonte dialéctico, de diálogo e inspiração pela Natureza.

A imagem arquetípica da ilha se assemelha ao cruzamento do ser no ponto do pleno mar ou em horizonte oceânico, na conotação muito próxima daquela atribuída a lírica camoniana da ilha dos amores, que para Eudoro de Sousa, aparece no encontro com este além-horizonte do *ultra-ser*.

As imagens arquetípicas, como por exemplo, a ilha, a montanha, quando presentes na consciência humana através do contacto pela paisagem real, diante do horizonte do mar verticaliza o estado de ser na vivência da integração unitiva. Dado a importância da

⁵⁰¹ Dora Ferreira da Silva, *Hídrias*, «*Apolo*», p. 36.

paisagem para o contexto cénico em determinado mundo de actuação, o drama simbólico é definitivo pela integração do mundo ao tempo mítico de Outrora e da Lonjura:

Por isso falávamos de dramas rituais, da religiosidade que compromete o pensamento com o gesto de nosso corpo inteiro. Mas o corpo-alma pensante desenha os contornos de mundos diferentes do Mundo das «coisas», em que «diferentes» não quer dizer que ocupem outro lugar que não seja o daquele Mundo em que vivemos com as coisas, ou em que nas coisas morremos. Só o tempo não é o mesmo. Se símbolos não há, que não estejam correlacionados com mitos, o tempo dos símbolos é o tempo do mítico, e este é o «Outrora», a hora que não é a das coisas. Os símbolos recuperam-se desconcentração no aqui e agora, por distração que nos deixa absortos no Outrora e na Lonjura⁵⁰².

As diferentes histórias míticas e narrativas de deuses e deusas ao manifestar a sua aparição em epifania da *psyqué*, não raramente relatam a origem pela vivência do mar e do oceano. Qual a relação destas representações arquetípicas da divindade que remete sempre a consciência a este horizonte das águas? Como já indagara Eudoro de Sousa, sobre as reticências que há entre a água primordial de Tales e o mar de Poseidon. Trazemos outra reflexão a seguir, de alguns textos que expressam as diferentes noções deste elemento, quer seja como constituinte da natureza em água marinha ou da água doce, que ambas integradas, constituem a substância anímica que compõe a alma humana enquanto fluído vital. Na obra *Appassionata* encontramos alguns exemplos que reúnem a síntese dos elementos da natureza com a expressão da alma humana:

Jasmins
 Invadem a álea.
 Rosas bebem chuva
 e música.
 Ouço-te
 oração de primavera
 o trêmulo coração se embriaga

⁵⁰² Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 26, p.114.

e se dissolve em som.
 Sucumbo a essa linguagem
 que ultrapassa palavra, silêncio
 e é vida.⁵⁰³

A Natureza, enquanto entidade, é feminina e em sua máxima expressão se apresenta como entidade materna. Em Dora Ferreira da Silva a poesia «À Grande-Mãe», revela-nos uma visão holística o quanto tudo acolhe e abarca esta, que, representa a *mater Natura*. O mundo aqui não corresponde apenas ao cosmos de um determinado ente ou deus, mas sim o próprio planeta Terra em sua totalidade:

Última e primeira, vem. Brande as serpentes
 nas mãos fortes. Abandona teus seios de apoiadas luas
 aos trémulos cervos, ursos e grifos, tua prole
 de garras e plumas. Aleita-os, Mãe de tudo!
 Saltam leõezinhos para brincar comigo,
 refulge a pupila da pantera e os pombos se aninham
 em teu cabelo. Acolhes, generosa, o mundo dessas formas:
 as criaturas do Mar e o cálido sangue da floresta.
 A tudo alimentas, branda e altiva, sem que o lampejo
 de teu olhar se extinga. Vem, última e primeira!
 Louvo-te com palavras da Terra e das águas que percorres,
 eriçando as vagas. Entre leoas fulvas esplendem tuas espáduas,
 longe, sempre mais longe, na Origem crua.⁵⁰⁴

Na cultura pagã anteriormente vivida pelos povos ancestrais autóctones, os *aborígenes* que possuem uma directa ligação com o arquétipo da árvore, *Ybyrá*⁵⁰⁵ em língua tupi. A árvore é personificada no Ser, daí a fusão antropomórfica entre o reino vegetal e o humano. De vital dependência, estar-lhe-ia intrinsecamente ligada a um *Ethos*,

⁵⁰³ Dora Ferreira da Silva, Hídrias, (*Appassionata*. IV).

⁵⁰⁴ Dora Ferreira da Silva, Hídrias, «À Grande-Mãe», p. 49.

⁵⁰⁵ Cf. *Dicionário de Tupi Antigo — A língua indígena clássica do Brasil*, Eduardo de Almeida Navarro, Global Editora, 2013.

respectivo a ética da terra – a árvore enquanto casa ou morada humana. Chegar-lhe-íamos deste modo ao cerne da cultura na vivência pagã? Revela o pensador brasileiro que: “o mundo vegetal é uma epifania, um debruçar-se sobre a realidade dos deuses sem rosto da floresta. A planta representa uma manifestação em imagens de uma transcendência extra-humana”⁵⁰⁶.

Pensamos sobre o regressar a uma filosofia da natureza e do ambiente na sua *praxis*. Celebrar o rito-mito que actualmente se constituiria numa filosofia neo-pagã? Na poesia de Dora Ferreira da Silva encontramos alguns aspectos do reino vegetal como podemos evidenciar em «Dionisos Dentrites»: Seu olhar verde penetra a Noite entre tochas acesas \ Ramos nascem de seu peito \ Pés percutem a pedra enegrecida \ Cantos ecoam tambores gritos mantos desatados.⁵⁰⁷

É neste estado ritualístico que a poetisa celebra a triangular relação da antropogonia, cosmogonia e teogonia. Diversa e ampla é a percepção mítica da natureza nas obras do casal Ferreira da Silva, quer no estado de proto e metamorfose na escrita de Dora Ferreira da Silva, quer como símbolos na imagem de arquétipos totémicos expresso pelo pensador paulista: “É a unidade fisionômica e atmosférica do universo vegetal, é a arcaica Yggdrasil que irradiava a presença do sagrado”.⁵⁰⁸ Vicente Ferreira da Silva considera o desocultar do Ser enquanto *fascinatio* que manifesta-se como: “instituição polimórfica de centros pulsionais, em correspondência com a epifania da presença fascinante-numinosa dos deuses”.⁵⁰⁹ A vivência do poeta como actuante do rito e mito traz o revelar da visão entre o encontro de homens e deuses.

Consideramos os sistemas psíquicos trans-subjetivos, pois estes somente ganham significado no reconhecido significante dado pela arte, seja através da literatura (poesia e narrativas míticas) seja naquilo que poder-se-ia chamar de um trans-teatro arquetípico, neste nível mais profundo e impessoal, ou seja, o inconsciente colectivo de conteúdos arquetípicos que ultrapassa a própria experiência da escrita. Eudoro de Sousa explicita que o grande teatro entre o homem e mundo precisa de um retorno ao simbólico:

⁵⁰⁶ Vicente Ferreira da Silva, 2010, p. 94.

⁵⁰⁷ Dora Ferreira da Silva, 2004, p. 42.

⁵⁰⁸ Op. Cit., p. 95.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 84.

Este teatro é eminentemente simbolizante; portanto, descoisificante. As «coisas-só-coisas» não se nos apresentam e não se representam senão por virtudes do libreto que o Diabo escreveu, e a «peça que ele nos pregou» foi a de nos fazer acreditar que seja essa a única que os homens, inconscientes de suas metamorfoses desempenham no Mundo ametamórfico que ele negativamente criou. Agora já sabemos o que significa esse «negativamente»: é a negação do simbólico; (...). Tudo se passa de modo que no Mundo nem o Homem se transformem senão por diversos arranjos do que é sempre o mesmo; sempre o mesmo, do lado do Homem-coisa e sempre o mesmo do lado da coisa-Mundo. E assim continuamos o nosso rodeio em volta do símbolo. Apelamos fugazmente para os dramas rituais e para a grande metamorfose do teatro⁵¹⁰.

Para Jung, “os conteúdos psíquicos transpessoais são entidades vivas que exercem sua força de atração sobre a consciência”⁵¹¹. É a esta força atractiva trópico pulsional que se refere Vicente Ferreira da Silva; “um campo de forças atrativas, estaremos em condições de elucidar, não só a estrutura ontológica do nosso ser, como também penetrar nos arcanos do processo mitológico”⁵¹².

O transpessoal, enquanto teatro do simbólico, é regido por mitologemas, arquétipos que actuam em espelho reflexo pela complementar imanência e transcendência: “«Dramas», «personagens», «cenário», «palco», etc., são componentes de uma metáfora, mas como já se falou pertinentemente de «O Grande Teatro do Mundo» e vulgarmente se diz que tudo e todos nós desempenhamos nosso «papel» na vida que vivemos no Mundo, a metáfora mantém seu valor sugestivo”⁵¹³. Os mistérios de Elêusis que seriam originários de Creta foram mais difundidos quando situados próximos de Atenas com o culto dos sagrados mistérios de Deméter. Consideramos as diferentes acções que constituem a actividade humana no teatro do mundo: “ao género de acção humana que institui no conhecimento a categoria do simbólico. (...), adjectivando a acção de prática, poética e dramática. Referindo a acção aos respectivos agentes, a actividade dramática

⁵¹⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 23, p.111.

⁵¹¹ Cf. no original: “Wir lernen aber aus diesem Beispiel noch mehr, nämlich daß die überpersönlichen psychischen Inhalte keine bloß indifferenten oder toten Materialien sind, die man sich beliebig aneignen könnte. Es handelt sich vielmehr um lebendige Größen, die attraktiv auf das Bewußtsein wirken” (JUNG, 1968, p.158, parágrafo 230).

⁵¹² Vicente Ferreira da Silva, 2010, p. 84.

⁵¹³ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 22, p.110

seria a acção própria do religioso e a actividade poética, a acção própria do artista; só para a actividade prática, nem tão fácil parece designar o agente⁵¹⁴.

O sistema do universo mitológico de trans-narrativas teo-cosmogónicas fora experienciado pelos filósofos da natureza na cultura dos Pré-Socráticos, pela expressão mítica vivida numa praxis de um ser *anima incorporatus in natura*, em rito e mito, trata-se do caminhar, pensar e sobretudo captar as sensações em contacto com a natureza; “A diversidade dos dramas representados num teatro que venha a ser mundo, e não em teatros que estejam no Mundo, diversifica mundos, diversifica-nos a nós que neles, de cada vez, vivemos uma vida diversa, de diversidade irreduzível à dos dramas que se representam em teatros que estão no Mundo”⁵¹⁵. A vivência mítica ampliada na consciência, e por outra acção, a posteriori, temos a expressão escrita no testemunho de um Ser, quer seja em seu *manuscritus* literário-poético, quer pelo pensamento mítico-filosófico que mantém a cénica composição no actuar do grande trans-teatro dos mundos. A ordenação da excessividade caótica expressa no *ultra-ser*, eis princípio do horizonte complementar para o desvelar da categoria transpessoal.

Muitos são os filósofos que não raramente iniciam ou terminam citados nas páginas da obra de Dora Ferreira da Silva; contudo aqui, finalizo com um fragmento de sua própria poesia: “vesti-me de Nada e o humano perdeu-se”⁵¹⁶.

⁵¹⁴ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p. 100.

⁵¹⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 22, p.111.

⁵¹⁶ Dora Ferreira da Silva, 1999, p. 35.

Considerações Finais

A categoria transpessoal ao longo do percurso deste trabalho foi temática pertinente nestes principais autores, Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva que partilharam não somente de uma época, mas de um conhecimento de relação interdisciplinar. Enquanto que, para Eudoro de Sousa, a busca mítica e simbólica aparece no profundo interesse pela helenidade e a filosofia pré-socrática, em Vicente Ferreira da Silva, ao tratar do conceito de trans-humano, com base no pensamento filosófico de Hölderlin e Schelling, acentuou aquilo que está mais implícito acerca do transpessoal, que é o que se destaca a propósito do conceito do Inconsciente (*Unbewußte*) no seu entender mais profundo, e da *imaginatio* prototípica divina, das marés passionais, que para Dora Ferreira da Silva se converte em poesia de sensível relação arquetípica.

Ao esclarecer a categoria do transpessoal, que a partir de Jung são conteúdos psíquicos do campo mítico e arquetípico, inicialmente foi tratado com uma busca exaustiva da base teórica de autores que retrataram conceitos relativos ao transpessoal para melhor definir o desvelar desta categoria. O conceito de inconsciente (*Unbewußte*) a partir de Jung e Carus possui níveis profundos que podem ser considerados como estruturas arquetípicas, onde alguns conteúdos são trazidos ao nível consciente (*Bewußte*) e integrados na personalidade, na totalidade da consciência, contudo, há determinados arquétipos que pertencem a uma trans-personalidade, ancestralmente mítica, de realidades pouco acessíveis à consciência comum, somente no nível ampliado ou expandido, isto é, num estado mitopoiético, é que se torna possível o despertar de determinados elementos arquetípicos.

A investigação acerca do transpessoal é dependente da conceitualização do inconsciente (*Unbewußte*) que possui a sua origem na filosofia, inicialmente empregado por Carl Gustav Carus (1789-1869), e Schelling (1775-1854). O tema do inconsciente requer uma visão em conformidade com a realidade simbólica do profundo da *Psyché* no encontro com a *Sophia*, a sabedoria inerente à condição do sagrado, isto é, da vida natural. Foi compreendida nesta investigação como intrinsecamente ligada à natureza ou

de outro modo a divindade enquanto estruturas arquetípicas. Foi importante abordar o *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling, em que o autor trouxe a problemática entre o Eu, (*Ich*), e o Inconsciente (*Unbewußte*), favorecendo-nos a interpretação da análise categórica do conceito de base apresentado também por Carl Gustav Jung na sua teoria.

Em Mircea Eliade, encontramos o transpessoal com o contributo dos aspectos antropológicos-religiosos e culturais, dos mitos e rituais que reconstituem o processo ontológico, dependentes da sua matriz essencial, cuja natureza original é o espírito, com uma possibilidade de transcendência da experiência humana. O antropólogo das religiões ao dissertar sobre Platão, esclarece o padrão das ‘Ideias’ de existências anteriores, *transpersonnelles et éternelles* (transpessoais e eternas) com a distinção dos processos pessoais e transpessoais.

Em Roberto Grego Assagioli encontramos a dupla experiência ascendente e descendente do eu e do si pessoal (*Io o Sé Personale*) que promove o despertar de estados sublimes a partir do supraconsciente (*L’Inconscio Superiore o Superconsciente*) que, juntamente com o inconsciente colectivo (*L’Inconscio Collettivo*), activa o estado do si transpessoal, (*Sé Transpersonale*). É central também em Assagioli o tema da pesquisa sobre o acto de amor e vontade «*L’Atto di Amore e Volontà*», para mensurar a qualidade das estruturas psíquicas relacionadas com o desenvolvimento transpessoal, (*Lo Sviluppo Transpersonale*), e o estado da supra ou superconsciência ascendente e descendente, de união mítica e arquetípica com a Natureza.

Na obra *Dois Ensaios sobre a Psicologia Analítica*, (*Zwei Schriften über Analytische Psychologie*), Jung reflecte sobre o pensamento de Nietzsche, quanto ao conceito de *Übermenschen*, super-homem ou sobre-humano, no sentido de superar-se, a si próprio, o meramente humano. Já a categoria do *Überpersönliche*, *supra-pessoal*, é usado por Jung para designar aspectos da natureza da psique que envolvem processos simbólicos, arquetípicos e mitológicos num vasto universo inconsciente.

Para este autor, a principal característica transpessoal refere-se à *A Função Transcendente* em Jung implicada no processo de individuação e da sincronicidade arquetípica na constelação de seus conteúdos enquanto elementos da natureza da *Psyché*.

Ao pensar na ordenação das quatro funções psíquicas considerando a função psíquica principal e a inferior temos: “A transformação posterior dessas quatro rodas

correspondem ao processo de integração através da função transcendente. Esta une os opostos e, como mostra a alquimia, estes últimos são ordenados num quatérnio”. Ao banhar a *Psyché* com energia vital, o Ser anima os diversos *corpus* do imaginário humano, objectivando-os para o mundo exterior com a retroalimentação aos atributos inconscientes manifestos pelos símbolos dados pela arte. Poderá a narrativa mítica escrita pelo poeta estar em sincronicidade com os arquétipos transpessoais do inconsciente colectivo? Parece que a devida temperança na harmonia entre sexualidade e espiritualidade, «espírito e instinto» numa “outra” cultura, para além do civilizável e incivilizável, nem tão animal, nem tão humana, e nem tão divina, mas, a inter-relação destes três factores, é que levará para a vivência e entendimento do transpessoal. Neste caso refere-se a transculturalidade na síntese de diferentes raças e tradições primordiais sapienciais transmitidas pelas escrituras ou pela comunicação oral.

Assim destacamos que esta categoria é ainda mais vasta e de difícil conceitualização conclusiva, tendo sido possível encontrar alguns contributos pelas áreas inter e trans-disciplinares, na psicologia das profundezas arquetípicas, pela mitologia na sua raiz e fonte original e pela poesia que compreende este estudo através da razão do pensamento filosófico, que requer uma visão para o autoconhecimento ao tornar-se si mesmo [*Verselbstung*]. Buscamos a importância de redescobrir o que foi perdido, a partir das origens *ex nihilo*, nos primórdios, o ἀρχή [*arché*] que foi negado, no e do próprio ser, ou seja, considerado fora de uma suposta verdade e razão.

O horizonte destes saberes, na sua possível plena manifestação, revela o *argumentum ex silentio*, que não seja apenas uma comprovação originada do silêncio, mas sim uma contemplação do silêncio, que no ocultar da linguagem se revela profundamente para o criar, recriando a verdade através da qual se levará até ao consequente encontro do Ser, *Selbst*, no realizar-se do si mesmo [*Selbstverwirklichung*], num tornar-se retornando às origens, para algo além do que se mostra ser, mesmo que seja preciso transbordar e exortar tudo aquilo que aparentemente é, para derradeiramente chegar-se num vir a Ser o que sempre foi no seu além-horizonte, a manifestação do *Ultra-Ser* refere-se ao estatuto de uma condição transpessoal.

A transcendência do Ser, sem as dependências categóricas duais, é preciso aceitar a possibilidade da experiência humana do sublime e de encontrar um viver pleno no sentido de sagrado, e este compreendido enquanto primordial na extensão directa entre o

humano-natural-divino. Para a compreensão unitiva, «sim-bólica» e integral entre a natureza humana o mundo e o divino, requer o fluir da pulsão da experiência «mítico-ritual». Na dissertação de doutoramento de Paulo Borges, evidenciamos que foi o primeiro filósofo português a conceituar o transpessoal no âmbito dos seguintes autores que aparecem nesta citação: “algum Fernando Pessoa, Marinho, Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva – , se pode defender que, subsumindo-se a ideia de Deus da teologia e da teodiceia clássicas, um Deus pessoal, com os tradicionais atributos e predicados transcendentais, na experiência e visão de um Absoluto ou Divindade transpessoal e ultimamente inefável, a questão primordial e radical (...) a partir do Nada-Ninguém se possibilitam e se efectivam Deus, Homem e Mundo”⁵¹⁷.

Na segunda parte desta tese foi tratada a aproximação entre as obras de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa, buscando-se uma ligação entre os principais temas de articulação teórica e conceptual com a seguinte temática principal: A Filosofia da Cultura e a Mito-Poética da Psyqué. Concluímos que a alma humana na sua primordial relação de instinto que gera movimento em rito e mito, na dança cósmica emana arquétipos oriundos da *Physis*, a Natureza de *Eros* como exalta Eudoro de Sousa: “A dança nasce com o próprio universo; é tão remota como Eros, o mais antigo dos deuses”⁵¹⁸.

Se para Eudoro de Sousa o *Eros* está na primeira matriz arquetípica da helenidade, e em consonância com a *Psyché*, num campo de bem-amada aventura, para Jung é um impulso perigoso, que vai para além do bem e do mal, um *Daimon* do instinto da Natureza, principal e primordial aspecto da Natureza da *Psyché* humana que na sua jornada da alma, surge e ressurgue com a influência de *Eros*, quer pelo impulso mítico da narrativa amorosa, quer seja pela presença vital na humana consciência, que diviniza o seu real propósito de existência.

Eudoro de Sousa chama-nos a atenção para três sentidos alegóricos do mito de Eros e Psique para o seguinte; «uma alegoria da história da alma, uma alegoria da teoria do conhecimento e no sentido de uma alegoria do ritual dos mistérios»⁵¹⁹. Eudoro de Sousa referencia a exegese de Aristófanes no celebrado *coro das Aves* pela Teogonia de

⁵¹⁷ Paulo Borges, Princípio e Manifestação, Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes, I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, p.60.

⁵¹⁸ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, 2004, p.112.

⁵¹⁹ Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, 2004, p. 220.

Hesíodo, em destaque o arquétipo de *Eros* a primeira divindade surgida a partir do Cháos. O pensamento filosófico de Eudoro de Sousa, que nos possibilitou maior relevância na temática pela qual à mitologia diz respeito, «O Transpessoal visto a partir de Diagramas e Triângulos: Uma aproximação Estrutural Teórica e Categórica», principalmente nalguns dos seus contributos, nos quais se destacam conceitos relativos à natureza trans-humana, isto é transpessoal, tais como; o Absoluto Além Horizonte cuja base estão o Céu e a Terra, o triângulo da complementaridade, tendo no ápice a Divindade e na base o Homem e Mundo.

Diante do problema da separatividade relativa, foram tratadas as condições trazidas pelo autor sobre a vida humana no horizonte da objectividade; mundo de objectos físicos, e da trans-objectividade; mundo dos símbolos, assim consideramos ainda, o Além-Horizonte Extremo, uma relação lateral triangular entre aquilo que representam o distanciamento de «céu e terra» e o ponto de união pelo «horizonte», “céu e terra já estavam separados no extremo horizonte”⁵²⁰. Eudoro de Sousa, ao enfatizar outras áreas do conhecimento, considera o encontro da filosofia com a psicologia em algumas de suas passagens quando escreve: “Valiosíssimo foi também o contributo da psicologia (...). O estudo da imaginação onírica (...) os motivos mitológicos, elementos estruturais da psique humana”⁵²¹.

É nesta condição que a categoria do transpessoal se compôs numa perspectiva filosófica e psicológica. Foi possível verificar que Roberto Assagioli, como pesquisador da teoria junguiana e criador da psicossíntese, estabeleceu triângulos e cartografias complementares que correspondem, se não ao mesmo conceito, mas sim ao conteúdo estrutural do processo representado da personalidade e da trans-personalidade, ou seja, de conteúdos inconscientes e arquetípicos.

Chegamos a um ponto fulcral na investigação da natureza profunda do ser transpessoal como conceitua Assagioli. Com esta concepção nos levará para um novo olhar, o transpessoal ou trans-humano que, a partir de Eudoro de Sousa, vemos próximo do conceito do *Ultra-Ser*. São estes fenómenos profundos vivenciados pela *Psyqué*, a

⁵²⁰ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 44, p. 69.

⁵²¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia* 1984, p. 69.

psique humana, enquanto processos de transformações da experiência do impulso mítico, ou por metamorfoses, catábases e cosmogonias, como indaga Eudoro de Sousa⁵²².

Podemos ir mais além e perceber que é na ausência do pensamento e da linguagem que temos o silêncio como a resposta dum ponto de partida para o que buscamos compreender sobre a experiência relativa ao transpessoal como escreve este filósofo: “A palavra está entre Silêncio – a palavra que vale todo o seu Valor significativo -, silêncios de palavras não ditas, está entre palavras que se disseram”⁵²³. É no espaço, na pausa e no intervalo que se procura a abertura, a entrada daquilo que está encoberto e oculto, da realidade verdade, *Alethéia*, ou ainda, daquilo que nunca será revelado, o problema das origens, o *Arché*, pois é a expressão da natureza na substância em sua essência última-única e primal: “Além do Horizonte extremo onde reside também o Silêncio Primordial”⁵²⁴.

Ao considerarmos a categoria de Divindade e de outro modo a Natureza no ápice do triângulo, e diante da base, a experiência humana, isto é, do homem em relação com o seu mundo, que para a *Mitologia* de Eudoro de Sousa este processo é rito-mito, como se apresenta, num fenómeno que ultrapassa a Vida do Ser. No referir-se a vivência de um mundo antigo, mais especificamente helénico e pré-helénico, ao escrever sobre a *Origem da Poesia e da Mitologia*: “na origem, um culto, no qual, o mito se não distingue do rito – no meio, cisão da unidade original, e libertação do mito, pela poesia – no fim, regresso do mito, poeticamente relatado e filosoficamente interpretado, ao mesmo rito, que nunca deixara de ser celebrado”⁵²⁵.

Em concordância com Paulo Borges em *Pensamento Atlântico*, encontramos a trans-filosofia, no intervalo relacional entre o natural, o humano e o divino: «Eudoro de Sousa que procede à reminiscência do mundo pré-indo-europeu, atento ao que dele vive nos povos ditos primitivos e nas subliminares pulsões dos supostos civilizados, propondo a trans-filosófica reintegração da experiência mítico-ritual e simbólica, erótico-religiosa, em que o natural, o humano e o divino ainda não surgem como entidades distintas e só

⁵²² Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, «II-Catábases, Teogonias e Metamorfoses», parágrafo 32, p. 57-58.

⁵²³ Eudoro de Sousa, 1984, p. 242.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 243.

⁵²⁵ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, 2000, p.68.

como tal relacionáveis»⁵²⁶. «A Natureza nas Raízes da Filosofia e da Mitologia», estarão submersas no profundo da cultura pré-helénica as respostas para um maior entendimento do propósito da evolução do espírito humano? Ou, ainda mais longe, nos povos primordiais, nas civilizações ancestrais, que através do invocar-convocar os elementos da natureza cultuavam o personificar de seres míticos?

Quanto à temática sobre a filosofia da mitologia, em Vicente Ferreira da Silva⁵²⁷ e em Eudoro de Sousa⁵²⁸, segundo os quais, evidenciamos que é na filosofia antiga que se encontra o verdadeiro valor da cultura, conseqüentemente da mitologia, através da «*philo-mythia* para a *philo-sophia*» da sabedoria natural que da primeva forma expressa na linguagem do mito-rito pela religião pagã o sentido de natureza «simbólica», de ideias atemporais e eternas, entre a «*poiesis* e *noesis*»⁵²⁹. Ao contrário, se separadas e cindidas, não cumprem a sua derradeira visão, precisamente manifesta na *Psyché* (psique humana) pela essência da arte na realização da vida, «do drama ritual» de uma musical e poética dançante⁵³⁰.

Para a investigação da literatura poética, é preciso instaurar a integração da filosofia-mitologia, na extensão da *theos-philo-mythia*, algo que já era prática vivida para as culturas ancestrais e se revelou atempadamente para os pré-socráticos como profundos ensinamentos acerca dos elementos constitutivos do universo; é preciso repensar o *continuum* entre filosofia-literatura-cultura, como nos chama à atenção José Trindade Santos⁵³¹.

Será que a constituição da civilização, o valor vivencial do mito-rito foi dessacralizado, não mais celebrado, tendo o homem, desta forma, deixado de evoluir humanamente e espiritualmente, tornando-se, pouco a pouco, cada vez menos humano, natural e divino? Estarão o Homem e o Mundo distantes do além-horizonte e decaídos para o aquém-horizonte? A dessacralização do mundo no fim último do seu processo dar-se-á na degenerescência da própria vida humana?

⁵²⁶ Paulo Borges, Pensamento Atlântico, p.451.

⁵²⁷ Cf. Vicente Ferreira da Silva, 2010, pp-81-112.

⁵²⁸ Cf. Eudoro de Sousa, Origem da Poesia e da Mitologia, 2000, p.141.

⁵²⁹ Ibidem, pp. 140-141.

⁵³⁰ Ibidem, p. 141.

⁵³¹ José Trindade Santos, 1997, «A Formação da Tradição Filosófica Grega», in Parménides, *Da Natureza*, Lisboa: Alda Editores, p.45.

Ao longo desta investigação estas questões foram respondidas, na medida em que consideramos o impulso mítico no seu desdobramento ou desenvolvimento transpessoal. A partir das metamorfoses, cosmogonias e catábases e não somente, mas também o retorno do *diabólico* enquanto cisão e separação para o *simbólico* no sentido de uma busca unitiva e integrativa.

No seguinte tema; «Origens da Cultura Ocidental: Entre a Grécia e Creta a Tradição Pré-Helénica», para além do mar mediterrâneo, a influência da cultura helénica no pensamento em língua portuguesa reflecte o valor dado na teoria de Eudoro de Sousa com a temática do Horizonte. Esta linha do horizonte é estabelecida na visão do Oceano, tema este já tratado por Paulo Borges em *Pensamento Atlântico*⁵³², naquilo que podemos reflectir sobre esta travessia do oceano, ou ainda, o cruzamento para um trans-horizonte extremo, de oposta e complementar relação.

Esta linha do horizonte que une e separa distintos mundos, das águas do «mar» reconduzidas ao Oceano de viragens que revelam as recordações míticas na busca desta individuação, desta sensação de um realizar infinito. O horizonte que ultrapassa sempre um outro horizonte para se chegar ao destino, como vemos nesta linha peninsular cuja herança grego-romana banha as águas do inconsciente desde a *Psyqué* Mediterrânica até ao Atlântico. Podemos citar aqui a obra *Do Finistérreo Pensar*: “parece-nos indispensável recuar até as primeiras representações míticas do Oceano, as quais, sobretudo quando procedentes da cultura grego-romana, significativamente o referem como uma potência ambígua, sinónimo de uma transcendência e de um limiar iniciático que simultaneamente se desdobra em lugar de bem-aventurança e de perdição.”

Esta ambiguidade do Oceano, que nos primórdios da cultura ocidental, e ainda na perspectiva das culturas clássicas, é uma ambiguidade atlântica extensiva à das figuras e personagens que lhes são afins, contamina naturalmente a imagem mítica do extremo ocidente peninsular, cuja tangência geográfica ao Outro do mundo conhecido o faz participar dos seus inquietantes atributos.⁵³³

Foi possível compreender a partir da obra de Vicente Ferreira da Silva que a mitológica antecede a lógica, e que esta por sua vez não é a condição exacta da presença

⁵³² Paulo Borges, *Pensamento Atlântico, Estudos e ensaios de pensamento luso-brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2002.

⁵³³ Paulo Borges, *Do Finistérreo Pensar*, «Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Occidente Atlântico, Imprensa Nacional Casa da Moeda - IMS, 2001, pp. 15-16.

humana no mundo, e a sua transcendência depende da mitologia. Ao referir os aspectos ontológicos, relativo à superação do humanismo, a categoria transpessoal correspondente a um nível, ou estado do inconsciente, que inicialmente foi tratado pelas definições conceptuais nas obras de Schelling e Jung.

Consideramos os sistemas psíquicos trans-subjetivos, (inconsciente colectivo «arquetípico» e o estado consciente), pois estes somente ganham significado no reconhecido significante dado pela arte, seja através da literatura (poesia e narrativas míticas) seja naquilo a que se poderia chamar de um trans-teatro arquetípico, no que para Vicente Ferreira da Silva apresenta como: “(...) os vórtices de Eternidade que se abrem como teatros da transcendência”⁵³⁴. Neste nível mais profundo, transumano, impessoal, ou seja, o inconsciente colectivo de conteúdos arquetípicos, ultrapassa a própria experiência da escrita na cénica representação de um *corpus* da *poiésis*. Eudoro de Sousa destaca a psicologia profunda como um possível elemento de mediação de Freud a Jung, entre a «fenomenologia da religião e, em especial, na de suas componentes rituais e mitológicas»⁵³⁵.

Entendemos que a filosofia tem como finalidade *a priori* aproximar-se da mitologia no seu percurso do Saber (*Sophos*) e *a posteriori* do entendimento com a episteme como ordem das ideias na luz da razão, assim pode ser compreendida por uma «nova mitologia»⁵³⁶. A Mitologia de um *Mithos* que antecede e acompanhará sempre a Filosofia pela envolvência da sabedoria, *Sophia*, a revelação arquetípica da divindade na Poesia pela manifestação da *Poiésis* tem a origem nas profundezas da Psicologia que compreende a alma, *Psyché*, na e pela integração destas categorias que estão em relação directa com a Natureza, *Physis*. Esta foi a tese que se pretendeu defender, de autores que criam as suas obras pela inter-dependência destas categorias ou áreas do conhecimento.

O terceiro capítulo desta investigação foi dedicado à temática da Filosofia no Pensamento Luso-Brasileiro pela Poesia Arquetípica da Cultura Helénica que teve prioridade em articular a poesia de Dora Ferreira da Silva com o pensamento filosófico e mítico de Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa, autores que marcaram a época do chamado *Grupo de São Paulo*. O principal tema da «Epifania Poética na Escrita de Dora

⁵³⁴ Vicente Ferreira da Silva, p. 187.

⁵³⁵ Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia*, pp.244-245.

⁵³⁶ Schelling, *Sistema del Idealismo Trascendental*, p.90.

Ferreira da Silva» que defendemos ao longo desta dissertação pela presença dos elementos mito-poéticos. Tratamos também da integração dos pares da *anima* e *animus* em opostos complementares em «*Eros e Psique*» de Fernando Pessoa, poeta que ganhou destaque enquanto pensamento filosófico presente na vivência literária.

No contexto da «Epifania Poética da Escrita de Dora Ferreira da Silva» encontramos conteúdos de uma vivência relativa ao tema do transpessoal, de uma psicologia arquetípica com profundas bases de princípios filosóficos e mitológicos cuja experiência escrita da poeta Dora Ferreira da Silva resgata a cultura através do imaginário e universo simbólico, nas suas raízes mais profundas, da própria vida enquanto incessante busca pela jornada da alma humana.

Elementos e reinos da natureza até à condição planetária descritos por uma linguagem com características da espiritualidade ecológica, por vezes pela mística cristã e noutros textos através da mitologia e cultura grega. Encontramos evidências sobre as questões que nos propomos responder tais como; a relação do impulso mítico com a epifania poética e como ocorre a sua expressão escrita na relação fenoménica intersubjectiva. Em Dora Ferreira da Silva, na imersão nos conteúdos arquetípicos da mitopoiésis helénica e da simbologia da ecologia humana reflectem a consciência da matriz das ideias eternas caracterizando uma poesia com autêntico conteúdo da Natureza expressa pela *imaginatio* prototípica divina.

Alguns aspectos da cultura pagã estão presentes na obra de Eudoro, Vicente e Dora Ferreira da Silva, contudo prevalece sempre uma visão hegemónica do pensamento grego e cristianismo místico, no caso de Dora Ferreira da Silva, às raízes pré-helénicas em Eudoro de Sousa e a filosofia alemã mais presente em Vicente Ferreira da Silva, embora esteja implícita a visão de um pensamento autenticamente brasileiro, isto é, trans-cultural e trans-tropical na síntese das diversas culturas. Contudo, este fator cultural não é de todo assumido por estes autores, aos quais faltou no aproximar em seu *corpus* literário, a cultura e consciência originalmente nativa, essencialmente indígena, esta tarefa dar-se-ia pelo cruzamento entre o pré-helénico ao trans-helénico para com a língua e cultura Tupi?

Vicente Ferreira da Silva destaca o tema da transcendência que por um distanciamento, ocultação e morte dos deuses, ou do deus da Natureza se apresenta como: “Quem enuncia a lei da subjetividade alude sem dúvida a uma especial transcendência, a um ir-além do mundo das imagens, convocado pela ocultação do divino. A

transcendência do transcender é a realização universal da morte dos deuses, da morte de Pã”⁵³⁷ Para a cultura da *Terra Brasilis* entende-se como o Tupan (que não é a divindade em si, mas a manifestação de um deus na e pela Natureza).

Cabe aqui novamente ressaltar a importância da Mitologia relatada na origem da Poesia, da mito-poiésis, e interpretada pela Filosofia na compreensão da Psicologia das profundezas arquetípicas. Faz-se mister a vivência da poeta no contexto de sua vida e o autoconhecimento que se dispôs a trilhar no propósito iniciático pela arte poética. O percurso desta investigação tem-nos remetido para as mais profundas origens da cultura, aos arquétipos primordiais da alma humana que levou a uma análise do impulso mítico na epifania (*Epiphánia*) da escrita poética de Dora Ferreira da Silva com a articulação de dois importantes pensadores da filosofia Luso-Brasileira.

Aqui o principal objectivo foi o de fazer um resgate das raízes da cultura ao buscar as origens que estão na poesia por intermédio da mitologia de uma experiência da psicologia das profundezas, arquetípica, que expressa o seu testemunho primordial através do corpo da própria literatura. No subcapítulo «Dora Ferreira da Silva: A Poesia na *Anima*» foi possível verificar que a principal característica da sua poesia é a presença da *anima* pela presença de imagens arquetípicas, como o da noite, ou da iniciação da sacerdotisa, muitos são símbolos imagéticos enquanto arquétipo do feminino, assim como já foi tratado sobre o livro *Hídrias* com o «impulso mítico» das águas que nutrem a *psyqué*.

Ao tratar da temática da «Dora Ferreira da Silva: A Poesia e Natureza Mítica» foi possível apurar as polaridades dionisíacas e apolíneas, respectivamente estas duas opostas manifestações energéticas da vitalidade pela natureza lunar e solar, que, está em volta dos mistérios órficos e eleusinos. Pela *Mitologia* de Eudoro de Sousa depende de uma presença ancestral teogónica, não de um único *Kosmos* pertencente a um deus, mas sim da interacção dos muitos *Kósmoi* referente aos deuses, se não todos, no seu universo, mas sim de alguns diálogos, desta *Imaginatio* Divina como assim é compreendida por Vicente Ferreira da Silva.

Foi importante a primeira parte desta tese ser dedicada ao idealismo transcendental na obra de Schelling e à teoria de Jung para aproximar o conceito do inconsciente e melhor enquadrar a categoria transpessoal; “(...) os conteúdos psíquicos transpessoais

⁵³⁷ Vicente Ferreira da Silva, p. 649.

são entidades vivas que exercem sua força de atracção sobre a consciência”⁵³⁸. De facto foi uma mais-valia nesta tese aproximar estes autores, teorias e conceitos do pensamento da filosofia luso-brasileira, para compreender os principais autores aqui tratados.

Na obra de Eudoro de Sousa encontramos o transpessoal mesmo sem este autor tratar do tema directamente, naquilo que para ele equivale ao Ultra-Ser ou mesmo a outros conceitos relativos a sua *Mitologia*. Em Vicente Ferreira da Silva o conceito de transhumano e a chamada *imaginatio* prototípica divina é o que mais se aproxima da categoria transpessoal, que em Dora Ferreira da Silva fica evidente quando a própria experiência poética é o testemunho dos arquétipos de uma imaginação das profundas vivências da psique humana.

⁵³⁸ Carl Gustav Jung, *Estudos sobre a Psicologia Analítica, Psicologia do Inconsciente, O Eu e o Inconsciente*, p.134, parágrafo 230.

Referências Bibliográficas.

Referência Bibliográfica Principal

SILVA, Dora Ferreira da, *Uma via de ver as coisas*, São Paulo, ed. Duas Cidades, 1973.

_____, *Jardins (esconderijos)*, São Paulo, (edição da autora), 1979.

_____, *A poesia mística de San Juan de la Cruz*, São Paulo, ed. Cultrix, 1982.

_____, *Talhamar*, São Paulo, ed. Massao Ohno, Roswitha Kempf, 1982.

_____, *Retratos da Origem*, São Paulo, Roswitha Kempf Editores, 1988.

_____, *Poemas da Estrangeira*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1995.

_____, *Poemas em Fuga*, São Paulo, Massao Ohno Editor, 1997.

_____, *Poesia Reunida*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1999.

_____, *Transpoemas*, São Paulo, Instituto Moreira Salles - IMS, 2007.

_____, *O Leque*, São Paulo, Instituto Moreira Salles - IMS, 2007.

_____, *Appassionata*, São Paulo, Instituto Moreira Salles - IMS, 2008.

_____, *Hídrias*, São Paulo, Odysseus Editora, 2004.

_____, *Cartografia do Imaginário*, São Paulo, T. A. Queiroz, 2003.

_____, *Jung e a confrontação com o inconsciente*, *Cavalo Azul*, n. 5, pp. 36-45.

SILVA, Vicente Ferreira da, *Obras completas*, Prefácio de Miguel Reale, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2 volumes, 1964.

_____, *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Prefácio de António Braz Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, INCM, 2002.

_____, *Transcendência do Mundo*, *Obras Completas*, São Paulo, ed. é-realizações, 2010.

_____, *Dialéctica das Consciências*, *Obras Completas*, São Paulo, ed. é-realizações, 2009.

_____, *Lógica Simbólica*, *Obras Completas*, ed. é-realizações, São Paulo, 2009.

SOUSA, Eudoro de, *Dioniso em Creta e outros ensaios*, *Estudos de Mitologia e Filosofia da Grécia Antiga*, São Paulo, Brasília, ed. Livraria Duas Cidades, 1973.

_____, *Horizonte e Complementariedade, ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, São Paulo, Universidade de Brasília, ed. Duas Cidades, 1975.

_____, *História e Mito*, Brasília, cadernos da UnB, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

_____, *Mitologia*, Lisboa, Guimarães editores, 1984.

_____, *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos*, org. Joaquim Domingues, apresentação Paulo A. E. Borges, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000.

_____, *Dioniso em Creta*, Lisboa, Introdução de António Telmo, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000.

_____, *Horizonte e Complementaridade: sempre o mesmo acerca do mesmo*, Apresentação de Fernando Bastos, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2002.

_____, *Mitologia História e Mito*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, Organização de Joaquim Domingues, Apresentação de Constança Marcondes César, 2004.

_____, *Filosofia Grega*, Revisão da edição por Marcus Mota, Gabriele Cornelli, Notas e comentários de Marcus Mota, Editora Universidade de Brasília – UnB, 2013.

_____, *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*, edição Marcus Mota e Gabrieli Corneli, São Paulo, UnB, Annablume editora, 2013.

Referências Bibliográficas Sobre Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva.

Actas do V Colóquio Tobias de Barreto, *Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa, Mito e Cultura*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, 303p.

Actas do Colóquio Internacional: *A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa*, Org. António Braz Teixeira, Renato Epifânio, ed. Zéfiro, 2015.

Actas do Colóquio Internacional *Vicente e Dora Ferreira da Silva Uma Vocação Poético-Filosófica*, Lisboa, Coordenação de Alva Martínez Teixeira, Dirk-Michael Hennrich, Giancarlo de Aguiar, ed. Centro de Filosofia, 2015.

ALBERNAZ, Ana Maria, “Catábase e cosmogonia – Pensamento mítico de Eudoro de Souza”, Actas da VIII Semana de Filosofia, S. João del-Rei, Universidade Federal de S. João del-Rei, 2006, pp. 265-278.

BAGOLINI, Luigi, “Consciência humana e mistério”, Convivium, São Paulo, nº 3, Maio-Junho, 1972, pp.252-258.

BARBOSA, Elyana, Vicente Ferreira da Silva: uma visão do mundo, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1975.

_____, “Vicente Ferreira da Silva”, Anais do VI Congresso Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2003, vol. I, pp.215-222.

BARBUY, Heraldo, “Vicente Ferreira da Silva (1916-1963)”, Revista Brasileira de Filosofia, nº 51, Jul-Set. 1963, pp. 379-383.

BASTOS, Fernando, *Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mítico-Poiético e Onto-Teo-lógico de Eudoro de Sousa*, in: Centenário do Filósofo Eudoro de Sousa, Universidade de Brasília, 2011.

_____, *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e a Complementaridade do Horizonte (sobre uma Ontoantropologia)*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____, “Escatologia e soteriologia no paganismo mitopoético e onto-teológico de Eudoro de Sousa”, A missão portuguesa, São Paulo, 2003.

_____, “A transcendente complementaridade do horizonte”, pref. Horizonte e complementaridade. Sempre o mesmo acerca do mesmo, Lisboa, INCM, 2002, pp. 7-21.

BORGIA, Orietta, *Aspetti esistenziali nel pensiero di Vicente Ferreira da Silva*, Roma, Università degli Studi, 1975.

BORGES, Paulo, *Pensamento Atlântico, Estudos e ensaios de pensamento luso-brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2002.

_____, *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____, “O sacrifício que torna o mundo possível. A essência da manifestação em Eudoro de Sousa”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. XLVIII; Braga, 1992, pp. 617-648.

_____, “A ideia de natureza no pensamento português contemporâneo. Do ‘transcendentalismo panteísta’ ao trans-natural, trans-humano e trans-divino em Eudoro de Sousa”, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 443-456.

_____, “Eudoro de Sousa ou o helenismo saudoso da ante e transhelenidade”, pref. a *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 7-34.

BORSA, Jacir Battaglia, *O sentido da liberdade no pensamento de Vicente Ferreira da Silva*, Santa Maria, Universidade Federal, 1976.

CALAFATE, Pedro, *História do Pensamento Filosófico Português*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Círculo de Leitores, Vol. V. Tomo 1, Ed. Caminho, 2000.

CAMELLO, Maurílio, «Eudoro de Sousa, *A experiência mítica, como experiência do absoluto: notas para uma reflexão trans-objetiva*», *Revista de Ciências Humanas – Universidade de Taubaté, Unitau, Brasil*, Vol. 2, n. 2, 2009.

CARVALHO, Joaquim Montezuma de, “Vicente Ferreira da Silva, filósofo da liberdade”, *Convivium*, nº 3, Maio-Jun 1972, pp. 304-313.

CARVALHO, José Maurício de, “Vicente Ferreira da Silva e o sentido da arte”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 214, Abril-Junho, pp.231-244.

CÉSAR, Constança Marcondes, *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas, Universidade Católica, 1980. (Tese de Livre-Docência).

_____, “Valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva”, Lisboa, *O grupo de São Paulo*, 2000, pp. 35-129.

_____, “Pensamento originário e filomítia”, *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses contemporâneos (1850-1950)*, Lisboa / 2002, vol. III, pp. 333-345.

_____, “A compreensão heterodoxa do sagrado: Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva”, *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. Actas do I Congresso Internacional, INCM, 2009, vol. II, pp. 17-30.

_____, “Liberdade e reconhecimento”, *Estudos filosóficos*, São João del Rei, Universidade Federal, nº 11, Jul-Dez. 2013, pp. 273-288.

_____, “A moral no pensamento de Vicente Ferreira da Silva”, *Convivium*, nº 2, Março-Abril de 1980, pp. 3-22.

_____, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

_____, *Olhares Luso-Brasileiros*, Prefácio de António Braz Teixeira, Lisboa, MIL, 2015.

CRIPPA, Adolpho, *A ideia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*, São Paulo, Convívio, 1984.

CRIPPA, Adolpho. *Vicente Ferreira da Silva, As Ideias Filosóficas no Brasil: Século XX*, São Paulo, Convívio, 1978.

_____, *A Ideia de Cultura em Vicente Ferreira da Silva*, (Tese de Doutorado), Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1983.

_____, *A Ideia de Cultura em Vicente Ferreira da Silva*, São Paulo, Convívio, 1984.

DOMINGUES, Joaquim, “Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa”, *De Ourique ao Quinto Império*. Para uma filosofia da cultura portuguesa, Lisboa, INCM, 2002, pp. 249-267.

FLUSSER, Vilém, “Vicente Ferreira da Silva”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 51, Jul-Set. 1963, pp. 384-388.

GONTIJO, SUFFIATI, Reginaldo, Luiz Fernando, *Eudoro e o Logos de Heráclito*, um filme com o Filósofo de Brasília, Eudoro de Sousa sobre o Filósofo Pré-Socrático Heráclito - Produção Digitalina Filme e LV Produção e Distribuição de Filme.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello, “Vocação filosófica de Vicente Ferreira da Silva”, *Diálogo*, nº 16, Abril 1964, p. 17-21.

_____, “O signo de Dionisos”, *Convivium*, nº 3, Maio-Junho, 1972, pp. 259-271.

_____, MARIAS, Julián, “Uma vocação filosófica”, *Convivium*, nº 3, Maio-Junho, 1972, pp. 183-188.

LÓIA, Luís, *O essencial sobre Eudoro de Sousa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2007.

_____, “Mito e metafísica em Eudoro de Sousa. A complementaridade das diferentes codificações”, *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. Actas do I Congresso Internacional, Lisboa, INCM, 2009, vol. I, pp.537-546.

PACHECO, Maria Adelaide Neto de Mascarenhas, “O pensar como tradução em Vicente Ferreira da Silva”, *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. Actas do I Congresso Internacional, Lisboa, INCM, 2009, vol. II, pp. 701-724.

PIZA, Diva Ribeiro de Toledo, “um novo conceito do homem”, *Convivium*, nº 3, Maio-Junho, 1972, pp.291-296.

REALE, Miguel, “Preliminares à metafísica, de Vicente Ferreira da Silva”, *Filosofia em São Paulo*, 2ª ed. Grijalbo, 1976, pp. 167-173.

SILVA, Agostinho da, “Vicente filosofia e vida”, *Convivium*, nº 3, Maio-Junho. 1972, pp. 246-251.

SOUZA, Enivalda Nunes Freitas e, *Flores de Perséfone*, A Poesia de Dora Ferreira da Silva e o Sagrado, Goiânia Brasil, Cànone editorial, 2013.

SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Reflexões Sobre o Mito – Comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa*, Lisboa, *Pensamento Luso-Brasileiro, Estudos e Ensaios*, 1996, pp. 213-227.

_____, “Filosofia e mito-sofia em Eudoro de Sousa”, *Ensaio sobre a sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 233-254.

TELMO, António, “Introdução” a *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 2004.

TEIXEIRA, António Braz, “A aventura filosófica de Vicente Ferreira da Silva”, pref. a *Dialéctica das Consciências e outros Ensaios*, Lisboa, INCM, 2002, pp.7-34.

TEIXEIRA, António Braz, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, ed. Zéfiro, 2014.

VARELA, Maria Helena, “Os literapensantes da Escola de São Paulo: Vicente Ferreira da Silva, Flusser e Kujawski”, *Microfilosofia(s) atlântica(s)*, Braga, APPACDM, 2001, pp.177-209.

_____, “A paixão do ser na ontoteogonia de Vicente Ferreira da Silva”, *Conjunções filosóficas luso-brasileiras*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2002, pp.79-94.

_____, “A Escola do Porto e a Escola de São Paulo: as onomatopeias do sagrado na obra de Vicente Ferreira da Silva” idem, pp. 95-115.

_____, “Um percurso, dois projectos: Vicente Ferreira da Silva e Delfim Santos”, idem, pp.135-157.

VARGAS, Milton, Poesia, “filosofia e imortalidade”, *Diálogo*, nº 16, Abril 1964, pp. 23-38.

_____, “O jovem Vicente Ferreira da Silva”, *Convivium*, ano XI, nº3, São Paulo, Maio-Junho de 1972, pp. 194-201.

VITA, Luís Washington, “Vicente Ferreira da Silva (1916-1963)”, *Revista Brasileira de Filosofia*, nº51, Julho-Setembro, 1963, pp.373-377.

Referência Bibliográfica Geral

AGUIAR, Giancarlo de, «*Ecologia Humana Neo-Pagã na Arte da Respiração de Casimiro de Brito*», pp.905-913 In: *A Paixão da Razão Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015.

_____, «*Nas profundezas da mitologia e da poética. Raízes de uma ancestral filosofia*» pp. 643-653 In: *Poética da Razão Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

_____, Dissertação de Mestrado, *Elementos Transpessoais na Consciência da Natureza Humana, Uma investigação da Ecologia Transdisciplinar nas Teorias de Pierre Weil e Leonardo Boff*, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, 2010.

ASSAGIOLI, Roberto, *Lo sviluppo transpersonale*, Roma, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, 1988.

_____, *L'atto di volontà*, Roma, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, 1977.

BORGES, Paulo, *O teatro da vacuidade ou a impossibilidade de ser eu*. Lisboa, editora Verbo, 2011.

_____, *Uma Visão Armilar do Mundo*, Lisboa, editora Verbo, 2010.

CALAFATE, Pedro, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

_____, *Metamorfoses da Palavra, Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

CORREIA, Carlos João, *Natureza e Técnica. Natureza e Ambiente: Representações na Cultura Portuguesa*, ed. CFUL, 2001, p. 157.

_____, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a experiência do mal*, Lisboa, ed. CFUL, 2003.

D'ALCOR, João, *Psicossíntese: Uma Psicologia Integral*, Lisboa, Edições Colibri, Centro Português de Psicossíntese, 2014.

ECO, Umberto, *Como Se Faz Uma Tese Em Ciências Humanas*, 7ª edição, editorial presença, Lisboa, 1998.

ELLENBERGER, Henri Frédéric. *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Versión española de Pedro López Onega, dirigida por Juan José López Ibor, Madrid, Editorial Gredos, 1976.

ELIADE, Mircea, *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1968.

FERREIRA, José Ribeiro, *A Grécia Antiga, «Época Arcaica»*, Lisboa, edições 70, 2004.

FRANZ, Marie-Louise von, HILLMANN, James, *A Tipologia de Jung*, ed. Cultrix. São Paulo.

FREITAS, Laura Villares de, *Jung e Reich, articulando conceitos e práticas*, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara Koogan, 2009.

GOMES, Pinharanda, *A “Escola Portuense”, Uma Introdução Histórico-Filosófica*, Porto, Editora Caixotim, 2005.

GUÉNON, René, *Les Symboles de la Science Sacrée*, Paris, Ed. Gallimard, 1962.

_____, *La Grande Triade*, Paris, Ed. Gallimard, 1962.

_____, *La Science des lettres*, Paris, Ed. Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1963.

JUNG, Carl Gustav, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie, «Das Persönliche Und Das Überpersönliche Oder Kollektive Unbewusste»*, Zürich, Rascher Verlag, 1964, 345 p.

_____, *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher Verlag, 1960, 613 p.

_____, *Die Archetypus und das Kollektive*, Walter-Verlag, 1976.

_____, *Estudos Sobre Psicologia Analítica. Obra Completa*, vol. VII, Petrópolis, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1978.

_____, *Tipos Psicológicos*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1971.

_____, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, volume IX/1, da Obra Completa, 5.^a edição, Petrópolis, Ed. Vozes, 2007.

_____, *Sincronicidade*, volume VIII/3, da Obra Completa, 2.^a edição, Petrópolis, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1985.

_____, *A Natureza da Psique*, vol. VIII/2, da Obra Completa, Petrópolis, editora vozes, 1984.

_____, *O Desenvolvimento da Personalidade*, vol. XII, Petrópolis, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1981.

NAVARRO, Eduardo de Almeida, *Método Moderno de Tupi Antigo: A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos*, São Paulo, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Also Sprach Zarathustra*, Kröner, Stuttgart, 1964.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. *Pesquisa em Psicologia Analítica: Reflexões sobre o Inconsciente do Pesquisador*, 2007, VOL. LVII, Nº 127: 127-138.

PESSOA; Fernando, *Obras Completas*, Ed. Assírio e Alvim, Lisboa, 2006.

PLATÃO, *Fédon*, Porto Editora, Introdução e comentários de Maria Arminda Alves de Sousa, 1995.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *A Caracterização Trágica do Nihilismo em Nietzsche*, Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1984.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophie de la mythologie*, ed. Jerome Millon, traduzido por Alain Pernet, Prefácio de Marc Richir, Pós-Fácio de François Chenet, Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.

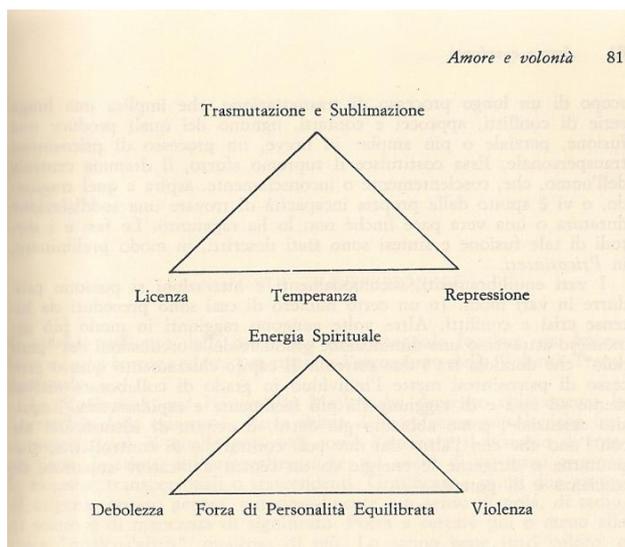
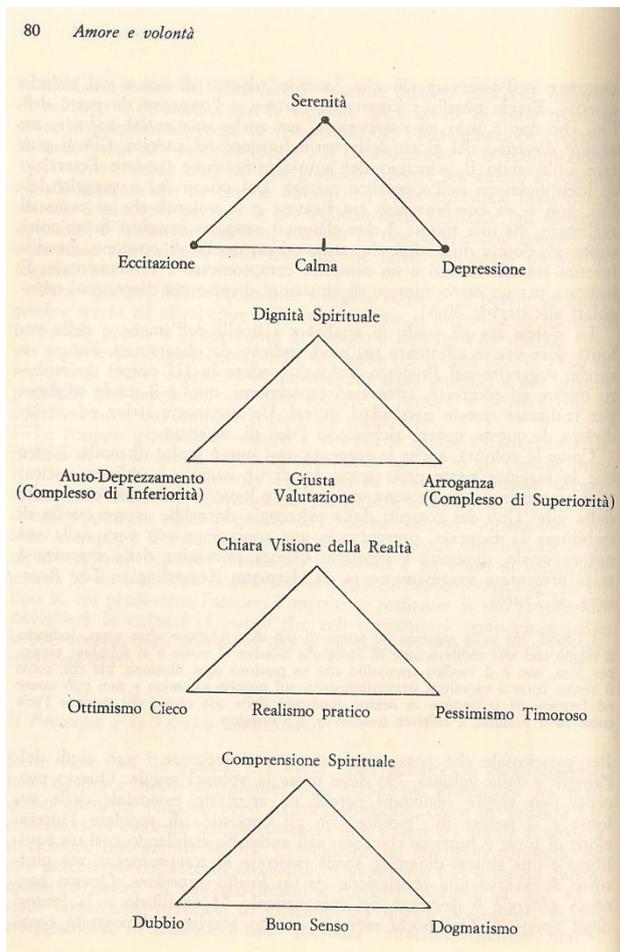
_____, *Sistema del Idealismo Trascendental*, Barcelona, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Editorial Anthropos, 1988.

TENÓRIO, Maria Cristina, *Pré-História da Terra Brasilis*, Editora UFRJ, organização de Maria Cristina Tenório, 2000.

ANEXOS

Anexo I – Triângulos Transpessoais e a Estrutura da Personalidade.

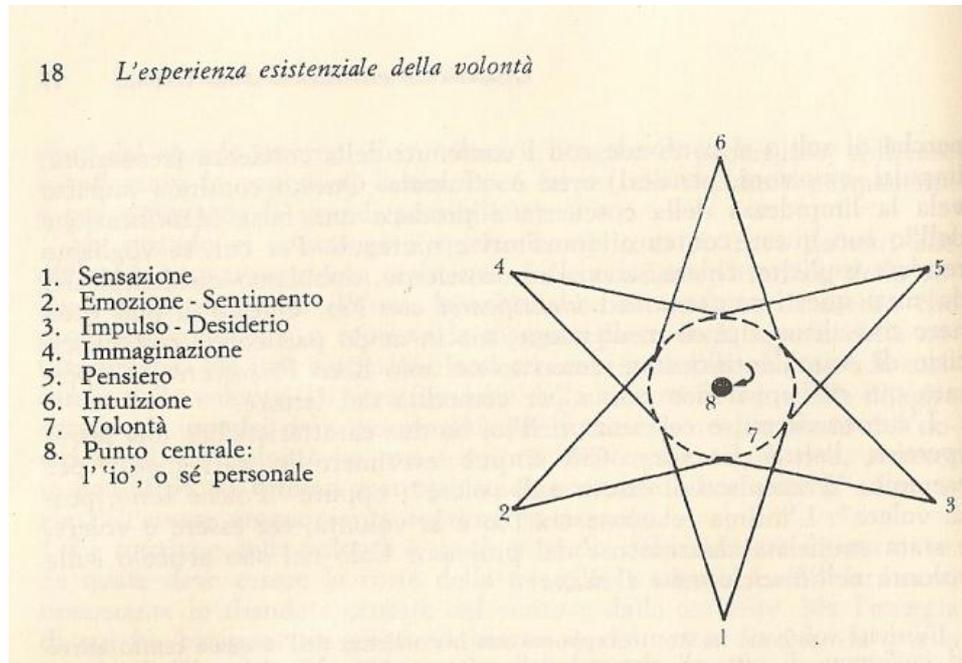
Assagioli, Roberto, 1977, p.80



Nestes diagramas podemos perceber e reflectir sobre os três vértices de cada um dos triângulos e a sequência das categorias; através do ápice do triângulo temos sempre um conceito ligado com o Espírito ou qualidades do mesmo que é de origem espiritual, relativos a qualidades transpessoais, tais como podemos verificar serenidade, dignidade espiritual, clara visão da realidade, compreensão espiritual, transmutação e sublimação, energia espiritual. Já na base temos os dois vértices, que trazem as dificuldades pessoais, sendo que estes se opõem sobre dois extremos de desequilíbrio, que poderão entrar em harmonia com a emanção das qualidades descritas acima, provindas do ápice e canalizadas para o centro da base para cessar a oscilação do pêndulo, tal como podemos averiguar diante dos seguintes conceitos: a calma para a excitação/depressão, a justa valorização entre a auto-depreciação e complexo de inferioridade / arrogância e complexo de superioridade, o realismo prático quando apresenta o otimismo cego ou pessimismo temeroso, o bom senso entre a dúvida e o dogmatismo. A necessidade de temperança entre o desequilíbrio de prescindir ou reprimir, e a força de personalidade equilibrada quando se apresenta a fraqueza ou a violência.

Anexo II – Posição Central da Vontade do Si

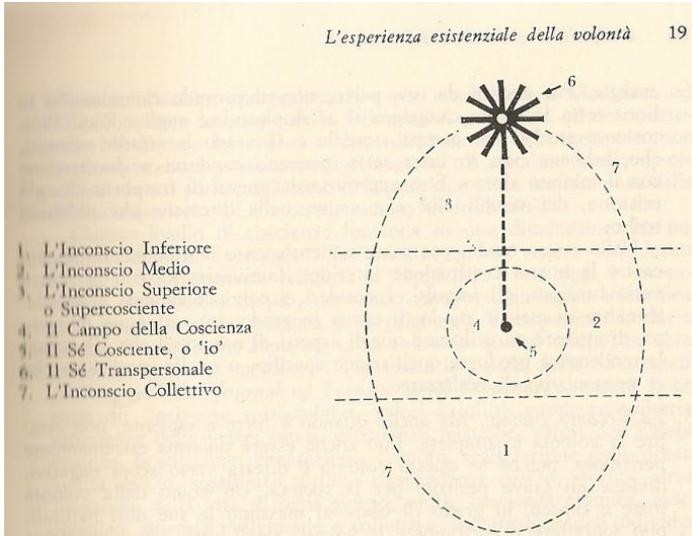
Assagioli, Roberto, 1977, p.18



Conceitos do diagrama da estrela: o Si, “Eu” na Experiência existencial da vontade, a sua posição central e as diversas funções psíquicas: 1.sensação, 2.emoção–sentimento, 3.impulso-desejo, 4.imaginação, 5.pensamento, 6.intuição, 7.vontade, 8.ponto central: “eu”, o si pessoal.

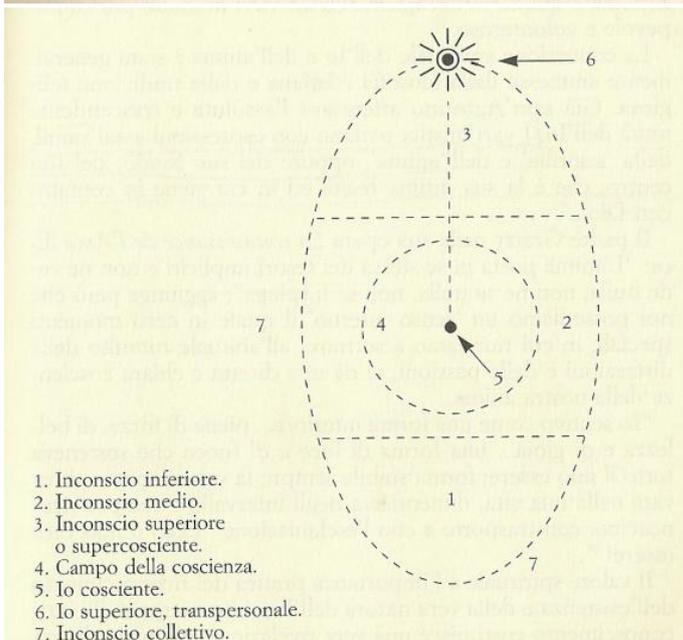
É importante tomarmos atenção para a relação entre o “eu” e a vontade de um lado e outras várias funções psíquicas do outro. A vontade foi colocada no centro do diagrama em contacto com o “eu” consciente, o ser pessoal, para mostrar a estreita ligação entre estes. Através da vontade, o “eu” age sobre outras funções psicológicas que rege e dirige.

Anexo III – Diagrama da Estrutura Psíquica

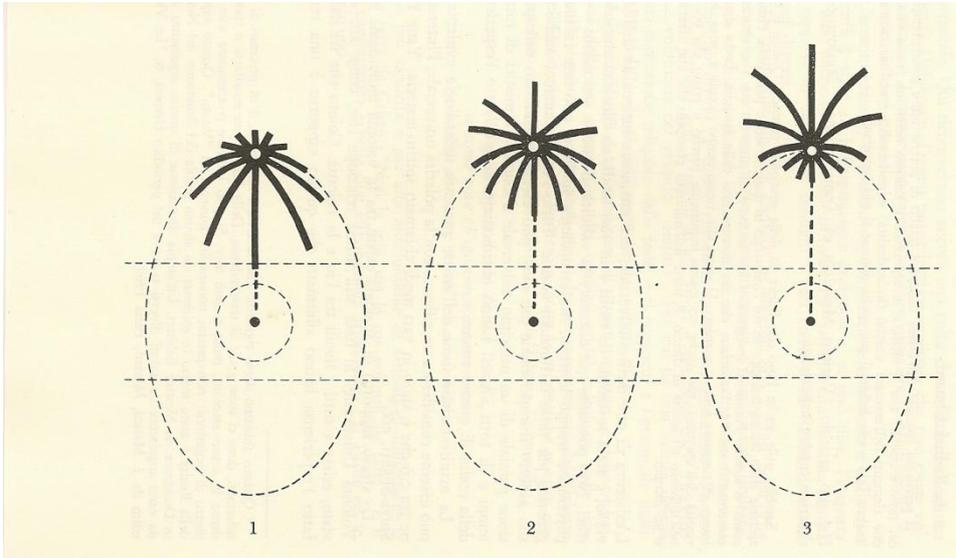


ASSAGIOLI, Roberto, 1977, p.19.
ASSAGIOLI, Roberto, 1993, p. 79.

Em duas diferentes obras do autor encontramos a categoria de Si equivalente com a categoria do Eu, relativo ao Si consciente e ao Si transpessoal tal como podemos confirmar no diagrama da obra que apresenta uma cartografia da psique com diversos níveis: 1.inconsciente inferior, 2. inconsciente médio, 3. inconsciente superior ou superconsciente, 4. campo da consciência, 5. Si consciente ou “eu”, 6. “Eu” superior, Si transpessoal, 7. inconsciente coletivo.



Anexo IV – Diagramas do Si Transpessoal

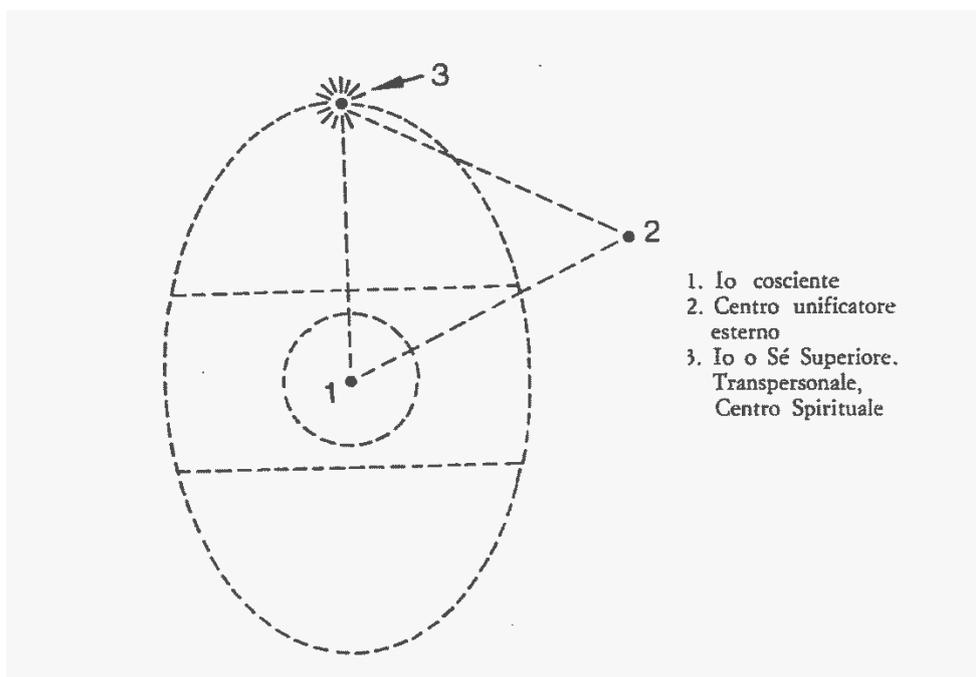


ASSAGIOLI, Roberto, 1977, pp.96-97.

A experiência existencial fundamental do homem quando é desidentificado dos vários elementos psicológicos é aquela do Si consciente, um eu vivente. É um aspecto do Si ou de um Ser universal. A realização experiencial desta relação vem em graus sucessivos que são ilustrados neste primeiro diagrama, a radiação da estrela que simboliza o Si transpessoal é directa quase completamente ao interior da periferia ou área da psique individual, e indica que a atenção do Si é dirigida principalmente em direcção ao Si pessoal ou o eu e a sua actividade procura influenciar o interior do homem trazendo a irradiação através do nível superconsciente. No segundo diagrama vê-se que a atenção e a actividade do Si estão distribuídas uniformemente pelas direcções descendentes no sentido da personalidade e a direcção ascendente no sentido da realidade transcendente. Nesta condição, obtida através de muitos estados de expansão da consciência, o indivíduo apercebe-se de participar num estado universal de Si, mantendo ao mesmo tempo um sentido vivo e acentuado da identidade individual de ser plenamente si próprio. A radiação da estrela no terceiro diagrama indica os mais altos estados de transcendência, nos quais o sentido de identidade individual fica ofuscado e pode ainda parecer temporariamente desaparecido. A este estado foram dados vários nomes: Shamadhi, Satori, Êxtase, e Consciência Cósmica...

Anexo V – Centro unificador externo de integração transpessoal.

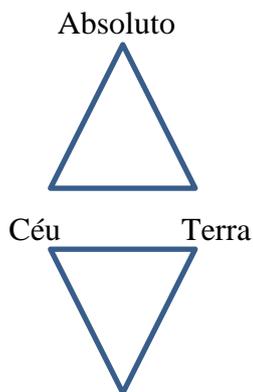
Roberto Assagioli, 1988, p.32.



Anexo VI: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico:

Triângulo Primeiro.

Além-Horizonte



Aquém-Horizonte

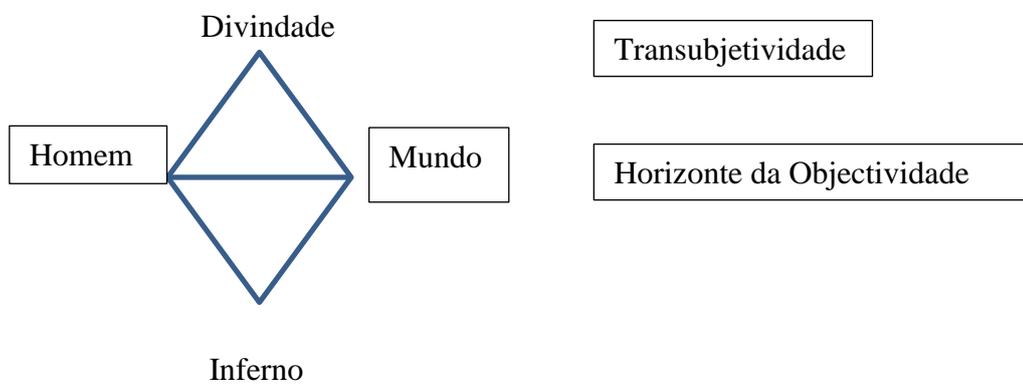
«O Triângulo Primeiro, em cujo vértice está o Absoluto de além-horizonte e em cuja base se opõem Céu e Terra, no aquém-horizonte. Cada triângulo é símbolo, visto do vértice para a base, é complementaridade, visto da base para o vértice».

(Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 56, p.79).

“A recusa está no fundo do abismo sem fundo, aonde tentamos descer, em busca do ser- origem do homem, que mora na intimidade de qualquer dos homens”.

(Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 1, p.27).

**Anexo VII: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico:
Transsubjetividade e Horizonte da Objectividade.**



«A vida humana no horizonte da objectividade; mundo de objectos físicos, e da trans-objectividade; mundo dos símbolos, assim consideramos ainda, o Além-Horizonte Extremo, uma triangular relação lateral entre aquilo que representam o distanciamento entre «céu e terra» e o ponto de união pelo «horizonte», “céu e terra já estavam separados no extremo horizonte».

(Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 44, p. 69).

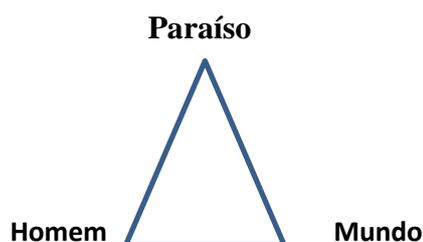
Anexo VIII: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico:

Natureza, Homem e Mundo.



«O resultado é o mesmo: a divindade espelha-se na natureza e na sensibilidade; a natureza, na sensibilidade e na divindade; a sensibilidade, na divindade e na natureza. Divindade está na natureza e na sensibilidade; a natureza, na sensibilidade e na divindade; a sensibilidade, na divindade e na natureza. O anel é o signo da coalescência da divindade, da natureza e da sensibilidade, do aproximarem-se e juntamente se fundirem, de se aliarem e combinarem. O mítico, que verdadeiramente o seja, é um falar a partir da intimidade do triângulo, e essa intimidade é a coalescência de deus, homem e mundo, ou de divindade, sensibilidade e natureza».

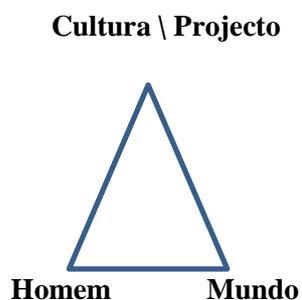
(Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 77, p. 325).



«Efetivamente, o primeiro episódio da Recusa, primeiro em qualquer dos dramas, cujos argumentos são variantes do tema da «hominização», consiste em o homem verificar que tão mal à vontade se sente na Natureza quanto Adão se sentira no Paraíso. O Exílio Adâmico é mito que corre paralelamente à história, embora Paraíso e Natureza não sejam o mesmo, já que esta não volta sempre para o homem a sua face benéfica. Adão pôde sair do Paraíso, mas o homem não pode exilar-se da Natureza. Destruí-la é a precaríssima solução do insolúvel, pois, consumada, lhe custará a vida. Mas Natureza não é o seu mundo...».

(Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 2, p.28).

Anexo IX: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico:

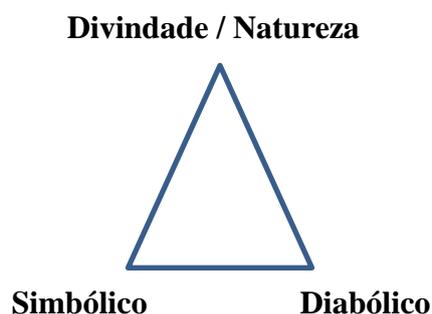


“O Projecto instituidor de homem e mundo (entrelaçados simbolicamente, se no entrelaçamento também se enlaça o Projecto, ou se referência de uma a outro se faz só por referência de um e outro ao mesmo Projecto), possa ou não possa ele passar por nós com o nome de Cultura – Cultura envolvida e ocultada por suas manifestações, tal como homem e mundo envolvem e ocultam o Projecto que os instaura –, é abertura por onde irrompe um impensado vindo a presença de todo o pensar que se encontra em regime de disponibilidade”¹.

¹ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 7, p.32.

Anexo X: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico

Divindade: Simbólico e Diabólico.



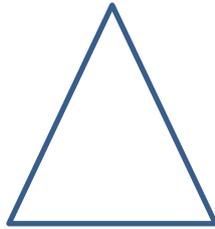
«Do «simbólico» que, de acordo com o étimo *sybállein* ou *sybállesthai*, significa o co-jogador, o «unido a partir de um só arremesso», (...)» Eudoro apresenta como estrutura do ápice do triângulo a própria Divindade / Natureza e nos vértices da base ocorre a relação entre; Homem e Mundo, ou ainda, Simbólico e Diabólico, que respectivamente mantém a união e a separação».

(Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 19, p.108).

Anexo XI: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico

Homem, Mulher, Andrógino

Andrógino



Homem

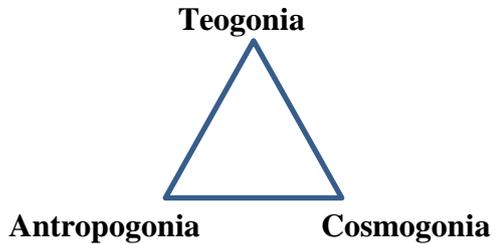
Mulher

«O Andrógino é um símbolo ou, se não, bem o sugere. Facilmente rola o esférico conjunto de varão e mulher, na íngreme escalada, que os deuses temem por atentado ao seu poderio».

(Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 7, p. 95).

Anexo XII: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico

Teogonia, Antropogonia, Cosmogonia.

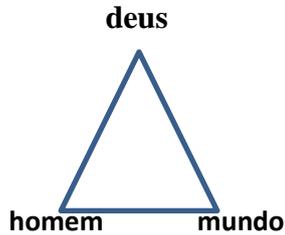


«Posto que as mito-poéticas teogonias e cosmogonias órficas precederam e influenciaram a física milésia e a metafísica eleática, pitagórica e platônica, e que as escatologias helenísticas, inspiradas nas doutrinas dos mistérios de Deméter e Dioniso, sucederam e reagiram contra a antropologia sofista e Orfeu – tornava-se verosímil a hipótese de que nunca a primitiva religião helénica ou pré-helénica cessara de agir subterraneamente no pensamento filosófico dos gregos, e tanto mais verosímil uma tese pela qual se pretendia estabelecer a perenidade de uma recíproca relação entre as formas expressivas da consciência religiosa e da ciência filosófica».

(Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia da Mitologia*, p. 137).

Anexo XIII: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico

Deus, Homem, Mundo



«pela nova mitopoética, não a de Homero e Hesíodo, que Platão combateu mais do que a combateram os seus antecessores, mas a de Orfeu, a qual, em seu tempo, mais claramente se mostrava a todos os gregos, não como pura mitologia, mas como *philomythia* filosófica ou como *philosophia* filomítica – como sistema ou simples aglomerado de ideias postas em imagens, acerca da origem e do destino do homem e do mundo,».

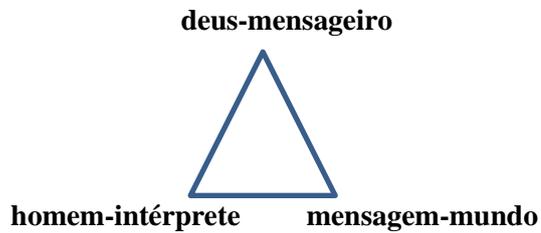
(Cf. Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, p.225)

«Que é o homem?», creio que responderia com desassombro e sem hesitação: «O homem é o animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão.» [...]. O homem se lhe recusa; o homem é a própria recusa,».

Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 1, p.27.

Anexo XIV: Triângulos da Complementaridade e do Simbólico

Messageiro, Intérprete, Mensagem.

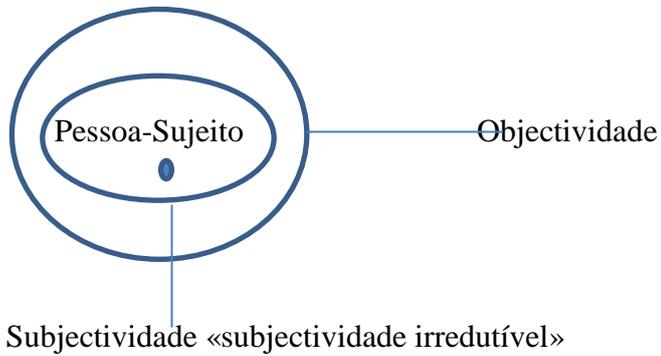


«cosmofania (com sua componente antrópica) é teocriptia. O deus está invisível no mundo-mensagem; o mesmo está invisível no homem-intérprete. Através do homem, o messageiro lê-se na mensagem que é mundo dele, como dele é a outra parte da mensagem, de que se fez intérprete, intérprete de si e do mundo, e do projecto do mundo e de si».

(Eudoro de Sousa, Mitologia, parágrafo 55, p.79).

Anexo XV

Pessoa-Sujeito: Subjectividade e Objectividade.



«Pessoa-Sujeito» é como um círculo menor, concêntrico a um círculo maior. Este representa a objectividade, aquele, a subjectividade. (...). O sujeito de personalidade mais dilatada representa-se por um círculo maior, e o de mais estreita personalidade, por um círculo menor.»

(Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, parágrafo 13, p. 100).