

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DA MATEMÁTICA E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS
CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA**

CLEBER MELO ROCHA SANTOS

**A PROCURA PELO *HOMO RELIGIOSUS* ENQUANTO PROCURA
PELA COMPLEXIDADE DO FENÔMENO RELIGIOSO**

Rio de janeiro
2021

CLEBER MELO ROCHA SANTOS

**A PROCURA PELO *HOMO RELIGIOSUS* ENQUANTO PROCURA
PELA COMPLEXIDADE DO FENÔMENO RELIGIOSO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia.

Rio de Janeiro, 22 de Setembro, de 2021.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos de Oliveira

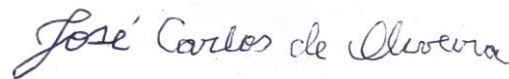
Rio de Janeiro
2021

CLEBER MELO ROCHA SANTOS

A PROCURA PELO HOMO RELIGIOSUS ENQUANTO PROCURA PELA
COMPLEXIDADE DO FENÔMENO RELIGIOSO

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia (HCTE), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia.

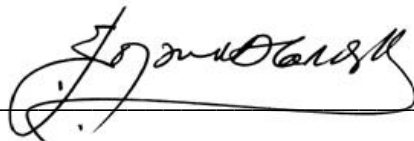
Aprovada em: 22 de setembro de 2021.



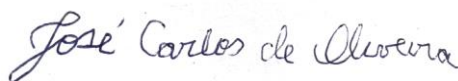
Prof. Dr. José Carlos de Oliveira
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof^a. Dr^a. Maira Monteiro Fróes
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof. Dr. Edgard de Assis Carvalho
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo



Prof. Dr. Luiz Alberto Machado Fortunato
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dedico este texto ao Deus Supremo, que recusando a condição de objeto, se mantém na dimensão do mais Maravilhoso Mistério.

Agradecimentos

Ao meu pai, pelas histórias bem contadas antes de dormir, e pela estima por livreiros, e sebos empoeirados.

À minha mãe, por ter sabido reconhecer e valorizar quando o filho, depois de barbado e com inegáveis sinais de calvície, enfim, tomara gosto pelos livros.

Aos fundadores e defensores do HCTE. Sem nossas salas, professores, e quadro técnico e administrativo, não poderíamos derrubar as paredes dos departamentos, como habitualmente fazemos.

Aos professores orientadores Dr. José Carlos de Oliveira, e Dr. Edgard de Assis Carvalho, sem as leituras coletivas de Edgar Morin, das quais tive o prazer de participar, não teria feito uma leitura tão proveitosa de *O Método*.

À professora Maira Fróes por ter sido coautora de um artigo sobre André Leroi-Gourhan, que resultou nesta aproximação “HCTEana” em relação ao pensamento do mestre francês.

À companheira Patrícia Maria da Conceição, por ter participado de todas as fases deste processo, desde o *Scientiarum História IX*, até agora, com toda a positividade e encorajamento que poderia haver neste mundo.

Ao nosso excelentíssimo secretário Sr. Robson Borralho, por todas as dicas, e por não nos ter abandonado quando mais precisávamos.

À CAPES, por me permitir passar dois anos trabalhando na produção de conhecimento na área de Humanidades com uma biblioteca pessoal renovada. Na reta final, em meio à pandemia, os investimentos que pude fazer em minha biblioteca, durante os dois anos do mestrado em que recebi bolsa de estudo, constituíram uma oportunidade essencial sem a qual esta pesquisa estaria comprometida.

Olhe-me...
Veja-me....
Não há novidade alguma
nos meus olhos espantados.

Olhe-me...
Veja-me....
Você que pensa que eu sou o fim do mundo.
(Fagner e Belchior)

Resumo

Procurar pela complexidade do fenômeno religioso a partir de uma pesquisa que se dedique à Evolução humana. O trajeto de procura consiste em observar a emergência de espírito ao longo da Evolução hominínia, a partir da investigação acerca do conceito “arqui-espírito” de Edgar Morin. Este percurso parte da imanência e se posiciona de forma complexa diante do fenômeno religioso, permitindo aberturas à transcendência. A procura pela complexidade do fenômeno religioso a este nível da “origem”, permite que as propriedades hologramáticas da realidade, que giram em torno na dialógica entre o todo e as partes, projetem nossos achados em torno do “arqui-espírito” em direção às religiões históricas, abrindo nossa procura à Ciência das Religiões, Hermenêutica Filosófica, e Teologia, abertura que será construída enquanto hipótese hologramática. O caráter provisório da pesquisa ao nível histórico irá se valer do “jogo hermenêutico”, construído na forma de diálogo inter-religioso, com o objetivo de potencializar as virtudes metodológicas do holograma.

Evolução humana; Edgar Morin; Complexidade; André Leroi-Gourhan; Ciência Cognitiva; António Damásio; Régis Debray; Mircea Eliade; Teologia; Ciência da Religião; Filosofia.

Abstract

Search for the complexity of the religious phenomenon from a research that is dedicated to Human Evolution. The search path consists of observing the emergence of spirit throughout the hominin Evolution, from the research on Edgar Morin's “arch-spirit” concept. This journey starts from immanence and takes a complex position in the face of the religious phenomenon, allowing openings to transcendence. The search for the complexity of the religious phenomenon at this level of “origin”, allows the hologrammatic properties of reality, which revolve around the dialog between the whole and the parts, to project our findings around the “arch-spirit” towards historical religions, opening our search to the Science of Religions, Theology, and Hermeneutics, an opening that will be built as a hologrammatic hypothesis. The provisional character of research at the historical level will use the “hermeneutic game”, built in the form of interreligious dialogue, with the aim to enhance the methodological virtues of the hologram.

Human Evolution; Edgar Morin; Complexity; André Leroi-Gourhan; Cognitive Science; António Damásio; Régis Debray; Mircea Eliade; Theology; Science of Religion; Philosophy

Sumário

1- Introdução.....	10
2- O cômputo.	
2.1 Emergência de espírito e humanidade no pensamento de Edgar Morin.....	22
2.2 O Cômputo enquanto “auto-exo-referência”, computação animal, e “arqui-espírito”.....	26
3 – O ecossistema do “arqui-espírito”.	
3.1 Acontecimentos geológicos, <i>Australopithecus</i> e conceitos.....	42
3.2 Tecnologia, “cadeia operatória” e “estética fisiológica”.....	52
3.3 Operando as categorias.....	61
3.4 Objetividade e subjetividade em circuito: dinâmicas do “arqui-espírito” a partir da noção de <i>self</i> e consciência não verbal em António Damásio.....	72
3.5 Os “marcadores-somáticos” no aqui e agora da <i>práxis</i> : famílias hominínias, neotenia, e a procura pela “sintaxe operatória” do comportamento afetivo.....	103
4 - Um primeiro olhar sobre a Religião.	
4.1 O <i>Homo religiosus</i> , antes e depois da “Revolução Cognitiva”.....	133
4.2 Da emergência do <i>Homo religiosus</i> à complexidade do fenômeno religioso.....	140
4.3 Três ou quatro notas e um refrão: a plissagem metodológica enquanto brecha interparadigmática e conclusão.....	154
5 - O sensório e o Sagrado.	
5.1 Um acelerador de poder.....	175
5.2 O sensório e a “queda”.....	181

5.3 A “auto-exo-referência” e a computação do sagrado.....	192
6. Uma conclusão em dois tempos.	
6.1 Primeiro tempo – o tempo do agora, ou da origem.	
6.1.1 <i>O holograma na história</i>	203
6.1.2 <i>A conclusão agora</i>	207
6.1.3 <i>Apontando bifurcações em nossa procura: Ciência da Religião, Teologia, e Hermenêutica</i>	230
6.1.4 <i>A “situação” e a estrutura da pergunta</i>	249
6.1.5 <i>Um último diálogo com a imanência</i>	255
6.2 Segundo tempo – O holograma: entre as margens do Sempre e do “antes”.	
6.2.1 <i>O “livrinho engolido” como abertura transcendente</i>	262
6.2.2 <i>O espírito em meio ao diálogo inter-religioso</i>	273
6.2.3 <i>Visões do fim: Alma, vida eterna, ou morte eterna</i>	299
6.2.4 <i>O Cavaleiro Branco, e a questão do “mal”</i>	310
6.2.5 <i>Uma última abertura inter-religiosa</i>	321
Bibliografia	338

1 Introdução

Procura é construção, construção da complexidade do *Homo religiosus*: um ser ao mesmo tempo cósmico, biológico, histórico e transcendente: presente na História Natural, na História da Religião, e na Filosofia e Teologia. Esse trânsito entre a *physis*, a vida, o pensamento e a “Noosfera”, exige um pensamento complexo, e por isso Edgar Morin (1921-) como uma primeira referência.

Procurar pela complexidade do fenômeno religioso significa encontrar o problema do surgimento da linguagem, tendo em vista as já muito conhecidas relações entre linguagem e mito (CASSIRER, 1992, p. 41). No entanto, a procura pelo sensório anterior à linguagem também se mostra importante, pois inúmeros autores pensam, que de alguma forma houve a integração dos conhecimentos arcaicos na emergência tanto do sagrado (ELIADE, 2010, p. 19; DEBRAY, 1994, p.115; LEROI-GOURHAN, 1965, p.127); quanto na emergência de humanidade, em meio ao surgimento do cogito, como evidencia o conceito *Homo sapiens-demens* de Edgar Morin (MORIN, 1975, p.101).

Segundo Morin é em meio à linguagem que emerge a humanidade na forma de cogito, computação que implica a externalização de uma consciência (MORIN, 2008a, p.136). Isso se dá através da mitológica, com a qual Morin tecerá relações complexas, próprias à linguagem, para pensar o “arqui-espírito”. A mitológica, no entanto, não poderá ser observada apenas em seus atributos linguísticos e organizacionais, tendo que ser observada a atmosfera de sentido que alimenta a mitológica, enquanto relações pessoais e coletivas de “transmissão” (DEBRAY, 2000), que envolvem não apenas os fenômenos técnicos, que seriam as matrizes coletivas da percepção; mas também a “política do signo”, que seria a partilha e comunhão do sentido, e que constituem, ambos, o material sobre o qual se fará a herança da coletividade (DEBRAY, 2000, p.17). Pois será esse sentido que promoverá as mediações que alimentarão a nucleação noológica¹, anteriormente ao surgimento dos suportes que sustentam a “tradição” enquanto dispositivos de memória e de organização. Essa atmosfera de sentido será procurada através dos conceitos e universais formulados por Mircea Eliade (1907-1986). Trata-se de

¹ O conceito nucleação noológica refere-se ao grau de coesão da *arkhé* sociedade, que distribui papéis sociais através dos sistemas de filiação, possuindo inúmeras regras e instituições sociais respeitadas, apresentando essas sociedades um alto grau de integração interna.

encontrar Mircea Eliade em sua transdisciplinaridade e também da procura pela subjetividade e objetividade do sagrado, que se perdem na oralidade.

Se o “arqui-espírito” é anterior à linguagem, e também, indedutível a partir da linguagem, será necessário então observá-la – a linguagem - apenas como um “sensório”, um “meio” que desenvolve a cogitação na forma de mitológica, com sua própria “gramática sensorial”; por isso a mitológica, terá que ser procurada em um aquém organizacional e mitopoiético, tendo que ser pensada enquanto repositório dos conhecimentos do sagrado, ou seja, enquanto computação, conhecimento e mediação. Fenomenalidades e emergências que antecedem a linguagem enquanto sensório predominante, e que se tornam submersas em meio às dinâmicas da emergência de linguagem.

Observá-la de outra forma – a mitológica - seria reduzi-la; assim, percebe-se que os dois ambientes de reflexão terão que ser aprofundados a partir de Edgar Morin; tanto a mitológica, quanto o “arqui-espírito”. Se a grande dificuldade colocada por Morin é a irreduzibilidade lógica, e o caráter indedutível da emergência, implicando que a fenomenalidade do “arqui-espírito” não possa ser deduzida a partir da mitológica e da linguagem; teremos que pensar a emergência de humanidade no âmbito da linguagem, ou seja, na universalidade de sentido da mitológica, fundada aquém da tradição e dos sistemas de memória que lhe servem de suporte. Faremos isso observando a mitológica a partir dos universais sugeridos por Mircea Eliade, enquanto computação e cogitação fundadas sobre os princípios da computação viva – o princípio auto-exo-referente - tencionando a procura para um aquém “midiológico” da linguagem, em direção a um momento que se afeiçoa à “origem”.

Se o “arqui-espírito” é uma ferramenta que já aponta nesse sentido, da arqueologia da mente, do movimento da observação em um sentido que acompanhe a Evolução humana; a mitológica – enquanto computação e sentido - terá que revelar quais foram os conhecimentos empenhados à linguagem, e, portanto, à mitológica, enquanto emergência generativa do “arqui-espírito”, em sua modalidade própria de computar o sagrado. Este olhar permite observar a fenomenalidade do “arqui-espírito”, ou seja, a dimensão das emergências fenomenais do “arqui-espírito” que irão sinergizar com a linguagem em sua atmosfera de sentido: o sentido bruto da transmissão que, enquanto identidade, teria que estar construído a partir do “princípio de realidade”, caracterizando o ambiente fenomenal em que se realiza a “computação”. Este olhar permite observar algo mais que as competências

imagéticas que participam ao nível estrutural e generativo da linguagem, que seriam as dinâmicas generativas que sustentam o “arquiespírito”, enquanto dimensão do inato, que é o aparelho computante (MORIN, 2008 p.141).

A dimensão fenomenal da emergência da mitológica ou da cogitação está fundada como sentido, como computação, enquanto construção de “si”, sustentada sobre o conhecimento do mundo; por ser da ordem do “acontecimento”, pois todo ato de criação é da ordem do acontecimento, envolve ainda transformação, potência generativa. É toda a dimensão imanente, toda a carga material que está implicada na apreensão da imanência que reitera a complexidade da mitológica direcionando-a a transcendência, como um motor, quando procura pelo sagrado enquanto computação, conhecimento e cogito.

Falar que o sagrado é uma modalidade de conhecimento que se “perde na oralidade” é uma forma de colocar o movimento imanente, em estreito contato com as preocupações transcendentais que impulsionam a procura pela complexidade do fenômeno religioso. De certa forma, procurar por uma modalidade de sagrado que se perde na oralidade, traz uma noção de movimento em direção às origens e essa é uma preocupação essencialmente teológica e filosófica. Segundo Mircea Eliade,

Parece, pois, que o anseio do homem ocidental pelas “origens” e o “primordial” o forçaram finalmente a um encontro com a história”. O historiador das religiões sabe atualmente que é incapaz de alcançar a “origem” da religião. O que aconteceu no princípio, *ab origine*, deixou de ser um problema para o historiador das religiões, embora possa provavelmente ser um problema para o teólogo ou o filósofo (ELIADE, 1989, p. 69).

Mas essa expressão de “algo que se perde na oralidade” é também a noção de sensório, uma modalidade de sensibilidade e subjetividade, que se viu obscurecida, embotada, submergida, pelas dinâmicas da emergência que culminaram em linguagem.

No âmbito da Evolução, os problemas concretos relacionados ao domínio do objetivo, ao nível natural e social, constituíram provavelmente os estímulos iniciais da linguagem. Sinais de alarme, que combinam sons e gestos para expressar o previsível no deslocamento e controle do território, bem como gestos que expressam emoções e sentimentos (MORIN, 1975, p. 32). Na Evolução humana irão transmitir gestos e estereótipos técnicos (LEROI-GOURHAN, 1964, 93), além de organizar a complexidade social crescente (MITHEN, 2010, p. 172). A linguagem cria mediações para o real enquanto domínio de todos: uma modalidade de sentido que é partilhada por todos, que deverá ser situada sob a política do signo (DEBRAY, 1994, p. 106) e

antes de manifestar sua virtualidade enquanto externalização, que é da natureza própria do horizonte linguístico, da Hermenêutica, e da História (GADAMER, 2008, p. 573) apresenta-se como imagética total enquanto sentido para o real - e sensório que se procura em sua virtualidade.

Como a linguagem alcançará o grau de abstração, fantasia, e imaginação criativa, apresentados pela mitológica, permanecendo ainda, enquanto computação, ligada ao real? De que forma, do real é feito uma trama, cujos nós capturam, fazem dobra, em sua objetividade imanente, com a dimensão do sagrado e do sobrenatural? Quais são as competências enquanto domínio do “si”, que computam a objetividade e princípio de realidade que conduzem às computações do sagrado? O que é o “si” que computa, e o que é o princípio de realidade computado, que transformam a identidade através de conhecimentos sobre a realidade? Como é essa transformação do “si” cogitado enquanto mitológica, que teria que envolver um outro tipo de computação anteriormente à linguagem, enquanto dinâmicas da emergência?

Sem que seja possível saber ao certo, com a certeza que gostaríamos, procuramos por algo que a humanidade entendera como fundamental, depositando aí um tipo de consciência, uma modalidade de estar no mundo, que passou a apresentar outra forma, outra fenomenalidade, outra “gramática sensorial”, na dimensão da linguagem, e na mitológica.

O problema mais imediato é construir o “sensório”, a forma biológica e social que apreende o real, e esse é o ambiente de reflexão do “arqui-espírito”: a complexidade biológica e cultural da paleosociedade aonde se desenrolam as competências que emergirão em linguagem, e que chegarão até nós enquanto *arkhé* sociedade. Assim, um primeiro momento da procura pela complexidade do fenômeno religioso, teria que ser a procura pela emergência do *Homo religiosus* em meio às dinâmicas da Evolução humana, essa procura passa pela emergência do *Homo Symbolicus*, enxergando nele a semente da futura humanidade (DEACON, 1997 p. 349). Trata-se de um movimento que flui da imanência, e desemboca na *arkhé* sociedade e no circuito mito-rito-magia, a partir do qual se realizou a diáspora humana, “que espalhou o *homo sapiens* por todo o planeta, em algumas dezenas de milhares de anos” (MORIN, 1978, p.156).

Edgar Morin observa aí uma relação de causalidade recursiva, os circuitos anteriores, através de emergências fenomenais desandam em dinâmicas

generativas, originadas e criadoras de novas condições, emergindo em novas fenomenalidades, nas quais as anteriores estarão integradas, fazendo evoluir as dinâmicas e estruturas que sustentam a novidade emergente, ao nível do inato: fenótipo e genótipo: a dimensão genofenomenal, observada em circuito por Edgar Morin (MORIN, 2008, p.144). A emergência da *arkhé* sociedade reproduz, e intensifica objetivamente esses circuitos, organizados de forma complexa através do princípio da recursividade: as sociedades arcaicas “mantêm a estrutura hierárquica paleossocial” e emergem em etnicidade e variedade a partir de uma matriz organizacional anterior.

Todas essas sociedades mantêm a estrutura hierárquica paleossocial. Todas elas se baseiam em um sistema cujo elemento generativo é a cultura. Todas usam linguagem de dupla articulação. Todas conhecem regras de parentesco, casamento, exogamia, ritos, mitos, magia, cerimônias da morte e da vida, crença numa sobrevivência, arte, dança, canto... Esta unidade fundamental é tão notável que até se pode pensar, com Hockett e Asher, que uma revolução humana (diríamos sapiential) se operou antes da diáspora, dando a *arkhé*-sociedade uma primazia seletiva que, precisamente, possibilitou a diáspora (MORIN, 1975 p. 157).

Mas aí existem dois momentos: o momento da “paleosociedade” e o momento da *arkhé* sociedade, todos os dois nos interessam. O primeiro momento será construído a partir do desenvolvimento do conceito “arqui-espírito” de Edgar Morin, que estará centrado na Evolução humana, girando em torno do *Homo symbolicus*; já o segundo momento terá que ser tensionado no sentido do sagrado, recuperando os problemas da Evolução e da linguagem simbólica, mas direcionando-os ao *Homo religiosus*, à Filosofia e História das Religiões, e à Teologia. Acionar a complexidade moriniana para pensar a religião, significa, em um primeiro momento, ter o comprometimento de procurar pela complexidade do fenômeno religioso, e isso significa encarar alguns problemas teológicos em sua radicalidade. Significa também o confronto com o modo transcendente, a partir de um movimento que parte da imanência.

Antes de encontrar a Teologia, o encontro com a complexidade do fenômeno religioso se dará através de Mircea Eliade, para quem, “‘Autonomia e complexidade do fenômeno religioso’ e ‘método hermenêutico global’ estão funcionalmente inter-relacionados na constituição da História das Religiões como disciplina autônoma” (GUIMARÃES, 2000, p. 342).

Pois, como se disse, o outro problema é a mitológica, que se organiza com os conhecimentos do “arqui-espírito” através da linguagem, para expressar o sagrado.

Se a complexidade da mitológica não for acionada, ela terá pouco a falar sobre o “arqui-espírito”, e enxergará nele apenas o que for complementar à linguagem, e à organização noológica da sociedade; e não toda aquela fenomenalidade que resiste à linguagem, e que fica submersa (MORIN, 2008, p.160), mas que é integrante da emergência do sagrado que foi testemunhada pela linguagem, na forma de mitológica.

As Ciências Humanas se aproximam destas realidades de inúmeras formas: universais eladianos; arquétipos junguianos; ou as fichas perfuradas de André Leroi-Gourhan (1911-1986), que tratam da mesma coisa – imagens e conhecimentos, representados em diferentes suportes: a mente e o corpo, que sem deixar de ser o suporte inicial, se externaliza como dispositivo de memória, através de diferentes suportes. Essa língua cifrada que movimenta o universo noológico é o próprio acontecer da tradição, que se lança no tempo enquanto palavra, constituindo o problema da Hermenêutica filosófica e da Hermenêutica inter-religiosa.

Iremos tensionar a emergência da linguagem, através dos símbolos e universais coletados por Mircea Eliade, em direção ao sensório anterior à palavra, e observar o que essa busca pode evidenciar sobre o “referente” na qualidade de sentido partilhado enquanto política do signo, e que se encontra anteriormente à palavra como computação do “arqui-espírito”. Estão aí os três elementos da midiologia de Régis Debray (1940 -), que desde já estaremos movimentando em direção à emergência do *Homo religiosus*.

O que se percebe a partir de Mircea Eliade é que os universais relatam justamente a sequência temporal da descoberta do sagrado, e esta descoberta implica alterações espaciais na forma como o mundo é percebido: trata-se das “diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo (ELIADE, 2004, p. 11)”. A chave de interpretação que desenvolveremos aqui, procurará acentuar esta dimensão de acontecimento, restituindo a carga imanente que sustenta a percepção da transcendência pelas sociedades arcaicas. O caráter espacial vem da percepção objetiva, está relacionada ao “princípio de realidade”, é da ordem da experiência enquanto inserção espaço-temporal que retira da universalidade da experiência o material que constitui a identidade; transformaremos isso em “política do signo”, através dos aportes metodológicos da midiologia: técnica – política – mística, que procuram por essas três dimensões da

imagem. Se atentarmos que a política do signo, levantada por Régis Debray se refere ao critério de mediação, a fonte da transmissão das ideias, então a experiência do sagrado, em suas origens teria que ser algo universal, e por isso fundante. É essa imbricação que procuraremos: auto-exo-referência, o materialismo religioso de Debray, e os universais eliadianos.

Como reitera inúmeras vezes Mircea Eliade, a humanidade arcaica se movimenta em estados de consciência que se tornaram indisponíveis à subjetividade moderna (ELIADE, 1989 p. 82). E de inúmeras formas essa é também a discussão de Régis Debray e de Marshall McLuhan (1911-1980), que desenvolvem tópicos interessantes da Filosofia da Técnica, e que deverá integrar a discussão em torno do sensório e da subjetividade que procuramos enquanto “arqui-espírito”.

Estas estratégias buscam pela fenomenalidade do espírito que encontra o sagrado; mas faz isso transferindo o esqueleto da computação viva para o “arqui-espírito” quando este encontra o sagrado como princípio de realidade, externalizando-se em cogito e mitológica. A alteração da paisagem natural por um dado novo, sobrenatural, integrado como “os Deuses”, e enquanto tal, acontecimento fundante da humanidade, torna o tempo em que ocorreram essas experiências um tempo sagrado. Inúmeros instrumentos organizacionais da tradição procuram por algo desta temporalidade; seria uma forma de acionar todos os dispositivos de saber, e os conhecimentos e competências individuais, para manter vivo algo desta experiência original. Uma forma de fazer com que o dia-a-dia mediado pela linguagem na forma de tradição fosse a testemunha viva desses tempos. O que se percebe quando aplicamos o princípio da auto-exo-referência ao cômputo que computa o sagrado é justamente que encontramos o *in illo tempore* eliadiano, justamente o conceito rejeitado por Edgar Morin, em O Método 3.

Por hora, basta colocar a questão, e observar que a complexidade moriniana terá que ser tensionada nesse sentido da História das Religiões, da Filosofia e da Teologia, assim como será tensionada no sentido dos enraizamentos cosmobiológicos, em meio às dinâmicas imanentes da emergência e da Evolução. Este, que é o horizonte do *Homo religiosus* a partir da História Natural, é o horizonte do “arqui-espírito”, e a direção em que nos movimentaremos inicialmente.

Algumas pistas virão desses embates com a imanência, estas pistas serão recolhidas para construir uma hipótese que possa ser transferida para a Ciência da

Religião e Teologia. Nesse sentido, é através da complexidade hologramática da hipótese, através da projeção da complexidade do fenômeno religioso enquanto intensificação deste ponto inicial em forma de holograma, que se verifica a sua validade como hipótese.

A organização complexa do todo (*hollos*) necessita da inscrição (gravação) do todo (holograma) em cada uma das suas partes, contudo singulares; assim a complexidade organizacional do todo necessita da complexidade das partes, a qual necessita retroativamente da complexidade organizacional do todo. Cada parte tem a sua singularidade, mas nem por isso representa puros elementos ou fragmentos do todo; trata-se ao mesmo tempo de micro- todos virtuais (MORIN, 2008a, p.114).

Há que se formular, em torno do “arqui-espírito”, um problema que seja significativo para o sagrado em sua autonomia, pois é a possibilidade de desdobramento da hipótese, em problemas recorrentes da História das Religiões e Teologia, que se atesta sua validade enquanto hipótese. Desdobrando aquilo que caracteriza a autonomia do sagrado enquanto forma de conhecimento e produção de sentido. Ou seja, sua validade é construída na medida em que o tratamento adequado da hipótese constrói a complexidade do fenômeno religioso. Assim, não se trata de comprovar uma hipótese inicial, mas de formulá-la e observar quais os desdobramentos que esta hipótese apresenta em meio ao desenvolvimento histórico do fenômeno religioso.

Na medida em que os campos da História das Religiões e da Teologia dialoguem com a nossa hipótese, ela vai saindo de foco ao revelar outros pontos de complexidade organizacional, aumentando a projeção do holograma enquanto autonomia do fenômeno religioso. Mas na medida em que as partes do holograma forem se projetando, a hipótese inicial vai ganhando cada vez mais nitidez. Assim, a validade da hipótese será testada, em sua virtualidade hologramática, através da forma como dialoga com a Filosofia, Teologia e História das Religiões, contribuindo para revelar a complexidade do fenômeno religioso através de problemas que são organizadores do fenômeno religioso em sua autonomia.

Apresentar essa virtualidade hologramática terá de ser um atributo de nossa hipótese. E para que a sua simples formulação seja reveladora da complexidade do fenômeno religioso, e o seu desenvolvimento no âmbito da História das Religiões seja determinante na atração dos universais a serem interpelados pela hipótese, sua construção terá de contar com oportunidades de abertura e construção de

pertencimentos que são de ordem objetiva e subjetiva. Ou seja, trata-se não somente de construir; mas também de tensionar.

Não haveria dialógica, horizontalidade de saberes, ou procura pela complexidade do fenômeno religioso, se isso não fosse uma premissa da construção do problema. Tensionar o movimento da imanência, e as possibilidades de abertura, até o limite do insondável, do indizível e observar de que forma as recorrências, as verossimilhanças, as intensificações da dialógica complementar, concorrente e antagônica, encontradas no campo da religião darão visibilidade às realidades que a hipótese pretende abarcar. Por isso todo o processo de construção da hipótese, que gira em torno do “arqui-espírito” é importantíssimo, pois essa construção dará o tom da problematidade que será direcionada ao campo da Religião.

Da necessidade, determinismos, causalidades, emergências e contingências da evolução da complexidade organizada, nos lançamos para a autonomia do sagrado e do conhecimento religioso, que nem por isso deixará de apresentar essas complexidades, ainda que suas causalidades, emergências, contingências e determinismos, sirvam para alcançar uma outra dinâmica que é a do Sempre.

Por isso mesmo, essa reflexão que prepara e constrói a hipótese, em torno do “arqui-espírito”, jamais poderia ser um debate raso, morno, saudável, onde se está em segurança, a salvo da incandescência do caos textual; incólume à falta de fôlego em meio à profundidade que deverá ser atingida enquanto reflexão; aonde se poderia estar protegido dos riscos epistemológicos, e do fracasso por falta de coerência; e do erro mesmo, por desarmonia e pressa.

Essa reflexão se movimentará em torno da Antropologia Fundamental moriniana, e se encaminhará a uma Antropologia Filosófica e Teológica, enquanto jogo da linguagem que alcança a Hermenêutica inter-religiosa enquanto abertura da linguagem à História, e a uma modalidade de sentido que se encontra na tradição. Encontrar aberturas para a criação de uma hipótese hologramática que permitam acionar outros pontos de um holograma que apontem para a complexidade do fenômeno religioso, aonde caberá identificar as pistas que revelam essa complexidade, para então nos movimentarmos na História da Religião, no sentido da autonomia do conhecimento religioso.

Assim, nos deparamos com três ambientes de reflexão: 1) "arqui-espírito", através do qual nos encaminhamos à origem do sagrado enquanto computação; 2) a mitológica que remonta às origens e ao Sempre enquanto “Eterno Retorno”, e o

acesso às diferentes temporalidades dos universais, que iremos acessar através do sensório enquanto computação não verbal do “arqui-espírito”; 3) construção da hipótese hologramática, que é uma discussão epistemológica e metodológica, que será alcançada enquanto plissagem metodológica, e que alicerçará a emergência de questões de Ciência das Religiões e Teologia. Cumpre salientar que o formato que segue a reflexão é condição para o direcionamento da dialógica, complementar, concorrente e antagônica, em direção aos signos do Sagrado, que tem sua temporalidade própria, que é emergência na forma de Revelação e ainda o Sempre. O nosso movimento constitui uma espécie de motor que aciona a dialógica enquanto abertura hermenêutica. Neste caso, o que se percebe é que a abertura enquanto Antropologia Teológica irá favorecer a Teologia das Religiões enquanto disciplina do diálogo inter-religioso. Cumprir este trajeto enquanto procura nos oferece a única certeza que pode oferecer um empreendimento como este – que nossa procura foi sincera e verdadeira.

São outros os critérios de verdade que movimentam uma empreitada como esta, a certeza de termos encontrado algo que corresponda ao que a humanidade se acostumou a reconhecer como Sagrado constitui a justeza de nossa metodologia, construída como plissagem, que foi nossa procura por uma brecha estimulada por *O Método*, para construirmos nossa própria metodologia.

Procura pela complexidade humana em cinco capítulos, e uma conclusão aberta enquanto proposta de trabalho é o que faremos aqui. Trata-se de integrar a dimensão religiosa da mitológica, a partir da procura pelas bases de sua universalidade em meio ao “arqui-espírito” e à “paleosociedade”: as manifestações do espírito e do Sagrado no aqui e agora da Evolução humana. Se conseguirmos realizar esta tarefa com relativa profundidade, conseguiremos alcançar a dimensão religiosa da mitológica de forma a já estarmos lançados no horizonte da História das Religiões, e da Hermenêutica, através da dialógica acionada pelo “arqui-espírito”.

De certa forma, as investidas na direção do “arqui-espírito” pretendem provocar uma fratura. Não se trata de construir um sistema que nos permita adentrar confortavelmente no campo da religião; a discussão imanente tenderá a colocar os termos de uma questão evitada por todos os autores aqui referidos – a questão da origem. De todos os autores aqui analisados o que mais a encoraja é Edgar Morin, seja enquanto premissa do pensamento complexo (MORIN, 2008a, p.60), seja enquanto abertura que se tensiona como paradoxo, ou aquilo que resiste à

explicação (MORIN, 2008, p.141). Mircea Eliade, apesar de não ter empreendido a procura pela origem, contribui imensamente para o esforço demandado pela busca das origens do sagrado.

Vamos encontrá-la - a origem - em meio a uma ruptura paradigmática, provocada pela construção do "arqui-espírito", que começa com uma discussão conceitual, em torno de Edgar Morin, Andre Leroi-Gourhan e António Damásio (1944 -), que tenderá a um dispositivo metodológico construído como plissagem metodológica, por meio de um movimento consecutivo de dobras, que recupera a tensão elaborada pela discussão conceitual em torno do arqui-espírito, sendo movimentada, plissada, dobrada, redobrada e tensionada em direção à ruptura paradigmática, enquanto abertura à complexidade do fenômeno religioso, e à transcendência.

A ruptura tenderá no sentido dos universais eliadianos, a partir da busca pelas origens do sagrado, e do *Homo religiosus* construído em torno da discussão do "arqui-espírito". Essa forma particular de realizar a ruptura paradigmática permitirá identificar os elementos da dialógica que serão lançados no campo da religião. Toda tinta e papel gastos em torno do "arqui-espírito" será uma tentativa sincera de observá-lo enquanto circuito gerado pela retroação entre objetividade e subjetividade e que acabará por converter-se em plissagem e ruptura paradigmática. Ora, empreender isto com seriedade, a partir do horizonte da Ciência e da Filosofia, ou seja, partir de um horizonte e chegar ao outro é realizar a postura interparadigmática; e a forma particular que estamos fazendo isso será atravessando a dialógica moriniana para o campo religioso, ficando bem claro que isso se realiza a partir de uma ruptura paradigmática que reconheceu, e computou a autonomia do Sagrado, enquanto trajeto de busca e procura.

Assim, existe uma justificativa inicial que é a construção do "arqui-espírito", que constitui um longo capítulo na organização do texto, aonde será possível complexificar alguns conceitos de Mircea Eliade, como imagens e símbolos imanentes, e também a *coincidentia oppositorum*; mas a principal justificativa reside no tensionamento deste quadro de referências que constrói o "arqui-espírito" a partir dele mesmo, evidenciando quais problemas esse quadro de referências transfere para a construção da autonomia, e complexidade do fenômeno religioso. Perceber que esse tensionamento cria uma fratura, uma brecha, e aceitá-la como uma transição interparadigmática, constitui uma segunda justificativa a esse

empreendimento, tendo em vista este ponto de partida encontrado como autonomia do fenômeno religioso, permitir o acesso dialógico ao campo da religião. Ou seja, aquilo que encontrarmos em meio à procura pelo “arqui-espírito”, constituirão os primeiros pontos de um holograma que se estenderá pelo horizonte linguístico e histórico; e esses pontos apresentam as virtudes hologramáticas do todo, ou seja, permitem o direcionamento da procura pela complexidade do fenômeno religioso, em sua dimensão linguística, no nível histórico do fenômeno.

Tentaremos encontrar essas aberturas no âmbito da conclusão, pois se tivermos logrado encontrar algo de substancial em meio à procura pelo “arqui-espírito”, algo que permita observar a emergência do *Homo religiosus*, este algo que queremos encontrar atravessando a fratura e a brecha, será apenas o início de uma procura pelos demais pontos de um holograma que, para se completar, atravessam o tempo histórico e se estende ao Sempre, e que, por isso mesmo, já está assinalado na origem, que é definitivamente a parte que nos cabe por hora.

2 O cômputo.

2.1 Emergência de espírito e humanidade no pensamento de Edgar Morin.

“Seres do espírito”, assim Edgar Morin se refere às ideias. Produzir “seres do espírito” é a distinção da humanidade, produzir ideias e materializá-las em artefatos de memória - povoar a Noosfera. A partir daí as ideias formariam um novo reino. “É verdadeiramente uma camada nova, a “camada pensante”, que após ter germinado nos fins do terciário, se expande por cima do mundo das Plantas e dos Animais: fora e acima da Biosfera, uma Noosfera” (CHARDIN, 1995, p.197).

Como se vê, a ideia não é inédita, a novidade trazida por Morin está em tratar as ideias como seres. Além de ser mais uma camada do planeta, como a Litosfera, a Biosfera ou Estratosfera, a Noosfera guardaria relações com a Biosfera por ser povoada por seres e ecossistemas. Nossos cérebros e a cultura na qual estão inseridos seriam os ecossistemas de nossas ideias. Essas relações entre Noosfera, cultura e organismos humanos serão observadas através de uma abordagem bio-físico-química, que Edgar Morin considera a mais surpreendente e a mais estimulante (MORIN, 2005a, p.135). Um outro avanço está em introduzir a Noologia, ciência que trata de observar essas relações existentes na Noosfera, que são afeiçoadas à *physis* e à vida; ciência que terá um ponto de partida muito bem elaborado ao longo de *O Método*.

Edgar Morin afirma que já estava convencido “desde muito tempo da realidade do mundo imaginário/mitológico/ideológico”, que desempenha virtualidades organizadoras com o sistema sócio cultural através do sujeito, de suas ideias e crenças. Edgar Morin afirma que foi sensibilizado pela concepção de Auger/Monod que considera que os seres da Noosfera dispunham de algumas das características essenciais dos seres biológicos. De acordo com as palavras de Jaques Monod (1910-1976) registradas por Morin:

É necessário considerar o universo das ideias, ideologias, mitos, deuses, oriundos dos nossos cérebros, como ‘entes’, seres objetivos dotados de um poder de auto-organização e de auto reprodução, obedecendo a princípios que não conhecemos e vivendo relações de simbiose, de parasitismo mútuo e de mútua exploração conosco” (MORIN, 2005a, p.136).

Morin observa dois caminhos iniciais para o avanço da Noologia, este fundado num aquém biológico das ideias, de acordo com a concepção de Auger/Monod, e outro, direcionado ao além espiritual do homem, que traz a marca inaugural de Teilhard de Chardin (1881-1955). Por isso Morin propõem observar a realidade objetiva, a super-realidade, e a própria vida dos seres de espírito. “Podemos, desde então, pensar a Noosfera, emergindo com sua vida própria a partir do conjunto das dinâmicas antropossociais, reconhecendo, ao mesmo tempo, nessa própria emergência, o seu caráter irreduzível” (MORIN, 2005a, p. 138).

Muitos seres da Noosfera, alguns deles muito antigos, surgiram enquanto *conhecimento* do sagrado, fundação e elaboração do sagrado, havendo aí um elemento decisivo, o *conhecimento* é da esfera da práxis, é uma computação com o real - um universo de possibilidades materiais imerso em horizonte temporal restrito, do âmbito da *práxis* da paleosociedade. E aflora e emerge, primeiramente, como reflexão em direção ao além-morte, das sepulturas, e depois ao sagrado - ou seria o contrário? Será que primeiro houve uma percepção da dimensão do sagrado, da divindade e depois as sepulturas como uma espécie de culto aos antepassados? São questões dessa ordem que pretendemos precipitar através da Antropologia Fundamental que dialogue com a História das Religiões através, da obra de Mircea Eliade.

Este percurso, do além-morte ao sagrado, é um percurso importante para a nossa reflexão, um percurso que, para um grande número de autores está ligado à “revolução cognitiva”; mas não sabemos ainda em que ordem isto se dá, o que deverá ficar claro; mas é quando e onde o conhecimento, que é da ordem da *práxis*, aonde estão fundados os princípios de realidade e identidade, encontra novas dinâmicas temporais que ficam registradas pela tradição. Que essa experiência é suficiente para fundar a humanidade, através de uma nova abertura temporal parece ser algo suficientemente claro, pelo menos para Morin: o cogito não é apenas reflexivo, e computante; é elocutório, externaliza a consciência através da linguagem, e se observarmos as relações entre linguagem e mito, pode-se dizer que a cogitação e a mitológica fundam uma ordem, e uma temporalidade própria.

A cogitação (pensamento), emergente das operações computantes da máquina cerebral, retroage sobre essas computações, utiliza-as, desenvolve-as e transforma-as formulando-se na linguagem (MORIN, 2008a, p. 129).

[...] Dito de outra forma, a cogitação produz uma nova esfera, um novo modo de organização do conhecimento, ao qual a computação fornece seu

modo de organização próprio. Há, portanto um circuito reflexivo indissociável: computação cogitação (MORIN, 2008a, p. 130).

Tudo aí é “auto-exo-referencia” e tudo aí é uma questão de suporte, o conhecimento se realiza no próprio corpo, e o pensamento que também estava atado ao corpo e ao comportamento social e naturalista, enquanto “ímpeto de vida”, e imagem, se liberta enquanto elocução; já não é o corpo o teatro ou o espelho do conhecimento sobre o mundo, mas o próprio espírito que se destaca da ordem das coisas, criando uma ordem do pensamento que refunda o mundo, através do acesso a uma nova temporalidade. Que conhecimento é esse que emerge da computação de *sapiens* arcaicos e *neanderthais*, integrando a práxis mais recente da paleosociedade, evoluindo à humanidade arcaica na forma de cogito, vindo, posteriormente, a integrar a mitológica na *arkhé* sociedade? Para Edgar Morin a humanidade sapiental começa com o cogito, mas é precedida por outras humanidades. As primeiras sociedades de humanos modernos, a *arkhé* sociedade, seria precedida pela paleosociedade, e suas elaborações lógicas e subjetivas: o “arqui-espírito”.

Morin observa que os “seres de espírito” podem ser observados através do espírito cérebro que os produz (MORIN, 2005a, p.138), e essa é uma discussão em torno da emergência do espírito e da Evolução humana. Como há integração das elaborações e conhecimentos mais antigos em meio à emergência humana? E no que consistiam as elaborações da paleosociedade?

Ora, de uma forma ou de outra Morin nos convence de que essas interações existem. Seja falando em relação ao princípio geral da emergência, “o todo é menos do que a soma das partes”, que afirma que a relação entre o todo e as partes, não pode ser compreendida pela ideia trivial: “os elementos e as partes são complementares em um todo”; o que o leva a propor uma outra via, não trivial, onde “as partes são organizadoras de maneira complementar na constituição do todo. Pois ela nos leva a interrogar sobre as condições, as modalidades, os limites e os problemas que colocam esta complementaridade” (MORIN, 2008, p. 149).

A respeito deste princípio geral o que está posto de forma categórica, e não trivial, tendo em vista pouco atentarmos para essas dinâmicas, é que existem cisões no todo, que giram em torno da fenomenalidade do imerso e do emergente; do reprimido e do expresso.

Enquanto as emergências desabrocham em qualidades fenomenais as imposições organizacionais imergem os caracteres inibidos, reprimidos e

comprimidos no nível das partes em um mundo em silêncio. Todo sistema comporta assim uma zona imersa, oculta, obscura, em que pululam as virtualidades sufocadas. A dualidade entre o imerso e o emergente, o virtualizado e a atualidade, o reprimido e o expresso, é a fonte de cisões e de dissociações nos grandes polisistemas vivos e sociais, entre o universo das partes e o universo do todo, inclusive entre múltiplas esferas internas e a esfera do próprio todo (MORIN, 2008, p.160).

Morin finaliza o parágrafo acima afirmando que o problema do inconsciente encontra sua fonte nessa cisão profunda entre as partes e o todo. O problema clássico da dissociação, quando há a perda do Ego e controle das estruturas cerebrais pelo inconsciente é ilustrativa dessa complexidade, que apresenta toda uma virtualidade genofenomenal manifestada por dinâmicas aparentemente adormecidas. Ainda sobre a consciência, afirma Morin.

A consciência é o produto global de interações e interferências cerebrais inseparáveis de interações e interferências de uma cultura sobre o indivíduo. Pode-se efetivamente concebê-la como epifenômeno, raio faiscando e se apagando no mesmo instante, e, por outro lado, fogo fátuo incapaz de modificar um comportamento comandado ou “programado” (o aparelho genético, a sociedade, as pulsões, etc.). A natureza pode também muito justamente aparecer como superestrutura resultante de uma organização das profundezas e que se manifesta de maneira superficial e frágil, como tudo que é secundário e dependente. Mas tal descrição omitiria a constatação de que este epifenômeno frágil é ao mesmo tempo a qualidade global mais extraordinária do cérebro, a autorreflexão pela qual existe “meu, eu” (MORIN, 2008, p.140).

Segundo Morin, a consciência emerge como cogito, e enquanto qualidade global é indissociável da unidade global que remete às “qualidades fenomenais do sistema” (MORIN, 2008a, p.141). A emergência em relação às “qualidades ou propriedades” dispostas nas espécies anteriores ao *sapiens* torna a emergência de humanidade irreduzível aos estágios anteriores de desenvolvimento do espírito. O que para nós constitui um problema em duas vias. Não poderemos deduzir logicamente em que medida se dá a emergência do espírito, tendo como ponto de partida a *arkhé*; e também não podemos desperdiçar hipóteses quanto à formação do espírito, pois não seriam de muita valia, tendo em vista o caráter emergente, e logicamente indedutível, da humanidade cogitante.

Mas ainda poderemos realizar a dialógica. Pois o todo é menos e mais que a soma das partes, e a natureza profunda invade o espírito do *sapiens demens*, e *O Método*. Dinâmicas infra lógicas, infra linguísticas, pulsões e inúmeras menções a uma realidade mais profunda e mais arcaica, que exercem as dinâmicas apontadas pela Noologia, de simbiose, parasitismo e também de organização – sustentando a fenomenalidade que serve de suporte às dinâmicas generativas que emergiram

como humanidade; todas são dinâmicas levantadas por Morin, e desempenham generatividade no movimento hologramático de *O Método*, e são ainda fundamentais para o problema da complexidade do fenômeno religioso, e para o desenvolvimento da Noologia.

Tudo o que é pré-sapiens está integrado por ser tratar de um *continuum*. Como observa Morin a partir de François Jacob (1920 – 2013), “a natureza faz mais que adições: ela integra” (MORIN, 2008, p.137). Mas, ainda assim, de acordo com Morin as emergências são “logicamente indedutíveis e fisicamente irreduzíveis”.

Mas por isso mesmo elas constituem o sinal e o índice de uma realidade exterior ao nosso entendimento. Encontramos esta ideia em nossa rota: o real não é aquilo que se deixa absorver pelo discurso lógico, mas o que resiste a ele. Parece-nos então aqui que o real não se encontra mais somente escondido nas profundezas do “ser”, ele jorra também na superfície do sendo, na fenomenalidade das emergências (MORIN, 2008, p.141).

Esta fenomenalidade, anterior e sustentadora das dinâmicas que emergiram em humanidade, só poderá ser observada ao longo da Evolução humana que é o processo da emergência do espírito, anteriormente à cogitação. Mas antes de partirmos para a Evolução humana, que é o ambiente em que se procura o “arqui-espírito”, teremos que observar a natureza do cômputo.

A Noosfera, onde se abrigam as ideias, tem o dom de se comportar com as regularidades e surpresas da Evolução. É o ecossistema do espírito, este mesmo espírito que iremos buscar enquanto computação em meio a Evolução humana. O espírito é mais uma, e a mais complexa manifestação das dinâmicas do sujeito que Morin observa em níveis de complexidade crescente, de onde retira a máxima *computo ergo sum*. A computação se complexificará em meio à cerebralização que acompanha a Evolução humana, apontando para a emergência do espírito. Procurar por esse espírito é o que faremos em meio às dinâmicas bioantroposociológicas da Evolução humana. Mas como foi dito, antes teremos de passar pelo cômputo.

2.2 O Cômputo enquanto “auto-exo-referência”, computação animal, e “arqui-espírito”.

A noção moriniana de cômputo é tributária da noção de abertura, que remonta à teoria geral dos sistemas de Ludwig Von Bertalanffy (1901-1972). A definição dos

organismos vivos como sistemas abertos, estabelecida a partir da clara percepção de que os organismos vivos retiram, enquanto condição vital, matéria/energia do meio, aparentemente resolve “o problema colocado pelo segundo princípio, e parece ligar de maneira harmoniosa termodinâmica e organismo” (MORIN, 2008, p. 245). No entanto, Morin salienta que a noção de sistema aberto, não deve escamotear a “organização” em si: entradas e saídas enquanto abertura, estão ligadas a uma atividade organizacional, a uma organização ativa, produtora e transformadora de “si” (2008, p.246).

Com isso Morin estabelece uma relação complexa entre abertura e fechamento, “conceber a abertura é conceber o fechamento que lhe corresponde” (2008, p. 247). É por estar ligada à noção de produção de “si” que a abertura assume importância capital para a observação da complexidade organizacional. A abertura não pode ser observada apenas no aspecto funcional, de transferência energética/material, deverá ainda revestir-se de uma preocupação que aceda à organização, ao ser, à existência, que será revertida ao “autos”: abertura é fechamento do organismo em sua dimensão generativa sobre o si. E este é o domínio do “autos”, enquanto fenomenalidade que abre a generatividade, enquanto dimensão genética, à evolução.

[...] A vida, como veremos, dispõe não só desses aspectos fundamentais de autonomia, mas também, como Vendryes notou com insistência, de uma autonomia original.

1. É em primeiro lugar uma autonomia de indivíduo que se afirma no plano da existência, da organização, da ação. Esta autonomia autoproduz-se, alimentando-se – por captação, transformação, assimilação – de matéria energia e de informações, resistindo – por defesas, proteções, rejeições, lutas – aos riscos e agressões [...].
2. A autonomia do ser individual procede de uma autonomia genética, que se constitui a partir de um patrimônio hereditário inscrito em unidade cromossômicas chamadas genes.

Assim, a autonomia viva comporta dois níveis inseparáveis, mas distintos: o nível fenomênico – da existência individual *hic et nunc* no seio de um ambiente -, o nível generativo (genérico e genético) – de um processo transindividual que gera e regenera os indivíduos. Esses dois níveis são dois níveis de organização, quer dizer que a autonomia viva é uma autonomia de organização em dois níveis. A partir daí formula-se o problema da autonomia - organização propriamente viva (MORIN, 2005, p. 126).

A atividade computante da organização elabora um “si” - que é fechamento - em abertura para o meio. É abertura, mas a cima de tudo fechamento, computar é estar vivo, é o aqui e agora da organização enquanto manifestação pura do “ímpeto

de vida”. Segundo Morin o cômputo celular é a fonte do desenvolvimento de todo conhecimento vivo, inclusive do conhecimento humano.

A mega computação cerebral constitui um cômputo, ou seja, um ato auto-exo-referente que se autocomputa computando os estímulos vindos do mundo exterior, e esse ato é ao mesmo tempo um ato egocêntrico que unifica o conhecimento do indivíduo como sendo seu conhecimento.

A computação cerebral dispõe: a) de uma dupla memória (uma hereditária outra adquirida) à qual pode referir-se, b) terminais sensoriais diversificados, extremamente sofisticados e precisos que lhe fornecem miríades de informações, c) de princípios/regras específicas que lhe permitem organizar o conhecimento num continuum espaço-temporal dotando-o ao mesmo tempo de esquemas perceptivos a priori (como indica a constância perceptiva)[...] (MORIN, 2008a, p.67).

A natureza generativa da vida, em sua virtualidade, potencializará uma atividade fenomenal apta a desenvolver estratégias, na qual a maior adaptabilidade individual ao aprendizado e à descoberta, e ainda mais aos comportamentos sociais irão prevalecer enquanto dispositivo de seleção no seio das famílias hominínicas. E se a autonomia é o nível mais imediato da organização, deve-se notar que, ao longo da Evolução humana, a autocomputação mamífera será acrescida de autonomia na medida em que a ordem natural seja assimilada enquanto resposta fenomenal autêntica.

De acordo com Gustavo Caponi (1961-), “os problemas adaptativos cujas soluções são estabelecidas por seleção natural, não são problemas da natureza, mas sim problemas para uma população ou linhagem, e a busca por solução é a própria luta pela existência” (CAPONI, 2006, p. 254). O que quer dizer que a luta se dá entre indivíduos de uma mesma família, aonde os mais aptos serão aqueles que transmitirão sua herança genética. Devemos perceber que em sua “abertura para o meio”, os mamíferos irão integrar parcelas maiores do ambiente em sua atividade fenomenal: estratégias, afetos, memórias, são especializações do cérebro paleomamífero criando uma maior abertura ao meio enquanto adaptação.

Assim, o aparelho neurocerebral percebe analiticamente (através dos detectores sensoriais); depois, em virtude de regras/esquemas de codificação e de regras organizadoras da percepção, opera a fantástica elaboração sintética que é a representação, cujos detalhes pode analisar incessantemente.

A representação, que é ao mesmo tempo a emergência, o produto global e o material de trabalho da megacomputação cerebral, pode ser considerada como a construção “simuladora” de um análogo mental “apresentando” e “tornando presente” (daí a precisão do termo) a parte do mundo exterior captada pelo sentido (MORIN, 2008a, p. 68).

O cérebro paleomamífero que Morin (2008a, p. 104) vai buscar no cérebro triúnico de Paul McLean (1913 – 2007) para compor o caráter de *unitas multiplex* é uma herança, originada da evolução filogenética do sistema límbico. As descobertas de MacLean contribuíram para evidenciar que o sistema límbico recebe informações intero e exteroceptivas, elaborando-as posteriormente em sensações emocionais (MARINO JUNIOR, 2005 p. 64). O que se percebe com essas informações é que a dinâmica fenomenal de conservação e reprodução será complexificada no comportamento dos mamíferos, através de novas estruturas cerebrais que produzem uma dinâmica genofenomenal mais adaptada por comportar uma maior carga de informação ambiental, e uma maior capacidade de somatizá-las enquanto resposta fenomenal autêntica, através da emoção. Essas mesmas estruturas serão responsáveis também pela formação da memória.

Assim, trata-se de um processo evolutivo em espiral que, comandado pela dialógica auto-eco-organizadora, e no qual os termos inato/adquirido se encadeiam, permutam e produzem, desenvolvem a cerebralização e, através disso, as competências inatas aptas a adquirir conhecimentos. O desenvolvimento das competências inatas avança em paralelo com o desenvolvimento das aptidões para adquirir, memorizar e tratar o conhecimento. É, pois, esse movimento em espiral que nos permite compreender a possibilidade de aprender. Aprender não é somente reconhecer o que, virtualmente, já era conhecido; não é apenas transformar o desconhecido em conhecimento. É a conjunção do conhecimento e da descoberta. *Aprender comporta a união do conhecido com o desconhecido* (MORIN, 2008a, p.70).

De certa forma esta concepção advém de outras descobertas sobre as funções do sistema límbico e que se relacionam às funções de aprendizado e memória. O sistema límbico constituiria um mecanismo integrador das informações internas e externas, do passado e do presente, além de estar intimamente relacionado às elaborações somáticas precisas e altamente diferenciadas (MARINO JUNIOR, 2005, p. 65). Os circuitos límbicos constituem o substrato anatômico e fisiológico que proporcionam a integração da experiência, criando a memória como especialização do hipocampo, enquanto a amígdala estaria relacionada aos aspectos motivacionais do sistema (MARINO JUNIOR, 2005 p.67). Tais circuitos constituem o sistema central da mediação das emoções, de modo a dar ao animal maior liberdade de decisão em relação ao que faz; uma maior capacidade para aprender novos meios e soluções de problemas com base na experiência imediata.

Neste sentido, as emoções primárias, sentimentos ou afetos relacionados a necessidades corporais básicas (alimento, ar, água, território, sexo, algumas delas

expressas como fome e sede), parecem pressupor a dinâmica aferente do cérebro reptilíneo que é responsivo e não reativo, e centrado na porção inferior do sistema límbico; enquanto as emoções secundárias, geradas a partir das primárias: medo, raiva, ódio, amor, referem-se a atividade eferente das porções do anel límbico superior, que irão retroagir sobre as emoções primárias, com a memória corpórea animal, sustentada por experiências de prazer e dor (MARINO JUNIOR, 2005, p.64).

O tratamento das emoções primárias pelos dispositivos que coordenam as emoções secundárias são competências próprias ao comportamento dos mamíferos superiores, que apresentam desenvolvimentos neocorticais. Essas áreas e circuitos cerebrais, e não apenas os circuitos límbicos são áreas de memórias, que serão constituídas nas áreas de associação cortical, retirando da globalidade da experiência vivida, padrões de disparo enquanto inscrição cerebral que se traduzem em comportamento inato, e ainda atenção e memória de trabalho, enquanto dinâmicas conscientes.

Algo que se pode perceber ao longo do desenvolvimento filogenético do cérebro humano, é que a atividade cerebral deixa de ser somente “responsiva”, “não reativa”, “analógica”, atuando por “potenciais de ação”, e começa a se desenvolver através de “emergências”, de maneira digital, com uma série de retroações entre os sistemas (DEL NERO, 1997, p.73). Morin observa ainda a atuação do sistema endócrino, que ativa uma dinâmica neuroquímica que complexifica ainda mais a fenomenalidade do aparelho neurocerebral.

Nesse sentido pôde-se conhecer um par dialógico (complementar/antagônico) entre dois feixes hormonais, um estimulador, o outro inibidor da ação; o MFB (Medial Forebrain Bundle) e o PVS (Periventricular System), cada um constituindo um complexo unindo várias regiões do cérebro (hipotalâmicas, límbicas, corticais); o primeiro aparecendo acionar o hipocampo; o segundo a amígdala.

[...] As nossas ideias, percepções, concepções só podem ser dificilmente isoladas dos estados psico-afetivos, eles mesmos quimicamente dependentes; mas essa química depende das condições exteriores que oferecem oportunidade de prazer, ou ao contrário trazem dor e frustração. Não é, pois, um bobo determinismo dos hormônios que desemboca a complexão dos feixes hormonais, mas na interrelação e na interação da ação, do pensamento e do ser num determinado meio (natural, familiar, cultural, social) (MORIN, 2008a, p. 107).

Entre os primatas, percebe-se que as formações corticais filogeneticamente mais recentes proporcionam um tipo de teoria da mente, servindo a uma modalidade de inteligência social. A memória, presente nos mamíferos superiores, é potencializada pela necessidade de forrageamento de grandes territórios e na

identificação de diversas espécies forrageiras. Steven Mithem (1960 -) observa essas emergências em termos de “inteligência social” e “inteligência naturalista”, respectivamente. O que chama de inteligência geral, a capacidade de aprender com a experiência, já estariam integradas via sistema límbico; os acréscimos de novas regiões corticais, possibilitaram o refinamento da inteligência social, e a formação de memórias. Uma inteligência natural classificatória, sustentada pela memória e experiência; e o “olho interno”, a possibilidade de prever comportamentos alheios através da consciência, parecem ser os resultados mais imediatos destes acréscimos neurais (MITHEN, 2002, p. 131).

Marino Junior (1936 -) fala que os lobos temporais – estruturas inexistentes nos mamíferos inferiores, e apenas esboçadas nos primatas – têm como estruturas principais a amígdala e o hipocampo, estruturas que encimam o aparelho cerebral de mamíferos inferiores (MARINO JUNIOR, 2005, p.31), relacionadas às experiências emocionais e motivacionais, e à retenção de memória respectivamente (2005, p.67). Segundo ele, boa parte das funções da amígdala são transferidas para o tálamo (2005, p.84), sendo assim “liberada” para formar junto com o hipocampo, os lobos temporais, “aquisições embriologicamente recentes do cérebro humano”.

A questão é saber o que se pode inferir sobre o comportamento social e sobre a subjetividade dos hominínios através da rotação das estruturas elementares do cérebro paleomamífero.

“Nossa espécie pagou um preço bastante alto por seu surgimento, pois, para que desenvolvessem, as estruturas profundas que os compõem sofreram, filogeneticamente, uma translação do local em que se encontram nos mamíferos inferiores”. [...] O deslocamento espacial da amígdala e do hipocampo para formar essa nova estrutura deu-se à custa do estiramento de suas conexões, que foram “esticadas” em direção a suas novas posições como se fossem goma. Nesse processo, as conexões levaram consigo seu sistema de irrigação, o qual, em razão do estiramento e da rotação, se adaptou às estruturas anatômicas. As artérias, por outro lado, em virtude dessas novas posições, diminuíram seu calibre, de modo que as estruturas dos lobos temporais passaram a ser irrigadas pobremente à distância.

Assim surgiram nossos lobos temporais, sede de várias das funções mais nobres e superiores do *Homo sapiens*, porém mal irrigados e sujeitos a toda sorte de traumas, sobretudo o trauma sofrido no canal do parto [...] (MARINO JUNIOR, 2005 p.32).

Permanece a pergunta, em termos da relação “custos benefícios” acionada pela dinâmica da seleção natural, o que significou este lento processo filogenético? Segundo Marino Junior, no cérebro humano o hipocampo “está em íntimo contato com a amígdala temporal, interagindo com esta na geração de atenção, emoção, memórias e alguns tipos de imagem” (2005, p.77).

Tudo isso reforça o movimento anterior de uma maior abertura diante do meio, no qual impressões de novas e diferentes realidades – entendidas como oportunidades e riscos - somam-se aos conhecimentos anteriores na forma de representações corpóreas e imagens mentais que têm por base uma memória criada através de estabilizações sinápticas de impulsos de prazer e dor (DEL NERO, 1997 p. 61; MARINO JÚNIOR, 2002 p. 56).

A unidade fundamental da percepção, da lembrança, da fantasia, do sonho, está na representação. Não há diferença intrínseca à própria imagem, entre uns e outros; por isso a alucinação impõem-se ao alucinado como percepção verdadeira, não como ilusão imaginária; a excitação por eletrodo de certas regiões do córtex faz surgir lembranças que se impõem como percepções; o universo fantasma do sonho é percebido como real durante o sonho. Há mesmo unidade entre o real e o imaginário no nível da imagem mental (MORIN, 2008a, p.123).

Há uma maior capacidade de representar o mundo, ainda que não seja da forma discursiva e reflexiva com a qual estamos habituados, o que dificulta a apreensão do tipo de subjetividade, possivelmente desenvolvida por estes ancestrais humanos. Será que passou a haver uma deliberação a partir de uma memória corpórea, com relação às incertezas, através de uma dinâmica imagética, que se intensifica através de uma corporeidade mais adaptada? Mais ou menos como nos sonhos, mas na ação, um cotidiano cheio de sentidos corpóreos, imagéticos e não conceituais. Será que tal realidade desencavada no âmbito da Biologia, através da ideia de organização, começou a se construir, no plano da mente, a partir de imagens cheias de sentido? E os elementos fenomenais começaram a interpelar os generativos, em busca de sentido?

Um comércio de imagens através do qual a livre síntese de afetos, memórias, e competências mentais e linguísticas cada vez mais complexas, emergirão em novidade mitopoiética, principalmente como uma forma de lidar com a morte a angústia e a incerteza. Este é o traço mais nítido do pensamento moriniano sobre a religião, uma linha afeita ao pensamento de Feuerbach, e uma grande linha do pensamento ocidental sobre a religião, que parece estar bem formulada também nas teses de Freud sobre a religião, e no pensamento de Nietzsche. A humanidade esconjurando o medo, a morte, e a incompletude. Nesta direção, as sepulturas vêm antes do sagrado; se a consciência surge em função da consciência da morte, então tratar-se-ia de suavizá-la, resolvendo esta ansiedade constante, e a forma encontrada seria justamente criando os deuses, e aí se seguiria a mitopoiése, e por

isso suas inumeráveis variações. O caráter universal de um problema, e o caráter local de sua solução. De qualquer forma, cabe realizar o registro desta grande corrente do pensamento antropológico, que é a Antropologia Simbólica, que centrada na ideia da vitória sobre a morte reproduz o pensamento dos autores citados, também conhecidos como “mestres da suspeita”, ao qual ainda se deve acrescentar o nome de Karl Marx.

Muito do que será discutido em torno do “arqui-espírito” sustenta essa visão, que atravessa inúmeras disciplinas, e que, como se disse, é a visão que Edgar Morin comunga a partir da Antropologia Simbólica, e nós não iremos direcioná-la - a “simbólica” - nesse sentido, de promover uma indução lógica a partir de uma premissa. Nós não iremos procurar a mitológica enquanto criação sustentada pelo medo, pela insegurança e pela incompletude. Iremos propor uma abertura, embora o percurso até esta bifurcação do tudo simbólico seja construído através das mesmas categorias.

A auto-exo-referência irá dialogar com diversas categorias, como as “cadeias operatórias”, os “marcadores somáticos”, a “midiologia” enquanto técnica-política-mítica da mitológica, e neste sentido, movimentará a procura pelo “arqui-espírito”, e a “simbólica” que é construída em meio ao princípio de realidade e de identidade. O sentido como matéria bruta que se realiza sobre o corpo; retirado do prazer, da dor, do sonho, da neurose e da morte. Estes acontecimentos imprimem-se enquanto realidades atuantes, provocadoras de sentido, que se precipitam novamente sobre o si, como sonho, neurose, dinâmicas psíquicas de caráter neguentrópico, transes cosmobiológicos - *hubris* e *híbris* – *coincidentia oppositorum* e fluidez de pensamento.

As competências imagéticas são o produto de uma mente genérica que vai realizando áreas de conexão, departamentos virtuais de inteligências corpóreas (rememorações fenomenais), experimentadas por um aparelho cerebral estendido sobre o corpo e aberto para o mundo. “A representação rememorada flutua de modo espectral num universo duplicado como a fantasia, suscitado pelo espírito que adere ao universo da experiência perceptiva sem o apagar” (MORIN, 2008a, p. 122).

A aproximação da religião ao cômputo dá-se através do sagrado como forma de conhecimento. O caráter computante da religião demanda uma aproximação ao desenvolvimento do aparelho neurocerebral, enquanto aparelho computante – cérebro – aberto e ligado à natureza através dos nervos e órgãos dos sentidos. O

que seriam as elaborações do “arqui-espírito”? Será que seriam possíveis experiências religiosas ou quase religiosas? De que forma essas experiências estão integradas em nosso presente, como herança do *phylum*?

O genótipo homínida seria o fechamento. A emergência de espírito, e depois a computação e elaboração do sagrado, seriam acontecimentos, fenomenalidades, que envolveriam o princípio de realidade, gerador de uma irrupção de padrões e frequências neurais e desencadeamentos somáticos ao nível do comportamento e das “cadeias operatórias” das famílias homínidas de forma a oferecer algum tipo de vantagem seletiva aos genes que sustentam biologicamente essas formulações mentais e experiências da ordem do vivido.

Os genes são necessários para a evolução, mas eles não são a única coisa que evolui, e a relação entre evolução genética e evolução fenotípica não é um-para-um. Alguns elementos do fenótipo podem evoluir de forma relativamente independente de qualquer gene específico, mas o pacote, como um todo, será beneficiado (FOLEY, 2003, p.245).

Trata-se claramente de um outro tipo de herdabilidade, que selecionou competências técnicas, sociais e naturalistas, que queremos relacionar à emergência de espírito.

É muito mais provável que haja genes que controlem características muito gerais, tais como a capacidade de aprendizado, ou de observação, ou de alterar reações e assim por diante. Isso significa que, longo da evolução do comportamento humano, o que foi selecionado não foram comportamentos específicos, mas sim a capacidade de responder de forma apropriada a determinadas condições (FOLEY, 2003, p.246).

Ou seja, ao nível fenomenal, as elaborações do espírito e, posteriormente, a elaboração do sagrado, enquanto conhecimentos teriam que ser revertidas em habilidades operatórias, práticas, e esta seria uma vantagem adaptativa da espécie. Computar o que é diferente, computar a si mesmo, computar o todo, reinventar-se, toda a dinâmica do cômputo é acionada para o surgimento dos entes da Noosfera. O que teremos de fazer é observar quais eram os suportes do conhecimento, antes da oralidade, e dos artefatos de memória que perenizaram a emergência do sagrado na humanidade, de forma a procurar por determinados aspectos da fenomenalidade do “arqui-espírito” que participaram desta emergência, e o que poderia ser o sagrado enquanto princípio de realidade, computado pelo “arqui-espírito”.

Neste caso é importante observar que o sagrado não apresenta apenas a dimensão do conhecimento, mas também a dimensão do acontecimento, acontecimento que incorpora o conhecimento e o inaugura em uma nova ordem,

das elaborações do sagrado, trazendo algo da temporalidade da espécie, o tempo biológico da espécie, pelo qual procura Régis Debray. E que aqui será interpretada como um tipo de sabedoria estético afetiva, que servirá de base à enunciação do sagrado, sendo que a experiência do sagrado comportaria de fato a natureza de Todo-Outro, que fundaria uma nova modalidade de tempo e de existência, fundada sobre o Sempre.

Esta emergência de conhecimento sobre o Cosmo, a humanidade e a vida, lança a humanidade em uma nova duração, que se serve das dinâmicas temporais construídas em meio natural – cosmobiológicas - que sofrem as dinâmicas de um acontecimento particular que é a irrupção do Sagrado. No entanto, o Sagrado, em sua autonomia ao se apresentar à consciência, instaura um novo modo, uma nova presença, que trará inúmeros conhecimentos anteriores que lhe servirão de suporte na oralidade, e que, na condição de sensorio predominante, e a partir de todos os dispositivos da práxis irá prover o si de identidade. Mas esse é o problema todo que queremos percorrer enquanto procura, e que já se insinua por aqui enquanto compromisso intelectual ou revérber e contra efetuação da fratura que intentamos enquanto estratégia metodológica.

A princípio, estamos buscando referência no pensamento de Edgar Morin, para observar espírito e humanidade anteriormente ao cogito. O macro conceito auto-exo-referência nos auxilia nesse sentido. Auto-exo-referência é a “capacidade de referir-se a si ao mesmo tempo que se refere ao que lhe é exterior”. [...] Liga a referência a si ao que é o outro: o meio e suas coisas” (MORIN, 2008a, p. 55).

De fato, o complexo computação/memória só pode funcionar se o ser vivo “subentende” de certa maneira o seu universo, o que permite a sua computação do mundo exterior conhecer e prever em função dos parâmetros referenciais interiorizados do espaço (aqui-ali) e do tempo (antes-depois). Nessas condições, o ser auto-eco-organizador estaria habitado de modo antecognitivo pelo mundo que o habita (MORIN, 2008a, p.60).

Este organismo computante, computa o mundo através de competências fenotípicas que serão selecionadas e especializadas pela práxis. Esta seria uma aparição inicial do espírito, uma identidade com o mundo, que irá elaborar a práxis.

O conhecimento cerebral necessita evidentemente do estímulo do meio para operar e desenvolver-se. Em profundidade necessita da presença organizacional do meio dentro da sua própria organização. Para isso, foi preciso que, construindo – se dentro do processo evolutivo, o aparelho cerebral tenha integrado e interiorizado não apenas as restrições do meio (como a alternância dia e noite, e das estações, e etc.), mas também, de maneira hologramática, as estruturas fundamentais da eco-organização.

Finalmente, não é somente a memória hereditária que guardou um “conhecimento do meio, mas também do meio que se inscreveu na organização do aparelho cerebral (MORIN, 2008a, p. 69)”.

As representações mentais da natureza serão instrumentalizadas pela computação cerebral acionada pela evolução humana, e nos servirão para observar a emergência de espírito.

O espírito, aqui, não significa nem emancipação de um corpo, nem um sopro vindo do alto. É a esfera das atividades cerebrais onde os processos computantes tomam forma cogitante, ou seja, de pensamento, linguagem, sentido, valor, sendo atualizados ou virtualizados fenômenos de consciência. O espírito não é uma substância pensante, mas uma atividade pensante que produz uma esfera “espiritual” (MORIN, 2008a, p. 92).

A outra aparição do espírito seriam os duplos oníricos. Construir simbolismos a partir das próprias neuroses, e de outros estímulos do meio, seria a condição inicial do sensorio que se especializou nesse sentido. Havendo estímulos e capacidade cerebral para a simbolização – cerebralização e ferramenta denunciam essa capacidade; o próprio cérebro colocaria em ação - através dos sonhos - as computações recentes, e as imagens com sentidos corpóreos capazes de compor com os simbolismos naturais e solucionar problemas de ordem prática. O sonho seria uma computação virtual com estatuto de diferença ontológica que se quer reintroduzir no real, como memória e fluidez de pensamento.

Além disso, podemos supor que as fantasias e sonhos nascidos fora da vigilância do espírito desenvolvam-se num jogo combinatório entre computações rememoradoras diversas, associadas pelo desejo, pelo temor ou simplesmente pelas proximidades cerebrais e que formam assim imagens novas, as quais no sonho, se impõem com a evidencia e, frequentemente com a precisão do real (MORIN, 2008a, p.116).

É neste cenário de complexidade do aparelho neurocerebral que Morin elabora a noção de “arqui-espírito”. Nós procuraremos acrescentar informação a essas e outras categorias, e observar que consciência, linguagem, e inteligência precedem a humanidade. É do desenvolvimento pré-humano dessas competências que resulta em parte a emergência de linguagem, do pensamento conceitual e criativo e da consciência ampliada, com a qual a muito nos habituamos, e que desenvolvem plenamente as competências anteriores (MORIN, 2008a, p. 196).

Trata-se, pois, de um verdadeiro embate com a imanência, pois a emergência do *Homo religiosus* é também um acontecimento no âmbito da Evolução. Morin observa que a *arkhé* sociedade, enquanto circuito mito-rito-magia constitui um modo de conhecimento que coexiste com o outro modo empírico-racional-técnico. Neste caso, a análise da religião como um modo particular de conhecimento, deverá

implicar também o “termo pensamento, no sentido em que o pensamento constitui o modo superior das atividades organizadoras do espírito que, na, por e através da linguagem, constitui a sua concepção do real e do mundo (MORIN, 2008a, p. 169)”. Neste sentido a mitológica também se serve do modo empírico-racional-técnico para conduzir suas elaborações criativas. E anteriormente à mitológica como se estabelecia a relação entre computação e real?

Neste caso, o pensamento elabora a partir de unidades mais simples emergidas ao longo da história do gênero *Homo*. Morin entende a *arkhé* sociedade, ou seja, a pré-história dos humanos modernos como uma segunda nascença “segunda nascença da sociedade humana, mas primeira nascença da sociedade de humanos modernos e, portanto, tipo fundamental de todas as sociedades sapientais pré-históricas”. O problema que surge daí é que toda a longa história do gênero *Homo*, analisada através do conceito paleosociedade, estará integrada como paleoestrutura, donde a percepção de que os lineamentos da *arkhé*-sociedade se elaboram anteriormente ao *sapiens* (MORIN, 1975, p.155).

A Biologia Evolutiva do cérebro revela a animalidade do conhecimento; e a mente arcaica em ambiente selvagem, desenvolve os elementos que irão contra-efetuar as dinâmicas emergentes, ou acontecimentais da transcendência. Parte desse movimento é internalizar a Noosfera, buscando o sensorio tátil e imagético anterior à linguagem: potencialidades de um cérebro que está evoluindo no sentido da produção simbólica e da linguagem. Se essa afecção das origens e do “arqui-espírito” alcançarem a fratura, estaremos diante das aberturas da transcendência.

Podemos assim reintegrar o espírito (circuito) cérebro na humanidade, e a humanidade na animalidade, que ela ultrapassa mas contém e conserva. A humanidade do conhecimento consiste pois na superação da animalidade do conhecimento pela humanidade do conhecimento (MORIN, 2008a, p. 95).

Estamos diante das dinâmicas fenomenais que são o “aqui agora” da emergência humana. Essa emergência é precedida pelas dinâmicas do “arqui-espírito”, um “espírito anterior”, arcaico, o “arqui pensamento sempre presente”, que é a fonte do mito, da magia, e também a fonte do pensamento racional/empírico/lógico (MORIN, 2008a, p.186).

Ele procede do que podemos designar arqui-espírito, não um espírito atrasado, mas um espírito anterior que, conforme o sentido forte do termo *arqué*, corresponde às forças e formas originais, fundamentais e dos princípios da atividade cérebro espiritual, lá onde os dois pensamentos ainda não estão separados. É dessa maneira que conceberemos o

pensamento simbólico/mitológico como a manifestação e a consequência polarizada dos princípios e dos processos fundamentais do conhecimento (MORIN, 2008a, p. 185).

Segundo Edgar Morin o mito é inseparável da linguagem, e originariamente tanto *Mitos*, quanto *Logos* significam discurso.

Nascem juntos, da linguagem, e depois se distinguem; *Logos* torna-se o discurso racional, lógico e objetivo do espírito pensando um mundo que lhe é exterior. *Mitos* constitui o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo sentindo-o do interior. Depois, *Mitos* e *Logos* opuseram-se; *Mitos* apareceu ao *Logos* como fábula e lenda desprovida de verdade, *Logos* apareceu ao *Mitos* como abstração desencarnada, exterior às realidades profundas (MORIN, 2008a, p. 175).

Estes desenvolvimentos são pistas perseguidas por Edgar Morin, e abertas por *O Método*, e devido a sua amplitude, constituem todo um programa de pesquisa. São as questões mais radicais, tendo em vista que de acordo com Mircea Eliade, o desenvolvimento posterior do campo religioso irá se construir sobre essas experiências da *arkhé*. Conhecimentos que irão se renovar, se expandir, a partir de uma sintaxe original. Na verdade, Mircea Eliade pressupõem a produção de conhecimento religioso ao longo da Evolução humana, a formação dos simbolismos imanentes é o melhor exemplo; e essas estruturas serão prontamente integradas enquanto inconsciente no homem moderno. Mas que inconsciente é esse? Em Edgar Morin, embora a questão seja tratada ao nível do princípio da computação, ainda assim existe a dimensão *demens*, que faz referência a inúmeros arcaísmos. Em Edgar Morin essa questão está escamoteada: se as estruturas conscientes computam com esses materiais inconscientes, arcaicos, então haveria que se discutir os pressupostos de herdabilidade, o que atualmente não é possível; ou então evidenciar um outro plano paradigmático, que poderia ser feito através da psicologia junguiana, ou da esquizo análise e suas sínteses com o *homo natura* guatari-deleuziano. Mas isso não é feito. Na verdade, essa discussão mereceria um capítulo à parte, mas não iremos nos dedicar a ela, buscaremos um outro caminho, não menos inseguro; continuaremos nos circuitos da computação viva, aonde opera a auto-exo-referência, que será direcionada ao "arqui-espírito" e a mitológica.

Precisamos procurar pela complexidade do "arqui-espírito" para fazer incidir sobre essa construção, o princípio da "auto-exo-referência". Particularmente, trata-se de habituar-se ao princípio auto-exo-referente atuando sobre esses organismos bípedes, de forma que, quando chegado o momento, enxerguemos as computações das quais emerge o sagrado enquanto conhecimento a partir dos princípios de

realidade e identidade que operam a “auto-exo-referência”. O hábito de procurar por estes princípios levaria a interpelar o “arqui-espírito” em meio às computações do sagrado, a partir destes mesmos princípios de realidade e identidade. Essa visão de fundo enquanto organização da complexidade do cômputo “auto-exo-referente” impõem, primeiramente, a procura pela fenomenalidade do “arqui-espírito”.

Se o cômputo é uma espécie de hermenêutica do vivente, no qual as dinâmicas genofenomenais, que são as dinâmicas do inato e adquirido assumem virtualidades complexas de recursividade (MORIN, 2008a, p.71), em meio às quais as emergências, surgindo de novas interações com o meio ambiente, geram, recursivamente, as dinâmicas de sua própria causalidade, atuando no melhoramento do fenótipo através da criação de novas condições de existências (2008a, p.76); e tendo o cômputo antropológico se complexificado cada vez mais, através da cerebralização, seguem-se as seguintes perguntas:

1. Como as dinâmicas generativas se concretizaram ao longo da Evolução humana?
2. Como seriam as computações entre corpo e meio ambiente, e como essas computações elaboram o si reflexivo, enquanto “arqui-espírito”?
3. Como o espírito atuará recursivamente, acentuando as virtualidades generativas de sua própria emergência enquanto recursividade?

São essas questões que teremos que levar para a emergência do “arqui-espírito” ao longo da Evolução humana. Mas no ambiente de construção do “arqui-espírito” elas terão que ficar subsumidas como operadores de complexidade, que é o que realmente são as categorias morinianas. Esta dupla função, de ser um conceito, e operar complexidades, transforma os macroconceitos morinianos em verdadeiras categorias de análise, e não é por outro motivo que seu maior trabalho se chama *O Método*, essa virtualidade metodológica será encontrada também nas categorias de André Leroi-Gourhan, que em determinados momentos assumem uma natureza conceitual e explicativa, e em outras circunstâncias assumem função analítica, metodológica, enquanto categoria de análise.

Neste caso, André Leroi-Gourhan nos permite construir a dimensão “objetiva” do “arqui-espírito”, através da “cadeia operatória” e ainda acessar sua dimensão “subjetiva” enquanto “estética fisiológica”. Segundo Edgar Morin, “o pensamento

racional-empírico-técnico focaliza-se na objetividade do real”; e essas computações “racionais”, objetivas, (MORIN, 2008a, p.190), serão pensadas através da categoria de Leroi-Gourhan, “cadeia operatória”, enquanto competências cognitivas, racionais. Já a dimensão subjetiva do “arqui-espírito” que também estará integrada na mitológica (MORIN, 2008a, p.190), poderá ser acessada a partir da categoria “estética fisiológica” que será desenvolvida em um diálogo entre Leroi-Gourhan e António Damásio, pois a “estética fisiológica” constitui uma abertura para o *self*, para a “subjetividade” e para a “consciência”.

A objetividade e a subjetividade do conhecimento decorrem não de dois compartimentos distintos ou de duas fontes diferentes, mas de um circuito único do qual se distinguirão e, eventualmente, ao qual se oporão, alimentando cada uma, principalmente, um dos dois pensamentos. Esse circuito único é um ciclo gerador que chamamos arqui-espírito, onde se forma a representação e a linguagem. A partir disso, a linguagem divide-se em duas, com usos e funções diferentes, embora continue a ser a mesma linguagem; o pensamento divide-se em dois que continuarão siameses mesmo quando se encontrarem em situação de antagonismo (MORIN, 2008a, p. 190).

Entendemos, pelos delineamentos do pensamento de Edgar Morin, que a existencialidade computacional do “arqui-espírito” deva ser procurada ao longo da Evolução humana. Encontramos no circuito indivíduo-sociedade-espécie uma oportunidade para realizar esse objetivo, pois o sujeito computante, constitui o suporte do “arqui-espírito”, e enquanto organismo computa com o meio natural e social, e é neste ambiente fenomenal em que se desenrolam as dinâmicas generativas do espírito, ou seja, suas virtudes adaptativas. Por isso optamos por um diálogo com André Leroi-Gourhan, em função das “cadeias operatórias” identificarem cada vez mais a incidência do organismo individual, na determinação dos caracteres específicos da espécie, enquanto transição do grupamento zoológico para o grupamento sociológico (LEROI-GOURHAN, 1964 p. 144). Uma outra vantagem do recurso a André Leroi-Gourhan está no fato de a elevação da “cadeia operatória” à categoria de análise demandar avidamente por informação neurobiológica e neurocognitiva.

Mas, nesta totalidade, qual é o centro de ligação, entre o sistema genético, o indivíduo, o sistema cultural, a sociedade ou, em outros termos, qual é o epicentro do sistema auto-organizacional total? Aqui o cérebro está no ponto crucial de todas as relações mútuas. Na dialética construtiva que nós quisemos apreender, a cerebralização apareceu-nos como a chave da auto-organização humana e o eixo de desenvolvimento ao qual remete tanto a evolução biológica hominídea quanto a morfogênese tecnossociocultural. O cérebro, placa giratória biocultural, passa a ser, efetivamente, o nó górdio da antropologia e o enorme cérebro do sapiens

aparece como o ponto de convergência, de chegada, de partida e de divergência de uma formidável aventura (MORIN, 1975, p. 96).

Trata-se de procurar pelo sistema corpo-cérebro-mente aberto para o mundo, enquanto ecossistema do “arqui-espírito”, e faremos isso procurando nos aproximar da evolução da complexidade cerebral em sua fenomenalidade e generatividade.

3 O ecossistema do “arqui-espírito”.

3.1 Acontecimentos geológicos, *Australopithecus* e conceitos.

Antes de começarmos a discutir nossas prioridades é importante lembrar que o plano de fundo das reflexões desenvolvidas neste capítulo serão as questões sugeridas no final do capítulo anterior e que se apresentam como operadores de complexidade. Sempre que possível nossas observações serão remetidas àquelas questões, para organizarmos o cômputo auto-exo-referente, que se eleva em complexidade. Buscamos, desta forma, observar aquilo que Edgar Morin chama de dinâmicas fenomenais, o “aqui e agora” da organização, o que no caso específico de nossas análises significa refletir sobre as famílias hominínicas em ambiente natural.

Existem inúmeros obstáculos inerentes à própria complexidade da Evolução humana, que foram ilustrados por Edgar Morin através de um “anti-modelo”, que deverão ser de alguma forma atacados enquanto obstáculo, não tanto em busca de clareza de pensamento, mas em função da movimentação que é procura (MORIN, 1975, p. 97). Retomando as questões propostas no capítulo anterior, dirigindo-as ao ambiente da evolução humana, pode-se dizer que estaremos procurando ao longo deste capítulo:

- 1) O circuito individuo-sociedade-espécie.
- 2) As computações entre o sistema corpo – cérebro – mente e o ambiente, enquanto complexidade, ou ecossistema, que sustenta o "arqui-espírito".
- 3) A virtualidade recursiva do espírito, que primeiro será observada através das “cadeias operatórias”, se aproximando posteriormente dos conceitos de mente incorporada, e *self*, a partir do diálogo com a ciência cognitiva.

A melhor forma de cumprir esse objetivo será procurando pelas famílias antropídeas em seus *habitats*. Leroi-Gourhan indaga sobre questões como pensamento, linguagem e inteligência, ao longo da evolução humana, procurando pela práxis antropídea através de comportamentos tecnoeconômicos, e outros comportamentos próprios a um grupamento de primatas onívoros; não restringido seus estudos de Evolução humana à descrição e sucessão de espécies fósseis. As “cadeias operatórias” que observaremos mais detalhadamente nas próximas sessões referem-se aos comportamentos adaptativos que caracterizam mais

amplamente a evolução de nossa espécie, como a utilização de ferramenta e comunicação simbólica.

As “cadeias operatórias” são caracterizadas pela intencionalidade de um processo, uma sequência de operações e ações portadoras de significado (ALDOUZE, 2002, p.18). Em um primeiro momento as “cadeias operatórias” se identificam não apenas à dimensão simbólica e cognitiva das ferramentas, mas ao seu caráter econômico; um comportamento nutritivo, que oferece vantagens adaptativas e estímulos.

André Leroi-Gourhan sugere que o primeiro nível de análise, não são as ferramentas, mas sim os comportamentos próprios a um grupamento de primatas onívoros, que evoluem a partir de um plano de desenvolvimento zoológico muito bem definido: a bipedia, que os facultará uma maior adaptação locomotora às savanas, e ainda a posse de competências técnicas complexas. Neste sentido, a organização do grupo primitivo, e as condições ecológicas devem receber especial atenção.

Os antropianos partilham com o conjunto dos primatas a posse de uma dentadura curta, de molares trituradores, e de tubo digestivo de estômago simples, com intestinos de comprimento médio, onde as fermentações assimiladoras de celulose não exercem função notável. O termo mais simples, fundamental, da economia humana depende deste dispositivo de sobrevivência alimentar.

Este tipo de alimentação impõem uma primeira condição à forma do grupo primitivo. Vegetais ou animais, os alimentos carnudos estão espalhados pela natureza e submetidos a importantes variações no decurso do ano [...]. Comedor de alimentos carnudos, viu, desde o princípio, imporem-se-lhes condições de agrupamento muito mais precisas. Isto é, com toda a evidência, uma verificação banal, mas sem a qual não existe ponto de partida para o estudo do grupamento humano (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 152).

Leroi-Gourhan, pensando a organização territorial das famílias antropídeas a partir da sociedade de mamíferos superiores, observa a íntima relação destes animais com seus territórios notando que, apesar da vastidão, existem pontos “de fixação alimentar e de refúgio que não existiriam numa superfície sem limite” (LEROI-GOURHAN, 1964 p.152). Quanto à comparação com a organização de sociedades de caçadores coletores, Leroi-Gourhan observa não apenas as complexas relações com o território, mas também a universalidade da divisão sexual do trabalho.

Em todos os grupos humanos conhecidos, as relações tecnoeconômicas do homem e da mulher são de estreita complementaridade: para os primitivos podemos dizer, mesmo, de estreita especialização. Esta situação é tanto mais interessante quanto, ao contrário

do território, não temos verdadeiro paralelo no mundo animal superior. [...] Talvez iremos ignorar para sempre a situação, a este respeito, dos mais antigos antropianos e somente o raciocínio permite elaborar uma hipótese. O regime alimentar humano implica duas ordens de operações muito diferentes: a aquisição violenta de carne dos grandes animais e a aquisição pacífica de pequenos animais, invertebrados e vegetais. Em todos os grupos primitivos vivos, a caça cabe normalmente ao homem, a colheita à mulher. [...] A agressividade mais pronunciada dos machos, caráter frequente no mundo animal, e a mais fraca mobilidade das mulheres explicam a especialização na busca de uma alimentação dividida entre o animal e o vegetal. O crescimento mais lento das crianças torna as mulheres menos móveis, e na base de sua dupla alimentação não surge, para o grupo primitivo, outra solução orgânica do que a da caça masculina e a colheita feminina (1964, p.153).

Encontramos aí algumas aberturas interessantes: o caráter emergente da divisão sexual do trabalho e a neotenia. A divisão sexual do trabalho, que acompanha o surgimento da ferramenta, se aprofundará com a descoberta do fogo e das técnicas de cozimento (WHARGAN, 2010, p.127), incidindo sobre a organização das famílias, e sobre as competências relacionadas à acumulação e transmissão de conhecimentos naturalistas e técnicos, aprofundando as pressões neotênicas, enquanto tempo para o aprendizado. A neotenia enquanto ambiente de análise constitui o ecossistema dos conhecimentos sociais e naturalistas que se transformarão em subjetividade e juvenilização. É um ambiente da *práxis* que, como veremos, abarca as imagens do feminino, enquanto mediações de comportamentos (MORIN, 1975, p.75), e ainda o ambiente para o surgimento e fortalecimento das alianças masculinas, através das quais as famílias também serão organizadas internamente (FOLEY, 2003, p.239).

Walter Neves observa que já entre *Australopithecus Afarensis* havia pressões seletivas no sentido do retardamento do amadurecimento sexual. Comentando a importância do fóssil *Afarensis* “criança Dikika”, Walter Neves atribui ao esclarecimento da antiguidade da neotenia, uma das importantes contribuições deste fóssil.

Em 2001, uma descoberta surpreendente foi feita na região do Afar, na Etiópia, onde um esqueleto parcial de uma criança dessa espécie foi encontrado, mais completo do que o de Lucy e muito bem preservado, sendo posteriormente conhecido como a “criança Dikika” (Dik-I-I), em referência ao sítio onde foi exumada. Essa descoberta levou a uma melhor compreensão a respeito do desenvolvimento dessa espécie, que aparentemente era mais lento se comparado com os monos modernos, o que os aproxima dos hominínios mais recentes. O desenvolvimento da espécie humana é mais lento se comparado aos outros grandes primatas com uma maior duração da infância. Chimpanzés nascem com 90% de seu cérebro já formado, enquanto que humanos nascem com somente 40%. A criança Dikika aparentemente apresentava 75% de seu cérebro já formado

na idade de sua morte, que foi estimada em 3 anos a partir de estudos de sua anatomia dentária. Isto implica que seu desenvolvimento cerebral era mais lento que o dos chimpanzés, o que pode indicar maior capacidade de aprendizagem e de comportamentos complexos durante a infância (NEVES *et all*, 2015, p. 122).

Segundo Sara Hyrd a estratégia de prolongamento da infância, ou seja, as pressões neotênicas, se impuseram de forma mais intensa sobre as fêmeas, tendo em vista a necessidade de crescimento de seus corpos. Neste caso, o postergamento da maturação dos órgãos sexuais, na medida em que permite o surgimento de mães maiores, constitui um critério de seleção tão importante quanto as competências motoras e conhecimentos naturalistas. Habilidades de deslocamento, de forrageamento, e reserva de energia corporal, suficientes para garantir sua sobrevivência e a de sua prole, estavam sendo selecionadas (HRDY, 2001, p.67).

Uma outra vantagem da infância prolongada seria transferir para infância mais longa os custos energéticos para o desenvolvimento completo do cérebro; neste caso, a mãe não seria ainda mais sobrecarregada ao longo da gestação e amamentação, tendo que fornecer alimento suficiente para o desenvolvimento sadio de um cérebro maior, neste que é o período mais crítico, em termos de mobilidade feminina.

[...] Quanto maior o cérebro, maiores os custos. Cérebros maiores impõem custos maiores, especialmente às mães, uma vez que a maior parte do crescimento do cérebro se dá logo no início da vida. Na maioria dos mamíferos, o cérebro atinge tamanho adulto quando o animal é ainda muito pequeno, e muitas vezes antes do desmame ter ocorrido. Isso significa que os custos energéticos dos cérebros grandes são arcados pela mãe que gesta, amamenta e cuida. Esses custos têm um efeito de primeira importância nas suas estratégias de sobrevivência e de reprodução. Mais que em qualquer época anterior, a mãe se vê amarrada à qualidade e à confiabilidade do recurso. O preço do sucesso evolucionário humano recai com maior peso sobre a mãe (FOLEY, 2003, 236).

Robert Foley está observando as espécies antropóides de cérebros grandes que divergiram morfológicamente em relação aos grandes monos africanos, se adaptando às Savanas africanas em função da crise climática do Mioceno tardio. Neste contexto, Foley sugere uma maior participação masculina no cuidado com a prole, que será fornecido – o cuidado – através do acesso à proteína animal, possibilitada pela rapinagem.

Neste caso, estamos fazendo referência a *A. Afarensis*, pois é a espécie mais antiga que fornece informações a respeito da neotenia. Analisando as condições

climáticas desse longo 1 milhão de anos, entre 4 e 3 milhões de anos atrás, em que a espécie *Australopithecus Afarensis* se manteve em estase, Donald Johanson observa que as condições climáticas do Plioceno inferior eram tudo menos estáveis, o que envolvia dinâmicas territoriais imprevisíveis ao longo do tempo, o que manteria as pressões seletivas ao longo das gerações.

Pelo que podemos dizer das amostras de pólen fossilizado e do registro de mamíferos que habitavam essa região, o mosaico de florestas, bosques abertos e savanas oscilava através dos tempos: as regiões primeiro se adensavam depois se abriam e adensavam-se de novo. Ao mesmo tempo, vulcões, fluxos de lava e terremotos estavam constantemente remodelando a paisagem, alterando o curso dos rios, originando escarpas embaçadas e perpendiculares acima do nível da planície. Dificilmente o que eu chamaria de ambiente estável (JOHANSON, 1998, p. 361).

Por outro lado, e em complementaridade com as pressões neotênicas sobre as fêmeas, as relações de confiança entre machos aparentados, podem ter sido segundo Robert Foley, “um dos principais benefícios que prosperaram por razões ecológicas, territoriais e antipredadoras” (FOLEY, 2000, p.234). Neste sentido, Robert Foley observa que:

“os hominínios chegaram na savana já com determinadas características ancestrais, que incluíam uma tendência aos vínculos de parentesco masculino, comunidades com grande capacidade de fissão interna e de flexibilidade na estrutura grupal, e hostilidade entre as diferentes comunidades (FOLEY, 2000, p.233).

Como se disse, Foley observa ainda que as relações cooperativas entre os machos seriam construídas ao longo de uma infância mais prolongada. “O papel social do pai não existia, embora isso não queira dizer que os machos não tivessem qualquer participação no desenvolvimento das crias recém-nascidas”. Nas novas condições ecológicas a sobrevivência infantil estaria ameaçada pela maior sazonalidade dos alimentos, e pela hostilidade de machos estranhos, o que poderia levar a intensificar as relações de cooperação entre machos aparentados.

Em termos ecológicos, as alianças entre machos podem ter gerado a capacidade de fazer uso dos ricos recursos animais dos ambientes de savanas; em termos territoriais, eles possibilitariam a patrulha de áreas mais vastas a serem exploradas por fêmeas e machos em busca de comida; em termos comportamentais, é bem possível que elas fossem pelo menos de certa utilidade na defesa contra os grandes predadores que existiam nesses ambientes abertos. É possível argumentar que o potencial para uma organização social baseada em vínculos de parentesco patrilineares já existia no último ancestral comum dos chimpanzés e dos humanos, e que suas vantagens se viram aumentadas pelas mudanças ecológicas e ambientais ocorridas no período que data de 10 a cinco milhões de anos atrás – ou seja, o período de surgimento dos hominídeos. É provável que as variações na estrutura social dos australopithecinos situem-se dentro da faixa

de possibilidades permitidas pelos grandes macacos africanos (FOLEY, p. 234).

Essas observações cumprem o papel de informar sobre o aumento de complexidade da *práxis*, que agrega um nível cada vez maior de incertezas, a partir do momento em que a bipedia enquanto plano de desenvolvimento zoológico evolui, e machos e fêmeas bípedes se adaptam cada vez mais aos ambientes abertos. Estímulo às competências mentais ligadas ao comportamento social, ao aprendizado por tentativa e erros, e também os estímulos à linguagem, que envolvem o aprendizado sobre um ambiente em constante transformação.

Terrence Deacon observa a evolução *Australopithecus - Homo*, salientando que os novos comportamentos adaptativos que surgiram da adoção da savana como nicho ecológico, envolveram a descoberta das ferramentas e produção de conhecimentos simbólicos, e que esses comportamentos adaptativos selecionaram os genes, que se expressavam no sentido de favorecer essas competências. Segundo ele:

De todas as formas de adaptação, a flexibilidade de aprender novas respostas comportamentais durante a vida pode produzir as consequências evolutivas mais rápidas e radicais. De fato, a capacidade de aprender, e, assim, herdar comportamentos adquiridos, pode ser uma das fontes mais poderosas de mudança evolutiva. [...] Uma resposta comportamental aprendida pode ser geneticamente assimilada para se tornar uma predisposição comportamental em virtude dos custos que ela impõe ao organismo. Existem custos em termos de tempo de aprendizado, custos para não aprender ou aprender incorretamente, e custos simplesmente por ser ineficiente. Indivíduos que, por várias razões, aprendem de forma rápida e confiável e implementam esse comportamento com mais eficiência, serão beneficiados em termos reprodutivos. Uma das características desse processo é que qualquer predisposição que remotamente contribua para produzir uma resposta mais confiável e eficiente será selecionada positivamente (DEACON, 1997, p. 326).

Neste sentido, trata-se de observar o sistema corpo cérebro mente que se relaciona com o ambiente, elaborando um “si” reflexivo que é fenomenal, está em ação, se movimentando, criando estratégias de comportamento social em meio à *práxis*; desenvolvendo também estratégias econômicas em meio natural, reconhecendo os ritmos da natureza e do corpo, identificando sinais da natureza que implicam estratégias na exploração do território exterior.

Australopithecus Afarensis habitava as margens dos lagos, formada por bosques, mas também caminhava pelas savanas, em lugares bem mais secos, como atestam as “pegadas de Laetoli” (JOHANSON, 1998, p.363). Toda essa discussão é para enxergar o hominínio em seu ambiente, suas competências

mentais e motoras. Donald Johanson observa que *A. Afarensis* representou uma espécie extremamente bem adaptada às Savanas, e que o plano de desenvolvimento zoológico, caracterizado por bipedalismo, supressão de incisivos, diminuição de caninos e molares, evolução de habilidades técnicas (facial e manual) e cerebralização, tão bem descrito por Leroi-Gourhan (1964, p.61), encontraram um fenótipo bem adaptado apresentando tamanha longevidade. Nesse sentido, “Lucy” representa o que poderia haver de mais moderno enquanto plano de desenvolvimento zoológico que se aperfeiçoa durante a crise climática desencadeada no Mioceno tardio: “Minha suposição é que o resultado final dessa inovação foi *Afarensis* – ou algo muito próximo” (JOHANSON, 1998, p. 361). Johanson está falando aí de um período de 4 milhões de anos transcorridos entre 8 – 4 milhões de anos atrás, que hoje é coberto por uma série de fósseis.

A modernidade de *Afarensis*, seu caráter inovador explicaria a estase de 1 milhão de anos, transcorrida ao longo de um período de intensa instabilidade climática, que apresentará um novo pico, por volta de 2.5-2.4 Ma, levando a radiação adaptativa de *Paranthropus* e *H. habilis* (JOHANSON, 1998). Stephen Jay Gould, comentando o artigo de Johanson e Kimbel, sobre a estase de *Afarensis* observa que:

Minha colega Elizabeth Vrba, da universidade de Yale, usou justamente essas evidências para associar os padrões do equilíbrio pontuado à ideia de que eventos de especiação não são distribuídos uniformemente ao longo do tempo, e sim concentrados em episódios acompanhados de grandes transformações ambientais – a chamada hipótese *turn over pulse* na sua formulação. Praticamente todas as reportagens sobre o filho de Lucy também ressaltaram essa copiosa ramificação complementar ocorrida após o domínio estável de *Afarensis*. Muitas delas citaram W. H. Kimbel, autor principal do artigo da Nature: “Não há nenhum sinal óbvio de evolução dessa espécie pré-humana ao longo de aproximadamente 1 milhão de anos. No entanto, um pouco depois, numa ínfima fração desse tempo, ocorreu uma grande ramificação da árvore genealógica” (Gould, 1997, p. 183).

Donald Johanson observa que as mudanças climáticas, ocorridas entre 2,4-2,5 milhões de anos atrás, que foram descritas por Vrba influenciaram tanto o ramo dos *Paranthropus*, do qual o Zinjantropo, ou Zinji, o super robusto, é a espécie mais adaptada; influenciando também a evolução rumo ao *Homo habilis*. A instabilidade climática modificando continuamente o ambiente e constituindo um estímulo constante ao aprendizado; sociedades mais complexas, com maior participação masculina na alimentação da prole à medida que a rapinagem marginal se

transforma em transmissão, gestual e verbal de gestos e estereótipos técnicos, que é também o ambiente da neotenia, do aprendizado e cerebralização.

Acho que foi essa decisão causada pela estação seca, que de fato forçou a divisão na linhagem dos homínídeos. Em resposta à tensão sazonal, algumas populações Afarensis desenvolveram o costumeiro equipamento de mastigar – as mandíbulas maciças e os lisos molares – que capacitariam os australopithecínios robustos a dar conta da vegetação rude, de baixa qualidade, disponível na estação seca. Porém outra população seguiu caminho diverso. Baseando-se em sua história filogenética como primatas onívoros, cheios de recursos, os ancestrais de Homo começaram a vaguear durante a estação seca procurando novas oportunidades de obter alimentos fora de seu alcance, com excelentes resultados. Não utilizavam mandíbulas e dentes especializados para conseguir esses bens apreciados. Usavam a cabeça (JOHANSON, 1998, p.369).

O consumo de carne favorecerá a cerebralização e permitirá, ainda, a diminuição do aparelho digestivo com a consequente diminuição do custo energético da digestão (WRANGHAM, 2010, p.91). Neste sentido, as pressões seletivas para o aumento do cérebro, precisariam ser revertidas em comportamentos que garantissem as demandas energéticas dos novos tecidos cerebrais; novas dobras e enrolamentos do cérebro precisariam ter um correspondente em carboidratos, gorduras e proteínas, digeríveis. Conforme Leroi-Gourhan observa, a indústria lítica será a fonte de proteína e gordura animal, e também de carboidratos, pois as virtudes técnicas de cavar também podem ser transferidas para a ferramenta.

Na fase em que se encontra o Zinjantropo, o utensílio surge como uma verdadeira consequência anatômica, o resultado de um ser que se transformou, na mão e na cara, num indivíduo completamente inerte e cujo encéfalo está organizado para operações manuais de caráter complexo (LEROI-GOURHAN, 1964 p. 93).

Neste caso, Leroi-Gourhan está associando a indústria de Olduvai, que na época era datada em 1,5 milhões de anos atrás, caracterizada pelo modo técnico 1, ao *Australopithecus Boisei*, apelidado Zinji; é bem provável que Zinji realmente usasse ferramentas, seu cérebro de 550cc, já apresenta considerável crescimento em relação aos 440cc, de *Afarensis*, mas o que nos importa realmente é a descrição das ferramentas, e as consequências metodológicas e filosóficas do olhar de Leroi-Gourhan, sobre as ferramentas. Um outro fator importante em relação às competências técnicas foi a descoberta de ferramentas bem mais antigas, em Hadar Etiópia datadas em 3.2 milhões de anos atrás, associadas ao *Australopithecus Garhi*, e evidências de utilização de ferramenta em Dikika 3,7 milhões de anos atrás, que serão discutidas mais adiante. Assim, um quadro no qual a rapinagem marginal

fosse praticada por australopitecos tardios, conforme propõem Terrence Deacon, não é um quadro improvável – muito pelo contrário.

O conceito “rapinagem marginal”, no entanto, foi criado por Lewis Binford para combater uma série de interpretações apressadas sobre a humanidade de *Homo habilis*. É um capítulo importante da história da Paleoantropologia travado entre Binford e Glynn Isacs (1937-1985) e colaboradores, no qual as inúmeras disputas em termos de métodos arqueológicos e metodologias de interpretação dos sítios, foram questionados. Um dos inúmeros avanços que esse capítulo proporcionou para a História da Paleoantropologia, que acentua a linha que estamos encontrando em Leroi-Gourhan e Terrence Deacon é justamente a análise da fratura dos ossos de animais associados aos antropídeos fósseis, que aprofunda cronologicamente as vantagens seletivas da rapinagem na evolução das espécies antropídeas, técnicas desenvolvidas pela equipe do já então falecido Glynn Isacs, em suas tentativas de rebater as críticas destruidoras de Binford.

No caso, Lewis Binford atacava a hipótese da caça, que partia da suposição do consumo de grandes quantidades de carne, por famílias *habilis* numerosas, com habitações fixas, quase como os vilarejos dos caçadores coletores modernos. Lewis Binford questionou essas interpretações, propondo que o consumo de carne por *H. habilis* acontecia ao nível da rapinagem, uma rapinagem marginal; seu alvo principal era a “hipótese da caça”, e suas extrapolações, que exageravam a humanidade de *H. habilis*. Os defensores do consumo regular de grandes quantidades de carne partiram em busca de evidências e um estudo das fraturas começou a ser realizado sistematicamente através de métodos de microscopia eletrônica, realizado com minúcia por Henry Bunn e Ellen Kroll, colaboradores de Glynn Isaac (JOHANSON, 1998, p. 339).

Assim, a tecnologia que já faz parte do cotidiano da Paleoantropologia de inúmeras formas, ajudou a produzir dados relevantes, que nos permitem pensar a rapinagem marginal praticada por *Australopithecus*; e isto não implica pensar em banquetes habilinos, que fizeram escola na década de 1980. O que está em questão é o aumento do consumo de carne, via rapinagem e o aumento das competências naturalistas e motoras. De acordo com Terrence Deacon, os *Australopithecus* fariam a transição ao gênero *Homo*, e ao invés de pensar em uma espécie apenas, Deacon prefere pensar em termos do *Homo symbolicus*, uma “nooespécie”, que faria a transição em direção ao gênero *Homo*, a partir de algumas linhagens distintas.

Interpretação que seria mais condizente com as inúmeras variações morfológicas que foram acomodadas, na única e controversa espécie, classificada como *Homo habilis*.

Pensando na transição ao gênero *Homo*, Donald Johanson, observa que a ferramenta e as competências técnicas não constituíam a única inteligência desses hominínios.

A oportunidade ecológica que vejo aberta ao *Homo* estende-se muito além do que percebo expresso como uma machadinha ou uma lasca. O *conhecimento* e não sua manifestação em pedra foi o que esquadrinhou os ocultos resíduos de energia que pontilhavam a antiga paisagem. Os primeiros seres humanos que sobreviveram à estação seca por conhecerem seu hábitat nos mais íntimos detalhes. Eram oportunistas armados de informação, e provavelmente confiavam muito uns nos outros para comunicar o conhecimento de terrenos com alimentos separados por longas distâncias. Pela forma de uma haste ressequida, sabiam que uma tumescência medular jazia debaixo do solo. Conheciam a promessa implícita no vôo em círculos de um abutre, no grito de um macaco, no trilo urgente de um pássaro indicador de mel quando este os levava a uma colmeia. Sabiam que os antílopes adultos, embora impossíveis de serem capturados, às vezes estacionam seus filhotes na relva e saem para comer vergôntees. Apesar de invisível para os olhos sensíveis aos movimentos de um carnívoro, um onívoro com a visão que distingue cores, própria de um primata, podia roubar o filhote como a um fruto sazonado – se soubesse para onde olhar (JHOHANSON, 1998, p. 373).

Com isto pretende-se observar que as “cadeias operatórias”, são movimentadas por informações de ordem da experiência individual, ou seja, da memória, sustentadas por um poder de ação e decisão pautado pelo método de tentativas e erros, e pela história de vida como um todo; tratando-se de observar que as “cadeias operatórias” já estavam em ação muito antes da técnica e da linguagem. Já havíamos nos situado em relação a competências como inteligência geral, e inteligência social, definidas por Mithen, em relação aos chimpanzés, quando discutimos a computação viva na animalidade. Mithen salienta o desabrochar da consciência, através da noção de “olho interior”, que aponta para a inteligência social, e para a previsão de resultados através da manipulação e indução de comportamentos, por parte de indivíduos mais inteligentes, e mais aptos a desenvolver a psicologia intuitiva.

Permanecem duas questões, uma que não pôde ser respondida, e outra que surgiu agora. A que ficou por responder são as questões da neotenia, pois não observamos mais detidamente o ambiente das famílias, da infância, e da juvenilização, os comportamentos que envolvem a afetividade e a reprodução sexual. Faremos isso mais adiante, *entre H. Erectus*, quando diminui o dimorfismo

sexual; o bipedalismo se aproxima muito da evolução atual em nossa espécie, e cujas evidências fósseis apontam para o aprofundamento da neotenia. A outra questão que surgiu é a ferramenta, que impulsionou a cerebralização de inúmeras formas, mas principalmente através do aumento no consumo de proteína animal.

Mas, o resultado principal alcançado foi o de evidenciar o circuito indivíduo-sociedade-espécie – cada vez mais o indivíduo se insinuará neste circuito, através das “cadeias operatórias”, que procuramos evidenciar por aqui em sua complexidade inicial, anteriormente à técnica, em termos de um tipo de inteligência, que se aproxima de uma imagética mental, caracterizada por um tipo de fluidez de pensamento, que permite a confrontação de diferentes cenários, e construção de estratégias.

3.2 Tecnologia, “cadeia operatória” e “estética fisiológica”.

A descoberta de indústrias mais antigas, anteriores ao modo técnico 1 irão revelar as tensões entre Tecnologia e Filosofia, já presentes em André Leroi-Gourhan. A mais recente dessas indústrias, estimada em 2.5-2.6 milhões de anos atrás, foi relacionada a ossos com marcas de percussão de ferramentas de pedra, ambas as evidências associadas ao *Australopithecus Garhi*, (TORRE, 2011, p. 1032). De acordo com Steven Mithen, essas ferramentas mal se distinguem de “pedras naturais” (2002, p. 40), e, como se disse, a sustentação empírica que atestaria uma função a essas pedras é construída pelo fóssil *Australopithecus Garhi*, a que estão associadas, e por ossos que apresentam incisões de ferramentas. Mas, existe uma outra evidência de ossos com incisões de ferramentas de pedra, encontrada em Dikika 3,4Maa, cuja aceitação ainda é discutida pelos especialistas (TORRE, 2011, p. 1033).

Leroi-Gourhan acreditava que as ferramentas do modo técnico 1 não eram as ferramentas pré-históricas mais antigas, e se ressentia da Tecnologia, enquanto ciência que estuda as técnicas - tradição da qual é um dos fundadores - não possuir métodos para investigar tais ferramentas. Mas a descrição do que seriam essas ferramentas, e os limites da Tecnologia, se mostram coerentes com a recente História da Paleoantropologia, mais especificamente a partir da descoberta destas ferramentas mais antigas, a que nos referimos; e a partir da utilização de novas técnicas de microscopia eletrônica, que permitiram que as espécies fósseis, além

dos estereótipos técnicos e das “cadeias operatórias”, fossem utilizados para encontrar evidências de utilização de ferramentas, e não a ferramenta em si.

A consideração de um conjunto de eólitos, se foram, conscientemente ou não, selecionados, choca por ter um caráter muito evidente: não se verifica qualquer constância morfológica sensível e a distribuição das formas se faz, neste caso, de uma maneira inteiramente fortuita. As únicas constantes morfológicas que aí podemos introduzir são de ordem puramente mecânica. São elas a estreiteza accidental de um bordo do nódulo de sílex, quaisquer bordos salientes ou em nódulos muito alongados, correspondendo a fraturas por flexão. Se esta devia ser a indústria mais antiga, a ciência pré-histórica jamais se libertaria do problema e os primeiros testemunhos seriam irreconhecíveis (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 94).

De fato, a definição de Mithen acerca das ferramentas mais antigas se assemelha muito a de Leroi-Gourhan, e sua materialidade empírica é retirada não da percepção de um estereótipo, mas da evidência de utilização, que são os ossos que apresentam as incisões de ferramentas de pedra. Neste caso, a evidência, longe de ser construída a partir da “cadeia operatória” enquanto método da Tecnologia, é possibilitada pelas análises com microscopia eletrônica.

A partir da formulação do estereótipo técnico do modo 1, e da análise das “cadeias operatórias” envolvidas na construção das ferramentas olduvaianas, Leroi-Gourhan observa que “o choque, para determinar a lascagem, deve ser aplicado com uma direção e uma força que pressupõem, geralmente, uma intervenção consciente (1964, p.94)”.

[...] Sem nos determos sobre o que os termos machado e utensílio cortante podem ter de arbitrário quanto a função dos objetos, devemos constatar que a operação implica um só tipo de gesto, o mais simples: bater no bordo do seixo a noventa graus. Um gesto que dá origem a um bordo cortante é, verdadeiramente, o ponto de partida além do qual não há identificação possível, razão porque penso que será difícil procurarmos as origens da indústria, anteriormente aos australopitecos. No entanto, considero com mágoa essa carência, pois o australantropo não é certamente o ponto de partida das operações manuais (LEROI-GOURHAN, 1964, p.96).

Os choques provocados ao acaso, também formam bordos cortantes, mas não reproduzem a constância das formas, apesar da funcionalidade da ferramenta. A questão toda parece estar na portabilidade da ferramenta, o que a torna multifuncional. Talvez seja esse o resultado alcançado pela indústria olduvaiana. Duas ou mais ferramentas portáteis em excursão pela savana, poderiam ser utilizadas para retirar lascas uma das outras, e enquanto arma de arremesso, além do original machado de pedra, para a desarticulação dos membros do animal já morto, ou abatido. A atual interpretação das ferramentas olduvaianas como simples

núcleos para retiradas de lascas trai as imposições ecológicas, de defesa e movimento nas savanas, e se concentra apenas nas oportunidades econômicas da rapinagem. O que qualquer não especialista gostaria de saber é como se desloca um membro superior que seja, de um grande quadrúpede, ou como se arrebenta um crânio, ou como se afugenta hienas, com uma simples lasca. A calibragem da pedra à mão do técnico implica não apenas as virtudes da manualidade tátil, enquanto precisão para retirada das lascas, mas a mobilidade – precisa ser fácil de carregar – e ainda possuir as virtudes da defesa - o arremesso.

Ao que parece, a transição das indústrias mais antigas, em direção ao modo técnico 1, representa a transição entre aquilo que Eva Jablonka e Marion Lamb chamam de terceira e quarta dimensões da evolução: a transição da evolução via aprendizagem de comportamento, para a evolução via transmissão simbólica (JABLONKA; LAMB, 2010). Como foi observado, a produção de bordos cortantes pode ser originada a partir de choques mecânicos aleatórios, e isso pode ser aprendido através de reprodução de comportamentos. Já a polivalência encontrada em uma ferramenta portátil, supõem uma complexidade social que demanda por linguagem, e a incursão em dupla - pelo menos. Neste caso, Leroi-Gourhan associa a reprodução dos gestos técnicos a uma linguagem rudimentar, seja ela gestual ou oral, e que pode ser pensada a partir da movimentação sobre território, como o *call system* dos primatas.

O quadro observado por Terrence Deacon, acerca do surgimento do Homo simbólico, aonde novas competências surgiram a título de emergência, em aparelhos neurocerebrais ainda não muito bem adaptados ao processamento simbólico, implica a emergência de comportamentos adaptativos que permitiram a transição australopiteco-homo. O segundo momento, ao nível de complexidade organizacional, será o da indústria olduvaiana, estudada por Leroi-Gourhan, enquanto modo técnico 1:

Os seixos lascados da *plebe-culture* correspondem precisamente a um estereótipo atestado por milhões de objetos. A sua fabricação supõe dois seixos, um com papel de percutor e outro receptor do choque. O choque é aplicado em um dos bordos, perpendicularmente à superfície, e destaca uma lasca que deixa no seixo um negativo bem delimitado, duas ou três lascas sucessivas ocasionam um negativo mais longo e sinuoso. [...] devemos constatar que a operação implica um só tipo de gesto, o mais simples: bater na borda do seixo a noventa graus (LEROI-GOURHAN, 1964, p.96).

Neste sentido, o estereótipo poderia estar relacionado à transmissão simbólica - gestual e verbal - dos gestos técnicos; ou seja, a regularidade quanto à forma estaria associada à emergência de competências mentais, que são imagéticas, simbólicas e linguísticas, competências que estariam sendo requisitadas pelas descobertas quanto às relações entre forma e função que caracterizam um estereótipo, e ainda mais na aprendizagem e transmissão do “gesto técnico”.

No entanto, modo técnico 1, ou indústria olduvaiana, denominada por Leroi-Gourhan como *plebe culture*, pode ser pensada, a partir de tudo o que discutimos, enquanto complexificação das cadeias operatórias acionadas pela rapinagem marginal, praticada por australopitecos, em direção às cadeias operatórias próprias ao modo técnico 1, que são atribuídas a *H. habilis*. Como se disse, Terrence Deacon afirma que ferramentas de pedra e símbolos foram os arquitetos da transição australopiteco-homo, e não sua consequência (DEACON, 1997, p. 347).

Neste caso, os comportamentos operatórios que apresentam registros materiais são particularmente importantes, pois não apenas informam sobre as competências do cérebro, como propõem perguntas que podem orientar a observação dos comportamentos que não deixam registro, como a fala, o convívio social, e outras interações com o meio.

“A técnica é simultaneamente gesto e utensílio, organizados em cadeia por uma verdadeira sintaxe que dá as séries operatórias a sua fixidez e sutileza. A sintaxe operatória é proposta pela memória e tem origem entre o cérebro e o meio material” (LEROI-GOURHAN, 1964, p.117).

Assim, as evidências materiais constituem o universo do qual se parte, e no caso de Leroi-Gourhan esse universo é primeiramente a oficina lítica – na verdade, uma pedreira – aonde serão produzidas as ferramentas de pedra pré-históricas, habilidades técnicas, e conceitos. Neste ambiente é formulado um método para a Tecnologia: a “cadeia operatória”, método que será transformado em categoria de análise, no âmbito da Evolução humana, para tratar questões que constituem um diferencial do pensamento de Leroi-Gourhan.

O conceito “cadeia operatória” estaria no coração do seu próximo e mais importante trabalho: *O gesto e a palavra*, pois dali em diante, ele dispunha de meios para investigar os processos mentais e as representações de seres humanos pré-históricos através de sua manufatura de artefatos líticos. De fato, ele viu imediatamente as perspectivas cognitivas abertas pela “cadeia operatória” (ALDOUZE, 2002, p. 20).

Tendo construído ele mesmo as ferramentas, analisando a cadeia de gestos, as diferenças de materiais, a escolha de núcleos e etc., que é o elo mais evidente do

comportamento operatório, Leroi-Gourhan partirá para a Paleoneurologia para observar que evidências poderiam ser inferidas a partir da comparação da modelagem do endocrânio das espécies fósseis disponíveis. Esses estudos serão acompanhados pela “exploração pormenorizada do córtex cerebral atual”, tendo em vista o estudo do cérebro sapiens fornecer “os elementos de um certo número de hipóteses” (LEROI-GOURHAN, 1964, p.86).

Neste sentido, Leroi-Gourhan identifica já entre Australopitecos, a possibilidade topográfica dos centros de integração linguística. Segundo ele, “apesar da imprecisão de pormenor”, os moldes permitem “estabelecer as proporções entre as diferentes partes, e prever as principais circunvoluções” (LEROI GOURHAN, 1964, p. 79). Suas conclusões nesse sentido, da formação das áreas de associação gestual e linguística, apontam para proporções “categóricamente humanas” entre *Australopithecus*, *Erectus* e *Neandertais* (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 227).

É importante que a esse respeito, seja observado que Leroi-Gourhan se refere ao crescimento de áreas cerebrais para as quais ele utiliza uma denominação pouco usual de “córtex médio”, aonde identifica as áreas de associação linguística (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 81). E, mais especificamente, que estas proporções se referem ao *design* do cérebro, aos córtices cerebrais, que estariam sujeitos a alterações de volume, das partes umas em relação às outras, na medida em que o cérebro aumenta (LEROI-GOURHAN, 1964, p.133).

O acréscimo no peso total do cérebro (que foi superior ao dobro do australopiteco ao homo sapiens) e a complicação das circunvoluções que aumentam a superfície do córtex, implicam um nível de desenvolvimento intelectual muito diferente nas duas extremidades da série evolutiva, mas *a priori* só implicam humanos. Por outras palavras, à partida, constatamos que o cérebro do Zijantropo tem a forma de um cérebro humano e não o de um macaco, mas é pequeno, bastante enrugado, com os lobos frontais de muito pequenas proporções. Partindo de uma diferença de grau, mas não de estrutura, é possível, numa perspectiva humana, interpretar o que sabemos da vida das formas anteriores ao homo sapiens. (LEROI-GOURHAN, 1964, p.85)

Leroi-Gourhan identifica ainda, o progressivo aumento das regiões frontais, com inexpressivo crescimento pré-frontal até *H. sapiens*, aonde verifica um verdadeiro acontecimento, que é o “desanuviamiento pré-frontal” (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 135). No entanto, a relevância desta discussão está em afirmar a precocidade da linguagem na Evolução humana, e o que se poderia deduzir das competências cerebrais de um cérebro já aparelhado para a linguagem. Estudos mais recentes afirmam que não foi possível identificar a área de Broca nos

australopitecos, e que essa área foi encontrada em um fóssil *H habilis* em particular - e não nos demais. Comentando esses resultados Terrence Deacon observa que,

Apesar da área de Broca ser de fato uma área que é importante para a fala em muitas pessoas. Essas marcas de superfícies são apenas incidentalmente relevantes. [...] o aparecimento de uma dobra adicional nesta região é provavelmente um correlato inevitável de expansão do cérebro como um todo (DEACON, 1997, p. 342).

As descobertas do antropólogo e cientista cognitivo Terrence Deacon, reafirmam e amplificam as generalizações de André Leroi-Gourhan, em torno da precocidade da linguagem na Evolução humana (DEACON, 1997, p. 358). Terrence Deacon atribui essa precocidade ao crescimento singularmente desproporcional do córtex pré-frontal, em relação ao crescimento relativo, de cada uma das demais áreas - crescimento que se pode identificar já a partir de *H habilis* (DEACON, 1997, 343).

O papel principal do córtex pré-frontal seria uma *construção*, uma espécie de arquitetura neural para a sobreposição de memórias e imagens perceptivas, geradas de forma setorizada e fragmentada, nas diferentes áreas de associação (DEACON, 1997, p. 266). Neste caso, o crescimento das áreas de associação, sofreu a ação organizadora das áreas pré-frontais, que envolve o recrutamento de diversas áreas do córtex associativo, como evidenciam as pesquisas conduzidas no âmbito da Biologia do Desenvolvimento (DEACON, 1997, p. 343).

As vias adaptativas encontradas pelas espécies antropídeas, que desenvolveram o processamento simbólico, caracterizam uma nova espécie, uma “nooespécie” denominada *Homo Symbolicus*: suas ferramentas de pedra e adaptações socioecológicas foram as sementes das características humanas futuras (DEACON, 1997, p. 349).

Neste caso, no âmbito das observações de Leroi-Gourhan, as funções desempenhadas pelas áreas pré-frontais, por menor que fossem essas áreas cerebrais nos australopitecos, já cumpriam uma função importante, e a cada crescimento dos territórios frontais, as técnicas evoluem nitidamente, e como corolário, as competências simbólicas e linguísticas (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 134).

Mas, como se vai de um a outro - como se vai do cérebro à ferramenta, ou do cérebro às relações sociais mediadas por símbolos, que são ambas, as

características que segundo Terrence Deacon, definem a “nooespécie” *Homo symbolicus*?

Segundo Leroi-Gourhan, a descoberta da ferramenta não corresponde ao pensamento conceitual, fruto de inteligência consciente; mas sim a um simbolismo criado espontaneamente entre o corpo e a matéria. “O utensílio” – leia-se ferramenta - de acordo com esta hipótese seria “adquirido não por uma inspiração genial, mas antes como se o cérebro os exsudasse progressivamente” (LEROI-GOURHAN, 1964, p.109). Leroi-Gourhan considera a ferramenta como uma “verdadeira secreção do corpo e do cérebro dos antropídeos” (LEROI-GOURHAN, 1964, p.94).

É importante perceber que enquanto “projeção orgânica”, a ferramenta é uma construção mental, tecida entre cérebro, corpo e matéria, que se exterioriza (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 41). Leroi-Gourhan entende que a síntese imagética que antecede os gestos técnicos, compõem com a externalização, um tipo de inteligência “não estritamente técnica”, que acredita ser da mesma natureza que as sínteses simbólicas criadas pela religião e pela arte (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 108). Assim, no pensamento de Leroi-Gourhan, a Evolução do cérebro, apresenta duas *estratigrafias*, uma zoológica, de esqueletos e crânios, e outra social, exteriorizada, de ferramentas e evidências materiais de outros tipos de inteligência, “não estritamente técnica”. Neste caso, as sepulturas e a arte pré-histórica permitem a visualização de “cadeias operatórias” analíticas que avançam sobre a evolução humana em função da “certeza da aplicação do raciocínio a estes domínios” (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 118). Neste caso, trata-se da análise sincrônica, que procura evidências materiais enquanto suporte das dinâmicas do pensamento.

Retornando às ferramentas, e à “sintaxe” entre cérebro e meio, pode-se dizer que o “gesto técnico” envolve não apenas a imagética que interioriza a “projeção orgânica”, acionada pela descoberta, como também a intencionalidade consciente que aciona a “cadeia operatória” que culmina na ferramenta. E, neste sentido, a transmissão gestual ou verbal do gesto técnico, demandará ainda mais por essas competências imagéticas e simbólicas, alterando a *ratio* entre os sentidos, especializando as competências e habilidades sensoperceptivas, linguísticas e afetivas na evolução.

Leroi-Gourhan pergunta se a ferramenta e a palavra se externalizaram anteriormente à arte por constituírem vantagens adaptativas que definiram a espécie? Pergunta-se ainda, se a estética constitui uma imagética que conecta o

organismo à natureza e à sociedade, através de simbolismos que se tornam conscientes? (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 73).

Enquanto dinâmica interna, cerebral, imagética, Leroi-Gourhan observa que “para lá da possibilidade de fundamentar uma linguagem abstrata”, o que realmente caracterizaria a estética, seria “algo mais” que “teria surgido ao nível do dispositivo cortical estabelecendo novas relações entre as imagens” (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 78). Antes de se exteriorizar na arte, a “estética fisiológica” comporá a imagética que sustenta a emergência dos comportamentos operatórios - que são aqueles que pressupõem simbolismo refletido que distinguem nossa espécie - integrando e informando a produção simbólica, e assumindo uma função primordial no estabelecimento de símbolos de interação social (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 73).

A ambiência ecológico-afetiva em que está inserido o *Homo symbollicus* é transformada em imagética. A linguagem que surge inicialmente é pontual e emergente; sua estabilidade, enquanto símbolos disponíveis entre os sujeitos mediando comportamentos, revela de acordo com Deacon, um salto lógico que é organizacional, e adaptativo (DEACON, 1997, p.352). A definição de ferramenta enquanto projeção orgânica revela também as competências simbólicas, de ser um salto – semiótico – e de ser adaptativa.

A função particularizante da estética insere-se numa base de práticas maquinais, profundas e simultaneamente ligadas ao aparelho fisiológico e ao aparelho social. Uma importante parte da estética relaciona-se com a humanização de comportamentos comuns ao homem e aos animais, [...] e, com a intelectualização, feita através dos símbolos, dos fatos biológicos de coesão com o meio natural e social (LEROI-GOURHAN, 1965, p.74).

Na imagética cerebral intuída por Leroi-Gourhan, a “estética fisiológica” integra a organização de comportamentos adaptativos, pensados em termos de “simbolismo refletido”, que irão sofrer a intervenção de processos de “confrontação”, através de gestos e linguagem, complexificando as cadeias operatórias. As “práticas elementares que constituem os programas vitais do indivíduo, tudo aquilo que nos gestos cotidianos se relaciona com a sobrevivência como elemento social”, representam cadeias operatórias maquinais, aonde atua um pano de fundo biológico, instintivo, sobre o qual se constrói a transmissão linguística, operatória, que corrige as etapas da operação sempre que necessário (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 26). Todo esse comércio de representações, percepções, confrontações e linguagem são informados pela “estética fisiológica” que, sendo ela mesma um conceito, se torna também uma categoria de análise.

O sujeito atuante animal ou homem é inserido em uma rede de movimentos, oriundos do exterior ou da sua própria máquina, cuja forma é interpretada pelos sentidos. De uma forma geral, a sua percepção interpõe-se entre determinados ritmos externos e respostas que fornece de forma motriz. Esses ritmos e valores refletidos serão transformados em símbolos e essas impressões sobre o meio, esses conhecimentos naturais, sociais e técnicos poderão ser confrontados consigo mesmo (LEROI-GOURHAN, 1965, p.87).

A “cadeia operatória”, quando se transfere da Tecnologia para a Antropologia, por ser construída e visualizada a partir do aumento de complexidade da práxis antropológica, e sendo deduzida a partir da evolução das ferramentas, dos crânios e dos esqueletos fósseis, apresenta-se ora como um conceito, ora como um objeto, ora como um método, constituindo definitivamente uma categoria de análise marcada por grande complexidade. E neste sentido, servirá à análise da complexidade dos comportamentos adaptativos, mais tardios, como a religião e a arte pré-históricas, que é para onde se dirige, sincronicamente, a observação de Leroi-Gourhan.

Observamos que a “cadeia operatória” é ao mesmo tempo um método, e um conceito, evoluindo enquanto categoria de análise. A esse respeito observa Charles Lenay, “A tecnologia não é apenas o objeto de Leroi-Gourhan, mas o próprio método que ele segue sistematicamente e que pode ser chamado de “o princípio das operações concretas” (LENAY, 2018, p. 16). Neste método, como se disse, procura-se primeiramente pelas evidências materiais, e depois pelo sistema corpo-cérebro, “contabilizando primeiro as funções e propriedades do acoplamento entre organismos vivos e seu ambiente” (LENAY, 2018, p. 16).

Ou seja, enquanto categoria de análise, demanda pelo aporte de informação neurobiológica que intentamos aqui, o que renova o poder de análise das categorias descritas. Neste sentido, a “estética fisiológica” mostra-se claramente como um dispositivo que integra as emoções na formulação do comportamento racional, operatório, se aproximando ao dispositivo dos marcadores somáticos de António Damásio. Neste sentido, Charles Lenay observa que os trabalhos de Leroi-Gourhan são potencialmente inspiradores para formulação de novas linhas de pesquisa em “ciência cognitiva, principalmente nas linhas de enação, e cognição incorporada”. Procurou-se evidenciar que a perspectiva aberta pela “estética fisiológica”, aponta claramente nesse sentido.

3.3 Operando as categorias.

Podemos observar como a categoria “estética fisiológica” se comporta ao nível analítico, tendo em vista a sensibilidade estética, enquanto computação do corpo, compor a complexidade da imagética que sustenta, junto com a realidade, as “cadeias operatórias” enquanto atividade cognitiva superior. Isso deve ser feito a título de exercício, tendo em vista a “cadeia operatória”, constituir a categoria de análise que Leroi-Gourhan direcionará à arte e à religião. Por ora, observaremos mais detidamente como as categorias funcionam metodologicamente na interpretação da descoberta das ferramentas.

Segundo Leroi-Gourhan, a estética se baseia na consciência das formas e do movimento, sabores e aromas, havendo, enfim, toda uma apreciação das experiências estéticas formuladas pelos diferentes sentidos, desenvolvida em um importante capítulo do segundo tomo de *O gesto e a palavra*. Esta reflexão do mestre francês, identifica uma capacidade humana de transformar sensações em símbolos, capacidade pensada enquanto “Fundamentos corporais dos valores e ritmos”, que seria mais exatamente o capítulo em questão. Segundo ele, “é possível considerar que a simbolização inteligente é suscetível de se inverter, descendo do cimo até às profundezas da base, e que tudo no homem é assimilável às diligências do pensamento esteticamente construtivo” (LEROI-GOURHAN, 1965, p.85). Neste sentido, o que poderia significar a percepção de forma, matéria, e demais experiências dos sentidos na emergência dos gestos técnicos, enquanto comportamentos operatórios que culminam na ferramenta, e qual a natureza das sensações, emoções e sentimentos que levaram a descoberta das mesmas?

De uma maneira geral, que será útil para observar a descoberta das ferramentas e de outras cadeias operatórias, relacionadas aos demais comportamentos adaptativos, Leroi-Gourhan observa que:

Nos animais, os comportamentos mais simples podem reduzir-se, do ponto de vista sensorial, a três aspectos: o do comportamento nutritivo, que assegura o funcionamento corporal através do tratamento das matérias assimiláveis pelo organismo; o da afetividade física, que assegura a sobrevivência genética das espécies, e o da integração espacial, que torna possíveis os dois primeiros. Estes diferentes aspectos, que se diversificam de acordo com o grau de evolução das espécies, correspondem a três níveis de referência dos indivíduos entre si e com o seu meio, níveis cujas implicações estéticas no caso do homem, permanecem sensíveis. Estes três planos da estética fisiológica movimentam, no quadro de relações bastante variáveis, os diferentes instrumentos do dispositivo sensorial:

sensibilidade visceral, sensibilidade muscular, gosto, olfato, tato, audição, equilíbrio e visão (LEROI-GOURHAN, 1965, p.86).

Neste caso, parece que a descoberta da ferramenta está relacionada ao comportamento nutritivo, envolvendo a estética visceral; e também à inserção espaço-temporal, através da movimentação pelo território². Segundo Leroi-Gourhan o “comportamento nutritivo tem por motor os ritmos viscerais, e por agentes de percepção o olfato, a degustação e o tato” (1965, p. 86).

A manifestação mais importante da sensibilidade visceral relaciona-se com os ritmos. A alternância dos tempos de sono e de vigília, de digestão e de apetite, enfim, todas as cadências fisiológicas constituem uma trama na qual se inscreve toda a atividade. Estes ritmos estão geralmente ligados a uma trama mais lata, representada pela alternância dos dias e das noites, pelas mutações meteorológicas e sazonais. Daí resulta um verdadeiro condicionamento, que opera enquanto base estável ao nível das operações cotidianas, mas que apenas intervém no comportamento estético na medida em que este tem por instrumento o corpo humano. Os estados de conforto visceral só atuam no estabelecimento das condições normais da atividade; os estados de sofrimento ou de insuficiência fisiológica podem acarretar notáveis modificações do campo estético individual, mas unicamente através das suas consequências sobre a atividade normal em sentido lato. (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 88).

Trata-se da sensibilidade visceral, e dos sentidos acionados pelo comportamento nutritivo, que teremos que observar, juntamente com a integração espaço-temporal, que, de acordo com Leroi-Gourhan, se especializará em simbolismo (LEROI-GOURHAN, 1965, p.104). Mas, enquanto sensorio, a integração espacial enquanto “aqui e agora” do organismo, “é servido pelos órgãos do equilíbrio, pela percepção do corpo no espaço, baseando-se, no caso do homem, na referência de seu sentido dominante, a visão [...]” (LEROI-GOURHAN, 1964 p. 86).

A inserção no espaço é tratada por Leroi-Gourhan enquanto integração espaço-temporal, observando, como se disse, que esta dimensão da “estética fisiológica” se especializará em simbolismos:

É certo que tudo aquilo que, no plano do equipamento sensorial do homem, é herdado do fundo comum das espécies, presta-se a uma procura daquilo que só se torna compreensível partindo das origens. [...] No caso do homem, tratam-se de comportamentos vividos através dos filtros das imagens e, se é necessário ter consciência de que nascem a níveis profundos, tornar-se-ia inútil e paradoxal pretender mantê-los nesse nível por excesso de preocupação lógica (LEROI-GOURHAN, 1965 p. 104).

² O comportamento nutritivo por sua vez está ligado à organização das famílias e, portanto, ao comportamento afetivo também, de acordo com inúmeras hipóteses, algumas delas discutidas a partir de Robert Foley.

Trata-se de observar o que se transforma em símbolo, e a imagética que constrói o “si” juntamente com a natureza, e procurar pelos sentidos e pelas densidades sensórias, enquanto modalidade de saber e conhecer: a forma como os sentidos são requisitados pelos conhecimentos, e mediações: sensório e coletividade.

A discussão em torno do sensório será desenvolvida a partir de Marshall McLuhan e Régis Debray, em diálogo com Leroi-Gourhan. Trata-se de uma área do conhecimento que faz parte da História das Técnicas, seriam as preocupações filosóficas que acompanham a História das Técnicas. Aqui nos aproximaremos delas a partir de uma preocupação afeita à Antropologia Filosófica, observando com Debray, a importância destas reflexões para a investigação racional do fenômeno religioso.

Tendo em vista que, para Leroi-Gourhan, a ferramenta é primeiramente uma emergência simbolizante, deve-se observar o componente mental enquanto criação estética, que de alguma forma fica retido na ferramenta enquanto utensílio e memória; e ainda o componente material, enquanto pedra e forma, que atua como um suporte da criação, sendo simultaneamente a criação mesma enquanto materialidade e sentido. “No entanto, o comportamento operatório permanece inteiramente mergulhado no vivido, pois a projeção só pode intervir a partir do momento em que as operações são libertas da sua aderência material e transformadas em cadeias de símbolos” (LEROI-GOURHAN, 1965 p. 20).

Bernard Stiegler, para quem a memória humana enquanto suporte do conhecimento, é tão velha quanto as ferramentas de pedra, observa que a ferramenta enquanto dispositivo de memória de alguma forma sabota ao nível fenomenal as computações da qual emergiu. Mas podemos dizer que irá potencializar de forma generativa as competências que culminaram em ferramenta, através dos simbolismos refletidos acionados pela linguagem na transmissão dos gestos, e estereótipos técnicos. Bernard Stiegler está atento a estas constrições do meio técnico, quando fala de novos indivíduos psíquicos, e de novos indivíduos sociais, que são acionados pelas mutações técnicas.

Não existe interioridade que preceda a exteriorização, muito pelo contrário: a exteriorização constitui o interior como tal, isto é o distingue e o configura, no sentido que Leroi-Gourhan descreve como sendo um processo de exteriorização, no qual essa distinção configurante, que não para de se deslocar, aciona novas relações entre os indivíduos psíquicos e indivíduos coletivos; novos processos de formação de indivíduos psíquicos

e sociais: novos processos de individuação psíquica e coletiva (STIEGLER, 2007 p.27).

A imagética enquanto criação espontânea ao se exteriorizar em ferramenta cria uma memória que aparentemente abala a fenomenalidade que culminou em ferramenta. Esta fenomenalidade que McLuhan chama de “transe sensorio”, Bernard Stiegler chama de “queda”, e a observaremos mais adiante enquanto sensorio da linguagem. São questões dessa mesma natureza que Edgar Morin direciona para a compreensão da emergência, como observamos anteriormente através da formulação da ideia de que “o todo é menos e mais do que a soma das partes”. Novas fenomenalidades emergirão a partir das mesmas competências que foram acionadas pela criação da ferramenta; mas na medida em que a ferramenta exterioriza o saber enquanto memória, a *ratio* entre os sentidos se altera – algo fica submerso.

A leitura de Leroi-Gourhan realizada por Bernard Stiegler, afeita à gramatologia, serve à procura de inúmeras questões que observamos aqui, Stiegler procura pela materialidade enquanto suporte em que se exterioriza a imagética; e procura também por competências do espírito, enquanto sentido, e saber. Nossa procura pela materialidade dá-se enquanto princípio de realidade que orienta o cômputo auto-exo-referente; e o sentido, enquanto conhecimento que alimenta o princípio de identidade, que concretiza a busca pelo sensorio enquanto espírito e subjetividade. A questão da matéria, no âmbito da ferramenta é que a imagética se desenvolve com a pedra: manualidade tátil enquanto portabilidade e funcionalidade de núcleos e lascas; e gestos operatórios enquanto indústria, defesa e rapinagem. Tudo isso em uma pedra, e ao mesmo tempo, enquanto descoberta e, depois, transmissão e educação.

Procuramos inicialmente pelas artes da descoberta, neste caso por uma imagética, que nossos autores dirão que está relacionada ao tato. Esta imagética que associa imagem, computação de gestos técnicos, e formas, irá prevalecer no âmbito da evolução dos estereótipos técnicos, enquanto materialização de formas abscondidas, computadas entre a matéria e o repertório de gestos técnicos acionados pela imagética. Formas descobertas pelo corpo que representa e recria os gestos técnicos, descobertos frente à materialidade que se transforma em possível, e devém.

É por isso que o pensamento da gramatização pede uma organologia geral, isto é, uma teoria da articulação dos órgãos e sentidos corporais (cérebro, mãos, olhos, tato, língua, órgãos genitais, vísceras, sistema neurovegetativo etc.) dos órgãos artificiais (suportes técnicos da gramatização) e dos órgãos sociais (grupos humanos familiares, clínicos, étnicos [...]) (STIEGLER, 2009, p.28).

Segundo Leroi-Gourhan o tato é responsável pela captura das texturas, e volume da matéria, quando da indisponibilidade da visão. Neste caso, a ênfase na visão que foi dada por Leroi-Gourhan, enquanto sentido que sobressai na integração espaço temporal, e a própria centralidade da visão dentre os sentidos nos onívoros, bem como o sentido visual da palavra, que envolve um sensoriamento remoto da realidade, e ainda toda a ênfase visual da cultura letrada, criam uma espécie de narcose, que estabelece uma espécie de obstrução na organização e inteligência de outras redes e modalidades sensoriais. Marshall McLuhan direciona para o tato, e para pele uma densidade sensorial original, pré-linguística, no estabelecimento da relação sensorial, sentido, saber, enquanto modalidade sensorial que predominou anteriormente à palavra.

A eletricidade indica o caminho para a extensão do próprio processo da consciência, em escala mundial e sem qualquer verbalização. Um estado de consciência coletiva como este deve ter sido a condição do homem pré-verbal. A língua como tecnologia de extensão, com seus poderes de divisão e separação, deve se haver configurado na Torre de Babel pela qual os homens procuraram escalar os céus (MCLUHAN, 1999, p.98).

Da mesma forma que a linguagem enquanto externalização oblitera e ofusca o sensorial anterior, que é tátil imagético, em função do anestesiamiento visual que opera de forma maquinal, segundo McLuhan, as sinestesias da pele serão provedoras da organização sensorial da imagética, como veremos bem mais adiante, através do próprio McLuhan e também de António Damásio, enquanto ancoragem somatomotora do self. Neste caso, a predominância da visão enquanto sensorial que promove a integração espacial, mesmo entorpecido na descoberta do devir ferramenta da pedra, transfere para as virtudes do tato e da manualidade técnica, a criação, que atenderá ao comportamento nutritivo na forma de ferramenta. Neste caso observamos a partir de McLuhan que os efeitos narcóticos do sensoriamento visual transferem para o tato, enquanto forma e textura de pedra, função alimentar, e portabilidade, uma maior centralidade na imagética.

O tato é todo envolvente, é estar mergulhado nos objetos de contemplação, e no agora; um arrebatamento dos sentidos pelo meio e pela ação (MCLUHAN, 1999,

p. 128). António Damásio observa que o self ancora-se em percepções somatomotoras, que estão unificadas enquanto representações do corpo; a sensibilidade visceral seria ainda a sensibilidade do meio interno, que se espalha sobre a pele, que é também aonde os sentidos se localizam e se encontram (DAMÁSIO, 2012, p. 205). Trata-se, ainda, de procurar pelo tato em Leroi-Gourhan que o ligará a pele, ao corpo e ao self em Damásio; e procurar ainda em Leroi-Gourhan, por todos os outros sentidos envolvidos nos comportamentos que proporcionaram a adaptação das espécies que impulsionaram o gênero *Homo*. Neste caso, é importante salientar desde já, que o comportamento afetivo, que é o outro comportamento citado por Leroi-Gourhan, também está relacionado com o tato.

As competências técnicas dos mamíferos, calcadas na utilização das patas e da boca, enquanto comportamento nutritivo, de defesa, se exteriorizam na forma do utensílio, que é uma competência de manualidade técnica, e ainda a boca e os dentes – que na animalidade compõem as competências técnicas - acompanhadas de um outro corolário corpóreo, as garras. Esta semiótica surge dos paralelismos entre as séries mecânicas que se estabilizam compondo as grandes linhas estruturais e interpretativas dos diferentes planos de desenvolvimento zoológicos, apresentados ao longo de *O gesto e a palavra*.

Leroi-Gourhan, partindo desses fatos, mostra que o que faz a humanidade do homem e constitui uma ruptura na história da vida é o processo de exteriorização técnica do ser vivo. O que caracterizava, até então, o ser vivo, a saber, as condições de predação e de defesa, passa para fora dele: a luta pela vida, ou melhor, pela existência, não pode mais estar encurralada pela cena darwiniana. O homem leva essa luta, que poderíamos chamar também de espiritual, por órgãos não biológicos, isto é, por órgãos artificiais, que consistem as técnicas. “Mas essa vida não é mais simples biologia, em que é uma existência, é uma economia técnica do desejo sustentada por meios técnicos hipomnésicos que são também simbólicos”.

[...] O homem tem acesso a uma terceira memória que é apoiada e constituída pela técnica. Um sílex talhado se forma na matéria inorgânica organizada por essa talha: o gesto técnico engrama uma organização que se transmite via o inorgânico, abrindo pela primeira vez na história da vida, a possibilidade de transmitir saberes, adquiridos individualmente, mas por uma via não biológica. Essa memória técnica é epifilogenética: ela é ao mesmo tempo o produto da experiência individual epigenética e o suporte filogenético da acumulação de saberes, constituindo o *phylum* cultural intergeracional. (STIEGLER, 2009, p.31)

Esta semiótica que alicerça a projeção orgânica é o que mais nos interessa inicialmente, para observarmos como a “estética fisiológica” poderia atuar nas cadeias operatórias que culminaram em ferramenta.

Dada a falta de documentos, é difícil descrever como é que o incisivo se transformou num *chopper*, isto é, de que modo é que o único utensílio orgânico de ação cortante, transportado na ponta das mandíbulas, se desloca para a mão pela ação incisiva de uma pedra lascada, mas, parece claro que tal reformulação se operou no estádio mais recuado, ou seja a partir dos australantropos. Neste domínio a marcha vertical é igualmente decisiva. Nos macacos os dois campos operatórios trabalham simultaneamente em posição sentada (percussão dental + manipulação) e separadamente em posição de marcha, permanecendo o aparelho dentário do quadrúpede o principal órgão de relação, o ponto avançado do dispositivo corporal. Uma vez adquirida a posição vertical, a mão torna-se o órgão de relação enquanto que as operações sentadas permanecem ligadas à simultaneidade de ação da face e da mão (consumo alimentar e operações técnicas em que os dentes intervêm), mas ao contrário do que acontece com os quadrúpedes, ou mesmo equivalente como sucede com numerosos macacos; no homem, só mantém a sua importância a nível dos contatos afetivos e de determinadas operações técnicas em que a boca desempenha o papel de pinça suplementar. A passagem para o utensílio encontra-se, pois, funcionalmente justificada pela transferência do campo de relação para a mão.

Seria infantil ver no *chopper* um incisivo colocado na ponta dos dedos ou no percutor, um molar brandido pelo punho, mas a gama das ações continua a ser a mesma antes e depois da transferência, que se opera a partir do ponto teórico em que o primata de marcha vertical transpõem as suas ações de percussão do dente para a pedra animada pelo braço. A enorme massa de objetos que o homem se rodeou esconde a simplicidade intrínseca dos elementos suficientes para a sua sobrevivência (LEROI-GOURHAN, 1965, p, 40).

É importante observar que Leroi-Gourhan está trabalhando com a ideia de núcleos e lascas, e ainda portabilidade - dentes, garras e movimento. O fato de o utensílio ser portátil significa também que ele está em movimento: esqueleto bípede e mãos livres colocando-se em marcha a partir dos ritmos viscerais. Na verdade, Leroi-Gourhan interpreta a indústria olduvaiana como a descoberta de um estojo de ferramentas, entendida enquanto portabilidade.

A mão implica também cerebralização, habilidades motoras sendo selecionadas de forma a sustentar energeticamente a cerebralização: diminuição dos entraves mecânicos causados pelo maxilar, a partir da diminuição dos dentes... e cerebralização. O cérebro que se expande a partir da especialização das séries mecânicas, recupera de alguma forma a morfologia técnica anterior, e libera outras criando próteses materiais, externalizações, para as desvantagens seletivas originadas enquanto contingência de sua evolução, e faz isso a partir de uma capacidade simbolizante, como observa Leroi-Gourhan. Pois este cérebro já é imagético, simbólico, e onírico e contra efetua as afecções do corpo.

O plano de desenvolvimento zoológico desenvolve a motricidade manual e facial, e ainda a imagética enquanto competências que acompanham a cerebralização. Se essas são as grandes linhas da bipedia, o equilíbrio motor,

enquanto dispositivo músculo esquelético será especializado, adaptando o organismo através da inserção espacial aos ambientes cada vez mais abertos das savanas.

O funcionamento normal de qualquer aparelho intelectual está sujeito à infraestrutura orgânica, não só nos bons e maus momentos da máquina corporal, mas também em cada momento da experiência vivida a nível dos ritmos que integram o sujeito no tempo e no espaço. Tanto para o animal como para o homem, o equilíbrio reside na ação coordenada dos órgãos e dos músculos, de acordo com o desenrolar de cadeias rítmicas de diferentes amplitudes, imbricadas umas nas outras segundo uma ordem regular. Uma perturbação grave na ritmicidade externa ou interna arrasta o comportamento neuropsíquico para vias divergentes relativamente à normalidade (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 92).

António Damásio observa a importância da pele para o dispositivo de representação somatoestésico, atribuindo-lhe a coordenação da transdução do meio externo, por estar integrada de uma forma muito particular com o meio interno, assumindo a pele um papel central na criação de homeostase, não apenas por ser a maior víscera do corpo, mas por realizar um tipo de transdução do meio externo particularmente complexa (DAMÁSIO, 2012, p.207).

De certa forma estamos procurando as transduções da pele, um dispositivo que envolve a integração espacial do organismo - enquanto integração do meio interno, visceral, e músculo esquelético – ao meio externo, através da pele (DAMÁSIO, 2012, p. 205). Damásio observa que essa função da pele, de ser um limite e uma abertura entre o meio interno e externo, e de ser ao mesmo tempo a delimitação desse mesmo corpo frente ao meio, implica que o processamento corporal, enquanto processamento somatosensorial seja inevitável, independente do sentido acionado pelo corpo para compor imagens entre o corpo e a natureza.

O que é e onde está essa representação primordial? Na minha perspectiva, ela abrange: 1) a representação dos estados de regulação bioquímica em estruturas do tronco cerebral e do hipotálamo; 2) a representação das vísceras, o que inclui não só os órgãos da cabeça, tronco e abdômen, mas também a massa muscular e a pele, que funciona como um órgão e constitui a delimitação do organismo, a supermembrana que nos delimita como uma unidade; e 3) a representação da estrutura musculoesquelética e seu movimento potencial. Essas representações, que, conforme indiquei se encontram distribuídas por diversas regiões cerebrais, devem ser coordenadas por conexões neuronais. Suspeito que a representação da pele desempenha um papel importante para assegurar essa coordenação (DAMÁSIO, 2012, p 205).

Este quadro, no entanto, não constitui um simples adereço ao modelo de consciência de António Damásio, as “representações primordiais” a que se refere são as representações do corpo, as imagens do corpo que constituem gabaritos

emocionais do contato do meio interno, com o meio externo, o “proto-self”, que será a base da “consciência central”, e conseqüentemente da “consciência ampliada” (DAMÁSIO, 2015, p.30). A imagética que se transforma em comportamento cognitivo, ou simbolismo refletido, constituem as dinâmicas cerebrais caracterizadas por António Damásio, como competências mentais, aptas a “desenvolver representações das quais se pode tomar consciência como imagens”.

Se o cérebro evoluiu, foi antes de mais nada, para garantir a sobrevivência do corpo, quando surgiram os cérebros mentalizados, eles começaram por ocupar-se do corpo. E, para garantir a sobrevivência do corpo da forma mais eficaz possível, a natureza, a meu ver, encontrou uma solução altamente eficiente: representar o meio ambiente por meio da modificação das representações primordiais do corpo sempre que tiver lugar uma interação entre o organismo e meio ambiente (DAMÁSIO, 2012, 205).

Neste sentido, seria importante observar que a complexidade das transduções da pele, ao coordenar as diversas percepções sensoriais do corpo em sua atualidade, demandasse por um dispositivo cerebral apto a integrar as diferentes imagens sensoriais, na forma de símbolos (DEACON, 1997, p. 265), que parecem estar associadas às demandas por tecidos pré-frontais, tão bem descritas por Terrence Deacon, enquanto competição por espaço no endocrânio, ou organização de tecidos cerebrais de acordo com a máxima em fisiologia que prevê a relação entre forma e função, e aonde as funções cerebrais estariam sendo selecionadas e especializadas (DEACON, 1997, p. 218). Estas considerações também abarcam a problemática levantada por McLuhan, a respeito da sinestesia do tato, que veremos mais adiante, tendo em vista os sentidos se encontrarem sobre a pele.

Admitamos que minha hipótese é sustentável e discutamos algumas de suas implicações. A primeira é a de que a maior parte das interações com o meio ambiente ocorre *num local* dentro do limite do corpo, quer seja o tato ou qualquer outro sentido que intervenha, visto os órgãos dos sentidos se encontrarem implantados num determinado local no vasto mapa geográfico dessa fronteira. Pode bem acontecer que os sinais relativos às interações de um organismo com o meio ambiente externo sejam processados por referência a esse mapa geral do limite do corpo. Um sentido específico, como por exemplo, a visão, é processado num *lugar específico* do limite do corpo, aqui, os olhos (DAMÁSIO, 2012, p. 206).

Percebe-se que a todo o momento e o tempo todo, os sentidos, espalhados sobre a pele, estão informando o cérebro e manifestando respostas somatomotoras.

Na maior parte dos casos de funcionamento perceptivo regular, os sistemas somatossensorial e motor encontram-se envolvidos, a par do sistema sensorial adequado aos objetos que são percebidos. Isso é o que sucede mesmo quando o sistema sensorial em questão é o componente exteroceptivo – ou seja, voltado para o exterior – do sistema somatossensorial.[...] Quando você toca um objeto, ocorrem então dois conjuntos de sinais locais a partir de sua pele. Um diz respeito a forma e

textura do objeto e pelo movimento do braço e da mão. Acrescente a tudo isso que, dado objeto pode criar uma resposta corporal subsequente, relativa ao seu valor emocional, o sistema somatossensorial é novamente ativado pouco depois dessa resposta. A quase inevitabilidade do processamento corporal, independentemente do que estejamos fazendo ou pensando é evidente. É muito provável que a mente não seja concebível sem algum tipo de incorporação, uma noção que tem lugar de destaque nas propostas teóricas de George Lakoff, Mark Johnson, Eleanor Rosch, Francisco Varela e Gerald Edelman, e, evidentemente, nas nossas próprias (DAMÁSIO, 2012, p.208).

Como se disse, esse dispositivo imagético que alicerça o self, e atua a nível homeostático, estará totalmente envolvido na criação dos simbolismos corpóreos que se concretizam como ferramenta, e estarão envolvidos também nos demais comportamentos adaptativos. Procuramos observar como a pele e o tato, em sua potencialidade de indicar texturas, volume, e formas, informam a portabilidade da ferramenta. Um primeiro sentido que se forma com a pedra é a calibragem da pedra em relação à mão do técnico, e ainda sua virtualidade tecnoeconômica enquanto suporte de lascas; e, ainda, a percepção de volume e forma assegurando a correta calibragem para as virtudes técnicas de defesa e ataque, além da portabilidade. A ferramenta do Zijantropo, na verdade o modo técnico 1 é um estojo de ferramentas portátil, e a calibragem da ferramenta à mão do técnico é uma competência mental ao nível de representações tácteis, bem inferiores ao nível da intensidade da experiência estética, enquanto competências tácteis que criam dentes e garras e patadas portáteis, enquanto descoberta. A alteração que a ferramenta introduz será social, ao nível das famílias, selecionando indivíduos para a reprodução do estereótipo e dos gestos técnicos, mas a sua descoberta, encarada enquanto acontecimento revela toda uma fenomenalidade que fica submersa, assumindo uma forma simulacral ao entendimento.

Os simbolismos corpóreos resgatam as séries mecânicas que foram suprimidas estruturalmente enquanto especialização do plano de desenvolvimento zoológico; a relação de dentes e garras com habilidades técnicas relacionadas aos comportamentos nutritivos, e com a sensibilidade visceral, enquanto dentes, boca, barriga, e meio interno integralizado por um corpo em movimento pela savana.

Leroi-Gourhan observa ainda que os condicionamentos estéticos fisiológicos apresentam uma vocação diurna, quando tudo flui bem, e uma outra, noturna, baseadas em estados de privação, ou da intensificação e exaustão, que acentuam e transformam as dinâmicas da normalidade, e que parecem constituir uma espécie de neguentropia enquanto dinâmicas da emergência. Conforme observa Leroi-Gourhan,

muitas técnicas religiosas, e conhecimentos tradicionais irão se valer da intensificação ou supressão das sensibilidades estéticas para criar estados alterados de consciência, instrumentalizados para finalidades psicológicas; neste sentido ele observa, para cada modalidade sensorial e estética, as variantes do funcionamento anormal e como estarão integradas nas práticas culturais (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 85).

Os estados da normalidade, e as virtudes organizadoras da desordem contribuem ao seu modo com as computações que emergem em ferramenta. Segundo Robert Foley, nas estações secas a carne está mais disponível nas savanas, e podemos pensar que as dinâmicas entrópicas acionam as dinâmicas neguentrópicas, cuja fenomenalidade é produzida por um aparelho neurocerebral estendido sobre o corpo e aberto para o mundo, redundando em criação e síntese imagética e simbólica, espontânea; e simbolismos refletidos na forma de linguagem, gestual e verbal, para transmissão dos gestos e estereótipos técnicos.

Neste sentido, a rapinagem marginal praticada por *Australopithecus*, se torna mais complexa, a ferramenta, enquanto dispositivo de memória irá também ela alterar a *ratio* dos sentidos; tendo em vista o meio técnico alterar a forma como se vive, alterando as pressões seletivas que atuaram sobre o sistema corpo cérebro mente que descobre a ferramenta. Essas habilidades serão transformadas em gestos técnicos e linguagem, e a *ratio* se altera, como viemos observando através de Bernard Stiegler e, também, Marshal McLuhan.

Aquelas partes de nós mesmos que projetamos para fora sob a forma de novas invenções são tentativas de repelir ou neutralizar pressões e irritações coletivas. Mas o contra-irritante muitas vezes se revela uma praga ainda maior que o irritante inicial, tal como o vício em drogas (MCLUHAN, 1999, p.86).

A linguagem verbal terá esses mesmos efeitos, de verter sobre si, na forma de *pool* genético, a adaptabilidade das famílias, como faz a ferramenta e a comunicação simbólica em sua forma gestual. Das ferramentas de pedra até a linguagem há um longo percurso, a escolha do que observar acompanha Leroi-Gourhan na evolução sincrônica das cadeias operatórias que culminam em religião e arte, e também em algo da gramática dos meios observada por McLuhan, Bernard Stiegler, e Régis Debray – estes dois últimos, leitores atentos de Leroi-Gourhan.

Estivemos movimentando as cadeias operatórias, e identificamos que a imagética que serve às computações que emergem em ferramenta, não são

“estritamente técnicas”, como observa André Leroi-Gourhan, sendo espaço-temporais, estéticas, corporais, emocionais e materiais. Esta gramática deverá estar presente na observação das cadeias operatórias movimentadas pela emergência do pensamento religioso. A ideia aqui foi exercitar as categorias e criar estranhamentos, que refletem a própria natureza do objeto técnico de produzir simulacros e sentidos. Mas se a novidade é enigmática, o simulacro o é ainda mais, pois é aquilo que escapa, e fica submerso – contra efetuando a virtualidade do acontecimento, enquanto irrupção do novo, e da diferença que é a emergência enquanto novidade.

O diálogo com Damásio é fundamental, pois este cientista afirma que os dispositivos homeostáticos acionados pelas imagens corporais, que estão envolvidos na tomada de decisões e processamentos da cognição podem ser, e foram, efetuados sem recurso à linguagem, compondo narrativas de imagens não verbais. Trata-se de um sensorio pré-linguístico que estamos procurando como fenomenalidade do “arqui-espírito”, em sua objetividade e subjetividade acionadas em circuito.

3.4 Objetividade e subjetividade em circuito: dinâmicas do “arqui-espírito” a partir da noção de *self* e consciência não verbal em António Damásio.

O comportamento mediado por símbolos e a linguagem simbólica, identificam-se aos processos superiores da cognição, mas estão ligados às dinâmicas biológicas profundas que, a partir dos dispositivos homeostáticos já adaptados, e da cerebralização, emergem em cognição superior, adaptando a “nooespécie” através das competências de uma mente corporificada. Um dispositivo que pretende dar conta desta fenomenalidade emergente, que acompanha a cerebralização, é intuído através da “estética fisiológica” que Leroi-Gourhan observa enquanto integração emocional do corpo nas dinâmicas mentais, a partir de um cérebro computacional e imagético, cujas competências estaremos relacionando à hipótese da marcação somática de António Damásio.

Aquilo que caracteriza o homem é o fato que o seu cérebro é um aparelho de confrontações. Contudo, nos níveis inferiores do sistema nervoso, e particularmente no sistema simpático, encontramos os comandos reguladores do comportamento elementar: o organismo parece submetido às mesmas leis de equilíbrio entre meio externo e meio interno presente entre os mais simples invertebrados. [...] O paralelismo entre as aptidões inatas dos indivíduos humanos e as aptidões inatas das espécies animais é suscetível de nos permitir apreender a natureza do comportamento

instintivo. Em ambos os casos, não se trata de programas misteriosos atavicamente transmitidos e automaticamente desenvolvidos quando as circunstâncias são propícias, mas sim de disposições neurovegetativas hereditárias que autorizam a constituição de uma memória inscrita em cadeia de atos (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 18).

Muito do que Leroi-Gourhan formulou a partir da “estética fisiológica” em termos de integração dos dispositivos homeostáticos, e enquanto emergência de novas competências mentais e cognitivas está redimensionado ao nível de sustentação empírica, na hipótese da marcação somática de António Damásio, enquanto mecanismo integrador das emoções e sentimentos nas dinâmicas mentais da cognição superior.

Estamos seguindo este caminho porque encontramos aí uma ponte para pensar a “estética fisiológica” e o seu papel de informar decisões e estratégias, permitindo ainda um tipo de emergência enquanto criação estética que movimenta os sentidos e representações corpóreas, imagens mentais, e materialidade, na forma de exteriorização e memória. No entanto, as virtudes analíticas da categoria também nos interessam, tendo em vista “estética fisiológica” e “cadeias operatórias” aliarem-se no pensamento de Leroi-Gourhan, para pensar as sepulturas e a arte pré-histórica, enquanto evidências de pensamento religioso. Neste sentido, criar o encontro entre Damásio e Leroi-Gourhan significa acrescentar informação neurobiológica e neurocognitiva às categorias de análise de Leroi-Gourhan; e acrescentar as dimensões antropológicas e históricas à observação das hipóteses de António Damásio.

Seguindo o “princípio das operações concretas”, que Lenay entende ser o verdadeiro método de Leroi-Gourhan, ter-se-ia que o componente objetivo, material, é parte decisiva do comportamento operatório. O cômputo “auto-exo-referente” propõem o mesmo através do princípio de realidade. Procuraremos observar através de Damásio, como as representações e imagens, em sua forma mais arcaica, emergem a partir de uma teia de sentido criado entre o corpo e suas representações e imagens, e o meio em suas múltiplas formas de afetar o corpo através dos sentidos e das emoções.

António Damásio observa que emoção, homeostase, e perspectiva evolutiva e organizacional estiveram ausentes das preocupações da Neurociência e da Ciência Neurocognitiva, até bem pouco tempo, e que apenas recentemente “uma nova geração de cientistas elegeu a emoção como tema de estudos” (DAMÁSIO, 2015,

p.43). Percebemos que Leroi-Gourhan esteve atento a todas essas questões, e apesar de não ser um neurocientista, alcança esta discussão através do caráter transdisciplinar de seu pensamento, conforme viemos observando. Nosso objetivo, até o final deste capítulo, passa por realizar uma aproximação com o mecanismo da marcação somática de António Damásio, que permite pensar a mente humana a partir de uma hipótese “baseada em concepções de evolução, regulação homeostática e organismo”.

António Damásio entende que as emoções enquanto conjuntos complexos de reações químicas e neurais que apresentam padrões de prazer e dor apresentam um papel regulador, levando à criação de circunstâncias vantajosas para o organismo: “as emoções estão ligadas à vida de um organismo, ao seu corpo, para ser exato, e seu papel é auxiliar o organismo a conservar a vida (DAMÁSIO, 2015, p. 51)”.

Segundo Damásio, os dados sobre a regulação biológica mostram que a seleção de respostas inconscientes, não deliberadas, ocorrem constantemente nas estruturas cerebrais de evolução mais antiga, como o tronco cerebral e o hipotálamo. Animais como os répteis que possuem apenas as estruturas mais arcaicas “executam sem dificuldade a seleção de respostas”. Trata-se de uma resposta corporal inconsciente: frente a um estímulo exterior, disparam-se um conjunto de circuitos neurais que geram as respostas motoras adequadas à conservação ou reprodução do organismo (DAMÁSIO, 2012, p126).

Os mamíferos irão complexificar este quadro através das emoções, e esta discussão vai no sentido da computação animal desenvolvida anteriormente, que chegou à formulação do “olho interno” em Steven Mithen. Em Morin esta discussão se dirigiu da computação animal, ao “arqui-espírito”, e levantou a ideia de representação enquanto formação e manipulação de imagens mentais (MORIN, 2008a, p. 119). A partir de Damásio, ter-se-ia que os dispositivos de homeostase concretizados através da emergência das emoções primárias e secundárias transferem-se para o nível das representações mentais que são as virtudes de uma mente consciente de seu corpo, e dos objetos com os quais interage; e que somente aos poucos irá agregar a esse agora representações conscientes do passado; e que somente ainda mais tarde irá se projetar para o futuro com a mesma facilidade que se movimenta no presente através de conhecimentos aprendidos no passado, e virtualizados pela memória. Essas diferentes temporalidades do ser que

permanecerão imbricadas umas nas outras compõem tanto as observações de Edgar Morin como as de António Damásio.

Em Morin elas fluem em direção ao cérebro hologramático, enquanto organização da complexidade cerebral, cuja evolução recupera toda a complexidade cerebral anterior, através do princípio dialógico, e do princípio recursivo. Neste caso, o princípio hologramático amplifica a fenomenalidade das dialogias cerebrais – a dialogia entre os hemisférios, as dialogias dos três sistemas do cérebro triúnico e a “dialógica dos feixes hormonais”, e cuja virtualidade de representar o mundo a partir de si, ou seja, a capacidade “autotranscendente” do organismo de transferir valor ao que lhe é exterior, por constituir uma computação, pode alterar o estado de coisas ao computar algo novo, e alterar as condições da dialógica e da recursividade cerebral (MORIN, 2005, p.189).

Ao comportar a ideia da dupla inscrição do todo nas partes e das partes no todo, o princípio hologramático comporta também a ideia de uma dialógica retroativa partes todo (o todo se formando a partir das interações entre as partes e retroagindo sobre as partes para dirigir-lhes interações). Assim, os três princípios recorrem uns aos outros, ao menos num certo nível de complexidade organizacional, e podemos tomá-los em conjunto para considerar a máquina cerebral, cujo funcionamento resulta de dialógicas, recursões, implicações, sobreposições, como se todo momento ou elemento do processo implicasse de certo modo, todos os outros e como se tudo acontecesse e fosse construído nas interferências entre todos os momentos ou elementos do processo (MORIN, 20081, p. 117).

Seria uma forma de dizer que o princípio hologramático opera em níveis crescentes de complexidade, de forma a transformar o mundo todo em objeto de atenção e sentido, fazendo com que o mundo, seus objetos e relações entre os objetos, enquanto informação e computação “autotranscendente” adaptem cada vez mais o organismo a este mesmo mundo. Neste caso, o holograma é rememoração pura, atualizada pelo corpo; é uma forma do todo, enquanto realidade ecossistêmica na qual o organismo está inserido integrar-se na parte que é o organismo, através dos conhecimentos virtualizados pela memória.

Von Foester havia observado que o cérebro memoriza, não a percepção no seu conjunto, mas somente certas marcas a partir das quais pode reconstruir, sob a forma de lembrança, a totalidade dessa percepção. Essas marcas mnésicas não são arrumadas em um subsistema apropriado, mas inscritas nas próprias zonas de atividades cognitivas, e a rememoração realiza-se conforme os mesmos circuitos que garantem a percepção e a categorização.

Lasheley mostrou que rastros mnésicos subsistem mesmo quando se suprime uma parte importante do córtex. Daí sua hipótese de que o registro memorizado seria polilocalizado regionalmente e que a rememoração se realizaria a partir dessa polilocalização.

Primbram, que foi aluno de Lashley, concebeu a ideia de que a memória é registrada de modo hologramático. Assim seriam gravadas não as representações, mas as computações e não um registro. Além disso, o conhecimento é registrado no cérebro como um conjunto de computações.

Por isso, toda lembrança seria, como a representação perceptiva, uma reconstrução holoscópica, mas, ao contrário da perceptiva, a representação da lembrança seria ressuscitada pelas intercomputações de miríades de neurônios a partir das inscrições hologramáticas. (MORIN, 2008a, p. 115).

Em António Damásio, esse é o problema da ordem, que é resolvido pelos marcadores somáticos adaptativos; de que forma o fluxo de imagens será gerado para que tenha significado para alguém; por que algumas imagens e objetos e não outros? São todas questões que irão relacionar os dispositivos de imagens e representações mentais, às preferências ecológicas de um organismo, ligando os dispositivos mais arcaicos ao sistema neocortical, aonde os níveis de complexidade superior são criados a partir das funções adaptativas e fenomenalidades dos níveis inferiores.

Neste caso, a questão da ordem é pensada justamente a partir da ideia de organismo, homeostase e evolução. Como o cérebro produtor de imagens utiliza os seus recursos para sinalizar através do corpo padrões de ação passados, e seus respectivos estados de corpo subsequentes, informando a decisão. A questão da ordem como veremos é levada em Damásio, no sentido de organizar a disponibilidade de tecidos cerebrais em função das prioridades do organismo. Sendo a sobrevivência o interesse imediato e constante dos organismos, os marcadores somáticos são adaptativos e construídos desde a infância até a o fim da vida. A habilidade em utilizar marcadores somáticos conscientes, cria a possibilidade dos mecanismos “como se”, que constituem as memórias futuras, a formação de símbolos mentais manipulados conscientemente. Esses símbolos não são arbitrários; são criados para simbolizar uma situação do corpo, e projetá-lo em um cenário futuro. Passado, presente e futuro.

Existem três intervenientes auxiliares no processo de raciocínio sobre uma vasta paisagem de cenários criados a partir do conhecimento factual: estados somáticos automatizados, com seus mecanismos de predisposição, a memória de trabalho e atenção. Todos esses intervenientes auxiliares interagem e parecem estar relacionados com o problema crítico da criação da ordem a partir da exibição paralela de imagens, um problema identificado pela primeira vez por Karl Lashley e que surge porque o desenho do cérebro só permite, em um dado momento, uma quantidade limitada de atividade mental e de movimentos conscientes. As imagens que constituem as nossas respostas externas têm que ser agrupadas em “sintagmas”, os quais por sua vez têm de ser ordenados em “frases” no tempo, tal como as estruturas do movimento que constituem as

nossas respostas externas têm de ser agrupadas em “sintagmas” que depois são colocados numa ordem frásica para que o movimento surta o efeito desejado. A seleção dos padrões que acabam por constituir os “sintagmas” e as “frases” na nossa mente e dos padrões de movimento partem de uma exposição paralela das possibilidades. E como tanto o pensamento como o movimento requerem processamentos concomitantes, a organização das diversas sequências ordenadas deve ocorrer continuamente.

Quer concebamos a razão como sendo baseada na seleção automatizada, quer como baseada na dedução lógica por intermédio de um sistema simbólico, quer de preferência – como sendo baseada em ambas, não podemos esquecer o problema da ordem. Proponho a seguinte solução: 1) se a ordem tiver de ser criada entre as possibilidades disponíveis, nesse caso elas terão que ser ordenadas; 2) se tiverem de ser ordenadas, então são necessários critérios (valores ou preferências são aqui termos equivalentes”); 3) os critérios são fornecidos pelos marcadores somáticos, que exprimem a qualquer momento, as preferências cumulativas que recebemos e adquirimos (DAMÁSIO, 2012, p.183).

António Damásio permite desacelerar a prosa moriniana em meio à proximidade da emergência do cogito, e permanecer em meio às representações mentais, e narrativas não verbais, aonde a consciência viceja a despeito da exiguidade de imagens verbais, e de cogitação. Neste caso, o quadro sinalizado por Edgar Morin das dialógicas cerebrais e a dialógica dos feixes hormonais, pode ser observado no mecanismo de marcação somática, que requer o funcionamento conjunto de diversos subsistemas de regulação, além dos sistemas neocorticais de produção de imagens ou representações mentais.

Uma dessas representações são as “representações primordiais”, com as quais já estivemos às voltas quando discutimos a descoberta da ferramenta enquanto imagética direcionada pelo comportamento nutritivo; naquele momento de nossas análises estávamos às voltas com o tato discriminativo, descobrindo a ferramenta na pedra em função de sua calibragem para a mão do técnico, informada por gestos técnicos; estivemos às voltas com a representação das vísceras enquanto fome, barriga, dentes e garras; estivemos às voltas com as questões de privação e (des) controle apresentadas por Leroi-Gourhan enquanto modalidade de regime noturno do comportamento operatório, acionando dinâmicas neogentrópicas; estivemos às voltas com o sistema vestibular e músculo esquelético, tendo em vista a inserção espaço temporal estar prevista pela ferramenta em sua portabilidade e pelas memórias trazidas pelos sítios em que os hominínios se movimentam.

É importante neste sentido, lembrar que muito do que Damásio está descrevendo através da formulação de suas hipóteses pode ser colocado em termos de inserção espaço temporal, aonde são construídas as representações do corpo.

Leroi-Gourhan observa que o comportamento nutritivo e o comportamento reprodutivo são sustentados pela inserção espaço-temporal; e que esse comportamento adaptativo apresenta maior propensão a produção de sínteses simbólicas. A outra questão que nos interessa é que, no pensamento damasiano, as representações primordiais são fundamentais para a emergência de consciência e cognição superior, e para chegar a esses enunciados teremos que observar as “representações primordiais” enquanto sustentação do “protoself” (DAMÁSIO, 2015, p. 30).

Suas observações se debruçarão em seguida sobre os dispositivos que emergem a partir das “emoções secundárias”, fenomenalidade em que se manifesta o “self central” e a “consciência central”, mas que se erige sobre as computações inconscientes do “proto-self” (DAMÁSIO, 2015, p. 142). Os substratos neurais que sustentam as emoções secundárias, irão alicerçar um outro conjunto de representações as “representações dispositivas” (DAMÁSIO, 2012. p.133).

O próximo nível, que é o da “consciência ampliada” e do “self autobiográfico”, emerge a partir do aumento do córtex de associação, e das “áreas de convergências”. Neste sentido é importante observar que Damásio supõe que essas emergências despontam já entre alguns mamíferos superiores, como cachorros e babuínos. Essa nova fenomenalidade se valerá dos dispositivos e fenomenalidades da organização neurocerebral anterior – ou seja, contam em dois níveis com o domínio da experiência, um nível de caráter mais ecológico e organizacional, inato e pré-determinado, e outro da ordem do adquirido, do aprendizado e da memória, emergindo em novas fenomenalidades que manterão a função de realizar homeostasia (DAMÁSIO, 2015, 162).

Neste sentido, é importante observar que a emergência de cultura, e as dinâmicas organizacionais observadas por Edgar Morin em torno da nucleação noológica, irão se valer de todos esses dispositivos, tendo em vista atuarem conjuntamente em níveis de complexidade crescente, e manifestarão esses mesmos princípios da vida, enquanto regulação entre meio interno e externo, atravessando para a dimensão simbólica e do pensamento, e depois para a Noosfera – os mesmos compromissos com a sobrevivência do organismo e da espécie.

A tarefa que se apresenta aos neurocientistas de hoje é descobrir a neurobiologia que sustenta as superegulações adaptativas, ou seja, estudar e compreender as estruturas cerebrais necessárias para se ter um conhecimento cabal dessas regulações. Não visio reduzir os fenômenos sociais a fenômenos biológicos, mas antes debater a forte ligação entre

eles. Quero sublinhar que, muito embora a cultura e a civilização surjam do comportamento de indivíduos biológicos, esse comportamento teve origem em comunidades de indivíduos que interagiam em meios ambientes específicos. A cultura e a civilização não poderiam ter surgido a partir de indivíduos isolados e, portanto, não podem ser reduzidas a mecanismos biológicos e ainda menos a um subconjunto de especificações genéticas. A compreensão desses fenômenos requer não só a biologia e a neurobiologia, mas também as ciências sociais (DAMÁSIO, 2012, p. 124).

Procurar o “princípio de identidade” enquanto “princípio de desejo” nas dinâmicas homeostáticas que a cerebralização deverá reproduzir e especializar, passa primeiramente por encontrar o “protoself” enquanto fenomenalidade daquilo que Damásio chama de “representações primordiais”, centradas na representação do meio interno; dispositivo que será especializado junto com o aparelho neuro motor. Damásio observa o arcaísmo desse dispositivo através da integração dos sistemas bioquímico e nervoso aos dispositivos corticais de representação que começarão a produzir imagens, e neste sentido Damásio pensa o “meio interno como precursor do self”.

Neste caso, Damásio observa que os cérebros surgiram com a função de regular o meio interno e favorecer o organismo no sentido de uma atuação mais eficaz no meio externo, contribuindo para o “ímpeto de vida”. As “representações primordiais” seriam um tipo mais acabado de sensoriamento do meio interno, cuja estabilidade será construída a partir de um número cada vez maior de objetos – princípio de realidade - com os quais o organismo se relaciona, que começarão a ser representados de forma consciente. Como observa Damásio, as “representações primordiais” envolvem diversos subsistemas de representação do corpo: a divisão do meio interno e visceral; a divisão vestibular e músculo esquelética, e a divisão do tato discriminativo (DAMÁSIO, 2015, p.126).

Damásio acredita que os dispositivos cerebrais começaram a representar o meio interno de forma imagética, através dos padrões de disparo do corpo em ação; a rememoração enquanto computação hologramática, operada em níveis infra-lógicos e inconscientes, virtualiza os percursos sinápticos do passado de forma a oferecer imagens motoras e químicas enquanto resposta. Aquilo que Leroi-Gourhan entende a partir da ideia de inscrição ou “disposições neurovegetativas hereditárias que autorizam a constituição de uma memória inscrita em cadeia de atos”. Ou seja, os cérebros mamíferos fazem isso há muito tempo, através da atuação das emoções no sistema de representação e regulação do meio interno.

O corpo bípede, de grande cérebro, intensamente emocional, e cada vez mais onírico, cria homeostase, emergindo em neguentropia e objetividade crescente através da evolução do dispositivo das emoções, que opera em circuito: objetividade e subjetividade (MORIN, 2005, p.260). Segundo Damásio as emoções são parte integrante da regulação homeostática, e a discussão de uma requer a discussão da outra. Damásio observa ainda que a homeostasia é essencial para a biologia da consciência (DAMÁSIO, 2015, p.42).

A inovação pioneira permitida pela consciência foi a possibilidade de ligar o santuário íntimo da regulação da vida ao processamento de imagens; em outras palavras, foi a possibilidade de fazer com que o sistema regulador da vida – alojado nas profundezas do cérebro, em regiões como o tronco cerebral e o hipotálamo – influenciasse o processamento das imagens que representam as coisas e os eventos existentes dentro e fora do organismo. [...] A consciência permitiu a conexão de dois aspectos díspares do processo - a regulação interior da vida e a produção de imagens (DAMÁSIO, 2015, p.31).

A materialidade enquanto princípio de realidade está colocada de maneira decisiva neste modo de percepção. De que forma a consciência emerge a partir de uma relação entre organismo e materialidade enquanto pré-condição das dinâmicas que realizam a homeostasia? O que Damásio parece evidenciar é que em um primeiro momento, tornar-se consciente não tem muito a ver com linguagem, raciocínio, ou com a elaboração racional ou mitopoiética de questões complexas, ou ainda com a inteligência da realidade, no sentido de operações empírico técnicas. Em função da importância assumida pela emoção no desenvolvimento da complexidade organizada, a consciência emergirá em sentimentos e subjetividade, a partir da atuação dos dispositivos de emoção secundária sobre os dispositivos de emoção primária.

Aos poucos os mapas mentais que permitem a representação dos objetos, se tornarão cada vez mais destacados, mas ainda constituirão um relato não verbal da materialidade, ou seja, um relato corporal, interior, repleto de uma modalidade de sentido que se intensifica a partir da maior profusão de imagens. Observar com António Damásio que esta profusão de imagens que constrói objetividade se relaciona com a subjetividade, onde os estados de felicidade e tristeza influenciam o ritmo de criação e associação de imagens (DAMÁSIO, 2012, p.155), significa encontrar um nível de complexidade crescente, aonde subjetividade - enquanto conhecimento de como o corpo está sendo afetado pelo agora - e objetividade, operam em circuito.

Parte considerável da discussão de Damásio está empenhada em estabelecer a importância dos arranjos cerebrais mais arcaicos para a eficácia dos dispositivos de controle pré-frontal. Apresentar os princípios da neurobiologia da racionalidade no nível dos sistemas cerebrais de grande escala (DAMÁSIO, 2012, p.92), implica observar um tipo de comportamento racional mais arcaico, além de observar a sua permanência e integração no dispositivo de controle pré-frontal, através da neurobiologia das emoções e dos sentimentos.

No que se refere ao momento atual, defendo que as imagens do corpo se encontram em plano de fundo, normalmente em repouso, mas prontas a entrar em ação. Além disso, a parte principal da minha ideia é relativa não ao momento atual, mas a história do desenvolvimento dos processos cérebro/mente. Julgo que as imagens do corpo foram indispensáveis, como blocos de construção e andaimes, para o que existe agora. Não há dúvida, contudo, de que o que existe hoje é dominado por imagens não corporais (DAMÁSIO, 2012, p.208).

Neste sentido, as análises de Leroi-Gourhan ao nível das “cadeias operatórias”, e da “estética fisiológica” que procuram identificar aspectos biológicos e sociais da evolução humana, estabelecem uma aptidão imagética para as emoções. Esta imagética alicerça a organização das competências racionais enquanto cadeia operatória lúcida, tributárias do crescimento conjunto das diversas áreas do cérebro e com intensa especialização das funções pré-frontais, conforme evidenciado por Deacon. Este organismo lúcido que se interpõe entre o meio e a sociedade, intervirá cada vez mais no sucesso adaptativo da espécie, cada vez mais essa lucidez será chamada a intervir nos comportamentos adaptativos, indo além dos conhecimentos inatos e adquiridos, indo na direção das competências simbólicas, efetuando a transição do grupamento zoológico ao grupamento sociológico.

As discussões de Damásio, além de observar a propriedade das formulações de Leroi-Gourhan em torno da “estética fisiológica”, bem como da emergência do “arqui-espírito” a partir da relação em circuito entre objetividade e subjetividade, alimentam, ainda, a operacionalidade das categorias através de informação neurocognitiva. Em meio a esta discussão que pretende encontrar o mecanismo de marcação somática, e sua ancoragem somatossensitiva, que percorrerá essa e a próxima sessão, tentaremos fazer precipitar a subjetividade, a consciência, e o sensorio anterior à palavra, enquanto aspectos da fenomenalidade e generatividade do “arqui-espírito”, que nos servirão, na próxima seção, para observar mais de perto as famílias hominínias. Faremos isso tentando encontrar mais informação, para as

últimas incursões analíticas das categorias de Leroi-Gourhan, em torno do comportamento religioso e da arte pré-histórica.

Como se disse, iremos continuar a informar este elo da “cadeia operatória” que é o cérebro, a partir da observação da integração do corpo na imagética que se dirige ao comportamento, tal qual desenvolvida por António Damásio, através da hipótese do marcador-somático. Tentaremos observar também o sensoriamento do ambiente natural e social que informam o corpo, e a partir do corpo, uma imagética que informará o comportamento. É importante lembrar que em larga medida, António Damásio está compondo o elemento neurobiológico e neurocognitivo da inserção espaço temporal, o mesmo ambiente de reflexão que nos auxiliou na composição das cadeias operatórias da indústria olduvaiana. A partir daí começamos a observar de que forma os conhecimentos adquiridos através da inserção espaço temporal, podem se transformar em símbolos.

Leroi-Gourhan aponta para possíveis simbolismos entre corpo e matéria através da discriminação de formas e representações de gestos; António Damásio se refere à atuação dos marcadores somáticos na formulação de símbolos “como se” enquanto imagem do futuro. E Mircea Eliade constrói uma ideia de símbolo imanente muito ligado a cronobiologia de Edgar Morin. O que todos os quatro autores têm em comum é que estão profundamente relacionados com a inserção espaço temporal, sendo que António Damásio desenvolve as bases neurobiológicas e neurocognitivas da inserção espaço temporal, que parece ser o problema mesmo da consciência.

Este é um diálogo que parte de Leroi-Gourhan e se dirige a António Damásio, para compor a objetividade e subjetividade, nas dinâmicas do “arqui-espírito”. Este é também um caminho para pensarmos a subjetividade, e a consciência que animam os corpos bípedes que procuramos.

As hipóteses de Damásio são construídas sobre mais de um século de Neurociência e as deficiências específicas de seus pacientes. A observação mais marcante é que o comprometimento das estruturas do protoself arrasa com todos os níveis da consciência, apoiando sua proposição de que a representação do corpo é o nível mais básico da consciência [...].

Damásio não tem a pretensão de ter solucionado o problema da consciência; ele espera simplesmente que suas ideias contribuam para que por fim se elucide o problema do self, do autoconhecimento, a partir de uma perspectiva biológica. Além de apresentar uma hipótese concreta e testável, o simples fato de oferecer uma definição operacional da consciência, ou na verdade os vários níveis distintos de consciência é um avanço muito importante. Vários autores falam desses diferentes processos chamando-os simplesmente de consciência, e assim gerando confusões que podem ser

resolvidas simplesmente por meio da distinção proposta por Damásio. Como todo cientista sabe, definir o problema é uma das chaves para se encontrar uma solução. Talvez agora que Damásio oferece tanto uma definição como uma hipótese de trabalho a Neurociência da consciência consiga entrar em uma nova fase de progresso (HERCULANO-HOUZEL, 2018, p. 16).

Pensando na definição de Edgar Morin, de que o “arqui-espírito” é um circuito gerado por competências que identificam - de maneira recursiva - objetividade através da produção de subjetividade, (MORIN, 2008a, p, 190), trataremos de observar a partir de António Damásio, como poderiam se estabelecer as dinâmicas recursivas entre as duas dimensões do “arqui-espírito”. Percebe-se que António Damásio produz um quadro de referências aonde o “meio externo”, em sua multiplicidade de formas de estimular os sentidos, e o “meio interno”, aonde é criado o equilíbrio homeostático, apresentam a fenomenalidade de serem representados no cérebro através de imagens. Representações do corpo que podem se transformar em imagens corpóreas; imagens de objetos; e imagens da forma como o corpo se sente afetado por um determinado objeto.

A representação do corpo propriamente dito enquanto representação atual e passada do corpo em ação constitui o gabarito – posto que virtualizado na memória - que será alterado pelo contato com os diferentes objetos. Por isso Damásio chama também – as representações primordiais – de sentimento de fundo; trata-se de uma métrica que acompanha o corpo no desenvolvimento ancestral do *phylum*, e seria algo como a neuroquímica do que tem dado certo, que se procura insistentemente reproduzir enquanto “ímpeto de vida”, e também a neurobiologia do que causa dor e desprazer, e que procura ser evitado ao máximo pelo corpo.

Um outro aspecto importante seria o fato de podermos acessar essas representações do corpo enquanto sentimento fundo, ou estado emocional de fundo, e transformá-lo em palavras; percebendo-se uma forma de as representações primordiais formarem imagens, aonde a representação do corpo enquanto meio interno, visceral e músculo esquelético se transforma em imagens que podem ser justapostas pela memória, enquanto aparelho de confrontação, e ainda representação do meio interno em termos de imagens verbais e linguagem, o que pressupõem outras imagéticas menos complexas, na verdade outras simbólicas.

Em um primeiro momento a consciência se refere ao sentimento de ser afetado por um objeto, ou seja, a captura da emoção enquanto plano de imagem de segunda ordem, que realça a percepção do objeto causativo e a marcação do

estado de corpo em relação ao estado anterior. Segundo Damásio, o “proto-self” emerge das dinâmicas de representação do corpo, dinâmicas corporais complexas que envolvem complexos sistemas de regulação. Damásio observa que os demais níveis da consciência se construirão sobre as dinâmicas e sistemas neurocerebrais do protoself, que está assentado sobre as representações primordiais.

Uma estrutura de segunda ordem recebe uma série de sinais relacionados a um evento em curso, que ocorre em diferentes sítios do cérebro – a formação da imagem do objeto X, as mudanças causadas no protoself pelo processamento de X o estado do proto-self pelo processamento de X. Essa sucessão de novas representações constitui um padrão neural que se torna, direta ou indiretamente, a base de uma imagem – a imagem de uma relação entre o objeto X e o protoself mudado por X. Volto a salientar que esse esquema é uma simplificação. Com toda a probabilidade, como existem várias estruturas de segunda ordem, o padrão neural e a imagem da relação resultarão da troca de sinais entre essas estruturas de segunda ordem. Ressalto também que, como já vimos, o processo de consciência central não se limita a gerar esse relato imagético. A presença do padrão do relato em um plano mental de segunda ordem tem consequências importantes: ela influencia os mapas neurais do objeto modulando a atividade desses mapas e, com isso, aumenta por um breve período o realce desses padrões (DAMÁSIO, 2015, p. 148).

Segue-se a consciência do corpo ser afetado por determinado objeto, e da mesma forma que são criados mapas de segunda ordem que realçam as alterações do corpo, realçam também os planos de imagem perceptiva do objeto através da formação de mapas mentais de segunda ordem. Se a objetividade significa uma espécie de apoderamento perceptivo sobre o real, então essa é uma primeira forma de subjetividade gerar objetividade. O self seria esse eu que se apercebeu de ter sido transformado internamente por conta de um determinado objeto. Note-se que a alteração de um estado corporal que se torna consciente envolve primeiramente a representação do corpo enquanto representação primordial e substrato do protoself, alterado por um objeto qualquer.

Assim, tornamo-nos conscientes quando internamente nosso organismo constrói e exhibe um tipo específico de conhecimento sem palavras – o conhecimento de que nosso organismo foi mudado por um objeto – e quando esse conhecimento ocorre junto com a exibição interna destacada de um objeto. A forma mais simples como esse conhecimento emerge é o sentimento de conhecer, e o enigma que temos diante de nós resume-se na seguinte questão: que prestidigitação possibilitou a aquisição desse conhecimento e por que ele surge primeiro na forma de um sentimento?

A resposta específica que deduzi é apresentada na seguinte hipótese: a consciência central ocorre quando os mecanismos cerebrais de representação geram um relato imagético, não verbal, de como o próprio estado do organismo é afetado pelo processamento de um objeto pelo organismo, e quando esse processo realça a imagem de um objeto causativo, destacando-o assim em um contexto espacial e temporal. Essa hipótese salienta dois mecanismos componentes: a geração do relato

imagético, não verbal, da relação entre objeto e organismo – que é a origem do sentido do self no ato de conhecer – e o realce das imagens de um objeto (DAMÁSIO, 2015, p. 140).

A subjetividade será o sentimento de ser afetado pelo objeto, será o tratamento da emoção desencadeada pelo objeto, na forma de sentimento, que seria a nível neurocognitivo, algo como experimentar neuroquimicamente as imagens corporais, ou “estado do corpo”, desencadeadas pela percepção de um objeto. A subjetividade será a qualidade da afecção enquanto sentimento, que emerge da mesma forma que emerge a consciência; embora esta última seja totalizante: meio interno e self – enquanto ambiente da subjetividade; e ainda meio externo e, como se disse, consciência disso tudo.

É desta forma que o “proto-self” alicerça a consciência, a renovação constante da representação do corpo atual, irá prover o gabarito sobre o qual se realiza a mudança, e a representação do corpo modificado, será realçada em planos de segunda ordem. E o que se quer realçar nestas incursões ao pensamento de António Damásio é a total imersão do organismo na natureza enquanto princípio de realidade e sua atuação causativa sobre o princípio de identidade.

A questão toda em Damásio parece se iniciar em torno da capacidade de determinados cérebros começarem a representar o estado do corpo através de imagens. Neste caso, os mapas mentais da representação do estado do corpo, que acontece em inúmeras regiões do cérebro, podem emergir em imagens que serão justapostas, através da memória, às imagens dos estados atuais do corpo. Apesar de os mapas mentais serem produzidos de forma independente, eles se justapõem no córtex pré-frontal, permitindo a confrontação, este será o primeiro momento do protoself, que consiste em “representações primordiais” que são representações inconscientes.

Embora muito se tenha descoberto sobre como o organismo é representado no cérebro, a ideia de que essas representações poderiam estar ligadas à mente e à noção do self tem recebido pouca atenção. O que poderia dar ao cérebro um meio natural de gerar a referência singular e estável que denominamos self é uma questão que permanece sem resposta. Já há algum tempo acredito que a resposta a essa questão está em um conjunto específico de representações do organismo e de suas ações potenciais. Em O erro de Descartes aventei a possibilidade de que parte da mente que denominamos self seja, biologicamente falando, alicerçada em um conjunto de padrões inconscientes que representam a parte do organismo que chamamos de corpo propriamente dito (DAMÁSIO, 2015, p.114).

A razão humana, enquanto acabamento pré-frontal, é tributária de vários sistemas cerebrais adaptados e especializados ao longo da evolução. “Tanto as regiões de “alto nível” como as de “baixo nível”, desde os córtices pré-frontais até o hipotálamo e o tronco cerebral, cooperam umas com as outras na feitura da razão” (DAMÁSIO, 2012, p.17). As computações com o meio são realizadas através de imagens construídas a partir de um gabarito que é oferecido pelo corpo, que associa os estados atuais do corpo, às memórias que reproduzem estados corporais, e situações em meio natural e social semelhantes às representadas pelo corpo em sua atualidade. “Os estados atuais do corpo manifestam-se por meio de uma representação dinâmica, constantemente renovada em instâncias novas de acesso imediato, *online*, do que está sucedendo no corpo em cada momento” (DAMÁSIO, 2012, p. 140).

As “representações primordiais” do corpo enquanto estados atuais do corpo, são processadas ininterruptamente através de dispositivo bioquímico de equilíbrio do meio interno, e através das áreas de representação somatossensitiva, que abarcam diferentes subsistemas da organização neural e nervosa.

Um dos maiores obstáculos à compreensão das ideias aqui desenvolvidas são as concepções incompletas e por vezes confusas que prevalecem com respeito à sinalização somática e ao sistema somatossensitivo, que supostamente transmite os sinais.[...] Infelizmente, o que no mais das vezes vem à mente quando se diz somático ou somatossensitivo é a ideia do tato, ou a ideia da sensação nos músculos e nas articulações. Contudo, descobriu-se que o sistema somatossensitivo está relacionado a muito mais do que isso, e na realidade não se trata de um único sistema. É uma combinação de vários subsistemas, e cada um destes transmite ao cérebro sinais sobre o estado de aspectos muito diferentes do corpo. Sabe-se que esses diferentes sistemas sinalizadores surgiram em momentos distintos da evolução. Eles usam mecanismos que diferem no aspecto das fibras nervosas que transportam os sinais do corpo até o sistema nervoso central, e também no número, no tipo e na posição dos retransmissores do sistema nervoso central sobre os quais eles mapeiam seus sinais. De fato, um dos aspectos da sinalização somatossensitiva não usa nenhum neurônio, e sim substâncias químicas disponíveis na corrente sanguínea. Apesar dessas distinções, os diversos aspectos da sinalização somatossensitiva trabalham paralelamente e em perfeita cooperação para produzir em vários níveis do sistema nervoso central, da medula espinhal e do tronco cerebral aos córtices cerebrais, uma infinidade de mapas dos aspectos multidimensionais do estado do corpo em qualquer momento dado (DAMÁSIO, 2015, p. 125).

As bases do self e da consciência são formadas sobre as competências e substratos neurais que sustentam o protoself, capazes de representar, e regular os estados do corpo, através daquilo que Damásio chama de “representações primordiais”. Os ambientes mais variáveis em que as espécies que antecederam o

sapiens se adaptaram, demandaram por um cérebro mais capacitado a representar o meio externo. Em meio a tantas variáveis que o cérebro se movimenta, a estabilidade das representações do meio interno é uma garantia, tendo em vista significarem a própria manutenção e renovação da vida.

Portanto, ao procurar um oásis de estabilidade no meio do universo de mudanças que é o mundo do nosso cérebro, não estaremos mal servidos se recorrermos aos dispositivos reguladores que mantêm a vida sobre controle, juntamente com as representações neurais integradas no meio interno, das vísceras, e da estrutura músculo-esquelética, que oferecem um retrato do estado vivo. Meio interno, vísceras e estrutura músculo-esquelética produzem uma representação contínua, dinâmica mas com limites de variação pequenos, enquanto o mundo à nossa volta sofre mudanças notáveis, profundas e com frequência imprevisíveis. A cada momento o cérebro tem a sua disposição uma representação dinâmica de uma entidade com variações limitadas de estados possíveis – o corpo (DAMÁSIO, 2015, p.119).

Como se disse, a ideia de que essa estrutura centrada na vida apresenta uma fronteira, um limite que a separa do meio externo, não é uma ideia negligenciável no pensamento de Damásio, e de muitas formas evolui na sugestão da ancoragem somatossensitiva do self, aonde residem algumas convicções hipotéticas formuladas por Damásio, na forma de hipóteses futuras para a Neurociência. Neste caso, a noção de limite enquanto componente decisivo do meio interno é tributária da concepção organísmica, que foi uma das lacunas disciplinares - juntamente com a perspectiva evolutiva, e com a Neurobiologia das emoções - criticadas por Damásio no desenvolvimento histórico da Neurociência. Esta concepção organísmica incorpora não apenas as questões de regulação de homeostase, mas também a dimensão organísmica, afeita à Biologia da organização, constituindo uma abertura para o pensamento de Edgar Morin. Justamente o que nos tem permitido continuar movimentando nossos operadores de complexidade com relativa facilidade, em meio ao pensamento de António Damásio.

A vida e o ímpeto de viver nos limites da fronteira que circunscreve um organismo precedem o surgimento de sistemas nervosos, ou de cérebros. Mas, quando entram em cena, os cérebros ainda se dedicam à vida, e efetivamente preservam e expandem a capacidade de perceber o estado interno, mantendo disposições para acessar o *know how* e usando essas disposições para reagir a mudanças no meio que os cerca. Os cérebros permitem que o ímpeto da vida seja regulado com grande eficácia e, em certo momento da evolução, conscientemente (DAMÁSIO, 2015, p. 117).

A concepção organísmica de Damásio ao relacionar homeostase e “ímpeto de vida”, com a perspectiva evolutiva oferece uma visão do meio interno que quer se

apoderar imageticamente do meio externo enquanto condição de autoconservação, um tipo de “organismo em que as reações são moldadas por interesse mental pela vida do próprio organismo (DAMÁSIO, 2015, p.32). Estas tensões entre meio interno e meio externo, envolvendo um aparelho computante, constituem as dinâmicas observadas por Morin ao longo da evolução da complexidade organizada, através do prefixo autos, que anima a "auto-exo-referência", que é o princípio maquínico (MORIN, 2005, p.126), organizador do egocentrismo do sujeito (MORIN, 2005, p.130). Segundo Morin, a finalidade da vida é imanente a ela mesma, sem poder ser definida de fora (meio), ou de dentro (DNA), tal finalidade emana do indivíduo em seu “fechamento genético” e sua “abertura para o meio”. “Querer – Viver é uma finalidade formidável, teimosa, frenética, mas sem fundamento e sem horizonte [...] a finalidade é insuficiente para definir a vida (MORIN, 2008, p. 322). São estas dinâmicas genofenomenais do “si” que estamos procurando, no nível infralinguístico do “arqui-espírito”, através de um diálogo com António Damásio.

Damásio afirma que as emoções primárias, inatas, pré-determinadas, subcorticais, são aquelas que sustentam as “imagens primordiais”, as que alicerçam o protoself a que se referiu Herculano-Houzel. Ao nível das representações dos estados do corpo “é fascinante pensar que a constância do meio interno é essencial para manter a vida e que ela pode ser uma diretriz e uma âncora para o que, na mente, finalmente virá a ser um self (DAMÁSIO, 2015, p. 115)”.

Essas representações constituem o encontro do corpo com a materialidade de seus desejos e medos, são imagens que expressam o matiz de emoções da forma como foram um dia experimentadas por aquele organismo particular, em contraste com o que está sendo representado pela atualidade do corpo. Como observa Damásio, “o sentido do self tem um precedente biológico pré-consciente, o proto-self, e as manifestações iniciais e mais simples do self emergem quando o mecanismo que gera a consciência central atua sobre esse precursor inconsciente (DAMÁSIO, 2015, p. 129)”.

Tais imagens constituem o tema básico da regulação interna e estão associadas a inúmeros entes naturais com os quais o organismo se relaciona, são frutos das competências imagéticas que acompanham a cerebralização.

Se, por um lado, existe uma realidade externa, por outro, o que dela sabemos chegar-nos-ia pela intervenção do próprio corpo e não por meio das representações das perturbações. Nunca saberemos quão fiel é o nosso conhecimento em relação a “realidade absoluta”. O que precisamos ter, e creio que temos, é uma notável consistência em termos das

construções da realidade que os cérebros de cada um de nós efetuam e partilham

[...] Julgo que as representações primordiais do corpo em ação desempenham um papel importante na consciência. Proporcionariam o núcleo da representação neural do eu, desse modo, uma referência natural para o que acontece no organismo, dentro e fora de seus limites. A referência de base do corpo eliminaria a necessidade de atribuir a um homúnculo a produção de subjetividade. Em vez disso, haveria estados sucessivos do organismo, cada um neuralmente representado de novo, em múltiplos mapas concertados, momento a momento, e cada um ancorando o eu que existe a cada momento (DAMÁSIO, 2012, p. 208).

Esta modalidade de sensoriamento do corpo a partir da interação com o meio, e a criação de um domínio enquanto “self” é muito próxima dos princípios da computação viva que pontuaram nossas reflexões. Em Damásio, o sensoriamento do corpo a partir das “representações primordiais”, e a forma como o organismo reage enquanto conhecimentos inatos aos objetos, com o objetivo de realizar homeostase constituem o protoself inconsciente, que garante a ancoragem do self nas estreitas relações de um organismo com seu nicho ecológico.

As representações primordiais do corpo em ação constituiriam um enquadramento espacial e temporal, uma métrica que poderia servir de base a todas as outras representações. A representação daquilo que construímos como um espaço de três dimensões poderia ser engendrada no cérebro com base na anatomia do corpo e nos padrões de movimento no meio ambiente (DAMÁSIO, 2012, p. 209).

Por isso concluímos mais atrás que o dispositivo de marcação somática desenvolve o cenário evolutivo em que se dá a evolução de um importante comportamento adaptativo que é a inserção espaço temporal. Em Leroi-Gourhan é a própria bipedia enquanto aparelho locomotor que impulsiona a morfogênese. Procuramos ressaltar a emergência de imagens, orientadas pela “estética-fisiológica” que emerge no gênero *Homo*, através da “sensibilidade visceral” emergindo em ferramenta. Ao que parece inúmeros simbolismos começam a ser criados a partir da estabilidade que sustenta o “protoself” e que começa a se equiparar ao mundo através de um dispositivo de sobreposição de imagens, que resgata, e recolhe, sentido para o corpo em ambiente natural e social, e estas formulações que encontramos em torno da investigação do “arqui-espírito”, parecem ir no sentido do imaginário simbólico do grupo de Eranos. Mircea Eliade a partir de cultura humanista enciclopédica, e Gilbert Durand, através de seus próprios resultados e pelo diálogo com seus mestres, dos quais sobressaem Freud, Jung, o próprio Eliade, mas principalmente Bachelard, formularam algo dessa relação entre símbolos, Biologia,

natureza e Cosmo, que Edgar Morin procura insaciavelmente em sua *Antropologia Fundamental*.

Mircea Eliade nas primeiras linhas de sua *História das crenças e ideias religiosas* evidencia a verve que procuramos no grupo de Eranos, do qual tentaremos nos aproximar, principalmente, através de Eliade:

Apesar de sua importância para a compreensão do fenômeno religioso, não vamos discutir a “hominização”. Basta lembrar que a postura vertical já marca a superação da condição dos primatas. Só podemos nos manter em pé em estado de vigília. É graças a postura vertical que o espaço é organizado numa estrutura inacessível aos pré-homínidas: em quatro direções horizontais projetadas a partir de um eixo-central “alto”/baixo”. Em outros termos, o espaço deixa-se organizar em volta do corpo humano como se ele se estendesse à frente, atrás, à direita, à esquerda, em cima e embaixo. É a partir dessa experiência originária – sentir-se lançado no meio de uma extensão aparentemente ilimitada, desconhecida e ameaçadora – que se elaboram os diferentes meios de *orientatio*; com efeito, não se pode viver por muito tempo na vertigem provocada pela desorientação. Essa experiência do espaço orientado em torno de um “centro” explica a importância das divisões e repartições exemplares dos territórios, das aglomerações e das habitações, e o seu simbolismo cosmológico (ELIADE, 2010, p. 17).

Trata-se de procurar pelo aumento da complexidade fenomenal que acompanha a evolução do aparelho neuromotor, tendo em vista que, já entre mamíferos superiores, e notadamente entre os grandes símios, emergem as emoções secundárias enquanto sentimento, que seriam o tratamento mental, imagético das emoções pelos processos do pensamento. Segundo Damásio as emoções primárias, que são inatas e pré-organizadas dependem dos circuitos do sistema límbico, sendo a amígdala e o cíngulo as estruturas principais, estando diretamente envolvidas com a homeostase animal (DAMÁSIO, 2012, p. 131).

Mas o mecanismo das emoções primárias não descreve toda a gama dos comportamentos emocionais. Elas constituem sem dúvida o processo básico. Creio, no entanto, que em termos de desenvolvimento de um indivíduo seguem-se mecanismos de emoções secundárias que ocorrem mal começamos a ter sentimentos e formar ligações sistemáticas entre categorias de objetos e situações, por um lado, e emoções primárias por outro. As estruturas do sistema límbico não são suficientes para sustentar o processo das emoções secundárias, que teria que contar ainda com a intervenção dos córtices pré-frontal e somatosensorial (DAMÁSIO, 2012 132).

Uma segunda emergência de fenomenalidade, como se disse, a emergência da consciência central, aonde há a criação de planos de segunda ordem que mantêm em suspensão o estado do corpo modificado, simultaneamente à elaboração de: novos estados do corpo; percepção do objeto; e a consciência da subjetividade enquanto transformação do sentimento de fundo. Neste caso, Damásio

observa que a consciência de ser afetado por um objeto, é o primeiro momento da consciência. O corpo que conhece é um corpo conhecedor, está em ação, estar consciente disso é a primeira manifestação da consciência.

Inúmeros circuitos atuam conjuntamente de forma a criar comportamentos adaptativos, através de uma imagética que primeiramente irá representar os estados do corpo em ação, associando estados de equilíbrio ou desequilíbrio interno, a determinados objetos; depois tomará consciência de ser afetado diferentemente por diferentes objetos, a partir do desdobramento de planos de segunda ordem que demandam por tecidos cerebrais e cerebralização.

Numa primeira aproximação, a função global do cérebro é estar bem informado sobre o que se passa no resto do corpo (o corpo propriamente dito); sobre o que se passa em si próprio; e o sobre o meio ambiente que rodeia o organismo, de modo que se obtenha acomodações de sobrevivência adequadas entre o organismo, e o ambiente. De uma perspectiva evolutiva, nada está em contradição com isso. Se não tivesse havido o corpo não teria surgido o cérebro (DAMÁSIO, 2012, p.97).

A partir de um determinado momento essas imagens poderão ser manipuladas, através dos processos cognitivos superiores: possuir a capacidade de exibir imagens internamente e de ordenar essas imagens num processo chamado pensamento.

O fato de um dado organismo possuir uma mente significa que ele forma representações neurais, que se podem tornar imagens manipuláveis num processo chamado pensamento, o qual acaba por influenciar o comportamento em virtude do auxílio que confere em termos de previsão de futuro, de planejamento deste de acordo com a previsão e da escolha da próxima ação (DAMÁSIO, 2012, p.96).

De acordo com António Damásio, o acréscimo de regiões neurais entre os setores de entrada (estímulo), e os setores de saída (respostas motoras) são responsáveis pela construção e manipulação de imagens (DAMÁSIO, 2012, p.99). É o próprio processo de cerebralização observado atentamente por Leroi-Gourhan, e enquanto aproximação neurocognitiva, trata-se da especialização do dispositivo de emoções secundárias que permitirá a emergência da “consciência central”, de forma cada vez mais vasta, dedicada a um maior número de objetos que constituem o sistema de preferências do organismo, que se adapta.

“[...] Em síntese, sentir os estados emocionais, o que equivale afirmar que se tem consciência das emoções, oferecem-nos flexibilidade de resposta com base na história específica de nossas interações com o meio ambiente. Embora sejam precisos mecanismos inatos para pôr a bola do conhecimento em jogo, os sentimentos oferecem-nos algo extra” (DAMÁSIO, 2012, p. 131).

A ampliação da consciência será a retenção de um fluxo de imagens, através da construção em paralelo do sentimento de ser afetado por diferentes objetos. Essas representações que emergem na forma de imagens a partir de padrões neurais de segunda ordem, informam sobre o corpo enquanto transformação do protoself modificado pelo objeto, formando mapas mentais sobre o objeto causativo, enquanto as representações do corpo compõem as impressões atuais e passadas do organismo (DAMÁSIO, 2015, 147). A “espantosa prestidigitação” a que se refere Damásio e que transcrevemos anteriormente:

do organismo captado no ato de representar seu próprio estado em mudança, enquanto ele se ocupa de representar alguma outra coisa. Mas o espantoso é que a entidade conhecível do captor acaba de ser criada na narrativa do processo de captação” (DAMÁSIO, 2015, p.141).

A cerebralização permitirá cada vez mais um acesso maior ao ambiente, na forma de inserção espaço temporal, entendida enquanto comportamento adaptativo. As emoções secundárias que envolvem não apenas os sistemas anteriores, límbicos, mas também áreas do neocortex que processam as “representações dispositivas”, da ordem do adquirido, e da aprendizagem, serão contrastadas com as anteriores, pré-organizadas a partir de padrões de disparo do corpo propriamente dito. As representações primordiais que definem os estados do corpo em função do encontro com os objetos, servirão de suporte às representações das transformações do corpo pelo objeto. A consciência dessa afecção é proporcionada pela formação das imagens formadas em segundo plano, na forma de sentimento e subjetividade, concomitantemente às imagens do objeto, refeita enquanto apoderamento e captura sobre o objeto, ou o self transitório que descobre.

A consciência se erige sobre a representação contínua dos estados do corpo em meio natural que é uma computação que realiza a justaposição da memória do corpo aos estados atuais do corpo. Perceber como esse fluxo de imagens inconscientes enquanto estado emocional de fundo é alterado, enquanto afecções do corpo a determinados objetos, será um primeiro momento da consciência. Trata-se de aperceber-se enquanto self, em meio afecções diversas computadas através de mapas de segunda ordem, criados entre a percepção dos estados do corpo enquanto sentimento de fundo, e o estado do corpo atual, modificado pelo objeto e pela emoção da qual se toma consciência na forma de sentimento e subjetividade.

Os mecanismos pré-organizados não são importantes apenas para efeitos de regulação básica. Eles ajudam também o organismo a classificar as coisas e os fenômenos como “bons ou maus” em virtude do possível impacto sobre a sobrevivência. Em outras palavras, o organismo possui um conjunto básico de preferências – ou critérios, ou tendências, ou valores. Sob a influência dessas preferências e do trabalho da experiência, o repertório de coisas classificadas como boas ou más cresce rapidamente e a capacidade de detectar coisas boas e más aumenta exponencialmente.

Se uma determinada entidade no mundo é um componente de uma situação em que um outro componente foi uma coisa “positiva” ou negativa, isto é, ativou uma disposição inata, o cérebro classifica a entidade em relação à qual não estava preestabelecido qualquer valor de maneira inata, tal como se também ela fosse positiva ou negativa, quer seja ou não. O cérebro estende o tratamento especial a essa nova entidade simplesmente porque ela se encontra próxima daquela que é, sem dúvida, importante. [...] À medida que o cérebro vai incorporando representações dispositivas de interações com entidades e situações relevantes para a regulação inata, ele aumenta a probabilidade de abranger entidades e situações que podem ou não ser diretamente relevantes para a sobrevivência. E, quando isso sucede, nosso crescente sentido daquilo que o mundo exterior possa ser é apreendido como uma modificação no espaço neural em que o corpo e o cérebro interagem. Não é apenas a separação entre mente e cérebro que é um mito. É provável que a separação entre mente e corpo não seja menos fictícia. A mente encontra-se incorporada, na plena acepção da palavra, e não apenas cerebralizada. (DAMÁSIO, 2012, p.118)

Este nível de constituição do “self central” que se identifica às afecções espaço temporais, de ordem acidental, ou de ordem do desenvolvimento do indivíduo que se defronta com novas situações, é caracterizado por Damásio como self transitório. É transitório também pois a memória operatória concentra-se nos objetos da ação aqui - e - agora, recorrendo a imagens através da memória e das representações dispositivas. O sentido do self que emerge na consciência central é o self central, uma entidade transitória, incessantemente recriada para cada objeto com o qual o cérebro interage.

Segundo Damásio esta forma de consciência recorta aqui e agora a transformação do estado de corpo e tem a fenomenalidade da descoberta, do conhecimento em ato, e manifesta, como todas as formas de consciência, um padrão mental unificado que reúne o objeto e o self (DAMÁSIO, 2015, p. 21). E, como viemos observando, consiste na formação de mapas mentais de segunda ordem que informam sobre como o corpo está reagindo a determinados objetos. É o cenário da consciência central, um fenômeno biológico simples que possui apenas um nível de organização, e evolui no decorrer da vida de um organismo (DAMÁSIO, 2015, p. 25).

O tipo mais simples de consciência, a consciência central fornece ao organismo um tipo de self concernente a um momento – agora - e a um lugar –aqui. O campo de ação da consciência central é o aqui agora. A

consciência central não ilumina o futuro, e o único passado que ela realmente nos permite vislumbrar é aquele ocorrido no instante imediatamente anterior. (DAMÁSIO, 2015, p.25)

Este é o cenário das representações dispositivas, das emoções secundárias, do self central e da consciência central, e é claro da subjetividade, e envolvem não apenas os sistemas anteriores, límbicos, mas também áreas do neocortex que processam as representações dispositivas, nas “áreas de convergência”, enquanto estruturas neurocognitivas do self (DAMÁSIO, 2015, p.133).

Enquanto as representações primordiais, na qualidade de imagens do corpo constituem as dinâmicas do protoself, as “representações dispositivas” incorporam conhecimentos relativos à associação de determinadas situações, com certas respostas emocionais na experiência individual. Essas que seriam as bases de emergência do self, modulam com as anteriores e operam através das emoções secundárias, cujas representações envolvem os córtices somatosensoriais e pré-frontais.

Em outras palavras, provêm de representações dispositivas adquiridas e não inatas, embora conforme referi anteriormente, as disposições adquiridas incorporam é a sua experiência dessas relações ao longo da vida. Essa experiência pode variar muito ou pouco em comparação com a de outras pessoas; mas é só sua. Apesar de as relações entre tipo de situação e emoção serem em grande medida semelhantes entre diferentes indivíduos, a experiência pessoal e única personaliza o processo para cada indivíduo. Em resumo: disposições pré-frontais adquiridas, necessárias para as emoções secundárias. Mas como se verá em seguida, as primeiras precisam das últimas para poderem se expressar (DAMÁSIO, 2012, p. 133).

Como o acréscimo de informação neurocognitiva permite uma maior operacionalização das categorias de análise de André Leroi-Gourhan, que já contavam, a nível neurocognitivo, com o apoio de uma metáfora de mente computacional?

[...] o sistema nervoso enriquece-se pelo aumento de número de conexões com o parêntese corporal e pela multiplicação das possibilidades de coordenar, a partir do cérebro, todo o comando nervoso. Daqui resulta exatamente como num dispositivo elétrico ou eletrônico, a existência de linhas de conexão (os neurônios), mais ou menos numerosos, e reunidos uns aos outros nas extremidades por um aparelho de integração com possibilidades variáveis em função direta do número de conexões [...].

Do animal ao homem, tudo se passa sumariamente como se se acrescentasse cérebro ao cérebro, pois cada uma das formações desenvolvidas posteriormente implica uma coerência mais sutil que todas as formações anteriores que por sua vez, continuam a desempenhar seu papel. A formação mais recente, que é a mais importante a partir dos mamíferos, é o neocortex dispositivo de integração motora e sensitiva tendendo para um instrumento da inteligência humana (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 83).

A visualização da metáfora computacional é importante, pois orienta a sugestão de um modelo de mente imagética, simbólica, capaz de realizar simbolismos entre corpo e matéria, capaz de produzir simbolismos refletidos transformáveis em gestos e linguagem verbal, e outros comportamentos que envolvem reflexão, deliberação e aprendizagem. Segundo António Damásio, a razão humana, enquanto acabamento pré-frontal, é tributária de vários sistemas cerebrais adaptados e especializados ao longo da evolução. Os acréscimos neurais que foram se organizando ao longo da Evolução humana permitem a manipulação de imagens, na forma de sentimentos e pensamentos.

A sessão anterior foi uma tentativa de nos aproximar da “estética fisiológica” a partir da invenção da ferramenta, aonde percebemos que a análise das competências mentais, ao nível de síntese de imagens e simbolismos corpóreos, seguiu um caminho contra intuitivo. O movimento foi ao mesmo tempo pautado em aproximação conceitual, objetiva; e estranhamento sensoperceptivo, enquanto subjetividade. Leroi-Gourhan observa que o sistema corpo-cérebro-mente, “exsuda”, “secreta”, “externaliza”, a ferramenta, e que essas sínteses imagéticas constituem uma emergência, uma fenomenalidade marcada por dinâmicas neurovegetativas involuntárias, constituindo um tipo de “inteligência não estritamente técnica”, enquanto imagética informada pela estética fisiológica que emerge – a imagética – a partir de composições entre corpo e materialidade. E na medida em que toda essa discussão se opõe a uma intencionalidade eminentemente intelectual, ela de certa forma se assemelha ao movimento com que António Damásio se afasta da perspectiva da “razão nobre”.

A perspectiva da razão nobre, que não é outra coisa senão a do senso comum, parte do princípio de que estamos nas melhores condições para decidir e somos o orgulho de Platão, Descartes e Kant quando deixamos a lógica formal conduzir-nos à melhor solução para o problema. Um aspecto importante da concepção racionalista é o de que para alcançar os melhores resultados, as emoções têm que ficar de fora. O processo racional não pode ser prejudicado pela paixão (DAMÁSIO, 2012, p. 161).

Neste caso, os comportamentos adaptativos se servirão de competências operatórias, que residem em uma imagética; e da mesma forma que as emoções e o corpo, assim como a natureza e a materialidade informam o processamento neural que culmina em ferramenta, informarão outros comportamentos adaptativos como a inserção espaço temporal e o comportamento afetivo, que demandam por competências operatórias e pelos novos circuitos proporcionados pela

cerebralização, tanto quanto das dinâmicas cosmobiológicas. Já estivemos observando o comportamento nutritivo e a inserção espaço-temporal. Neste caso é importante observar que a inserção espaço-temporal será o comportamento adaptativo que, segundo Leroi-Gourhan, se especializará a partir da emergência de competências simbólicas.

António Damásio aponta para a produção de símbolos através dos dispositivos “como se”, que seriam uma forma de virtualizar estados do corpo através de imagens evocadas que assumem a função do símbolo. É interessante observar que Damásio entende que os símbolos não são os guias mais confiáveis do conhecimento, as imagens “como se” necessitarão sempre de ser testadas na prática – os símbolos, e o sensório que começa por emergir de maneira consciente, e que assume halo de consciência, estão trançados, tecidos, com as nervuras do real, e as aderências criadas entre corpo e materialidade evidenciam esta ordem das constrições do equilíbrio homeostático, que é o princípio de realidade que alimenta a auto-exo-referência e, portanto, o domínio do “si” como identidade.

Neste sentido, de produzir uma imagética que atenda aos dispositivos de homeostase, a partir de novas possibilidades neurobiológicas, que acompanham a cerebralização, António Damásio sugere um dispositivo que integra as emoções no processamento cognitivo superior, o dispositivo de marcação somática.

Mas imagine agora que *antes* de aplicar qualquer análise de custos/benefício às premissas, e antes de raciocinar com vista à solução do problema, sucede algo importante. Quando lhe surge um mau resultado associado a uma dada opção de resposta, por mais fugaz que seja você sente uma sensação visceral desagradável. Como a sensação é corporal, atribuí ao fenómeno o termo técnico de estado *somático* (em grego, soma quer dizer corpo); e porque o estado “marca” uma imagem, chamo-lhe *marcador*. Repare mais uma vez que uso somático na acepção mais genérica (aquilo que pertence ao corpo) e incluo tanto as sensações viscerais como as não viscerais quando me refiro aos marcadores-somáticos.

Qual a função do *marcador-somático*? Ele faz convergir a atenção para o resultado negativo a que a ação pode conduzir e atua como um sinal de alarme automático que diz: atenção ao perigo decorrente de escolher a ação que terá esse resultado. O sinal pode fazer com que você rejeite *imediatamente* o rumo de ação negativo, levando-a a escolher outras alternativas. O sinal automático protege-o de prejuízos futuros, sem mais hesitações, e permite-lhe depois *escolher entre um número menor de alternativas*. [...] Em suma, *os marcadores somáticos são um caso especial do uso dos sentimentos gerados a partir de emoções secundárias*. Essas emoções e sentimentos *foram ligados pela aprendizagem, a resultados futuros previstos de determinados cenários*. Quando um marcador somático negativo é justaposto a um determinado resultado futuro, a combinação funciona como uma campainha de alarme. Quando ao contrário, é justaposto um marcador-somático positivo, o resultado é um incentivo (DAMÁSIO, 2012, p. 163).

Segundo António Damásio, a adaptação da nossa espécie aos ambientes variados e imprevisíveis é dependente de mecanismos biológicos de base genética altamente evoluídos, assim como de estratégias supra instintivas de sobrevivência, transmitidas por via cultural, e que requerem, consciência, deliberação racional e força de vontade (DAMÁSIO, 2012 p. 123). Segundo ele, embora esse tipo de conhecimento e sabedoria sejam transmitidos via educação e socialização, tais conhecimentos, encontram-se ligados “de forma inextricável, à representação neural dos processos biológicos inatos de regulação” (DAMÁSIO, 2012, p.124).

Segundo ele, “a natureza criou o instrumento da racionalidade não apenas por cima do instrumento de regulação biológica, mas também *a partir dele e com ele*” (2012, p.127). A consciência e as mediações noológicas instauradas pela cultura, relacionadas aos processos cognitivos superiores, seriam dependentes de fenomenalidades que se tornaram submersas enquanto modalidade de narrativa não verbal, fenomenalidades inconscientes, subconscientes, que as vezes se tornam conscientes, capazes de gerar emoções secundárias, fenomenalidades que se serviriam de dispositivos mais arcaicos de representação do corpo e do ambiente, como as representações do “estado do corpo”, ou representações do corpo propriamente dito, que são as representações primordiais ou ainda estado emocional, ou sentimento de fundo; e ainda as “representações dispositivas”, da ordem do adquirido, que são verdadeiros pulsos que acionam a memória operatória ao nível maquinal através das emoções; memórias que são da ordem do adquirido, e que atuam como programa de ações, que não se tornam conscientes, mas intervêm na construção das soluções encontradas pela mente em meio a atualidade do corpo.

Leroi-Gourhan de alguma forma intuía esta complexidade através da discussão sobre instinto e liberdade, com as quais começamos esta sessão: as cadeias operatórias, enquanto disponibilidade de programas para intervir conscientemente, recuperam um fundo orgânico na forma de emoções provenientes de uma estética corporal, fisiológica, que informam os processos conscientes ao nível do comportamento social, e adaptação ao meio natural.

As manifestações operatórias do homem inscrevem-se, portanto num fundo instintivo muito importante, constituído simultaneamente por dispositivos de regulação das pulsões orgânicas profundas, comuns a todos os indivíduos, e por dispositivos apropriados à inscrição de programas operatórios, que podem apresentar variações sensíveis de pormenor de um indivíduo a outro. Esta margem de variação individual, consideravelmente maior do que a existente nos outros animais, mesmo nos mais evoluídos, é uma característica essencial da sociedade humana, em que o “pensador”, o

inventor, o virtuoso, intervém de forma decisiva no diálogo entre o meio físico e o organismo coletivo que constitui a sociedade. Mas não se deve encobrir aquilo que a presença do gênio pode ter de geneticamente normal na espécie humana, nem até que ponto o progresso tem mais a ver com a existência de um meio coletivo favorável do que com o gênio pessoal (LEROI-GOURHAN, 1965, p.18).

Neste sentido, a imagética que sustenta o comportamento operatório atende aos dispositivos de regulação de homeostase, e o comportamento cognitivamente direcionado será informado pela “memória operatória” em meio às preferências do organismo: os ricos ecossistemas de savana, e depois os continentes alcançados por *Erectus*, *Hildebergensis*, *Neanderthais* e *Sapiens*, continentes geográficos e continentes de sentido enquanto meio técnico, e meio onírico – imaginário que irrompe no regime diurno, acentuando a imagética consciente – e é claro, o meio social, enquanto comportamento afetivo, integrando esse amplo horizonte de sentido em suas contingências sobre o sistema corpo cérebro mente espírito.

Estamos procurando pela transição do grupamento zoológico ao grupamento sociológico, que ainda está muito abstrato, mas essa procura foi direcionada pelo circuito indivíduo sociedade e espécie. Estamos fazendo isso através da procura pelos comportamentos operatórios, pelas cadeias maquinais e lúcidas da inserção espaço temporal; neste caso a consciência ampliada termina por intervir no domínio temporal, e sobre o self transitório que aciona as representações dispositivas, redirecionando-o, e fundando a consciência cada vez mais em um sujeito que se reconhece entre outros, a partir de sua própria biografia e a de alguns mais.

Afora estes resultados, identificamos ainda as dinâmicas do organismo, que se insinua enquanto consciência a partir de uma relação que prima pelo corpo, em suas inúmeras interações ecológicas.

Trata-se do surgimento do espírito que identifica a si em meio a um movimento de internalização do mundo, ou a autotranscendência possibilitada pelo circuito corpo cérebro mente espírito aberto para o mundo, que se desdobra em planos de segunda ordem representando as alterações do corpo, e intensificando a atenção em diferentes objetos (DAMÁSIO, 2012, p.147), criando memória de trabalho, atenção e objetividade, enquanto apreensão de complexidades organizacionais cada vez mais dinâmicas e vastas (DAMÁSIO, 2012, p.151). No entanto, o envolvimento da atenção é tributário da própria subjetividade, que “dura”, enquanto produção e síntese imagética: um estado presente com o qual todo o corpo se identifica enquanto estado do corpo, ou sentimento de fundo, de alegria ou

tristeza, plenamente determinante das sínteses imagéticas: aquilo que Damásio chama de “estilo de raciocínio”, e que irá afetar a qualidade do que é apreendido pelo organismo na forma de conhecimento e resposta adaptativa (DAMÁSIO, 2012, p.155).

Como exemplo, temos o caso em que o modo cognitivo que acompanha uma sensação de júbilo permite a criação rápida de múltiplas imagens, de tal forma que o processo associativo é mais rico e as associações são feitas de acordo com uma maior variedade de indícios existentes nas imagens que estão sendo examinadas. As imagens não são o alvo da atenção por muito tempo. A profusão subsequente facilita a inferência, que se pode tornar excessivamente abrangente. Esse modo cognitivo é acompanhado de uma desinibição da eficiência motora, assim como de um aumento do apetite e dos comportamentos exploratórios. A mania é o extremo desse modo cognitivo. Em contraste o modo cognitivo que acompanha a tristeza caracteriza-se por uma lentidão na evocação de imagens, associação pobre em resposta a um número menor de indícios, inferências mais limitadas e menos eficientes, concentração excessiva nas mesmas imagens, geralmente as que mantêm a reação emocional negativa. Esse estado cognitivo é acompanhado de inibição motora e, em geral, de uma redução nos apetites e nos comportamentos exploratórios. A depressão constitui o extremo desse modo cognitivo (DAMÁSIO, 2012, p.155).

O self transitório encontra cada vez mais objetos através dos quais conseguirá sobreviver e evoluir – identidade que irá se construir enquanto consciência abarcando uma parte cada vez maior do mundo, enquanto princípio de realidade; abarcando ainda uma maior parte de si mesmo, enquanto princípio de identidade e desejo, que se põem em ação, enquanto ímpeto vital que se realiza em meio a evolução humana.

O processo de representação “mental” de conhecimentos, digamos de exibição, só é possível se duas condições se verificarem. Primeiro sermos capazes de usar mecanismos de *atenção básica* que permitam a manutenção de uma imagem mental na consciência com a exclusão relativa de outras. Em termos neurais, isso depende provavelmente do favorecimento do padrão de atividade neural que sustenta uma determinada imagem, enquanto a restante atividade neural em redor é diminuída. Segundo, é necessária a existência de um mecanismo de *memória de trabalho básica*, que mantém ativas diversas imagens separadas durante um período relativamente extenso de centenas de milhares de milissegundos (desde décimos de segundo a um número consecutivo de segundos). Isso quer dizer que, com o tempo, o cérebro vai reiterando as representações topograficamente organizadas que sustentam essas imagens separadas. Claro que se impõem colocar aqui uma questão importante: o que faz mover a atenção básica e a memória de trabalho? A resposta só pode ser o valor básico, o conjunto de preferências básicas inerente à regulação biológica.

Sem a atenção e a memória de trabalhos básicas não é possível uma atividade mental coerente e, com toda certeza, os marcadores-somáticos não podem sequer funcionar porque não existe um campo de ação estável para eles desenvolverem sua ação. Contudo, a atenção e a memória de trabalho continuam muito provavelmente a ser necessárias mesmo depois de o mecanismo de marcação-somática ter feito o seu

trabalho. Elas são necessárias ao processo de raciocínio durante o qual se comparam resultados possíveis, se estabelecem ordenações de resultados e se fazem inferências. Na hipótese global do marcador-somático, proponho que um estado somático, negativo, ou positivo, causado pelo aparecimento de uma dada representação atua não só como marcador do valor que está representado, mas também como intensificador contínuo da memória de trabalho e da atenção. A atividade subsequente é estimulada por sinais de que o processo está de fato sendo avaliado, positiva ou negativamente, em termos das preferências e objetivos do indivíduo. Não é por milagre que a localização e a manutenção da atenção e da memória de trabalho acontecem. Primeiro são motivadas pelas preferências inerentes ao organismo e depois pelas preferências e objetivos adquiridos com base nas que são inerentes.

No que se refere aos córtices pré-frontais, estou sugerindo que os marcadores somáticos, que atuam no domínio bioregulador e social em consonância com o setor ventromediano, influenciam o funcionamento da atenção e da memória de trabalho no setor dorsolateral, o setor de que dependem as operações em outros domínios do conhecimento. Fica assim em aberto a possibilidade de os marcadores somáticos influenciarem também a atenção e a memória de trabalho dentro do próprio domínio bioregulador e social. Em outras palavras, nos indivíduos normais, os marcadores somáticos que surgem da ativação de uma determinada contingência impulsionam a atenção e a memória de trabalho por meio do sistema cognitivo. Nos doentes com lesões na região ventromediana, todas essas ações ficariam comprometidas em maior ou menor grau (DAMÁSIO, 2012, p. 182).

A região ventromediana do córtex pré-frontal realiza algum tipo de síntese imagética com o meio-interno visceral, com as virtudes imagéticas da representação do meio interno, e esta região do córtex pré-frontal está relacionada com competências como categorização das contingências (DAMÁSIO, 2012, p. 170) e, ainda, os domínios biorregulador e social “parecem ter alguma afinidade com os sistemas no setor ventromediano”. Damásio está afirmando que o setor ventromediano, e, portanto, as representações imagéticas do meio interno, “influenciam o funcionamento da atenção e da memória de trabalho no setor dorsolateral, o setor de que dependem as operações em outros domínios do conhecimento”. Quanto aos sistemas dorsolaterais, Damásio observa que as competências imagéticas desse sistema “parecem alinhar-se com domínios que incluem o conhecimento do mundo exterior (entidades tais como objetos e pessoas: suas ações no espaço e no tempo: a linguagem; a matemática; a música)” (DAMÁSIO, 2012, p. 170).

Antes de pensar a especialização pré-frontal no sentido da linguagem, Damásio a observa enquanto imagética não verbal, capaz de produzir bioregulação e competências sociais predispostas enquanto ordem; a regulação pré-frontal ventromediana emergirá cada vez mais em conhecimento sobre o mundo exterior,

de caráter racional empírico técnico, e isso se potencializa se as afecções forem boas.

A evolução dos estereótipos técnicos, que acompanha a cerebralização, aponta para o aumento da memória de trabalho e para as virtudes da atenção protagonizada enquanto gesto técnico. As transformações no esqueleto de *Homo Erectus*, a evolução da bipedia até um projeto muito próximo ao nosso, ao nível da estatura do corpo e ao nível da proporção entre membros superiores e inferiores, evidenciam a evolução de um aparelho locomotor que, muito cedo se colocará em marcha para atravessar continentes. A cerebralização e a evolução do estereótipo técnico implicariam maior complexidade organizacional, ou seja, maiores aptidões culturais. Toda essa evolução e dispersão geográfica do gênero *Homo* estará relacionada com maior complexidade social, maiores competências linguísticas e sofisticados conhecimentos naturalistas, além de tenacidade, resistência, ímpeto de vida e força de vontade.

São complexidades desta ordem que pretendemos enxergar a partir dos dispositivos de regulação que emergem em fenomenalidades não verbais, de representações corpóreas da realidade, capazes de criar conservação de padrões de comportamento, enquanto mediações coletivas, a partir de uma imagética individual. Nosso trabalho passa por observar a universalidade de ordem cosmobiológica, e os *imprintings* de ordem natural na individualidade: as dinâmicas individuais da psique moldada pela particularidade das interações organizacionais, e das desordens, da aleatoriedade das interações e das preferências, que conduzem à personalidade, e às biografias individuais do self autobiográfico

Os marcadores-somáticos são, portanto, adquiridos por meio da experiência, sob o controle de um sistema interno de preferências e sob a influência de um conjunto interno de circunstâncias que incluem não só entidade e fenômenos com os quais o organismo tem que interagir, mas também convenções sociais e regras éticas.

A base neural para o sistema de preferências consiste, sobretudo, em disposições reguladoras inatas com o fim de garantir a sobrevivência do organismo. Conseguir sobreviver coincide com conseguir reduzir os estados desagradáveis do corpo e atingir estados homeostáticos, isto é, estados biológicos funcionalmente equilibrados. O sistema interno de preferências encontra-se inerentemente predisposto a evitar a dor e procurar prazer, e é provável que esteja já pré-sintonizado para alcançar esses objetivos em situações sociais (DAMÁSIO, 2012, p. 167).

Em Leroi-Gourhan esse quadro que atravessa as cadeias operatórias maquinais e se aproxima do comportamento operatório lúcido é o quadro que

teremos que encontrar enquanto emergência da consciência ampliada em diálogo com Damásio. Em meio às cadeias operatórias maquinais, a incerteza e a deliberação quando surgem, implicam a recuperação mais lenta das imagens acionadas pelo comportamento maquinal e outras imagens na forma de memória de trabalho, permitindo a atenção concentrar-se em situação mais complexas que seriam os comportamentos operatórios lúcidos, que intervém nas cadeias maquinais.

A formação das cadeias operatórias levanta, nas suas diferentes etapas, o problema das relações entre o indivíduo e a sociedade. O progresso está submetido à acumulação das inovações, mas a sobrevivência do grupo é condicionada pela inscrição do capital coletivo, apresentado aos indivíduos no âmbito de programas vitais de caráter tradicional. A constituição das cadeias operatórias baseia-se no jogo de proporções entre a experiência, que faz eclodir no indivíduo um condicionamento por “ensaio e erro”, idêntico ao do animal, e a educação, na qual a linguagem ocupa um lugar variável, mas sempre determinantes. Já vimos mais atrás que podem distinguir-se três planos no domínio do comportamento operatório do homem: o primeiro é um plano profundo respeitante aos comportamentos automáticos diretamente ligados à sua natureza biológica. Este plano apenas intervém como pano de fundo no qual a educação imprime os dados da tradição. As atitudes corporais, o comportamento alimentar ou sexual, assentam neste fundo genético através de modalidades fortemente marcadas pelas variantes étnicas. O segundo plano é o do comportamento maquinal relativo às cadeias operatórias adquiridas pela experiência e pela educação, simultaneamente inscritas no comportamento gestual e na linguagem, mas desenvolvendo-se em uma zona de penumbra que não se confunde com o automatismo, visto que toda e qualquer interrupção acidental no desenrolar do processo operatório faz intervir a confrontação ao nível dos símbolos da linguagem, invocando a passagem para o terceiro plano. Este último é o comportamento lúcido no qual a linguagem intervém de forma preponderante, quer reparando uma ruptura acidental no desenrolar da operação, quer conduzindo a criação de novas cadeias operatórias.

Estes três planos encadeiam-se em proporções variáveis e em ligação direta com a sobrevivência do dispositivo social, com os diferentes níveis do comportamento humano (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 25).

De uma forma muito clara podemos observar a atuação dos três selfs formulados por Damásio. Esta sessão intitulada “memória operatória”, retirada na íntegra do segundo tomo de *O gesto e a palavra*, tem como objetivo resumir boa parte da discussão em torno das “cadeias operatórias”. Neste caso, a observação do comportamento operatório em três níveis: o inconsciente, o subconsciente e o consciente, a que correspondem os termos automático, maquinal e lúcido, aplicados por Leroi-Gourhan, estão relacionados aos três níveis simultâneos em que se realiza o comportamento cognitivo superior. Assim, comportamentos adaptativos cotidianos, enquanto comportamentos operatórios envolvem diferentes níveis de envolvimento entre o “aparelho neurocerebral”, e o ambiente.

Esta distinção é certamente mais importante do que aquela que se poderia estabelecer entre instinto e a inteligência, já que permite separar as manifestações especificamente instintivas, manifestações geneticamente orientadas, do desenvolvimento das cadeias onde não existe intervenção ordenada da linguagem, e, da consciência, manifestada através do funcionamento dos símbolos (LEROI-GOURHAN, 1965, p.26).

Neste caso a recursividade do espírito está relacionada ao circuito indivíduo sociedade espécie, que estamos observando a partir do componente individual, aonde se desenvolvem as dinâmicas do espírito, e o circuito da mentalidade coletiva, que está sob o efeito das imposições cronobiológicas, sujeita aos *imprinting* ordenadores do comportamento do grupo. Toda essa discussão que está colocada em Damásio através da observação da emergência do espírito enquanto substrato neurobiológico e padrões imagéticos se remete à tensão entre instinto e liberdade em Leroi-Gourhan, e envolve a transição do grupamento zoológico ao grupamento sociológico.

O processo de tomada de decisão é sustentado pela Neurobiologia das emoções, que irá compor as memórias; por isso fizemos questão de apresentar o termo memória operatória - aonde intervém toda a dinâmica de imagens da estética fisiológica - e o modelo de mente computacional. Um fluxo de imagens que opera a nível automático, maquinal e lúcido, cumprindo o papel de realizar a homeostase através da criação de comportamentos adaptativos em ambiente natural e social cada vez mais complexos. Toda essa complexa dinâmica mental, por estar voltada a conservação e reprodução do organismo permite-nos observar não apenas as virtudes objetivas do "arqui-espírito", mas também a recursividade do espírito.

3.5 Os marcadores-somáticos no aqui e agora da *práxis*: famílias hominínias, neotenia, e a procura pela “sintaxe operatória” do comportamento afetivo.

Segundo Leroi-Gourhan a integração social do organismo se dá através da integração social e econômica ao grupo. Esse é o ambiente da educação naturalista, da educação social, e da educação técnica, que vai se desenvolvendo com o avanço da idade, aonde as cadeias operatórias se tornam maquinais.

Todas as ações de que o sujeito é agente ativo entram no seu comportamento operatório, mas sob formas e com intensidades muito diferentes conforme se tratem de práticas elementares e cotidianas, de práticas de periodicidade mais espaçada ou de práticas excepcionais; os diversos programas pressupõem níveis de intervenção intelectual e relações indivíduo sociedade diferentes. As práticas elementares constituem os

programas vitais do indivíduo, tudo aquilo que nos gestos cotidianos se relaciona com sua sobrevivência como elemento social: hábitos corporais, práticas de alimentação e de higiene, gestos profissionais, comportamento de relação com seus semelhantes. Estes programas cuja base é imutável, organizam-se em cadeia de gestos estereotipados cuja repetição assegura o equilíbrio normal do sujeito no meio social e seu próprio conforto psíquico no seio do grupo. A aquisição das cadeias operatórias elementares tem lugar durante a primeira parte da vida, sob a tripla incidência da aprendizagem por imitação, da experiência por tentativas e da comunicação verbal. O sujeito considera-se socialmente inserido desde que possa desenvolver as suas cadeias operatórias, no decorrer dos momentos normais da existência. É certo que a maioria das cadeias que desenvolvemos desde que nos levantamos até que nos deitamos apenas exigem uma fraca intervenção consciente; elas desenrolam-se, não no âmbito do automatismo, em relação ao qual a intervenção da consciência seria nula, mas numa penumbra psíquica de que o sujeito só sai em caso de imprevisto no normal desenvolvimento das sequências. Nos gestos que encadeamos no decurso da limpeza corporal, das refeições, da escrita, das deslocações e transporte, o retorno à lucidez, por mais excepcional que possa ser, é sempre decisivo; é por isso que a expressão cadeias operatórias maquinais, e não automáticas, inconscientes ou instintivas parece-me a mais conveniente. (LEROI-GOURHAN, 1965, p.27)

A partir de Damásio, observamos as “representações dispositivas”, enquanto inscrições adquiridas e programa de atos que se aproximam do comportamento maquinal, nas formulações de Leroi-Gourhan; observamos também que os marcadores somáticos, evoluem de um mecanismo mais arcaico de representação dos “estados do corpo”, que se aproxima da “estética fisiológica” enquanto dinâmicas profundas que participam dos comportamentos operatórios.

Neste caso, os marcadores somáticos também são formados no decorrer da infância e da juventude, sem que nunca deixem de ser renovados de acordo com a experiência. “A interação entre um sistema interno de preferências e o conjunto de circunstâncias externas aumenta o repertório de estímulos que serão marcados automaticamente”, o que quer dizer que o aprendizado e o encontro com situações novas ao longo do desenvolvimento do indivíduo, faz com que o dispositivo se renove de maneira ininterrupta.

O conjunto crítico formativo de estímulos para o emparelhamento somático é, sem dúvida, adquirido na infância e na adolescência. Mas o crescimento do número de estímulos somaticamente marcados termina apenas quando a vida chega ao fim, pelo que é adequado descrever esse crescimento como um processo contínuo de aprendizagem. (DAMÁSIO, 2012, p. 168).

Se pensarmos ao nível da evolução das famílias, tentando observar a dinâmica epigenética que se complexifica com as competências simbólicas, podemos entender a importância de observar nas mimeses corporais, algum tipo de

imagética que comunica não verbalmente, e que manifesta uma ordem que liga as pessoas à natureza e ao Cosmo, e as pessoas entre si. Percebe-se que o universo de coisas alcançado pelo pensamento aumenta em função da virtualidade “autotranscendente” dos organismos que estará se concentrando, se intensificando enquanto memória e cultura, realizando homeostasia como sempre, e cada vez mais identidade.

[...] nascemos com a maquinaria neural necessária à criação de estados somáticos em resposta a determinadas categorias de estímulos, a maquinaria das emoções primárias. Essa maquinaria encontra-se inerentemente preparada para processar sinais relativos ao comportamento pessoal e social, e integra, desde o início, disposições que ligam um grande número de situações sociais a respostas somáticas adaptativas. [...] Todavia, a maior parte dos marcadores somáticos que usamos para a tomada de decisão racional foi provavelmente criada nos nossos cérebros durante o processo de educação e socialização, pela associação de categorias específicas de estímulos a categorias específicas de estados somáticos. Em outras palavras, os marcadores somáticos baseiam-se no processo das emoções secundárias (DAMÁSIO, 2012, p.166).

Damásio está falando das representações dispositivas quando fala de “disposições que ligam um grande número de situações sociais a respostas somáticas adaptativas”. Lembremos que as representações dispositivas são da ordem do conhecimento adquirido e tem como substrato neural as “zonas de convergência”.

Como formamos as representações topograficamente organizadas necessárias para experienciar imagens evocadas? Creio que essas representações são momentaneamente construídas sob o comando de padrões neurais dispositivos adquiridos em outros locais do cérebro. Utilizo o termo dispositivo porque o que eles fazem é dar ordens a outros padrões neurais, tornar possível que a atividade neural ocorra em outro local, em circuitos que fazem parte do mesmo sistema e com os quais se estabeleceu uma forte interconexão neuronal. As representações dispositivas existem como padrões potenciais de atividade neuronal em pequenos grupos de neurônios a que chamo “zona de convergência”. As disposições relacionadas com imagens evocáveis foram adquiridas por aprendizagem e, por isso, podemos dizer que constituem uma memória. As zonas de convergência, cujas representações dispositivas podem resultar em imagens quando disparam para trás, ou seja, voltam em direção aos córtices sensoriais iniciais, estão localizadas por toda parte nos córtices de associação de alto nível (nas regiões occipital, temporal, parietal e frontal) e nos gânglios basais, e estruturas límbicas. (DAMÁSIO, 2012, p.106).

O desenvolvimento da personalidade é acompanhado da integração cada vez mais abrangente a uma sociedade e cultura cada vez mais complexa, com dispositivos de memória e cadeias operatórias aprendidas ao longo da infância e juventude, que serão especializadas, em suas virtudes de aprendizado, criação, e

afetividade, a partir da cerebralização e neotenia. O que mais importa para nossa procura é observar o papel da evolução das competências simbólicas, e a forma como essas competências irão aos poucos projetando a consciência em direção à identidade autobiográfica, relacionada às contingências enquanto história de vida, e também, provendo o organismo de uma nova estrutura de tempo, enquanto imagens do futuro (DAMÁSIO, 2012, p. 171). Mas ao mesmo tempo, o enfoque construído até agora observa a emergência de símbolos gestuais e sínteses imagéticas que se externalizam anteriormente à linguagem articulada.

Já António Damásio, pouco fala em símbolos, e quando fala em linguagem ao longo da Evolução, o faz de forma a ressaltar a anterioridade da consciência à linguagem humana, e também da complexidade dos dispositivos mentais não verbais. Damásio é também um cientista dos territórios pré-frontais, assim como Leroi-Gourhan e Deacon, e se Damásio pouco fala em símbolos e linguagens, fala muito em imagens, bem no sentido discutido anteriormente por Terrence Deacon, na segunda sessão deste capítulo, de que as áreas pré-frontais são responsáveis pela arquitetura da imagem.

O sistema neural crítico para a aquisição da sinalização pelos marcadores somáticos situa-se nos córtices pré-frontais, onde é, em grande parte, coextensivo com o sistema das emoções secundárias. A posição neuroanatômica dos córtices pré-frontais é ideal para essa finalidade, pelos motivos já apontados.

Em primeiro lugar, os córtices pré-frontais recebem sinais de todas as regiões sensoriais onde se formam as imagens que constituem os nossos pensamentos, incluindo os córtices somatosensoriais, em que os estados do corpo passados e presentes são constantemente representados. Quer os sinais tenham origem nas percepções relacionadas com o mundo exterior ou em pensamentos que estejamos tendo sobre esse mesmo mundo, quer nos acontecimentos do corpo propriamente dito, o córtice pré-frontal recebe esses sinais. Isso aplica-se aos diversos setores desses córtices, porque os diversos setores frontais estão ligados entre si dentro da região frontal. Desse modo, os córtices pré-frontais contêm algumas das poucas regiões cerebrais com acesso aos sinais sobre praticamente toda a atividade que ocorre em qualquer ponto na mente ou no corpo dos nossos seres (DAMÁSIO, 2012, p.168).

[...] Os setores pré-frontais ocupam uma posição privilegiada relativamente a outros sistemas do cérebro. Seus córtices recebem sinais sobre o conhecimento factual, já existente ou sendo adquirido, relacionado com o mundo exterior sobre as preferências biológicas reguladoras inatas; e sobre o estado do corpo anterior e atual, à medida que é constantemente alterado por esses conhecimentos e por essas preferências. Não causará surpresa o fato de todos eles estarem tão envolvidos no tema que vou abordar em seguida: a categorização de nossa experiência de vida de acordo com diversas dimensões contingentes.

Em terceiro lugar, os próprios córtices pré-frontais representam categorizações das situações em que o organismo tem estado envolvido, classificações das contingências da nossa experiência da vida real. Isso quer dizer que as redes pré-frontais estabelecem representações

dispositivas para certas combinações de coisa e eventos, na nossa experiência individual, de acordo com a relevância pessoal dessas coisas e eventos.[...] É aqui que se aplica a noção de contingência: é algo só seu que se relaciona com sua experiência, algo relativo a acontecimentos que variam de indivíduo para indivíduo (DAMÁSIO, 2012, p. 170).

Falar que os marcadores somáticos são adaptativos, significa dizer que são selecionados pela práxis, de onde emana uma ordem. Cérebros saudáveis em sociedades saudáveis se organizam em torno de uma gramática do corpo que reproduz uma modalidade de sentido biológico, corporal, da ordem das famílias se procriando em ambiente natural, estando, esta ordem, subsumida em uma organização mais vasta de ordem cosmobiológica. Assim, sob a influência de imperativos cosmobiológicos, desenrola-se uma modalidade de ordem cronobiológica, visceral, que influencia junto com as variações genéticas individuais a construção perceptiva do mundo e os relacionamentos pessoais que formarão consciências autobiográficas distintas, porém, intercambiáveis ao nível de sentido, enquanto leitura da mente e previsão de comportamentos.

É importante observar essas competências enquanto especialização de funções cerebrais de regulação interna, voltadas mais diretamente à conservação animal enquanto cadeia tecnoeconômica, e enquanto técnica social que envolve vários matizes de comportamento afetivo. Motricidade técnica da mão e da face como observa Leroi-Gourhan; comportamento social, de relação, contato, e comunicação: mediação, identidade e ordem. A musculatura da face que se molda para a emissão de sons adquirirá sensibilidades tácteis cada vez maiores, e assim como a mão, suas próprias competências técnicas e gestuais, que emergem em linguagem verbal e corporal.

Ao longo da história de vida, sucedem-se inúmeros comportamentos estritamente relacionados com a sobrevivência do organismo que de tão cotidianos se tornam maquinais, aonde a memória de trabalho interfere minimamente, estando sob a ação das representações dispositivas.

O conhecimento adquirido baseia-se em representações dispositivas existentes tanto nos córtices de alto nível como ao longo de muitos núcleos de massa cinzenta localizados abaixo do nível do córtex. Algumas dessas representações dispositivas contêm registros sobre o conhecimento imagético que podemos evocar e que é utilizado para o movimento, o raciocínio, o planejamento e a criatividade; e outras contêm o registro de regras e de estratégias com as quais manipulamos essas imagens. A aquisição de conhecimento novo é conseguida pela modificação contínua dessas representações dispositivas

Quando as representações dispositivas são ativadas, elas podem dar origem a vários resultados. Podem disparar outras representações

dispositivas, com as quais estão fortemente relacionadas pelo *design* do circuito (por exemplo, representações dispositivas no córtex temporal poderiam disparar representações dispositivas no córtex occipital, as quais fazem parte dos mesmos sistemas *reforçados*). Ou podem gerar uma representação topograficamente organizada para os córtices sensoriais iniciais ou ativando outras representações dispositivas localizadas no mesmo sistema reforçado. Ou podem ainda gerar um movimento pela ativação de um córtex motor ou de um núcleo, como por exemplo os gânglios basais. (DAMÁSIO, 2012, p. 109).

António Damásio faz a consciência ampliada operar sobre o dispositivo de representações dispositivas, coligidas por um self central, possuidor de memória. Memórias e conhecimentos sobre o território, sobre as pessoas de um grupo, e sobre os acontecimentos que compõem sua história de vida, que estarão disponíveis no agora da ação e do sentimento, fazendo-se consciente; mas atuam maquinalmente também, em um estado de penumbra, como observa Leroi-Gourhan, e ao nível inconsciente orientando a ação, através da intuição (DAMÁSIO, 2012, p. 174).

É importante salientar que Leroi-Gourhan observa que as cadeias operatórias “inscrevem-se em um fundo instintivo muito importante, constituído simultaneamente por disposições de regulação das pulsões orgânicas profundas, comum a todos os indivíduos” (LEROI-GOURHAN, 1965, p.18). Damásio, por sua vez, observa as representações dispositivas como verdadeiras inscrições, ou programas de ação, que não formam imagens conscientes, mas informam processos através de conhecimentos inatos e adquiridos, ancorados na história de vida.

O que estou chamando de representação dispositiva é uma potencialidade de disparo dormente que ganha vida quando os neurônios se acionam com um determinado padrão, a um determinado ritmo, num determinado intervalo de tempo e em direção a um alvo em particular que é outro conjunto de neurônios. Ninguém sabe qual poderia ser o aspecto dos códigos contidos no conjunto, apesar das muitas descobertas recentes que têm sido acumuladas pelo estudo da modificação sináptica. Mas pelo menos esse fato parece provável: os padrões de disparo resultam do caráter estimulador ou inibidor das sinapses, o qual por sua vez, resulta de modificações funcionais que ocorrem em nível microscópico, no interior das ramificações fibrosas dos neurônios (axônios e dendritos) (DAMÁSIO, 2012, p.109).

Nós iremos direcionar essa complexidade neurocerebral e neurocognitiva, à Antropologia complexa enquanto Antropologia Fundamental ou bioantroposociologia, através da observação das dinâmicas cronobiológicas, que atuam na organização da ordem entre as instâncias que compõem o sistema corpo cérebro mente espírito.

A imagética iniciada em Leroi-Gourhan, e seguida em António Damásio, enquanto integradora do ecossistema do "arqui-espírito", apresenta a potencialidade do cérebro, e a virtualidade da mente se concretizando enquanto organização. São fenomenalidades emergidas a partir o circuito corpo-cérebro-mente que opera sobre a natureza, criando verdadeiros conceitos corporais emergidos em meio natural e social, que alimentam as cadeias operatórias, a *práxis*, e o espírito.

Os comportamentos adaptativos, descritos ao longo do texto, que foram o comportamento nutritivo e a inserção espaço-temporal, fazem do corpo em meio social e natural, verdadeiro projetor e suporte de imagens e símbolos. Este sensorio produz objetividade, identidade, subjetividade, e consciência – produz também, algum tipo de intersubjetividade, enquanto leitura do comportamento e dos pensamentos do outro.

Assim, a partir, de um certo estágio, a relação com o outro conduz ao desenvolvimento do conhecimento e a dialética ação/conhecimento torna-se uma dialética ação/conhecimento/comunicação. Correlativamente, os desenvolvimentos da ação exterior e das comunicações com o outro são os da sensibilidade interior. A multiplicação e a afinação dos receptores sensoriais, a ramificação do sistema nervoso e a complexificação das secreções hormonais no organismo suscitam, exprimem, desenvolve a sensibilidade na superfície e nas profundezas do ser, isto é, em consequência, a sua afetividade. A sensibilidade transforma os acontecimentos exteriores, afetando o ser em acontecimentos interiores que agitam o ser (MORIN, 2008, p.65).

Estaremos pensando como essas memórias são compostas com a Natureza em sua regularidade, criando “sentimentos de fundo” mais perenes: estados de corpo diferentes regularmente experimentados através das modificações sazonais do meio, e acontecimentos climáticos e biogeográficos que teremos que acompanhar. O quadro de referências montado a partir de Damásio será complexificado com as dinâmicas cronobiológicas apontadas por Edgar Morin, que acentuam inúmeros aspectos que foram colocados por Leroi-Gourhan enquanto sensibilidade visceral particularmente, e pela “estética fisiológica” de uma maneira mais geral. Utilizaremos esses autores para pensar um tipo de universalidade das imagens, algo como uma “métrica”, como observa Damásio em relação às representações dos estados do corpo, ou como observa Régis Debray através da procura pela “interpenetração dos tempos” enquanto reservatório do primitivo e imemorial da espécie.

De certa forma estamos procurando por aquelas imagens que compõem o self, e que são partilhadas entre o grupo enquanto domínio do real, essas imagens

estarão em movimento nos organismos que compõem as diversas famílias hominíneas, qualquer que seja sua organização. Essa modalidade de registro permite ainda a criação das memórias próprias, mais da ordem do acidental e do desenvolvimento da personalidade.

Iremos insistir na perenidade cíclica de padrões de imagens, e em sua virtualidade de simbolizar e atrair seus respectivos estados de corpo, enquanto sentimento de fundo, muito bem definidos, que são construídos na sazonalidade do clima das savanas. Evidenciar que existe uma dialógica sazonal de imagens entre os gêneros, interpenetrando realmente os ciclos de imagens, não será muito difícil; mergulhar nessa complexidade, infelizmente não será possível. Procurar pela dialógica seria procurar pelo caráter complementar, concorrente e antagônico dos fluxos de imagens que alimentam a práxis.

A dinâmica imagética individual, masculina ou feminina, está sujeitas aos mesmos imperativos cronobiológicos enquanto fenomenalidade diária e anual. O caráter concorrente dessas imagens, no ciclo anual, ao nível da natureza computante acionada por elas, deverá assumir um crescendo de imagens diurnas nas estações secas na forma de resiliência; e nas estações amenas e prósperas – um rompante de energia psíquica e motora a ser computado como júbilo, e a partir das imagens noturnas, acionadas pelo próprio corpo em descomedimento com a práxis, criar temperança.

O que já constitui dialogia pura ao nível individual se potencializa nos ambientes de savana em virtude do caráter concorrente do “estilo de pensamento” que se referem a aptidões imagéticas de caráter tecnoeconômico que fazem máquina com o ímpeto de vida, modulado pela subjetividade.

A essência da tristeza ou da felicidade é a percepção combinada de determinados estados corporais e de pensamentos que estejam justapostos, complementados por uma alteração no estilo e na eficiência do processo de pensamento. Em geral, porque tanto o sinal do estado do corpo (positivo ou negativo) como o estilo e a eficiência do conhecimento foram acionados pelo mesmo sistema, esses componentes tendem a ser concordantes [...] (2012, p.142).

Mais do que precisão teórica procuramos por uma certa operacionalidade, que é o aspecto fenomenal da evolução humana que se constrói a partir do que conseguimos extrair de informação científica e filosófica sobre a Evolução. O interesse real pelo cérebro, e pela imagética da mente incorporada nos leva ao encontro da natureza imanente que as imagens e símbolos assumem não apenas

no pensamento de Mircea Eliade, mas no pensamento simbólico do grupo de Eranos.

Não iremos nos deter nesta preciosidade para História da Ciência que é o grupo de Eranos, principalmente nesta linha, corajosamente trilhada pelo HCTE que procura pelas epistemologias do encontro. Cumpre sinalizar a carga imanente, influenciada pelo darwinismo e pela Psicanálise freudiana nas investidas teóricas sobre o imaginário simbólico, que aparecem na obra de Gilbert Durand, Karl Gustav Jung e do próprio Eliade. Seria bom que nossa procura pudesse se dedicar mais aos dois primeiros autores, mas por questões de cronograma de leituras, não foi possível. Cumpria sinalizar essa visada imanente, que marca de forma bastante clara o pensamento produzido pelo grupo, e para isso o melhor autor não seria Mircea Eliade, mas Gilbert Durand.

À diferença de Bachelard, Durand remete o nascimento da imaginação à corporalidade mesma do ser humano, procurando na reflexologia de Betcherev, esquemas sensório-motores dominantes que, quando presentes, inibem os demais reflexos e engendram o simbolismo: o reflexo postural, responsável pela verticalidade que caracteriza a hominização, organizando as imagens de enfrentamento, disjunção; o reflexo digestivo que traz condutas de assimilação, mas também de rejeição e de ejeção [...] O terceiro e último reflexo dominante é chamado por Durand de rítmico ou copulativo, fundado na sexualidade, organizando as imagens simbólicas ligadas à passagem do tempo, seja ele cíclico ou linear (BARROS, 2014, p. 149).

Em Mircea Eliade, existe um tipo de percepção estética que se transforma em sentido; mas neste cenário que observamos as imagens imanentes, elas ainda não estão revestidas das virtudes da elocução, e não informam conhecimentos do sagrado, embora sejam modeladoras dos comportamentos, como os arquétipos eliadianos.

Tentamos explicar a origem dos “símbolos” através da impressão sensível, exercida diretamente sobre o córtex cerebral, pelos grandes ritmos cósmicos (o curso do sol, por exemplo). Não nos cabe discutir essa hipótese. Mas o problema da própria “origem” parece-nos ser um problema mal colocado. O símbolo não pode ser o reflexo dos ritmos cósmicos enquanto fenômenos naturais, porque um símbolo sempre revela alguma coisa a mais que, além do aspecto da vida cósmica que deve representar (ELIADE, 2002, p. 176).

Essa irrupção de imagens e símbolos imanentes, criados através da inserção espaço temporal teria a função de informar as cadeias operatórias sociais a partir de um tipo de memória do corpo, que se constrói ao nível da cronobiologia, e das inscrições que o meio ambiente imprime na organização do aparelho neurocerebral, e que discutimos ao longo do capítulo que partiu dos princípios da computação viva,

para colocar os problemas do “arqui-espírito”. Já viemos observando essas questões a partir de Edgar Morin quando comentamos a forma como o cérebro subentende, e internaliza as dinâmicas e propriedades da natureza. Neste caso, a cronobiologia se coloca como um imperativo de ordem na organização das imagens e das emoções, de forma a criar homeostase.

Existe uma relação entre o ímpeto de vida e as imagens mentais enquanto acesso “autotranscendente” à realidade que envolve criação enquanto solução para problemas adaptativos, e que se aproxima das dinâmicas gratuitas da mente que cria soluções para o organismo: soluções que precisam ser entendidas pelo corpo, como se a mente em sua dinâmica de produzir objetividade, estivesse muito além das computações conscientes do “arqui-espírito”. A Antropologia Simbólica de Gilbert Durand, como a de Mircea Eliade ou Gaston Bachelard,

“desemboca em uma inevitável verificação: tanto o regime diurno como o regime noturno da imaginação organizam os símbolos em séries que reconduzem sempre para uma infinita transcendência, que se coloca como valor supremo”. Se o simbólogo deve evitar com cuidado as querelas das teologias não pode de modo algum esquivar a *universalidade da teofania* (DURAND, 2000, p. 106).

Em Edgar Morin, este quadro poderá ser aberto em direção ao paradigma Holográfico e às projeções mais filosóficas que surgem do diálogo entre Karl Primbram e David Bohn, tendo em vista o olhar de Morin complexificar a “fenomenalidade” da “estética fisiológica”, a partir de postulados biofísicos.

A sensibilidade a formas visuais ultrapassa amplamente o campo propriamente artístico da pintura, do desenho e da escultura, estendendo-se também às formas naturais; a sensibilidade estética, em si, ultrapassa amplamente o campo das formas visuais e abre-se aos aromas e perfumes, as formas sonoras (ritmos, música, canto) e a expressão corporal (dança). Os chimpanzés, nos seus carnavais, já tinham predescoberto o ritmo, e a dança, sendo provável que o canto, a música e a dança tenham, não sua origem, mas sim verdadeiramente seu desabrochamento e realização no homo sapiens.

Aqui, podemos considerar, através da infinita diversidade de suas manifestações, o caráter comum do fenômeno estético. Seja contemplativa, seja ativa, seja referindo-se exclusivamente ao cérebro, seja pondo em ação todo o organismo (dança), a estética é uma relação que se estabelece entre o ser humano e uma certa combinação de formas. Aqui podemos, por analogia, propor o termo ressonância, no sentido em que ele designa um fenômeno pelo qual um sistema físico em vibrações pode atingir uma amplitude muito grande, quando a vibração excitadora se aproxima de uma frequência natural desse sistema. A sensibilidade estética é sem dúvida, uma aptidão para entrar em “harmonia”, em sincronia com sons aromas, formas, imagens, cores, produzidos em profusão não só pelo universo, mas também, já então pelo homo sapiens. Aqui voltamos a encontrar o grande mistério que liga uma feição física fundamental própria a todos os sistemas vivos (o caráter oscilatório dos sistemas meta estáveis), até mesmo a

natureza ondulatória da *physis*, àquilo que existe de mais sutilmente vibratório no cérebro sapiens [...] (1975, p.110).

Este parágrafo, evidentemente afeito às demarcações que vimos construindo em torno das emoções, e de uma modalidade de representação do corpo através dessas emoções, consiste em demarcações que, a partir deste horizonte biofísico, que imbrica a *physis* na vida, faz as emoções e as memórias viesarem por um nível de complexidade superior, através do princípio holográfico, diante das quais nos posicionaremos aos poucos.

Para António Damásio, a ordem emerge como um padrão de acoplamento entre organismo e o meio externo, dada enquanto registro emocional dessas interações na forma de memória, disparadas pela atualidade do corpo. As inscrições ecossistêmicas enquanto conjunto de preferências e predisposições do organismo, e enquanto “representações dispositivas”, constroem o dia a dia do organismo em meio às preferências individuais e particulares de sua história de vida, que compõem o domínio das “dimensões contingentes”, relacionadas às representações imagéticas do meio interno. Neste caso, apesar do componente da história de vida, e da trajetória individual que acrescenta a tez particular das representações dos diferentes objetos, queremos salientar a precedência da ordem cronobiológica e a forma como o corpo está inserido nela, por isso a proximidade entre a citação de Morin e as discussões que vimos construindo enquanto inserção espaço temporal, e que continuarão sempre que estivermos dialogando com Damásio.

Essa discussão serve para construir a premissa de que um ciclo de imagens se realiza ao longo do dia e também ao longo do ano. Régis Debray procura por esse tempo como interpenetração dos tempos: o reservatório de primitivo e o imemorial da espécie, enquanto tempo próprio das imagens.

Na realidade, o espetáculo das imagens nos mergulha em três espaços de duração, igualmente heterogêneos e simultâneos: o tempo fora do tempo da emoção; o tempo médio do ciclo de imagens no qual uma ou outra toma lugar; o tempo linear e longo da história do sapiens, o único animal a desenhar traços. O plano “indivíduo”; a sequência “história”; o filme “espécie”. Tais seriam os momentos a serem ligados (DEBRAY, 1994, p.158).

Talvez tenhamos encontrado algo destes padrões de ordem, organização e ciclo de imagens, a partir da sensibilidade visceral, enquanto componente da “estética fisiológica”. E que parece acrescentar complexidade às dinâmicas de

imagens e diferenças entre os ciclos que caracterizam a psique de homens e mulheres.

O padrão se forma a partir de modalidades de inserção emocional no ambiente que se alternam ao longo do dia que seriam as dinâmicas entre os regimes diurno e noturno das imagens; e ao longo do ano, que canalizam também a maior predominância desses regimes de imagens, apresentando ainda uma dialógica intergênero. Uma apreciação estética do corpo na forma de “sentimento de fundo”, afeita à “sensibilidade visceral” como vimos em Leroi-Gourhan, está associada aos ciclos diários, aonde emergem competências estéticas enquanto funcionamento do corpo humano a partir dos estados de conforto e desconforto visceral, uma imagética que transforma a si mesma, moldando a experiência do organismo em meio à materialidade a partir de uma modalidade de tempo retido na forma de memória, e envolveria ainda - a partir de Damásio - a espacialidade da subjetividade enquanto aderências entre corpo e materialidade que alimentam as “representações primordiais”. Essa imagética será influenciada pelos ciclos do planeta, que altera profundamente a forma como se vive o ciclo diário, Edgar Morin está atento a estas questões:

Assim, a ordem do sistema solar não se limita a comandar os grandes ciclos da biosfera. Os ciclos cosmo-físicos estão dentro de cada indivíduo vivo. E a eco-organização caracteriza-se por constituir um polirelógio que concilia o grande relógio astrogeofísico e os inúmeros microrelógios vivos. Forma-se assim um grande ciclo eco-organizador, totalmente físico e biológico, feito da conjunção; sincronização dos ciclos geoclimáticos, atmosférico, biosférico e das miríades de microciclos individuais em conjugação e sincronia uns com os outros. Essa periodicidade multiforme desencadeia, controla, dá ritmo a todas as atividades fundamentais dos seres vivos: alimentar-se, repousar, reproduzir-se (MORIN, 2005, p.43).

Pode-se pensar que as dinâmicas cronobiológicas promovem um ciclo de imagens ao alterar a paisagem natural em que se movimentavam os bípedes que procuramos, alterando desta forma a paisagem interior enquanto “paisagem do corpo”. A sazonalidade das savanas irá por si só potencializar “estados do corpo” bem definidos que serão fontes de imagens, por comporem “estados emocionais de fundo” mais ou menos previsíveis e permanentes, que constituem um pano de fundo aonde se realizam os comportamentos operatórios.

A característica mais notável do ambiente de savana é a sazonalidade. A chuva chega em jorros. Os períodos intermediários – as estações secas – podem durar em toda a parte de dois e meio a dez meses. A savana na estação seca não é apenas uma versão sequiosa da savana da estação chuvosa. É um lugar inteiramente diverso. Na estação seca, a relva se

reduz a uma esteira de palha marrom. Onde havia alimento, há poeira (JOHANSON, 1998, p.368).

Ou seja, a sazonalidade que caracteriza a savana é ela própria geradora de “estados de corpo” bem definidos que na qualidade de “sentimento de fundo” compõem com o meio, em sua sazonalidade, as imagens computadas e armazenadas, anualmente. Tentaremos captar de que forma essas imagens estarão organizadas de forma dialógica, como uma metalógica enquanto inscrição cosmobiológica. Estamos tentando observar de que forma a sazonalidade da savana influencia a formação de “sentimentos de fundo” específicos.

Proponho que exista também uma outra variedade de sentimento que suspeito ter precedido as outras na evolução. Chamo-lhe sentimento de fundo porque tem origem em estados corporais de “fundo” e não em estados emocionais. Não é o Verdi da grande emoção, nem o Stravinski da emoção intelectualizada, mas antes um minimalista no tom e no ritmo, o sentimento da própria vida, a sensação de existir (DAMÁSIO, 2012, p. 145).

O “sentimento de fundo” corresponde, como dissemos mais atrás, às representações primordiais enquanto representação do meio interno. Essas representações formam imagens que estarão ligadas às experiências sensoriais e subjetivas que predominam nos diferentes ciclos naturais. As imagens sensoriais, auditivas, olfativas, sonoras, compõem através do tato e da pele sinestesias, se manifestando nas áreas de associação enquanto memória, reproduzindo os estados do corpo, construídos a partir de uma relação com ambiente que se traduz em perenidade, e alternância, devido ao caráter cíclico da natureza, que por si só remete a um tipo de memória para o presente e para o futuro a partir de um passado que mais ou menos se repete.

Esse repertório de imagens é também um inventário do corpo, tudo o que ele pode oferecer de herança, na forma de conhecimento, para si mesmo a cada dia que passa. A sequência de imagens reproduzidas ao longo do dia reitera a natureza concorrente e antagonica do ciclo de imagem anual – um ciclo que vai do diurno ao noturno; do ímpeto de vida ao sentimento de desproteção, que aumenta a vulnerabilidade antropídea nos períodos noturnos por desadaptar as famílias hominíneas aos comportamentos arborícolas. A organização cíclica dos regimes de imagem ao longo do dia, flui do “ímpeto de vida”, à desproteção da noite; e o regime anual de imagens flui do próspero e as vezes abundante à austeridade, e escassez. A complementaridade está em que o organismo participa de ambos os estados, que gravitam em torno de seus respectivos “estilos de pensamento e raciocínio”, em

função da subjetividade que emerge da maior viabilidade econômica dos organismos individuais. Não que o regime noturno esteja relacionado à penúria e sofrimento, revelando antes que a humanidade está sujeita a isso como evidencia a mística lunar de renovação; e o solar além de representar a luminosidade, a elevação, a estratégia certa, que favorece o organismo no regime diurno; também é cercado de excessos, descontrole e perdição.

E reforçam a natureza sinérgica e o caráter complementar, concorrente, e antagônico em que se desenvolve a memória enquanto imagética corporal, ao longo do dia e ao longo dos anos. De certa forma existirá regularidade e um fundo comum em que se movimenta a psique coletiva, com economias imagéticas sazonais que se interpõem ao comportamento econômico, criando a interpenetração entre os regimes, complexidade que aumentará com o controle do fogo, que libertará o regime noturno, ao permitir que o diurno invada as dinâmicas imagéticas da dimensão onírica, ao afastar do sono e dos sonhos a sombra medonha da noite, e permitir que o regime diurno invada o noturno. O fogo, que afugenta o medo, permite a maior fluidez de imagens, pois altera profundamente o sono e o sonho, tendo em vista a subjetividade alterar o fluxo e qualidade das imagens. Esse aspecto parece ter passado despercebido a Gilbert Durand, que afirma que o regime noturno não se abre ao regime diurno, embora o contrário aconteça. A máxima que resume bem o conjunto de argumentos de Gilbert Durand a esse respeito é que “não há luz sem trevas enquanto o inverso não é verdadeiro” (DURAND, 1997, p. 67).

A apreciação dessas nuances parece ser uma consequência do enfoque desenvolvido aqui, que priorizou a procura pelo “arqui-espírito” em meio a complexidade multidimensional da evolução humana, enquanto abertura sinalizada por Edgar Morin. Temos pensado o sonho como uma espécie de diferença ontológica que se quer reproduzir, fenomenalmente, enquanto fluidez de pensamento. Essa fluidez implica ainda memória, que assume também a forma de apropriação consciente do sonho. Será que poderíamos pensar o sensório do verdadeiro homem da imagem sendo influenciado no dia a dia, por imagens produzidas nos sonhos, como uma habilidade perdida como observa Sidarta Ribeiro e estudiosos de sua obra como Alexandre Lopes, que pesquisou aqui no HCTE os sonhos Lúcidos. Comportamentos maquinais e o extraordinário, a solução como conhecimento e adaptação; algo que se aperfeiçoa e convida a pensar, enquanto

fluxo de imagens que se prolonga sobre o espaço e o tempo, e duram enquanto possível: “como se” e imagens do futuro.

No entanto, por mais tentadora e plausíveis que sejam essas hipóteses e teorias, ainda assim, por manterem uma relação estreita com a descoberta e controle do fogo, tais emergências oníricas não poderiam ser a causa da cerebralização de *H. erectus*, a partir do qual o fenótipo homínida começa a apresentar proporções sapientais. Pode ser que a complexificação da linguagem social, pautada cada vez mais no self autobiográfico, e no estreitamento dos laços familiares, emergiram com mais intensidade a partir da diminuição do dimorfismo sexual, e aumento da neotenia. O que se percebe é que, muito provavelmente, algum tipo de emergência organizadora ocorreu antes da descoberta e controle do fogo, para sustentar o aumento corporal que se deu a partir de *H. erectus*, e que essa pressão seletiva ocorreu mais intensamente sobre as fêmeas, que reduziram consideravelmente o grau de dimorfismo sexual (HYRD, 2001, p. 69). Neste sentido, Terrence Deacon observa as pressões sobre o aumento corporal, no sentido de desenvolver a estrutura osteomuscular da caixa torácica para a emissão de sons complexos. Trata-se daquilo que Deacon chama *co-evolutionary net*, aonde inúmeras transformações no fenótipo seriam responsáveis por adaptar a espécie a partir do comportamento simbólico (DEACON, 1997, 352).

O ambiente das famílias é o ambiente do comportamento afetivo, e da neotenia. É o ambiente do feminino enquanto imagens que estão integradas a conhecimentos naturalistas e sociais universalizados pela infância. É o ambiente da descoberta como observa Edgar Morin, que se projeta para a vida adulta enquanto juvenilização; é o ambiente aonde são formadas as solidariedades masculinas e é ainda o ambiente da linguagem, como apontam as discussões sobre o caráter social da linguagem. Neste sentido, Robert Foley observa em relação à neotenia, que essa estratégia adaptativa, permitiu o estreitamento dos laços entre machos e fêmeas. Segundo ele: “É bem possível que as relações estreitas e, em última análise, emocionalmente fortes entre machos e fêmeas resultem do fato de suas proles terem cérebros grandes”.

O comportamento, o pensamento e até mesmo as escolhas culturais não ocorrem num vácuo, mas erguem-se sobre algumas pré-disposições biológicas de grande importância.

Como vimos, a presença do grande cérebro humano, por sua vez, depende de determinadas estratégias de maternagem, de longos períodos de gestação, de lactação e de cuidados. A natureza da biologia reprodutiva

das fêmeas foi selecionada com base nessa capacidade, e os próprios padrões de crescimento do bebê humano estão sintonizados com essas necessidades. Uma vez mais, o comportamento e a biologia encontram-se profundamente entrelaçados (FOLEY, 2003, p. 239).

De que forma as competências da mente feminina, suas competências linguísticas e conhecimentos naturalistas, assim como a subjetividade própria acionada pela imagética que sustenta os comportamentos operatórios, relacionados à organização do grupo e ao cuidado com as crianças contribuíram para sustentar o aumento de seus próprios corpos e dos corpos de seus filhos, que apresentaram um aumento significativo a partir de *Homo erectus*.

A relação apontada por Deacon entre tamanho do corpo, cérebro e crescimento pré-frontal, informam sobre as pressões seletivas ligadas ao aparelho locomotor e à estatura do esqueleto, enquanto adaptação aos espaços mais abertos e as novas condições de forrageamento, e ainda à emergência da rapinagem e da caça, acompanhadas de novos comportamentos simbólicos. Neste sentido, corpos bípedes grandes acompanham uma maior capacidade de tratamento das imagens produzidas pelos diversos córtices sensoriais, que aumentam em volume, e potencializam suas funções organizadoras através do dispositivo pré-frontal, que se especializa de forma organizadora.

Como se disse, corpos bípedes grandes apresentam maiores competências relacionadas à mobilidade; permitem ainda maior predisposição para emissão de sons articulados; e maior capacidade de realizar sínteses simbólicas espontâneas, tendo em vista serem acompanhados por cérebros grandes. De certa forma estamos tentando observar o aumento da viabilidade tecnoeconômica das fêmeas, expandida através de suas próprias externalizações técnicas, gestuais e verbais: mãos em concha, buracos de barro contendo água e alimentos expostos ao sol; cestarias e cavidades abdominais, placentas, cordões umbilicais e cipós. Uma semiótica corporal mais intensa nas mulheres, capaz de gerar sua própria modalidade de exsudações técnicas, e uma maior predisposição linguística em função da organização interna do grupo.

Mais que isso, palavras envolvem atenção, memória de trabalho e aprendizado, e a relação das mães primatas com suas crias é cercada de atenção, cuidado e dedicação, como bem se sabe.

Perto do final do século XX, o papel de Flo, a sumamente carinhosa e cativante mãe chimpanzé de Jane Goodall, foi ampliado e reformulado. A ternura e paciência de Flo eram apenas parte da história sobre o seu êxito

como mãe. Se neste livro não sublinho suficientemente esse componente essencial na criação da prole, a razão reside no fato de eu partir do princípio de que ele já é por demais conhecido, está amplamente descrito e é comumente admitido. Mas há segredos no sucesso reprodutivo de Flo que são bem menos conhecidos e assinalados com muito menor frequência. Entre eles se inclui a capacidade de Flo para talhar para si própria um extenso território, seguro e produtivo, no interior das fronteiras patrulhadas por machos Gombe[...] (HYRD, 2001, p.70).

Chimpanzés mães como Flo, portanto, não eram apenas extremadas na criação dos filhos, mas também dinastas empreendedoras. A busca de status por uma fêmea – sua ambição, se preferem – tornou-se inseparável de sua capacidade para manter vivos seus filhos e netos. Longe de conflitarem com a maternidade, essas tendências ambiciosas de uma fêmea são parte integrante do sucesso maternal (HYRD, 2001, p.73).

O aumento corporal realizado em *H. erectus* precisaria ter um correspondente fenomenal, tecnoeconômico, e calorias diárias dobradas, triplicadas, ao longo de uma vida, através do contato mais estreito com a prole, aonde surgem oportunidades para as palavras, muitas palavras. Supor que essas exigências por alimento calórico fossem todas atendidas pela rapinagem marginal praticada por machos *habilis* seria exagerar as competências desses hominínios e ainda fazer muito pouco caso de suas amorosas, inteligentes e astutas companheiras.

Como observamos na primeira seção deste capítulo, existem hipóteses que observam que as pressões seletivas direcionadas às fêmeas contribuíram para a Evolução Humana, como a hipótese da “mãe grande”, e a “hipótese da avó” que envolvem o aspecto econômico mais diretamente, envolvendo ainda adaptações ontogenéticas do aparelho reprodutor, e que favorecem a observação dos comportamentos adaptativos ligados à reprodução. A hipótese da mãe grande de Katherine Ralls, contesta o papel exclusivo da seleção sexual sobre os machos, e observa as vantagens da postergação do desenvolvimento sexual e sua relação com o crescimento dos corpos das fêmeas, que seriam selecionadas em função de suas habilidades e competências em relação as fêmeas e mães menores.

Ao passo que o companheiro de Lucy teria sido ainda 50% maior do que ela, o parceiro da Senhora erectus era uns meros 20% maior do que ela, aproximadamente, da mesma ordem de grandeza que a diferença de uns 15% que caracteriza as proporções corpóreas entre homens e mulheres nas populações modernas. Em outras palavras machos e fêmeas ficaram maiores, mas há 1.7 milhão de anos, com o surgimento do Homo Erectus, as pressões da seleção a favor de maiores dimensões corpóreas tornaram-se mais importantes para as fêmeas do que para machos. Isso porque para um caçador, pode existir um limite para o desenvolvimento de sua estrutura e corpulência, limite além do qual sua mobilidade e eficácia na perseguição da caça seriam prejudicada (HYRD, 2001, p. 69).

Anteriormente ao fóssil criança Dikika que, como vimos anteriormente, evidencia as pressões neotênicas já entre já entre *A. Afarensis*, as informações mais

divulgadas sobre a pressão neotênica eram providas por fósseis de *H. erectus*. A novidade, nesta espécie, além do aumento corporal e cerebral está justamente na diminuição do dimorfismo, o que parece evidenciar que as fêmeas alcançaram algum tipo de viabilidade econômica inexistente anteriormente. Nossas apostas são a linguagem, a caça de encurralamento nas proximidades dos núcleos familiares em movimento, educação naturalista, e seus próprios estereótipos técnicos. A maior predisposição neural das mulheres à linguagem, e dos homens às operações empíricas técnicas, pode ter algo a revelar nesse sentido de que as competências simbólicas que emergem em linguagem foram selecionadas de forma mais intensa entre as pessoas do sexo feminino em função de sua importância organizadora na emergência dessas competências. Se pensarmos em termos da educação naturalista da infância e das cadeias tecnoeconômicas da coleta, da caça de pequenos animais e ovos, e ainda na organização das crianças e jovens, tem-se um quadro de complexidade elevada, centralizada sobre as mulheres, e uma dinâmica de imagens corpóreas femininas que predomina na interioridade da práxis, principalmente no período da infância, dinâmicas que serão reforçadas pelas imagéticas adultas - femininas e masculinas - tendo em vista a infância se desdobrar na mente *sapiens* através dos reservatórios de vida vivida que alimentam a psique.

Os progressos da cerebralização são inseparáveis dos da juvenilização. Esta corresponde a um abrandamento ontogenético, isto é, à prolongação da infância e da adolescência e até mesmo a um inacabamento ontogenético, ou seja, ao inacabamento da substituição das características juvenis pelas adultas. A prolongação da infância permite a continuação do desenvolvimento organizacional do cérebro em relação estreita e complementar com os estímulos do mundo exterior e incitações culturais, o que significa que a lentidão do desenvolvimento ontogenético é favorável à aptidão para aprender, ao desenvolvimento intelectual, à impregnação e, portanto, à transmissão cultural. O aprendizado da linguagem na criança *sapiens* só pode ser realizado durante um período de plasticidade que termina aos 7 anos de idade, o que indica que a complexidade sociocultural precisa forçosamente de uma longa infância. Esta, de resto, permite o enraizamento na vida adulta não só da primeira nucleação familiar (relações irmãos, irmãs, filhos e mãe, mas também do universo afetivo da infância, o qual, dedicando-se novos companheiros, tomará a forma de amizade, afeição, amor (MORIN, 1975, p.87).

O afeto está presente nas famílias hominínias, principalmente entre mães e crias, sentimento que se desdobrará sobre a juventude formando afinidades entre pessoas e casais, afinidades que terão desdobramentos econômicos. Neste sentido, da conservação das famílias, os comportamentos afetivos e sexuais estão relacionados aos investimentos masculinos de prover proteína animal ao grupo nas

estações secas, que possibilitariam maiores chances de reprodução nas estações chuvosas, quando as fêmeas estão mais confiantes e relaxadas, e com sua viabilidade econômica expandida, assim como a de seus filhos e filhas.

Como seriam as representações do corpo do macho durante as estações secas; como seria estar economicamente em vantagem quando o mundo de coisas a sua volta se esvai sob o sol? Que tipo de afecções seriam essas? O corpo em meio à perda de biomassa, e o sol a pino. A caça, o sangue, os embates violentos e as imagens solares, que predominam no masculino, aonde a astúcia impera junto com a coragem e a violência, provendo as famílias de importantes porções de proteína e gordura animal. A comunicação e a amizade organizarão a violência externa, controlarão também a violência interna, nas famílias; mas estará sempre virtualizada na psique masculina, pois o grupo conta com isso, e depende da irrupção desta violência ao nível cotidiano. E se as imagens do fora são masculinas, as interiores às famílias são femininas, enquanto regime de organização que reproduz sua vida própria enquanto os machos estão caçando. Estes regimes de imagem não excludentes, são dialógicos no âmbito da psique individual e, ainda mais no âmbito coletivo.

As relações no interior de uma família se tornaram mais nucleares e ao mesmo tempo devem ser formadas relações mais complexas entre o grupo na exploração do território. Como observa Whraghan, a descoberta e controle do fogo e a criação de técnicas de cozimento levaram ao estreitamento dos laços muito específicos, que são aqueles que unem economicamente o casal (WRANGHAN, 2010, p. 116). E o que se deve supor é que a relação entre as mães e seus filhos e filhas se tornaram cada vez mais complexas. Mas o cozimento e o controle do fogo não parecem ter sido os conhecimentos e técnicas que proveram as demandas calóricas das mães *erectus*; enquanto emergência, estes novos conhecimentos irão intensificar fenomenalidades já existentes, as mesmas que já haviam garantido a cerebralização de *erectus*.

É importante lembrar-nos das heranças primáticas apontadas por Foley enquanto solidariedade masculina entre os membros de um mesmo grupo e rivalidades com grupos vizinhos, no sentido de entender a virtualidade da violência, e a cristalização dialógica dos símbolos de masculino e feminino. Luis Arsuaga apresenta importantes informações sobre as espécies do gênero Homo que

primeiramente ocuparam a Europa, no fim Pleistoceno inferior (1,8 milhão e 780 mil anos atrás), tempo dos primeiros povoadores europeus (ARSUAGA, 2005, p.85).

Nós não iremos nos deter nas questões taxonômicas desenvolvidas pelo grupo capitaneado por Arsuaga, que pretendem classificar os fósseis encontrados nos importantes sítios espanhóis como *H antecessor*. Walter Neves que apresenta a edição brasileira de *O colar do neandertal*, além de ter feito a revisão técnica da tradução, oferece em nota e em outros textos aqui analisados a síntese atual dos embates entre Arsuaga e seu grupo, e a comunidade científica internacional, que interpreta – com algumas inquestionáveis lacunas interpretativas - as descobertas fósseis da Serra de Atapuerca como pertencentes à espécie *H Heiderbergensis*. Neste caso, a respeito dos fósseis mais antigos da Serra de Atapuerca, datados em 800 mil anos, Arsuaga observa que:

Um aspecto importante do comportamento dos humanos da Gran Dolina pode ser deduzido dos próprios fósseis. Muitos deles mostram evidências de ter sido descarnados e cortados por outros humanos sem nenhum respeito. Entre os chimpanzés de Gombe, Jane Goodall pôde constatar a existência de violência feroz entre os grupos vizinhos (violência levada até o extermínio de um deles); também ocorreram às vezes casos de infanticídio e posterior consumo da jovem vítima. Mas os corpos dos (pelo menos) seis humanos de todas as idades da Gran Dolina foram aproveitados exaustivamente, calculadamente, como se fossem presas animais – de animais para abate -, de uma maneira que se revela assustadoramente inumana ou, melhor, *assustadoramente humana*, já que não se conhecem casos similares entre outros primatas (ARSUAGA, 2005, p 88).

Esta espécie teria ascendência tanto em relação aos *Neandertais* quanto aos *sapiens*, e produziram não apenas essas evidências de comportamento, anteriormente descritas, que podem revelar a animosidade entre grupos rivais, quanto outras evidências que apontam relações de afeição entre os membros de uma mesma família.

Mas os grupos humanos não esperam passivamente que a crise passe. Movem-se buscando áreas mais favoráveis. No caminho vão ficando os membros mais fracos e menos móveis: crianças, idosos, doentes, inválidos. Ocorre, assim, uma seleção por idades: os adolescentes e os adultos jovens resistem em maior número. Algo assim pode ter sucedido há 300 mil anos na Meseta, talvez também na depressão do Ebro e em outras regiões próximas do interior peninsular. Os grupos humanos partiram buscando terras mais favoráveis. Por causa das suas características ecológicas e geográficas especiais – que já comentei em outra parte – a Serra de Atapuerca era um desses refúgios. Os sítios escavados em várias de suas cavernas dão provas da continuidade da presença humana na serra ao longo do último milhão de anos, pelo menos. Alguns indivíduos, os mais fortes, conseguiram chegar até a sua montanha-refúgio depois de deixarem muitos de seus companheiros pelo caminho. Uma vez na Serra, a escassez e mortandade continuaram por algum tempo, ou simplesmente alguns indivíduos chegaram tão fracos até lá que não resistiram por mais

tempo. Os afortunados sobreviventes buscaram um lugar recôndito onde acumular os cadáveres dos seus companheiros, para coloca-los a salvo dos carniceiros. Encontraram tal lugar em uma caverna que se chegava por uma pequena fresta. A caverna era grande, mas nunca tinha sido ocupada pelos humanos devido à estreiteza do acesso e à escassez de luz no seu interior, embora os ursos a utilizassem ano após ano para hibernar. Em um canto da caverna, não muito distante da entrada, havia um misterioso poço de 14 metros de profundidade, cujo final não podia ser visto da superfície. Ali jogaram os corpos de seus parentes, o que constituiu a primeira evidência de uma prática funerária. Passou a crise e as populações animais e humanas se recuperaram. Tudo ali continuou como sempre havia sido nas terras interiores da península. Mas em uma cova de uma caverna na região de Burgos, ficaram os cadáveres de pelos menos 32 hominídeos de 300 mil anos atrás. Algum tempo depois, a entrada da caverna foi obstruída por causas naturais e os ursos já não entraram mais para hibernar aí. Ninguém voltou a visitar Sima antes que isso fosse feito por alguns humanos no século XX (ARSUAGA, 2005, p. 255).

Um exemplo da relação entre afeto e cuidado, ressaltando o aspecto econômico do cuidar, é proporcionado pelas informações que o registro fóssil apresenta sobre o comportamento *Neanderthal*.

Há muitos exemplos de neandertais que mostram doenças ou traumatismos sofridos no curso de suas vidas temerárias. O famoso “velho” de La Chapelle-aux-Saints, um neandertal clássico francês, sofria quando morreu de artrite generalizada, possivelmente de origem traumática, e tinha perdido quase todos os seus dentes (certamente não era tão velho quando morreu: Trinkaus estima sua idade em torno de trinta anos). Outros neandertais sofreram também de doenças degenerativas das articulações além de fraturas de vários ossos. O indivíduo 1 do sítio iraquiano de Shanidar não tinha provavelmente o olho esquerdo devido a um golpe recebido, sofreu a amputação do braço direito acima do cotovelo e tinha recebido fortes golpes da sua perna direita na altura dos quadris, do tornozelo e do pé. O fato de que tenha sobrevivido a todos esses sofrimentos indica que recebeu cuidado por parte do grupo (ARSUAGA, 2005, p. 244).

Aqui, não poderíamos deixar de sinalizar a natureza ontológica da *coincidentia oppositorum* que já vai se insinuando enquanto moldura do conhecimento. Neste caso aspectos elementares da psique relacionados ao interior do grupo e ao fora, ou seja, conhecimentos sociais estabelecidos através da divisão sexual do trabalho estabelecem uma dialética incontornável intergênero, aonde sobressai a coincidência dos opostos ao nível da economia psíquica, que abarca as imagens do feminino enquanto imagens de dentro, interior ao grupo, e do fora, do domínio do território e conservação do grupo, a cargo dos machos, aonde afloram imagens masculinas, e solares. Ou seja, a *coincidentia oppositorum* se inscreve não apenas por condicionamentos da *physis*, de caráter dos ciclos planetários, cósmicos; mas também em função de imperativos biológicos fruto da divisão sexual do trabalho.

Mircea Eliade observa a ancestralidade desse simbolismo que estrutura diversas narrativas míticas se insinuando enquanto modalidade de conhecimento. A dialógica entre os regimes de imagens, a dialógica entre o imaginário feminino e masculino no âmbito da psique individual, contribuirão para aumentar a complexidade da práxis humana, e, por conseguinte da economia psíquica individual.

Os aspectos noturnos, lunares, das transformações cíclicas na natureza, e os descontrole da *híbris* revelando um outro dento de si, intensificam estas imagens que se conhece bem; mas as dinâmicas da ordem, constituem simplesmente tudo o que se vive, em um sensorio integralizado pelo tato, pela pele e pelas representações do corpo e da consciência – não verbal. E ao mesmo tempo, cada vez mais a linguagem irá intervir no comportamento operatório, mais ligado ao concreto. Um outro aspecto digno de nota é a forma como a regularidade cosmobiológica irá alicerçar, também, o “eterno retorno” enquanto criação humana do mundo, que talvez tenha ficado mais marcado, através da própria compreensão e comunicação do simbolismo do caos e da desordem, do noturno e do sonho.

Por outro lado, que associa estados do corpo às imagens diurnas e noturnas, que são elas mesmas acentuadas pela natureza cíclica da vida em meio natural ao longo do ano, a vida fica mais sofrida como um todo na seca: durante o dia há que se vencer a seca, a escassez, a morte que rodeia. Por outro lado, as tempestades das épocas de chuva e prosperidade, têm o poder renovado de causar verdadeiro pavor e destruição, quando tudo vai tão bem.

Será que poderíamos dizer que as imagens masculinas teriam uma ciclagem maior nas estações secas e as femininas nas estações de chuva? Como seriam as imagens de um corpo promissor, em meio a um ambiente com perda de biomassa, em que a vida se torna mais austera; e as imagens de um corpo mais angustiado e ansioso, que seria o das mulheres, tendo em vista a diminuição de sua eficácia econômica? E como seriam os ciclos de imagens masculinas nas estações de chuva, quando a disponibilidade de carne diminui, e aumenta a viabilidade econômica das mulheres? Como esta economia psíquica é alterada através da descoberta das técnicas de cozimento e do fogo. E principalmente como o fogo altera as dinâmicas do noturno, transferindo-as para os embates da psique atuando em regime diurno que seria a presença das trevas, da sombra em meio à luz. O que a sombra do duplo noturno e onírico, poderia revelar ao self, que se apercebe de

sua sombra enquanto signo da inserção espaço temporal; ou de que forma se daria a permeabilidade do noturno ao diurno, tendo em vista os embates mais imediatos com a dimensão noturna enquanto noite mesmo, se atenuarem, libertando frente ao medo novas potências imagéticas. Justamente aquilo que parece ter escapado a Durand, e que parece ser a permeabilidade do noturno ao diurno que se constrói ao longo da hominização, através da cerebralização da qual emerge a dimensão onírica da humanidade, intrinsecamente constituinte da humanidade mesma.

Voltando para as dinâmicas do dia, de que forma elas começam a ser influenciadas recursivamente pelas novas dinâmicas noturnas, oníricas, enquanto fenomenalidade do sono profundo. Como observa Morin,

É preciso considerar a proliferação onírico-fantástica, não como uma vaga superestrutura, mas sim como infraestrutura neguentrópica, não como diminuição ou puro ruído que só se torna audível quando a máquina informacional adormece, mas sim como um aspecto primordial do funcionamento cerebral do sapiens, tendo nele um enorme desperdício, bem como um princípio de criatividade (MORIN, 1975, p. 128).

Neste caso, talvez os sonhos começassem, decisivamente, a apresentar-se a partir de um estatuto de diferença ontológica, que se quer reproduzir através do pensamento – um fluxo de imagens ao qual se pode retornar através da memória. Se as imagens diurnas começam a invadir as dinâmicas noturnas da psique, aonde o afastamento do medo enquanto sentimento de fundo predominante, permitindo a emergência mais acentuada das dinâmicas do dia enquanto subjetividade própria do estar vivo e integrado a um território que é seu, com suas memórias que são suas e de outras pessoas, se reproduzindo, se movimentando se parasitando neuroticamente em busca de solução em meio à dimensão onírica do “arqui-espírito”.

Mas nas dinâmicas do dia também se encontram situações de privação e controle onde estão inviabilizadas as condições normais de reprodução de homeostase. Neste contexto, emergem as dinâmicas neguentrópicas, que acentuam alguns ruídos da máquina cerebral de privação e controle que atuam nos processos criativos acionados por dinâmicas neguentrópicas, como comentado anteriormente, e que se remetem ao regime noturno, de criação de imagens, quando dinâmicas inconscientes invadem a consciência, no jogo involuntário de imagens que toma a consciência em meio a desordens no estado de vigília (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 89).

Leroi-Gourhan observa que a estética fisiológica está relacionada aos extratos mais profundos da psique, sugerindo o subtítulo Paleontologia do Símbolo, para o conjunto de reflexões sobre a “estética fisiológica”. Neste caso, estamos observando o estado emocional de fundo característico das estações, e ciclo diário de imagens, enquanto transição diurno-noturno, os estados viscerais que influenciam o corpo em sentido lato, e, neste sentido, a sensibilidade visceral assume uma tônica significativa, como estamos observando a partir de Damásio através da categoria “representações primordiais”.

De que maneira o sistema corpo cérebro mente cria, de dia, imagens que atendem aos desejos do corpo, como uma irrupção de atividade organizadora; e a noite, pelo menos até a descoberta do fogo, ter-se-ia apenas que acordar, vivo, para um outro dia. Vencer a escuridão enquanto ambiente de medo e intranquilidade, os mesmos sentimentos que se reproduzem mais perenemente nas estações secas – ainda mais para as mulheres - e mais intensamente na época das chuvas, quando as forças da natureza irrompem com maior intensidade. Nas estações de chuva, as mulheres apresentarão uma ciclagem maior de imagens, tendo em vista sua maior viabilidade econômica nestes períodos. Como o fogo, e sono profundo encontrado à noite favorecerá o comércio de imagens e representações simbólicas?

As forças do dia fazem renascer o imaginário diurno, da vida, do júbilo, das estações amenas em que a vida viceja, e as imagens relacionadas ao diurno, ao simbolismo solar, ressurgem para movimentar as cadeias operatórias em que o organismo está todo empenhado em sobreviver, a partir de conhecimentos e estratégias. Nas estações amenas e prósperas, as imagens noturnas invadem a computação para frear os sentimentos e emoções contraproducentes no comportamento social e sexual.

Essa imagética que se organiza de alguma forma enquanto ordem talvez esteja envolvida com a criação dos marcadores somáticos adaptativos. Trata-se de uma observação constantemente reiterada em o Erro de Descartes que observa a propriedade do meio social modelar um tipo de conhecimento médio, difuso entre os membros de um determinado grupo que irão organizar o comportamento intersubjetivo e o organismo social (DAMÁSIO, 2012, p. 164). Poderíamos acrescentar que quanto mais transmissão houver, renovando os suportes de memória, mais estes grupos estarão se dirigindo ao grupamento sociológico enquanto manifestação propriamente cultural. Mas o que estamos observando por

hora é que essas competências se exerciam também ao nível não verbal, aonde os comportamentos, gestos, mimeses comportamentais, e uma imagética cada vez mais consciente, já sinalizavam para o corpo *suas* estratégias que envolviam conhecimentos sociais e naturalistas.

Mircea Eliade observa que os simbolismos e mitos solares, revelam também um lado “noturno”, “mau”, “fúnebre” do Sol, o que não é evidente no fenômeno solar enquanto fenômeno cósmico (ELIADE, 1991, p.177). Os simbolismos solares, futuramente, em meio às inúmeras religiões, estarão relacionados com as linhagens de heróis e reis, à fecundidade e à razão.

É um fato que o “regime diurno do espírito” é dominado pelo simbolismo solar, quer dizer, em grande parte, por um simbolismo que, se nem sempre é factício, é muitas vezes o resultado de uma dedução racional [...] As hierofanias arcaicas do sol constituem, a este respeito um excelente exemplo. Como veremos, elas revelam uma certa *inteligência global do real*, sem deixarem de revelar, ao mesmo tempo, uma estrutura coerente e inteligível do *sagrado* (ELIADE, 1998, p.105).

Neste caso, não estamos observando hierofanias, nem manifestações do sagrado ainda, mas a presença e construção dos simbolismos imanentes, e tentando observar de que forma poderiam ser formados, tentando observar algumas de suas especificidades cósmicas, cronobiológicas e comportamentais. Trata-se por outro lado, de observar a transformação dessas competências mentais em simbolismos para o corpo, que informam sobre decisões, cenários e expectativas do grupo em relação ao “si” que se elabora. As decisões, enquanto competências do arbítrio, erigidas e calcadas sobre capacidades cognitivas superiores informam o comportamento tecnoeconômico relacionado à conservação das famílias; e o comportamento social, aonde se desenrola o comportamento afetivo também será erigido sobre as competências simbólicas, construídas pelo sistema corpo-cérebro-mente-espírito.

Este dispositivo, fincado sobre a história de vida, que recupera imagens e memórias atualizando sentido, servirá de que forma à emergência do sagrado, e à criação de ideias religiosas? Por enquanto os símbolos irão informar comportamentos naturalistas e mediar o convívio social. É interessante observar que os simbolismos solares, e sua influência sobre “regime diurno do espírito”, estão relacionados com a inteligibilidade do real; de certa forma observamos aí as virtudes da computação enquanto conhecimento, inteligência e informação, que são acionadas enquanto comportamentos operatórios ao longo do dia, quando, como se

disse, o organismo está todo empenhado em sobreviver. As imagens do herói apontadas por Durand enquanto movimentação imagética do regime diurno é complementar às observações de Eliade, e parecem estar relacionadas às imagens corporais enquanto mecanismo da decisão, e enquanto integração dos dispositivos de gênese e tratamento das emoções nos circuitos pré-frontais de tomada de decisão, conforme observado em Damásio.

A questão toda de como esses simbolismos construídos nas savanas irão permanecer nas sociedades arcaicas é a questão que tangenciamos; mas antes de chegar à *arkhé*, as linhagens do gênero *Homo* atravessaram continentes. Os simbolismos cósmicos aonde as dinâmicas diurnas, solares, acionam memórias operatórias e representações dispositivas, permanecerão em meio aos novos ecossistemas transformados em habitats. De que forma as novas regiões manterão as dinâmicas da subjetividade que associamos à sazonalidade da savana, é uma questão que não poderemos analisar, isso porque *H. erectus* se espalhou por vastas regiões, como Oriente Médio, Europa Oriental, China e Indonésia.

Neste caso estamos observando a possibilidade da perenidade de certos complexos de imagens, enquanto mecanismos homeostáticos, que estão organizados enquanto emergências de competências imagéticas que se aproximam das virtudes da criação, da inteligência, do afeto, do cuidado e amor que irão movimentar a *práxis* humana entre as famílias mais recentes do gênero *Homo*, e que foram observadas enquanto cadeias operatórias, que irão transformar a realidade dada, seja ela pedra, madeira, comportamentos ou palavras.

Direcionamos esse vetor de observação na forma de procura aos comportamentos afetivos, sendo que o percurso que percorremos procurou integrar a síntese imagética na forma de simbolismos que irão virtualizar a atuação de símbolos que recuperam os estados emocionais de fundo mais frequentes compondo cenários de normalidade, e de incidência de emoções que se transformam em sentimento, subjetividade e objetividade ao nível do comportamento social e afetivo, enquanto comportamento adaptativo. Essa construção é afeita à formação dos marcadores somáticos adaptativos: competências de ordem tecnoeconômica e afetivas, comportamentos operatórios que se constroem sobre as cadeias operatórias da inserção espaço-temporal que estivemos movimentando conceitual e hipoteticamente.

Observar a centralidade da educação naturalista, e social, à qual se acrescenta a educação técnica no decorrer da história de vida, significa observar a centralidade do feminino no universo mais interior da práxis; o movimento, os batedores, a escolta, a rapina, a caça e o sangue, enquanto aquisição violenta se orienta para o fora, o diurno, do calor das savanas nas estações secas. A confiança entre machos solidários, construídas na infância, aonde imperam a ordem e a imagem das mães, das avós e avôs, mulheres, crianças e adolescentes serão acrescidas de imagens de herói, solares, de aquisição da carne, e o mergulho nas entranhas do animal. Vísceras e prestígio.

Tentamos observar como conhecimentos naturalistas e conhecimentos sociais estão imbricados uns nos outros enquanto subjetividade: a objetividade da natureza transformada em subjetividade, e identidade: princípio de desejo e objetividade que se transfere para o comportamento social. Observar como a percepção de ritmos cósmicos e história de vida, ligados em circuito, atravessam da atualidade do corpo em meio a práxis em sua normalidade maquinal e operatória em direção ao onírico, e aos descomedimentos da *híbris*. Insinuar que essa imagética poderia recuperar padrões de experiências do belo e do sublime, e a própria ideia de terror que o sublime inspira, para além da beleza, poder e fascínio compartilhados com o Belo, mas que possuem outras sínteses, como o medo, a covardia, a vilania, recolhidas na vida em meio ambiente selvagem, que estarão relacionadas às polaridades imagéticas de muitos tipos encontradas na *arkhé*.

Grosseiramente, podemos distinguir: (1) os grupos de polaridades cósmicas e (2) as polaridades diretamente relacionadas com a condição humana. Por certo que existe uma solidariedade estrutural entre as dicotomias e polaridades cósmicas e as que estão ligadas ao modo de existir específico do homem.[...]Entre as polaridades cósmicas, podemos discernir as de estrutura espacial (esquerda/direita, alto/baixo, etc.), as de estrutura temporal (dia/noite, as estações do ano) e finalmente as que expressam os processos da vida cósmica vida/morte, os ritmos da vegetação, etc.). Quanto às dicotomias e polaridades relacionadas com a condição humana, que de certa forma servem como cifra para esta condição, elas são mais numerosas e, poderia dizer-se, mais abertas. O par fundamental é o masculino/feminino, [...] (ELIADE, 1989, p. 202).

De certa forma estamos tentando observar as colocações de Mircea Eliade de que a atualização e a emergência dos simbolismos estariam relacionadas às dinâmicas sociais inseridas na ordem mais vasta dos ritmos cósmicos. Estamos observando de que forma os marcadores somáticos, através das representações dispositivas, conseguem trazer à consciência estados de corpo passados, através de

imagens que impelem a uma modalidade de ação de alguma forma mediada por esses simbolismos para o corpo, encontrados em meio natural e social, e recolhidos ao longo da história de vida, que se constrói pela própria mediação dos símbolos imanentes. Se essas imagens se movimentavam de uma mente para outra em função da atenção, concentrada em um mesmo evento; ou da proximidade do corpo e da intenção entre os corpos enquanto princípio de identidade e desejo, nunca chegaremos a saber. Mas se existiu foi aprendida em meio à educação naturalista universalizada pela infância, e pelas mães. Dizemos naturalista tendo em vista as imagens femininas estarem relacionadas às formas, metamorfoses, identificações de padrões e causalidades, erigidas por verossimilhança entre formas naturais e sínteses corpóreas, femininas, noturnas, lunares, oníricas, cósmicas e solares. Mulheres e crianças são igualmente solares, de dia estão empenhados em suas cadeias operatórias, praticam suas doses diárias de estratégias, comportamentos diligentes que buscam alcançar resultados, e acima de tudo cuidam-se uns dos outros. Praticam também seus atos de coragem, violência e maldades.

Enquanto comportamento afetivo, que parte desses regimes de imagens estará presente nas sepulturas, e o que os faria se transformar em ocre vermelho e linguagem que enseja a criação do mundo? No âmbito da arte figurativa, as polaridades entre masculino e feminino, noturno e diurno enquanto claro e escuro das cavernas, aonde se posicionam as gravuras e relevos; a natureza e comportamentos pautados por imagens de homem e mulher, enquanto pregnância dos regimes diurno e noturno, recolhidas na história de vida darão cor e forma à mentalidade da humanidade arcaica, ao seu imaginário.

As sepulturas constituem o primeiro momento de um novo tipo de externalização. Enquanto comportamento operatório poderia ser o comportamento ritual exteriorizado em imagens e sentido, preconcebido enquanto vitória sobre a morte, algum tipo de mediação linguística e intersubjetiva de precisão extraordinária – e por isso mesmo improvável – sustentada por um tipo de transmissão que seria universal – o que de fato é possível ante a universalidade da morte – mas, como se disse improvável, diante do grau de formulação linguística prévia que sustentasse a mediação. Nós estamos nos preparando também para levantar a questão de as emoções que acompanham as imagens da morte, e a neuroquímica do medo e do pavor serem incompatíveis, por tudo o que já vimos, com as sínteses imagéticas e

simbólicas necessárias a mitopoiese. Faltaria a “eficiência no estilo de pensamento e raciocínio”, de que tanto falamos a partir de Damásio.

Estamos falando dos “fatos de transmissão” e da “política do signo”, amplamente discutidos por Debray; se a palavra afasta a consciência do sensório pré-verbal a que a muito estava acostumada a consciência de si, e se a palavra é exteriorização, o sentido que sustentará a mediação das palavras precisa ser retirado da ordem do concreto, pois as palavras, anteriores à cogitação, são da ordem do concreto. E essa ordem, afeita a tudo o que viemos observando enquanto “princípio de realidade”, “princípio das operações concretas”, e “representações primordiais”, teria que ser o alvo sobre o qual se dirige a computação, isso para que seja fundada uma tradição. Depois que as palavras se tornam suporte das computações entre organismo e sagrado, estamos diante de um outro estado de coisas, duplamente simulacral, primeiro porque narra um acontecimento, que é da ordem da autonomia do sagrado – que entrará em fase de ocultamento como confirma “deus otiosus”; e em segundo pois as palavras requerem o acesso ao museu de imagens, cujo acesso se vê embotado pela própria gramática sensorial da palavra que requer o recorte. Ao mesmo tempo em que a palavra, enquanto cogito, se dirige a um princípio de realidade que entrará em modo de ocultamento. Isso ao nível da transição sensória que tenta captar algo da manifestação do sagrado, que tem autonomia própria, e que precisa ser reconhecida enquanto problema da complexidade.

Há aí um contraponto ao viés moriniano de Antropologia Simbólica, que centraliza na morte a criação do mundo, vencer a morte seria o maior ato de imaginação criadora e estaria na base das manifestações culturais da humanidade sapiencial. Há em nossa procura, uma aproximação ao sensório pré-linguístico, não verbal, que sofre o tratamento da Filosofia da Técnica, neste enfoque que parte de Leroi-Gourhan, e passa por McLuhan, Stiegler e que será amadurecida enquanto procura, pelo tratamento da midiologia de Régis Debray; e há a visada da complexidade do fenômeno religioso, que quer verter os enunciados da tradição sobre o *Homo religiosus*. Esse olhar que se servirá das tópicas dialógicas apontadas – a simbólica - quer enxergar nas sepulturas algo diferente do que propõem a Antropologia Simbólica; mas para seguir com essa suposição será necessário partir decisivamente em direção à complexidade do fenômeno religioso.

É dessa forma que se encerra nossa procura pelo “arqui-espírito”. Havíamos enxergado no “arqui-espírito” um bom percurso para procurar pelas origens, nos aproveitando da carga metafísica que compõem este tipo de procura. Conceitual e metodologicamente, procuramos nos deter nas proximidades da emergência do cogito, que ainda não é elocutório, mas que estará de alguma forma representado nas sepulturas e no ocre vermelho. O que está em questão é em que momento, e por quais vias, a computação enquanto cômputo auto-exo-referente, sustentada pelo princípio de realidade, tipo “pau é pau e pedra é pedra”, enquanto sensório não verbal se transforma em fabulação e mitopoiese. Por que a computação, tão acostumada ao real se converterá em símbolo cujo sentido será mediado pela linguagem e pela práxis? Essa é a questão do “cômputo auto-exo-referente”.

A outra questão é a questão da transmissão e da política do signo, desenvolvidas por Debray: neste caso a tradição que se erige a partir da suposta fabulação sustenta, de que forma, o sentido por ela mediado? Ou seja, antes da palavra e das convenções culturais que toda sociedade arcaica possui, o que garantiria a universalidade do sentido que tomará a forma de tradição e cultura? Quem se beneficia do sentido mediado? Qual a sua pretensão de verdade, e de que forma são estabelecidas as mediações dentro do grupo para que alcance a virtualidade da transmissão? Nos aproximaremos dessas questões, através deste viés da Filosofia da Técnica, mais afeito à projeção orgânica, que viemos trilhando a partir de Leroi-Gourhan, e que se encaminhará às questões desenvolvidas por Régis Debray a partir da midiologia.

Outra questão é o caráter fundante de toda essa complexidade que procuramos, a forma como o princípio de identidade é formulado enquanto cômputo auto-exo-referente, ou enquanto princípio de operação concreta, sendo reformulado no sentido da criação do mundo. A criação do mundo enquanto princípio de identidade implica a computação de um princípio de realidade da ordem do Sagrado, dos Deuses, que atuam enquanto princípio de causalidade, nos fundamentos do ser. Criar oportunidades para acionar essas aberturas é o que deve fazer a complexidade moriniana nesses limites não trilhados por Morin. A radicalização do cômputo seria a simples visualização horizontal dos enunciados da *arkhé*, vertê-los sobre a fenomenalidade do “arqui-espírito”.

4 Um primeiro olhar sobre a Religião.

4.1 O Homo *religiosus*, antes e depois da “Revolução Cognitiva”.

Steven Mithen, com quem viemos dialogando para pensar as ferramentas de pedra, e também a computação animal ao nível dos primatas, e na hominização, principalmente através dos diferentes tipos de inteligência, nos auxilia também a pensar sobre as competências linguísticas em espécies do gênero *Homo*, a partir da teoria da linguagem social, aonde o aumento do grupo constituiria uma pressão seletiva selecionando genes que favoreceram a inteligência social, a partir da qual teria co-evoluído a linguagem (MITHEN, 2002, p. 218). Mithen cita ainda estudos de Paleoneurologia que procuram identificar a área de Broca nos crânios do *Homo* arcaico, notadamente *Habilis*, *Erectus* e *Neanderthais* confirmando a presença dessas áreas. Além dessas evidências, aponta ainda para os resultados das pesquisas sobre a natureza do trato vocal, que concluem a semelhança entre *Neanderthais* e humanos modernos, tendência que Terrence Deacon aponta já desde *Homo Erectus*. “Consequentemente, simpatizo com a sugestão de Robin Dumbar, de que a linguagem evoluiu em primeiro lugar para lidar com a informação social, e acredito que ela permaneceu exclusivamente uma linguagem social durante todo o ato 3”. (MITHEN, 2002, p. 221).

Por “ato 3”, Mithen entende o período 1,8 milhões de anos a 100 mil anos atrás, no qual a linguagem estaria limitada aos conhecimentos sociais. Neste caso, a linguagem, embora não se dirigisse às competências técnicas e naturalistas, ainda assim estaria ligada à ordem do concreto, e das operações práticas. A teoria da “linguagem social” de Robin Dumbar, conhecida como “teoria da fofoca”, é extensamente utilizada ao nível de divulgação científica; o historiador Yuval Harari, a apresenta contrastando-a com os estudos sobre *call system* entre os primatas, que também constitui uma possibilidade para se pensar a evolução das competências linguísticas. Neste sentido, observa Harari:

Mas a característica verdadeiramente única de nossa linguagem não é sua capacidade de transmitir informações sobre homens e leões. É a capacidade de transmitir informações sobre coisas que não existem. Até onde sabemos, só o sapiens pode falar sobre tipos e mais tipos de entidades que nunca viram, tocaram ou cheiraram.

Lendas, mitos, deuses e religiões apareceram pela primeira vez com a Revolução Cognitiva. Antes disso, muitas espécies animais e humanas foram capazes de dizer: “Cuidado! Um leão!”. Graças a Revolução

Cognitiva, o *Homo sapiens* adquiriu a capacidade de dizer: “O leão é o espírito guardião da nossa tribo”. Essa capacidade de falar sobre ficções é a característica mais singular da linguagem do *sapiens* (HARARI, 2019, p. 32).

Essas colocações de Yuval Harari ilustram bem os problemas que a linguagem apresenta para os estudos de Evolução humana, e particularmente à emergência do *Homo religiosus* enquanto procura pela complexidade do fenômeno religioso. No *best-seller* internacional *Sapiens*, Harari inicia sua breve história da humanidade, com uma sequência de 4 capítulos que pretendem dar conta da “Revolução Cognitiva”, e o fato de em nenhum momento o aclamado autor discutir a teoria, a referência ao livro *Sapiens* se mostra oportuna, justamente para evidenciar a penetração dessa teoria nos meios acadêmicos.

Steven Mithen, que já introduzimos nos capítulos anteriores, discute essa teoria, a partir da noção de “fluidez cognitiva”, que seria a sobreposição dos módulos neurais das três inteligências que viemos abordando: a inteligência social, a inteligência técnica e a inteligência naturalista, que teriam se desenvolvido separadamente, apresentando, nas espécies mais antigas do gênero *Homo* pouca fluidez entre os diferentes módulos. Steven Mithen, que é na verdade um arqueólogo, se utiliza dos resultados da teoria da mente modular de Jerry Fodor, bem como dos resultados de cientistas cognitivos, como Howard Gardner, Dan Sperber, Karmiloff-Smith, Nicholas Humphrey, entre outros, observando a mente a partir da evolução de módulos mentais organizados através da seleção das inscrições cerebrais.

Segundo Mithen, os cientistas cognitivos por ele apresentados, envolvidos com questões diversas, dentre os quais somente Humphrey atua na Paleantropologia, apresentam o tema comum de que diferentes domínios cognitivos, que atuaram de forma independente ao longo da Evolução, permitiram a organização da mente de forma a possibilitar a fluidez entre esses domínios cognitivos. Segundo Mithen, esses pesquisadores estavam, sem saber, “fornecendo a resposta para a transição do Paleolítico Médio ao Superior” (MITHEN, 2002, p. 251).

Utilizando esses pressupostos para analisar a emergência da arte, prossegue Mithen.

Observamos realmente uma explosão cultural começando há quarenta mil anos na Europa, com a produção dos primeiros trabalhos artísticos, e eu sugeriria que isso pode ser explicado por novas conexões entre os domínios das inteligências técnica, social e naturalista. Os três processos cognitivos, antes isolados, agora trabalham juntos, criando o novo processo cognitivo

que podemos chamar de simbolismo visual, ou simplesmente arte (MITHEN, 2002, p. 262).

Eva Jablonka e Marion Lamb criticam as explicações da mente humana baseada na formação de “módulos mentais” autônomos. Esses módulos mentais seriam dedicados à formação de competências diversas, através do “processamento de um tipo específico de informação”, que permitiriam o surgimento de comportamentos adaptativos. Neste sentido, o comportamento humano naquilo que essencialmente o difere dos demais animais seria fruto de um amplo número de redes neurais formadas por um “processo de seleção darwinista de variações genéticas”, que teriam forte carga de determinismos genéticos.

Uma alternativa a essa visão é considerar o comportamento e a cultura humanos como uma consequência da extraordinária plasticidade comportamental dos hominídeos, aliada a e ampliada por seu poderoso sistema de comunicação simbólica. De acordo com essa visão, um aspecto importante da evolução cultural são os ambientes ecológicos e sociais extremamente variáveis que os humanos constroem para si mesmos. Os psicólogos evolutivos tendem a não levar essas alternativas a sério, qualificando-as como resquícios de uma abordagem ultrapassada das ciências sociais. Mas acreditamos que ao fazer isso eles deixam de reconhecer o poder e a sutileza da evolução cultural (JABLONKA; LAMB, 2010, p. 255).

No âmbito da “Revolução Cognitiva” a arte desponta como uma importante evidência material devido à ausência anterior de manifestações estéticas no registro arqueológico. Walter Neves, que prefaciou o livro de Steven Mithen *A pré-história da mente*, que utilizamos aqui, acrescenta uma importante informação à edição brasileira, ao relatar as descobertas realizadas na África do Sul, publicadas em 2001 e 2002, que apresentam novas evidências de manifestações estéticas datadas em quase 80 mil anos, recuando em 40 mil anos a antiguidade dos registros de manifestações estéticas.

A questão largamente apresentada por Mithen e pela literatura paleoantropológica refere-se ao hiato existente entre os primeiros fósseis *sapiens*, datados em 200 mil anos, e as primeiras evidências do comportamento humano tipicamente moderno, que Steven Mithen associa à Revolução Cognitiva, supostamente ocorrida há 50 mil anos. Ou seja, haveria um descompasso de 150 mil anos entre o registro dos fósseis de *H. sapiens* anatomicamente modernos, e os registros arqueológicos de comportamento tipicamente humano. As evidências arqueológicas da emergência destes comportamentos são constituídas por

“ornamentos, adereços, ferramentas complexas, manifestações artísticas, e sepultamento rituais” (NEVES et al, 2015, p. 267).

De acordo com Walter Neves e colaboradores, dois modelos teóricos se propõem explicar essa diferença comportamental entre “humanos arcaicos” e “humanos modernos”, antes e depois “da explosão cultural do Paleolítico Superior”.

[...]Porém, considerando-se as dificuldades encontradas para testar as hipóteses de origem e dispersão dos seres humanos, os modelos propostos aqui para explicar a origem do comportamento moderno são ainda mais delicados e difíceis de serem testados. O primeiro dos modelos, o modelo neuronal proposto por Richard Klein, da Universidade de Stanford (Estados Unidos), defende que uma mudança cognitiva abrupta ocorrida há 50 mil anos revolucionou o comportamento humano. Então, a população que sofreu essa revolução cognitiva teve vantagem adaptativa sobre as demais populações humanas. Esse primeiro modelo enfatiza o fato de que poucos indícios indisputáveis de comportamento moderno ocorrem antes da revolução criativa do Paleolítico Superior, há cerca de 50 mil anos. Ainda sobre o modelo neuronal, seu maior proponente invoca a evolução abrupta de genes associados ao desenvolvimento cerebral para explicar a revolução cultural (NEVES et al, 2015, p. 267).

Neste sentido, o arqueólogo Steven Mithen apresenta-se inserido no quadro deste pensamento ao propor a “fluidez cognitiva” como explicação para a “Revolução Cognitiva”. Mithen apresenta importantes resultados da Ciência Cognitiva, de forma a interpretar o achado arqueológico nesses termos - o curioso é que Mithen faz apenas uma referência a Richard Klein, e não é sobre o modelo neuronal; mas sobre ferramentas acheulianas.

Por outro lado, Richard Klein, um dos mais influentes teóricos do modelo *Out of África*, que trata da origem e dispersão do *Homo sapiens*, que é o modelo mais aceito atualmente, entende que a humanidade surgiu na África por volta de 200 mil anos, e que teria se dispersado para fora dela somente após ter se tornado “comportalmente moderna”, ou seja, após aquilo que Klein chamou de “Revolução Criativa do Paleolítico Superior” (NEVES, 2011, p. 502). Segundo Walter Neves, “Richard Klein se tornou célebre propondo a versão cultural-comportamental do modelo *Out of Africa*, modelo ancorado inicialmente no estudo da variabilidade do DNA das populações autóctones ainda hoje existentes no planeta” (NEVES, 2011, p 506).

Como se disse, a “versão cultural-comportamental” apresentada pelo autor propõe uma espécie de clivagem, determinada pelas primeiras manifestações de elaboração simbólica. “Em outros termos, só nos tornamos o que somos hoje depois que entrou em nossa mente um módulo de significação (atribuição de valores

simbólicos às coisas (NEVES, 2011, p. 507). Neste sentido, Walter Neves observa que Richard Klein defende que nossa “capacidade de significação e de elaboração simbólica”, surgira de maneira abrupta, de uma hora para a outra, “*out of the blue*, já em todo o seu esplendor (NEVES, 2011, p. 510)”.

Walter Neves observa que Richard Klein nega, veementemente, inúmeras evidências arqueológicas aceitas pela comunidade científica, com a intensão de defender seu modelo. Segundo ele, Richard Klein “desqualifica com especial crueldade qualquer evidência de manifestação simbólica antes de 50 mil anos atrás” (NEVES, 2011, 507), sejam elas de *Neanderthais* ou de *sapiens* arcaicos. “Uma mísera ponta de osso, um mísero adorno ou um simples sepultamento tratado ritualmente com mais de 45 mil anos pode por tudo a perder” (NEVES, 2011, p. 510).

Walter Neves observa que o registro arqueológico apresentado por Richard Klein apresenta fortes inconsistências justamente no Sul da África, “bem na região aonde Klein vem militando nas últimas décadas”.

Ali, alguns sítios datados entre 100 e 80 mil anos atrás, sobretudo Katanda, Blombos e Diepkloof, parecem mostrar sinais precoces daquilo que deveria ocorrer apenas a partir de 45 mil anos. No primeiro caso, foi encontrada meia dúzia de pontas de arpão feitas de osso, mas que Klein tenta desqualificar, sugerindo-as como intrusivas vindas dos níveis mais recentes do sítio. Mas, mesmo para ele, Blombos e Diepkloof, sobretudo o primeiro, são difíceis de serem desqualificados. Em Blombos, foram encontrados bastões de ocre decorados geometricamente, contas feitas de conchas perfuradas, bem como instrumentos feitos de osso, em níveis claramente musterienses (ou, para usar a nomenclatura africana, claramente da Idade da Pedra Média). No segundo, encontraram fragmentos de contas de avestruz em níveis arqueológicos que sem dúvida precedem o Paleolítico Superior (NEVES, 2011, p. 510).

Steven Mithen também parece se identificar com este tipo de negação de evidências, segundo ele, embora os Neandertais enterrassem alguns indivíduos não há evidência de que intencionalmente introduzissem itens nos túmulos, ou de qualquer atividade ritualística associada com o enterro, segundo ele:

O significado desses enterros Neandertais continua pouco claro. Talvez simplesmente revelem o descarte higiênico do corpo, para não atrair rapinadores. Contudo, o ato de enterrar em si e a conseqüente existência de um túmulo dentro de uma caverna podem refletir a importância de ancestrais nas relações sociais em andamento. E é isso que torna tão intrigante a ausência de rituais ou de objetos depositados nos túmulos (MITHEN, 2002, p.213).

Lembrem-se de que embora os Neandertais enterrassem alguns indivíduos, não há evidência de que intencionalmente introduzissem itens nos túmulos, ou de qualquer atividade ritualística associada com o enterro (MITHEN, 2002, p. 284).

E embora Mithen aceite as evidências de Skull e Qafzeh como sepulturas que apresentam ritos funerários entre *sapiens* arcaicos, anteriormente à revolução cognitiva, Steven Mithen utiliza essas evidências para aumentar o apelo do modelo teórico por ele defendido, e não para problematizá-lo.

Existe, creio eu, uma resposta simples para essa questão. Os humanos arcaicos parecem ter alcançado certo grau de integração entre suas inteligências especializadas, mas não a fluidez cognitiva plena que surgiu depois de sessenta mil anos. Suas mentes estavam a meio caminho entre a mentalidade do tipo canivete suíço e a mentalidade fluída (MITHEM, 2002, p. 284).

E ainda sobre os Neandertais, comentando as posições de Richard Klein sobre as sepulturas, Walter Neves observa que:

O pessimismo do autor estende-se também ao sepultamento dos mortos. Entre a Europa e o Levante, cerca de 35 sepultamentos Neandertais já foram escavados, descritos e aceitos como tais pela comunidade científica. Para ele, as ditas oferendas mortuárias depositadas junto aos mortos nesse período (incluindo em La Ferraise, La Chapelle-aux-Saints, Kebara, Teshik-tash, Dederiyeh e Shanidar) tratam-se na verdade de coincidências (NEVES, 2011, p.506).

Quando iniciamos a discussão sobre a “Revolução Cognitiva” comentamos que dois modelos propunham explicar a diferença comportamental explicitada pelo registro fóssil. Estivemos observando o modelo neuronal, que tem em Richard Klein seu maior propositor, e situamos Steven Mithen como um divulgador deste modelo, observando que Mithen desenvolve o modelo no sentido do aprofundamento das questões relacionadas à Ciência Cognitiva, mais notadamente a partir da utilização das teorias da “modularidade da mente humana”, que o arqueólogo inglês dirige, de maneira inovadora, à Evolução humana. Cumpre agora, apresentar o outro modelo explicativo, que ao invés de propor uma emergência abrupta, sugere, ao invés disso, que o comportamento simbólico se desenvolveu aos poucos, “sendo acumulado gradativamente em uma lenta evolução, aproximadamente por 150 mil anos, até culminar na revolução inegável do Paleolítico Superior” (NEVES *et al*, 2015, p. 275).

Como se disse, ambos os modelos estão relacionados com as questões da origem e dispersão da nossa espécie, e todos os dois modelos defendem a monogênese africana, em detrimento do multiregionalismo. Neste caso, o modelo *Out of Africa* sustenta-se a partir dos fósseis encontrados na Etiópia, que são as mais antigas evidências do *sapiens* anatomicamente moderno, e que foram encontradas na região do vale do rio Omo, datadas de 200 mil anos, e no sítio de Herto, também na Etiópia, datados entre 154 e 160 mil anos. Fora da África, as

descobertas no Oriente Médio, em Israel, em uma área de transição África-Ásia-Europa, nos sítios de Qafzeh e Skhul, datados respectivamente em 130 mil e 90 mil anos, contribuem para apoiar a hipótese da origem africana e expansão em direção ao Levante. “Em conjunto com os fósseis africanos mais antigos, esses fósseis de Israel ajudaram a construir as rotas de dispersão para outros continentes. Dessa forma, os humanos teriam saído da África pelo Oriente Médio, antes de conquistar a Ásia e a Europa” (NEVES *et all*, 2015, p. 258).

Esses sítios são importantes para observarmos o segundo modelo, que sugere a evolução gradativa do comportamento simbólico.

Esse modelo pode ser apoiado pelos múltiplos sepultamentos humanos no sítio de Qafzeh, em Israel. Esses sepultamentos datam de aproximadamente 100 mil anos e apresentam corpos cobertos com oferendas, como em um sepultamento de uma criança que contém galhadas de cervos como ornamentos cobrindo o corpo. Oferendas e adornos nos sepultamentos são marcas aceitas como comportamento complexo, simbólico.

O uso de pigmentos também pode ser tratado como um indício de comportamento moderno, e esse comportamento também aparece, ainda que esporadicamente, antes do Paleolítico Superior. No sítio de Pinnacle Point, na África do Sul, foram encontrados em 2007 os indícios mais antigos de um possível uso de pigmentos para fins simbólicos. Esses achados datam de aproximadamente 160 mil anos. Fora da África, as evidências mais antigas para tal comportamento são encontradas nos famosos sítios de Qafzeh e Skull, ambos em Israel, com datações de aproximadamente 100 mil anos. As evidências sobre o uso de pigmentos, porém, apresentam uma característica peculiar, já que os Neandertais também estão associados a este uso, ainda que em pequena escala. Isso nos faz questionar se a pigmentação pode ser incluída como evidência segura para o comportamento humano moderno (NEVES *et all*, 2015, 275).

Como se disse, todas essas evidências arqueológicas são desprezadas pelo modelo neuronal, afora outras evidências relacionadas à evolução das competências técnicas, naturalistas e estéticas, encontradas nos sítios da África do Sul acima citados. Entre essas descobertas estão as evidências de grafismo e utilização do ocre vermelho, e as conchas perfuradas como se fossem contas de um colar, ambas descobertas já citadas, que foram encontradas no sítio de Bomblos datado 76 mil anos. No sítio de Pinnacle Point existem evidências da utilização controlada do fogo, na manufatura de ferramentas, e ainda a evidência de uso intensivo de víveres marinhos. Esta última evidência encontrada em uma camada estratigráfica de 164 mil anos atesta o consumo de mariscos que “provavelmente provinham da zona entre marés, e a coleta nessa região exige um planejamento sofisticado, talvez composto por um calendário lunar rústico” (NEVES *et all*, 2015, p. 275).

Essa discussão, além de alimentar nosso interesse pela Paleoantropologia que anima nossa Filosofia da Evolução, nos posiciona diante de nosso objeto que é a emergência do *Homo religiosus*; mas não contribuí muito para revelar a complexidade do fenômeno religioso. De fato, somente agora nos deparamos com nosso objeto, e ainda estamos distantes de visualizar qualquer coisa, por mínima que seja, que se aproxime da complexidade do fenômeno religioso. Nossa estratégia foi desenvolver incursões em torno da emergência de espírito, através da movimentação do circuito que anima o “arqui-espírito”, pois, caso nos faltasse fôlego e tempo, já teríamos produzido algo que valesse. No entanto, a discussão desenvolvida neste capítulo nos serviu para nos posicionarmos, minimamente, diante dos últimos estágios pré-sapientais.

Nesse sentido, tratamos de observar o que a comunidade científica tem por certo a respeito da compreensão das competências simbólicas de Neandertais e sapiens arcaicos, para podermos utilizar os resultados e observações de Leroi-Gourhan. Como se disse, nossa aposta em Leroi-Gourhan está na amplitude de seu olhar, e no impacto que suas observações tiveram sobre a análise da religião e arte pré-históricas e com o diálogo que essas descobertas estabelecem com o campo da História das Religiões.

4.2 Da emergência do *Homo religiosus* à complexidade do fenômeno religioso.

Em Leroi-Gourhan, como vimos, a emergência de competências simbólicas seria muito anterior ao surgimento da linguagem articulada e dos novos comportamentos operatórios relacionados à religião e à arte, e esses últimos demandariam competências operatórias significativas, ou seja, competências cognitivas aonde há a confrontação entre o real e uma realidade imaginada, produto do corpo e da mente, e que foram selecionados ao longo da Evolução humana, enquanto dispositivos homeostáticos.

Antes de nos determos nas referências, cumpre observar primeiramente que Leroi-Gourhan supunha que nossa espécie fosse descendente dos Neandertais, e como vimos na última seção do capítulo anterior, os Neandertais descenderiam, assim como nossa própria espécie, de *Homo Heilderbergensis* – que é a interpretação aceita, atualmente, pela comunidade científica. Outra observação

refere-se à terminologia, aonde arcantropos seriam os *Erectus*, e paleantropos, *Neandertais*.

Os arcantropos, com sua dupla série de gestos, as suas cinco ou seis formas de utensílios, possuíam, sem dúvida, elos operatórios já muito complexos e a linguagem que podemos atribuir-lhes é consideravelmente mais rica, mas provavelmente limitada ainda à expressão de situações concretas.

Os primeiros paleantropos herdaram diretamente a situação de seus antecessores, mas com possibilidades crescentes. Nos neandertalenses produz-se a exteriorização de símbolos não concretos. A partir desse ponto, os conceitos técnicos são ultrapassados por conceitos dos quais já só possuímos testemunhos operatórios manuais: inumação, corantes e objetos curiosos. Mas estes testemunhos implicam a certeza da aplicação do raciocínio a estes domínios que ultrapassam a vital motricidade técnica. A linguagem dos neandertalenses não devia diferir muito da atual. Essencialmente ligada à expressão do concreto, devia assegurar a comunicação no decorrer dos atos, função primordial em que a linguagem está estreitamente ligada ao comportamento técnico. Devia também assegurar a transmissão dos símbolos da ação na forma de narrativas. Esta segunda função deve ter emergido progressivamente nos arcantropídeos, mas é difícil de demonstrar. Por fim, no decurso do desenvolvimento dos paleoantropídeos, aparece uma terceira função, na qual a linguagem ultrapassa o concreto e a reflexão do concreto, para exprimir os sentimentos indeterminados dos quais temos a certeza de que parte está ligada à religiosidade (LEROI-GOURHAN, 1964, p, 118).

Cumprе ressaltar que o impacto das análises de André Leroi-Gourhan no campo da religião e arte pré-histórica, não poderia passar despercebido em um estudo sobre a complexidade do fenômeno religioso. O arqueólogo português, Victor Gonçalves, fundador do Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, ex-aluno de Leroi-Gourhan faz a seguinte observação no prefácio da edição portuguesa de *As Religiões da pré-história*:

Em 1964, na sequência de uma série de estudos pioneiros, André Leroi-Gourhan publica a primeira edição deste pequeno ensaio, desmistificador como poucos. Reduzindo os fatos a eles próprios, vemos tombar ou recuar consideravelmente construções que faziam carreira. O culto dos ursos, o culto das ossadas, o canibalismo mágico, os xamãs-artistas, são cuidadosamente revistos à luz crua da realidade disponível.

E o que resta não é muito (GONÇALVES, 1985, p.11).

De inúmeras formas Leroi-Gourhan se posicionou contra a literatura vigente na área da arte e religião pré-históricas, opondo-se principalmente aos métodos e interpretações. O que estava em questão não eram as evidências de pensamento religioso, tão pouco o questionamento das competências estéticas do homem Paleolítico, que estavam lá ornamentando as cavernas; mas sim, o grande número de interpretações infundadas, cujas repostas – e o desejo por elas - impediam que se retirasse aos fatos, qualquer coisa que pudesse haver de mais importante.

Estão tão próximos de nós que nos reconhecemos neles quase demasiado facilmente e somos tentados a lê-los como se emanassem dos nossos próprios artistas. Era inserido num processo semelhante que uma parte dos pré-historiadores do fim do século passado, negando a arte religiosa, defendiam a arte pela arte, transformando os Eyzies num Montparnasse paleolítico, em que jovens alunos barbudos esboçavam silhuetas de mamutes e mulheres cornudas, entre duas caçadas ao urso.

Enquanto isso, outros investigadores, não menos sinceros e sem dúvida, mais próximo da verdade, filtravam os australianos e transpunham o resíduo das suas leituras para a arte das grutas, não sem reterem alguma coisa dos impulsos de desinteresse artístico defendidos pela escola adversa. Ao observarmos as figuras paleolíticas enquanto puros ocidentais, usando óculos ligeiramente fumados na Austrália, descobrimos um mundo ao mesmo tempo fácil e discordante, por tudo aquilo que temos de renunciar a apreender. Foi por se ter pretendido explicar que se chegou a uma imagem extraordinariamente limitada do homem no paleolítico superior. E o que é mais grave é que, de autor em autor, as hipóteses se foram tornando certezas, podendo ler-se em obras de divulgação, as mais espantosas afirmações, jamais verificadas, jamais criticadas, bebidas na fonte do provável e arrastadas depois na corrente do indiscutível (LEROI-GOURHAN, 1985, p.129).

Em *História das crenças e das ideias religiosas*, publicada em 1964, Mircea Eliade começa por analisar a religião pré-histórica, e talvez seja possível identificar certo ressentimento em relação às investidas de Leroi-Gourhan, em relação às comparações entre a Etnologia das sociedades de caçadores e coletores modernos, e as evidências de comportamento religioso na pré-história. Apesar disso, em algumas passagens, Mircea Eliade reconhece importantes contribuições de Leroi-Gourhan. De fato, neste primeiro capítulo que é dedicado a religião pré-histórica, mais de um quarto das notas distribuídas ao longo do texto são dirigidas ao diálogo com Leroi-Gourhan, havendo ainda mais duas ou três notas de rodapé, o que demonstra o atravessamento interdisciplinar de Leroi-Gourhan em direção ao campo religioso, o que justifica nosso interesse por esse “gênio científico escandalosamente ignorado” (DEBRAY, 2000, p. 105).

Régis Debray observa que o “solitário” Leroi-Gourhan teve a “ousadia, com paciência e meticulosidade, de religar as conquistas simbólicas às conquistas técnicas”, e de inúmeras formas suas demarcações no campo da religião e arte pré-históricas, estão fundadas sobre as descobertas de *O gesto e a palavra*, daí a relação tecida por Victor Gonçalves, entre o *As religiões da pré-história* e a “série de estudos pioneiros”, que parecem se referir a *O gesto e a Palavra*, também publicado em 1964.

Desta forma, pode-se dizer que a principal referência teórica dos estudos de Leroi-Gourhan sobre religião e arte pré-histórica é seu próprio pensamento no

campo da Filosofia da Técnica, em torno da “projeção orgânica” e da Tecnologia enquanto análise de gestos e cadeias operatórias, que representam uma notável singularidade de seus estudos de Zoologia, Paleontologia e Paleoantropologia, realizados em *O gesto e a palavra*.

Nos estudos de Leroi-Gourhan a bipedia é encarada como plano de desenvolvimento zoológico que organizará a evolução da espécie humana, e neste sentido, Leroi-Gourhan revela uma semiótica corporal, aonde a herança biológica dos mamíferos superiores irá concentrar nos membros dianteiros e na face, não apenas as competências técnicas acionadas pelo comportamento nutritivo, mas também as aptidões de “relação” enquanto contato grupal ou competências sociais, comunicativas, que serão ambos os comportamentos especializados enquanto exteriorização técnica na evolução Humana seja através do gesto, da ferramenta, ou da palavra.

Segundo Hermínio Martins, “A ideia de que os artefatos técnicos representam extensões (projeções, amplificações) do ser humano e, o que não é menor, do corpo humano (os sentidos, os membros, o sistema nervoso, etc.) tornou-se um *topos* do pensamento moderno” (MARTINS, 2012, p. 15).

E quando falamos em ressentimento da parte de Mircea Eliade, estávamos nos referindo ao ataque de certa forma frívolo, em relação à projeção orgânica, tendo em vista o próprio Eliade começar a obra *História das crenças e ideias religiosas*, com um belo parágrafo sobre bipedia, já citado, seguido de um parágrafo sobre ferramentas líticas, e já no terceiro parágrafo jogar para uma referência qualquer a responsabilidade de questionar esta semiótica corporal.

Neste sentido, Leroi-Gourhan pode ser considerado um dos maiores teóricos da bipedia, justamente por atravessá-la para o plano filosófico, em torno das técnicas do corpo formuladas por seu mestre, Marcel Mauss, direcionando-a a *organprojektion* de Ernst Kapp. O enfoque particular de Leroi-Gourhan estava em desenvolver essa espécie de semiótica corporal, que eleva a extensão orgânica para além da questão técnica, formulando-a também a partir da estética, como vimos através da “estética fisiológica”. Deve-se notar que Marshall McLuhan – o mais famoso teórico da extensão orgânica – em seu surpreendente trabalho, também publicado em 1964, *Os meios de comunicação como extensão do homem*, observa que Mircea Eliade esteve pouco atento às questões dos condicionamentos tecnológicos (MCLUHAN, 1999, p.180); embora se possa afirmar que a questão

clássica, da anamnese platônica, a mesma que é abordada no artigo de Bernard Stiegler aqui utilizado, esteja presente em *Mito do eterno retorno*.

No pensamento de Leroi-Gourhan, o corpo já havia se tornado ele mesmo um suporte e um emissor de sentido, tendo em vista os gestos reproduzirem uma modalidade de sentido mais ou menos universalizável, na medida em que o corpo informa a imagética, que é sua, compondo com a realidade e se transformando em sentido, seja no gesto, na ferramenta, na palavra, ou na arte. Desta forma, toda a virtuosidade de Leroi-Gourhan em formular os comportamentos operatórios, enquanto comportamentos computados por uma mente capaz de realizar o tratamento de imagens na forma de construção e associação de símbolos que são compostos entre o corpo e a materialidade, será revertida no sentido de entender como o sistema corpo-cérebro-mente irá exteriorizar artefatos de memória, enquanto produção de sentido, e testemunho de competências mentais, que de outra forma não teriam um registro.

Leroi-Gourhan fala sobre a importância de se pesquisar sobre a “aptidão para fixar o pensamento através de símbolos materiais”, e da utilidade de “considerar por que vias materiais se construiu, lentamente, o sistema que assegura à sociedade a conservação permanente dos produtos do pensamento individual e coletivo” (LEROI-GOURHAN 1964, p.187). Neste sentido, observando a transição do grafismo, que como vimos a partir da discussão anterior, recua há pelo menos 80 mil anos, em direção à arte figurativa no Aurinhacense, datadas em 40 mil anos, Leroi-Gourhan observa que:

Neste momento se produz o grande acontecimento, e nasce a arte figurativa, que vai se separando de modo progressivo, dos rabiscos que teriam também, sem dúvida, um valor figurativo. Sem embargo, estes seguramente são tão somente como um eco da palavra, a que o gesto não fazia mais do que dar um ritmo ou sublinhar, mas não transcrevia. Ao largo da evolução dos animais e em particular dos animais superiores, o sistema motor da face e da mão mantém íntima coordenação necessária para as funções alimentícias. No ser humano esta coordenação desenvolve em um grau superior que é o da expressão verbal, ao se organizar para a mímica e a linguagem articulada os músculos e órgãos da face. Os vínculos entre a língua e a mão se mantêm estreitamente unidos e até nós a ação tem acompanhado inconscientemente a palavra. Mas o gesto se eleva à altura da linguagem quando se converte em desenho e escritura: o pensamento dispõe então de dois vetores, os órgãos faciais e a mão, e volta a encontrar neles, sublimado, o equilíbrio biológico anterior. A aquisição de linguagem é muito anterior ao homem do Paleolítico superior, mas existe um vínculo muito provável entre a maturação dos meios de expressão verbal, o acesso a um pensamento capaz de abstração e a aparição das manifestações gráficas. Nos damos conta indiretamente disto a partir da fase final do Musteriense, quando os objetos e aspectos dos lugares de habitação começam a encontrar ressonâncias em nossa consciência de homens

viventes; quando aparecem os corantes, adornos e linhas ritmadas; a partir do final do Aurinhacense, a impressão de proximidade humana é total e o que encontramos da vida dos antigos habitantes das cavernas não é mais desconcertante do que o que sabemos dos primitivos atuais (LEROI-GOURHAN, 1968, p.15).

Assim, a arte pré-histórica estaria relacionada primeiramente com a linguagem, e enquanto expressão verbal, e virtude técnica estaria relacionada à relação social. Leroi-Gourhan entende o grafismo em seu caráter abstrato, como um dispositivo de memória, aonde a percepção rítmica é transferida para um suporte, que faculta a memória operar sentidos coletivos, que integrarão a forma de liame social que cabe à *arkhé*. “São símbolos gráficos sem ligação descritiva, suporte de um contexto oral irremediavelmente perdido” (LEROI-GOURHAN, 1964, 191).

Essa atmosfera de sentido teria que ser mediada, percorrer as relações de transmissão como uma comunidade de sentido, no mais legítimo estilo mcluhiano “o meio é a mensagem” em meio aos suportes de memória da oralidade, é o que buscaremos em nossos diálogos com a Filosofia da Técnica que fluirá para a “midiologia”. O portador do sentido a ser transmitido, encontraria o sentido a ser mediado aonde, tendo em vista a linguagem da humanidade arcaica ser afeita à ordem do concreto? Pois o utensílio, ou qualquer outra exteriorização técnica já é, em si, uma síntese entre corpo, as imagens e a materialidade. E que problemas já estariam amadurecidos na mente e cultura da humanidade arcaica, já muito anteriormente às primeiras evidências do grafismo, tendo em vista que “na linguagem figurada dos antropídeos mais recentes a reflexão determina o grafismo” (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 189). Se o objeto é um bastão de comando, inúmeras relações enquanto transição do grupamento zoológico ao grupamento sociológico estariam de antemão dadas: a marca do indivíduo e suas linhagens, seu núcleo familiar mais próximo, estariam impressas. Nesse sentido Victor Gonçalves observa algumas questões importantes levantadas por Leroi-Gourhan.

Quer falemos de arte móvel ou de santuários de gruta ou ar livre, várias questões se levantam à partida. A primeira diz sem dúvida respeito ao próprio artista pré-histórico, a segunda ao conteúdo da simbologia gráfica por ele utilizada. A terceira, indissolúvel das restantes, refere-se ao enquadramento social de ambos.

Houve tempo em que André Leroi-Gourhan chamou a atenção dos pré-historiadores para um aspecto até então pouco focado: a função necessariamente social do ato criativo e a automática aceitação coletiva (ou melhor: exigência coletiva) do papel do pintor ou gravador das grutas paleolíticas. E, de novo, o aspecto iminentemente prático do rito se evidencia e a compensação (em comida, tempo livre) inevitavelmente concedida ao artista paleolítico esclarece a natureza de sua função e transforma-o em autêntico mandatário do grupo em atos de ligação e

ordenação do espaço. Espaço natural, espaço extra-natural, espaço humano: haveria consciência específica destas três categorias? Ou da necessidade de as ligar, de forma a tornar o todo compreensível? (GONÇALVES, 1985, p.17)

“Particularmente interessante é o fato de o grafismo não ter começado por uma expressão “servil” e fotográfica do real, mas organizando-se numa dezena de mil anos, a partir de sinais que parecem ter exprimido primeiramente os ritmos e não as formas”. As evidências de Bomblos, apresentadas anteriormente, parecem-se mais com algo para ser observado do que utilizado. Leroi-Gourhan nos leva a entender os grafismos, mais ou menos como uma métrica mitopoiética; ele próprio estabelece explicitamente essas associações quando compara os bastões de comando com as *churingas* australianas.

Surgem ao mesmo tempo que os corantes (ocre e magnésio) e os objetos de adorno. São linhas de cúpulas ou séries de traços gravados em osso ou em pedra, pequenas incisões equidistantes que testemunham o começo da figuração (afastado do concretamente figurativo) e as provas de manifestação rítmica mais antigas. Nenhum sentido preciso se pode apreender nestes modestos testemunhos. Neles se pensou ver “marcas de caça”, uma espécie de contabilidade, mas nenhuma prova substancial, no passado ou no presente, fundamenta razoavelmente uma tal hipótese. As únicas aproximações que podemos fazer são talvez com as “churinga” australianas, que são pequenas placas de pedra ou de osso gravado com motivos abstratos (espirais, linhas retas e grupos de pontos), figurando o corpo do antepassado mítico ou os locais onde se desenvolvia o seu mito. Dois aspectos da “churinga” parecem susceptíveis de nos guiar na interpretação das “marcas de caça” paleolíticas: em primeiro lugar, o caráter abstrato da representação que, como vamos ver, está igualmente presente na mais antiga arte conhecida, e, seguidamente o fato de o “churinga” concretizar a recitação de encantamento (de que é o suporte) e o celebrante, com a ponta do dedo, segue as figuras ao ritmo de sua declamação. Assim, a churinga mobiliza as duas fontes de expressão, as da motricidade verbal, ritmada, e a de um grafismo arrastado no mesmo processo dinâmico. Dizer que as séries de incisões do paleolítico superior são assimiláveis à da “churinga”, não está no meu pensamento, mas creio, pelas interpretações possíveis, que se pode pôr a hipótese de um dispositivo rítmico com um caráter de encantamento ou declamatório (LEROI-GOURHAN, 1985, p.189).

Assim, apesar de Leroi-Gourhan reconhecer o grafismo enquanto evidência de pensamento religioso, ele se exime de elaborar sentido, ao evitar interpretações aprofundadas, a partir da comparação com as culturas de povos caçadores e coletores modernos – “o menos vale mais”. E isso será ainda mais notório em suas análises da arte rupestre. Segundo Mircea Eliade, a maior contribuição de André Leroi-Gourhan, foi ter demonstrado a unidade estilística e ideológica da arte paleolítica, e ter esclarecido a complementaridade de valores religiosos camuflados sob o sinal “masculino” e “feminino” (ELIADE, 2010, p.33).

Apercebemos a religião paleolítica através de uma fraca penumbra. A única afirmação que se pode avançar, à exceção de um princípio geral de complementaridade entre duas figuras de valor sexual diferente, é que as representações cobrem um sistema extremamente complexo e rico, muito mais rico e muito mais complexo do que até agora se tinha imaginado. A extraordinária constância do dispositivo simbólico é a prova de que existia uma mitologia, constituída desde muito cedo, uma vez que já no Aurinhacense se atesta o emparelhamento dos animais e dos signos. Faltam-nos ainda elementos para descrever o progressivo enriquecimento e as variações regionais do aparelho mitográfico, mas sabemos que ele atingiu seu auge entre o fim do Solutrense e o Madalenense médio, entre 15.000 e 12.000 anos [...] (LEROI-GOURHAN, 1985, p.133).

Estas importantes contribuições de Leroi-Gourhan, no entender do próprio Mircea Eliade, foram viabilizadas através da utilização de um método estatístico. Trata-se, como observa Victor Gonçalves de uma atitude crítica fundamentada na indispensabilidade de um registro arqueológico exaustivo, elaborado a partir do levantamento integral da topografia estatística das situações, permitindo separar as dominantes dos casos minoritários (GONÇALVES, 1985, p.19).

Ao que parece, Eliade falou em “unidade estilística”, para salientar que a variação estilística foi utilizada para evidenciar ainda mais a unidade ideológica da arte paleolítica”; pois a unidade ideológica pode ser percebida através da sucessão dos estilos, e também da sobreposição dos estilos em uma mesma parede, aonde percebe-se atribuição de valor às gravuras precedentes, como bem espiritual de uma tradição. Uma das consequências das amostragens estatísticas de Leroi-Gourhan é a de que os rituais de caça tão propalados pela literatura de divulgação, não correspondem às situações ou imaginações representadas, tendo em vista apenas 15% das gravuras representarem animais feridos.

Esses resultados foram alcançados em função do método adotado por Leroi-Gourhan. Se referindo ao livro *Pré-história da arte ocidental*, observa Leroi-Gourhan:

O método adotado na presente obra é distinto, no sentido de que o autor buscou antes de tudo as obras mobiliares ou parietais que forma datadas de maneira indiscutível. Isto tem permitido circunscrever, com certa precisão, a extensão da arte paleolítica no tempo, em um período provavelmente inferior ao que se sabia suposto; estabelecer somente com a arte mobiliária uma certa variação estilística; integrar as escassas datações parietais comprovadas, e situar, por meio de relação entre os estilos e o conteúdo, as obras parietais não datadas que têm afinidade indiscutível com o grupo de figuras com cronologia segura. Cai um considerável resto de figuras cuja integração cronológica só poderia fazer-se com grande insegurança; mas na atualidade não é possível avançar mais (LEROI-GOURHAN, 1985, p.10).

Nos servindo da leitura de *A pré-história da arte ocidental* realizada Victor Gonçalves para resumir as contribuições de Leroi-Gourhan a este campo de pesquisa, ter-se-ia que:

Leroi-Gourhan fala da “extraordinária unidade do conteúdo figurativo”, que não só não varia de -30.000 a - 9.000 como permanece idêntico das Astúrias ao Don. Fala de ‘unidades regionais’ considerando-as ‘sólidas e estáveis’ no espaço-tempo, de uma arte que “segue uma curva evolutiva coerente, comparável à de outras artes conhecidas ao longo de períodos extensos”. Observa que muitas grutas foram decoradas ‘de uma só vez’ e não mais visitadas e termina por considerar como a qualquer outro monumento: “não são agregados anárquicos de figuras de todas as épocas, lançadas ao acaso sobre as paredes, mas tal como os monumentos de outras culturas, conjuntos de testemunhos estilísticos, ajustados de modo mais ou menos estreito, mas coerentes no tempo”. Mas – o que não é pouco importante – “salvo raríssimas exceções, as imagens tardias não sobrecarregam as precedentes, foram feitas nas superfícies disponíveis e a maior parte das sobreposições são contemporâneas e intencionais (...) Em Lascaux, não apenas se não degradaram os grandes conjuntos como eles foram restaurados, e pelo menos duas vezes, nos casos da ábside” (GONÇALVES, 1985, p.19).

Se as virtudes adaptativas da linguagem acompanham a evolução cultural, e esta seleciona genes que favorecem o comportamento simbólico em função destas virtudes; a possibilidade de realizar um maior número de justaposições de imagens a partir do acabamento pré-frontal, limitava de que forma o cérebro *Neanderthal*? O fato de o sagrado ter se manifestado, em um cérebro que não apresentava a capacidade de síntese imagética e produção simbólica, tão especializadas como as nossas – especializada no sentido da não especialização, tendo em vista a complexidade crescente do cérebro conduzir à plasticidade cada vez maior dos circuitos - deveria implicar o fato da gratuidade do sagrado, que se manifesta anteriormente à linguagem verbal e à mitopoiese, e deveria estar ancorada no concreto e na espacialidade do corpo. A linguagem será outra em relação ao tempo e ao concreto; mas como se comporta em meio a essa transição que conduz a um novo domínio do tempo, virtualizado em ritmo? Esse tempo que precisa de um ritmo para ser transmitido ou encontrado. O que a sepultura revelaria sobre isso?

Partindo dos Neandertais, a sepultura teria que ser o silêncio, mas indicaria presença de tempo acoplado que se transforma em ocre, indicando perenidade e vida, símbolos não verbais a operar sínteses de sentido. O agora da concretude operatória, e imagens; imagens não verbais, integralizadas na inserção espaço temporal dos simbolismos corpóreos e imanentes – simbolismos cosmobiológicos e psicoafetivos. E ainda símbolos e signos da transcendência.

O homem de neandertal, já no final da sua existência, deixou testemunhos do enterramento dos seus mortos, um ou dois crânios depositados em grutas, algum ocre, alguns fósseis, pilhas de esferoides e algumas cúpulas gravadas em blocos de pedra. É o suficiente para se admitir que, por detrás das órbitas proeminentes dos paleantropos se passava qualquer coisa que iria adquirir, com o tempo, uma grande importância; é muito pouco mesmo para se fazer o esboço de um comportamento religioso. O fato do extraordinário ter sido apercebido explicitamente, estabelece uma forte suspeita em favor da concepção de um sobrenatural, mas não provavelmente no sentido em que nós o temos vindo conceber desde há alguns milênios. A religiosidade não é só feita de religião, englobando em bloco um cortejo de fatos fisiológicos e psicológicos que criam um campo emocional no qual a explicação racional não ocupa um primeiro lugar. É abusivo tentar aplicar os resultados aqui – seculares do pensamento intelectualista de uma minoria erudita, aos homens de um início e de procurar oferendas, sacrifícios ou cultos, na ausência de documentos irrefutáveis. Inversamente, seria também excessivo não imaginar um princípio para aquilo que é universal nas épocas recentes (LEROI-GOURHAN, 1985, p.128).

Partindo dos *sapiens* arcaicos, os fósseis encontrados na Etiópia revelam a compatibilidade anatômica com a nossa espécie, que passa a ter a origem datada em 200 mil anos; mas como vimos, os sepultamentos somente são encontrados com datações bem mais recentes em torno de 100 mil anos em Israel; anteriormente às sepulturas, ter-se-ia apenas uso de corantes para fins simbólicos, na África do Sul. Pelos acréscimos pré-frontais supõem-se que a linguagem já possuísse maiores possibilidades que entre os *Neanderthais*, mas as sepulturas só aparecem bem depois no registro fóssil.

Para nós nos interessa, principalmente, saber que “aquilo que se encontrava no conteúdo oral e operatório da religião paleolítica era talvez muito mais variado do que o que transparece através das figuras” (LEROI-GOURHAN, 1985, p.134). E que a linguagem, de alguma forma já havia se destacado do concreto. A maturidade da linguagem verbal que não se poderia comprovar de outra forma, se evidenciará de forma bastante nítida através da arte figurativa. “Podemos atribuir ao paleantropo uma linguagem abstrata, mas só gratuitamente, porque nada nos fornece prova disso, enquanto que, a partir do momento em que o pensamento verbal se associa à expressão gráfica, os testemunhos permanecem (LEROI-GOURHAN, 1985, p.128)”.

O cérebro *Neanderthal* só lhe permitia a linguagem ao nível do concreto, a consciência biográfica e os elos afetivos entre os componentes do grupo são intensos como informam o fóssil apelidado de “o velho”, e toda a discussão sobre neotenia; o ocre vermelho parece evidenciar que o imenso cérebro ressonante, visual, auditivo e olfativo, sentidos integralizados pela pele e pelo tato discriminativo delimita o corpo frente a um mundo e a um cosmo que parece ter sofrido algum tipo

de irrupção, de onde emergiu o além, a partir de um agora com as propriedades de acontecimento, que se fez memória na forma de sepultura. O espírito se servirá do ocre vermelho para mediar um tipo de conhecimento, cuja estrutura recupera as sínteses operatórias que se acoplam ao concreto, dado enquanto acontecimento e irrupção do novo, na forma do Sagrado...que é a direção que aponta para a brecha, para a fratura.

Já muito se disse sobre o papel dos colorantes e sobretudo do ocre, no Paleolítico superior: matéria prima das pinturas parietais, considera-se também que serviu para colorir as sepulturas e os corpos dos vivos, simbolizando de um modo geral o sangue e, conseqüentemente, a vida, particularmente a do morto[...].(LEROI-GOURHAN, 1985, p. 72).

[...]Pela sua cor, o principal símbolo paleolítico deve ter sido assimilado ao sangue e à vida, mas é muito difícil acrescentar alguma coisa (LEROI-GOURHAN, 1985, p. 73).

Procurar pela complexidade do fenômeno religioso, seria verter sobre *neanderthais* e *sapiens* esse horizonte de sentido, além de movimentar a imanência como emergência do *Homo religiosus*. O que mais fizemos foi enxergar a concretude objetiva dos *qualias* enquanto excitador da percepção; subjetividade e consciência emergem de um acesso muito refinado à realidade objetiva, enquanto sensório tátil imagético que não poderia ser trocado por qualquer ideia murmurada, ou gesticulada, tendo o corpo e a psique individual como fonte de sentido, capazes de substituir a pregnância do referente em meio à concretude operatória da linguagem. Querer abrir essa brecha no âmbito da Evolução humana enquanto Noologia e Midiologia é querer encontrar espaço para procurar pela transcendência. É, por um lado, praticar a Antropologia Fundamental moriniana e aplicar com seriedade o cômputo auto-exo-referente elevando o sagrado a princípio de realidade; entendendo que este possível se estabelece dialogicamente, ou seja, de maneira complementar, concorrente e antagônica ao imaginário simbólico, reunido e selecionado ao longo da evolução – que seria o outro lado da discussão que flui para a Antropologia Simbólica. *Religare* e *relegere*, os dois sentidos etimológicos da palavra religião que precisam ser religados, como observaremos a partir de Debray.

A primeira relação temporal seria, então, espacialidade pura; e seria conquistada ao intelecto como cogito e refundação do ser, a partir de uma exterioridade, e princípio de realidade, que indica anterioridade e causalidade. O fato de esta computação ser gratuita, não compondo o princípio de identidade enquanto princípio de desejo, justamente em virtude da autonomia do Sagrado, implica que

esta dimensão não esteja disponível na materialidade de maneira extensa, mas de maneira intensiva a partir do que o ser se acostumou a ser enquanto sensório não verbal – e consciência. O Sagrado, em um primeiro momento, sem estar dado, ainda assim seria gratuito, e uma vez manifesto estará disposto enquanto mistério que se imprimirá também enquanto pressão seletiva e certamente adaptabilidade. Saber que existem questões epistemológicas aí é dizer que procuraremos atacar a epistemologia - enquanto problema - a partir da Teologia, por encontrar aí oportunidades para dialógica se movimentar na *arkhé* e na História. Essa abertura à Teologia seguirá a via da ruptura, enquanto abertura interparadigmática. Evidenciar sim que estamos falando de uma realidade que a Ciência não abarca discursiva, nem metodologicamente, e que só poderá ser alcançada a partir de aberturas, atravessamentos, e riscos que compõem o jogo hermenêutico.

O paleantropo, neste caso, não precisou da linguagem abstrata e nem da mitopoiese para computar o Sagrado, que irá se ocultar enquanto princípio de realidade implicado no Sempre. A “queda” se evidencia aí de duas formas, pela autonomia do sagrado que tinha algo a fazer naquele momento que era se revelar a um sistema corpo cérebro mente aberto para o mundo e para o cosmo enquanto consciência de “si” mesmo. Se manifestando ainda - a “queda” - enquanto sensório que se dirigirá à palavra submergindo o sensório anterior, alterando a *ratio* entre os sentidos e fundando o mundo da oralidade, através da predominância das imagens verbais, em detrimento das imagens corporais.

Observar o *Neanderthal* entendendo que algumas famílias desta espécie se fizeram humanas ao contemplarem algo que nasce como mistério, é permitir que *Homo religiosus* seja intuído como uma nooespécie diferente, um nível de complexidade acima do *Homo symbolycus*, por ter encontrado algo que faz parte do estofo mesmo do Universo, antes indisponível à sensibilidade, e que passará a integrar o ser, refundando-o enquanto humanidade.

Como se disse, procurar pela complexidade do fenômeno religioso é verter os enunciados da *arkhé* sobre o “arqui-espírito” nas imediações da emergência do *Homo religiosus*, e encarar a procura pela complexidade do fenômeno religioso como um possível, que se desdobrará hologramaticamente. As evidências que nossos antepassados *sapiens* se depararam com o mistério são bem mais antigas em relação às evidências Neandertais, provavelmente porque já possuíam um

cérebro melhor organizado e porque as condições da dialógica de imagens nas savanas era mais complexa, como procuramos evidenciar.

Pensar que o Homo religiosus teve uma primeira manifestação sapiencial, e uma outra + de 60.000 anos depois - em meio à cultura neandertal - é pensar na autonomia do sagrado em sua vocação imanente de revelar-se e ocultar-se, e também pensar essa presença como anterioridade no tempo e no espaço. Encontrar o mistério nesses termos seria encontrar a Graça como uma realidade universal, individual e feminina, que deságua no Absoluto; tendo passado antes por toda a imanência, que se plenificará com a encarnação da Alma. Pensar dessa forma significa encontrar a Antropologia Teológica a partir de um diálogo que tem primado pela imanência, e encontrar um lugar fundamental para a educação naturalista da infância, e nos abrir a transcendência.

A iniciação, já dissemos, vem de fora, é uma iniciativa da transcendência. Isso nos levou a sublinhar nossa responsabilidade. A iniciativa da vida vem da vida. Ninguém a dá a si mesmo. A iniciativa de toda iniciação vem do Espírito. A iniciativa da iniciação da “experiência de Deus” vem de Deus. *Pati divina* diziam os místicos: sofrer o impacto da iniciativa divina, o que nos leva a revalorizar a atitude passiva diante do nosso problema, sem cair em extremos opostos ou em abusos desagradáveis.

Não é, pois, nosso saber o que nos conduz a meta, porém tão pouco é por nossa vontade de querer, de buscar, que nos abrimos à experiência de Deus. Deus não pode ser a resposta a qualquer pergunta. Convertê-lo-ia em um ídolo, em um objeto, em um conceito, em uma resposta. Se Deus é algo superior a nós, a iniciativa deve partir dele. Isso é, provavelmente, o que quis afirmar Huange Po: “Não busques a verdade. Tua própria busca destruirá o que buscas”. Vem dizer-nos que *yang* (masculino) destruiria o *yin* (feminino), que Deus não é objeto de investigação. A atitude diante de Deus, como sabem todos os místicos, é mais passiva – devo dizer feminina? É a verdade que nos busca (PANIKKAR, p.100).

Pensar que as ferramentas em suas virtudes solares e masculinas provocam os conhecimentos que desaguam no sagrado, em bastões de comando com propriedades rítmicas, seria excluir as mulheres, que também realizam todas as sínteses solares que alguém pode realizar, inclusive as da violência quando necessário. Enquanto que nas dinâmicas noturnas são maiores, pois cuidam do sono das crianças.

Por outro lado, pensar que a temerosa e horrenda morte precipitou as imagens que culminaram com a criação do mundo pela oralidade, parece ir contra a neuroquímica da emoção que aciona a topografia cerebral das sínteses imagéticas; e ainda, é achar que esses homens e mulheres perdiam muito tempo com a morte,

no sentido de que temiam a morte ao nível de utilizar seus melhores dons para viver sua vida mental em função da morte. O agora da vida é sempre mais forte, quer sempre vencer o medo, e vive de vencer a morte, os melhores momentos da vida estão longe da morte – mesmo que a morte esteja ao redor, estes momentos são procurados, e cultuados como forma de liame social e com o que de mais verdadeiro há enquanto humanidade - são as imagens de transcendência que o ser sempre computou, servindo de suporte ao Sagrado que Se manifesta, inteligivelmente. Elas então respondem pela intensidade do agora que pode ser algo mais, e transcendem o agora e o espaço; mas é uma síntese que se encontra no sendo, como um susto e todo o mistério que pode haver no mundo.

A Graça revela-se como algo gratuito e universal em sua autonomia, e a Alma - a individualidade do encontro; essa modalidade de sagrado permanecerá na proximidade sensória das famílias até o momento em que a maioria das pessoas aptas a reprodução tenham participado do mistério - homens e mulheres - e essa será a função do antepassado e da sepultura, mediar o encontro com o mistério, sendo o espírito ancestral, ícone de um mistério ainda maior. Algo do sobrenatural restará, como testemunha deste acontecimento.

E aí já estará lançada a dialógica, a partir do movimento imanente que alcança três ou quatro universais ao se abrir ao modo transcendente. Dizer que esse projeto poderia ser recuperado a qualquer momento, é evidenciar que os *Neanderthais* se depararam com o mesmo mistério dezenas de milhares de anos depois; dizer que o movimento é lançado a partir de dois ou três universais é dizer que assume as virtudes do “jogo” em que se movimenta a linguagem.

Aproveitando essa verve de Régis Debray que já se enuncia e intensifica, esse modo de escrever sem muita pretensão, e para concluir com ecos da ruptura que procuramos, podemos dizer que jamais poderíamos saber com certeza, a partir do ofício de escrever, o que de fato foi a emergência do *Homo religiosus*. Saulo de Tarso encontrou o sagrado em um tombo de cavalo; e em meio ao atordoamento da queda e da intensidade da visão do Cristo acordou Paulo de Tarso, que impulsionou o que veio a ser o Cristianismo Romano. Na Índia, um jovem e soberbo jornalista, chamado Narendranath Dutta se transformou em Vivekananda em seguida ao toque do pé de um homem santo chamado Ramakrishna, e se tornou uma das maiores aberturas mediadoras ao Hinduísmo. No Ocidente, George Foreman, disse ter experimentado uma epifania, no vestiário de um estádio, depois de levar uma surra

de Mohammed Ali, em meio à disputa pelo título mundial de box. Depois do acontecimento epifânico, virou um novo homem aos olhos de muitos, e o que não é menor - para o homem George Foreman, que arriscou-se por um novo caminho – depois de velho, veio a ser campeão mundial de pesos pesados, aos olhos de todos. Como se disse, não poderíamos jamais saber ao certo o que foi a emergência do *Homo religiosus*, mas vamos dar asas à “manifestação do Sagrado”, a partir das categorias que nos trouxeram aqui, e de outras das quais nos serviremos ao longo da procura, que continua.

4.3 Três ou quatro notas e um refrão: a plissagem metodológica enquanto brecha interparadigmática e conclusão.

Apesar do título enigmático e longo, essa sessão precisará ser breve, e estar aberta à virtualidade, e às virtudes da conclusão; ou seja, precisa estar afinada com o todo do texto, cujo fim precisa se enunciar, e para isso, precisa encontrar clareza. Mas é como mergulho, tensões e turbulências da profundidade, que iniciamos esse movimento que quer alcançar a conclusão.

Poderíamos falar também em três ou quatro dobras e uma fratura - brecha, ou ruptura de paradigma - enquanto devir inicial do atravessamento. O movimento da plissagem, que é conceitual e metodológico, depois de acionado precisa se movimentar até a quebra, enquanto ruptura paradigmática. Comportar as contra-efetuações deste acontecimento enquanto texto ou máquina literária implica ter colocado em movimento as categorias que viemos construindo para pensar a emergência do espírito, e direcioná-las para a computação do sagrado, enquanto emergência do *Homo religiosus*.

Não se faz isso sem evidenciar uma ruptura de paradigmas; ou seja, não saímos da emergência de *Homo religiosus* para a complexidade do fenômeno religioso, sem criar uma fratura. Fazer isso enquanto procura por uma brecha, através de um movimento imanente é o que pretende a plissagem, como uma via de acessar a transcendência movimentando atravessamentos. A plissagem, que é conceitual e metodológica, vai acelerar a discussão anterior, em torno de três ou quatro questões relacionadas aos nossos autores, nos possibilitando construir um determinado enunciado. Depois esse enunciado já começará a sofrer os efeitos dialógicos da Noosfera de forma a evidenciar as propriedades do atravessamento,

enquanto justificativa do empreendimento que nos trouxe até aqui e que seguirá se projetando. As dobras conceituais e metodológicas da plissagem são na verdade notas sobre nossos autores, e tratam dos mesmos imbrincamentos – ou dobras, plissagens - conceituais e metodológicos que viemos realizando.

A empreitada, no entanto, precisa ser conduzida por *O Método*, pois é daí que surge a oportunidade de completar o atravessamento enquanto dialógica, que começará a desenvolver seu movimento próprio na Noosfera. Ou seja, trata-se de começar a construir a hipótese hologramática, que passa por radicalizar a utilização do princípio auto-exo-referente, para pensarmos a computação do sagrado de forma a construir a ruptura paradigmática, que são vetores que já se insinuam, e que iremos intensificá-los aqui, e em meio à dialógica da Noosfera.

Um primeiro momento da plissagem metodológica teria que ser esse, em que as categorias que construímos em torno do “arqui-espírito”, são reunidas para tensionar a problematização da emergência do *Homo religiosus*. Assim, em um primeiro momento cumpre desenvolver as questões em torno da auto-exo-referência e das cadeias operatórias, enquanto “princípio das operações concretas” imbricando essas duas categorias de análise, fortalecidas pela referência às hipóteses de Damásio, em torno da ancoragem somatosenssitivas do self, e direcioná-las ao conhecimento do sagrado.

Assim a entrada inicial, aonde se realiza a primeira dobra, é essa que envolve “cômputo autoexoreferente”, “princípio das operações concretas” e as “representações primordiais” enquanto forma mais arcaica de representação do “meio externo” a partir das representações do meio “interno interno”. Estivemos procurando por esta objetividade que emerge enquanto cômputo a partir da subjetividade e do protoself, sustentado pelas representações primordiais, ou seja pelas alterações dos estados corporais em função do contato com determinados objetos, competências que se constroem a partir da realidade factual, e da experiência própria do organismo com esta mesma realidade.

Observar as “representações primordiais” de António Damásio enquanto ímpeto de vida e princípio de desejo ou de identidade, ou a fenomenalidade mesma do organismo enquanto “si”, é uma forma de ressaltar o lado diurno da vida, e as representações de prazer e júbilo, que movimentam o organismo. Ao nível social, Damásio observa que os marcadores somáticos estão previamente organizados para alcançar a regulação em meio social, uma economia de afetos imagética,

selecionada de forma a encontrar comportamentos sociais adaptativos. Algo próximo à ideia de transcendência que encontramos em Durand, mas que passa a ser interpretada com o aporte das hipóteses de Damásio, como uma forma de a simbólica criar ao nível de sinais para o corpo os estados de corpo que o corpo deseja, para além do agora. Abordamos essas competências, na última sessão da procura pelo “arqui-espírito”, quando salientamos que as mesmas servem à observação do ímpeto de vida se realizando em meio às dinâmicas simbólicas da máquina cerebral. Cumpre notar ainda o carácter totalizante da imagem que abarca o âmago do espírito, a partir de uma imagética que é do corpo, ou seja, do organismo e da sua história de vida, aonde a simbólica recolhe do inventário de imagens virtualizadas pela memória, a teia de sentido que se fará entender por aquele corpo em particular que precisa agir. Note-se que aí existe o domínio da contingência tão bem colocado por Damásio, e não apenas o carácter coletivo da simbólica que é uma marca do campo do inconsciente.

A cronobiologia oferece, portanto, um primeiro domínio comum às mediações que procuramos, tendo em vista compor o pano de fundo aonde serão inscritas as interações do organismo com o mundo natural e social, ou seja, suas memórias pessoais, seus encontros particulares que marcam sua história de vida em função de registros emocionais abruptos, aleatórios, tanto quanto a regularidade das imagens que dependem da natureza cíclica da vida em ambiente natural.

Por outro lado, no âmbito da autobiografia existe toda uma gama de acontecimentos da ordem do aleatório que vão permitir a construção de uma história singular aonde os símbolos que são universais imanentes, irão realizar sua tessitura privada, de associação de imagens e redes neurais, na plasticidade dos circuitos neurais que se alteram através das dinâmicas do adquirido. Essa complexidade é pensada por António Damásio enquanto contingência, que discutimos principalmente através da observação da função da região ventromediana do córtex pré-frontal, que permite a representação dos estados do corpo, que irão afetar o “estilo e eficiência do processo de pensamento. ”

As experiências vividas de carácter negativo ou positivo estarão, a partir de então, virtualizada na memória ao nível da história de vida, criando representações dispositivas de carácter estético afetivo, mais ou menos permanentes, e também representações empírico técnicas, fruto da observação, que envolvem atenção e memória de trabalho. Estas dinâmicas que irão compor o self autobiográfico, que é a

recuperação cada vez maior da história de vida, na forma de memória de trabalho e cuidado com o corpo que se estende à família hominínia enquanto núcleo social, se estabelecerá enquanto cultura, memória externa, e comunicação, e trazem o peso da adaptabilidade do organismo individual. O maior controle do meio externo envolve uma maior dinâmica de imagens, e também maiores oportunidades para a aleatoriedade, que oferecerá um domínio de verdade que é individual, ao nível das intensificações sensórias em relação a determinados objetos, pessoas e situações.

Esses mapas mentais individuais talvez trouxessem algum ruído, ou muito ruído, àquilo que Debray entende como um comércio de imagens mediadas, pressupostas pela linguagem, que veremos mais adiante. Debray é a última dobra da plissagem, que assim como a conclusão serão desenvolvidas em outros capítulos; mas essas observações, tratadas em *Vida e morte da imagem*, seriam os efeitos desestruturantes da imagem que fazem dela sempre uma apreciação individual que dificulta a transferência da riqueza de detalhes para o domínio da linguagem (DEBRAY, 1994).

Essas notas acionam as questões do meio interno e do meio externo, salientando as contingências que cercam a percepção da realidade por parte do organismo individual. Essas notas se transformam em dobras acionadas em direção à fratura, à brecha ou ruptura de paradigma, na medida em que, 1) nos obriga a pensar na probabilidade ou improbabilidade de que houvesse a intelectualização e objetivação da realidade em torno de uma narrativa não verbal que sustentasse a exteriorização verbal, e que fosse capaz de abarcar as sutilezas da mitopoiese enquanto domínio de tempo que extrapola a concretude operatória, dada de antemão pelas inscrições cosmobiológicas; 2) Nos obriga a pensar na emergência de algum tipo de demiurgo deste tipo, que conseguisse organizar as imagens mentais mais predominantes transformando-as em relato não verbal, amadurecido, constante, que pressionasse as competências linguísticas no sentido da criação do mundo pela linguagem, e que fosse universal ao ponto de permitir que a regulação e o princípio de identidade se transferisse da ordem do concreto e das imagens mentais, para a ordem das palavras e da mitológica, ou seja para uma ordem criada por competências fabuladoras; e 3) Caso fosse possível criar uma organização de imagens deste nível, coeso, bem estruturado, ao nível individual, ter-se-ia que contar com a evolução cognitiva e ao nível da personalidade que fossem coletivas, e mais ou menos simultâneas para ensejar a formulação dos signos linguísticos e a

mediação do sentido partilhado, se não toda a virtuosidade de nosso demiurgo se perderia sem o suporte da oralidade.

Ou seja, de uma hora para outra, ao nível da cogitação, o princípio auto-exo-referente teria que ser abandonado em prol de uma competência fabuladora, fracamente conectada com a realidade concreta e mais intensamente ligada ao imaginário – imaginário este que sempre foi erigido sobre operações concretas. Neste momento decisivo, aonde é fundada a cogitação, ter-se-ia que aceitar que o princípio de identidade assumisse a função do princípio de realidade. Seria como se o princípio de identidade fosse ele mesmo capaz de organizar a realidade, fundando a cultura tal qual a conhecemos, a partir de uma imagética universal.

A questão que mais dificulta este momento de nossa observação é a de que as mediações existem, os sentidos são mais ou menos universais, e que o princípio de realidade a que se referem – Deuses, heróis míticos fundadores, e espíritos de antepassados – não existirem enquanto dados da experiência imediata. A outra dificuldade está em pensar o surgimento de uma tradição: o surgimento de conhecimentos que em um primeiro momento são partilhados, mediados, e recolhidos em uma modalidade de narrativa, que depois de formada cumprirá seu papel socializador e reproduzidor de cultura. Ou seja, o problema está na forma inicial da tradição, ou seja, nos fatos de transmissão, que depois sofrerão os ajustes das atualizações simbólicas, criando os aparelhos noológicos da cultura. Assim, o que nos interessa é problematizar a transmissão inicial, observar a possibilidade da formação da narrativa universalista como um possível, e complexificá-la dialogicamente, ou seja, levantando uma realidade do mundo da linguagem que lhe seja complementar, concorrente e antagônica.

Assim, a fratura, ou a ruptura paradigmática está nessa questão da “concretude operatória” e do “princípio de realidade” que anima a auto-exo-referência. Se a linguagem esteve relacionada às operações concretas como pretendem Leroi-Gourhan, Deacon e Mithen, então devemos ter a honestidade de hipostasiar algum tipo de enquadramento em que o Sagrado tenha sido computado, ao invés de fabulado. Observar, por outro lado, que a religião afirma isto de inúmeras formas, é reconhecer a especificidade de nosso objeto, e entender que evitar esses incômodos epistemológicos que estruturam o saber acadêmico, não será de grande valia em uma busca que se dedica à procura da complexidade do fenômeno religioso.

Edgar Morin não observou a radicalidade do cômputo a este nível, de conferir ao Sagrado o estatuto de princípio de realidade, ao qual a computação viva se habituou a identificar. Em *O Método 3*, Morin afasta esta possibilidade ao rejeitar a diferença ontológica que instaura o tempo dos deuses no pensamento de Mircea Eliade.

Eliade observou que o tempo do mito era o tempo fabuloso do *in illo tempore*, tempo passado, mas sempre presente, logo não separado do nosso tempo. O tempo original retorna de modo regenerador nas e pelas cerimônias de aniversário do tempo empírico que saúdam e operam esse retorno. O tempo separador e irreversível é e não é o das viagens no passado e no futuro, assim como o espaço que permite a ubiquidade é e não é o nosso. Mortais e imortais vivem em dois mundos ligados num só e mesmo mundo dispondo dos poderes do deles (invisibilidade, ubiquidade, metamorfoses).

Cremos, também que não há um espaço e um tempo propriamente míticos; há uma duplicação mítica do espaço e do tempo na preservação da unidade destes, e quem exerce os dois pensamentos, o empírico/técnico/racional e o simbólico/mitológico/mágico, vive naturalmente de modo uno e dúplice a consubstancialidade dos dois mundos diferentes (MORIN, 2008a, p. 179).

Neste sentido, negar espacialidade e temporalidade ao sagrado é justamente impedir que o sagrado seja formulado em termos do cômputo auto-exo-referente, enquanto inserção espaço temporal do organismo que se depara com o Sagrado, enquanto dado novo. A identidade que emerge do encontro do organismo com o Sagrado, que atua no cômputo como o Novo, e que manifesta a propriedade daquilo que a computação viva demanda por princípio de realidade, possui um tempo também, que é o da criação da humanidade. Neste caso a humanidade, emerge a partir da computação deste acontecimento que assume a forma de cogitação em função da anterioridade do Sagrado, que é entendida enquanto princípio de causalidade. Este é o tempo das sepulturas, e não das narrativas míticas e da linguagem. E envolvem a interpretação da morte em um viés que se afasta das interpretações de Edgar Morin e da Antropologia Simbólica, e em variados momentos nos aproximaremos dessas discussões.

Mircea Eliade oferece uma apreciação do que poderia ser a espacialidade do sagrado, tomada enquanto princípio de realidade.

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma

hierofania qualquer, não só há a ruptura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta que se opõem a não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto um “Centro” (ELIADE, 1992, p.25).

Neste sentido Eliade deixa claro uma abertura transcendente que não é da ordem da elaboração simbólica, mas uma modalidade de acontecimento fundante. É claro que Eliade soube evitar polêmicas; como já dissemos antes, ele não se movimentou em direção às origens, relegando esta busca para os filósofos e teólogos. Mas, observa que algum tipo de acontecimento, ao fundar a consciência, enseja a criação do mundo, enquanto ato da reflexão e da linguagem. Este espaço tem um tempo também, é a temporalidade do encontro com o Sagrado, que é a fundação da humanidade... o princípio. Neste caso, pensar em termos de manifestação do sagrado significa pensar em um primeiro momento em algo exterior ao organismo, que não lhe compete produzir, mas tão somente contemplar, tendo em vista ser uma experiência pré-verbal e pré-reflexiva, ao nível da manifestação do Sagrado, que tomará a forma de mistério e, depois, criação do mundo, que é uma “queda” não apenas em relação ao sensório anterior, mas ante a objetividade do Sagrado. Duas vezes Mistério.

Mircea Eliade pode ser lido nesta chave, aonde o *ilude tempore* enquanto tempo dos deuses, sofre a ruptura de “deus otiosus” que enseja o tempo dos antepassados, na temporalidade da *práxis*; e na temporalidade da linguagem, o Deus Pessoal. É Eliade também quem oferece a chave Hermenêutica a partir da “trans-historicidade”, construída enquanto Hermenêutica criativa. Existe um tipo de experiência que a tradição se tornou portadora que trata da fenomenalidade deste acontecimento, um tempo forte, alheio ao cotidiano e que traz a marca das estruturas mediadoras do Absoluto, que seria essa experiência original, na qual a tradição repousa. E acreditamos que procurar pela complexidade do fenômeno religioso consiste inicialmente em criar aberturas de horizontalidade, não a essas experiências – o que seria impossível; mas a essa pretensão de verdade. Assim, o sagrado se daria como manifestação exterior e princípio de realidade que atuaria ao nível das representações do corpo, em relação ao sobrenatural, e daí, paradoxalmente, viria a carga imanente enquanto princípio de realidade e operação concreta que anima o cômputo auto-exo-referente que computa o Sagrado. Elevar

esse possível, incabível, inaceitável pela Ciência à categoria de princípio de realidade será oferecer à tradição os fatos de transmissão que lhe antecederiam, e sob os quais criará suas formas específicas de aderência.

Neste caso, haveria um elemento exterior que organizaria a simbólica imanente fundando a tradição. Aprofundando as aberturas, ter-se-ia uma primeira oportunidade de atravessamento que seria o diálogo com a Antropologia Teológica, em torno da noção de Alma, que encontrará suas questões em meio aos enunciados da *arkhé*.

A sacralidade dos primordia e a primordialidade dos sacra designam o nível estético no sentido kantiano, de articulação no tempo e no espaço em que se inscreve a amplitude do campo hierofânico, e o fato de que a experiência religiosa constitui uma experiência primeira e estruturante do Mundo: “é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a mais elementar religião é, antes de tudo, uma ontologia. Dizer que a experiência do sagrado é “primeira” não significa que ela seja anterior à religião, sob o risco de retroceder a um tipo de concepção pré-animista. Mesmo a mais elementar das experiências religiosas acha-se integrada e ordenada num sistema religioso, isto é, numa religião como “visão do Mundo”, cuja função é assegurar à existência a sua integridade, ao conferir-lhe seu valor total e seu sentido último (GUIMARÃES, 2000, p.367)

Esta citação tem dois objetivos, aprofundar a questão da manifestação do sagrado enquanto acontecimento experimentado pelo organismo através de sua inserção espaço-temporal; percebendo também a forma como essa abertura está colocada em Eliade, de maneira tímida, não ficando marcada na leitura que se faz de Eliade justamente por conta de Eliade ter evitado a questão da origem – o que constitui o outro objetivo. Ou seja, ir em direção à origem significa justamente afirmar que a experiência do Sagrado é primeira e anterior à linguagem humana, tendo em vista a linguagem transcender a realidade e a concretude do agora, e fundar uma nova modalidade de tempo, enquanto horizonte da linguagem.

Neste caso a experiência do Sagrado seria anterior à religião, e anterior à linguagem enquanto externalização de um novo suporte de tempo, um tempo totalmente diferente do tempo cíclico, tendo em vista assumir as virtudes do Sempre através da irrupção do Novo. Neste caso, trata-se de utilizar a riqueza da leitura de André Eduardo Guimarães (1952 – 1991), para esclarecer a chave com a qual nos aproximamos de Eliade, e também para observar a marginalidade desta visada, tendo em vista, estudiosos tão competentes, e tão aprofundados na obra de Eliade, quanto André Guimarães, não se aperceberem desta abertura teológica, realizando a interpretação das afirmações de Eliade na chave da Antropologia Simbólica.

Uma citação de Eliade, retirada de uma coletânea de autores publicada nos Estados Unidos e que contém um capítulo escrito por Eliade, citação esta realizada por André Guimaráes, ou seja, bibliografia que somente um especialista teria acesso, é ilustrativa do viés que queremos intensificar na leitura do historiador romeno. Segundo Guimaráes, Eliade entende que a “função principal da religião consiste em”:

“manter uma ‘abertura’ para um mundo que é trans-humano, o mundo dos valores espirituais axiomáticos. Estes valores são ‘transcendentes’ no sentido de que são considerados como revelados por seres divinos ou ancestrais míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas para toda a atividade humana. A função da religião é tornar consciente ou manter a consciência de um outro mundo, de um mundo mais além, seja este o mundo divino ou o mundo dos ancestrais míticos. Este outro mundo representa um plano ‘transcendente’ transhumano, aquele das realidades absolutas. É esta experiência do sagrado, isto é o encontro com uma realidade trans-humana, que gera a ideia de algo realmente existente e, por conseguinte, a noção de que existem valores absolutos, intangíveis, que conferem uma significação à existência humana. Assim, é através da experiência do sagrado que as ideias serão mais tarde elaboradas e articuladas nas especulações metafísicas e serão, em última análise, as bases do conhecimento científico (ELIADE *apud* GUIMARÃES, 2000, p. 369).

Apesar de leituras aprofundadas como esta, em relação ao tema em questão, da experiência religiosa enquanto experiência primeira, Guimaráes transforma a experiência do sagrado em uma experiência simbólica. Parafrazeando o autor “se a experiência religiosa é primeira, não haveria experiência do sagrado anterior à simbolização religiosa”:

No seu olhar primeiro sobre o Cosmo, o homem o experimenta como uma linguagem significativa, que lhe fala através de suas estruturas (Céu, terra, Vegetação, etc.), e essas revelações primordiais dos simbolismos cósmicos (símbolo aqui no sentido de que a realidade que este simboliza “lhe é incorporada”), constituem a matriz sobre a qual se edificam os universos religiosos. O homem só nasce para o sagrado porque, enquanto homem foi criado pelo símbolo (GUIMARÃES, 2001, p.368).

A observação a partir do cômputo auto-exo-referente, pretende acentuar a dimensão de acontecimento, e ao invés da simbólica, colocar primeiramente o mistério, que será transformado em mitológica depois de muito amadurecimento, e depois do que poderia ser esse primeiro encontro das famílias do *Homo* arcaico com o Sagrado. Este acontecimento, que traz a marca da autonomia do Sagrado, guarda propriedades com a “queda” que pontua a Gênese na Teologia judaico cristã, que estaremos associando ao universal “deus otiosus”. A queda, por outro lado, é também a alteração da *ratio* entre os sentidos; neste caso a transferência de boa

parte da regulação imagética não verbal, em direção à virtualidade organizadora da linguagem.

Este percurso que deposita em um acontecimento exterior, a função de pivô para a simbólica, contradiz a centralidade manifestada pela morte na Antropologia moriniana. Edgar Morin coloca a fundação do mundo, enquanto criação do mundo pela linguagem, como um resultado de um imaginário capaz de superar a morte. Morin credita à sombra e ao sonho a percepção de um duplo que manifestaria desta forma, princípio de realidade e universalidade; e sob os efeitos das computações naturalistas, metamorfoses, noções de causalidades biomórficas, ruídos de associações de imagens que criam representações e memórias que não condizem com o real, constituindo antes, um tipo de síntese de imagens provocadas por desordens e ruídos da máquina cerebral, enfim, toda esta complexidade que gira em torno da fenomenalidade da ordem e da desordem contribuiria para a mitopoiese, tanto em seus aspectos lógicos, quanto fabulosos.

O primeiro paradigma do pensamento mitológico é o da inteligibilidade pelo vivo, não pelo físico, pelo singular, não pelo geral, pelo concreto, não pelo abstrato. A narrativa mitológica, quando se propõem a contar o nascimento do mundo, dos deuses, a origem da morte, a sorte reservada ao homem, etc., não recorre de forma alguma a uma causalidade geral, objetiva e abstrata: são sempre entidades vivas que, através de atos concretos e de acontecimentos singulares, criam o mundo, suscitam os fenômenos e fazem sua história.

O segundo paradigma é o princípio semântico geral que elimina tudo o que não tem sentido e dá significado a tudo o que acontece. Não existem acontecimentos puramente contingentes: todos os acontecimentos são de fato signos e mensagens que pedem e obtêm interpretações. O universo mitológico é um emissor de mensagens e toda coisa natural é portadora de símbolos. Nesse sentido, o pensamento mitológico caracteriza-se por uma proliferação semântica e um excesso de significação.

É no interior dessa paradigmática fundamental que o pensamento mitológico ordena a sua visão de homem, da natureza e do mundo a partir dos paradigmas básicos.

O primeiro desses paradigmas de “segunda categoria” é um paradigma antro-po-sócio-cosmológico de inclusão recíproca e analógica entre as esferas humanas e natural ou cósmica. Disso resulta que o universo dispõe de características antropomórficas e que reciprocamente o homem dispõe de características cosmomórficas (MORIN, 2008a, p. 176).

Este enunciado não se afasta das possibilidades abertas pela Antropologia; não está além, nem aquém das possibilidades abertas pela Antropologia Simbólica, que pensa em termos de elaboração de símbolos através de sínteses de imagens. Que as sínteses existem é um fato, que elas criam mediações também constitui um fato, mas se elas constituíram a totalidade do processo isso jamais poderemos

saber. O que se pode fazer é dar voz às narrativas da *arkhé* a partir das ferramentas que viemos utilizando sempre que isso for possível.

Neste caso é importante observar que Morin irá buscar na sombra e no sonho o princípio de realidade que anima o duplo espectral que vencerá a morte através da fabulação, e que a vitória sobre a morte constituiria ela mesma uma vitória sobre a animalidade, inserindo o gênero *Homo* definitivamente na Noosfera. Ao resolver assim a questão, Morin perde a oportunidade de radicalizar o cômputo auto-exo-referente no sentido da procura pela complexidade do fenômeno religioso. E nossa busca neste sentido reflete a oportunidade do encontro com a origem do conhecimento religioso, enquanto nódulos de complexidade hologramática que permitirão nossa transferência para a Noosfera.

A partir do diálogo que realizamos entre Edgar Morin e António Damásio em torno da circularidade entre objetividade e subjetividade nas dinâmicas computantes do “arqui-espírito”, que foi aprofundada em meio ao que António Damásio chama de “estilo ou eficiência do processo de pensamento”, ao qual foram feitas duas referências textuais e muitas outras livres, ter-se-ia que a morte, e as imagens da morte, e a subjetividade que inspira não constituem um ecossistema do espírito que favoreça a realização de síntese de imagens que encaminhariam à mitopoiese.

Em muitos exemplos de sentimento, o processo não é de todo simples. Para além das imagens do corpo que dão ao sentimento o seu conteúdo distinto, temos que incluir a representação da forma de pensar que acompanha a percepção do corpo, bem como a percepção dos pensamentos que concordam, em matéria de tema, com o tipo de emoção que estamos sentindo. Nessas ocasiões é bem correto dizer que, quando temos a experiência de um sentimento positivo, a mente representa mais do que bem-estar, a mente representa também bem pensar. A carne funciona harmoniosamente, é o que nos diz o espírito, e a nossa capacidade de pensar está assim enriquecida. Por outro lado, sentir tristeza não diz respeito apenas ao mal-estar. Diz respeito também a um modo ineficiente de pensar, concentrado em torno de um número de ideias limitadas de perda (DAMÁSIO, 2004, p. 96).

A outra formulação que encontramos em Damásio e que nos afasta da primazia da morte enquanto pivô da simbólica está a noção de contingência, relacionada ao córtice pré-frontal, na região ventromediana, como discutido anteriormente. Damásio utiliza uma imagem literária, retirada de Ana Karenina: “Todas as famílias felizes são parecidas umas com as outras, cada família infeliz é infeliz a sua maneira”. Essa citação a Tolstoi pretende dar conta da maior variedade das emoções negativas em relação às emoções positivas, e também pode ser

utilizada para dar conta de uma certa universalidade sígnica do prazer, em contrapartida ao caráter contingente da dor. Poucas formas de sentir prazer, ou seja, sempre que se sente prazer este prazer está associado a objetos mais ou menos fixos, ou um menor número deles; enquanto que a dor poderá ser encontrada em um largo espectro de objetos. Desta forma, poderia haver uma intensidade de ruído que dificultasse a media o da simbólica e a universaliza o das imagens da psique individual, afeita às contingências do self autobiográfico.

Fazer a simbólica e a emergência de humanidade gravitar em torno da ideia da morte, através das emergências noológicas surgidas das fabula es ou síntese de imagens, demandaria o abandono da ordem do concreto por simples força do pensamento, que fosse engendrado no sentido de vencer a morte, como pretende Morin, e toda a Antropologia Simbólica. Estamos evidenciando a grande dificuldade de media o, tendo em vista justamente o universo de contingências das imagens individuais, que são aquelas que formarão o domínio da história de vida, e através da qual a simbólica cria intensifica es de sentido que são próprias para o indivíduo imaginante em particular, tendo em vista as imagens serem formas de a mente comunicar para aquele corpo singular, com uma história de vida singular, quais decisões poderiam ser tomadas em fun o de conhecimentos e imagens que são suas, enquanto competências, habilidades, e experiências no sentido de estar inserido no mundo, construindo solu es próprias, para seus próprios problemas. E o que   muito importante – aqui e agora.

Por outro lado, Damásio   enfático ao observar que os marcadores somáticos adaptativos, por serem construídos em meio   cultura já são pré-selecionados para organizar o convívio social, de forma que fluxo de imagens e representa es dispositivas permitam a formula o de um tipo de teoria da mente. O que vimos   que essas competências retiram do vivido, em meio às tentativas e erros, a correspondência real do imaginado, enquanto imagens “como se”, que   uma das poucas men es   ideia “símbolo”, mas que revela um mecanismo interessante. Neste mecanismo, há sempre a correspondência do real, virtualizado, que será posto   prova, ou não, vindo a sofrer reelabora es contínuas, sempre mediadas pelo real em suas aberturas e possibilidades; ou seja o símbolo “como se”   uma constru o individual sobre o fundo da memória, elaborado para ser posto   prova na realidade enquanto extensão, ou materialidade, desejada ou repelida pelo

comportamento simbólico, ou seja pelo pensamento enquanto imagem do futuro, a que Damásio chama de memória do futuro.

É algo extremamente individual, a forma como as imagens e símbolos imanentes assumem as diversas intensidades de sentido, que são partilhadas. A história de vida está para as representações favoritas de cada um, assim como as dinâmicas cronobiológicas se relacionam ao todo; e será em meio a esta dialógica entre o universal e o particular que parece se imprimir as imagens e objetos de amor, desejo, gratidão, felicidade, que intensificam através das dinâmicas neurobiológicas do prazer, as sínteses de imagens que formam a biografia de cada um. Algo das competências poiéticas, das sínteses de imagens que um corpo apresentando estados do corpo positivos, pode alcançar se encontrando diante de seus prazeres mais estimulantes.

Caminhadas exaustivas agradam mais a uns do que a outros, enquanto uns andam porque têm que andar, outros ganham o dia correndo, encontram um outro ritmo tornam-se batedores, e apertam ainda mais o passo, de acordo com a qualidade da informação alcançada. Alguns se agradam com a vertigem, o outro enxerga mais longe e um outro escuta melhor que todos. Na falta de um sensorio realmente predominante que articule todos ou quase todos os sentidos como a linguagem, a predominância da visão para todos deixa ainda uma gama de sentidos que serão mais ou menos especializados individualmente, realizando tramas sensoriais e neurais plásticas, moldadas pela história de vida na aleatoriedade dos encontros e interações estético afetivas com o mundo e as pessoas.

Talvez se não fosse assim, não houvesse tanta diversidade na *arkhé*, e talvez essa marca de diversidade, essa riqueza de impressões que compõem a externalização linguística na forma de mitológica, dificultasse justamente a mediação inicial. De outra forma, as imagens teriam que assumir um padrão de ordem fixa, antes ser externalizada na linguagem. Talvez, com tamanha rigidez, não houvesse tanta variedade. No entanto não há o que questionar quando se trata de mediação, e muito do que é convenção social e cultura em algum momento seria “autotranscendência” definida pela espacialidade pura do tempo dos Deuses, que funda a humanidade enredando-a em um mistério.

Cumpramos observar, no entanto, como fizemos na introdução, que a procura pelo “arqui-espírito” conduz a uma busca pelas origens, um movimento em direção às origens da humanidade, que pode ser, e será direcionada para pensar a religião.

Sendo preciso dizer, que embora nossos autores todos eles estejam em sintonia com esse tema das origens, tangenciam essa procura a partir de seus próprios pontos de vista, e nos desvirtuaremos deles em maior ou menor grau de forma bastante nítida.

“Do meu próprio ponto de vista, o que se passa é que a alma e o espírito, em toda a sua dignidade e dimensão humana, são os estados complexos e únicos de um organismo”. Esse ponto de vista pretende tirar o espírito de seu pedestal de intangibilidade (DAMÁSIO, 2012, p. 221); Damásio direciona essa argumentação para a noção de alma, observando que “a emoção e os sentimentos constituem a base daquilo que os seres humanos têm descrito há milênios como alma ou espírito humanos (2012, p.20).

O que em algum momento teria que acontecer é justamente esse estranhamento de perspectivas: as obras de divulgação dos estudos de Neurobiologia das emoções, e da racionalidade, não poderiam ter mais a falar para a complexidade do fenômeno religioso, do que isso que procuramos – Ciência informando uma empreitada de Filosofia da Evolução que se direciona ao *Homo religiosus*. Enquanto que a religião pretende falar sobre muitas coisas, ainda mais em sua origem, impulso inicial que se transformou em transmissão. Nosso objetivo com Damásio é problematizar a transmissão, enquanto organização de um fluxo de imagens mentais, que se organiza a partir de uma ordem, que precisa de um correspondente real para criar uma imagem.

Edgar Morin procura pelo espírito, não como uma substância etérea, mas como uma substância pensante, elabora um trajeto que dialoga bem com a visão de mente de Damásio. Em sentido antropológico chega a encarar o espírito em suas manifestações etéreas enquanto duplo, considerando-as como fantasias coletivas; embora esteja plenamente consciente das virtudes organizadoras dessas fantasias, na forma do circuito mito rito magia. Seriam como um condicionamento, vindo de uma dimensão que apresenta estatuto de diferença ontológica que é o sonho; e de um signo da inserção espaço temporal: a sombra. Essas imagens mentais como um correspondente objetivo, da ordem da experiência, seriam transformadas nos duplos etéreos, que se transferem para um além-mundo, e resolvem a angústia da morte.

Uma outra nota relacionada às questões do sensório começará a se insinuar por aqui, mas atravessará para a próxima sessão, aonde serão desenvolvidas as questões do sensório pré-linguístico, e as narcoses da linguagem que constituem a

submersão fenomenal anterior, pré-linguística, não verbal. Essa discussão é uma modalidade de aproximação da *arkhé* a partir da Filosofia da Técnica e da Midiologia, de Régis Debray, e teria o dom de colocar com inúmeras sutilezas os problemas tecnológicos das computações que envolvem o sagrado. Trata-se deste diálogo que viemos construindo em torno da “projeção orgânica”, que será direcionado, a partir da midiologia de Régis Debray, às questões da “política do signo”.

Uma destas notas, que nos cabe por hora destacar deve tratar das aproximações de Morin em relação à religião. Essa aproximação evidencia abertamente a Filosofia de Feuerbach e Marx, e também da Psicanálise freudiana, por um lado, e por outro, a natureza simbólica da mitológica, e daquilo que Morin entende por religião, nas proximidades do “arqui-espírito”. Pois enquanto ser de ideia, os entes do pensamento religioso se organizam em circuito: formas organizacionais da Noosfera; formas institucionais da socioesfera; e agentes noológicos da psicofera que, em boa medida remetem à *arkhé* e ao “arqui-espírito”. A nossa entrada é essa, a psicofera: o “arqui-espírito” através da dimensão simbólica da cultura e da religião, que representa um *topos* do pensamento antropológico, enquanto Antropologia Simbólica, na qual se insere a discussão de símbolo de Edgar Morin .

Neste sentido, muito da discussão sobre os símbolos, discussão que atravessa inúmeras disciplinas, como a Linguística, a Psicologia e Psicanálise, a Filosofia e a Teologia, atravessam também a Antropologia com a qual Edgar Morin dialoga, através de um fazer definido como Bioantroposociologia ou Antropologia Fundamental (MORIN, 1975, p.15). Enquanto a discussão sobre a dimensão simbólica subentende o olhar biológico que viemos construindo, estando mais próxima à discussão que nos trouxe até aqui, a questão de Feurbach e Marx, por constituírem a formação intelectual moriniana, assim como o ateísmo humanista moderno que Morin declara inúmeras vezes, constituem os elementos de Sociologia do Conhecimento que Morin trata como “ecologia das ideias”, aonde imperam os *imprintings* culturais, cegueiras e *double blinds*, discutidos em *O Método 4*, que parasitam o conhecimento, e que serão direcionados a Edgar Morin para que justifiquemos a ampliação da radicalidade de seu pensamento à análise da complexidade do fenômeno religioso. A argumentação flui no sentido de que a complexidade moriniana quando se depara com a emergência do sagrado não

radicaliza o cômputo auto-exo-referente em direção à complexidade do fenômeno religioso, como um caso de cegueira, própria à formação intelectual particular de nosso autor. Neste caso, os paradigmas, ao mesmo tempo que dão asas aos empreendimentos da razão, sufocam e parasitam o pensamento impedindo-o de encontrar as aberturas que os contradizem.

Em relação à religião, e aos conhecimentos de que a tradição se fez portadora, Edgar Morin considera que,

[...]O mais extraordinário é o aceso a existência e ao poder dos seres de espírito bioantropomorfos como as fadas, os espíritos, os anjos, os deuses e, sobretudo, os Deuses Todo-poderosos das religiões monoteístas que se tornam criadores dos seus criadores e subjugam a Natureza inteira.

Devemos admirar a concretização, ainda mais formidável do que uma materialização, desses seres de espírito que, tão logo formados a partir de projeções coletivas, se impõem aos humanos com toda a evidência e com plenos poderes (MORIN, 2005, p. 144).

A discussão das afinidades entre o que Morin afirma ser religião, Deuses e em particular sobre o Deus Pessoal, aproximam-se das afirmações de Feurbach, Marx e Freud, e evidenciam um tipo de subjetividade inspirada no medo e na insegurança, que também está presente nas interpretações da Antropologia Simbólica. Estamos, desde a nota anterior, questionando essas premissas, e o movimento que se segue a ela, que é o soerguimento da mitológica sobre o substrato subjetivo da morte. A conjuntura deste olhar, a sociologia do conhecimento que constrói esse olhar, proporciona os pontos cego que não permitiram a Morin enunciar a computação do sagrado enquanto cômputo auto-exo-referente e acionar cogito e mitológica enquanto computação auto-exo-referente do Sagrado, não permitindo que suas investidas fossem além do que já estava posto em termos de Antropologia Simbólica.

A atitude humana em relação à morte supõe, ao mesmo tempo, a consciência, e o surgimento de mitos de uma vida além da morte para aliviar o trauma: a morte provoca um tal pavor que ela se nega, desvia-se e supera-se nos mitos em que o indivíduo sobrevive como espectro ou duplo ou renasce como humano ou animal. A recusa da morte alimenta os mitos arcaicos da sobrevivência e do renascimento, além das concepções históricas da ressurreição (religião da salvação). A formidável brecha aberta, dentro de si mesma, pela consciência da morte, fez surgir as mais grandiosas mitologias que a ocultam, mas sem fazê-la desaparecer (MORIN, 2007, p.46).

Essas dinâmicas como o próprio Morin afirma na citação, acionam o motor da mitológica, e a mitopoiese pressiona a linguagem: a universalidade da morte seria a ancoragem fundamental da imagética que se projeta em linguagem. Essas questões

em torno da morte, do nada, do medo que constitui um mote de bom tamanho na Filosofia e Filosofia da Religião, encaminham a outra questão relacionada à imaginação simbólica, à fantástica transcendental, que em seu largo espectro, se movimenta em torno da centralidade da morte na Antropologia Simbólica.

Neste contexto cumpre observar a afinidade da interpretação moriniana da religião enquanto sistema simbólico. Segundo Edgar Morin as grandes religiões constituem formas históricas de mitologia e de magia que as transformam e desenvolve (MORIN, 2008a, p.184). Essa discussão nos leva ao circuito do pensamento simbólico mitológico e mágico, cuja organização noológica em sua imensa diversidade reproduz e repete o tema da superação da morte.

A morte; e a angústia, ansiedade e insegurança frente à vida, de alguma forma se transformariam em mitopoiese. Existe racionalidade na mitológica, pois no âmago do “arqui-espírito” as competências racional, empírica e técnicas e as competências simbólicas, mitológicas, e mágicas estão operando em circuito, como propõem o “pensamento duplo” enunciado na forma de circuito mito – logos (MORIN, 2008a, 168).

Como criar a efervescência de imagens que requer o mais simples pensamento, a partir de uma imagem tão medonha como a morte, tão cruel quanto a imagem moriniana do “cadáver pululando de vermes”, ou ainda “a imunda, a amorfa, a inominável poça putrefata. A irremediável nódoa...o espetáculo desolador da putrefação (DEBRAY, 1994, p.30). Começar essa história pela morte dificulta as coisas: processo que envolve associação de imagens; topografia de áreas cerebrais; as dinâmicas da subjetividade, e toda a neuroquímica das emoções envolvidas naquilo que Damásio chama de estilo de raciocínio e pensamento.

Um outro passo seria hipostasiar a forma como o circuito corpo-cérebro-mente-espírito encontra o Sagrado e a Alma, e o sentido. Hipostasiar seria abrir-se à complexidade do fenômeno religioso a partir de um fazer que se dirige às fronteiras do pensamento acadêmico em busca dos atravessamentos. Neste sentido, a abertura à Teologia se manifesta de três formas mais evidentes, primeiramente, ao nível do arqui-espírito, enquanto Antropologia Teológica, que são as questões que giram em torno das noções de Alma e espírito, principalmente; em segundo, por constituir um saber de fronteira, enquanto Teologia pública, um pensamento não confessional desenvolvido a partir de uma dialogia que parte do horizonte da Ciência e Filosofia para alcançar o pensamento e conhecimento religioso; e em terceiro

enquanto hipótese hologramática, que atravessa para Teologia das Religiões ou diálogo inter-religioso, os nódulos de complexidade encontrados em torno da emergência de *Homo religiosus*.

O primeiro atravessamento, em direção à Antropologia Teológica é justificado pelo respeito à unidade intelectual da *arkhé*, sistematizada na forma dos universais coletados por Mircea Eliade, dentre os quais selecionamos três universais. O tempo dos Deuses, o tempo dos antepassados, e Deus otiosus. No entanto, a forma como esse atravessamento se projeta, está particularmente ligada ao movimento imanente desenvolvido na busca pelo “arqui-espírito”, que deverá desenvolver os postulados cosmo-bio-físicos que animam o cérebro holográfico: as memórias, frequências, e o sistema corpo cérebro mente espírito se comportando como um emissor e receptor de frequências eletromagnéticas.

De fato, não estamos procurando resolver nossos problemas epistemológicos a partir dos postulados quânticos para onde fluem as conclusões mais filosóficas de Karl Primbram ao encontrar o pensamento de David Bohn, o que queremos é “dar corda na máquina”, oferecer planícies de sentido à máquina literária. Comentando sobre a teoria do cérebro holográfico, Karl Primbram observa que:

Essencialmente, a teoria diz que o cérebro, num dos estágios do processamento, executa suas análises no domínio das frequências. Isso é realizado nas junções entre os neurônios e não dentro deles. Desse modo, aumentos e diminuições locais, graduados de potenciais nervosos (ondas), de preferência a impulsos nervosos, são os responsáveis por isso. Os impulsos nervosos são gerados dentro dos neurônios e são usados na propagação dos sinais que constituem as informações ao longo de grandes distâncias, através de extensas fibras nervosas. As variações de potencial, locais e graduadas, isto é, as ondas, ocorrem nas extremidades dessas fibras nervosas, onde elas se ligam a ramos mais curtos que formam uma rede de conexões entre os neurônios. Alguns deles, agora chamados neurônios de circuito local, não possuem fibras longas e não apresentam impulsos nervosos. Funcionam, basicamente, no modo de onda graduada, e são especialmente responsáveis pelas conexidades horizontais em lâminas de tecido nervoso, conexidades nas quais podem vir a ser construídos padrões de interferência semelhantes aos holográficos.

Ao lado dessas especificações anatômicas e fisiológicas, acumulou-se um sólido corpo de evidências indicando que os sistemas auditivos, somato-sensorial, motor e visual do cérebro realmente processam, em um ou vários estágios, a entrada, vinda dos sentidos, no domínio das frequências. Essa entrada distribuída deve então, de algum modo, talvez por meio de mudanças na estrutura de proteínas nas superfícies da membrana, ficar codificada sob a forma de traço de memória distribuídos. As moléculas de proteína desempenhariam um papel auxiliar no holograma fotográfico neural (PRIMBRAM, 2007, p.36).

Algo como a frequência cerebral das memórias parece estar relacionada com a organização das imagens, com a associação das imagens, e sua possibilidade de

se transformarem em símbolos de acordo com a intensidade das diferentes frequências, e também devido a constância e universalidade de determinadas memórias, bem como a predisposição para evocá-las, e trabalhá-las enquanto projeto.

Mas talvez o mais profundo *insight* obtido graças à holografia seja a relação recíproca entre o domínio das frequências e o domínio imagem/objeto. Convém lembrar que a questão fundamental que estamos examinando é se a mente tem origem como uma propriedade emergente da interação de um organismo com seu ambiente, ou se ela reflete a organização básica do universo (inclusive o cérebro desse organismo). Imagens são construções mentais. Elas resultam de processos que envolve o cérebro (objeto), os sentidos (objeto) em suas interações com o meio ambiente (considerado objetivamente, isto é, sob a forma de objetos, partículas tais como fótons, elétrons, átomos, moléculas e os objetos da realidade das aparências). As imagens (um aspecto da mente) são dessa forma, emergentes em qualquer formulação filosófica objetiva, objetificante (PRIMBRAM, 2007, p.36)

Imagens emergentes que reproduzam a organização básica do universo enquanto ordem apresentam as propriedades das inscrições cronobiológicas que observamos através de Morin. A ordem do aparelho neurocerebral que reproduz a ordem cosmobiológica parece estar relacionada com a materialidade da simbólica, tratada desta forma pelos autores do grupo de Eranos. A mesma simbólica que, enquanto narrativa não verbal de regulação biológica, envolve muitas competências próprias da cognição superior, encontrada em António Damásio através dos marcadores somáticos, e que assume a preocupação com a ordem que o cérebro encontra na complexidade organizada, sustentada pelas dinâmicas de ordem desordem, organização e interações do tetrálogo enquanto virtualidade imanente. Esta ordem, como observa Primbram, se refere não apenas à ordem dada, esta que procuramos através das categorias acionadas pela plissagem; mas também a ordem implicada, que são as consequências mais filosóficas do paradigma do cérebro holográfico, que estão além da ruptura e, portanto, da plissagem.

A resposta à questão inicial, que inquirir se a mente, a consciência e as propriedades psicológicas em geral são emergentes ou expressões de algum princípio ordenador básico, depende de qual dos dois domínios reciprocamente relacionados é considerado primário, o domínio imagem/objeto ou o holográfico implicado. Os cientistas estão, até agora, pouco familiarizados com a ordem implicada. No entanto, ao que parece, ela foi explorada experimentalmente pelos místicos, médiuns e sensitivos, e por outros indivíduos que sondam fenômenos paranormais. Se as regras para sintonizar o domínio holográfico, implicado, pudessem tornar-se mais explícitas, poderíamos talvez chegar a algum acordo sobre o que constitui a ordem básica, primária do universo. No momento essa ordem parece a tal ponto indistinguível das operações mentais por cujo intermédio operamos sobre esse universo que devemos concluir ou que nossa ciência é uma imensa miragem, uma construção de emergência de nossos cérebros

moldados por circunvoluções, ou então que, na realidade, como proclamam todas as grandes convicções religiosas, uma unidade caracteriza essa emergência e a ordem básica do universo (PRIMBRAM, 2007, p 37).

Quando pretendíamos observar as propriedades do cérebro que computam o Sagrado, estivemos observando que o organismo através da mente, tende a criar condições prazerosas para o corpo, tendendo a evitar a dor. Procura por transcender emoções como culpa, medo, que são as de frequência mais baixa. Mas e as frequências que encontram o Sagrado? A sensação de unidade das experiências místicas, poderia ser o acesso a algo que foi encontrado *in illo tempore*, o encontro com a Alma, que reproduz a fenomenalidade da emergência de *H religiosus*. Não que estejamos cotejando a possibilidade que Homo arcaicos fossem verdadeiros yogues, mas que algo desta ordem mais vasta do universo tivesse se manifestado à consciência, e fundado realmente a humanidade através disto que a tradição se tornou portadora, seja a partir da *arkhé*, ou das religiões históricas.

Esse é o atravessamento para a Antropologia Teológica, que não poderemos fazer mais que sinalizar sempre que possível, tendo em vista compor a hipótese hologramática. Neste caso, o Sagrado enquanto computação auto-exo-referente, poderia ser justamente a desvelação desta ordem universal mais vasta, computada como Deuses. Este enunciado enquanto virtualidade retirada do mundo da linguagem encontra materialidade quando o cômputo auto-exo-referente é radicalizado em direção aos universais eliadianos, que já estavam virtualmente radicalizados em função de a procura pelo “arqui-espírito” ser orientada em direção à origem.

Como vimos, toda computação trata necessariamente dos signos/símbolos; associo esses dois termos porque signo comporta a distinção forte entre a sua própria realidade e a realidade designada, enquanto a noção símbolo comporta a relação forte entre a sua própria realidade e a realidade designada;

Conforme também vimos, a originalidade da computação cerebral não é somente de tratar esses signos, símbolos de modo extraordinariamente complexo, mas também de produzir representações que, na percepção, projetam-se sobre o mundo exterior e identificam-se à realidade percebida. Ressuscitada por e na rememoração, a representação constitui, apesar da sua ausência, a presença concreta dos seres, coisas e situações evocadas (MORIN, 2008a, p.171).

Gilbert Durand observa que existe uma distinção entre o vocabulário semiótico quando este é operado pela Filosofia; em relação à utilização, e sentido construídos pela Teologia, quando se serve desta categoria explicativa e de análise. Encontramos os símbolos imanentes, e encontramos signos do Sagrado, que entra

em modo de ocultamento, deixando às competências simbólicas e linguísticas, e à tradição, recriar a fenomenalidade que procura e encontra o sobrenatural, para manter vivo o mistério. Iremos problematizar estas questões em torno do sensório. Esta última plissagem será mais uma forma de apontar para aquilo que ninguém quer procurar e que ficou interdito pela Epistemologia e pela cultura científica que anima a História da Ciência, e que nos aventuramos a procurar a partir da complexidade moriniana: as origens.

5 O sensório e o Sagrado.

5.1 Um acelerador de poder.

Segundo Régis Debray, “As palavras projetam-nos para a frente, a imagem para trás; ora este recuo no tempo do indivíduo e da espécie é um acelerador de poder”. Trata-se da “interpenetração dos tempos: o reservatório do primitivo e o imemorial da espécie” (DEBRAY, 1994, p.112), que constitui um tipo de poder, algo como uma planície semântica, afeita ao movimento, à dinâmica, que significa investigação e liberdade de pensamento, e sentido. Procurar pelas competências imagéticas, e pelas relações pessoais e comunitárias, que envolvem a transmissão de sentido.

Procuraremos a “política do signo” em meio ao olhar caleidoscópico de Régis Debray, que se orienta mais para os artefatos de memória, e para as relações de transmissão. Nos movimentaremos em direção às paragens que a midiologia conseguiu evitar, quando se desvia “das origens”, mas que assumimos como nossas na medida em que procurávamos pelo “arqui-espírito”.

Os efeitos são verificáveis, a causa infalsificável. Ficaremos no plano do manifesto de modo a determinar por quais caminhos Deus pôde propagar-se do deserto para a cidade. Pesquisa forçosamente panorâmica, mas sob uma perspectiva rasteira, no nível dos vestígios, dos sinais, dos arquivos. Não mergulharemos na noite dos tempos para recuperar eventos ocultos desde a fundação do mundo, algo estagnado no coração das Escrituras e cuja examinação nos daria, afinal, a chave do futuro[...] (DEBRAY, 2004, p.17).

Na proximidade do cogito, tanto a midiologia quanto a análise em torno do cômputo auto-exo-referente, procuram pela mesma coisa, mas por vias diferentes.

Embora infinitamente mais complexa e menos garantida, a exploração das bases midiológicas do psiquismo coletivo olha com inveja a descoberta das bases neurológicas do psiquismo individual[...]. O que os neurobiologistas fizeram com relação à consciência individual, abolindo a clivagem espírito cérebro, deve ser não obstante tentado relativamente às mentalidades, com os meios disponíveis. Há motivos que levam a acreditar, assim como há motivos que levam a pensar. Se nosso materialismo desavergonhado tem necessidade de encorajamento, guarda chuva ou paradigma, inspiremo-nos antes em Changeux do que em Karl Marx que, no domínio simbólico, tem a idade da frenologia (DEBRAY, 1993, p.69).

Mas como é construído o conhecimento religioso enquanto computação? Buscamos em Régis Debray desenvolver a questão do “materialismo religioso”, aonde o autor em questão evidencia como a midiologia se eleva metodologicamente

à política do signo, através da pergunta: aonde reside a comunhão de sentido? A partir de Debray encontramos ainda, como corolário, uma pergunta sobre a incompletude lógica do religioso – uma modalidade irreduzível de terceiro excluído, cujo apelo institucional e poder de liame se transformam em comunidade de crentes, enquanto sentido partilhado. Essa incompletude, no entanto, constitui o cerne da religião enquanto instituição - apontar para o mistério, superar esta ausência que é a substância da tradição. Neste sentido, a procura pelas origens que empreendemos a partir da complexidade moriniana se mostra interessante, sendo capaz de movimentar esse quadro de referências da incompletude do religioso, e da política do signo, através da auto-exo-referência que anima o “arqui-espírito”. Neste caso a política do signo está assentada nas relações de poder e nas mediações. A quem serve o sentido que se transmite?

No nosso caso, que procuramos pela emergência de *H. religiosus* enquanto procura pela complexidade do fenômeno religioso, a comunhão de sentido, que mantém viva a intensão da transmissão, anteriormente a qualquer tradição oral, ou seja, da emergência do novo suporte que Debray chama de logosfera, é marcado pela presença de um referente - já que não poderíamos falar em enunciação - que sem se impor à percepção como simples objeto, é encontrado gratuitamente como um dado da autonomia do Sagrado. Como veremos bem mais adiante, este posicionamento se afasta da incompletude levantada por Debray, que é uma incompletude lógica – aqui ela será construída como uma característica da autonomia do Sagrado.

As primeiras manifestações do Sagrado anteriores à linguagem dão forma à concretude política do signo enquanto comunhão, comunidade; e à mística da tradição, que é religião. A procura pelo referente - se lhe for concedida natureza sígnica, de ordem teológica - instaura tanto o princípio da auto-exo-referência na computação do Sagrado, quanto a política do signo, tendo em vista criar a base da mediação enquanto mistério.

Revelação sempre é um evento subjetivo e objetivo em estrita interdependência. Alguém é abarcado pela manifestação do mistério; este é o lado subjetivo do evento. Algo ocorre através do qual o mistério da revelação abarca alguém; esse é o lado objetivo do evento. Esses dois lados não podem ser separados. Se nada acontece objetivamente, nada é revelado. Se ninguém recebe o que acontece subjetivamente, o evento deixa de revelar algo. A ocorrência objetiva e a recepção subjetiva pertencem ao evento total da revelação. Revelação não é real sem o lado receptivo, e não é real sem o lado doador. O mistério aparece objetivamente em termos do que foi chamado tradicionalmente de “milagre”. Aparece

subjetivamente em termos do que foi às vezes chamado “êxtase”. Ambos os termos necessitam de uma reinterpretação radical (TILLICH, 1984, p. 99).

A análise do referente e da política do signo pode ser tencionada de forma produtiva neste limite, ou nó górdio, que é a emergência do *Homo religiosus*. A questão toda de nos afastarmos dos referenciais apontados tanto por Morin, quanto por Debray parece residir no fato de termos nos orientado para as origens. Neste momento, as questões da técnica, dos suportes e da memória, só poderiam ser filosóficas ou teológicas, e a materialidade, ou objetividade se transferem para a horizontalidade.

Essa busca indireta, essa genealogia dos exteriores divinos, poderíamos chama-la de tecno-história se a tecno, depreciada pelo uso, designa-se outra coisa, abarcasse algo mais amplo que os mecanismos. Cuidaremos das mediações de Deus no sentido pleno, que ultrapassa de longe as diversas maneiras pelas quais Ele se mediatizou. Para além dos modos de acesso e de difusão, entram em jogo as reuniões de crentes, uma vez que as inscrições governam as organizações que, em troca, lhes dão vida. As ciências documentais, ditas da informação, não poderiam bastar para o estudo do Eterno como fenômeno de transmissão, assunto certamente mais apropriado para a história material dos signos e dos suportes, remodelado pelas materialidades sucessivas, mas sempre por intermédios de povos, de Igrejas, e comunidades. Por essa razão, preferimos o neologismo midialogia. Esse modo original de investigação não diz respeito a um domínio de realidade, os meios de comunicação, mas a um campo de relações. Ajuda a recuperar e a caracterizar as correlações entre “as nossas funções sociais superiores” (religião, arte, ideologia, política) e os nossos processos de memorização, deslocamento e organização. Em resumo entre o mais etéreo e o mais trivial (DEBRAY, 2004, p.21).

No entanto, este que é o aspecto tecnológico da política do signo, aciona a virtualidade temporal da linguagem, restrita na paleossociedade ao caráter material do concreto, sempre atual e operatório da vida: a regularidade do tempo cíclico; a localização no tempo de acontecimentos da ordem do vivido, acontecimentos entendidos como história de vida - sua própria e de alguns outros mais próximos – pouco numerosos; e ainda as memórias para o futuro, que são movimentadas pelo concreto.

Ir aquém do tempo - *ab origine* - e computar uma nova modalidade de tempo, repleto de causalidades enquanto Eterno Retorno; construir o “si” a partir de um referente exterior, em sua forma sígnica, ou tempo dos deuses – significa em nossa procura, encontrar aberturas para instaurar a horizontalidade, enquanto tentativa de apreender o que podem ter sido esses eventos relatados pela oralidade, e recolhidos por Mircea Eliade na forma de universais. Estamos supondo que essa

experiência prescindiria o acabamento pré-frontal de *Homo sapiens*, como evidenciam as sepulturas neandertais, impregnadas de ocre vermelho. Mas como seria o sensório? Procuramos por ele em torno de Leroi-Gourhan e António Damásio e continuaremos procurando em torno da política do signo de Régis Debray, e da gramática sensorial de Marshall McLuhan.

O cogito é tributário do “meio linguagem”, sensório que irá predominar na oralidade da *arkhé*, se construindo a partir de imagens verbais, que envolvem sensoriamento remoto e fragmentação da realidade, palavras que irão elaborar e externalizar uma computação do “arqui-espírito” enquanto princípio de realidade e princípio de identidade, e derivarão nos universais apresentados por Mircea Eliade. Mas a qualidade do contato, da espacialidade, da interação que acontece a partir da inserção espaço temporal, que sustenta a computação do “arqui-espírito” aqui-e- agora estará ausente. No entanto, talvez esta questão da espacialidade, da rotura no espaço tal qual observamos a partir de Eliade, funde o mistério de duas formas, primeiramente por se manifestar, e depois por se ocultar. Novamente, não podemos deixar de insistir que direcionar os enunciados da História da Religião - principalmente estes que atravessam da obra de Mircea Eliade em direção à Teologia - para a emergência de *H religiosus* consiste em procurar pela complexidade do fenômeno religioso.

Neste caso, essa visada que procura pelos signos do Sagrado e não pelos símbolos, permitirá que nos movimentemos futuramente em meio aos outros suportes de memória, contribuindo para o movimento da dialógica em meio à Noosfera. Mas em um primeiro momento, este modo de revelar e ocultar, enquanto modo de ser da transcendência deve ser direcionado para as origens, enquanto comprometimento com a complexidade do fenômeno religioso. Nossa procura é capturada por este modo quando atribuímos concretude operatória, e princípio de realidade às ideias de Mircea Eliade, e neste aspecto nos distanciamos do enfoque, tanto de Debray, quanto de Morin, ao acentuarmos este traço suficientemente nítido do pensamento de Mircea Eliade.

Este é o vasto ambiente do componente místico da “midiologia”, aonde reside a política dos signos do sagrado. A imbricação das três dimensões é notável: o corpo como suporte da realidade, enquanto simbolismo imanente; a realidade sígnica do Sagrado contra-efetuando o corpo e investindo o corpo e o espírito da presença do Sagrado, fundam a mística e a política do signo sobre o corpo, no

horizonte imagético do arqui-espírito que se abre as dinâmicas do Sagrado. A tradição, elevada à oralidade será a protetora desses conhecimentos, e elaborará uma acesse a estes saberes e realidades.

Não temos culpa se as práticas da imagem colocam, ao mesmo tempo, uma questão *técnica*: como é que se fabrica? Com que suportes, materiais, tamanho? Qual é seu lugar de exposição, qual é seu tipo de aprendizado? Uma questão *simbólica*: que sentido é transmitido? Em que aspectos é que estabelece traço-de-união? E uma questão *política*: através de que autoridade, sob a vigilância de quem, e com que destino?[...] (DEBRAY, 1994, p. 105)

Técnica-política-mística: chamamos “midiologia” a detecção dos traços-de-união. Além das aparelhagens do olhar, uma tal interdisciplina poderá, enfim, abordar as tecnologias do sagrado (retirando deste último termo, voltamos a repetir, toda conotação sobrenatural ou confessional). Com efeito o sentimento do sagrado não está indene à evolução das técnicas (DEBRAY, 1994, p 107).

Assim, a procura da complexidade do fenômeno religioso, atravessa algumas demarcações de Régis Debray, depois de ter atravessado as demarcações morinianas, mas o contexto da análise é o mesmo tanto para o cômputo auto-exo-referente quanto para a procura pelo materialismo religioso de Debray. Tanto a computação auto-exo-referente quanto a política do signo, quando dirigidas às origens fundam a transmissão do sagrado - que sustentará inicialmente a nucleação noológica - sobre o corpo, através das modalidades de apreensão do mundo e construção de si que lhe cabem: a auto-exo-referência. Pensamos a partir das dinâmicas imagéticas do self, compostas de um fundo comum partilhável entre todos, de natureza cronobiológica, constituído das memórias produzidas pela educação social e naturalista da infância, permeado por um ambiente natural partilhado; mas que assume uma tessitura individual, de intensificação de objetos, memórias e situações, que irão compor as contingências do self autobiográfico e que dificultariam os momentos iniciais da simbólica em transformação rumo à transmissão oral.

Se a midiologia é a detecção dos traços de união entre técnica – política e mística que se dirige ao Sagrado em suas manifestações materiais; a oralidade da mitológica constituirá o momento seguinte às sepulturas, que seriam evidências de um conhecimento anterior que irá se universalizar, e estender, como palavra. Essa é a política que fará incidir sobre o “terceiro excluído”, aquele que reclama a transmissão transmitindo, toda a mística de religação que a tradição se tornará portadora, e enquanto universais e tradição, constituí a tentativa do retorno, ou do

encontro com esse espaço de transmissão. O tempo que a tradição procura é pura espacialidade: busca o signo enquanto realidade da origem, encontro com um Mistério, e transmissão de potência.

A mitológica tenta restituir a natureza do signo em seu aspecto político, em uma temporalidade a ser alcançada na forma de início, origem ou primordialidade, através da fórmula eliadiana já vista, “o essencial precede a existência”. Em suas dinâmicas maquínicas com a práxis, as dinâmicas do rito, em meio às cadeias operatórias extraordinárias aonde são estimulados estados alterados de consciência, que procuram esse tempo profundo, pretendem alcançar a temporalidade do retorno a um estado paradisíaco, que está colocado *ab origine*, antes da criação, e que apresenta estatuto de realidade enquanto imagens do corpo; e ainda autonomia do Sagrado; e a Alma, que retorna à densidade *ab origine* por estar relacionada à autonomia do sagrado enquanto ato fundante.

As palavras serão máquinas de captura de algo que se esvai enquanto condição de sua própria autonomia. Serão o suporte de um conhecimento que não poderá ser computado à maneira antiga, por conta das duas dimensões daquilo que viemos chamando de “queda”: a autonomia do Sagrado que entra em modo de ocultamento através do universal “Deus otiosus”; e o sensorio tátil imagético, atuando como uma sinestesia imagética predominante, que computa a dimensão do Sagrado em sua autonomia.

Mas, enquanto computação, qual o “princípio de realidade” que anima a identidade que irá externalizar os universais observados por Mircea Eliade? “O tempo dos Deuses”; o “tempo dos antepassados”, entre os quais se impõem um outro universal, que é “deus otiosus”. É importante observar que o “tempo dos antepassados” é construído pela oralidade já na esfera do cogito, ou seja, em meio linguístico. O tempo dos Deuses é o tempo do sensorio anterior, e da emergência do *Homo religiosus* a partir da “interação” com a dimensão do Sagrado, que se revela enquanto ordem mais vasta, e que instaura uma nova organização - a humana.

O organismo, organizado a partir de fluxos de imagens familiares e próprias se depara com algo Totalmente Outro, que seriam as irrupções do Sagrado, do Novo. O “princípio de realidade”, abarcado enquanto anterioridade, causalidade e diferença ontológica constituirá ainda puro Mistério, e impelirá a linguagem. Aonde restarão as contingências do meio linguístico enquanto externalização do acontecimento, que irá alterar a *ratio* entre os sentidos, e a própria dimensão do

mistério que irá se ocultar enquanto Deus otiosus. O sentido mais imanente da queda é o universal Deus otiosus, que enseja a criação do mundo pela linguagem, enquanto tempo dos ancestrais. A mitopoiese, aonde a morte é apenas mais uma questão, irá reverter a experiência do falante a algum lugar que está aquém do grupo enquanto mistério – *ab origine*. E se este acontecimento enquanto dimensão do mistério, se transmitir através da presença espectral dos antepassados então forma-se um horizonte de Mistério que se estenderá à *arkhé* sociedade, e a História.

Elevar a horizontalidade ao nível do possível e formulá-lo é procurar pela complexidade do fenômeno religioso.

5.2 O sensório e a “queda”.

Tentamos encontrar um “tempo fora do tempo da emoção”, enquanto memória construída em meio natural, que constituiria um repositório imagético mais ou menos universal para o gênero *Homo*, mas também repleto de nuances individuais. Estamos falando do sol, da chuva, de rios e corredeiras, de crianças, mulheres e homens. Tentar dar conta do que há de mais universal e o que pode haver de mais particular, pessoal, autobiográfico. A melhor formulação que encontramos é essa que flui da estética fisiológica e encontra António Damásio, evoluindo conceitualmente rumo aos dispositivos de marcação somática, e de controle pré-frontal. Vimos também como as dinâmicas cósmicas e cronobiológicas inscrevem imagens e símbolos, a partir das imagens e símbolos imanentes propostos por Mircea Eliade, e tentamos nos encaminhar à mente holográfica apresentada por Edgar Morin a partir das ideias de Primbram, como uma forma de instaurar uma fratura por essa via, afeita às Ciências Cognitivas.

Pudemos observar ainda que o cérebro humano produz frequências a partir de determinados pensamentos e sentimentos, harmônicas às frequências da natureza, e também, que o cérebro entra em ressonância com a natureza através da atenção. Vibrações sonoras, e estímulos visuais, memórias olfativas, e o próprio tato discriminativo que percebe de muitas maneiras, desencadeiam sobre o cérebro e todo o corpo *sapiens*, frequências eletromagnéticas e padrões vibratórios que irão apresentar efeitos somáticos variados que vão do prazer e enlevamento à mais profunda angústia e pavor. Esse que é o tempo fora do tempo da emoção, um tempo que arrebatava a atenção através da memória, nos conduz ao segundo espaço de

duração observado por Régis Debray: “o tempo médio do ciclo de imagens no qual uma ou outra toma lugar” (DEBRAY, 1994, p.158).

No âmbito de nossa pesquisa, despontou o caráter cíclico da natureza, com suas estações, que permitirão a repetição das imagens através de um reavivamento das forças da natureza, que estivemos movimentando enquanto cronobiologia. Existe ainda toda a dinâmica do individual em que a contingência irá criar uma tez particular que se comunicará com imagens universais. O desenvolvimento das aptidões estéticas, enquanto busca por sensações e encontros que agradam, e o acometimento da “*híbris*”, do descontrole, e a possessão do corpo *sapiens* pelas frequências *demens* irão encontrar também sincronicidade com as forças cíclicas e previsíveis da natureza, em tudo o que podem proporcionar de belo e prazeroso; e também com as forças destrutivas da natureza, com suas formas ameaçadoras, que na economia de imagens introduz a *coincidentia oppositorum*, em meio a normalidade operatória.

Rochedos audazes sobressaindo-se por assim dizer ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com a devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revoltado, uma alta queda d’água de um rio poderoso, etc. tornam a nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com o seu poder. Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente quanto mais terrível ele é, contanto que, somente nos encontremos em segurança; e de bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam a fortaleza da alma acima do seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza (KANT, 1995, p. 107).

É preciso procurar pelas dinâmicas da regularidade, e as do acidente, e a emergência do sensório, enquanto demanda da práxis. A questão não é tanto se o Neandertal falava; e sim como era o sensório do “verdadeiro homem da imagem”. Toda esta discussão vai no sentido das extensões orgânicas, e artefatos de memória de Leroi-Gourhan, e dos tranSES técnicos e narcoses sensórias de Marshall McLuhan; e das indagações de Régis Debray em torno da midiologia. Nós queremos construir um pouco deste sensório, na forma de pergunta: qual foi o impacto sobre a percepção, desta extensão humana que é palavra?

De que forma a linguagem tal qual a conhecemos e para a qual adotamos as formulações conceituais de Edgar Morin, em torno da cogitação, no sentido de que “a cogitação produz uma nova esfera, um novo modo de organização do conhecimento, ao qual a computação fornece seu modo de organização próprio”

(MORIN, 2008a, p. 130), constituem uma modalidade de sensório fundada pelo conhecimento do sagrado, aonde o Sagrado é encontrado em relação de anterioridade? De que forma a alteração da *ratio* entre os sentidos, determinada pela linguagem manifesta o sentido de “queda”, sendo a queda mesmo, outra coisa, totalmente diferente, contingência de uma primeira manifestação do Sagrado à consciência.

Se realmente tivermos encontrado algo nas formulações que estamos construindo, “o tempo linear e longo da história do *sapiens*, o único animal a desenhar traços”, que é o tempo que falta analisar, em relação a “interpenetração dos tempos” que procura pelo “primitivo e imemorial da espécie” (DEBRAY, 1994, p.158) é um tempo colocado enquanto horizonte linguístico, que assume a forma inicial do grafismo, mas que é na verdade o tempo em que “dura” a Revelação, ou o tempo que o conhecimento do Sagrado assume como seu, por lançar a humanidade nesta temporalidade do Sempre que cabe a Deus revelar. De que forma *Ilude tempore* já é isso que a revelação histórica anuncia: a manifestação do Sagrado na História de forma irrecusável e irresistível. Neste horizonte linguístico encontramos *Ilude tempore*, a partir da procura por um sentido *ab origine* que se destacou da temporalidade cronobiológica, natural, ao mesmo tempo que a mantém, como referencial simbólico que se funde ao sobrenatural, e se externaliza como palavra. O sentido de tradição proposto por Mircea Eliade, traz muito timidamente essa visada que conduz à origem, mas a retrata perfeitamente, e de muitas maneiras como uma tentativa da humanidade arcaica reencontrar o tempo da criação como paraíso primordial. Este sentido da queda aprofunda a objetividade do tempo dos Deuses, a partir da ausência denunciada por “deus otiosus”, enquanto evidência do Mistério.

Eliade apresenta alguns tipos de reinterpretação dessa fórmula. Assim, por exemplo, todas as culturas primitivas, sobretudo aquelas que viveram no estágio da colheita e da caça, conheceram um Ser Supremo, mas que foi mais ou menos “esquecido”, deixando de desempenhar quase ou nenhum papel na vida religiosa. Para essas culturas o essencial consiste nesses elementos característicos: 1) Deus criou o Mundo e o homem, retirando-se depois para ao Céu; 2) esse afastamento pode ser seguido de uma ruptura nas comunicações entre o Céu e a Terra, ou do afastamento considerável do Céu; em alguns mitos, a proximidade inicial do Céu e a presença de Deus sobre a Terra constituem uma síndrome paradisíaca (à qual acrescenta-se a imortalidade original do homem, suas relações amistosas com os animais e a ausência da necessidade de trabalhar); 3) o lugar desse deus otiosus mais ou menos esquecido foi ocupado por diversas divindades mais dinâmicas e mais próximas dos homens (GUIMARÃES, 2000, p. 378).

Por outro lado, a “queda” é também a alteração da *ratio* sensória que transfere para um reino exterior – a Noosfera - suas aderências ao real. O reino das palavras fragmenta a realidade tátil da paleosociedade transformando conhecimento e computação imagética, em sopro de sentido. Isto é, volatiliza as aderências ao real, na forma de apoderamento epidérmico sobre a realidade, um sentido bruto construído sobre o corpo, que integraliza o mundo, em silêncio e atenção, com suas memórias e conhecimentos passados, e que será substituído por um outro sensório: a linguagem e o cogito.

O caráter total da palavra é a expulsão do tato mediatizado pela coisa, que se faz palavra. Depois que as coisas todas são nomeadas este sensório será abrandado; o tato, todo envolvente, perderá a conexão com o real enquanto médium epidérmico total. O real será o domínio do olho – o domínio do profano. O ouvido, emprestado à tradição será o médium, por excelência, do sagrado, e aquela comunhão sinestésica com a natureza, a imersão total de um ser que ainda não é requerido todo instante pela palavra; mas que assume um halo de totalidade apenas sendo, em um mundo integralizado pela pele, este sentido preciso de uma sacralidade natural enquanto “ligação”, será embotado pela emergência da linguagem.

O tato é o contorno todo do mundo, apreendido como belo e sublime; e espalha sobre todo o ser da humanidade estes mesmos princípios. A percepção se instaura a partir da recepção deste movimento totalizante do mundo engendrado em autotranscendência humanizante que quer verter o mundo sobre o espírito, que apreende o mundo de forma tátil e imagética, somatoestésica – ou seja, é o mundo todo, que está em volta do corpo, e ao mesmo tempo o si, que aí se posiciona a partir do corpo e da pele que o delimita, de forma a apreender o mundo enquanto ímpeto de vida. Este sensório de imagens não verbais é escrutinado por Damásio em termos de sistemas neuronais, através do modelo da consciência ampliada e do self biográfico.

Este *modus operandi*, de alguma forma será o substrato de sentido, o suporte que hibridizará com o sobrenatural ao ser externalizado em palavra. Neste sentido, acima de todos os universais recolhidos por Eliade, encontramos a própria práxis como manifestação do “eterno retorno”, enquanto externalidade linguística do sensório anterior, e em meio a esta, encontramos a perda de Deus - que desponta na escritura eliadiana como um de seus muitos universais. O mundo da palavra faz

florescer o mundo da cultura como reinstauração do que foi perdido. A cultura enquanto mundo engendrado pelo comum acordo de coisas, imagens e palavras, enquanto devir inicial da palavra é a reinstauração da totalidade perdida pela fragmentação ou recorte que é a palavra. A perda do sensório predominante, enquanto nova *ratio* entre os sentidos, afastará a humanidade da comunhão sinestésico imagética com a realidade, redirecionando-a a uma dimensão elocutória de sentido em uma espécie de apoderamento sobre as coisas.

A circularidade da práxis enquanto escatologia natural, demanda por uma práxis que eternize o sagrado no dia a dia, e requer isto do sujeito como um pertencimento, como um movimento que parte do sujeito em busca de sentido. É o sensório que muda com a palavra, algum tipo de sinestesia que desaparece. A práxis procura reinstaurar este modo de muitas maneiras: primeiro em sua natureza cíclica que implica continuidade e retorno; e também através da própria fundação do mundo.

Tal co-participação não só torna o mundo “familiar” e inteligível, como também transparente. Através dos objetos deste Mundo, percebem-se os traços dos Entes e dos poderes de um outro mundo. Eis por que dizíamos anteriormente que, para o homem arcaico, o mundo é concomitantemente “aberto” e misterioso. Ao falar de si mesmo, o Mundo reporta-se aos seus autores e protetores e conta sua “história”. O homem não se encontra num mundo inerte e opaco e, por outro lado, ao decifrar a linguagem do Mundo, ele se confronta com o mistério. Pois a “Natureza” desvenda e camufla, simultaneamente, o “sobrenatural” e é nisso que reside para o homem arcaico o mistério fundamental e irreduzível do Mundo. Os mitos revelam tudo o que se passou, desde a cosmogonia até a fundação das instituições socioculturais. Essas revelações, entretanto, não constituem um “conhecimento” no sentido estrito do termo, elas não exaurem o mistério das realidades cósmicas (o fogo, as colheitas, as serpentes, etc.), que elas transformam em “objetos de conhecimento”. Essas realidades continuam conservando sua densidade ontológica original (ELIADE, 2004, p.126).

O mundo da cultura, enquanto mundo de palavras que revelam o sentido das coisas revela também o sentido da humanidade.

Se o Mundo é transparente para o homem arcaico, este sente também que é “olhado” e compreendido pelo Mundo. O animal de caça olha-o e o compreende (o animal muitas vezes, deixa-se capturar porque sabe que o homem está faminto), mas também o rochedo ou a árvore ou o rio. Cada qual tem sua “história a contar”, um conselho a lhe dar (ELIADE, 2004, p. 126).

Esta sacralidade do mundo é um fardo em relação ao sensório da imagem. A totalidade inclusiva da imagem é seguida pela despersonalização do agente humano na ordem natural, é como se as coisas elas próprias deixassem de compor a economia dos sentidos, e se ausentassem da imagética, e o sentido ele mesmo

viesse de outro lugar. O ordenamento das coisas enquanto tentativa de organizar o mundo leva à sacralidade da natureza, enquanto mediadora do sagrado; mas também enquanto negação do sagrado como o posicionamento ambíguo do sujeito frente a uma realidade que tem o dom de revelar-lhe um mistério esquecido, fustigando-o com perguntas sobre um primórdio anterior à palavra, que o cerca como o próprio mundo que constrói com seu andar, falar e acreditar.

O homem se sente separado, desgarrado, mas nem sempre pode dar-se conta da natureza dessa separação, sente-se por vezes separado de algo poderoso, de completamente diferente de si mesmo, outras vezes sente-se separado de um “estado” indefinível, atemporal, ao qual não se liga nenhuma determinada recordação, mas, de qualquer forma, é algo que se recorda no mais profundo do seu ser: “um estado primordial de que gozava antes do tempo, antes da história”. Separação sentida, em suma, como uma ruptura, uma “queda”, “porque se traduz por uma catástrofe fatal para o gênero humano ao mesmo tempo que por um cambiamento ontológico na estrutura do mundo” [...] (GUIMARÃES, 2000, p. 391).

A imagem enquanto totalidade aberta de sentido liga o sujeito ao cosmos, e enquanto capacidade é um universal da humanidade, e universalizou determinados simbolismos, que “que tem por razão de ser o acordo dos espíritos e a reunião dos sujeitos”.

A imagem é benéfica porque simbólica. Isto é, remembrante e reconstituente, para usar termos equivalentes. Mas para fazer ou refazer um só todo, em virtude do mecanismo lógico da incompletude, vai ser preciso incluir em seu jogo um parceiro escondido. Quem cria vínculos faz o bem, mas somente a referência a um alhures, a um longínquo, a um terceiro simbolizante permite que uma imagem venha a estabelecer uma ligação com seu observador e, por ricochete entre os próprios observadores.

Em outros termos, não há autêntica transmissão sem transcendência. Não há energia sem desnivelamento. A estrutura *meta* (inerente ao grupo devido à sua incompletude) explica e permite a função *inter*. A imagem, assim como as palavras, serve de agente de ligação porque existe a montante do grupo uma ausência primordial a ser reparada. O suporte, porém, não cria o efeito de uma ausência que se chama sentido; ele o pressupõe. É a razão pela qual não é possível se interessar pelos fatos de transmissão sem se interessar pelo fato religioso (DEBRAY, 1994, p. 61).

O caráter total da imagem não está assentado apenas na promoção de uma identidade humana a partir da espacialidade, mas também pela virtualidade de poder abolir o tempo e se dirigir para a eternidade. “A imagem, já vimos, tem a ver com um tempo imóvel: o do afetivo, do religioso e da morte. Esse tempo ignora as construções da razão e os progressos da ciência” (DEBRAY, 1994, p. 115).

Se a apreensão do mundo através de imagens revela a humanidade enquanto acontecimento no interior do sujeito, como observa Debray “a

profundidade do sentido não está em razão inversa da intensidade sensorial”, e esta característica da imagem, de ser totalizante, operava livremente em um sensório integrado pela própria natureza, que se desvela em número, gênero, grau; e ainda a transcendência humana e sobrenatural – Deuses, duplos e visagens. A palavra é impulso em direção a esta atmosfera de sentido, mas já é palavra – externalização; enquanto a imagem é abraço - liga.

Há uma regressão fruidora em toda contemplação. Como se a Origem, a Mãe, a Pré-história nos abraçassem. O segredo e força das imagens é, sem dúvida, a força do inconsciente em nós (que é mais desestruturante como uma imagem do que estruturado como a linguagem). Interiorizamos as imagens - coisas e exteriorizamos as imagens mentais de tal modo que imagens e imaginário se confundem (DEBRAY, 1993, p.112).

Observemos como Marshall McLuhan trata a questão do sensório não verbal, em um diálogo com Henri Bergson. Mas antes de passarmos à citação, é importante observar que este sensório é descrito também por Damásio, em termos das narrativas imagéticas que alicerçam a consciência, através da fenomenalidade do self autobiográfico e da consciência ampliada que, em seu primeiro momento, prescindia das imagens verbais para emergir.

O filósofo francês Henri Bergson viveu e escreveu dentro de uma tradição de pensamento que considerava a língua como uma tecnologia humana que debilitou e rebaixou os valores do inconsciente coletivo. É a projeção do homem na fala que permite ao intelecto destacar-se da vastidão do real. Bergson sugere que, sem a linguagem a inteligência humana teria permanecido totalmente envolvida nos objetos de sua atenção. (...)A linguagem projeta e amplia o homem, mas também divide as suas faculdades. A consciência coletiva e o conhecimento intuitivo ficam diminuído por esta extensão técnica da consciência que é a fala.

(...)A fala separa o homem e a Humanidade do inconsciente cósmico. Como extensão, manifestação ou exposição de todos os nossos sentidos a um só tempo, a linguagem sempre foi considerada a mais rica forma de arte humana, pois que a distingue da criação animal. (...) O poder da voz em moldar o ar e o espaço em formas verbais pode ter sido precedido de uma expressão menos especializada de gritos, grunhidos, gestos e comandos, de canções e danças (MCLUHAN, 1999, p.98).

Quais são as narcoses que a linguagem impõe? O que significa a perda do sensório, a queda a que se referem Debray, ou Stiegler? Segundo Debray, toda transmissão é transcendência, em uma espécie de relação com o fora (DEBRAY, 1993, p. 61); e, em relação ao sagrado em sua transcendência e exterioridade, o que o fundo comum de imagens projetado enquanto linguagem pretende enquanto externalidade técnica da consciência, que se estende enquanto sentido, abrindo o horizonte linguístico? Que fundo comum é esse que se projeta? Deve-se perceber

que não se trata de uma estrutura de sentido definida; mas um sensorio que era total com a natureza e ainda sobrenatural. Justamente por que é isso o que irão revelar as sociedades arcaicas.

A dialética do sagrado se movimentará por aí enquanto negação da história; passa pela percepção de que a práxis - embora integradora - não maquina as estruturas transcendentais e sobrenaturais sobre o corpo, no tempo próprio do corpo que é o seu agora; esta capacidade é recuperada na instituição do xamã, nos carnavais e orgias, nas iniciações, e etc...; mas se torna iniciática e, na qualidade de mistério, também perdida. Como observa Marshall McLuhan,

Ao se operar uma sociedade com uma nova tecnologia, a área que sofre a incisão não é a mais afetada. A área da incisão e do impacto fica entorpecida. O sistema inteiro é que muda. O efeito do rádio é visual, o efeito da fotografia é auditivo. Qual quer impacto muda a *ratio* de todos os sentidos (MCLUHAN, 1999, p.84).

Mas qual a natureza do sensorio perdido, e das “pressões coletivas”, de que estamos tratando? Quais são os entorpecimentos, efeitos narcóticos, ou transe operados pela linguagem; e de que forma a *ratio* anterior, enquanto adequação do pensamento às formas que são naturais e sobrenaturais se transfere enquanto limite de realização do desejo, ou princípio de identidade?

Nós estamos observando que os efeitos narcóticos da linguagem irão transferir o desejo de um ambiente tátil, que traduz um acento, uma intensificação, da espacialidade do corpo através do sensorio tátil imagético, para um outro sensorio, auditivo (sagrado) e visual (profano), fundado na tradição e na fragmentação da realidade pela palavra enquanto recepção e transmissão de sentido. Eliade, sem saber, explorou este sensorio através dos universais da *arkhé*, e nos proporciona a dialética do sagrado e do profano como expressão complexa dos embates duais operados pela cisão da imagem que perde aderências frente à realidade transmitida pela oralidade.

Apalavra falada é uma projeção de sentido; como vimos a partir de McLuhan, a palavra constitui “uma extensão técnica da consciência”. A palavra tornará patente o mundo da cultura resignificando a natureza. O próprio sensorio anterior, imagético, constituirá o conteúdo do novo meio verbal. O sentido, portanto, constituirá a pressão que encaminha a humanidade para a territorialidade da palavra e da cultura. Mas, como se sabe, a imagem proporciona uma economia de signos, ela fornece uma experiência única de sentido porque é global, total, por formar uma unidade

entre ser, sentido e natureza. Já o caráter frio da palavra irá necessitar de imediato, a participação mediata e mediadora dos sujeitos, irá necessitar de fonemas, e por se tratar de uma interlocução, necessitará de uma comunhão de sentido anterior à palavra. Assim, como a imagem é ao mesmo tempo individual e coletiva, o caráter frio da linguagem irá hibridizar com o meio anterior, imagético, assentando-se em uma estrutura de sentido pressuposto pela linguagem e realizado na práxis do sagrado natural.

Já o tato é todo envolvente, é estar mergulhado nos objetos de contemplação, e no agora; um arrebatamento dos sentidos pelo meio e pela ação; o Belo e o sublime - um frissom. O tato é permeado de ritmos, a presença, o corpo próprio, e as outras pessoas, e a natureza em toda a sua aderência. “Pode dar-se muito bem que em nossa vida consciente interior, a interação de nossos sentidos constitua o sentido do tato. Ou o tato não seria apenas o contato epidérmico com as coisas, mas a própria vida das coisas na mente” (MCLUHAN, 1999, p.128).

O tato é também a fronteira do corpo e do si diante da natureza, que através das imagens afirma a humanidade, e como doadora universal, ainda promove o prazer. “O modo táctil de perceber é imediato, mas não especializado. É um envolvimento total e sinestésico de todos os sentidos” (MCLUHAN, 1999, p.128). Este sensorio será submergido; a natureza permanecerá. E iniciam-se os domínios do sagrado e do profano. A natureza representará esta Mãe que é criadora e doadora, fonte de alegria, seus aspectos destrutivos estão aliados aos descomedimentos da *híbris*, da culpa; o abraço táctil e sinestésico que liga, humanidade à natureza, e também a imagem, serão entorpecidos pela ação que envolverá a fala. Este sensorio que é uma liga sinestésica com a natureza se atenua. Neste sentido, das aderências, o imanentismo selvagem guattari-deleuziano nos fornece uma boa pista, para pensarmos o caráter sensorial da “queda”:

A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos [...]. Porque é um ato de fundação, pelo qual o homem cessa de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se aferram, atraídos, miraculados, conforme a exigência de um *sócius*. Que os órgãos sejam talhados no *sócius*, e que os fluxos escorram sobre ele. Nietzsche diz: trata-se de fazer para o homem uma memória; e o homem que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve fazer-se uma outra memória que seja coletiva, uma memória das palavras e não mais das coisas, uma memória dos signos e não mais dos efeitos (DELEUZE; GUATTARI, 1976, p.183).

Estes autores observam que nas sociedades arcaicas, a máquina territorial primitiva representa um *sócius* inscridor que “marca os corpos que são da terra”, arcos, através de escarificações, tatuagens, incisões; enxertos de pau, pedra, osso e metal. Deleuze e Guattari observam o rebatimento do desejo, operando sobre a máquina territorial, enquanto *sócius* distribuidor disto que a natureza é, mas que neste mundo engendrado pela palavra, retorna, marcando os corpos com um desejo perverso: esta natureza que retorna a epiderme é fragmentada, disjuntiva, despersonalizada, a partir da perda de um sensorio total com a natureza; e será totalmente carente do ouvido, e dos dispositivos de controle e liberação da *híbris*, amplamente disponíveis na *arkhé* para promover as sínteses transcendentais. Mas o caráter mediador da imagem estará bem mais restrito enquanto caminho para a transcendência; e ainda assim será o único caminho – a práxis irá tratar de provocá-las, irá encenar estas forças livres, irá estimulá-las nos jovens e mantê-las nos anciãos, e mais ainda no xamã. Irá vertê-la sobre a carne e o espírito, com a inscrição, que é ao mesmo tempo identidade e princípio de realidade.

A inscrição busca a partir de uma história, este lugar em que se dá a filiação totêmica através da morte e iniciação. O neófito é introduzido no mundo do saber, e uma provável natureza epidérmica da transcendência, é recolocada sobre o corpo como refundação da humanidade através da iniciação. Os mitos cosmogônicos que fundam o mundo irão recriar homens continuamente, através da iniciação.

Dos homens e de seus órgãos, ela faz as peças e as engrenagens da máquina social. O signo é a posição de desejo; mas os primeiros signos são os signos territoriais que fincam suas bandeiras nos corpos. E se queremos chamar de escrita a essa inscrição em plena carne, então é preciso dizer, com efeito, que a fala supõe a escrita, e que é esse sistema cruel de signos inscritos que torna o homem capaz de linguagem e dá a ele uma memória de palavras (DELEUZE, GUATTARI, 1976, p.184).

Por signos territoriais, Deleuze e Guattari falam dos entes naturais que estabelecem e codificam as relações sociais e o próprio *sócius*, a partir do caráter econômico destes signos, pequenas frações da natureza que fazem máquina com o todo: o corte quer verter história e pertencimento sobre os homens e mulheres. A inscrição é uma forma de nomear e contar; o número é separação, e está ali na pele para lembrar o todo. “É a qualidade de número que explica o seu poder de criar um efeito de ícone ou imagem comprimida e inclusiva (MCLUHAN, 1999, p.129)”. O número e o grafismo estimulam o olho, “é o resultado de uma abstração visual em relação à operação da manipulação tátil” (MCLUHAN, 1999, p.133).

Uma espécie de visão remota que fragmenta, recorta, pragmaticamente, o objeto pensado, retirando-o da totalidade natural, e organizando o mundo a partir do significado atribuído a tal objeto, pelo corpo que lhe serve de suporte. Entender que o mundo pode ser muito mais que essa organização espiritual, que jamais totalizaria a virtualidade do espírito, é mais uma das geniais percepções de Eliade, assinalada pela ideia de “resistência ao sagrado”. Tudo isso se realiza sobre o corpo, um sentido de totalidade onipresente é recolocado sobre a pele, e a pele dos outros, contando uma história. Insistimos no enunciado do retorno da *ratio*, na totalidade retornando à pele - aderências e diferenças de natureza. As imagens permanecem, e em um mundo cada vez mais visual, o número, como multidão será um consolo, para quem, ao longo da transição da *arkhé* para as sociedades históricas, vai perdendo a natureza, enquanto embotamento das imagens que ligam à Natureza, ao Cosmo e ao outro.

“O senso visual é responsável pelo nosso hábito de ver todas as coisas como se fossem contínuas e interligadas. A fragmentação pela ênfase visual ocorre naquele isolamento de um momento no tempo, ou de um aspecto do espaço, situados além do alcance do tato, da audição, do olfato e do movimento” (MCLUHAN, 1999, p.132).

A nostalgia primeira é a de uma religação; as palavras procuram promover um conhecimento de si enquanto identidade e um conhecimento sobre o mundo que se projeta em sentido, feito isto perde-se uma certa sensação de pertencimento à ordem natural e transcendente que a *práxis* necessita refundar constantemente, através da palavra, e de comportamentos modelos. A negação da história parte da recusa ao visual, e questiona o sagrado que o determina enquanto variações contínuas e interligadas de uma mesma coisa sagrada que forma o Mundo, e o sujeito mesmo; mas que objetivamente se diluirá em palavra e na Tradição. A “resistência ao sagrado” enquanto modalidade de experiência que compõem a dialética do sagrado e do profano observada por Eliade, constitui uma forma de resistir ao transe, e abster-se ao sensorio da palavra que é o ouvido da tradição e o olho para o mundo.

Religio tem duas etimologias irresolúveis. *Religare*, religar e *relegere*, recolher. Não seria possível concilia-las, admitindo que o vínculo simbólico que se estabelece entre os membros de uma sociedade varia com o sistema material do recolhimento de seus vestígios?[...] E se conseguíssemos articular melhor memórias materiais (sob as quais se escrevem cadeias de vestígios) e mentalidades coletivas: Comunidades e comunicações. A alma das sociedades e o respectivo corpo. É este “e” ainda opaco que gostaríamos de abrir como se fosse uma caixa preta. (DEBRAY, 1993, p. 108)

Se a natureza como grande mãe é sagrada, ela foi fundada por um Deus ou ancestral mítico. O tempo dos ancestrais eram os tempos divinos.

Ora, o “começo” absoluto é a Criação do Mundo. Não se trata, evidentemente, de uma simples curiosidade teórica. Não basta conhecer a “origem”, é preciso reintegrar o momento em que tal e tal coisa foi criada. Ora, isso se traduz num “voltar atrás”, até a recuperação do Tempo, original, forte, e sagrado [...]

[...] Um novo estado de coisas implica sempre um estado precedente, e este em última instância, é o Mundo. É a partir dessa “totalidade” inicial que se desenvolvem as modificações ulteriores. O meio cósmico em que se vive, por mais limitado que possa ser, constitui o “Mundo”; sua origem e sua “história” precedem qualquer história individual. A ideia mítica da “origem” está imbricada no mistério da “criação”. Uma coisa tem uma origem porque foi criada, isto é, porque um poder se manifestou claramente no Mundo, porque um acontecimento se verificou. Em suma, a *origem* de uma coisa corresponde a *criação* desta coisa (ELIADE, 2004, p.38).

A resistência ao sagrado é uma negação dos condicionamentos históricos em relação ao sagrado, que se traduz em um tipo de conhecimento cuja pretensão de verdade está assegurada pela tradição; mas existe uma experiência anterior, que o mundo da palavra não alcança de imediato, e que constitui também uma forma de mediação com as dinâmicas da transcendência, e com o Absoluto que se evidencia como uma instância de anterioridade. Na verdade, a resistência aos conhecimentos trazidos pela tradição e pela oralidade é uma abertura sensorial ao Sagrado. Na linguagem McLuhiana trata-se de um contra irritante, fechar os olhos, e tentar tampar os ouvidos. A própria morfologia do sagrado captada por Eliade identifica estas fenomenalidades, através da “resistência à história” e da “resistência ao sagrado” (GUIMARÃES, 2000, p. 385).

Raimon Panikkar observa esta abertura à experiência do sagrado atuando de uma forma mais branda na “tradição” entendendo que esta sempre sofre algum tipo de construção individual. A iniciação nunca é um pacote recebido por completo que abarca a tradição enquanto totalidade; e a tradição apesar de totalizante nunca é absoluta, apresentando aberturas de sentido que se realizam individual e coletivamente através da história (PANIKKAR, 2007, p. 90).

5.3 A “auto-exo-referência” e a computação do sagrado.

Estivemos procurando pela complexidade do “arqui-espírito” ao nível infralinguístico. E estivemos observando as computações do Sagrado ao nível do

“arqui-espírito”, e este nível de análise só poderá ser ultrapassado se realizarmos as dobras da plissagem buscando a necessária ruptura paradigmática, que intentamos desde o começo como compromisso com a complexidade do fenômeno religioso.

Se o objetivo agora é concluir de alguma forma nossa procura, nossa atenção deverá se voltar para o trajeto até aqui seguido, mas também deverá tratar da observação de alguma trilha a ser perseguida na forma de atravessamento. Se a procura pelo “arqui-espírito” culminou em uma plissagem metodológica que conduz a uma fratura, à ruptura paradigmática enquanto atravessamento, é preciso reconhecer que esse procedimento foi intencional - muitas dobras em direção à fratura, às fissuras do real.

Essa ruptura, no entanto, foi realizada no sentido de uma construção - enquanto “arqui-espírito” - e também no sentido de uma pergunta, de uma problematidade, que recusa o silêncio. Mas essa natureza problemática, a estrutura de problema que retira o pensamento de seus objetos, e coloca aquele que pensa em situação de problema (MACIEL, 2003, p.264), é possibilitada por um olhar direcionado às origens, um olhar que se aproximou da tentativa de observar o sagrado em sua autonomia.

Fizemos isso a partir do acionamento conjunto da auto-exo-referência, e da midiologia direcionada “às origens”, numa espécie de plissagem metodológica, que pretende instaurar a fratura, a fissura, enquanto abertura interparadigmática para pensar questões como mundo divino, encarnação das almas, espíritos ancestrais... a queda.

Esta última, particularmente associada a “Deus otiosus”, abre dialogicamente a procura, estende-a a territorialidade do Deus Pessoal, e às modalidades de organização da Noosfera, realizando tal aproximação a partir da imanência, enquanto investigação dedicada ao sensório, que desenvolvemos ao longo deste capítulo. Mas a dialógica, que deverá ser direcionada à Hermenêutica, será o motor inicial do círculo hermenêutico e uma ancoragem humanista em diálogo com a Ciência, nem que seja para fazer Filosofia e Teologia. Essas são as consequências da procura pela complexidade do fenômeno religioso, precipitar-se em enunciados desse tipo.

Os critérios de validade desta construção se afastaram dos critérios que animam as Ciências, e transferem as oportunidades de observação da emergência de humanidade para as Ciências do Espírito, que normalmente movimentam a

Hermenêutica. No entanto, esse movimento imanente, no âmbito da Evolução, e da emergência de espírito e humanidade, não pretendia explicações, seu objetivo não foi afirmar, verificar ou medir; mas apenas dialogar.

[...] O problema não está em suprimir os mitos ou a religião, mas em dialogar com os mitos, possuir um novo tipo de religião que nos una uns aos outros, que possua uma dimensão mística e sagrada da existência, por que a nossa faceta não mística e não sagrada deve dialogar, a nossa consciência e a nossa racionalidade devem dialogar com essa dimensão sagrada. Não se trata de anti-racionalidade. Pelo contrário, a racionalidade precisa dialogar com a parte não racional em nós, é absolutamente irracional dizer que podemos levar uma vida racional (MORIN, 1993, p. 81).

Neste momento, a procura que é construção, quer construir os atravessamentos para os signos da Revelação. Permanecer do lado da imanência construindo alicerces e colunas, e alcançar um platô, e ser varrido pelos fluxos da transcendência, e tudo o que era construção, parecerá se perder enquanto sentido e procura. Ossos do ofício.

Para além do agnosticismo, nossa tentativa professa um cinismo assumido que volta as costas para toda a moral do conhecimento e substitui “verdadeiro/falso” por “eficiente/não eficiente”: aplicamos o que é verificável, ao que é “performático”. Não se trata de denunciar erros, como faz o epistemólogo clássico, nem de exumar configurações infraconceituais, como o arqueólogo foucaultiano, mas sim de registrar ingenuamente, vestígios e percursos. Sem isso estaríamos construindo uma doutrina a mais e não um início de disciplina. Nada de triagem. O exame das formas de evolução da credulidade pública, em todas as suas gradações (de que a suposta “incredulidade”, de nossas sociedades pós-modernas é uma variedade entre outras), não tem de se pronunciar sobre a validade racional desta ou daquela parte do todo. Aquele que está preocupado com a verdade fique fora da noosfera (Teilhard) ou da Noologia (Morin) (DEBRAY, 1993 p. 50).

Embora não possamos atribuir cientificidade alguma à nossa construção, estivemos procurando principalmente pelos princípios de realidade e identidade que operam a computação. A “auto-exo-referência” enquanto princípio da computação viva obriga que se procure pelo princípio de realidade: “A eficácia do *cômputo* para tratar-se objetivamente e para tratar objetivamente dados e coisas testemunha sobre a capacidade da computação subjetiva de ter acesso a um conhecimento objetivo de certos aspectos do mundo exterior” (MORIN, 2008a, p. 55).

Quando o princípio da computação viva é direcionado à computação que computa o Sagrado, percebe-se que o “princípio de realidade” funda o “princípio de identidade” de uma forma muito particular e clara: enquanto causalidade, criação, Deus criou o mundo e a humanidade. No entanto, o princípio de identidade só pôde ser encontrado no âmbito da mitológica, e na forma de universal, *Ilude tempore*. E aí

existirá já uma mudança no sensório, enquanto mudança no meio técnico, que se dirige à palavra, ainda que sejam “técnicas do corpo”, que precisaram ser levadas em consideração. As palavras e a práxis, animadas pela mitológica serão o suporte de uma computação elaborada objetivamente enquanto emergência do “arqui-espírito”, que computa o real enquanto novidade. Mas que real é esse? É preciso enunciar a pergunta com honestidade para com o nosso fazer, ou não seríamos artífices da complexidade.

De que forma, a partir de um princípio de realidade, o “si” se estabelece cognitivamente, reflexivamente, a partir de uma cogitação formulada na voz passiva? É a partir de uma relação de causalidade que o Sagrado apreendido em sua realidade, se abre à computação. Há um desnível de energia informativa em direção ao “si” que revela ainda mais o signo, que se transforma em ícone, mas antes, preenche o seu receptor de sentido e, literalmente, se esvai na forma do universal deus *otiosus*. Mas antes disso fica posto na oralidade como o universal tempo dos deuses, o *Ilude tempore*. O “eu” que se enuncia, criando um novo meio para a manifestação do “si”, um meio que não é mais imagético, mas elocutório, Noosférico; esse “eu” que pensa, se reconhece como uma criatura. Essa cogitação primeira que estabelece o “eu” que pensa se identifica enquanto princípio de identidade com uma construção verbal regida pela voz passiva.

O movimento em direção “as origens” virtualizado pelo conceito “arqui-espírito” de Edgar Morin, e a especificidade de nossa procura nos conduziram a realizar uma plissagem metodológica entre a auto-exo-referência enquanto princípio operador de complexidade, transformada em categoria analítica, e a midiologia - enquanto entrecruzamento dos aspectos técnico, político, e místicos da transmissão, sugerido por Régis Debray, enquanto materialismo religioso. De alguma forma concentramos nossas atenções sobre a política do signo, tendo em vista sua proximidade com a auto-exo-referência. De certa forma, também encontramos na “política do signo” que descambará em “Deus Otiosus”, uma resignificação: a da incompletude anterior, assinalada pela fundação do mundo, por obra dos deuses, mediada pela linguagem.

A relação de causalidade, encontrada como um sentido de primordialidade e causalidade do signo estabelece a cogitação do si na voz passiva, e a partir daí a cogitação começa a compor a natureza icônica do signo, computado enquanto mistério. O referente expresso pelo signo assume a forma linguística os Deuses, que

coloca-se em relação dialógica com a História das Religiões.

Mircea Eliade observa que o tempo dos antepassados, que se coloca enquanto criação do mundo pela linguagem vem cobrir o espaço deixado pela retirada dos Deuses. É em direção a uma dialógica interparadigmática que a nossa procura pelo “arquiespírito” nos conduz quando as computações do arquiespírito nos introduzem nas aberturas e atravessamentos que alcançam as preocupações da Antropologia Teológica. A partir desse horizonte de linguagem aciona-se a dialógica novamente, em torno da transferênica dos signos que encontramos em meio às computações do “arqui-espírito”: deuses, espíritos ancestrais, e alma, enquanto computação do sagrado em sua autonomia, que deverá ser observado na *arkhé* e nas sínteses entre a *arkhé* e as religiões históricas.

Mircea Eliade observa que o grande diferencial das religiões do Livro está na enunciação de que os acontecimentos revelados por essa tradição conduzem à realização das dinâmicas cíclicas do Eterno Retorno na História. “Do ponto de vista da história das religiões, o judeu-cristianismo nos apresenta a hierofania suprema: a transfiguração do acontecimento histórico em hierofania” (ELIADE, 2002, 169). Os acontecimentos criadores, acontecidos *ab origine*, constituem um movimento para trás, de ascensão a uma temporalidade de certa forma perdida, e o judeu-cristianismo coloca para frente a possibilidade deste encontro.

Existe um longo momento em que esses conhecimentos encontram apenas os suportes da *arkhé*, esse período pode ser aprofundado enquanto procura na oralidade, através de Mircea Eliade. Metodologicamente, estamos forçando uma passagem para a *arkhé*, através da observação do Sagrado enquanto “política do signo”, através das aberturas criadas pelo materialismo religioso de Régis Debray, a partir do qual podemos enunciar a seguinte questão (DEBRAY, 1994 p. 107): qual é a política, a técnica, e a mística da mitológica? A política é a tradição; a mística é a linguagem; e a queda, a tradição é justamente o meio de recuperar a relação primordial (ELIADE, 1989, p.105). Aonde estão presentes as duas etimologias de *religio*, a que recolhe as imagens da sociedade para religar à dimensão e ao acontecimento fundante da *arkhé* sociedade.

Neste caso a linguagem transfere para uma série de artefatos culturais reais, e possuidores da força da tradição, um conhecimento anteriormente computado a partir de um “si”, fenomenal, que pensa a si a partir de uma experiência de ordem empírica, portadora de realidade e objetividade, e computada enquanto realidade,

que passará a integrar o si em sua dimensão generativa (MORIN, 2008, p. 57).

Ao nível do "arqui-espírito", aonde reside a objetividade, enquanto princípio de realidade que orienta a experiência do sagrado? E de que formas essa realidade computada enquanto sagrado integrará o si? O encontro com "os Deuses" é contraefetuado pela encarnação da alma, que seria o Acontecimento fundante da humanidade, próprio à autonomia do Sagrado. Falar que essa experiência passará a integrar o "si" é observar junto com Eliade o caráter ontológico, fundante da experiência do sagrado, e também reconhecer uma nova generatividade que possui uma fenomenalidade própria.

Não é apenas enquanto princípio de realidade que procuramos pela virtualidade organizadora e acontecimental da emergência do Sagrado, mas também enquanto componente material, objetivo, dos comportamentos operatórios. Será que a pregnância dessa categoria ontológica que são os ancestrais, manifestada como o tempo dos ancestrais, e ainda a atuação central no circuito mito-rito-magia, não revela também um tipo de causalidade e identidade, que precisa ser observado? O fato de os princípios de realidade e identidade estarem fundados sobre uma ordem de fatos, de caráter transcendente e sobrenatural, que evidencia o sagrado como dado objetivo, e, na sequência ao relato dos deuses, seguir-se o tempo dos ancestrais; será que podemos estabelecer aí, nessa sequência temporal, uma relação de causalidade: a manifestação do duplo espectral poderia estar atrelada ao encontro com os deuses e a encarnação da Alma, que de alguma forma se seguiria ao contato com os deuses?

Mircea Eliade observa inúmeras representações arcaicas da ideia de Alma, que também estão presentes no judeu-cristianismo, cabe neste momento da análise, abrir a reflexão a essa categoria teológica, até porque são esses pontos de tensão que procuramos enquanto ruptura paradigmática, e condição necessária do fazer que se direciona à complexidade do fenômeno religioso. Trata-se de intensificar os signos iniciais em sua virtualidade imanente para sondar as aberturas à transcendência, olhá-las com toda a seriedade do "jogo" que se abre enquanto dialógica.

Isso que procuramos tem que ser da mesma natureza do que foi construído, enquanto computação pelo "arqui-espírito". Mais do que uma resposta, interessa observar que é a dimensão política do signo que procuramos; e aí se observa que a política do signo é justamente investir a humanidade do poder dos *sacra*, através da

universalidade da experiência do sagrado enquanto mistério e conhecimento, evidência que foi encontrada e ocultada, e da qual a tradição se tornou portadora e protetora.

A experiência do sagrado anterior à linguagem é total no sentido de que ela desenrola de maneira simultânea e individual todas as dimensões da midialogia – a mística é a do contato, a política é a universalidade da experiência alcançada como mistério, e contato; a técnica é uma imagética corporal, que recupera o tempo da espécie e que flui no sentido do Sempre – portanto uma imagética temporal - e ainda, espacialidade pura enquanto mundo divino, ou seja – contato. Este acontecimento encontrará uma primeira formulação na forma linguística “deuses” em sua anterioridade e causalidade, que realizarão sínteses com as imagens e símbolos imanentes possibilitando no âmbito da linguagem as sínteses que resultaram na universalidade simbólica da oralidade, tal qual foi observada por Eliade.

Mas, algo da estrutura do Sempre, fica colocado: a temporalidade do sagrado que se quer alcançar através dos comportamentos modelo, cria aberturas periódicas ao sobrenatural, acentuando a existência de um mistério que pode ser encontrado a partir de uma abertura protegida pela tradição, aonde há mediação, virtuosidade, e improviso, mas acima de tudo a Graça. É preciso procurar a possibilidade da experiência do sagrado em suas origens transformando-a nos signos que animam a História das Religiões e Teologia, procurando-as enquanto emergências na fenomenalidade a partir da práxis, e ainda a presença dos duplos ancestrais enquanto receptáculos deste mesmo mistério, e ainda mediação.

O verdadeiro homem da imagem é um ser sinestesticamente total com a realidade (MCLUHAN, 1999); se aprimorou em ser isso identificando estados emocionais a partir do que lhe é exterior; tecendo subjetividade e objetividade através de um comércio de imagens entre a dimensão do vivido, registrado na forma de memória, e o corpo em seu agora, em sua atualidade objetiva e subjetiva (DAMASIO, 2012). O sensorio que constrói essa experiência é o meio anterior à linguagem, e está disponível na práxis, é o universo da computação: imagens corpóreas e mentais, e conhecimentos sociais e naturalistas. É aí, na alvorada do mistério, que o duplo do antepassado também constrói o “si”, e se legitima para integrar o circuito mito rito magia. É na condição de mediador, e de iniciado em um mistério, e ainda princípio de realidade – e mistério - que estamos relacionando aqui à ideia de encarnação da Alma, ou sopro – que os duplos espectrais dos

antepassados surgem na práxis, para mediar o mistério ainda maior que são os Deuses. Ao se movimentar para as origens, o “arqui-espírito” cria essas aberturas: tentar se situar nessa distância que vai da percepção do verdadeiro homem da imagem, à subjetividade da *arkhé*, é experimentar algo da temporalidade do “arqui-espírito” – alcançar o inexplicável, apontar para algo que permanece oculto.

Esse movimento que retira a experiência do nível individual e a transfere para os objetos da cultura pode ser pensada a partir da política do signo, que além de universalizar o mistério, faz o signo resvalar em direção ao ícone. A dimensão do signo é muito clara, os Deuses criaram o mundo e a humanidade – o signo, além de auto evidente enquanto modalidade de transmissão, coloca-se em posição de anterioridade e causalidade; os antepassados encontraram uma existência após a morte - e se manifestam; comportando-se como um índice de um mistério ainda maior. O fato de nem todos os antepassados se manifestarem, atribui um peso maior não apenas a morte – pois a morte pode ser algo mais, e antes não era; e atribui ainda um peso maior à própria história de vida do antepassado, e das famílias e linhagens. Sendo esses possíveis a carga imanente que procuramos; esta morte que inaugura o duplo espectral do antepassado, enseja a sepultura, e esta concretude operatória montada sobre uma sombra, é apenas uma causalidade embotada de algo maior que insiste em Se revelar.

Se a humanidade nasce com esse tipo de apreensão da morte, e se esse tipo de conhecimento encontra uma modalidade de registro nas sepulturas e no ocre vermelho, e depois na oralidade, fica bem claro o papel que assume a morte nesta iniciação no mistério dos Deuses, importância que foi transferida para a *arkhé*. Neste caso, da emergência de humanidade, será sempre em face de um mistério que o signo se revela; a morte, encontrada em sua concretude operatória, apresenta uma dupla dimensão ontológica, uma para quem vai, e outra para quem fica – uma dupla imersão no mistério, duas vezes transformadora, mediando em intensidades diferentes a natureza do Sagrado.

A dimensão política estará assentada nesta dimensão icônica do signo; sua universalidade dada como experiência do mistério: o tempo dos deuses, registrado como *ilude tempore* é fundador da tradição, e ainda iniciação (ELIADE, 1989, p.105). É fundador também da linguagem que quer dar conta da experiência do Sagrado, mas que se perde dela (experiência), ao mesmo tempo em que o sensorio anterior é transformado na direção do ícone e daí a palavra. Panikkar observa que

as competências de reconhecimento que elaboram o ícone são predominantemente femininas, envolvem a imagética feminina e os conhecimentos universalistas da infância. A criança é passiva, e a criança nasce e cresce na presença e na sombra da dimensão feminina da vida enquanto universalidade de imagens, e doadora universal.

A iniciação, já dissemos, vem de fora, é uma iniciativa da transcendência. Isso nos levou a sublinhar nossa responsabilidade. A iniciativa da vida vem da vida. Ninguém a dá a si mesmo. A iniciativa de toda iniciação vem do Espírito. A iniciativa da iniciação da “experiência de Deus” vem de Deus. *Patí divina* diziam os místicos: sofrer o impacto da iniciativa divina, o que nos leva a revalorizar a atitude passiva diante do nosso problema, sem cair em extremos opostos ou em abusos desagradáveis.

Não é, pois, nosso saber o que nos conduz a meta, porém tão pouco é por nossa vontade de querer, de buscar, que nos abrimos à experiência de Deus. Deus não pode ser a resposta a qualquer pergunta. Convertê-lo-ia em um ídolo, em um objeto, em um conceito, em uma resposta. Se Deus é algo superior a nós, a iniciativa deve partir dele. Isso é, provavelmente, o que quis afirmar Huange Po: “Não busques a verdade. Tua própria busca destruirá o que buscas”. Vem dizer-nos que *yang* (masculino) destruiria o *yin* (feminino), que Deus não é objeto de investigação. A atitude diante de Deus, como sabem todos os místicos, é mais passiva – devo dizer feminina? É a verdade que nos busca (PANIKKAR, 2007, p.100).

Por traz de toda mitopoiese, conhecimentos naturalistas, fé na tradição, e alguma transgressão, o que se quer é reencontrar um mistério, colocado na forma de Sempre; qualidade de tempo, que o tempo dos antepassados através da linguagem, se fez testemunha fundando a tradição. O tempo dos antepassados foi o que restou do tempo dos Deuses; há uma dimensão do sobrenatural que permaneceu na *arkhé*, integrando sua virtualidade organizadora.

Esta computação que elabora o ícone faz do “si” um símbolo da anterioridade dos deuses, e na qualidade de criatura, participa duplamente da obra dos deuses, como criação e como Alma, e refunda a natureza e a criação em direção à humanidade. As cogitações que sustentam a nucleação noológica enquanto competências organizacionais da *arkhé* têm, como se disse, que ser observadas a partir da herança da computação viva: teria que ser a partir de uma universalidade de sentido partilhada na práxis, enquanto auto-exo-referência e política do signo, que a mediação encontra a tradição, a linguagem, e a nucleação noológica através do circuito mito-rito-magia, e ainda, enquanto contingência e modo imanente da autonomia do sagrado, e ocultamento. Revelação e ocultamento é o modo como o Ocidente se aproxima de Deus a partir do intelecto.

Porém, o ícone é realmente ícone quando se tornou transparente e deixa entrever não o que está atrás (a transcendência), tampouco o que se encontra escondido em seu interior (a imanência), mas quando o ícone se descobre como símbolo que envolve a quem contempla. O símbolo não é meramente objetivo (não é a imagem), nem puramente subjetivo (não é nossa visão dela). A consciência simbólica não é conceitual, não é obra da mente. Abre-se-nos na experiência, no toque direto no qual a dicotomia objeto sujeito não existe, e do que somos conscientes. O ícone não vê, mas nos olha (PANIKKAR, 2007, p.23).

E enquanto conhecimento terá de estar relacionado ao real, enquanto experiência objetiva da qual se retira o princípio de realidade, criando o princípio de identidade. Os conhecimentos da mitológica tratam do sagrado, e as mediações se direcionam à experiência do sagrado, daí dois problemas mais imediatos que viemos assinalando: pensar a mitológica em seus próprios termos, e pensar a experiência do sagrado anteriormente à linguagem. Neste sentido, o acontecimento do Sagrado em suas origens encontra a dimensão das questões teológicas.

O que se percebe a partir de Mircea Eliade é que os universais relatam justamente a sequência temporal da descoberta do Sagrado, e esta descoberta implica alterações espaciais na forma como o mundo é percebido. O caráter espacial vem da percepção objetiva, está relacionada ao princípio de realidade, é da ordem da experiência, de onde retira universalidade enquanto princípio de identidade – ou a política do signo. No entanto, como insiste inúmeras vezes Mircea Eliade, a humanidade arcaica se movimenta em estados de consciência que se tornaram indisponíveis à subjetividade moderna (ELIADE, 1989, p. 82). E de inúmeras formas essa é também a discussão que encontramos em Régis Debray, em Marshall McLuhan e, de uma forma mais implícita, também em António Damásio.

A alteração da paisagem natural por um dado novo, sobrenatural, integrado aos conhecimentos, como os Deuses, e enquanto tal, acontecimento fundante da consciência, torna o tempo em que ocorreram essas experiências, um tempo sagrado. Pode ser que o dia – a - dia mediado pela linguagem na forma de tradição tenha se tornado a testemunha viva desses tempos, e esse movimento foi interpretado de inúmeras formas como uma “queda”. A modalidade de queda, que observamos ao nível do sensório, carece de primazia, por ser posterior à anterioridade do Sagrado, e por ser complementar ao afastamento dos deuses, colocado pelo “Deus Otiosus” enquanto aspecto que integra o modo de ocultar-se e revelar-se do Sagrado.

O que se percebe quando aplicamos o princípio da auto-exo-referência ao cômputo que descobre o Sagrado é justamente que encontramos o *ilude tempore*, eliadiano, Deus *otiosus* e o tempo dos ancestrais. E a *praxis* cíclica do Eterno Retorno, como um ambiente transcendente, e uma abertura da imanência à transcendência, respectivamente. Como observamos anteriormente, Edgar Morin recusa o conceito *ilude tempore* de Mircea Eliade, talvez por pressa, talvez pela “cegueira”; mas certamente porque não se dedicou a procurar pela complexidade do fenômeno religioso. E não poderíamos tê-lo feito sem suas iverstidas imanentes e sua abertura, humilde e sincera à transcendência.

6 Uma conclusão em dois tempos.

6.1 Primeiro tempo - O tempo do agora, ou o tempo da origem.

6.1.1 *O holograma no horizonte da história.*

Nosso maior esforço será empreender a conclusão deste texto no sentido de uma abertura; desta forma conseguiríamos radicalizar nossa procura direcionando-a a complexidade histórica do fenômeno religioso. Alcançar a abertura enquanto hipótese hologramática, implica elevar nossos resultados à categoria de motor, permitindo que nossa procura se movimente por essa região da noosfera que está sob a vigilância das denominações religiosas.

Novamente, não se trata de procurar por um tipo de chancela de verdade; seja ela de ordem científica, filosófica ou teológica, mas tão somente colocar em movimento, enunciados, imagens e desejos, através do “jogo hermenêutico”. Por isso trata-se de uma conclusão em dois tempos: o tempo do agora proporcionado por nossa procura em direção “às origens”, e que deve acionar uma hipótese que tenha as virtudes do holograma; e o tempo do Sempre, que nos empenharemos em acessar, enquanto abertura à transcendência a partir da hipótese hologramática.

Por mais que o assunto em que estejamos adentrando seja inesgotável, e de certa forma inconclusivo, e que estejamos nos movendo no sentido de um desfecho e não no sentido de aprofundamentos, procurar por uma construção hologramática, significa ter a virtualidade do “todo” em foco, a partir do desenvolvimento das “partes” que estão ao nosso alcance, de forma a permitir-nos algum tipo de experimentação acerca do todo, a partir das partes que por hora nos cabem.

Existe uma natureza dialógica na conclusão: o holograma é da ordem do agora, os pontos, ou nódulos de complexidade quando acessados revelam muito da totalidade da realidade a ser observada; e o tempo da Revelação em que adentraremos, apesar de se configurar como um tempo futuro e final, é também um tempo de preparação, o tempo que prepara a recepção da Revelação enquanto tempo futuro e final. Como observa Paul Tillich, a história da revelação é história interpretada à luz da revelação final (TILLICH, 1984, p.120). Duas questões estão envolvidas na Revelação final, uma pode ser trabalhada a partir de Mircea Eliade, e a outra desenvolveremos a nosso modo, a partir da hipótese hologramática. Quanto

à primeira questão, Tillich observa que a “revelação que ocorre no período de preparação é universal”, e com isso o “teólogo da fronteira” pretende afirmar que,

Só à base da revelação universal poderia ocorrer a revelação final, e ser recebida. Sem os símbolos criados pela revelação universal, a revelação final não seria compreensível. Sem as experiências religiosas criadas pela revelação universal, não existiriam nem categorias, nem formas de receber a revelação final (TILLICH, 1987, p. 121).

O aspecto antropológico desta questão é tratado por Eliade enquanto “transhistoricidade do sagrado”, e isso nos permitirá permanecer no “círculo hermenêutico” a partir da Hermenêutica Filosófica. Isto porque em Tillich a questão é muito mais complexa, e não nos caberia seguir este caminho. A vantagem de seguir por Eliade é que estaremos às voltas com o poder da tradição em nos interpelar. Nos serviremos de Eliade para construir a fôrma desta interpelação, nos servir do que é universal enquanto “transhistoricidade do sagrado”, e a partir de um jogo entre imanência e transcendência que jogaremos a partir da Hermenêutica Filosófica, apontar para a complexidade do fenômeno religioso. Faremos isso através do holograma, tencionando a origem e a revelação final, a partir de um outro conceito de Eliade, a “teofanização da história”. O holograma tem esta virtude de pontilhar uma totalidade, ainda que desbotada e esmaecida, a partir das partes já acionadas.

Esta é a principal vantagem do holograma, uma virtualidade metodológica capaz de revelar os “possíveis” que já estão estriados na realidade em função de sua atualidade no mundo da linguagem. Apresentar competências metodológicas que nos sirvam para acessar a natureza acontecimental da Revelação Judaico-Cristã, operada a partir daquilo que Eliade chama de “teofanização da história”.

Neste caso, o fazer complexo se insinua enquanto abertura à complexidade do fenômeno religioso quando o movimento dialógico de *O Método*, permite-se servir de suporte para as imagens que sustentam o conhecimento religioso, permitindo que o caráter complementar, concorrente e antagônico, próprio das realidades complexas, se realize em meio aos signos da Revelação, de forma a permitir uma investigação ao nível do sentido... uma investigação hermenêutica.

Duas ordens de desafios se insinuem neste momento de nossa procura. A primeira seria concluir algo sobre a complexidade do fenômeno religioso a partir de nossa procura, o que implica em rever as categorias que viemos utilizando para construir a emergência do *Homo religiosus* no território da imanência, e utilizá-las

para construir uma abertura, uma via de atravessamento em direção à transcendência.

Por um lado, significa sinalizar aquilo que necessitaria de mais atenção, e potencializar o que seriam empreendimentos futuros no sentido de criar aberturas e estratégias - agora – através da virtualidade metodológica do holograma. Por outro lado, significa também, empenhar-se com clareza e coragem, superiores às dispensadas até aqui, no que diz respeito à formulação da hipótese hologramática.

Isto implica retornar à noção de holograma como viemos acompanhando em Edgar Morin, bem como potencializar as virtudes metodológicas desta categoria, e promover a abertura, observando de que forma os símbolos Deus, Alma e espírito, enquanto nódulos hologramáticos permitem-nos acessar a complexidade histórica do fenômeno religioso. Neste caso, nosso movimento em direção às origens, constitui uma parte do todo na medida em que a “origem” é reveladora da totalidade do todo, da mesma forma que esta totalidade intensifica a apreensão da origem de forma significativa. Da mesma forma que os símbolos Deus, Alma, espírito, Eterno Retorno, estão presentes na origem, esses mesmos símbolos do conhecimento religioso nos servirão para pensar a complexidade do fenômeno religioso no sentido de uma totalidade. Por exemplo, o movimento da transcendência em direção ao Sempre, que as religiões do Livro pretendem abarcar está contido no movimento das “origens”, através da estrutura do Eterno Retorno. E o Eterno Retorno estará de alguma forma presente na temporalidade do Sempre, que ainda nos cabe procurar.

Neste sentido, a espacialidade do Sagrado, sua irrupção enquanto rotura espacial, reveladora da transcendência e do sobrenatural conforme observamos em Eliade, constitui uma marca do Sagrado que deverá se manifestar em uma tessitura imanente, na história, enquanto tempo futuro e final. Este ponto de entrada enquanto compromisso com a abertura à complexidade do fenômeno religioso, pode ser alcançado a partir da escatologia e da apocalíptica, tendo em vista a manifestação do Sagrado na história, direcionar-se no âmbito da história da Revelação Judaico-Cristã ao Dia do Senhor, ou Dia do Juízo Final - que por sua vez nos coloca diante de dois universais encontrados na origem, a Alma - tendo em vista o julgamento das Almas -; e o paraíso - ou irrupção espacial do Sagrado na forma de Jerusalém Celeste.

O Dia do Senhor ou o Juízo Final, no Cristianismo é o dia em que algumas almas, enquanto individualidade humana que resiste à morte serão destruídas: em

Apocalipse a expressão utilizada é a segunda morte – a morte eterna (Ap 20,6). No âmbito da Revelação judaico cristã existe uma gradação de ordem cosmológica, que vai da teofanização da história enquanto realização da vontade de Deus nos acontecimentos do povo de Israel; à escatologia, enquanto irrupção de uma era gloriosa, como a vitória de Israel sob seus inimigos (ELIADE, 2011, p. 221), e daí a apocalíptica, que é a inauguração de uma era divina e celestial, por intervenção sobrenatural de Deus (ELIADE, 2011, p. 234).

Este desenvolvimento da “teofanização da história” acaba por revelar um outro ponto do holograma, a Jerusalém Celeste, que enquanto símbolo do paraíso nos remete hologramaticamente ao “paraíso perdido”, associado ao “Eterno Retorno” encontrado nas “origens”. A alma no início e no fim; o paraíso no início e no fim, e uma outra questão na qual iremos nos deter, tendo em vista a facilidade com que é identificada enquanto questão, tendo em vista sua clara exposição enquanto Mistério.

Existe uma dimensão de Mistério colocada na própria textualidade do Apocalipse que gira em torno do Novo Nome do Cristo (Ap 3,12; 19,12), do cavalo branco (Ap 6,2; 19,11) e do livrinho engolido (Ap 10,10). Neste sentido, a dimensão do Mistério é muito mais clara, quando comparada ao simbolismo que pretende ser revelado - existe um Mistério, Cristológico por excelência, que permeia a segunda aparição do cavalo branco, existindo ainda o livrinho engolido, que ficou em segredo; e que talvez sejam importantes, ambos, para a procura pelo Novo Nome do Cristo que é citado no Apocalipse de São João, primeiramente nas Cartas às Igrejas (Ap 3,12), e depois em meio à segunda aparição do cavalo branco (Ap 19,12).

Nossa aposta quanto à virtualidade hologramática desta procura está, como se disse, relacionada com a possibilidade de procurarmos por estes símbolos no âmbito da “história”, justamente por termos nos dedicado à sua procura no âmbito da “origem”. Neste caso, o Apocalipse de São João constitui o cenário de observação ideal para dialogar com os achados relacionados na procura pelas origens, tendo em vista nos proporcionar uma visão destes achados em meio à Revelação final, em função da iminência da vida ou morte eternas: acontecimento relacionado à Alma e ao paraíso vindouro que assumem posição dialógica com o “paraíso perdido”, e a Alma hipostasiada em meio às origens.

Metodologicamente os simbolismos encontrados na “origem” são utilizados como operadores de complexidade para adentrar no âmbito da Revelação histórica,

no qual encontramos um Mistério que tentaremos acessar a partir das virtudes metodológicas do holograma, centradas na dialógica entre o todo e as partes.

Existe ainda a questão muito séria do cristocentrismo, como uma espécie de etnocentrismo em Teologia. Não há como evitá-la em uma pesquisa como esta. A dialógica está colocada sobre a oportunidade de realizar uma movimentação de sentido que abarque não apenas a complementaridade, mas a concorrência e o antagonismo, neste caso todas as três instâncias são reveladoras da complexidade da realidade estudada. No caso da complexidade do fenômeno religioso, iremos justamente nos valer destas idiosincrasias para revelar complementaridades, de forma que fique claro o quanto que cada uma das idiosincrasias é importante para instituir o caráter complementar. De fato, não há uma síntese confortável entre os conhecimentos que iremos encontrar na tradição, haverá sim um diálogo tenso, com reforma do olhar, com riscos, escolhas, e muito respeito. Procurar pela complexidade será ver de que forma a origem se manifesta no fim, e o fim na origem, enquanto dialógica entre o todo e as partes. Neste caso, mais do que uma evolução que culminaria no Cristianismo, vamos procurar estender os limites da Revelação final à origem, e vice-versa, e este efeito não seria possível de ser realizado em uma religiosidade afeita somente ao tempo cíclico.

6.1.2 A conclusão agora.

Conduzir esta conclusão no sentido de uma abertura teológica, a partir principalmente da Hermenêutica Filosófica depende da revisão e aprofundamento de nossos achados em torno da emergência de *H. religiosus*; só então poderemos nos lançar no horizonte da história, de forma a testar a validade dos nossos achados, bem como testar as virtudes do holograma enquanto operador de complexidades: o método é a dialógica entre o todo e as partes que cabe ao holograma.

Por conta de termos acreditado que a procura pelas origens produziria os primeiros pontos do holograma que permitiriam vislumbrar a totalidade complexa do fenômeno religioso, cumpre agora dar continuidade à dialógica entre o todo e as partes até chegarmos à Revelação final, proposta como Novo Nome do Cristo.

A “conclusão agora” serve ao posicionamento diante dos achados em torno da procura pelo “arqui-espírito” e pelo *Homo religiosus*, que nos servem para

acessar inicialmente a complexidade do fenômeno religioso enquanto emergência do Sagrado. Neste sentido, nossa discussão em torno do cômputo foi fazer ver a recorrência das virtudes computantes relacionadas ao “autos”, ao longo da evolução da complexidade organizada; e em meio a esta complexidade organizacional fazer ver a centralidade do princípio “auto-exo-referente”, enquanto “princípio de realidade” e “princípio de identidade ou desejo”.

Neste sentido, o ser vivo se organiza internamente enquanto “autos” a partir de uma dinâmica “autotranscendente”, que atribuí valor ao exterior a partir de um princípio de identidade, que está definido em função da adequação do organismo enquanto meio interno, ao meio externo – ou princípio de realidade. Neste caso a dinâmica autotranscendente estaria relacionada - a partir das dinâmicas generativas - também à capacidade de reorganização adaptativa do organismo enquanto evolução.

Nossos embates em torno do cômputo nos levaram à observação da complexidade organizacional acionada pela Evolução humana, onde estivemos focados na complexidade do aparelho neurocerebral, observando a forma como a representação do meio externo, enquanto princípio de realidade sofreria a ação computante involuntária do aparelho neurocerebral, criando uma imagética que atende ao princípio de identidade e desejo, para além das virtudes computantes conscientes do organismo. Estivemos observando, neste sentido, que a linguagem seria uma emergência organizacional do aumento das competências imagéticas que acompanharam a cerebralização. E vimos também que a linguagem estaria relacionada com a concretude operatória estabelecida entre princípio de realidade enquanto domínio do concreto, e princípio de identidade enquanto domínio do desejo. Ou seja, a linguagem, no âmbito da Evolução humana, estaria relacionada à ordem do concreto, além de ser uma ação, intencional, mediada, e direcionada por um ato de vontade, e que além de tudo isso requer ainda, através da recepção, que essa fenomenalidade seja no mínimo, dobrada, para que haja mediação de sentido ou comunicação.

Toda esta discussão em torno do cômputo e do “arqui-espírito” nos serviu justamente para observar que, possivelmente, a emergência do sagrado enquanto mitológica, poderia estar relacionada à autonomia do Sagrado, e não às virtudes imaginantes, fabuladoras e mitopoiéticas. Esse enunciado, que é a base da hipótese hologramática, foi agenciado em meio à plissagem metodológica que se serviu das

discussões em torno do “arqui-espírito” enquanto possibilidade de abertura ou encontro com o fora.

A unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. Os enunciados não têm por causa um sujeito que agiria como sujeito da enunciação, tampouco se referem a sujeitos como sujeitos de enunciado. O enunciado é produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põem em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos (DELEUZE; PARNET, p. 65, 1998).

Deleuze e Guattari observam que o devir da Filosofia é o encontro com o fora: partir da Filosofia e encontrar “outrem” - produzir *ecceidades* filosóficas. Partir da Filosofia da Evolução e encontrar a religião tem sido o nosso devir, então é como abertura que procuramos este fora. De muitas formas estivemos dialogando implicitamente com o imanentismo selvagem de Deleuze e Guattari. Estivemos atentos, principalmente, à importância de se levar a sério a imanência (DELEUZE; GUATTARI, 1992). E, a partir da imanência, criamos nossas próprias aberturas enquanto um possível que se traduz em procura, fronteira, ou o fora – devires imanentes e transcendentais da máquina literária. Os agenciamentos constituem modos de captura; permitimos que os enunciados da Ciência e da Filosofia, fossem agenciados pelos enunciados da Tradição, quando nos permitimos que a formulação imanente de *H. religiosus* fosse agenciada pelas realidades transcendentais como Deus, Alma e espírito.

A partir da reflexão filosófica sobre a técnica, situada em torno da “projeção orgânica” que partiu de Leroi-Gourhan, passou por Marshall McLuhan e culminou na midiologia de Régis Debray, permitimos que *Homo religiosus* fosse agenciado, pelos enunciados da tradição. A importância da *organoprojektion* para a construção da complexidade do fenômeno religioso vai no sentido daquilo que Leroi-Gourhan chama de “sintaxe entre o cérebro e o meio”; aquilo que McLuhan chama de “gramática sensorial”, e que Bernard Stiegler, sustentando-se na “gramatologia” de Derrida chama de “organologia geral”.

Ao observar que a educação tecnológica, enquanto apropriação cultural de uma determinada tecnologia sabota a experiência original que culminou na descoberta socializada enquanto externalização, esta discussão, que acompanhamos em Bernard Stiegler, enfatiza aquilo que está resumido no chavão mcluhiano de o “meio é a mensagem”. O meio tecnológico em que se dá a

comunicação entre as pessoas tem mais a informar sobre a qualidade da transmissão, sobre aquilo que está em movimento - *trans* – que é o sentido por excelência, e que circula, pois está entre nós - do que aquilo que está aprisionado ao suporte, enquanto comunicação.

A questão de a externalização ser um híbrido entre materialidade e subjetividade na qual o corpo compõe com o real uma imagética que se externaliza, coloca o problema da síntese entre o real e a subjetividade de cada um, que criou, anteriormente à oralidade, aquilo que Debray chama de “política do signo” enquanto poder de transmissão da tradição, que se fará oralidade.

Parte do nosso trabalho nesta sessão é este, rever e aprofundar algumas questões, que serão utilizadas para tensionar a dialógica entre as partes e o todo da hipótese hologramática. Assim, nosso compromisso em hipostasiar a Alma da forma como foi hipostasiada em meio às origens, nos obriga a procurá-la em meio a Noosfera, até chegar em sua dimensão final e nada mais hologramático do que esta procura.

Em diversos lugares é comum a crença de que o sopro da vida se origina do criador e a Ele retorna após a morte. Ainda que não seja particularizada a ligação com o sopro, a origem da alma é atribuída ao Criador ou ao herói civilizador [...] (ELIADE, 1995, p.120).

Uma alma que é tida, geralmente, como proveniente dos deuses não é, *ipso facto*, uma criação profana comum. Seja ela concebida como uma dádiva da divindade ou uma emanção de seu ser, ela pertence, por sua origem, ao mundo sobrenatural. Em seu efeito por outro lado, ela não precisa ser sobrenatural do mesmo modo que o poder místico.

A origem sobrenatural da alma humana encontra expressão especialmente clara da preexistência. Não estamos nos referindo aqui à preexistência que um indivíduo reencarnado teve numa vida terrena anterior como homem ou animal: referimo-nos à existência pré-encarnação, ou seja, à vida do homem anteriormente a sua encarnação na terra. “Homem”, aqui, significa a realidade individual, que, do ponto de vista psicológico, é a chave extrafísica, a alma livre e que, conseqüentemente, representa o ego do homem no estado de pré-encarnação (ELIADE, 1995, p.121).

Partindo da humanidade arcaica, e de sua estrutura temporal própria, estaríamos centrados na fórmula eliadiana, conhecida como “terror à história” que consiste na procura por um “tempo forte”, estabelecido *ab origine* enquanto criação do mundo e da humanidade. O que marca nossa percepção em relação ao Sagrado, neste momento de nossa procura que esteve voltado às origens é o “princípio de realidade” que seria de ordem sobrenatural, e que traria o apelo de anterioridade e causalidade; e o princípio de identidade ou desejo, que confere à humanidade a condição de criatura – ou a computação, elevada ao cogito, que se constrói

inicialmente na voz passiva – a certeza enquanto “eu que pensa”, e se enuncia, de ter sido criado.

O fato de esta experiência fundante acrescentar ao acoplamento natural e social, construído ao longo da emergência de espírito, um acoplamento transcendente, que faz máquina com o Absoluto, enquanto emergência humana – ou o famoso *religare*; e o fato de a identidade do eu que pensa, o eu cogitante, emergir em contato com o Novo, computado enquanto Sagrado, aonde as mesmas imagens que operavam o funcionamento do corpo e da psique em meio natural e social, serão acionadas para pensar e viver uma nova modalidade de relação mediada pelo Sempre – *relegere*; implica, definitivamente, em perceber uma nova forma de acoplamento do corpo e do espírito frente a um agora, operatório por excelência, que irá operar sobre o passado, o presente e o futuro na forma de Eterno Retorno.

Dois universais estão colocados aí, Deus Criador e o Eterno Retorno. Enquanto que o Eterno Retorno consiste em uma ideia que transita facilmente na Filosofia, História e Antropologia, fundada em sua carga imanente ancorada no tempo cíclico de natureza cronobiológica, e na universalidade dos arquétipos; o Deus Criador, não encontra muita credibilidade em ambientes acadêmicos, fora dos departamentos de Teologia. Nosso desafio consiste em criar a condição do diálogo, a partir da formulação inicial da hipótese hologramática, que neste momento gira em torno destes dois universais.

Perceber que o Eterno Retorno, enquanto *práxis* da *arkhé* sociedade está associada ao Deus *otiosus* enquanto questão ontológica e existencial – e não apenas à ordem cronobiológica - faz com que a *arkhé* seja entendida, em bloco, como uma modalidade de ascese à uma realidade sobrenatural e transcendente, dada de antemão enquanto acontecimento, e formulada em meio a um outro sensório, que se coloca em posição dialógica – complementar, concorrente, e antagônica – não apenas em relação ao repertório de imagens recolhido ao longo da Evolução humana; apresentando, ainda, uma posição dialógica diante da Revelação do Deus Pessoal. Nossa procura pela complexidade do fenômeno religioso constituiria uma piada academicista, se não estivéssemos dispostos a correr esses riscos.

Duas questões se insinuam nesta primeira apreciação, a primeira delas é a simbólica, a forma como o repertório de imagens da paleosociedade será agenciado

para organizar o conhecimento do novo, enquanto irrupção ou emergência do Sagrado em sua autonomia. A outra questão que precisa ser desenvolvida é a percepção de que este “novo” tem um nome que está colocado na temporalidade histórica do conhecimento religioso, através do fenômeno Crístico, do qual nos aproximaremos através da fórmula neotestamentária conhecida como “O Alfa e o Ômega”, que caracteriza o fenômeno Crístico. Esta fórmula constitui também nossa entrada na Teologia Antropológica - e não apenas na Cristologia -, por termos nos situado diante dela em meio à procura pela origem - neste caso o Sagrado enquanto acontecimento Novo estaria associado ao fenômeno Crístico.

Urge, pois, restituir, dentro de nosso mundo concebido, em termos de evolução ascendente, como é desenvolvido hodiernamente, a partir da astrofísica, da astronomia, da nova biologia molecular e genética e da ecologia integral, aquele senhorio cósmico ao Cristo, que João, Paulo e a epístola aos Hebreus atribuíram dentro de suas cosmovisões pré-científicas e estáticas. Para realizar essa tarefa, Teilhard se sente chamado como um profeta; ele suplica a Deus que o faça “o apóstolo e (se ousar dizê-lo) o evangelista de vosso Cristo no Universo”, pois “neste Evangelho do Cristo Cósmico reside, talvez, a salvação dos tempos modernos” (BOFF, 2008, p.31).

Teilhard vê na Encarnação aquele ponto para o qual caminham todas as linhas ascendentes da evolução e no qual elas se encontram. Jesus encarnado reveste exatamente, fisicamente, sem “glosa” as propriedades mais desconcertantes que lhe atribuiu São Paulo. Ele é o primeiro e a cabeça, nele todas as coisas possuem sua consistência e tudo se consuma. Essa concepção mais fisicista e orgânica da Cristologia faz com que Cristo seja o mestre do mundo não só porque ele assim se declarou, mas também porque anima, abraça, dirige, centraliza, unifica, purifica, recupera, arremata e consuma todo o universo. “Cristo não é um acessório acrescentado ao Mundo, um ornamento, o rei que dele fazemos, um proprietário... É o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim, a Pedra de Alicerce e o Fecho da Abóbada, a Plenitude e o Plenificante. É aquele que consuma e aquele que dá consistência a tudo. Para Ele e por Ele, vida e Luz interiores do mundo, se faz, com lamentos e com esforços, a convergência espiritual de todo espírito criado” (BOFF, 2008, p.36).

O tratamento que demos à origem, e a sinalização dos nódulos de complexidade hologramática encontram ainda - afora as formulações do Cristo Cósmico, que são formulações acadêmicas - uma forte interlocução com o Kardecismo, quando esta religião pensa a Gênese. Neste sentido, não seria apressado dizer que a Cristologia Cósmica apresenta uma abertura de diálogo com o Kardecismo, tendo em vista o Kardecismo acreditar que a evolução do planeta enquanto astro associado a um sistema solar; a evolução da Biosfera; bem como a evolução humana, todas foram guiadas pelo Cristo e pelos “espíritos evoluídos”. Neste caso o Cristo é o governador planetário, tendo participado de todos os

momentos da evolução do planeta, e também da vida (XAVIER; VIEIRA, 2008, p. 47).

Assim, o sentido de anterioridade e causalidade do Sagrado, e sua irrupção enquanto acontecimento apresentam duas temporalidades, a do Alfa, a anterior, dada enquanto acontecimento ou irrupção do Sagrado, que procuramos através da origem - dada ainda enquanto anterioridade cosmogônica apreendida pela *arkhé* -; havendo ainda a temporalidade do Ômega – escatológica por excelência, operada enquanto teofanização da história, e que flui para a apocalíptica.

É importante perceber um tipo de desenvolvimento do regime de imagens, que representa a dimensão soteriológica do judeu-cristianismo, e tendo em vista as religiões abrahmicas serem religiões históricas, tem-se que esta transformação é dialógica, tendo em vista que “a esperança de uma renovação cósmica, comportando a restauração do homem em sua integridade primordial, é uma concepção central da religiosidade arcaica,” (ELIADE, 2011, p. 225). Como ainda veremos, existe toda uma tensão dialógica na forma como o judeu-cristianismo se apresenta em sua transhistoricidade em relação à *arkhé*. Trata-se de um afloramento da religiosidade arcaica em meio às formulações da religião histórica, e, portanto, um importante operador de complexidade a partir da dialógica entre as instâncias, complementares, concorrentes e antagônicas.

No âmbito da Ciência da Religião, de acordo com Mircea Eliade a teofanização da história se direciona à escatologia, e daí à apocalíptica, contribuindo para a observação de determinados aspectos da complexidade do fenômeno religioso. Uma incursão mais profunda em direção à Teologia permite entender esse movimento transcendente enquanto auto-manifestação de Deus na história, como pretende Paul Tillich, ao qual estaremos atentos para pensarmos o Novo Nome do Cristo.

Retornando ao agora, e elucidando dois pontos de extrema importância em nossa procura, o primeiro deles, que necessita ainda ser desenvolvido com mais profundidade, trata da simbólica, que deveria ter um aprofundamento em Gilbert Durand, principalmente em relação aos elementos da fantástica transcendental; e também um aprofundamento em Eliade, principalmente no que diz respeito à observação do Eterno Retorno.

No entanto, o ponto fulcral que nos posiciona na direção da procura pela complexidade do fenômeno religioso, ponto que se for atravessado nos permite

acionar um holograma, está na resistência em aceitar que a imagética que informou as mediações entre o organismo e o meio natural e social no âmbito da paleosociedade, tenha simplesmente se transformado em um tipo de competência fabuladora capaz de dar sentido ao mundo, trabalhando conscientemente sobre a simbólica - ao nível da oralidade - sendo as palavras não apenas o suporte, mas o sentido fracionado de uma totalidade abstrata e imagética que precisaria reencontrar totalidade e mediação não apenas na narrativa, mas também na mente alheia, como um símile invariável de constituição totalizadora, que não encontra lugar na arkhé. Isto porque o símbolo constitui uma economia de operações e um máximo de informação ou sentido, que teria que ser transformado em palavra... muitas palavras de ordem abstrata; e como observa Debray, não pode haver um "significante imaginário".

Uma cadeia de palavras tem um sentido, uma sequência de imagens tem mil. Uma imagem é para sempre e definitivamente enigmática, "sem boa lição" possível. Tem cinco bilhões de versões potenciais (ou seja, o número de seres humanos); nenhuma delas pode impor-se como referência única (nem mesmo a do autor). Polissemia inesgotável (DEBRAY, 1994, p. 59).

As imagens a que Debray geralmente se refere são imagens fabricadas, quadros, afrescos, esculturas, cinema e etc., não são as imagens pré-verbais que cumpriam a função da fantástica transcendental na paleosociedade. Imagens que são muito próximas em sua definição, aos marcadores somáticos, preorganizados para a ordem no grupo. Imagens mediadoras por excelência, constituídas por dispositivos que relacionam o corpo com o mundo e as pessoas, se utilizando das memórias individuais para criar homeostase frente à atualidade do corpo, de forma a propor soluções individuais, operadas pela atualidade do corpo frente ao agora, a partir do estoque de memórias vivenciadas por aquele organismo em questão.

O acoplamento do corpo frente ao meio natural e social, feito através de imagens corpóreas e palavras, ou o circuito entre objetividade e subjetividade que anima o "arqui-espírito" encontram um equivalente na fantástica transcendental de Gilbert Durand.

Precisamos nos colocar deliberadamente no que chamaremos o *trajeto antropológico*, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. Esta posição afastará da nossa pesquisa os problemas de anterioridade ontológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa. É neste intervalo, neste caminhar reversível que deve, segundo nos parece, instalar-se a investigação

antropológica. Afinal, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito” ao meio objetivo (DURAND, 1997, p.41).

Como se disse, não é a este tipo de imagens, que Régis Debray geralmente se refere; mas tudo o que ele diz sobre as imagens fabricadas é válido para as imagens mentais, e de muitas formas Debray sinaliza para as questões que desenvolvemos, perguntas que viemos fazendo na forma de uma hipótese que se constrói se dirigindo a possíveis, mas que são perguntas relacionadas às origens - da linguagem, da religião, da mitológica e etc. Mas Debray as sinaliza como um limite que ele mesmo não está disposto a ultrapassar; e tão logo sinalizadas, as questões encontram rapidamente uma formulação ensaiada – em aberto -, ao nível teórico e metodológico, que constituem aberturas verdadeiras e profícuas às realidades em questão, mas que afasta a compreensão da situação de pergunta.

Se as palavras são suportes de imagens, no sentido McLuhiano de que um meio técnico se constrói sobre o meio anterior, a palavra teria que ser o suporte de imagens de uma construção abstrata, dada enquanto símbolo, gratuito, criação espontânea da psique, e que teria o apelo de totalidade enquanto criação do mundo – algo improvável, justamente por conta da polissemia sugerida por Debray, e por conta do princípio de contingência sugerido por Damásio. Neste caso as representações do mundo, elaboradas pela fantástica não teriam um componente na realidade para hibridizar, e se externaliza como palavra; mas sim a realidade toda, dada enquanto fundação ou criação do mundo. Neste caso o “princípio de identidade” lançaria na mitológica um “princípio de totalidade”, sem que o “princípio de realidade” esteja dado, para hibridizar com as imagens na forma de palavra e sentido, ou seja, diante da ausência de um referente.

Se tal híbrido prescindisse da concretude operatória necessária à palavra ou à educação para ser mediado, ter-se-ia por necessidade uma rigidez psíquica coletiva e um quadro de virtuosismo ou genialidade poética que desse suporte à emergência e socialização dos conhecimentos do sagrado, de forma a criar uma tradição – o que, novamente, parece improvável. É claro que supor esse virtuosismo, é muito mais sensato do que manter-se aberto às perguntas que estivemos fazendo, no sentido de construir hipóteses e possíveis; até porque tudo isso o que estamos empenhados em problematizar, e que foi devidamente formulado pelos autores

analisados, parece ser o que ocorre, de fato, no âmbito da tradição. Enquanto que nenhum dos nossos possíveis encontra-se por aí, dado à observação.

E por isso que nunca é demais permanecer mais demoradamente nesta fronteira, nó górdio, ou rubicão em que nos movimentamos, seja através das análises midiológicas; da computação auto-exo-referente; e do princípio das operações concretas que viemos trabalhando, para fazer ver a “situação”, ou a auto compreensão da humanidade paleosocial, antes da oralidade, antes da arkhé, antes da mitológica, antes da tradição. E não seria demais reconhecer, novamente, que todos os autores com os quais dialogamos aqui, se furtaram a essa procura; e, que, de todos, somente Edgar Morin a encorajou, através do conceito “arqui-espírito”. Conceito este bastante discreto por sinal, se comparado ao volume de reflexão contido nos seis tomos de *O Método*.

Como conjecturamos anteriormente, seria muito improvável que estas palavras estivessem sustentadas por um virtuosismo de linguagem capaz de abarcar a experiência do mundo *in totum* enquanto sentido requerido pela criação do mundo, que intercala uma nas outras, inúmeras “questões últimas” – morte, Deus, espírito, alma, fantasmas, caos, criação e etc. Seria necessário, virtuosismo ainda maior para se fazer entender em meio à ausência de palavras, para explicar ideias abstratas como Deus, Alma, ou espírito, para, somente a partir daí, chegar a um consenso de sentido, de certa forma operacional, dado à experiência, enquanto entendimento mútuo de questões últimas, dada ainda enquanto auto compreensão coletiva que se transformaria em palavra ou híbrido tecido entre objetividade e subjetividade, e depois em tradição. Ultrapassar esse ponto da análise, o rubicão, ou nó górdio cérebro-espiritual é permitir que todas essas indagações e conhecimentos se transformem em “questão última” permitindo a entrada no “círculo hermenêutico”.

Nosso questionamento principal, neste sentido, discorda da Antropologia Simbólica quando esta propõe que a morte seria o catalizador de inúmeras virtudes do psiquismo, que teria acionado a virtualidade das imagens no sentido de fundar a humanidade através de uma vitória fabuladora sobre a morte. Esta recusa constituiu-se em uma rejeição de encontrar na vitória sobre a morte, a emergência de humanidade, certeza que anima o pensamento de Durand, Morin, Debray, e de toda a Antropologia Simbólica – mas que tem sua real origem no pensamento dos “mestres da suspeita”. Certeza que foi problematizada, e fragilizada ao longo de nossa procura enquanto plissagem metodológica, e que encaminhou a máquina

literária em direção à fratura, através da qual pudemos nos movimentar em direção à abertura, e à complexidade do fenômeno religioso.

A novidade particularmente humana não estaria em vencer a morte por meio da fabulação. A emergência particularmente humana não estaria – ainda - em “recolher” tudo aquilo que é pré-humano em torno das imagens que permitiram o acoplamento do organismo ao meio natural e social e utilizá-las para permitir a “religação” a algo realmente Novo que se revelou e se ocultou. A emergência propriamente humana estaria no recebimento da Graça enquanto abertura ao mundo divino, que implica não apenas a computação do Sagrado viabilizada tanto por *relegere* como *religare*; mas possivelmente pela encarnação das Almas, que irá fazer máquina com o Absoluto, permitindo, possivelmente, a fenomenalidade de algo realmente Novo. Essa nova fenomenalidade, talvez tenha permitido ao “autos” uma nova modalidade de acoplamento, de caráter transcendente, que acabaria por sustentar o *religare*, a partir do *relegere* enquanto fundo comum, constituído enquanto repositório imagético da paleosociedade, o que permitiria que as experiências fossem intercambiáveis.

Como se disse não pretendemos de forma alguma comprovar esta hipótese, mas observar de que forma esta hipótese permite-nos acessar, hologramaticamente a complexidade do fenômeno religioso. E decididamente, a título de formulação, a hipótese atrai sobre si estes possíveis: 1) a proximidade espacial e objetiva do Sagrado, dada à fenomenalidade do “autos” enquanto princípio de realidade; 2) uma nova modalidade de acoplamento, de caráter transcendente que seria possibilitada pela encarnação da Alma, e que constituiria uma nova forma de generatividade, propriamente humana, posto que transcendente – o *religare*; 3) este acontecimento acrescentaria uma nova fenomenalidade transcendente – afora o *religare* - que seria a presença do duplo espectral, enquanto realidade sobrenatural, que confere de muitas formas poder de convencimento à tradição, diante do ocultamento das potências transcendentes.

Neste sentido, para além de *relegere* e do Eterno Retorno enquanto fundo imanente haveria um segundo momento da hipótese hologramática que seria a discussão em torno das noções de Alma e espírito, pois as mesmas são reveladoras do conhecimento do Sagrado. Existe aí a formulação de dois possíveis, o Mundo Divino que se revela enquanto Novo, e que funda a humanidade fazendo dela algo Novo, ao acrescentar-lhe a Alma; sendo este, o segundo possível, que se comporta

como uma forma de liame com o Sagrado diante do ocultamento das potências transcendentais.

Estes foram os resultados encontrados ao longo da procura pelo *H. religiosus*. É da onde se parte, e estamos discorrendo sobre esses achados a título de conclusão. A continuidade da procura segue a partir de duas formulações de Mircea Eliade, que nos servem como uma pista ou trilha de procura. A primeira seria o caráter trans-histórico do fenômeno religioso, que faz com que o repertório de imagens e símbolos da *arkhé* seja atualizado em novos simbolismos ao longo da Revelação histórica – o próprio *relegere*. Sobre os símbolos do dilúvio e do batismo, a título de exemplo e explicação do conceito transhistoricidade, afirma Eliade:

Não estamos dizendo que o judaísmo e o cristianismo “tomaram emprestado” tais mitos e tais símbolos das religiões dos povos vizinhos; não era necessário: o judaísmo era herdeiro de uma pré-história e de uma longa história religiosa em que todas essas coisas já existiam. Não era nem mesmo necessário que tal ou tal símbolo fosse conservado “vivo”, em sua integridade, pelo judaísmo; era suficiente que um grupo de imagens sobrevivesse, mesmo que obscuramente, desde os tempos pré-mosaicos: tais imagens seriam capazes de readquirir, a qualquer momento, uma forte atualidade religiosa (ELIADE, 2002, p. 158).

A segunda seria a teofanização da história, à qual já nos referimos, e que implica a imersão dos arquétipos nas dinâmicas históricas do acontecimento – e não apenas nas dinâmicas cíclicas da ordem cronobiológica. Neste caso, precisa-se observar, de que forma as diferentes temporalidades se posicionam de maneira complementar, concorrente e antagônica uma em relação à outra.

Entre os hebreus, cada nova calamidade histórica era considerada como uma punição aplicada por Yahveh, irado por causa da orgia de pecado à qual se tinha entregue o povo escolhido. Nenhum desastre militar parecia absurdo, nenhum sofrimento era em vão, porque, por trás do “acontecimento”, era sempre possível discernir a vontade de Yahveh[...].

Através de suas aterradoras visões, os profetas só confirmavam e ampliavam os castigos inelutáveis de Yahveh sobre seu povo, que não havia mantido sua fé. E era apenas enquanto tais profecias eram ratificadas por catástrofes (como, de fato, foi o caso desde Elias até Jeremias) que os acontecimentos históricos adquiriram significado religioso, isto é, que tinham a mais clara aparência de punição aplicada pelo Senhor, como resposta pela impiedade de Israel. Por causa dos profetas, que interpretavam os acontecimentos contemporâneos à luz da mais estrita fé, esses eventos foram transformados em “teofanias negativas”, na “ira” de Yahveh. Portanto, eles não só adquiriam um significado (porque, como já vimos, para todo mundo oriental cada acontecimento histórico tinha seu próprio significado), mas também revelaram sua coerência escondida, confirmando-se como expressão concreta de uma mesma e única vontade divina. Assim sendo, pela primeira vez, os profetas atribuíram um valor à história, conseguindo transcender à visão tradicional do ciclo (a concepção que nos garante que todas as coisas serão repetidas para sempre), descobrindo o tempo unidirecional. Mas essa descoberta não foi imediata e completamente aceita

pela consciência de todo o povo judeu, e as ideias primitivas ainda conseguiram sobreviver por muito tempo (ELIADE, 2004, p. 95).

O Cristianismo, como se sabe, é herdeiro desta tradição profética. No Evangelho de Mateus, o Nazareno afirma que vem para cumprir a Lei e a tradição profética (Mt 5, 17). Através deste comprometimento com o Deus pessoal, que se manifestou aos antepassados do povo de Israel, o Cristianismo irá acentuar esta marca do Judaísmo de transformar a história em teofania.

De onde vem, então, essa impressão irresistível, experimentada sobretudo pelos não-cristãos, de que o cristianismo *inovou* em relação à religiosidade anterior? Para um hindu simpatizante do cristianismo, a inovação mais espetacular (se deixamos de lado a mensagem ou a divindade do Cristo) consiste na valorização do Tempo, em última análise, na salvação do Tempo e da História. Renuncia-se à reversibilidade do Tempo cíclico, impõem-se um Tempo irreversível, pois desta feita as hierofanias manifestadas pelo tempo não mais podem ser repetidas: o Cristo viveu, foi crucificado e ressuscitou uma única vez. Daí vem uma plenitude do instante, a ontologização do Tempo: o Tempo consegue ser, o que quer dizer que ele para de tornar-se, que se transforma em eternidade. Notemos imediatamente que não é qualquer momento temporal que invade a eternidade, mas somente o “momento favorável”, o instante transfigurado por uma revelação (quer chamemos ou não este “momento favorável” de *kairós*). O Tempo torna-se um valor na medida em que Deus se manifesta através dele, conferindo-lhe um significado trans-histórico e uma intenção soteriológica: pois em cada nova intervenção de Deus na história não se tratava sempre da salvação do homem, ou seja, de algo que não tinha nada a ver com a história. O Tempo torna-se plenitude pelo próprio fato da reencarnação do verbo divino; porém este mesmo fato transfigura a história. Como poderia ser inútil e vazio o Tempo que viu Jesus nascer, sofrer, morrer e ressuscitar Como poderia ser reversível e repetir-se *ad infinitum*? (ELIADE, 2002, p.169)

Assim, se por um lado, nossa procura nos impele a um mergulho no âmbito do Eterno Retorno enquanto modalidade de conhecimento do Sagrado que predominou na *arkhé*, por outro lado, teríamos que mergulhar também no âmbito da História e da Revelação, com toda a entrega da procura, através das noções de Deus, Alma, e espírito, lançando mão da dialógica.

E quando observamos, hipoteticamente, que a fundação da humanidade cogitante envolveria princípio de realidade e identidade, e que estaria fundada sobre uma realidade transcendente e sobrenatural, nós igualamos este novo, ao Novo, que constitui a principal marca do fenômeno Crístico, criando uma abertura à Antropologia Teológica: o encontro com o “*Milieu Divin* – a atmosfera e o elemento cósmico e novo na criação”, como formulou Teilhard de Chardin (BOFF, 2008, p.87). Assim, a humanidade surge nascida em Cristo - O Alfa e o Ômega - no sentido de que a experiência transcendente, dada na origem, seria um acontecimento Crístico.

A marca transcendente e cósmica do Cristo, elaborada já por São Paulo, que flui hermeneuticamente no sentido da Cristologia Cósmica e do diálogo inter-religioso, e que tenderemos a movimentar por aqui através do componente metafísico da Hermenêutica filosófica.

Em todos os casos, a partir de São Paulo, entrou no cristianismo a visão cósmica de Cristo e de sua Igreja. Em comparação com Paulo, as perspectivas posteriores não fizeram avançar muito a questão. Isso se deve talvez ao perigo latente de um inaceitável Pancristismo na linha do *Deus sive natura sive substantia* como em Espinosa, por um lado, e, por outro, devido à quase insuperável dificuldade de compreensão conceitual de tal unidade plural crística. Apesar disso encontram-se, na tradição, expressões arrojadas que sublinham a extensão cósmica do mistério da Igreja e de Cristo (BOFF, 2008, p. 98).

De certa forma, a procura pela complexidade do fenômeno religioso através da busca pelas origens, enquanto “arqui-espírito” e *Homo religiosus*, nos coloca diante da abertura à Antropologia Teológica, e à Cristologia Cósmica, além de nos colocar diante do problema do discurso inter-religioso, que se inicia enquanto transhistoricidade do sagrado.

As Imagens constituem “aberturas” para um mundo trans histórico. Não é, entretanto, seu menor mérito: graças a elas, as diversas “histórias” podem se comunicar. [...]É sobretudo através da criação de uma nova linguagem mitológica comum às populações que permaneceram ligadas a suas terras, e conseqüentemente com maior risco de se isolar em suas próprias tradições ancestrais, que o papel civilizador do cristianismo é considerável pois ao cristianizar a antiga herança européia, ele não apenas a purificou, mas fez passar para uma nova etapa espiritual da humanidade tudo o que merecia ser salvo das velhas práticas, crenças e esperanças do homem cristão[...]

Não esperemos para amanhã um fenômeno análogo que possa ser repetido em escala planetária. Ao contrário a entrada dos povos exóticos na história terá como consequência, em todos os lugares; um crescimento do prestígio das religiões autóctone. Como dissemos o Ocidente se vê atualmente forçado a um diálogo com as outras culturas “exóticas” e “primitivas”. Seria lamentável que ele começasse sem ter tirado nenhuma lição de todas as revelações trazidas pelo estudo dos simbolismos (ELIADE, 2002, p. 175).

No entanto, quando realizamos a dialógica no âmbito da complexidade do fenômeno religioso, estamos praticando Teologia Pública e não Teologia Católica ou Protestante que seria a matriz de origem da Antropologia Teológica e da Cristologia. Esta visada, que flui enquanto hipótese hologramática também nos aproxima, como se disse, da Cristologia Cósmica.

Lançar a centralidade do fenômeno Crístico em direção às origens implica em ir além da démarche da Antropologia Teológica que está centrada na concretude exemplar do Cristo histórico, e nas aberturas transcendentais proporcionadas pela Cristologia, para evidenciar as aberturas à Nova Humanidade enquanto acabamento

da Criação que tende ao Cristo Cósmico. Neste sentido, nossa entrada no âmbito da Teologia seria fornecida pela observação do Novo em uma chave interpretativa que permite o movimento hermenêutico do diálogo inter-religioso, através das ideias de Deus, Alma e espírito.

Neste caso, uma primeira tarefa de rever nossos conceitos e categorias, nos conduz paralela e simultaneamente ao segundo desafio que seria o de lançar nossos resultados no âmbito da Noosfera. Neste caso, não poderíamos fazer mais do que organizar a abertura, pensar como promoveríamos as investidas no sentido de percorrer a complexidade hologramática da Noosfera com o intuito de evidenciar a complexidade do fenômeno religioso. O interessante aí é que já não estamos mais no ambiente da psicofera: a religião enquanto experiência individual, não constituirá, como no ambiente do “arqui-espírito” nosso ambiente de análise por excelência. Morin entende a Noosfera como um sistema complexo organizado pela psicofera e pela socioesfera, mas com autonomia significativa em relação a estes dois subsistemas. Neste sentido, segundo Morin, “o ponto de vista noológico deve considerar a autonomia da noosfera na sua relação co-organizadora com os seus ecossistemas mentais e culturais” (MORIN, 2005, p. 153).

Partindo destes pressupostos, o terreno de análise é a linguagem: o discurso religioso dado enquanto Revelação; a Teologia; e a confissão de fé de fiéis que alcançaram a posição de intérpretes, e que favorecem o “jogo” hermenêutico. Mas quando nos lançamos ao “jogo hermenêutico” criam-se aberturas às imagens e símbolos; aos arquétipos adormecidos, e o horizonte da tradição que ressoa na psique, começa a ser movimentado pela linguagem enquanto móbil do “jogo”, e nos coloca no horizonte do problema, da pergunta, através do “círculo hermenêutico”.

Assim, boa parte do trabalho de observar a complexidade do fenômeno religioso consiste justamente em observar a autonomia do Sagrado em relação à socioesfera, ou seja, a autonomia do Sagrado em relação às denominações religiosas. A partir da Teologia de Paul Tillich, esta autonomia do Sagrado pode ser interpretada como um *modus operandi* da transcendência que é refratário às dinâmicas demoníacas, que tendem a aprisionar em uma experiência finita e condicionada, dentro de uma Teologia, ou de uma denominação religiosa, aquilo que é transcendente, infinito e Absoluto (TILLICH, 1984). Observamos as defesas individuais a estas tendências institucionais na forma da “resistência ao sagrado” enquanto categoria eliadiana salientada por André Guimarães.

Sabemos de antemão dos riscos que corremos, e por isso tentaremos alimentar a construção de nossa hipótese com novas ferramentas, com novos cenários de observação, utilizando o potencial organizador do holograma que faz o todo revelar-se a partir das partes que se comportam como microtocos individuais.

Não seria demais, afirmar novamente, que esta procura não pretende afirmar verdade teológica alguma. Tão pouco pretende a confirmação de uma hipótese inicial. Nosso compromisso enquanto procura pela complexidade do fenômeno religioso, consiste em testar a validade performática, ou dialógica, de nossos achados em meio à procura pelo *Homo religiosus*, e lançá-los no horizonte da linguagem de forma a empreender a dialógica.

Neste caso, os objetos propriamente linguísticos, as culturas antropologizadas, já são culturas que estão sob a sintaxe operatória da oralidade. O transconsciente intuído por Eliade, enquanto tecido comum que animaria todas as religiões, seria anterior à sintaxe própria aos documentos da oralidade, recolhidos pela Antropologia. E por isso os corantes são tão importantes para pensarmos o Sagrado e a emergência de sagrado, pois como observa Leroi-Gourhan, o grafismo, e ainda mais a arte figurativa, constituem suportes pictóricos de uma longa tradição oral.

Não é à toa que uma das principais observações eliadianas sobre a *arkhé* resume-se no retorno à origem, ao *ilude tempore*, à “nostalgia do paraíso perdido” como experiência religiosa fundamental, caracterizada por uma subjetividade marcada pelo “terror à história” - sendo essa experiência religiosa algo contínuo e intermitente na vida da humanidade arcaica. Assim, a pergunta que viemos tangenciando na forma de hipótese é: que materialidade, ou princípio de realidade; que concretude operatória poderia ser essa, encontrada nas origens, que forneceu todo o poder de transmissão da Tradição?

Se a subjetividade compõe com o real a materialidade exteriorizada, ambas, na investigação da complexidade do fenômeno religioso têm que ser investigadas a partir de uma “organologia”, que antecederesse a materialidade, dada enquanto oralidade - e foi isso o que tentamos fazer. Utilizamos os pressupostos da midiologia de Régis Debray, para ir além de suas *démarches* sobre a incompletude enquanto lógica do religioso, até porque, como já dissemos, Debray adota a premissa da Antropologia Simbólica.

Neste sentido, a última sessão do capítulo 5, intitulada “A auto-exo-referência e a computação do Sagrado” consiste, na verdade, em uma conclusão satisfatória para a procura que realizamos. Nesta sessão sinalizamos com clareza suficiente tudo aquilo que era apenas um eco na “plissagem metodológica”, e formulamos, mais precisamente, tudo aquilo que as *démarches* construídas ao longo do texto insistentemente apontavam. Basicamente que a fabulação, a mitológica, e os conhecimentos do sagrado teriam que estar fundados sobre uma concretude operatória, capaz de promover as mediações de sentido, para além do virtuosismo individual. Uma outra questão seria que a concretude operatória da *arkhé*, no que tange ao conhecimento do Sagrado, estaria fundada sobre uma realidade sobrenatural – o espírito – e que essa novidade ontológica em segunda mão, que compõem o sagrado em segunda mão da *arkhé* sociedade, faz máquina com o Absoluto e com o transcendente através da Alma, que é a via de acesso individual à transcendência – em primeira mão.

A descoberta propriamente dita que se converte em externalização a partir do híbrido tecido entre corpo e materialidade, na forma de palavra, e que funda o mundo a partir da fundação da humanidade, compõem com o sobrenatural, aquilo que a fantástica irá construir enquanto mitopoiese, principalmente em decorrência do ocultamento da materialidade do sagrado que deverá ser elaborada, construída, enquanto experiência original, que se perde não em função da externalização em si, que é o aspecto menor da “queda” enquanto sensorio adormecido, mas em função da autonomia do Sagrado que entrará em modo de ocultamento. Esta *démarche*, elevada à política do signo, sinaliza bem a importância que a discussão sobre a técnica, desempenhou enquanto investida midiológica em direção às origens do sagrado.

Régis Debray nos fornece algumas teias intersubjetivas de seu pensamento em relação à morte, que vão além daquelas que giram em torno dos “mestres da suspeita”.

Faustel de Coulanges: “Foi, talvez, diante da morte que o homem teve, pela primeira vez, a ideia do sobrenatural e quis esperar para além do que via. A morte foi o primeiro mistério; coloca o homem na pista de outros mistérios. Ela elevou seu pensamento do princípio ao invisível, do transitório ao eterno, do humano ao divino”. Foi, talvez, diante de um morto que, um dia, o *faber* reconheceu-se *sapiens*... (DEBRAY, 1992, p.29).

Essa forma de pensar é muito próxima ao que está colocado pela Antropologia Simbólica. Segundo Gilbert Durand:

O sentido supremo da função fantástica, erguida contra o destino mortal, é assim o eufemismo. O que quer dizer que há no homem um poder de melhoria do mundo. Mas essa melhoria também não é a vã especulação “objetiva”, uma vez que a realidade que emerge ao seu nível é a criação, a transformação do mundo da morte e das coisas no da assimilação à verdade, à vida. Todos aqueles que se debruçaram de maneira antropológica, quer dizer, com humildade científica e largueza de horizonte poético, sobre o domínio do imaginário estão de acordo em reconhecer à imaginação, em todas as suas manifestações (religiosas e míticas, literárias e estéticas), esse poder realmente metafísico de erguer suas obras contra a podridão da morte e do destino (DURAND, 1997, p. 405).

Em Gilbert Durand a função fabuladora, assume as virtudes de uma fantástica transcendental que está claramente voltada à adaptação da espécie. “Equilíbrio biológico, equilíbrio psíquico e sociológico, é esta afinal a função da imaginação (DURAND, 2000, p.103)”. É importante perceber, que de acordo com as hipóteses de Damásio, e anteriormente a ele, já em Leroi-Gourhan, o cérebro produtor de imagens já realizava este equilíbrio homeostático, e isso bem anteriormente à palavra e às “manifestações religiosas e míticas, literárias e estéticas”.

Vencer a morte por meio de imagens, e criar um mundo por meio das palavras, é este ponto de vista, como vimos, que anima o posicionamento de Régis Debray, e foi deste quadro, marcado por uma recusa em ir até as origens, que libertamos as prerrogativas midiológicas em direção à plissagem, para pensar a incompletude lógica do religioso como uma abertura *Teo* lógica. Diferente disso, no pensamento de Régis Debray,

Se definirá como religiosa toda conduta que ponha em relação um adentro com um afora, um plano interno e um ponto externo. Abstração feita – por si só – dos valores de verdade ou de vida que tal referência pode transmitir ao crente. O dispositivo elementar será por tanto o de um plano de imanência – uma comunidade de seres humanos, frente a outros, que compartilham um mesmo conjunto de representações coletivas – e o de um ponto focal e fiduciário, que transcende seu plano de existência (sem conotações, repitamos, necessariamente místicas, fideístas ou sobre-humanas) (DEBRAY, 1996, p.14).

A incompletude, enquanto lógica do religioso é pensada por Régis Debray a partir do teorema de Gödel, sendo que o argumento do matemático não oferece a Debray nenhum efeito de autoridade possível. “Extrapolar um resultado científico e generalizá-lo para a margem de seu campo específico de pertença, nos expõem – todos o sabem – a grosseiros equívocos”. Em contrapartida, como se viu, Debray se interessa pela relação interno e externo (1996, p.16).

Não se trataria de aplicar aos reagrupamentos históricos um teorema verdadeiro para os sistemas formais, senão supor, como eco ao primeiro, uma lei de formação de grupos estáveis que articularia, mediante um

vínculo lógico inelutável, o fechamento de um território – imaginário ou material, ou ambos talvez – e sua abertura a um ponto exterior de coesão. [...] A passagem da confusão ao agregado, ou do amontoado ao todo que constitui o milagre de uma formação comunitária, parece testemunhar, de uma maneira constante e comprovada na documentação disponível, uma dupla constância: posição de uma fronteira, recinto ou limite (territorial, doutrinal ou legendário) e posição de um ponto de ausência – um ser, um dito, um escrito – desaguadouro fundador, heterogêneo ao conjunto considerado, cuja homogeneidade vem a cristalizar. Erigido como está a partir de um valor fundador inverificável e indemonstrável, o coletivo está soldado ao fiduciário. Funciona a crédito, por adesão, e pelo imaginário. Como nenhum sistema pode fechar-se com a ajuda exclusiva dos elementos interiores a ele, a demarcação prática de uma coleção supõe que se coloque em relação indivíduos e dados sem verificação empírica possível, objeto de um ato de fé postulado pela crença. Esse ponto de engate, simbólico ou histórico, sempre transfigurado, por definição vedado à manipulação técnica ou crítica, constituirá então o sagrado do coletivo, o que lhe constitui a liga (por tanto, o sagrado, sem dúvida, não necessita do divino para existir); seu operador externo de legitimidade, sem o qual desapareceria a personalidade coletiva em questão, por implosão e diluição. Por mais diversa que fora sua expressão, o fenômeno religioso dependeria, nesta hipótese, de uma coação formal de consistência, excluindo a autovalidação e a autogestão de uma comunidade por si mesma. A incompletude dá ao coletivo seu caráter delirante (DEBRAY, 1996, p. 18).

Além de apresentar as ideias de Régis Debray, e a forma como a nossa procura se afasta delas, pretende-se sinalizar duas questões. A primeira, que já foi suficientemente discutida é a morte: a identidade do grupo, erigida como uma fabulação capaz de vencer a morte. À esta morte, estamos propondo uma outra modalidade de morte que surge juntamente com a emergência do Sagrado, enquanto princípio de realidade. Há aí uma ruptura ontológica fundamental que acompanha a irrupção do Sagrado, que seria a manifestação dos espíritos dos antepassados – dada em consequência de uma nova modalidade de morte. A partir de uma percepção como esta não fica difícil entender a centralidade da morte na *arkhé* sociedade, e sua função socializadora através dos rituais iniciáticos, tão bem observada por Eliade (ELIADE, 2008).

A outra questão está relacionada à irrupção do Sagrado enquanto princípio de realidade, que consiste no Sagrado enquanto pura espacialidade. Neste caso, nossa procura se dirige às mesmas paragens de Debray, e aonde o autor vê a incompletude como um artifício lógico, que funcionaria como um eixo mediador estabelecido ao nível do imaginário, que de alguma forma organizaria a sociedade, nós estamos tentando enxergar a irrupção dramática do Sagrado na história, que já observamos em Mircea Eliade, através da questão da ruptura espacial operada pelo Sagrado. Inúmeros simbolismos serão solidários desta modalidade de experiência, como o simbolismo do Centro.

Todo microcosmo, toda região habitada, tem o que poderíamos chamar um “Centro”, ou seja, um lugar sagrado por excelência, é nesse “Centro” que o sagrado se manifesta totalmente seja sob a forma de hierofanias elementares – como no caso dos “primitivos” (os centros totêmicos, por exemplo, as cavernas onde se enterram os tchuringas etc.) -, seja pela forma mais evoluída de epifanias diretas dos deuses, como nas civilizações tradicionais [...].

Na geografia mítica, o espaço sagrado é o espaço real por excelência, pois, como se demonstrou recentemente, para o mundo arcaico o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o sagrado. É num tal espaço que tocamos diretamente o sagrado – quer seja ele materializado em certos objetos (tchuringas, representações da divindade etc.), ou manifestando nos símbolos hierocósmicos (Pilastra do Mundo, Árvore Cósmica etc.) (ELIADE, 2002, p. 36).

Neste caso, tanto a irrupção espacial do Sagrado, quanto a nova valência ontológica assumida pela morte, ambas contribuem para a emergência do sagrado enquanto construção humana; mas talvez a principal condição para essa emergência tenha sido a encarnação da Alma, enquanto dobra do Absoluto em direção à humanidade, que faz máquina com a dimensão humana e imanente enquanto abertura permanente à transcendência. Uma abertura ao Sagrado, que é ao mesmo tempo um lugar e um tempo - ou o início, enquanto “paraíso primordial”.

Neste sentido, o empenho em horizontalizar os saberes em meio às origens, deve ser acompanhado de uma procura por horizontalidade em meio aos enunciados históricos, que apresentarão uma novidade, uma inovação, em meio ao Judeu-Cristianismo enquanto projeção temporal em direção ao futuro, como observou Eliade através do conceito “teofanização da história”. Como uma marca do holograma, uma certeza que esteve presente no início – ao nível da computação auto-exo-referente que se depara com o Novo em sua espacialidade - e que se fará presente no fim ao revelar-se enquanto espacialidade do Sempre, através da Revelação final.

O sempre seria mais bem representado, em nossa limitação conceitual, como um ambiente do que como um tempo. Algo semelhante ao que vimos quando tratamos do conceito de “mundo vindouro” utilizado pelos rabinos. Lá tentamos observar a possibilidade de este “mundo” não ser uma realidade do provir, mas um mundo paralelo.

Esta seria a razão de o nome de Deus estar sempre sendo representado de uma forma inadequada ou constrangida. “Serei o que Serei” ou “compadecerei do que compadecer” são expressões que, como vimos, denotam um certo desajustamento ao definir o tempo dos verbos utilizados pelo Criador.

O mesmo não podemos dizer em relação a lugar. Um dos nomes que Deus recebe inequivocadamente pelos sábios é “hámakom” – o lugar. Não há constrangimento em definir Deus como “o lugar” porque talvez essa seja a melhor maneira de apresentar o Criador, como um qualificativo de tempo e não espacial: o lugar é um tempo. Como se estivéssemos diante de um contra-senso: Deus em termos temporais é algo complicado de definir, exceto pela expressão que aparentemente denota uma “situação espacial”.

Essa conexão entre tempo e espaço não deriva de qualquer concepção da Física moderna, mas de um olhar não-linear (“analógico”) acerca do Criador. O sempre no qual habita Deus é um “ambiente” (BONDER, 2003 p.145).

Analisar mais de perto a morte, e perceber não apenas suas virtudes iniciáticas, mas também a virtualidade espectral do duplo do antepassado, implica em manter aberta uma via de aproximação ao conhecimento religioso que atravessa o tempo, e chega até nós – ocidentais e brasileiros - de diversas formas, das quais a mais acessível sem dúvida alguma é o Kardecismo. De certa forma, essa presença do sobrenatural nas sociedades arcaicas e modernas, constitui ainda, a via ontológica fraca que comunica as virtudes organizadoras do Sagrado: sua condição de anterioridade e causalidade. Seria como uma sombra embotada de algo que insiste em se revelar, e que se utiliza dessa fenomenalidade enquanto ferramenta pedagógica para acessar essa outra via criada pela abertura ao Absoluto, dada enquanto Alma.

Ora, trata-se de ter a honestidade de perceber que o processo de ocultação do Sagrado, computado enquanto Deus *otiosus*, fornece um estímulo imenso para a criação do mundo pela linguagem, através de um vácuo na realidade, um fundamento perdido, uma ausência de realidade enquanto sentido, que se manifestou anteriormente através da irrupção do Sagrado, e que procurará no imaginário e nas outras pessoas algo que valha um suporte e uma tradição. Esta dinâmica de ocultamento constituiria o estímulo decisivo, e em meio ao ocultamento do mundo divino, que se reverte à “perda do paraíso” o duplo do antepassado cumprirá uma função fundamental, assim como a nova valência ontológica da morte, marcada por esta presença do sobrenatural, para organizar um novo acoplamento para o coletivo.

E, a partir daí, toda a dinâmica do *relegere* que integrará o *religare* - questão de suporte, sentido, e fundamento para o ser que se dirige ao Mistério. A criação, ou externalização enquanto fusão inventiva entre realidade e subjetividade corpórea, encontrará nas palavras a concretude do híbrido, mas o sentido viria de alhures, pois recolheu-se para o altíssimo, não mais acessível, e será construído pelo imaginário, pela fantástica transcendental, que não terá dificuldade em criar mediação em meio às testemunhas oculares que irão compor o nascimento da tradição. As palavras serão o suporte da imagética que quer alçar-se ao Sempre para superar um vácuo de realidade, e serão ainda a permanência de uma estrutura de sentido, de caráter

sobrenatural e transcendente, mediada pelos guardiões da tradição que dominam as técnicas de acesse, e pelas evidências do sobrenatural, encontradas na práxis.

Analisar mais de perto a irrupção do Sagrado enquanto pura espacialidade implica não apenas em encontrar o Sagrado enquanto princípio de realidade, e se referir à experiência religiosa da paleosociedade enquanto algo *sui generis* que refuta qualquer tipo de etnocentrismo cristológico na afirmação da centralidade do fenômeno Crístico; mas também nos abre, hermeneuticamente, uma via de acesso à Revelação histórica, tendo em vista o Nome de Deus, revelar-se temporalmente, em um tempo escatológico que culmina no Dia do Senhor, enquanto acontecimento histórico.

Ou seja, ao nível da linguagem, caso seja conferida horizontalidade à *arkhé*, a experiência religiosa da humanidade flutuaria entre dois acontecimentos aonde há a irrupção do Sagrado nesta tessitura imanente, a qual nossa percepção está acostumada, e que estamos tratando a partir da complexidade moriniana enquanto princípio de realidade. Neste sentido, o caráter concorrente e antagônico estabelecido entre as manifestações do conhecimento religioso da *arkhé*, e as da revelação judaico-cristã, está colocado pelo caráter escatológico do judeu-cristianismo, que concorre e antagoniza com as dinâmicas cíclicas do paganismo, transferindo sua carga arquetípica para as dinâmicas históricas enquanto “teofanização da história”.

Aquilo que, antes de mais nada, surpreende nos profetas é a crítica que fazem do culto e a ferocidade com que atacam o sincretismo, ou seja, as influências cananeias, a que dão o nome de “prostituição”. Mas essa “prostituição”, contra a qual investem sem descontinuar, representa uma das mais difundidas formas da religiosidade cósmica. Específica aos agricultores, a religiosidade cósmica prolongava a mais elementar dialética do sagrado, especialmente crença em que o divino se encarna, ou se manifesta, nos objetos e ritmos cósmicos. Ora, tal crença foi denunciada pelos fiéis de Javé como a idolatria por excelência, e isso desde a penetração na Palestina. Mas nunca a religiosidade cósmica foi tão selvagemmente atacada. Os profetas acabaram conseguindo esvaziar a Natureza de toda a presença divina (ELIADE, 2010, p. 335).

Mas, ao nível da análise, e aí está a riqueza da dialógica da complexidade moriniana, as modalidades de experiência do sagrado se colocam de forma complementar – e não apenas concorrente e antagônica -, enquanto experiência de sentido. Ou seja, as idiosincrasias são reveladoras de sentido, e complementam a totalidade através de *hólons* de sentido acrescentados à imagem que vai reproduzindo forma, nitidez e clareza do fenômeno religioso, antes de alcançar o

que seria o “todo”. Neste caso, a dialógica, e principalmente a horizontalidade dos saberes, enquanto reconhecimento da pretensão de verdade conferida às origens, deve deslocar-se para a história para continuar revelando sentido.

O Deus que se revela a Moisés faz questão de nomes. É Moisés, porém, que primeiro se mostra interessado pela Natureza de Deus ao perguntar seu nome diante da sarça ardente. E Deus não lhe furta uma resposta como furtara anteriormente a Jacob:

E disse Moisés a Deus: “E quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser ‘o Deus de vossos pais enviou-me a vós’, e dirão para mim: ‘Qual o seu nome – Que direi a eles?’” E disse Deus a Moisés: “Serei O Que Serei.” E disse: “Assim dirás aos filhos de Israel: Serei enviou-me a vós” (Ex. 3:13-14).

Essa é a primeira referência que Deus faz a seu nome como uma essência expressa pelo tempo. *Serei O Que Serei* contém identidade porque aparece na primeira pessoa e contém temporalidade. Aparentemente é um tempo futuro, mas é mais do que um tempo futuro. Para isso teria bastado chamar-se de *Ehie – Serei*. Há um esforço linguístico por determinar um verbo num novo tempo. É desse tempo que Deus deseja falar como forma de se fazer compreendido por sua criatura (BONDER, 2003, p. 16).

Uma forma de estabelecer uma relação compreensiva entre os conhecimentos da *arkhé* e o Judeu-Cristianismo, é essa marcada pelo caráter dialógico da complexidade do fenômeno religioso, o Deus *otiosus*, enquanto achado da paleosociedade, que ensejou a criação do mundo da linguagem pela *arkhé* sociedade, fenomenalidade marcada pelo “terror a história”, antagoniza com o processo revelatório do Deus pessoal, e pontua aspectos da complexidade do fenômeno religioso que deverão ser procurados na estrutura temporal de Seu Nome, como podemos observar a partir de Bonder.

Seria desta forma que faríamos a transição para o Judeu-Cristianismo, procurando explicitar o caráter dialógico – complementar, concorrente, e antagônico - a partir da percepção bem clara do “antagonismo” identificado por Mircea Eliade, entre o “terror da história”, marcado pelo Eterno Retorno; e a natureza escatológica do Judeu-Cristianismo, marcada pela “teofanização da história”. No entanto, não é difícil perceber que a irrupção espacial do Sagrado atua como um liame interpretativo entre as duas modalidades de experiência religiosa. No caso da *arkhé* o “terror à história” revela um “paraíso primordial” que constitui a principal modalidade de acesse, tendo em vista o tempo forte enquanto tempo do início, constituir a busca hodierna por uma temporalidade que pode ser encontrada em meio à repetição dos gestos arquetípicos; enquanto que o mundo vindouro, a

Jerusalém Celeste, o Reino de Deus, constitui um tempo futuro marcado por igual beatitude, aonde divindade e humanidade comungam do mesmo espaço.

6.1.3 Apontando bifurcações em meio a nossa procura: Ciência da Religião, Teologia e Hermenêutica.

A busca pelo “arqui-espírito” longe de esgotar nosso problema, o alimentou: uma dialógica inicial no âmbito da Ciência e Filosofia, movimentada pela complexidade moriniana, nos colocou diante de nódulos de complexidade hologramática: Deus, Alma, e espíritos de antepassados, que transformamos em hipótese hologramática. Nos colocou também, diante do Eterno Retorno, enquanto modalidade de apreensão do Sagrado, o “sagrado natural” que irá movimentar as especulações arcaicas sobre o real. No entanto, a hipótese hologramática não consiste em organizar esses possíveis filosóficos, estes entes de linguagem, ou estas realidades transcendentais de maneira unívoca, com o desejo de resolver uma questão, ou atacar um problema, como normalmente se faz em Ciência e Filosofia, ainda que por caminhos diferentes. Nosso objetivo nunca foi escrever uma história bem contada das origens, na forma de um conhecimento que pretendesse a veracidade através de algum tipo de chancela. Um empreendimento desses seria risível, e fadado ao fracasso. Nossa procura sempre foi no sentido de movimentar possíveis, enquanto entes de linguagem ou seres noosféricos, mais do que procurar por verdades.

Mas, como afirmamos que a procura pela complexidade do fenômeno religioso a partir das origens, poderia revelar nódulos de complexidade hologramática que nos permitissem acessar a Noosfera e os símbolos da Revelação, é isso o que viemos tentando fazer ao longo desta conclusão, que se constrói sobre as dobras de uma plissagem, e através da virtualidade de uma abertura – uma escritura lavrada, simultaneamente, em dois tempos: o agora e o Sempre.

Tratando-se de organizar nossos achados de forma a provocar o movimento da dialógica no âmbito da História da Revelação e da Teologia, percebe-se que, falar sobre religião e sobre sua pretensão de verdade é uma forma de encontrar um outro ponto de vista, que não seja a descrença do paradigma científico, ou a certeza inabalável das confissões.

Procurando enquadrar nosso fazer em termos de pesquisa legítima, e estabelecida dentro das áreas do saber acadêmico que estudam o fenômeno religioso, pode-se dizer que, em um primeiro momento - que é o tempo do agora - nossa procura pela complexidade do fenômeno religioso, foi direcionada por um tipo de abordagem que ganha cada vez mais espaço na Ciência da Religião, e que está institucionalizada no âmbito desta ciência através da disciplina “Ciência e Religião”.

Eduardo Cruz, organizador da sessão “Epistemologia da Ciência da Religião”, que integra o primoroso *Compêndio de Ciência da Religião* (PASSOS; USARSKI, 2013), agraciado com o Prêmio Jabuti de 2014 na categoria Ciências Humanas, em artigo intitulado, “*Ciências Naturais, religião e Teologia*”, escreve que:

Estamos testemunhando em escala global um esforço de reconciliar crenças religiosas tradicionais com a perspectiva científica moderna e com novas descobertas nas Ciências Naturais. Desde a década de 1960, esse esforço tem crescido para se constituir em uma disciplina acadêmica madura, chamada usualmente de “Ciência e Religiao” (ou Religião e Ciência), com seus periódicos, centros e sociedades acadêmicos e conferências internacionais. É um rótulo popular ainda que algo enganoso, para o que também pode ser considerado como uma nova tendência na Ciência da Religião (CRUZ, 2013, p.115).

Eduardo Cruz observa que “O termo Ciência e Religião pode significar pelo menos quatro coisas diferentes”, e podemos dizer que nossa procura se aproxima mais da quarta e última significação do termo, que é a ascepção mais usual do mesmo, e que consiste em fazer “uso de teorias e achados das Ciências Naturais de modo a melhor entender a religião”. Reflexões que incluem abordagens evolutivas para “estudar as origens e funções da religião” [...] (CRUZ, 2013, p. 116).

Assim, não resta dúvida que a procura pela complexidade do fenômeno religioso, na medida em que se inicia enquanto procura pelo *Homo religiosus*, a partir de uma Filosofia da Evolução que dialoga com a Paleoantropologia, com a Ciência Cognitiva, e com a Filosofia da Técnica, dialoga também com esta nova tendência na “Ciência da Religião”; mas por outro lado, também não resta dúvida de que a procura pela complexidade do fenômeno religioso, ultrapasse, enquanto procura, os marcos definidos pelo “estatuto epistemológico da Ciência da Religião”.

O que este percurso de nossa procura nos evidencia é que o diálogo com a Ciência da Religião consiste em uma oportunidade de atravessamento para a procura pela complexidade do fenômeno religioso, na medida em que esta ciência cuida de nos proporcionar tanto os limites quanto à abertura para este diálogo.

O limite do diálogo com a Ciência da Religião parece ser a resistência ao “programa eliadiano de Ciência da Religião”, marcado pelo caráter *sui generis* que Eliade atribuí à religião enquanto interesse científico, o Sagrado com maiúscula utilizado por Eliade (CRUZ, 2013a, p.39), e pela utilização do método hermenêutico (GASBARRO, 2013, p. 94). Existe uma crítica mais ou menos generalizada no âmbito da discussão em torno do “estatuto epistemológico da Ciência da Religião”, que reconhece a importância de Eliade na História da Ciência da Religião, mas questiona epistemologicamente suas contribuições, a partir do princípio de refutabilidade de Karl Popper. Neste caso, uma ciência hermenêutica não atenderia à robustez epistemológica desejada pela Ciência da Religião: o “saber-poder” do intérprete se mostraria contraproducente, frente aos critérios de objetividade desejados por esta ciência, a partir da necessidade de consolidar seu espaço na academia.

[...] A Fenomenologia de Eliade produz juízos de valor no mesmo momento em que indica elementos de juízo histórico, justamente porque o transcendente da Teologia e o transcendente da Filosofia da consciência são generalizados na ontologia da relação universal com a Natureza-Mundo.

Esta grande construção intelectual é verificável? É falsificável? Talvez, de certa maneira verificável! Mas somente se transformarmos o processo de verificação em hermenêutica: as contas sempre voltam quando, entre teoria-síntese e sistemas histórico-sociais, existe uma homologia estrutural, uma eterna correspondência entre ontologia e epistemologia [...] (GASBARRO, 2013, p.94).

A principal contribuição de críticas como esta é que seus autores evidenciam a maturidade de um campo científico, que, devido ao comprometimento com regras e consensos universais da ciência, contribuem para que as aberturas à complexidade do fenômeno religioso permaneçam de forma virtual e atual no meio acadêmico. Esta maturidade caracteriza-se por um exercício de iconoclastia (CRUZ, 2013, p. 39); um autor clássico, com uma contribuição fundamental à institucionalização da Ciência da Religião, sendo criticado com energia.

De certa forma, o ataque às posições de Eliade pode fornecer alimento a uma geração “antropofágica” em Ciência da Religião. Isto porque, de inúmeras formas o paradigma da ciência moderna está sendo questionado, e isso está longe de parecer uma moda. O que não tem nada a ver com a especialização em si, com a legítima defesa de um estatuto de Ciência da Religião epistemologicamente alinhado com a normalidade epistemológica da Ciência, caracterizada pelo abandono das causas formais e finais, e pela centralidade das causas iniciais e

materiais (KOYRÉ, 2002, p.87).

A pergunta como um determinado fenômeno acontece, permanecerá uma pergunta legítima, assim como todo o trabalho do especialista; mas uma nova função, mais mediadora, mais integradora, mais transversal, necessitará de uma nova modalidade de especialista, apto a complexificar seu objeto, em detrimento de sua simplificação, como empreende a ciência. E essa função foi bem desempenhada por Eliade, que se serviu de um leque de conhecimentos da área de Humanidades, como História, Antropologia, Etnologia, Hermenêutica Filosófica, Estética, Psicologia do Profundo, fora seus conhecimentos de Literatura e sua prática poética e ficcional.

Assim, os dois movimentos da crítica: o movimento interno à Ciência da Religião, que coloca com maior incidência ainda os holofotes sobre a obra de Eliade; e a crítica mais geral da transdisciplinaridade, que necessita fazer os saberes dialogar, e ainda criar horizontalidade, ambas as críticas criam aberturas virtuais e atuais, ao legado intelectual de Mircea Eliade, no âmbito da Ciência da Religião e fora dela.

Os cursos de Ciência da Religião identificam-se com a tradição do Esclarecimento, e a presença da Teologia no âmbito desta Ciência, deverá assumir o contorno do domínio público, que se contrói no âmbito acadêmico, em meio à fluidês dos corredores e rigidez dos departamentos; mas que ainda assim está plenamente consciente do caráter *sui generis* de sua realidade de observação.

A Teologia precisa de liberdade acadêmica para o seu criativo exercício hermenêutico. Precisa de abertura e despojamento para se deixar interrogar pelos desafios da ciência. E ainda reforçar seu espírito crítico, capaz de reagir a determinados e problemáticos paradigmas em curso na modernidade pós-tradicional.

A Teologia vive um momento precioso, de luta em favor de uma atuação crítica e livre, da busca de inserção distinta no âmbito acadêmico. A presença e a irradiação dos programas de Ciência da Religião tem favorecido esse exercício novo da Teologia, provocada a dizer sua palavra com o provocante sabor do sinal dos tempos (TEIXEIRA, 2013, p.181).

O resultado do nosso empreendimento foi o de realizar um recorte mínimo, que fosse já uma abertura ao conhecimento religioso, fizemos isso através dos universais eliadianos, tempo dos Deuses, Deus *otiosus*, e o tempo dos ancestrais, e ainda através da Alma, que não está sendo tratada como uma ideia, mas como uma categoria ontológica que faz máquina com o Absoluto. Assim, encontramos três realidades transcendentais às quais a hipótese hologramática deverá se

dedicar: Deus, Alma e espírito. A partir daí a complexidade hologramática poderá se movimentar sobre a Noosfera.

De certa forma, criamos a partir de nossa procura pelo *Homo religiosus*, um diálogo com a Teologia Antropológica, que permite acionar o motor da dialógica enquanto Hermenêutica interreligiosa ou Teologia das religiões, e isto só poderia ser realizado no âmbito de uma Teologia pública, enquanto disciplina afeita ao diálogo. Ainda segundo Faustino Teixeira,

No âmbito da Ciência da Religião, há garantido espaço para a Teologia pública e os temas que lhe são conaturais como a Teologia do pluralismo religioso, da Teologia política e da libertação, e das outras abordagens teológicas que envolvem a temática do gênero, da ecologia e do bem-estar eco-humano (TEIXEIRA, 2013, p.181).

Como se disse, nossa procura pelo *Homo religiosus*, acabou por permitir um diálogo com a Ciência da Religião e com a Teologia por aproximar-se de uma discussão “pública” da Antropologia Teológica e da Cristologia Cósmica. Essa aproximação foi permitida, como se disse, por um fazer afeiçoado à disciplina “Ciência e Religião”, conduzido enquanto complexidade do fenômeno religioso. A transdisciplinaridade elevada à dinâmica metodológica da dialógica morriniana, nos permitiu adentrar em um horizonte de sentido, que durante muito tempo ficou restrito aos teólogos. Segundo Eduardo Cruz,

No lado católico, o darwinismo também provocou posições contraditórias. Não se tem um pronunciamento oficial de condenação ou rejeição da teoria darwiniana, ainda que houvesse um entendimento tácito de que a noção de alma humana deveria ficar fora de quaisquer considerações evolutivas [...].

Enfim, o magistério católico é notório por sua prudência quando se trata de mudanças doutrinárias, daí seu tardio endosso das ideias evolutivas (algo que ocorreu principalmente com João Paulo II). Com o Concílio Vaticano II, os teólogos tiveram mais liberdade para explorar vias que proporcionassem maior diálogo com as Ciências Naturais (CRUZ, 2013a, p. 119).

Assim, tendo em vista a natureza das questões que foram destacadas em meio à procura pelo *Homo religiosus*, questões que estão sendo construídas enquanto hipótese hologramática, e desenvolvidas como abertura, esta conclusão não poderia ser mais do que uma visada, uma panorâmica, um sobrevôo, que nos afasta da profundidade; embora nos projete para as alturas. No entanto, o holograma apresenta uma virtualidade metodológica incrível, a dialógica entre as partes e o todo permite que os elementos encontrados – as partes - enquanto aspectos da complexidade do todo, revelem outros elementos desta complexidade

que ainda estão encobertos; neste caso, a forma como o todo se manifesta nas partes, e também a irredutibilidade ao todo que caracteriza as partes, faz com que ao nível metodológico, cada uma das partes que já está sob o alcance da observação revele mais sobre o todo, acrescentando novidades e propriedades complexas que ainda estão veladas sob a totalidade inapreendida.

Trata-se, neste caso, de potencializar as oportunidades de abertura a partir dos nódulos de complexidade que encontramos: Deus criador, Deus otiosus, Alma, espíritos de antepassados, Eterno Retorno... A principal justificativa é que o acesso ainda que hipotético às origens permite que sejam definidas as bases para a dialógica no âmbito da História das Religiões. Seria algo como um vetor que flui da organização inicial do holograma, produzida a partir de enunciados da imanência, que se permitem ser agenciados pelas tradições religiosas, e que retorna ao holograma e começa a dialogar ao nível da Hermenêutica interreligiosa, a partir de uma máquina afeita às planíceis de Ecúmeno – o plano de imanência - de onde partiu, e que quer encontrar as dinâmicas do Absoluto enquanto abertura ao modo transcendente, e quiça reencontrar o Ecúmeno, ou a imanência novamente, como ponto de inflexão.

[...] A autêntica circularidade hermenêutica não se submete a qualquer fixação – assim como Hermes, que não tem morada fixa -, e, por isso, mau filósofo é o que pensa que pode ou deve ficar com a última palavra. Muito mais que um *como (wie)* descritivo, a hermenêutica, em seu movimento circular, constitui-se em um *enquanto (als)* no tempo e no espaço, que, como Hermes, interliga as margens da finitude e da transcendência, da contingência e da metaempíria, instaurando a terceira margem, a “coisa mesma”, que denominamos de sentido. Mostramos e fundamentamos que método e objeto, forma e conteúdo, transcendência e imanência, dito e não dito estão interpenetrados e forma uma totalidade. A identidade da hermenêutica filosófica revela-se, entre outros modos, como um entre (Zwischen), um vaivém entre os polos mencionados (ROHDEN, 2002, 297).

Exercer uma atitude hermenêutica é colocar-se em jogo. Através do círculo hermenêutico, como veremos mais adiante, a interpretação parte do horizonte de quem interpela, e neste caso, partimos de uma situação de crise, que pode e deve ser transformada em “preocupação última”. De fato, como se disse, não poderemos fazer mais do que um *brain-storm*, e tentar sinalizar e relacionar algumas questões que apontem para um holograma capaz de sinalizar para a complexidade do fenômeno religioso. Trata-se de movimentar, dois ou tres quadros, este do conhecimento religioso proveniente da Ciência da Religião, que envolve a História das Religiões e a Teologia; um outro quadro, teórico, que movimente a

Hermenêutica enquanto Hermenêutica Filosófica, pois não teríamos condições de fazer Hermenêutica textual ou histórica; e um quadro da “situação histórica”, que nos coloque na posição de “problema”. A maior dificuldade neste sentido será organizar o texto, em função da linearidade requerida pelo suporte textual, sendo que esta linearidade precisa acionar o holograma, tendo em vista o holograma constituir uma importante estratégia metodológica.

Mas como temos de começar por algum lugar, vamos começar pelo símbolo do Eterno, do Sempre, que é o Ser Supremo e Criador. Este símbolo universal, apresentado por Mircea Eliade está sendo abordado a partir de uma perspectiva particular, articulada enquanto computação auto-exo-referente, fazendo-se entender no âmbito da paleosociedade, a partir dos imperativos de anterioridade e causalidade, que passaram a integrar o princípio de identidade da *arkhé* sociedade, através do cogito e da mitológica. No âmbito da paleosociedade, enquanto abertura transcendente, esta realidade foi interpretada desta forma - como Deus Criador - a partir dos imperativos de anterioridade e causalidade.

O que está completamente fora de dúvida é a quase universalidade das crenças em um ser divino celestial, criador do universo e assegurador da fecundidade da Terra (graças às chuvas que derrama). Esses seres são dotados de presciência e de uma sabedoria infinitas; as leis morais e frequentemente rituais do clã foram por eles instauradas durante a sua breve permanência na terra; velam pela observância das leis e todo aquele que se lhes opõem é fulminado (ELIADE, 2002, p.39).

Do ponto de vista teológico, em um nível muito raso, o Deus Criador está em relação complementar com o Deus *otiosus*, tendo em vista a dinâmica de revelação e ocultamento que caracteriza a transcendência. Do ponto de vista da práxis, e da experiência do Sagrado, são concorrentes, pois Deus *otiosus* abre o caminho para as divindades menores, os antepassados e os heróis que passarão a concorrer com o Deus Supremo no culto. Na verdade, as divindades menores restringem-Lhe o culto e as orações, e os fiéis só se lembram de prestar culto ao Deus Criador, quando sucede-lhes um infortúnio muito grave (ELIADE, 2002, p.47).

Ao longo desta conclusão, ficará cada vez mais claro o caráter dialógico do conhecimento e da experiência religiosa. Na verdade não se trata de clareza, mas sim de complexidades, na verdade ficará cada vez mais claro que o conhecimento religioso e a experiência religiosa se servem de dispositivos arcaicos; da objetividade da vida enquanto determinismos cósmicos; e de elementos revelados, para compor aquilo que será transmitido pela tradição. Como observa Edgar Morin, a respeito da

dialógica entre as partes e o todo.

Todo sistema apresenta uma face diurna emersa, que é associativa, organizacional, funcional, e uma face sombria, imersa, virtual, que é o negativo dela. Há antagonismo latente entre o que é atualizado e o que é veitualizado. A solidariedade manifesta no interior do sistema e a funcionalidade de sua organização criam e dissimulam ao mesmo tempo este antagonismo portador de uma potencialidade de desorganização e desintegração. Pode-se então anunciar o princípio de antagonismo sistêmico: a unidade complexa do sistema simultaneamente cria e rechaça o antagonismo (MORIN, 2008, p. 102).

Uma característica marcante da Revelação do Deus Pessoal foi registrada anteriormente por meio de citação ao rabino Nilton Bonder, através do Nome revelado a Moisés - “Serei O que Serei”. Esses conhecimentos místicos e teológicos podem ser, e estão sendo agenciados, por meio dos enunciados formulados em meio à procura pelo “*homo religiosus*” na medida em que hipostasiamos que a paleossociedade tivera um contato com o divino e o sobrenatural, de forma a estabelecer a “computação auto-exo-referente” que emergiu enquanto identidade na mitológica. Hipostasiamos ainda que este encontro fosse seguido pela encarnação das Almas, e que a este acontecimento se seguiu uma outra modalidade de interação que seriam os duplos ancestrais. Encontrar estes enunciados significa ter pautado nossa procura pela complexidade, e longe de desejar a prova, ou a confirmação da hipótese; a validade da procura, ou a justificativa do empreendimento, está em criar abertura a agenciamentos que criem novos enunciados.

Neste caso, transferir para o futuro certezas que podem ter sido encontradas no passado, ao nível da paleossociedade: de que existe o mundo divino; que existe um Deus criador; e que existe a vida após a morte, e encontrar este possível enquanto “teofanização da história”, tais agenciamentos constituem uma projeção do holograma – que ainda poderá se projetar com maior nitidês. Por estarem no fim, quando observados a partir da temporalidade histórica, estes nódulos de complexidade hologramática do fenômeno religioso, relacionados à espacialidade do Sagrado, permanecem embotados; e sua nitidês só poderá ser encontrada através de um diálogo que assuma o compromisso interreligioso com a História da Revelação.

Pensando de forma diacrônica, segue-se – hipoteticamente - que a irrupção do Sagrado vem acompanhada da encarnação das Almas e da manifestação dos espíritos ancestrais. O que se pretende dizer é que, possivelmente, a irrupção do

Sagrado, conscientemente computada pela paleossociedade, teria como causalidade a encarnação das Almas, o que levaria ao surgimento de uma nova modalidade de morte.

A morte pode ter sido algo corriqueiro; doloroso, mas corriqueiro. Morre-se e é bom não ficar pensando muito nisso; morre-se e é melhor que se aprenda a suportar a perda do ente perdido, essa possibilidade já foi cogitada a partir das evidências proporcionadas por *H. heidelbergensis* das quais nos aproximamos a partir de Arsuaga. Possivelmente, a morte seguida pela aparição do duplo, constituiria uma experiência tão marcante que esta morte não poderia ser esquecida ou ignorada, justamente por fundar uma novidade, enquanto modalidade de sentido – outrem. Morre-se, mas o duplo espectral começa a manifestar-se, na proximidade temporal e espacial da irrupção do Sagrado. Morre-se, e esta modalidade de morte é tão marcante, que talvez tenha se chegado ao ponto de afirmar-se a imortalidade anterior. Se as pessoas morrem, mas não morrem de verdade, anteriormente, *in illo tempore*, as pessoas eram imortais. A morte vem para marcar uma nova valência ontológica, e morrer ao nível da mitológica servirá para evidenciar os conhecimentos do Sagrado, instauradores dessa nova modalidade de morte. A imortalidade falaria mais de *Ilude tempore*, e do paraíso, do que da morte em si, e, enquanto dispositivo narrativo da tradição, talvez entatizasse aspectos do Sagrado. Depois, quando a transcendência entrar em modo de ocultamento, serão os ancestrais que realizarão a pedagogia do Mistério enquanto mediação do sobrenatural, já na temporalidade da *arkhé*.

Talvez, a verdadeira fase do espelho antropiana: contemplar-se em um duplo, alter ego, e, no visível bem pertinho, ver algo diferente do visível. E o nada em si, “esse não sei-o-quê que não tem nome em nenhuma língua”. Traumatismo suficientemente siderante para exigir logo uma contramedida: fazer uma imagem do inominável, um duplo do morto para mantê-lo vivo e, por efeito indireto, deixar de ver esse não-sei-o-que em si, deixar de ver a si mesmo como um quase nada. Inscricção significante, ritualização do abismo por desdobramento especular (DEBRAY, 1994, p.30).

Mas da mesma forma que o mito é o último estágio do simbolismo do herói (ELIADE, 2004, p.43), a efígie, a imagem esculpida do morto é também um estágio muito afastado da origem do duplo. Esta morte que não se pode ignorar, esta morte que irá marcar um novo horizonte de sentido, é tributária de um acontecimento anterior dado enquanto irrupção do Sagrado, ou o contato com a espacialidade pura do mundo divino – o “paraíso perdido”. Como foi sinalizado anteriormente, existirá ainda um transe sensório relativo à oralidade, que participará, fará maquina, com o

modo de ocultamento do Sagrado, intensificando o sentido de uma “queda”. E o mito do Eterno Retorno, enquanto resistência à história seria uma forma de tentar viver, hodiernamente, a temporalidade em que ocorreram os eventos fundamentais da criação da humanidade, e que irão ensejar a criação do mundo pela linguagem, após o ocultamento das potências transcendentais.

Muito do esforço de Eliade foi empreendido no sentido de demonstrar a importância do mito do “Eterno Retorno”, evidenciando que a humanidade arcaica experimenta o real a partir de uma outra temporalidade, que ficou submersa em meio à temporalidade histórica assumida pela humanidade como modo consciente de estar no mundo.

Mas vimos que, durante um considerável período, a humanidade opôs-se a história, por todos os meios possíveis e imagináveis. Por acaso poderíamos concluir de tudo isso que, durante esse período, a humanidade ainda esteve dentro da natureza, que ela ainda não se havia separado da natureza? Só os animais são de fato inocentes, escreveu Hegel no começo de suas *Lectures on the Philosophy of History*. Os primitivos não se consideravam sempre inocentes, mas tentavam retornar à condição de inocência, confessando periodicamente seus pecados. Será que podemos ver, nessa tendência para a purificação, uma nostalgia pelo paraíso perdido do animalismo? Ou será que por causa do desejo do homem primitivo em não ter “memória”, em não registrar o tempo, em contentar-se com a mera tolerância em relação ao tempo como uma simples dimensão de sua existência mas sem “interiorizá-lo”, sem transformá-lo em consciência, será que deveríamos ver aí a sua sede pelo “ôntico”, sua vontade de ser, de ser do mesmo modo que os seres arquetípicos, cujos gestos ele repete o tempo todo?

O problema é da maior importância, e claro não esperamos poder discuti-lo em poucas linhas. Mas temos razões para acreditar que, entre os povos primitivos, a nostalgia pelo paraíso perdido exclui qualquer desejo de restaurar o “paraíso do animalismo”. Tudo o que sabemos com a memória mítica do “paraíso” nos confronta, pelo contrário com a imagem de uma humanidade ideal, desfrutando de uma beatitude e de uma plenitude espiritual jamais realizável na presente condição do “homem caído”. Na verdade, os mitos de muitos povos aludem a uma época distante, na qual os homens não conheciam a morte nem a luta ou o sofrimento, e tinham um estoque abundante de alimento, bastando estender a mão e apanhá-lo. *In illo tempore*, os deuses desciam à Terra e se misturavam aos homens; por sua vez, os homens podiam subir com toda facilidade aos céus. Como o resultado de uma falha ritual, as comunicações entre o céu e a Terra foram interrompidas, e os deuses retiraram-se para o mais alto dos céus. Desde então, os homens têm de trabalhar por seu alimento, e deixaram de ser imortais. (ELIADE, 2004, p. 81).

O Eterno Retorno, enquanto práxis em que se realiza a autocompreensão espiritual e os comportamentos operatórios da humanidade arcaica, irá se valer, de inúmeras formas, da morte em si – enquanto fato biológico - e do sentido da morte – enquanto efeito maquínico da irrupção transcendente - para alcançar as estruturas transcendentais dos arquétipos. A morte ritual não é uma morte que vence a morte,

ela é morte – a morte biológica, imanente -, porque o antigo deve morrer; e é ressurreição – a morte transcendente, que acreditamos ter sido encontrada na imanência, e que irá se rebater novamente sobre ela – imanência - enquanto virtualidade organizadora da práxis.

Para o pensamento arcaico, nada melhor que a morte para expressar a ideia de “término”, de acabamento definitivo de algo [...] - assim como nada melhor que a cosmogonia para expressar a ideia de “criação”, de “fazer”, de “construir” (ELIADE, 2008, p.10).

A morte iniciática faz possível a tábula rasa na qual virão a inscrever-se as revelações sucessivas, destinadas a formar um homem novo [...]. Digamos desde agora que esta vida nova se concebe como a autêntica existência humana, por quanto se acha aberta aos valores do espírito (ELIADE, 2008, p.12)

A morte iniciática resulta indispensavelmente no início da “vida espiritual”. Sua função há de entender-se em relação com o que prepara: o nascimento diante de um modo superior de ser (ELIADE, 2008, p. 12).

A centralidade da morte na *práxis* da *arkhé* sociedade está sendo interpretada em uma chave afeita às origens, e como se vê, essa chave potencializa os efeitos práticos da oralidade, de forma a permitir que se observe a instalação da tradição, e não ela mesma, dada através dos documentos recolhidos na oralidade. Quando a transcendência entrar em modo de ocultamento, restará ainda a fenomenalidade sobrenatural dos antepassados desencarnados. Ao nível da hipótese que estamos construindo, a centralidade deste aspecto da práxis não poderia ser ignorada, se pudéssemos procurar mais por este aspecto da *arkhé* seria importante, porque, como se vê, a morte pode ter exercido um aspecto pedagógico em relação às práticas de ascese e transmissão de conhecimento religioso. Seria importante também procurar pela ideia de reencarnação, bem como pelas modalidades de contato com espíritos desencarnados, tanto na *arkhé*, quanto nas sociedades históricas, tendo em vista o contato sobrenatural com os mortos apresentar-se dialogicamente, através de dinâmicas complementares, concorrentes e antagônicas com a Revelação do Deus Pessoal.

A Alma está sendo hipostasiada como uma realidade do Absoluto, uma espécie de dobra que se verterá sobre a humanidade após a irrupção do Sagrado. Acontecimento que funda a humanidade, e que em um primeiro momento seria tributário da irrupção espacial do Sagrado, ao nível da imanência.

Esta abertura ao Absoluto faz máquina com a transcendência, constituindo uma abertura que pode ser alcançada a partir da imanência. A função da Alma na

hipótese está em encontrá-la na origem e no fim – estamos entendendo a morte eterna como um acontecimento que desfaz esta unidade entre alma e individualidade – desfaz aquilo que estamos hipostasiando como a característica *sine qua non* da humanidade – sua característica fundante à qual se seguiria a criação do mundo pela linguagem.

A ira de Deus não é um afeto divino paralelo ao seu amor, nem um motivo para a ação paralela à providência: é o símbolo emocional para a obra do amor que rejeita e abandona à autodestruição aquilo que o abandona. A experiência da ira de Deus é a consciência da natureza autodestrutiva do mal, a saber, daqueles atos e atitudes nos quais a criatura finita se mantém separada do fundamento do ser e resiste ao amor reunificador de Deus. Esta experiência é real, e o símbolo ira de Deus é inevitável (TILLICH, 1987, p. 237).

Esta proximidade com pensamento de Tillich, na temporalidade do fim, não se aplica à temporalidade das origens, pelo menos não em sentido teológico, embora apresente semelhanças ao nível antropológico, tendo em vista as considerações do grande “teólogo da fronteira”, rejeitarem,

[...] implicitamente a doutrina de que num preciso momento do processo evolucionista Deus, num ato especial, acrescentou uma “alma imortal” a um corpo humano, que em si já estava completo, trazendo com essa alma a vida do espírito. Essa ideia – a parte de estar baseada na metáfora “nível” e na doutrina supranaturalista correspondente do homem – destrói a unidade multidimensional da vida, especialmente a unidade do psicológico e do espírito, tornando assim completamente incompreensível a dinâmica da personalidade humana.

Em vez de separar o espírito do reino psicológico condicionante, tentaremos descrever o surgimento de um ato do espírito a partir de uma constelação de fatores psicológicos. Todo ato do espírito pressupõem material psicológico dado e, ao mesmo tempo, constitui um salto que é possível somente para um eu totalmente centrado, quer dizer, para alguém que é livre (TILLICH, 1987, p.405).

A partir do método da correlação adotado pela Teologia de Tillich, que parte da situação existencial daquele que interroga para movimentar o círculo hermenêutico, é importante perceber que a procura a partir da complexidade moriniana, que impulsionou a busca pelas origens através da procura pela emergência de espírito, chegou às conclusões rejeitadas por Tillich, no primeiro parágrafo da citação. No entanto, a procura realizada em termos de Antropologia dos sistemas complexos, ou Antropologia Fundamental moriniana desenvolve um olhar que atende às expectativas antropológicas requeridas por Tillich, no segundo parágrafo da citação. A partir do prefixo “autos” que anima a auto-exo-referência, o que fizemos foi observar organismos centrados e autônomos que desenvolvem cada vez mais pronunciadamente as dinâmicas do sujeito, através de um aparelho

neurocerebral cada vez mais apto a abarcar seu mundo, as coisas que nele habitam, e as relações que essas coisas mantêm entre si, e com o organismo mesmo. O olhar que acompanhou a emergência de espírito e humanidade permite observar um *continuum* através daquilo que era visto a partir da ruptura entre natureza e humanidade – aquilo a que Tillich se refere como “níveis”, e teorias supraorgânicas ou supranaturais. Mas ainda assim tivemos que concluir com um salto, um outro platô – transcendente. Tivemos que evidenciar uma fratura, de forma a promover um atravessamento enquanto acesso à postura interparadigmática, e abertura à Revelação e à Teologia.

Embora os achados não tenham a pretensão de verdade são eles, como se disse, que devem movimentar a Hermenêutica. Enquanto abertura interparadigmática, os nódulos de complexidade representados por símbolos do pensamento religioso servirão para a elaboração de perguntas que receberão tratamento teológico enquanto Teologia pública e Hermenêutica interreligiosa.

A “situação” e determinados aspectos da Sociologia do conhecimento nos impeliram a seguir os caminhos que levam à construção de uma hipótese hologramática e é por aí que continuaremos. Quando optamos por Tillich enquanto oportunidade de diálogo com a Teologia é porque de inúmeras formas ele já estava atento à “situação” em que nos encontramos hoje, criando aberturas, através de sua “Teologia de fronteira”, e também através de uma proposta de diálogo interreligioso.

Assim, embora os aspectos antropológicos da *Teologia Sistemática* de Tillich estejam muito centrados nos dogmas da Trindade, Tillich criou inúmeras aberturas, a partir da *Teologia da Cultura*. O compromisso de nossa procura é com a complexidade do fenômeno religioso, e não com a comprovação de hipóteses, ou a formulação de verdades teológicas, e, por isso, seria proveitoso evidenciar que o caminho que seguimos fluiu da complexidade moriniana e do pensamento transdisciplinar, para alcançar a complexidade do fenômeno religioso enquanto discussão de Teologia Pública, que aparentemente está centrada em questões de Antropologia Teológica, Cristologia Cósmica e Hermeneutica ou diálogo interreligioso. O lugar ou a brecha que criamos enquanto atravessamento já está estriado, nas nervuras do real e da linguagem, enquanto situação, também no âmbito da Teologia como pode ser observado através do título de uma tese de doutoramento publicada em 2015: *O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar*

(CUNHA, 2015).

Neste caso, o método da correlação elaborado por Tillich, pretende que as perguntas produzidas em meio à “situação” daquele que pergunta, sejam respondidas pela Teologia – uma Teologia que dá respostas. E o que fizemos foi o percurso inverso, partimos do horizonte linguístico em que se encontra a complexidade, enquanto transdisciplinaridade e método, para dar voz ao nosso objeto que é o *Homo religiosus* e a complexidade do fenômeno religioso, e aí encontramos a Teologia de Tillich. Neste caso, a complexidade consiste em evitar a todo custo a disjunção, ou fragmentação do objeto - complexificar ao invés de simplificar. Sendo assim, a complexidade moriniana serve ao método de correlação, não apenas por compor a “situação” enquanto tentativa de apropriação do horizonte científico através da linguagem, mas por constituir uma crítica severa, não apenas à produção de conhecimento como à crise ecológica e humanitária.

“Situação” como um pólo de todo trabalho teológico, não se refere ao estado psicológico ou sociológico no qual os indivíduos e os grupos vivem. Ela se refere às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas nas quais eles expressam sua interpretação da existência [...]. A “situação” que a Teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência. Uma interpretação que é elaborada em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas [...]. A situação à qual a Teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do homem em um período especial. O fundamentalismo e a ortodoxia rejeitam essa tarefa. Ao fazer isso, perdem o sentido da Teologia (TILLICH, 1987, p.14).

No entanto, Tillich estava ciente de que a “situação” envolve não apenas Ciência, Filosofia, Arte, enquanto modalidades de expressão da autocompreensão humana; mas também um trânsito cada vez mais intenso de conhecimentos religiosos. Segundo Tillich “a teologia cristã que não é capaz de entrar em um diálogo criativo com o pensamento teológico de outras religiões, perde uma ocasião histórica mundial e permanece provinciana” (TILLICH, 1994, p.391). Neste caso, a situação que prevê o diálogo entre religiões diz respeito à autocompreensão das religiões particulares, que as motiva a encontrar razão para este diálogo. E qual seriam os argumentos que motivam o diálogo? Segundo Tillich o “crescente intercâmbio entre as religiões históricas” seria devido à “necessidade de uma frente comum contra as forças seculares invasoras e em parte da conquista de uma distância espacial entre os diferentes centros religiosos” (TILLICH, 1994, p.391). Compreensão muito parecida com a do filósofo Saeyyed Hossein Nasr, respeitado intérprete do Islã.

Pode-se dizer, portanto, que a necessidade de estudar outras tradições religiosas resulta das condições particulares do mundo moderno, em que os limites tanto do universo astronômico quanto do religioso foram destruídos. O dilema de querer permanecer fiel à própria religião e, não obstante, aceitar a validade de outras tradições, é um dos resultados das condições anormais que o homem moderno enfrenta e é uma consequência das condições anômalas em que vive. Entretanto é um problema que deve enfrentar, sob o risco de perder a fé na própria religião. Não é necessário a um muçulmano tradicional que viva em Fez ou Mashhad preocupar-se com as verdades do Budismo ou do Cristianismo. Tampouco é urgente para um lavrador das montanhas da Itália ou da Espanha informar-se sobre o Hinduísmo. Mas não é possível que uma pessoa para quem a homogeneidade de uma cultura religiosa se rompeu, devido às filosofias secularistas modernas, ou que, noutro caso se viu afetada pelo contato com a espiritualidade autêntica de tradições alheias, omita-se por mais tempo das implicações metafísicas e teológicas da presença de outras religiões [...] (NASR,1990, p. 237).

A tarefa do diálogo constitui um desafio hermenêutico. De acordo com Hans-Georg Gadamer, perguntar é “abrir e manter abertas possibilidades”, e isso só é possível a partir da suspensão dos pré-conceitos, tratando-se de incluir a própria historicidade de quem pergunta, na pergunta que se formula, e utilizar-se dela para estabelecer junto com a “coisa” a dinâmica da compreensão.

Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. A essa exigência eu chamo de “história efetual”. Compreender é, essencialmente um processo de “história efetual” (GADAMER, 2008, p.396).

Isso traz inúmeros problemas à “situação”, tendo em vista ser ela própria formadora de pré-conceitos. Suspender os pré-conceitos é permitir que a coisa fale por si mesma, é permitir que o outro fale e aquele que faz a pergunta de certa forma se cale, de forma que também seja interpelado pela coisa em questão. Que a pergunta não gire apenas em meio ao universo de questões de quem vê e pergunta, mas no universo constituído pela coisa mesma, de forma que ela possa falar ao horizonte que lhe investiga. Neste sentido, a “situação” de quem pergunta deverá sofrer um tratamento a parte segundo Gadamer.

Por um lado trata-se da questão clássica da hermenêutica gadameriana, a “fusão dos horizontes”, permitir que o horizonte de quem pergunta desloque-se em direção à pretensão de verdade do outro, com quem se busca o diálogo. Deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião (GADAMER, 2008, p.386). Essa seria a tarefa daquele que pergunta... exercer o princípio da história efetual.

A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da *situação hermenêutica*. No entanto, o tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso se reveste de uma dificuldade própria. O

conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não dispormos de um saber objetivo sobre ela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação cuja elucidação é tarefa nossa. Essa elucidação jamais poderá ser cumprida por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação que nos encontramos frente à tradição que queremos compreender. Também a elucidação dessa situação, isto é a reflexão da história efetual, não pode ser realizada plenamente (GADAMER, 2008, p.399).

Por outro lado, percebe-se que as próprias perguntas elaboradas no âmbito da “situação” devem sofrer um exame da reflexão. E neste contexto, uma influência velada sobre a “situação”, são as grandes matrizes de percepção, que são de origem tecnológica como bem observou Marshall McLuhan. Neste caso, ainda não realizamos a análise de “nossa situação” de onde partem nossas perguntas, faremos isso, ainda que muito brevemente na próxima sessão, mas podemos dizer que a análise da “situação” da paleossociedade foi realizada através do circuito entre objetividade e subjetividade que anima o “arqui-espírito”, tanto a estética fisiológica quanto os dispositivos de imagens corporiais que sustentam os diversos níveis do self serviram a este objetivo; e fizemos isso também ao nível da *arkhé* com rápidas incursões midiológicas sobre a oralidade, questões que foram sinalizadas e receberam um tratamento razoável ao longo do capítulo “O sensório e o sagrado”.

Estas questões são decisivas para o tipo de aproximação que pode ser realizada no horizonte desta pesquisa, e neste caso a procura por intérpretes, que apresentam este tipo de sensibilidade, constituí um trabalho essencial em função da incapacidade quanto ao manuseio dos originais, bem como a economia de tempo quanto à interpretação dos dados etnológicos.

Eliade possuía uma dupla chave para penetrar na hermenêutica antropológica, quer dizer, a descrição da situação e o significado do homem no mundo. Por um lado, a chave poética, tal como em Bachelard, que já o sensibilizara, tornava-o apto, iniciava-o... Mas, sobretudo, o seu grande mérito e o que me impressionou quando o comecei a ler, foi a sua enorme erudição antropológica[...]

Eliade possuía esses dois trunfos, uma sensibilidade e um acesso à poética, acompanhada por uma imensa erudição etnológica, quer dizer, ele conhecia as diferentes culturas, religiões e atitudes culturais. E isso permitiu-lhe tornar-se no grande comparatista que conhecemos e que pôde fazer sínteses, enveredar por vias transversais em domínios geralmente entregues à miopia dos especialistas [...] Eliade estava naturalmente preparado para abordar essa grande fase da nova Antropologia, da Antropologia dos nossos dias, visto que ele era poeta e possuía uma colossal erudição, já sem referir à sua inteligência... É este o grande impacto de Eliade, muito semelhante ao que fez Jung. Jung estudou o aspecto psicopatológico e psiquiátrico mas também o terreno cultural. Jung possuía grandes conhecimentos no plano antropológico. Creio que foi esta hermenêutica profunda, instalada no coração mesmo da Antropologia, quer dizer, do homem total, do homem global, do homem essencial, que permitiu o encontro de Eliade e Jung em Eranos (DURAND, 1993, p.66).

Pensar a situação da paleosociedade em meio à descoberta do Sagrado foi boa parte do que fizemos, como uma tentativa de fundir nossos horizontes de compreensão. Entender que essa aproximação foi movida pela Filosofia da Técnica, pela midiologia, e pela computação “auto-exo-referente” em abertura – enquanto pergunta - à transcendência, é essencial para visualizar minimamente o que seria realizar a crítica de nossa própria situação – ou seja, a realização da análise da matriz sensória atual, bem como a problematização do acoplamento do corpo ao meio natural e social - hoje. E é justamente aí, aonde começam por fracassar as Antropologias Hermenêuticas ou a pós-modernidade antropológica. Não fazem o exame de sua própria situação e não entendem que o descentramento do sujeito, e sua busca por autenticidade, faz com que pesquisadoras e pesquisadores mergulhem no relativismo, como um aspecto narcótico da matriz sensória em que estão mergulhados – pessoas profundamente letradas sob o efeito das técnicas de imposição da era elétrica, acentuada imensamente pelo digital – ou a aldeia global mcluhiana, sofrendo as coerções do meio acadêmico. Um desejo mistagógico, perverso e inconsciente – pois a matriz sensória é inconsciente, e por isso Mcluhan fala em transe tecnológico - de descrever todos os costumes de uma cultura e conseguir mantê-los em segredo para si mesmo, e para todos. Homens e mulheres sem tradição, tendo em vista o ofício a que se dedicam - sua amada e ama Ciência - lhes exigir esse tipo de sacrifício para que exerçam seu valoroso trabalho. O primeiro momento desse processo é o Esclarecimento, enquanto desprestígio do preconceito (GADAMER, 2008), e anteriormente a ele, o transe da cultura tipográfica, linear, especialista, dada ao “ponto de vista” (MCLUHAN, 1972). Como combater condicionamentos como estes, se de inúmeras formas se mantêm insuspeitos? E não constitui menos que um gritante contrasenso, que essas Antropologias que exacerbam o relativismo se autoentitem hermenêuticas, pois ao nível da análise da tradição, esses procedimentos são inibidores das aproximações necessárias ao real desvelamento, enquanto ativação do círculo hermenêutico.

Aprofundar a análise da simbólica; da fantástica transcendental; adentrar nas questões junguianas do inconsciente coletivo, do mito do Eterno Retorno, enfim, mergulhar mais demoradamente neste universo do grupo de Eranos seria reunir informações para pensar um substrato imagético que é movimentado pelas inúmeras tradições, e que em função deste substrato elas se fazem permutáveis. Mas, antes de mais nada, é preciso que aquele que “joga”, entre no “jogo”, e para isso deve-se

realizar a autocrítica de sua própria “situação”, para tentar achar o horizonte de diálogo, que jamais poderia ser a ascesia subjetiva do método científico, e o agnosticismo e desencantamento que o caracterizam.

Gadamer observa que a tradição constitui uma modalidade de conhecimento cuja adequação à verdade é testada pelo tempo. Ou seja, a “tradição” e seu poder de desvelar verdade seria justamente a permanência de sentido e valor, sua pretensão de verdade de certa forma permanente, em meio ao fluxo histórico. Assim,

A tradição é essencialmente conservação e como tal está sempre atuante nas mudanças históricas. Mas a conservação é um ato de razão, e se caracteriza por não atrair atenção sobre si. Essa é a razão por que as inovações, os planejamentos aparecem como as únicas ações e realizações da razão. Mas isso não passa de aparência (GADAMER, 2008, p. 377).

O grande trabalho de Mircea Eliade, Karl Gustave Jung, e de Gilbert Durand e demais membros do grupo de Eranos está em apresentar essa validade universal não apenas no tempo, mas também no espaço. E esses dados são fundamentais para se pensar a interculturalidade. É claro que a forma como este substrato será trabalhado ao nível consciente irá depender não apenas dos diferentes tipos de organização social, das matrizes tecnológicas que condicionam a psique em meio às diferentes tradições locais, vindo a depender ainda da ampla diversidade individual. Neste sentido, revelar a constância no tempo e no espaço de algo imorredouro faz desses autores verdadeiros clássicos modernos.

O que nos leva a chamar algo de clássico é antes, uma consciência do significado imorredouro, que é independente de toda circunstância temporal, uma espécie de presente intemporal contemporâneo de todo e qualquer presente (GADAMER, 2008, p.381).

Com esta rápida incursão percebe-se que a crítica da própria “situação” parece ser uma pré-condição para acessar os conteúdos através do qual a tradição pode ser interpelada a partir do horizonte particular daquele que pergunta. Alguns historiadores e filósofos conseguiram fazer isso, embora não tivessem empreendido o olhar a partir da matriz sensorial, que envolve o olhar da Filosofia da Técnica. Mircea Eliade certamente foi um deles, seu anti-historicismo, ao modo da crítica Gadameriana realizada em *Verdade e Método*, revela uma forma de criticar a própria “situação” histórica, crítica que é realizada a partir de uma erudição impressionante, que consegue identificar diferentes subjetividades históricas, diferentes formas de estar no mundo, produzidas a partir de matrizes culturais diversas.

[...] difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação limite entendemos aquela que o homem descobre tomando conhecimento do seu lugar no Universo (ELIADE, 2002, p. 30).

Aprofundando um pouco mais a questão, Gadamer observa que o conceito situação foi elucidado em sua estrutura, sobretudo por Karl Jasper:

A moderna filosofia da existência tirou esta conclusão com muita consciência. Lembro a filosofia da comunicação de Jasper, cujo ponto nuclear é que o teor coercitivo da ciência acaba onde se alcançam as verdadeiras perguntas da existência humana, a finitude, a historicidade, a culpa, a morte, numa palavra, as assim chamadas “situações limites”. Aqui, a comunicação já não é mais a transmissão de conhecimentos por meio de demonstrações coercitivas mas uma espécie de *commercium* de existência para existência (GADAMER, 2004, p.64).

Assim, a cada vez que Eliade fala de “transhistoricidade”, de “metapsicanálise”, “transconsciente”, ou ainda de “hermenêutica criadora”, ele está se referindo às “situações limites”, que constituem um fundo comum de imagens e símbolos, recolhidos e transmitidos pelas inúmeras tradições (ELIADE, 2002). O que faz a tradição é transmitir as aberturas a um mistério por meio de práticas de ascese. Se o mistério envolve conhecimentos, o primeiro deles é que existe uma dimensão de mistério, e que a dúvida, a recusa à tradição conforme já observamos é uma forma de se manter aberto ao mistério, tanto quanto a ascese recebida enquanto iniciação.

É este substrato comum que permite a existência de inúmeras tradições que falam de muitas maneiras da mesma coisa; e que permite também o “jogo” hermenêutico enquanto diálogo, desde que aquele que pergunta seja também colocado no vai-e-vem do “jogo”, modificando seu próprio horizonte compreensivo – partindo de seu horizonte, e permitindo-se ser interpelado pela tradição que interroga, ampliando assim seu horizonte de recepção.

Parece que reside aí um dos profundos ensinamentos de Verdade e Método, que seria o caráter móvel dos “horizontes”, “que juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que abarca a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente” (GADAMER, 2008, p.402). Neste sentido, o método que nos permite transferir a dialógica para a Noosfera, seria o jogo hermenêutico, pois o “jogo”,

Instaura um outro mundo distinto das normas científico-culturais vigentes. Não é possível definir o jogo com a razão instrumental, pois ele pertence à realidade, fugindo dela simultaneamente! Daí vem sua tensão

produtiva, metafísica, por remeter e conter uma realidade não tematizável totalmente (ROHDEN, 2002, p.115).

Segundo Gadamer, “nas ciências do espírito o interesse investigador que se volta para a tradição é motivado, de uma maneira especial, pelo respectivo presente e seus interesses” (GADAMER, 2008, p.377). Ou seja, a “tradição” e seu poder de desvelar verdade seria justamente a permanência de sentido e valor, sua pretensão de verdade em meio ao fluxo histórico. Assim, trata-se de encontrar esse fundo comum que anima as diversas tradições e que seriam os substratos mais arcaicos, anteriores a oralidade da *arkhé*, e encontrados enquanto irrupção do Sagrado pela paleosociedade, conforme o que viemos hipostasiando desde a plissagem metodológica. Trata-se também de observar o que é que em nosso presente nos faz interpelar a tradição? Quais são os aspectos da situação que nos levam a interpelar as tradições com as quais estamos em diálogo?

No entanto, o “jogo” que gostaríamos de jogar, consistirá em efetuar a transição proposta por Luís Rohden de fincar a “virada hermenêutica” em solo propriamente ontológico e metafísico; de “encontrarmos a imbricação entre ontologia e metafísica” desdobrando a “metafísica latente da hermenêutica filosófica” (ROHDEN, 2004, p.286).

Quando afirmamos que a situação interpela a tradição, a recíproca também é verdadeira. E é neste vai-e-vem que a compreensão assume a forma de pergunta. Como observamos mais atrás, Mircea Eliade entende que os ritmos cósmicos intensificam a compreensão de simbolismos. De certa forma podemos concluir que a materialidade seja ela histórica ou natural, enquanto acoplamento do corpo em meio natural e social, influencia a atualização dos simbolismos. Neste caso, perceber essas nuances, de caráter natural, bem como perceber as nuances da situação, servem para justificar este trabalho, no sentido de visualizar os caminhos que estamos percorrendo, trançado, tecido, e traçado através das bifurcações que escolhemos adentrar.

6.1.4 A “situação”, e a estrutura de pergunta.

Apartir da questão sucintamente desenvolvida em torno da Hermenêutica ter-se-ia que a “situação” está completamente envolvida no círculo hermenêutico. Assim, cumpre enfatizar três elementos da situação que impulsionaram as perguntas que até aqui nos conduziram. Faremos isso a partir da Sociologia do Conhecimento

formulada por Edgar Morin, colocando o próprio pensamento de Edgar Morin, no círculo hermenêutico, e também através da Filosofia da Técnica, a partir de Marshall McLuhan.

Um primeiro aspecto a ser ressaltado, é o de que a situação que se desloca em direção à tradição é impulsionada pelo sentimento de crise. Existe um apelo cósmico à atualização dos símbolos transcendentais, e que se manifestará objetivamente de inúmeras formas, conscientes ou não. Mas em meio à nossa procura, que passa pela recepção da Revelação final, o símbolo do Juízo Final sofre uma permanente atualização, que estamos direcionando ao Novo Nome do Cristo, que traz em si, já pronta, a estrutura de pergunta.

Ou seja, a crise social, cultural e planetária que estamos vivendo, já há algumas décadas, a qual é acrescentada mais esta crise sanitária mundial iniciada há pouco mais de um ano, entra em comércio com a “situação” que se aproxima da tradição, e cria modos de captura que estabelecem a interlocução. Isto não quer dizer que a interlocução seja facilitada, muito pelo contrário, o diálogo se torna cada vez mais complexo e urgente, tendo em vista ser impulsionado por questões, que definitivamente assumem a forma de “questões últimas”.

A nossa situação atual, que nos impele ao encontro com a tradição, em função da irrupção das questões de natureza última, necessita ser interrogada, e, como se disse, a forma mais prática de fazermos isso, neste momento, em que precisamos encerrar este texto, é através da Sociologia do Conhecimento desenvolvida por Edgar Morin, e do aporte da Filosofia da Técnica, que viemos trabalhando enquanto “projeção orgânica”. Em um primeiro momento já é possível identificar três aspectos que já estão sobressaindo no texto: 1) o aspecto crítico da contemporaneidade; 2) a horizontalidade dos saberes; 3) a complexidade e transdisciplinaridade enquanto tendência científica.

De certa forma, talvez seja possível perceber uma relação entre o primeiro aspecto que queremos observar, que diz respeito ao caráter crítico da contemporaneidade, e o segundo aspecto centrado na “horizontalidade”, que nos remete à atualização dos simbolismos.

A “horizontalidade dos saberes” parece ser mais uma influência da matriz tecnológica contemporânea, descrita por Marshall McLuhan, a partir do advento da era elétrica. A “aldeia Global” é sua imagem mais famosa, e se caracteriza por um fluxo de conhecimentos de todas as eras e de todas as matrizes sensoriais e

cognitivas, tendo em vista que a tecnologia elétrica “mistura as culturas da pré-história com os detritos mercadologistas industriais, os analfabetos, com os semiletrados e os pós-letrados” (MCLUHAN, 1999, p. 31).

Mas enquanto que este é o conteúdo que circula nos meios, a forma de apreensão sensorial se caracteriza pelo rimbombar dos tambores tribais e míticos no seio da modernidade; e a aceleração ainda mais intensificada na era digital contribui para restaurar os padrões tribais de envolvimento intenso (MCLUHAN, 1999, p. 40). Há uma certa ânsia por totalidade, própria das narrativas mitológicas, que vai além das grandes narrativas do século XIX e início do século XX, muito centradas nos pontos de vista de seus autores.

A aspiração de nosso tempo pela totalidade, pela empatia e pela conscientização profunda é um corolário natural da tecnologia elétrica. A idade da indústria mecânica que nos precedeu encontrou seu modo natural de expressão na afirmação veemente da perspectiva particular. Todas as culturas possuem seus modelos favoritos de percepção e conhecimento, que elas buscam aplicar a tudo e a todos. Uma das características de nosso tempo é a rebelião contra padrões impostos. Como que subitamente, passamos a ansiar por que as pessoas e as coisas explicitem seus seres totalmente. Nesta nova atitude há uma profunda fé que se refere à harmonia última de todo ser [...] (MCLUHAN, 1999, p.20).

No entanto, as instituições da contemporaneidade ainda se prendem aos efeitos sensoriais da linearidade da escrita e das tecnologias mecânicas, da modernidade enquanto condicionamentos que estruturam a própria institucionalidade moderna – a universidade, a Ciência, a política representativa e etc... Nós vivemos miticamente, mas continuamos a pensar fragmentariamente e em planos separados (MCLUHAN, 1999, p.41). E este parece ser o grande dilema da pós-modernidade antropológica, que opera cognitivamente a partir desta matriz sensorial, que está submersa sob o intenso fluxo de informação, mas que ainda assim tem que prestar contas à política de departamentos da universidade e da ciência. Neste caso, a pós-modernidade antropológica se arroga hermenêutica, mas continua sendo “a ciência do particular, do específico, da diferença”. E mesmo diante do fato desta ciência servir-se da Etnografia enquanto método consolidado, para promover descrições densas, hermenêuticas, que aprofundam o olhar etnológico;

Nem por isso o estado do fazer científico esboça uma reconstrução da identidade da antropologia, compreendendo-a como uma Antropologia geral ou fundamental, comprometida simultaneamente com o universal e sua singularidade, paradoxo complexo que funda a condição humana. [...]Esse entendimento que, para alguns justifica o charme da Antropologia, aparece em diagnósticos que, mesmo começando a duvidar da validade heurística da relativização, não conseguem ultrapassá-la teoricamente (ALMEIDA, 2001, p. 79).

O que se pretende dizer é que o relativismo cai como uma luva sobre as políticas de departamento da Antropologia, tendo em vista o desejo pelo exótico desta ciência, corresponder à matriz sensorial que se habituou a uma espécie de “abraço global”, criado pela projeção de nosso sistema nervoso central que cria o efeito de abolir o espaço e o tempo (MCLUHAN, 1999, p. 17) para aperceber-se das mais diferentes realidades, em tempo real.

Há, por parte dos departamentos de Antropologia, uma coleção de descrições densas, que dão conta da execução do programa de Antropologia traçado pelos departamentos. Não resta dúvida do quão competentes são os (as) cientistas que cumpriram com o combinado em termos de fazer científico, e que certamente conseguiram ousar e até surpreender. Mas uma outra Antropologia seria possível? Uma ciência hermenêutica pode ser uma ciência do relativismo, ou deveria ser, de acordo com a auto compreensão da tradição hermenêutica, uma ciência do diálogo; não apenas uma ciência da interpretação, mas uma ciência de auto compreensão?

Os estudiosos estão perfeitamente cômicos da discrepância entre as maneiras com que abordam os assuntos e os próprios assuntos. Os eruditos das Escrituras, tanto do velho como do Novo Testamento, frequentemente declaram que o objeto de suas indagações não é linear, embora julguem que assim deva ser tratado. O tema é o das relações entre Deus e o Homem, entre Deus e o mundo, e entre o homem e o seu próximo – e todas as relações são conujuntas, agindo e reajindo uma sobre as outras ao mesmo tempo. No início de uma discussão, o modo de pensamento oriental e hebraico é o de atar e atacar a simultaneamente o problema e sua resposta, o que é típico das sociedades orais em geral. A mensagem integral é traçada e retraçada incessantemente, seguindo o fio de uma espiral concêntrica com redundância aparente. Basta parar em qualquer parte, depois das primeiras sentenças, para recuperar toda a mensagem – quando se está preparado para escavá-la. [...]É uma forma redundante inevitável na era da eletricidade, pois a estrutura concêntrica superpondo-se em profundidade é imposta pela qualidade instantânea da velocidade elétrica. O concêntrico, com sua infundável interseção de planos, é necessário para a intuição e, como tal, necessário para o estudo dos meios, uma vez que nenhum meio tem sua existência ou significado por si só, estando na dependência constante de inter-relação com os outros meios (MCLUHAN, 1999, p.42).

Segundo o autor, a melhor forma de se adaptar a era elétrica é retornar aos hábitos perceptivos da oralidade, retornar a uma mentalidade tradicional, diga-se de passagem. E de certa forma, se pensarmos em termos da construção sociológica do nosso olhar, podemos frisar as inúmeras oportunidades de abertura às hibridizações culturais que favorecem o encontro entre tradição e modernidade na sociedade brasileira. Aspectos que estão diretamente ligados a essas colocações mcluhianas, e que dizem respeito a uma presença insitucional da tradição aqui no Brasil, que

educou nosso olhar para a procura aqui realizada.

[...] Entretanto, os países subdesenvolvidos que mostraram pouca permeabilidade à nossa cultura mecânica e especializada estão em muito melhores condições para enfrentar e entender a tecnologia elétrica. Não apenas as culturas atrasadas e não industriais não possuem hábitos de especialização que devam superar em sua confrontação com o eletromagnetismo, como, na cultura oral de sua tradição, ainda possuem muito daquele “campo” unificado total de nosso novo eletromagnetismo. Nossas velhas áreas industrializadas, tendo corroído automaticamente suas tradições orais, encontram-se na posição de ter de redescobri-las se desejarem manter-se à altura da era da eletricidade (MCLUHAN, 1999, p.43).

Deve-se notar que a complexidade moriniana, a transdisciplinaridade e vanguardas afins, estão relacionadas também com esta matriz sensória, da era elétrica. Como observa McLuhan, “Hoje, ação e reação ocorrem quase que ao mesmo tempo. Vivemos como que miticamente e integralmente, mas continuamos a pensar dentro dos velhos padrões da idade pré-elétrica e do espaço e tempo fracionados” (MCLUHAN, 1999, p. 18). Não se trata apenas de uma busca por totalidade inclusiva, mas pela desfragmentação do conhecimento, como defendem as referidas vanguardas científicas.

A procura pela complexidade, levada ao extremo, de outorgar voz aos objetos analisados, como pretende Edgar Morin, se refere a uma tentativa de integração disciplinar que esteja apta a reconstruir a realidade em seus diferentes matizes e não apenas aquela realidade que cabe ao especialista. Digamos que o elemento inconsciente da matriz sensória que exacerba o gosto pelo exótico e propõem a exposição do relativismo cultural como o *leit motive* da Antropologia, este mesmo condicionamento, dado a experimentação ascética de “outrem” está em ação nas posturas transdisciplinares, aonde a abertura a um maior número de disciplinas e especialidades – ou o olhar com que outrem observa o mundo - é também procurada, apaixonadamente, com o nível de paixão que a Ciência requer, para construir a complexidade de um objeto, e a partir deste objeto, ou de uma parte qualquer, tentar apontar para a complexidade do todo.

Quando a procura se dirige à complexidade do fenômeno religioso, a questão fica muito clara: dar voz àquilo que existe em todas as religiões e que é sufocado pela diferença de paradigmas entre a ciência e a tradição. “Isto significa que trabalhando nas fronteiras das competências disciplinares, a ciência poderá gerenciar a circulação e troca de saberes distintos, sejam eles científicos, místicos, artísticos ou literários” (ALMEIDA, 2001, p. 109).

Ou seja, a complexidade, a transdisciplinaridade, a interdisciplinaridade, todas estas posturas científicas parecem estar profundamente influenciadas pelo condicionamento tecnológico atual, parecem estar integradas à matriz sensória descrita por McLuhan em torno das tecnologias elétricas, que buscam envolvimento em profundidade. Existem outras formas deste condicionamento, como o próprio fenômeno de descentramento do sujeito tão caro aos teóricos da pósmodernidade, que seria a forma mais usual deste condicionamento, sendo capturado pelo *sócius* capitalista, comportamentos que influenciam sobremaneira a observação do pós-moderno em religião.

É interessante observar que um aspecto da autocompreensão desta situação por parte dos cientistas que impulsionam a tendência à complexidade e transdisciplinaridade está relacionado com o panorama de crise da contemporaneidade. É como se o desejo enquanto pulsão inconsciente fosse movimentado em meio à moldura sensória estabelecida enquanto transe tecnológico, no sentido de resolver problemas prementes. Quando os autores que criticam o aspecto da matriz sensória inconsciente proposta pelo chavão o “meio é a mensagem”, segundo o qual existe um condicionamento sensorial que é fruto do meio tecnológico, os autores discordantes, como Debray, por exemplo, acreditam que a tecnologia não apresentaria efeitos deterministas. Mas, pode-se observar que o condicionamento vai muito além de um comportamento padrão do tipo determinista; e não obstante, tal condicionamento tecnológico irá, em grande medida, reger a forma como o desejo irá produzir a materialidade de sua reprodução.

E de inúmeras formas o desejo de muitos cientistas vem sendo organizado materialmente no sentido de uma comunidade científica que esteja aberta ao diálogo disciplinar, uma comunidade científica que enxergue a necessidade de uma nova modalidade de especialistas que consigam construir agenciamentos de complexidade, de forma a permitir que os enunciados de uma determinada área do saber sejam agenciados por pesquisadores de outras áreas. Em poucas palavras, especialistas que tenham por especialidade colocar diferentes tipos de especialistas em diálogo.

Este desejo, que se expressa na Ciência Nova, tão cara a Edgar Morin, vê nesta necessidade a possibilidade de reproduzir-se através de uma materialidade, sem a qual, o mundo – e, portanto, todo ou qualquer objeto de desejo – estaria

evidente e inevitavelmente sob ameaça e sério risco. É assim, que chegamos a um mundo em que a ciência serve à mediação de “questões últimas” – um verdadeiro *kairói*, ou pequeno *Kairós*. A respeito de *O Método*, escreve Edgar Morin:

Este livro parte da crise do nosso século e é a ela que ele retorna. A radicalidade da crise da sociedade e a radicalidade da crise da humanidade me estimularam a recorrer ao nível radical da teoria. Eu sei que a humanidade precisa de uma política. Que esta política precisa de uma antropossociologia. Que a antropossociologia precisa se articular a ciência da natureza, que esta articulação requer uma reorganização na cadeia da estrutura do saber. Precisei mergulhar neste problema fundamental, o que me fez desviar da solicitação do presente. Mas o presente é esta própria crise, que me acomete, me dispersa, que me atravessa (2008, p.38).

Em termos de Sociologia do Conhecimento, percebe-se então inúmeras brechas. Uma primeira relacionada à efervescência cultural, o calor que acelera as ideias possibilitando verdadeiros brownóides da noosfera, movimentos que apresentam desvios organizadores em meio àquilo que pareceria somente agitação, dispersão, entropia. Neste caso o trânsito de conhecimento religioso, e o acesso a temporalidades que se coadunam mais facilmente à matriz sensória atual, permitem não apenas a abertura às reminiscências tradicionais, às nostalgias arquetípicas (ELIADE, 2008), como abre possibilidade de hibridizações culturais diversas, principalmente entre narrativas científicas e religiosas.

6.1.5 Um último diálogo com a imanência.

Como observamos ao longo das últimas duas sessões, existe um apelo do presente que se volta para a tradição, e isso pode ir desde um desejo inconsciente por unidade em meio ao trânsito frenético de informação, quanto à possibilidade de viver em profundidade determinadas identidades que se tornaram mais acessíveis em função da facilidade das trocas de informação. E neste contexto, existe ainda a dimensão crítica da existência, ao molde do que foi evidenciado pela experiência de Edgar Morin com *O Método*, por exemplo, e que pretende criar soluções, criar transcendências. Neste sentido, não é a toa que Edgar Morin encerra *O Método* com uma Ética, e que essa ética se apresenta no âmbito da religiosidade pós-moderna, como um tipo de religião sem Deus, enquanto ética planetária (MORIN, 2007).

Este percurso do pensamento moriniano encerra as aberturas transcendentais no âmbito de uma construção filosófica e política. Apesar de sua ética planetária, enquanto construção intelectual voltada para defesa dos ecossistemas e da

diversidade cultural ofereça um inegável apelo de solidariedade planetária, e por isso anime inúmeros leitores e entusiastas de sua obra, tendo em vista estas ideias mais relacionadas à ética ocuparem um bom espaço em sua literatura de divulgação; nós não direcionaremos nossa procura neste sentido, da ética morriniana, que é trabalhada no sexto e último volume de *O Método*. Isto porque, nossas preocupações nos dirigem para um outro nível de complexidade, que não é o da Filosofia e da Política, mas da Teologia e da Religião.

Um alvo interessante para a nossa procura, a partir de um olhar que também parte da imanência como o de Edgar Morin, é proporcionado por Deleuze e Guattari, que, na maturidade, movimentaram uma pedagogia do conceito que rejeita o nada, a finitude e o nihilismo, a partir de uma construção filosófica afinada com o devir, com o desejo, com a criação. Essa pedagogia do conceito encontrou uma forma muito particular de abertura à transcendência, na forma de “outrem”, solicitado pela “conversão empirista”. A “perda do mundo”, que impulsiona a “conversão empirista” constituem, ambas, posicionamentos muito fortes, que foram devidamente introduzidos em *O que é a Filosofia*.

Neste livro, que Deleuze e Guattari tratam como um livro de maturidade, aonde não se deve muitas satisfações a ninguém, e aonde os limites traçados nas obras anteriores poderiam ser ultrapassados, consta o seguinte parágrafo.

O problema mudaria se fosse um outro plano de imanência. Não que aquele que crê que Deus não existe pudesse então ser vencedor, já que ele pertence ainda ao antigo plano como movimento negativo. Mas, sobre o novo plano, poderia acontecer que o problema dissesse respeito, agora, à existência daquele que crê no mundo, mas em suas possibilidades em movimentos e em intensidades, para fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos. Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência. É a conversão empirista (temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma noiva, um filho ou um Deus...). Sim, o problema mudou (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 98).

“Poderia acontecer”, “pode ocorrer”, “um modo de existência por descobrir”, são construções fráscas que trazem implícita a estrutura de pergunta, em torno da virtualidade de outrem; mas por partir do movimento da imanência, e por desejar de muitas formas ser também a voz de tudo o que é subterrâneo, de tudo que está sendo sufocado e destruído, a pedagogia do conceito é também criação, precisa ser isso do ponto de vista da imanência. É através da “perda do mundo” que o imanentismo selvagem se abre, enquanto linha de fuga, à transcendência, a partir

do desejo sincero de reencontrar o Ecúmeno, e o plano de imanência, para que o movimento de retorritorialização devesse em multiplicidades infinitas.

A “perda do mundo” será pensada aqui a partir das formulações de Edward O Wilson, que sugeriu em 1992, a sexta grande extinção do planeta Terra. Este tema, não é apenas um prolongamento da “situação”, assunto que tratamos na sessão anterior, e constitui uma preocupação que deve ser construída enquanto abertura à transcendência, abertura às imagens e arquétipos que são atualizados em função de ritmos e acontecimentos cósmicos. A “perda do mundo” da forma como será construída é já uma forma de nos aproximar do Apocalipse de São João, por onde começamos a conclusão. E neste sentido, o Apocalipse é muito claro, o Cristo virá exterminar aqueles que exterminaram a Terra (Ap 11,18).

O biólogo evolucionista, Edward Osborn Wilson, apresenta em seu livro, *Diversidade da Vida*, um panorama da Evolução que tem o dom de alcançar uma série de bifurcações existenciais que apelam para questões últimas que emergem do agora. Descrevendo uma viagem à Amazônia brasileira, Wilson começa por associar sua barraca a uma caverna, em busca de reminiscências e nostalgias do *homo natura*.

Fui selecionando assim minhas lembranças, querendo talvez encontrar algum padrão que não obedecesse à teoria abstrata dos livros didáticos. Teria me contentado com qualquer *padrão*. Ao contrário do que pretendem os livros didáticos, a melhor parte da ciência não está nos modelos matemáticos nem nos experimentos. Isso vem depois. O melhor da ciência emerge de um modo mais primitivo de pensar através do qual a mente do caçador vai tecendo ideias a partir de fatos velhos, metáforas novas e imagens confusas e semi ensandecidas de coisas vistas recentemente. Avançar na ciência é elaborar novos padrões de pensar, que definirão por sua vez os modelos e os experimentos. Fácil de dizer, difícil de fazer (WILSON, 1992, p.13).

A obsessão de Edward Wilson em encontrar qualquer *padrão* – o grifo é gentileza do autor – é na verdade uma espécie de juízo teleológico, que se comporta como uma espécie de sombra que imprime um sentido de totalidade, acionada pela Evolução, que Wilson entende através do conceito “progresso evolutivo”. De inúmeras formas Edward Wilson irá afirmar que a biodiversidade, a grande variedade da vida é responsável - ela mesma – pela Evolução. Mas, na verdade, o que dará amplitude e profundidade a este argumento é a insinuação irremediável do seu revés - a presença inelutável da catástrofe. A “Tempestade sobre a Amazônia”, de onde parte o relato de E. O. Wilson em a *Diversidade da Vida* procura oferecer uma primeira apreensão empírica, e ao mesmo tempo uma entrada no inconsciente

enquanto confronto com o *homo natura*, possibilitada pelas narrativas ao nível da Evolução, e da Paleontologia. Trata-se, além de acessar o inconsciente a partir deste modo através do qual opera a imanência, exercitar este modo imanente em busca de um padrão.

Como se verá, ao mesmo tempo em que se trata da observação do *modus operandi* da “vida”, da visualização de uma tendência disruptiva da vida, como se agisse como um poderoso Titã a se movimentar poderosa e disruptivamente sobre Gaia; ainda assim, como observa Wilson, “Buscamos um conceito, um padrão, um tema que imponha ordem”. Percebe-se que Edward Wilson está constantemente construindo pontes de sentido, buscando uma presciência metafísica, imanente aos processos que resultam em Evolução, dentre os quais o biólogo, chama a atenção para um em particular: as forças disruptivas da natureza.

Assim é o modo de ser do mundo não humano. As forças colossais do ambiente físico colidem com as resistentes forças da vida, e pouco acontece [...].

Numa escala maior, as tempestades provocam mudanças em toda a estrutura da floresta. O dinamismo natural aumenta a diversidade da vida por meio de destruição e regeneração localizadas [...] (WILSON, 1994, p.18).

A questão da “irradiação adaptativa” dos mamíferos, que de certa forma esteve presente nesta reflexão quando discutimos a computação animal, está relacionada ao crescimento da biodiversidade, pois como evidencia Wilson, o número de espécies sempre foi ascendente ao longo da história natural, na qual os mamíferos constituem um experimento único. Devir subterrâneo no mundo dos répteis, os mamíferos representam a criação de uma máquina biológica capaz de externalizar entropia na forma de calor, tudo isso para superar o domínio do ambiente terrestre pelos répteis. Mas estes nossos antepassados não eram apenas máquinas térmicas, já eram também máquinas intuitivas, aprimorando-se ainda mais na travessia da fronteira Cretáceo-Terciário.

[...] No final do Paleozóico e início do Mesozóico, cerca de 240 milhões de anos atrás, a maior parte da vegetação carbonífera havia morrido, com exceção dos fetos. Os dinossauros surgiram em meio a uma vegetação recém-construída e basicamente tropical de fetos, coníferas, cicadáceas e cicadóideas. De 100 milhões de anos para cá, as plantas floríferas passaram a dominar a vegetação terrestre, reconstituindo as florestas e pradarias do mundo. Os dinossauros sucumbiram durante a hegemonia dessa vegetação essencialmente moderna, numa época em que as florestas tropicais estavam congregando a maior concentração de biodiversidade de todos os tempos (WILSON, 1994, p.205).

Este mesmo estado de coisas, que Wilson chama de rodízio de espécies, é o processo em meio ao qual se deu o surgimento das ordens, famílias, e gêneros mais recentes de mamíferos, e em meio a estes os mamíferos superiores, e entre estes o gênero *homo*.

[...] mais de 99% de todas as espécies que existiram em cada período pereceram, sendo substituídas por um número maior de espécies provenientes das descendentes das sobreviventes. Tal é a natureza da sucessão dinástica através da história da vida, frequentemente iniciada pelos espasmos de extinção que põem abaixo companhias-famílias e batalhões ordens-inteiros (WILSON, 1994, p.206).

Um corolário deste padrão, como observa Wilson, é o de que a “tempestade está em nossos genes”, a vida absorveu em si as tempestades – incorporou-as em seus genes – e criou o mundo que nos criou (WILSON, 1994, p.22). Ora, então os mamíferos possuem na forma de intuição um desenvolvimento neural que transforma os dados do ambiente em respostas somáticas que os favorecem para viver e se reproduzir em meio às dinâmicas da catástrofe.

O ímpeto ascendente da biodiversidade, que “vai do escasso e simples, ao numeroso e complexo”, pode ser equacionado enquanto um padrão, que evidencia um aumento de biomassa planetária; tal ímpeto aciona as dinâmicas da catástrofe em vista de a megamáquina Terra ser um sistema aberto às retroações do sistema solar enquanto cosmo local, e do universo enquanto sistema regido pelo entrelaçamento da localidade relativística com a não localidade quântica. Ou seja, o movimento de nosso Titã, implica o aumento da biomassa planetária, que “talvez” acione acidentes planetários, que são os espasmos de extinção observados ao longo do tempo geológico. Cada um destes acidentes parece ter preparado a máquina Terra para suportar níveis maiores de especiação, e conseqüente aumento de biomassa planetária e talvez este seja um padrão. Estamos pensando a Terra como a “Desterritorializada, a Glaciária, a Molécula gigante”, o “corpo sem órgãos”. “Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p.53).

Pensando como o seu interior se agita em função deste acréscimo de vida; estamos pensando a Terra como um sistema aberto em relação ao sistema solar: de como os níveis de explosão solar fazem máquina com esta variável que é a Biosfera; estamos pensando ao nível do cosmo local, de como essas variações interferem na

órbita de outros corpos celestes como cometas e meteoros. Estamos falando de como este arranjo do cosmo local, que é o nosso sistema solar, no qual movimentam-se uma infinidade de corpos celestes, formados pela matéria luminosa, está organizado em função da distribuição e movimentação de massas quantizadas, e de como este arranjo da materialidade do sistema solar, interfere na organização e na movimentação do cosmo não local.

A questão toda é que este último segmento do *éon ferrenozóico*, o período atual em que vivemos e que começa a ser chamado de Antropoceno, está organizado para suportar um acréscimo de biomassa - segundo a capacidade do juízo de formular um padrão geral - e de fato isso parece ter acontecido, até a diáspora da *arkhé*, e início da predação da mega fauna do terciário. De lá para cá segue a extinção de inúmeras espécies, juntamente com a predação de recursos minerais - principalmente o petróleo - que compõem as principais variáveis que caracterizam a ruptura, inversão ou interrupção do padrão. Pois se, por um lado, Edward O. Wilson constrói o padrão no capítulo "A biodiversidade atinge o ápice", o faz para depois destruí-lo, na segunda parte do livro, com o "Impacto humano" e então propor a ruptura do crisol da evolução através do sexto espasmo de extinção, obra da humanidade. Por outro lado, Wilson está, como se disse, construindo teias de pertencimento fundadas em algum tipo de presciência, que se serve da intuição dos mamíferos para mediar nuances do dinamismo natural que sugiram a iminência das dinâmicas da catástrofe.

Segundo Edward O. Wilson "a intendência do meio ambiente está num domínio próximo da metafísica, e toda pessoa capaz de refletir poderá certamente encontrar um solo comum" (WILSON, 1994, p.377). Nesta linha de raciocínio irá apresentar uma intimidade semiconscente entre humanidade e natureza, toda uma gama de nostalgias do *homo natura* que chamará Biofilia. Segundo Wilson,

[...] Nós não desembarcamos neste planeta como alienígenas. A humanidade é parte da natureza, uma espécie que evoluiu ao lado de outras espécies. Quanto mais nos identificarmos com o restante da vida, mais rapidamente seremos capazes de descobrir as origens da sensibilidade humana e de adquirir o conhecimento sobre o qual fundamentar uma ética durável, um verdadeiro senso de direção.

A herança humana não remonta apenas aos cerca de 8 mil anos de história documentada que se reconhecem convencionalmente, mas no mínimo a 2 milhões de anos, desde o surgimento dos primeiros seres humanos "verdadeiros", as primeiras espécies do gênero *Homo*. Ao longo de milhares de gerações, o surgimento da cultura deve ter sido profundamente influenciado por eventos simultâneos na evolução genética, especialmente aqueles ocorridos na anatomia e fisiologia do cérebro.

Inversamente, a evolução genética deve ter sido forçosamente dirigida pelos tipos de seleção que surgem no meio da cultura.

Somente nestes últimos momentos da história humana é que surgiu a ilusão de que as pessoas podem florescer separadas do resto do mundo vivente. Sociedades pré-letradas mantinham íntimo contato com uma gama espantosa de formas de vida. Suas mentes só podiam se adaptar em parte a tamanho desafio, mas esforçavam-se para compreender os aspectos mais relevantes, cientes de que as respostas corretas produziam vida e plenitude, e as erradas doença, fome e morte. As marcas deste esforço não poderiam ter sido apagadas em algumas poucas gerações de existência urbana e sugiro que elas podem ser encontradas entre as particularidades da natureza humana [...] (WILSON, 1994, p.375).

No entanto Wilson não busca a prova de uma “natureza humana inata”; busca antes que se pense a respeito, com “mais cuidado”, “recorrendo à filosofia para as perguntas fundamentais acerca do surgimento de uma natureza humana em um meio ambiente selvagem”. Existindo ainda uma “infinidade de indícios” de que a perda da biodiversidade põe em risco não só o corpo, mas também o espírito, donde uma “ética ambiental duradoura”, deverá preservar “o acesso ao mundo em que o espírito humano nasceu” (WILSON, 1994, p.377).

Pois o “padrão”, alcançamo-lo a partir de seu revés que é o sexto espasmo de extinção, rastro que aponta, para o devir da humanidade enquanto totalidade histórica de sentido; chega aí, como em um ponto que remete a ruptura de um padrão, de um “problema” alçado como “perda do mundo” que teremos de atravessar enquanto via de diferenciação. O que se percebe, enquanto grande narrativa científica, enquanto uma espécie de cultura geral científica é que em nossos genes existe todo um apelo, uma força que atravessou os outros 5 espasmos de extinção, e mesmo que haja uma força transcendente guiando este processo, pois aqui, neste texto, não é lugar para se descartar esse possível, ainda assim existe um apelo, muito forte, de caráter imanente, uma espécie de faro animal que nos trouxe até aqui, e que nos guia enquanto via de diferenciação ou linha de fuga.

Deleuze e Guattari recusam a finitude e mais ainda o niilismo, por assumirem um devir que desconhece o “nada” enquanto pedagogia do conceito; pois são os ímpetos imanentes que precisam fazer máquina com a transcendência. Há uma pulsão imanente com este “fora” que o imanentismo selvagem traduz na busca por enunciados ainda ausentes na História da Filosofia. Embora desejem a imanência enquanto devir, diferenciação e multiplicidade, os agenciamentos se mostram abertos à transcendência enquanto “conversão empirista”, desejando o “fora” que a

máquina literária só poderá encontrar se assumir um devir apaixonado pela Revelação.

6.2 Segundo tempo – O holograma: entre as margens do Sempre e do “antes”.

6.2.1 O “livrinho engolido” como abertura transcendente.

“Não haverá mais tempo!” Diz o anjo que anuncia a iminência do castigo final. “Trajava-se com uma nuvem e sobre a cabeça estava o arco-íris; seu rosto era como o sol, as pernas pareciam colunas de fogo, e na mão segurava um livrinho aberto” (Ap 10,10). E emitiu um forte grito, *como um leão quando ruge*.

Ao gritar os sete trovões rimbombaram suas vozes. Quando os sete trovões ribombaram, eu estava para escrever, mas ouvi do céu uma voz que me dizia: “Guarda em segredo o que os sete trovões falaram, e não o escrevas”. Então o anjo levanta a mão direita para o céu, e jura *por aquele que vive pelos séculos dos séculos*: Não haverá mais tempo! Pelo contrário, nos dias em que se ouvir o sétimo anjo, quando tocar a trombeta, então o mistério de Deus estará consumado, conforme anunciou *aos seus servos*, os profetas (Ap 10,3).

O Anjo emite um grito forte, “como um leão quando ruge”, e traz em sua cabeça um arco-íris; São João é proibido de falar sobre o que diz o Anjo e sobre o que fala Deus, que Se pronuncia com voz de trovão. São sete trovões; de acordo com o Profeta Mohammed, foram sete profetas que revelaram religiões verdadeiras, aquelas que se dirigem ao Deus Absoluto, e assim termina a passagem, “quando tocar a trombeta, então o mistério de Deus estará consumado, conforme anunciou *aos seus servos, os profetas*”.

Embora Deus tenha proibido São João de escrever o que ouvira, uma voz do Céu o autorizara a receber o “livrinho aberto” que estava sob a guarda do anjo.

“Vai, toma o livrinho aberto da mão do Anjo que está em pé sobre o mar e sobre a terra.” Fui, pois, ao Anjo e lhe pedi que me entregasse o livrinho. Então ele me disse; “Toma-o e devora-o; ele te amargará o estômago, mas em tua boca será doce como o mel.” Tomei o livrinho da mão do Anjo e o devorei: na boca era doce como mel: quando o engoli, porém meu estômago se tornou amargo. Disseram-me então: “É necessário que continues ainda a profetizar contra muitos povos, nações, linguas e reis” (Ap, 10,8).

É a este livrinho que nossa procura se dirige, isto proque o livrinho traz muito

claramente a estrutura de pergunta, traz muito claramente a dimensão do Mistério... de algo que ficou por dizer, como se fosse – o livrinho - uma compensação diante do que havia ficado em silêncio. Costuma-se interpretar o livrinho a partir de Daniel (12,4) “guarda em segredo estas palavras e mantém lacrado o livro até o tempo do Fim”. Neste caso, o Anjo traz um livrinho aberto, em oposição ao livro selado com os sete selos da plenitude, com que se iniciam as visões proféticas; e em oposição, como se disse, ao Livro de Daniel que deveria ficar lacrado. Por isso, nos dirigimos a este livro, por entender que sendo pequeno está ao nosso alcance, e por estar aberto, nos será permitido manuseá-lo.

Apartir do olhar que nos impulsiona, e que deve retornar a imanência enquanto ímpeto de onde partiu, dois símbolos se oferecem à interpretação, o anjo que fala, *como um leão quando rugir*; e o arco íris que o anjo traz sobre a cabeça. Leão é também a forma do primeiro Vivente - aquele que chama o cavaleiro branco - e, que, de acordo com a Bíblia de Jerusalém, é um dos quatro anjos que presidem o governo do mundo físico (Ap 4,7). Neste caso, o “Livrinho engolido” estará sendo interpretado em relação ao “cavaleiro branco”, que também faz sua primeira aparição nos “prelúdios do ‘Grande Dia’ de Deus”. De certa forma estamos interpretando o “livrinho engolido” como uma configuração que atribui majestade ao “cavaleiro branco”, e estamos associando essa atribuição com a Cristologia Cósmica, uma forma humana de reconhecer a majestade e a divindade do Cristo, enquanto escolha da razão – um livrinho pequeno e aberto.

Segundo Gilbert Durand, o símbolo arco íris constitui um “signo de aliança para os judeus”, uma “ponte para a transcendência”, e pode-se presumir que, estando na cabeça de um anjo, constitui uma ponte para a imanência. Neste caso há um processo em duas vias, a aliança se movimenta em nossa direção da transcendência para imanência e reconhecemo-na enquanto atribuição de majestade, reforçando a confiança que se espera enquanto aliança, e esta é uma operação do modo transcendente; sendo que ainda fica por estabelecer como se dá a operação em modo imanente, que ainda está por descobrir, e que nos impulsiona. Como veremos mais adiante, Gilbert Durand observa que o “extremo limite” da simbólica do arco – e o arco íris é um arco - está associado não apenas ao compromisso, mas também à imanência, constituindo uma espécie de ponto de inflexão – uma ponte - como são os quatro Viventes, que participam das primeiras visões proféticas descritas por São João, e que são criaturas transcendentais

encarregadas do regimento do mundo - portanto da imanência.

Como sinalizamos na sessão intitulada “O holograma no horizonte da história”, iremos nos movimentar por essas passagens do Apocalipse, pois encontramos nelas a estrutura da pergunta. Elas nos interpelam, por já se apresentarem na estrutura de pergunta, e também porque observamos uma relação entre as duas narrativas ao nível do Mistério: a do “livrinho engolido” e a do “cavalo branco”. Nosso interesse nelas, como se disse é por já estarem situadas no horizonte da pergunta, tendo em vista comporem um Mistério dentro do Mistério. Mas não se trata de um Mistério mais profundo, pois, enquanto pergunta, já são de imediato mais acessíveis. Se à Revelação cumpre desvelar acontecimentos por intermédio de uma escritura cifrada cheia de Mistérios, estar diante de uma pergunta facilita muito a percepção daquilo que urge ser procurado e decifrado.

De acordo com Eliade “A literatura apocalíptica constituía uma ciência sagrada, de essência e origem divinas. Como escreve o autor do Daniel (2:20-2), é Deus ‘que dá aos sábios a sabedoria,’ é Deus ‘que revela as profundezas e os segredos, Ele conhece o que está nas trevas’” (ELIADE, 2011, p. 238). Assim, com as perguntas já feitas fica mais fácil nos posicionarmos diante dos Mistérios. No entanto, embora a ciência necessária à literatura apocalíptica seja de origem divina, parece que nossa procura imanente, afeita ao modo virtual de projeção do holograma, que utilizamos enquanto método, também favorece nossa procura, tendo em vista que “a época primordial”, aquela que estivemos procurando em meio às origens, também “corresponde ao fim dos tempos”.

Na aurora do tempo, Deus revelara a ciência secreta a determinadas personagens, célebres por sua devoção e por suas faculdades visionárias. Essa instrução era esotérica, “selada”; em outras palavras, inacessível aos profanos. Ela foi, em seguida, comunicada a alguns seres de exceção. Mas, uma vez que a época primordial corresponde ao fim dos tempos (*eschaton*), a ciência sagrada é agora novamente revelada, e sempre a um grupo restrito de iniciados. No I Enoc (1:6), o Filho do Homem é descrito como iniciado por excelência, “senhor de todos os segredos”. Quando ele for instalado em seu trono, “todos os segredos da sabedoria jorrarão de sua boca” (ibid., 51:3). Suas qualidades mais características são a sabedoria e a inteligência. Acrescentemos que o tema da “ciência salvífica escondida” é muito popular na época helenística e constituí a justificação de todas as escolas gnósticas (ELIADE, 2011, p.239).

Como nossa procura se dirige ao Novo Nome do Cristo enquanto Revelação final, trata-se justamente de procurar por essa estrutura de sentido relacionada à instalação de Cristo em seu trono, e que acreditamos passar, como se disse, pelo

Evangelho do Cristo Cósmico, aonde desejamos encontrar os segredos, a sabedoria e a inteligência.

Estas citações a Mircea Eliade foram retiradas de um capítulo intitulado as “provações do Judaísmo”, no qual o autor analisa a transformação da teofanização da história em escatologia, e depois em apocalíptica. É importante observar que Eliade descreve toda uma tendência helenizante sobre o judaísmo, e segundo ele,

Nenhuma outra corrente do pensamento judaico recorreu tantas vezes às ideias helenístico-orientais quanto a apocalíptica. Apesar disso, o fundamento da apocalíptica permanece sempre como a concepção veterotestamentária da história da salvação. Estamos as voltas com um fenômeno espiritual de grande importância, ou seja a *criatividade religiosa suscitada pelo sincretismo* [...] (ELIADE, 2011, p. 240).

Os Hássidas, ou piedosos, o grupo que mais se empenhou em conter as tendências helenizantes, que fomentaram as trocas culturais na Palestina, após as conquistas de Alexandre o Grande, foram aqueles que obtiveram os resultados mais proveitosos no sentido de criar uma literatura sagrada que fosse capaz de oferecer conforto enquanto refúgio ao “terror da história”; proteção contra a linearidade temporal que a religiosidade arcaica evitara a todo custo através da estrutura do Eterno Retorno. A apocalíptica conseguiu tais resultados servindo-se de imagens da religiosidade arcaica, mas ainda assim enformadas pela história da salvação caracterizada pela teofanização da história. Como observa Eliade, os apocalipses judaicos apresentam elementos desconhecidos das outras tradições, pois, ao invés de refletirem ciclos cósmicos, renovando a humanidade após um período de caos - que é a ritualização do Eterno Retorno enquanto cosmogonia -; a renovação desenvolve-se de acordo com o plano de Deus, e a partir de Sua intervenção na história (ELIADE, 2011, p.234).

Um outro aspecto que é importante salientar e que pode ser uma compensação do “livrinho”, diante do que precisou ainda ficar oculto, é justamente a abertura à linguagem metafísica que pode ser acionada a partir do sincretismo envolvido na literatura escatológica e apocalíptica. Neste sentido é importante salientar que o holograma, se movimenta através de duas concepções gnósticas consideradas heréticas pelo concílio de Nicéia: a preexistência da alma que estariam ligadas ao “Um absoluto”; e a queda da alma na matéria (ELIADE, 2011, p.344).

Neste caso, o holograma se movimenta entre estas duas concepções da religiosidade: a concepção arcaica, que se dirige à origem; e a histórica que se dirige ao fim. Como vimos anteriormente, de acordo com Eliade o *eschaton* reproduz ou

atualiza a época primordial e alcança-a a partir de um novo tempo, de um “mundo vindouro”. Neste caso, o compromisso com a tradição veterotestamentária está centrada não apenas na salvação por meio da intervenção de Deus, mas também por respeito às origens enquanto “paraíso primordial”, concepção que ressurge ainda mais intensificada, na contemporaneidade, por conta de sinais que são cósmicos, e outros que são históricos. Neste caso, acompanharemos as demarcações que diferenciam a literatura apocalíptica em relação à literatura escatológica, que são os elementos paradisíacos, que estão muito mais intensificados na apocalíptica, assim como a intervenção divina ao nível do Maravilhoso e do sobrenatural.

Um outro aspecto que ainda teremos que dar conta, é aquele que deverá acompanhar a transformação na identificação do “mal” que apresenta também um desenvolvimento, indo dos pecados de Israel, e daí às manifestações cósmicas no entendimento de São Paulo nas Cartas aos Efésios, e que hoje se manifesta ao nível histórico, à luz do dia, no meio da rua, oferecendo-se enquanto obstáculo que serve de eco à pregação Paulina. Assim, o “mal” receberá um tratamento através da contínua movimentação da Cristologia cósmica que aqui intentamos, e receberá um tratamento inter-religioso, a partir da observação de “Paráclito” e do “Espírito da Verdade”, enquanto etapas finais da Revelação final. Uma outra forma de oferecer ao mal um tratamento adequado, refere-se ainda à postura a qual já nos acostumamos, de reconhecer a pretensão de verdade das realidades humanas que observamos.

[...] No livro de Daniel e no I Enoc, Deus continua a ser a figura central: o mal não é claramente personificado em um adversário de Javé. O mal é engendrado pela desobediência dos homens (I Enoc, 98:4s.) e pela revolta dos anjos decaídos.

Contudo o panorama modifica-se sensivelmente na literatura apocalíptica. Considera-se agora que o mundo e a história são como que dominados pelas forças do mal, isto é, pelas potências demoníacas comandadas por Satanás. As primeiras referências a Satanás (Jó, 1:6s.; 2:1s.; Zacarias, 3:1s.) apresentavam-no como pertencendo à corte celeste de Javé. Era “o Inimigo”, já que era a personagem celeste hostil ao homem. Agora Satanás encarna o princípio do mal: torna-se o adversário de Deus. Além disso, uma nova ideia ganha contornos mais nítidos: é a ideia das duas idades (ou dos dois reinos): “o reino deste mundo” e o “outro reino”. Efetivamente, está escrito: “o Altíssimo não criou uma idade, mas duas” (IV Esdras, 7:50). Nessa idade, o “reino de Satanás” está fadado a triunfar. São Paulo designa Satanás como “o deus deste mundo” (II Coríntios, 4:4). Seu poder chegará ao auge com a aproximação da era messiânica, quando se irão multiplicar as catástrofes e os fenômenos aberrantes a que aludimos de passagem. Entretanto, na batalha escatológica, Javé vencerá Satanás, aniquilará ou subjugará todos os demônios, extirpará o mal e edificará em seguida o seu Reino, concedendo vida, alegria e paz eternas [...]. Todavia,

apesar da sua perfeição e perenidade, esse mundo novamente criado continua a ser um mundo físico.

Este mundo físico criado por intervenção de Javé constitui ainda um mundo provisório, manifestado no presente éon. Mundo a ser destruído no Juízo Final, e após um período de sete dias de caos primordial, surgiria uma nova Criação, acompanhada de ressurreição e beatitude eterna. Acrescentamos que a pregação de Jesus e o desenvolvimento do cristianismo são solidários do mesmo fermento espiritual característico das esperanças messiânicas e das especulações escatológicas judaicas entre a revolta dos macabeus e a destruição do segundo Templo (ELIADE, 2011, 238).

Retornando ao mundo paradisíaco que é a parte que nos cabe por hora, pode-se dizer que, ao nível da análise, este mundo paradisíaco previsto pela literatura apocalíptica irá desenvolver as tensões dialógicas com o “paraíso primordial” que, ao nível da análise comporta-se como um nódulo de complexidade, símbolo que está associado à espacialidade do Sagrado, ao “*hámakon*”, enquanto tratamento dirigido a Deus pelos sábios judaicos (BONDER, 2003, p. 144). Talvez tenha sido esta manifestação transcendente que a paleosociedade computou primeiramente como Deus Criador – ao se revelar -; e como Deus *otiosus*, ao se ocultar, interação produzida pela autonomia do Sagrado. Os outros dois símbolos, que apontamos enquanto nódulos de complexidade hologramática foram a Alma e o espírito.

É importante perceber que também na origem, o símbolo do paraíso está associado ao símbolo de Deus, paraíso que estamos associando à rotura espacial do Sagrado, enquanto irrupção imanente. Segundo Mircea Eliade os mitos do paraíso primordial afirmam por toda parte que *in illo tempore* o Céu estaria muito próximo da Terra, ou podia ser facilmente acessado.

Quando o Céu foi brutalmente separado da Terra, isto é, quando se tornou um lugar longínquo, como nos nossos dias, quando a árvore ou a liana que ligavam a Terra e Céu foram cortadas, ou a montanha que tocava o Céu aplanada, teve fim o estado paradisíaco e a Humanidade adquiriu sua atual condição (ELIADE, 1989, p. 55).

De acordo com Eliade trata-se de um “acontecimento mítico” que caracteriza a *queda*, enquanto ruptura entre o Céu e a Terra. E, segundo ele, as funções curativas e mediadoras do Xamã, sua capacidade de ser um “transmissor psíquico”, são advindas de sua capacidade de empreender a ascensão aos céus por meio de práticas de acesse. O Xamã é o especialista do êxtase por excelência, o Xamã pode “abandonar à vontade o seu corpo e empreender viagens extáticas em todas as regiões cósmicas”. E de acordo com Eliade, o complexo xamânico, suas inúmeras

técnicas de participar da vida em espírito, representa o que nas religiões mais elaboradas, se costuma designar por místico e experiência mística, mas que, ainda assim, constituiriam experiências inferiores ao estado de beatitude que havia no paraíso, *in illo tempore*.

[...] O estado “espiritual” significa, pois, uma queda em comparação com a situação anterior, em que o êxtase não era necessário, porque *não existia a possibilidade de separação entre a alma e o corpo, isto é, não existia morte*. Foi a aparição da Morte que quebrou a unidade do homem integral, separando a alma do corpo e limitando a super-vida unicamente ao princípio “espiritual”. Por outras palavras, para a ideologia primitiva, a experiência mística atual é inferior à *experiência sensível do homem primevo*.

[...] A “nostalgia do paraíso” liga-se preferencialmente aos impulsos profundos do homem que, desejando participar no sagrado *com a totalidade do seu ser*, descobre que essa totalidade não é senão aparente e que, na realidade, o seu próprio ser foi construído sob o signo de uma ruptura (ELIADE, 1989, p. 85).

Mas o que está em questão aqui é a possibilidade de encontro com as estruturas transcendentais, que acreditamos ser viável em função não apenas das imagens e símbolos que compõem a fantástica transcendental, mas também por conta da Alma que se serve das estruturas de *relegere* para efetuar o *relegere*; a partir, ainda, da orientação dada pela mitológica enquanto acesso às questões de natureza última; e por último, por conta da institucionalidade do Xamã enquanto mediador da tradição.

A Alma estaria, portanto, ligada ao Novo que a paleosociedade começou a experimentar enquanto emergência propriamente humana, e como sinalizamos, a Alma seria ainda a causalidade de uma nova fenomenalidade registrada pela *arkhé* enquanto contato com os mortos ou a evidência de uma vida após a morte. Neste caso, a Alma está sendo associada ao “livrinho engolido”, pois esta passagem bíblica compõe o capítulo “A iminência do castigo final”, antecipando o momento em que estará consumado o destino das Almas – o gosto amargo e doce que relata o evangelista.

Portanto, neste momento, o holograma abarca a virtualidade da Alma enquanto conhecimento religioso, dado em meio à linguagem e projeta-a da origem ao fim enquanto investigação em meio às origens, e investigação em meio à Revelação final, que por sua vez deverá reproduzir de alguma forma a imagética da *arkhé* enquanto Eterno Retorno, para concretizar os mistos entre transcendência e imanência.

Passando ao espírito, ter-se-ia uma infinidade de situações em que a *arkhé* manifesta este tipo de conhecimento que se exerce muitas vezes de forma prática, como na magia; mas também enquanto acesso à forma puramente espiritual, dotada de extrema liberdade.

Ao nível das religiões arcaicas, participar na condição dos “espíritos” é o prestígio por excelência dos místicos e dos mágicos. Da mesma forma que os “espíritos”, os Xamãs são “incombustíveis”, “voam” pelos ares e tornam-se invisíveis [...]. Por outras palavras, a experiência suprema do Xamã, o êxtase completa-se para além da sensorialidade; é uma experiência que só faz intervir e só compromete a sua alma; o êxtase traduz a separação da “alma”, e não o seu ser integral, de corpo e alma; o êxtase traduz a separação da “alma”, isto é, antecipa a experiência da morte (ELIADE, 1989, p. 83).

Segundo Eliade existe uma relação evidente entre o contato com os mortos e as celebrações do ano novo, quando é ritualizada a criação do mundo, ou seja, quando se encena a cosmogonia, que é a própria obra de criação do mundo por parte dos deuses. Quando tudo na *arkhé* sociedade está voltado para a experimentação dos conhecimentos da religiosidade arcaica, neste período, na época da celebração do Ano Novo, os mortos retornam às suas famílias. É na passagem do caos para o cosmo, que os mortos se manifestam. Neste caso, a criação do mundo por parte dos deuses supõe o caos pré-formal, e em meio aos ritos cosmogônicos, no período orgiástico que simboliza o pré-formal, antes do mundo ser criado, os mortos podem retornar (ELIADE, 2008, 62). Percebe-se a presença, a nível ritual, da esquematização temporal que encontramos em meio à origem, a questão da criação do mundo enquanto fundação da humanidade por irrupção do sagrado, e a sincronicidade com a aparição dos espíritos.

Um outro aspecto interessante levantado por Eliade é a transformação do defunto na categoria ontológica denominada ancestral, que serve para explicar algumas características levantadas pela etnologia no que diz respeito aos rituais em que acontecem as possessões. Segundo Eliade,

A transformação da pessoa morta em um “ancestral” corresponde à fusão do indivíduo numa categoria arquetípica. Em diversas tradições (na Grécia, por exemplo), as almas dos mortos comuns já não possuem uma “memória”; isto é, elas perdem aquilo que se poderia chamar de sua individualidade histórica. A transformação dos mortos em espíritos, e assim por diante, num certo sentido significa sua reidentificação com o arquétipo impessoal do ancestral. É bastante fácil compreendermos o fato de, na tradição grega, só os heróis preservarem sua personalidade (isto é, sua memória) depois da morte: por só terem realizados ações exemplares, durante sua vida na terra, o herói retém a lembrança delas, já que, a partir de uma certa ótica, essas ações eram impessoais (ELIADE, 2008, p.46).

Neste caso, o espírito do ente falecido assume a forma de ancestral, retornando a uma vida superior à vida encarnada. Justamente por estar mais próximo de tudo o que é espiritual estariam mais próximos a tudo o que é arquetípico e sagrado, por oposição ao que é profano e pessoal. No mundo espiritual, o morto assume a forma de antepassado, e enquanto personalidade assume os comportamentos arquetípicos da coletividade enquanto devir espiritual, e assim desempenham uma função na *arkhé* sociedade através das possessões rituais. É interessante perceber que, talvez, a alma penada é aquela que, por não ter participado dos comportamentos arquetípicos, que significam o senso comum em relação à justiça e sabedoria que impera na coletividade, encontram-se circundando a vida dos aldeões em busca da atmosfera profana enquanto dimensão do pessoal, por oposição à coletividade arquetípica, que estaria alojada na dimensão espiritual enquanto egrégora, e participando da vida imanente de uma determinada etnia, através de dinâmicas organizadoras.

A possessão não é o relato de um evento, mas, em si, evento e advento. Ela é objeto de uma encenação e é representada no sentido teatral do termo. A representação do possuído é estritamente contemporânea do advento da potência que o possui. Entretanto, o possuído está despossuído de si mesmo. Por sua boca – mas não por sua voz, transformada, irreconhecível -, é um outro que não ele que se expressa e se dirige a outros que não ele, mesmo que estes últimos constituam uma coletividade da qual ele faz parte: cara a cara com eles, seu corpo possuído não passa de uma mediação ou de um médium. O papel que ele representa, o personagem que ele mima se afirmam, no instante da possessão, como a verdade de uma aparência modelada, com mais ou menos insistência, sobre o estereótipo da potência encarnada. O importante não é mais, então, a memória e a relação problemática consigo mesmo. Ao contrário, o possuído, a partir do momento em que não o é mais, de esquecer não o que ele o foi (as possessões são muitas vezes programadas como representações teatrais ou festas), mas em que condições o foi. A volta a si (após a partida da potência possuidora e cavalgante) é muitas vezes representada de maneira reforçada [...] (AUGÉ, 1998, p.35).

O que se pretende evidenciar com essas citações é que os espíritos assumem uma função mediadora, e estão amplamente presentes na organização da *arkhé* sociedade. Neste caso, o aspecto teatral e a representação a que se refere Marc Augé, estão relacionados às atividades rituais e seus aspectos dramáticos, e dialogam com obra de Michel Leiris, que enfatiza sobremaneira os aspectos teatrais nos rituais de possessão presentes nas sociedades arcaicas. Uma outra informação importante também, é que, de acordo com Marc Augé, dispõem-se de uma vasta literatura sobre povos africanos - dos quais ele lista pelo menos dez

etnias - para quem a reencarnação constitui um elemento importante de suas respectivas auto compreensão (AUGÉ, 1998, p. 34).

Desta forma, levantamos mais alguns aspectos da dialógica: a presença dos espíritos, enquanto dado reconhecido na *práxis*; sua importância organizadora; a presença da ideia de reencarnação nos conhecimentos religiosos da *arkhé*; e por oposição ou antagonismo, a execração desses conhecimentos e práticas pela revelação do Deus Pessoal. Neste sentido, as edmoestações são muito claras e, na verdade, constituem-se em proibições, e irão constituir questões de natureza “última” no âmbito do monoteísmo.

Quando entrares na terra que lahweh teu Deus te dará, não aprendas a imitar as abominações daquelas nações. Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça presságio, oráculo, adivinhação ou magia, ou que pratique encantamentos, que interroge espíritos ou adivinhos, ou ainda que invoque os mortos; pois quem pratica essas coisas é abominável a lahweh, e é por causa dessas abominações que lahweh teu Deus as desalojará em teu favor.

Tu serás íntegro para com lahweh teu Deus. Eis que as nações que vais conquistar ouvem oráculos e adivinhos. Quanto a ti, isso não te é permitido por lahweh teu Deus (Dt 18, 9-13).

Duas questões sobressaem nesses versículos: o reconhecimento, ainda que negativo das práticas que caracterizam a *arkhé* sociedade, e, portanto, o reconhecimento da existência dessas diferentes densidades ontológicas, o que de certa forma as legitima ao nível da análise; e segundo, a proibição de tais práticas, por constituírem uma ofensa à Majestade de lahweh. “Não vos voltareis para necromantes nem consultareis os adivinhos, pois eles vos contaminariam. Eu sou lahweh vosso Deus” (Lv 19,31).

Já vimos através das citações a Eliade, que esta exigência do Deus Pessoal não foi atendida prontamente pelo povo de Israel; muito pelo contrário. Talvez seja lícito entender essas exigências como a delimitação de um espaço para o culto do Deus Supremo, e que esse espaço se chama, em um primeiro momento, Israel. Mas como evidencia o profetismo, mesmo definido o espaço, ainda assim, o culto monoteísta ao Supremo Deus teria ainda que se sobrepor às práticas religiosas da *arkhé*.

Como se percebe, o caráter antagônico que o monoteísmo judaico-cristão apresenta em relação à *arkhé* enquanto pré-condição para o estabelecimento de uma divindade é, ao mesmo tempo, uma reação complementar ao *illude tempus*, enquanto reafirmação da transcendência que entrara em modo de ocultamento.

Um outro aspecto complementar, são os símbolos moldados pela *arkhé* para significar os conhecimentos, as verdades, e o sentido, cujo referente entrou em modo de ocultamento. As mesmas imagens e símbolos, alvo da admoestação, diante das quais o monoteísmo se posiciona de forma intensamente concorrente, estarão organizados enquanto mitológica e suas técnicas de transmissão, das quais as mais importantes estão relacionadas ao calendário ritual; será como se disse esta estrutura psíquica do *relegere* enquanto conhecimentos e realidades arquetípicas que constituirão os conhecimentos necessários à recepção da Revelação final (Tillich), e nisso consiste a transhistoricidade, que estabelece as aberturas ao diálogo inter-religioso, e à Hermenêutica filosófica.

E se esses conhecimentos e verdades na forma de tradição eram mediados pelas “potências” a que se refere Marc Augé, então para que o culto ao Supremo Deus se afirmasse se tornava necessário, combater tais práticas. O que, ao nível da análise atesta mais uma complementaridade, pois diante do horizonte de compreensão do monoteísmo, os nódulos de complexidade encontrados na origem, são atestados como verdadeiros, como evidenciamos através da literatura veterotestamentária.

Aos antagonismos que toda ligação ou toda integração supõe e virtualiza, se conjugam os antagonismos que produzem a organização das complementaridades.

Como vimos, a organização das complementaridades é inseparável das imposições e repressões; estas virtualizam ou inibem propriedades que, se se exprimissem, tornar-se-iam antiorganizacionais e ameaçariam a integridade do sistema.

Assim, as complementaridades que se organizam entre as partes segregam antagonismos, virtuais ou não; a dupla e complementar identidade que coexiste em cada parte é por si mesma virtualmente antagonista. É, portanto, o próprio princípio de complementaridade que alimenta em seu interior o princípio de antagonismo (MORIN, 2008, 151).

Daí podemos seguir, para o caráter concorrente e complementar que se torna evidente em meio à doutrina Kardecista, tendo em vista dirigir-se a uma maioria de cristãos – justamente por ser uma religião cristã. Toda essa discussão se liga ao “livrinho engolido”, justamente por o Kardecismo se auto intitular o Paráclito, e por estarmos reconhecendo esta pretensão de verdade.

Neste caso, o “Espírito da Verdade”, que se manifestaria, a partir de Paráclito, poderia estar relacionado a este livrinho a que se refere São João, tendo em vista ser este um livro pequeno e aberto. Não se trata de um livro selado; trata-se de um

livro pequenino e aberto, oferecido, como se disse, junto com os símbolos da aliança e da imanência.

Além das referências a Daniel, que já foram evidenciadas, de acordo com a Bíblia de Jerusalém, esta visão de São João inspira-se também em Ezequiel. Neste caso os biblistas assinalam que a São João foi dada a mesma vocação de Ezequiel: “o episódio inspira-se na vocação profética de Ezequiel. Ele renova a missão de João, tornando-a mais precisa”. Como referências a este argumento os biblistas citam Ezequiel (2,8-3,3), e Jeremias (15,16). No livro de Jeremias parece constar apenas a imagem de palavras sendo devoradas, mas a passagem em si é reveladora da vocação profética, como bem apontam os biblistas, para este que seria o significado maior da imagem do livro engolido. Já Ezequiel, oferece um ponto complementar à visão relatada por São João, pois implica revelar o próprio conteúdo do livro.

“Abre a boca e come o que te entrego”.

Olhei e eis uma mão que se estendia para mim e nela um volume enrolado. Ele abriu-o na minha presença. Estava escrito no verso e no reverso. Nele estava escrito: “Lamentações, gemidos e prantos”.

Então disse-me: “Filho do homem, come o que tens diante de ti, come este rolo e vai falar com a casa de Israel”. Abri a boca e ele me deu o rolo para comer. Em seguida disse-me: “Filho do homem, ingere este rolo que te estou dando e sacia-te com ele”. Eu o comi, na boca parecia-me doce como mel.

Então me disse: “Filho do homem, dirige-te a casa de Israel e transmite-lhes minhas palavras”. (Ez, 2,8-3,3).

Mas enquanto que na passagem de Ezequiel, seguindo-se ao episódio do livro engolido, o profeta é exortado a profetizar ao povo de Israel, enquanto marca maior da tradição veterotestamentária; em João 10,10, a profecia deve se dirigir às nações, povos e línguas, como marca do universalismo cristão, e de sua substância católica, consumada no Cristo.

6.2.2 O espírito em meio ao diálogo inter-religioso.

Como foi dito anteriormente, a forma de nos aproximarmos do espírito encontrado na origem, seria através do Kardecismo; não apenas por conta da importância dos fenômenos mediúnicos nesta religião, mas porque o Kardecismo se coloca no âmbito da Revelação Cristã, enquanto confirmação da profecia a respeito do Paráclito, ou seja, nos permite a movimentação em torno do Nome Serei O Que Serei.

De certa forma já estivemos nos movimentando em meio aos enunciados do Paráclito. Toda a discussão sobre o *Homo religiosus* movimentada em meio ao compromisso com a imanência, e com a Evolução, se aproxima de muitas formas dos enunciados do Paráclito. Todas as formulações que se aproximam do Cristo Cósmico são procuras que se aproximam do Paráclito enquanto aspecto da auto-compreensão do Kardecismo, que pretende ser uma confirmação da profecia sobre a vinda do “Espírito da Verdade”, e sobre o Consolador, ou Conselheiro.

No âmbito da autocompreensão do Kardecismo o Paráclito não estaria relacionado apenas ao Espírito Santo, enquanto interpretação defendida pelo Cristianismo; estaria relacionado também, à verdade científica. O Paráclito faria o testemunho do Cristo (Jo 16, 14); e faria ainda algo que o Cristo não pôde fazer (Jo 16, 12), que segundo o Kardecismo seria uma modernização do Cristianismo, no sentido de uma abertura maior às leis naturais, entendidas enquanto leis divinas (KARDEC, 1982, p. 308).

Procurar pela forma como o diálogo entre Ciência e o Espiritismo Kardecista estão relacionados em seu material doutrinário, ou como a Ciência integra a autocompreensão do Kardecismo acerca de como se estabelecem os conhecimentos religiosos, é a parte menos importante da empreitada; mas deve ser feita para diferenciá-la da “substância católica” que anima esta Revelação, que está centrada na caridade Cristã e na Cristologia Cósmica que lá está encerrada. As demais práticas doutrinárias são acesses ao nível de conhecimentos e práticas religiosas – a verdade; preceitos morais que favorecem a elevação humana – o belo; e a prática da caridade Cristã – o bem; enquanto realização do Espírito Santo. No entanto, é a Cristologia Cósmica que mais nos interessa, por encontrarmos nela uma oportunidade de acessar o “livrinho engolido”.

Neste sentido, além do “Espírito da Verdade”, que é um dos dois Paráclitos que o Cristo anuncia no evangelho de São João, existe, no entendimento de Chico Xavier e Waldo Vieira, um “espírito da verdade”, com minúsculas e que indica a realização humana no sentido da fé Cristã, e da ciência espiritual, enquanto corpo de conhecimentos e práticas ligadas às manifestações dos espíritos: daqueles espíritos que atingiram um nível de santidade e que por conta disso são investidos das mesmas funções mediadoras que encontramos nas origens.

A Ciência e a Religião são as duas alavancas da inteligência humana: uma revela as leis do mundo material e a outra as do mundo moral, tendo no entanto, uma e outra, o mesmo princípio: Deus, razão por que não

podem contradizer-se. Se fossem a negação uma da outra, uma necessariamente estaria em erro e a outra com a verdade, porquanto, Deus não pode pretender a destruição de sua própria obra. A incompatibilidade que se julgou existir entre essas duas ordens de idéia provém apenas de uma observação insuficiente e o excesso de exclusivismo de um lado e de outro. Daí, o conflito que deu origem à incredulidade e à intolerância. Chegaram os tempos em que os ensinamentos do Cristo devem receber o seu complemento; em que o véu lançado propositadamente sobre algumas partes dessa doutrina deve ser levantado; em que a Ciência, cessando de ser exclusivamente materialista, deve tomar em consideração o elemento espiritual; e em que a religião, cessando de desconhecer as leis orgânicas e imutáveis da matéria, essas duas forças apoiando-se mutuamente e marchando juntas, sirvam uma de apoio para a outra (KARDEC, 1982, p. 578).

Nos cinco textos em que o evangelista se refere ao Paráclito existem pequenos detalhes que fazem toda a diferença, de forma a exigirem um posicionamento do intérprete, que por mais refletido que seja, ainda assim ficará o por dizer. Neste caso, a leitura direciona o intérprete a procurar pelo Paráclito ou Consolador; pelo “Espírito da Verdade”; e pelo Espírito Santo, como manifestações diferentes, e extremamente complexas ao nível da interpretação.

Os dois versos que serão analisados estão agrupados na passagem “A despedida” que atravessa do capítulo 13 ao 14 do Evangelho de São João. É importante observar que o capítulo 14 inicia com uma metáfora muito importante para o Kardecismo, “Na casa de meu pai há muitas moradas”, que é interpretada pelo Kardecismo enquanto transmigração dos mundos, que implica a vida em outros planetas. Crença que está associada com as concepções escatológicas do Kardecismo, formuladas através de um aspecto da cosmovisão kardecista centrada na transição planetária, que compõem os elementos de Cristologia Cósmica de acordo com a autocompreensão Kardecista, a qual retornaremos mais adiante.

Retornando aos versos que ainda precisamos analisar tem-se que o Paráclito é enviado por Deus, e diante desta vinda permanecerá entre nós o “Espírito da Verdade”, é o que diz o primeiro verso. De acordo com o segundo verso, o Paráclito, que é um Espírito Santo, trará a ciência divina, e lembrará os ensinamentos do Cristo. Nestes versos, quando comparados aos demais, deve-se ficar evidente a ascendência do Paráclito, de forma que o Cristo não poderia se não rogar a Deus por essa vinda, como se fosse algo que não estivesse ao seu alcance imediato.

Se me amais, observareis meus mandamentos, e rogarei ao Pai e Ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre o Espírito da Verdade [...] (Jo 14,16).

Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse (Jo 14,26).

Comparemos agora com estes versos que compõem a passagem, “Os discípulos e o mundo”.

Quando vier o Paráclito que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade que vem do Pai, dará testemunho de mim. E vós também dareis testemunho, porque estais comigo desde o princípio (Jo 15,26).

Aqui já não é o Pai que envia o Paráclito, mas o próprio Cristo, que o envia de junto do pai, demonstrando uma espécie de ascendência; e o Espírito da Verdade, que vem do Pai - assim como o Cristo vem do Pai – dará testemunho do Cristo. Existe aí uma espécie de causalidade, ou pré-requisito para a vinda do “Espírito da Verdade”, o Paráclito que está sob a égide do Cristo teria que vir primeiro.

Como se disse, estes versos estão agrupados na passagem intitulada, “Os discípulos e o mundo”, e relata toda a sorte de injúrias e perseguição sofridas pelo Cristo durante o tempo de vida evangelizadora. Cristo envia o alerta de que as perseguições continuarão e que há de se fazer o testemunho de sua Vida. Estas advertências atravessam para o capítulo 16, onde se situam os próximos versos, agrupados na passagem intitulada “A vinda do Paráclito”.

Mas antes de passarmos aos próximos versículos cumpre perceber que o capítulo 15 do Evangelho de João também se inicia com uma passagem importante para o Kardecismo, “A verdadeira Videira”, que é utilizada no Kardecismo para representar a reencarnação, e que poderá ser utilizada aqui, mais adiante, para pensarmos o “mal”. Neste caso a passagem da Verdadeira Videira segue até “Os discípulos e o mundo”, simbolizando-os como os galhos que são podados, para gerar frutos. Neste caso o Kardecismo estende o sentido das podas na direção da reencarnação, que seriam podas sucessivas para que o galho venha a dar frutos. A importância dessas observações é que os discípulos, enquanto galhos, terão que dar testemunho, pois dessa forma serão gerados frutos e por isso serão perseguidos, e essas advertências entram no próximo capítulo, conduzindo à passagem intitulada “A Vinda do Paráclito”, que analisaremos agora.

No entanto, eu vos digo a verdade: é de vosso interesse que eu parta, pois, se não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se for, enviá-lo-ei a vós. E quando ele vier estabelecerá a culpabilidade do mundo, a respeito do pecado, da justiça, e do julgamento (Jo 16,7-8).

Tenho muito ainda o que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois

não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido, e vos anunciará as coisas futuras. Ele me glorificará porque receberá do que é meu, e vos anunciará. Tudo o que o Pai tem é meu, por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará (Jo 16, 12-15).

Nos primeiros dois versos, Cristo envia o Paráclito, e esta caracterização é a que mais se coaduna ao Kardecismo, tendo em vista o “estabelecimento da culpabilidade do mundo, a respeito do pecado, da justiça, e do julgamento”, constituir a própria questão da reencarnação, que constitui para o Kardecismo a principal condição da justiça divina. Novamente se registra a estrutura Paráclito enviado pelo Cristo e “Espírito da Verdade”, e nos últimos três versos, o Cristo relaciona o “Espírito da Verdade” à verdade plena.

De alguma forma o Cristo terá alguma interação causal com o “Espírito da Verdade”, pois a expressão “ele receberá do que é meu” é dito duas vezes, assim como o anúncio; e o Cristo ainda abre uma prerrogativa “tudo o que o pai tem é meu” que serve a uma explicação “por isso vos disse” – são estas operações que não estão bem claras e resultam na glorificação do Cristo, e ainda no anúncio da humanidade. Existe alguma coisa de especial aí neste verso que não está muito claro, e que o Cristo acentua através da repetição.

Se viermos construindo os nexos, verso por verso ter-se-ia que, Deus dará outro Paráclito ou Consolador e por Seu intermédio haverá uma comunhão “para sempre” entre humanidade e o “Espírito da Verdade” (14,16). Novamente o Paráclito é enviado pelo Pai – mas a pedido do Cristo - sendo designado como “Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome” (14,26), e trará a ciência divina ensinando tudo o que não foi dito, por oposição a (14, 25), e fará lembrar tudo o que disse o Cristo (14,26). Estes primeiros versos compõem a passagem da despedida.

Ao que parece as duas primeiras menções ao Paráclito são dirigidas pelo Pai e estão relacionadas ao Espírito da Verdade, que traz a ciência divina e faz o testemunho do Cristo. O Paráclito enviado pelo Cristo está relacionado ao julgamento e a culpabilidade no mundo e ainda permite que o “Espírito da Verdade” se manifeste. Existe uma outra questão que está relacionada ao caráter pessoal, pois Paráclito indica a presença de uma pessoa.

A questão de o Kardecismo dar o testemunho do Cristo, mesmo sendo uma outra religião, e, como se disse, em função de transmitir uma interpretação consistente do Cristo Cósmico – ao nível da organização interna de sua auto

compreensão - fornece uma atração maior entre os pólos interpretação e situação, que organizam a compreensão neste sentido – de aceitar a pretensão de verdade do Kardecismo enquanto confirmação histórica da profecia a respeito do Paráclito. A importância desta visada está na interpretação do fenômeno religioso enquanto dinâmica revelatória a partir de “Serei O Que Serei”.

Esta atração entre os polos interpretação e situação é decorrente do horizonte linguístico que atesta a presença da ideia de reencarnação, na maior parte das denominações religiosas aqui analisadas (Hinduísmo, Kardecismo, Judaísmo, e inúmeras religiões da *arkhé*). O próprio Judaísmo, que é o berço das religiões do Livro participa deste universo de compreensão através da tradição cabalística, principalmente. E não saberíamos responder o porquê de o Judaísmo talmúdico, o Cristianismo e o Islamismo terem se distanciado desses conhecimentos.

Tendo nascido neste nosso mundo, a pessoa é obrigada a mudar seu coração, de egoísta para altruísta, enquanto viver aqui. Este é o propósito de sua vida, a razão por trás de seu aparecimento neste mundo, e a finalidade de toda a criação. Uma completa substituição de desejos altruístas é chamada “o Fim da Correção”. Cada indivíduo e toda humanidade devem alcançá-lo neste mundo juntos. Até que consiga isso, ele continuará a nascer neste mundo. A Torá e todos os profetas falam exclusivamente disso. O método de correção é chamado “Cabalá” (LAITMAN, 2012, p. 47).

Porque estes conhecimentos se tornaram tão esotéricos, quase ocultos, no âmbito do judeu-cristianismo, ao ponto de hoje não haver nenhuma identificação doutrinária com esses preceitos, no âmbito das religiões abrahmicas? A respeito de Shimon Bar-Yochai (Rashbi) que escreveu o Zohar - O Livro do Esplendor, no século II d.C, e que é considerada a obra mais importante da Cabalá, o rabino Michael Laitman, observa que:

Rashbi é uma encarnação de uma alma única, que coordena a Força Superior e a conecta a toda criação. Esta alma desce até o nosso mundo e se encarna nos patriarcas da Cabalá. Ela aparece na seguinte ordem: Abraão, Moisés, rabi Shimon Bar-Yochai, o Ari (rabi Isaac Luria) e rabi Yehuda Ashlag (Baal HaSulan). Cada encarnação dessa alma eleva a humanidade a um novo nível espiritual e deixa sua marca nos livros da Cabalá, que servem às gerações seguintes (LAITMAN, 2012, p. 12).

O Rabino Isaac Luria, o Santo Ari, cabalista do início da idade moderna, que como se percebe está nesta sequência de reencarnações, escreveu um livro sobre essas genealogias espirituais, publicado por seu discípulo, rabi Chain Vital, mas infelizmente o livro não pôde ser analisado por questões de cronograma. Mas o que está em questão é justamente o fato deste aspecto tão marcante da auto

compreensão do Judaísmo ter ficado tanto tempo na penumbra, e por isso ter se tornado ausente do Cristianismo e Islamismo.

Talvez o motivo tenha sido justamente a necessidade de afastar a humanidade das práticas mágicas, do contato oportunista e interesseiro com os mortos e questões deste tipo, que poderiam perverter as revelações de “Serei O Que Serei”. Neste caso, a sabedoria judaica afirma que Moisés recebeu a Cabalá junto com os dez mandamentos no Sinai, e inúmeros Mistérios foram revelados, sobre o bem e sobre o mal. Essas revelações compuseram a tradição mística e oculta, transmitida oralmente até que Rashbi escreveu o Livro do Esplendor, após o início do último exílio do povo de Israel.

No entanto, para escrever todos os segredos da Torá, o rabi Shimon teve que expressá-los de uma forma secreta. O discípulo de Rashbi, rabi Aba, possuía em sua alma uma qualidade única, que lhe permitia transmitir o conhecimento espiritual de forma secreta, disfarçada. Assim, o rabi Shimon pediu ao seu discípulo para expressar seus pensamentos por ele, ou seja, colocar no papel os pensamentos de Rashbi. O Ari explicou isso da seguinte maneira: “O Livro do Zohar deve permanecer oculto até a geração da chegada do Messias, pois através do estudo desse livro a humanidade retornará de seu exílio espiritual” (ARI, *Shaar HaHakdamot, Kah amah*, p.3). É por esse motivo que rabi Aba escreveu os ensinamentos do rabi Shimon em aramaico (LAITMAN, 2012, p. 20).

Para os cabalistas, “geração” é uma determinada fase espiritual na qual se situa a humanidade, e “de acordo com grandes cabalistas como o ARI, nossa geração – nossa fase espiritual – começou no século XVI” (LAITMAN, 2012, p.16). Para os cabalistas existe uma relação entre o estudo da Cabalá e a vinda do Messias. E, segundo Laitman, “Está escrito no próprio Zohar que a sabedoria da Cabalá começaria a sua disseminação a partir do ano de 1840 (LAITMAN, 2012, p.15)”.

É a partir deste ponto que o horizonte de recepção formado no Cristianismo, começa a se abrir para as questões do Kardecismo e do Paráclito: quando uma tradição poderosa ao nível da formação da auto compreensão religiosa do Ocidente, alega que inúmeros conhecimentos que a aproximam da *arkhé*, permaneceram submersos, compondo conhecimentos de caráter esotérico transmitidos oralmente. Neste caso é importante dizer que o *Zohar*, que é considerada a principal obra desta tradição oral só foi redigida no século II d.C, e permaneceu “escondido por cerca de 1.100 anos em uma caverna próxima a Meron, desde o dia em que foi escrito” (LAITMAN, 2012, p. 21). Ou seja, de repente a humanidade toma conhecimento da existência de um conjunto de conhecimentos que estavam restritos a um grupo de

iniciados, e que estes conhecimentos são, para o leigo, substancialmente diferentes da tradição professada, no caso o Judaísmo, e por desdobramento o Cristianismo e Islamismo.

Uma outra questão importante é que a Ciência, enquanto principal arquiteta da auto compreensão humana na contemporaneidade, também se aproxima desta compreensão relacionada aos espíritos, através dos estudos de terapia de regressão; das experiências de quase morte; e da Parapsicologia em geral. Ou seja, o horizonte de recepção abre-se à pretensão de verdade da tradição a partir do “polo situação”, permitindo que a compreensão daquele que pergunta se expanda em direção à coisa que está sendo interpelada, neste caso a questão da reencarnação e da existência do espírito.

Antes de nos debruçarmos sobre a Alma, cumpre observar que, em relação às questões levantadas sobre o Paráclito e sobre o “Espírito da Verdade”, e em relação a estas questões levantadas agora sobre a Cabalá e o Messias, torna-se importante observar a Igreja Messiânica Mundial, e principalmente a Igreja Mundial do Messias, enquanto ruptura no âmbito da Igreja Messiânica Mundial. Deve-se começar a movimentar hermeneuticamente, a pretensão de verdade desta denominação, no contexto de diálogo que serviu à introdução do Kardecismo, devendo-se observar inicialmente a proximidade entre os conhecimentos propostos enquanto doutrina, e que envolvem a reencarnação, a transição planetária, e as Leis Divinas ou Naturais.

Mokiti Okada, cujo nome religioso é Meishu Sama, e que significa o Senhor da Luz, coloca-se em posição de continuidade no seio da tradição judaico-cristã. Meishu Sama é um arauto do Deus Criador, embora cite inúmeras divindades japonesas, principalmente Xintoístas e Budistas, a título de realizar a mediação do monoteísmo, no Japão.

O fato que chama a atenção é que nos últimos cinco anos de sua vida missionária Meishu Sama começa a se auto intitular Messias, embora já afirmasse que sua missão é concretizar o “Paraíso Terrestre”, mundo sem doença, pobreza e conflito; e contribuir para a elevação espiritual da humanidade, através das três colunas de salvação: Verdade (Johrei e Ensinos de Meishu Sama); o Bem (agricultura natural), e o Belo (apreciação de arte de alto nível espiritual).

Para que o homem seja conduzido ao Céu, é necessário que ele próprio se eleve, tornando-se um ente celestial, a fim de que, por sua vez, possa salvar o seu semelhante. Isso significa pendurar a escada do Céu até

o inferno e estender as mãos para puxar o homem, degrau por degrau. É nesse ponto que nossa religião difere das demais, sendo antes o seu oposto.

Todos sabem que os antigos religiosos se contentavam com o mínimo necessário à sua subsistência. Eles se entregavam a penitências e procuravam salvar o próximo colocando-se numa situação miserável. Isso significa que estavam usando a escada em sentido contrário. O salvador empurrava os necessitados de baixo para cima, ao invés de puxá-los lá do alto; é fácil calcular o duplo esforço exigido. Mas não havia alternativa, visto que, nessa época, ainda não existia a noção do plano do Paraíso (SAMA, 2007, p. 16).

A partir da rápida introdução que tivemos em relação à Cabalá, proporcionada pela leitura da introdução ao Zohar, bem como a leitura de um breve estudo comparativo entre a Cabalá Judaica e a Cabalá Cristã (LIMA, 2018), fica clara a proximidade entre a imagem da organização do mundo espiritual proposta por Meishu Sama, e aquela que Baal HaSulan, o Mestre da Escada, proporciona enquanto comentário inovador do Livro do Esplendor – o *Zohar*.

Na introdução ao seu comentário sobre o Zohar, ele explicou porque o escreveu: “Chamei o meu comentário de HaSulan (A escada) para indicar que sua função é igual à função de qualquer escada. Quem tem um sótão repleto de riquezas, só precisa de uma escada para subir até lá, e toda a recompensa do mundo estará em suas mãos”.

Todos os cabalistas sonharam com a nossa geração, quando a humanidade inteira poderia descobrir as coisas maravilhosas que eles já sabiam. Eles esperavam que, através da leitura das fontes autênticas que haviam nos deixado, nós também, como eles atingíssemos um vínculo com a Força Superior. Em seu comentário sobre o Livro do Zohar, Baal HaSulan nos atirou uma boia de salvamento”. Ao fazê-lo, pavimentou nosso futuro para um caminho de abundância e prosperidade (LAITMAN, 2012, p.16).

Em uma clara proximidade com a metáfora da escada utilizadas tanto por Meishu Sama quanto por Baal HaSulan, no ensinamento *A constituição do Mundo Espiritual* Meishu Sama fala em 180 “camadas do mundo espiritual”. Neste caso, a constituição do Mundo Espiritual se daria em três níveis superior, intermediário e inferior, cada nível com sessenta camadas.

Já expliquei que o mundo espiritual está constituído dos planos Superior, Intermediário e Inferior [...].

Cada um desses planos se subdivide em sessenta camadas, de modo que, no total, são cento e oitenta camadas. Eu as chamo de Camadas do Mundo Espiritual (SAMA, 2007a, p. 12).

Se contarmos o nível em que a humanidade desponta para a Cristogênese³, que é em meio à Criação – excluindo os níveis infernais - então seriam 120 níveis,

³ Cristogênese não é entendida aqui no sentido do ponto ômega de Teilhard de Chardin, enquanto ideia afeita a Cristologia Cósmica, que está incorporada no horizonte da análise, e que dialoga bem com o Kardecismo, enquanto Cristologia Cósmica e diálogo inter-religioso. Cristogênese aqui é utilizada no sentido individual da adoção inelutável do Cristo enquanto modelo escatológico e arquetípico a ser universalizado pela reencarnação.

muito próximos aos 125 níveis propostos por Baal HaSulan.

Portanto, há cinco degraus de ocultamento do Criador até o nível de nosso mundo: Keter, Chochmá, Biná, ZA e Malchut. Cada degrau é chamado alternativamente de Olam (mundo), [que vem] da palavra Halamah (ocultamento). Cada degrau tem seus subdegraus, chamados Partzufim (plural de Partzuf), e cada subdegrau tem seus próprios subdegraus, chamados de Sefirot (plural de Sefirá). Assim no total, $5 \times 5 \times 5 = 125$ degraus de Sefirot existem entre nós e o Criador (LAITMAN, 2012, p.48).

Dependendo das qualidades espirituais de cada um, do grau de seu avanço (completo egoísmo = nosso mundo; altruísmo parcial = mundo espirituais), a percepção do Criador ou de Sua Luz se dá de forma diferente em cada um dos 125 degraus. Estes 125 significam apenas dez, que chamamos de “as dez Sefirot entre o Criador e nós”, onde cada Sefirá inferior transmite menos Luz do Criador, conforme a percepção dos que se encontram naquele degrau. Quanto mais inferior a Sefirá, menos Luz do Criador ela deixa passar para os que estão abaixo dela (LAITMAN, 2012, p. 51).

O que se percebe a partir da virtualidade do holograma é uma modalidade de conhecimento e de saber espiritual e religioso que se formou muito recuadamente na história, desde os tempos dos patriarcas de Israel, e muito antes, através da ideia de reencarnação que já era observada por várias sociedades da *arkhé*, e estes conhecimentos reforçam, coadunam, legitimam a auto compreensão do Kardecismo e da Igreja Messiânica. Essa teia inter-religiosa que estamos movimentando se define pela construção de atravessamentos entre as tradições, e ao mesmo tempo constitui uma movimentação sincera para descobrir no âmbito da tradição judaico-cristã as pistas que conduzem à auto manifestação de “Serei O Que Serei” na história.

Desta forma, viemos nos movimentando no sentido de aceitar a pretensão de verdade do Kardecismo em situar-se em torno do Paráclito e do Espírito da Verdade, constituindo-se o “Consolador” que é a tradução da palavra grega Paracletos. E encontramos em nossa procura por antecedentes da ideia de reencarnação um poderoso alicerce na Cabalá, enquanto sólida tradição, capaz de concentrar sobre si os pontos ainda vacilantes de nosso holograma. Por isso este contato de última hora com a Cabalá deverá ser explorado ao máximo para propagar *hólons* de complexidade. E em um primeiro momento as datas se mostram interessantes. De acordo com a referência transcrita acima, Michael Laitman observa que “Está escrito no próprio Livro do Zohar que a sabedoria da Cabalá começaria sua disseminação a partir do ano de 1840” (LAITMAN, 2012, p.15). E se o principal meio de acesso a todo este saber é O Zohar, o primeiro Mistério que o livro desvela é a reencarnação, em função da genealogia espiritual que atuou na produção, conservação e acesso

ao livro, de acordo com a própria tradição que o conservou. Por outro lado,

O Zohar também explica como cada evento desce em cascata do Mundo Superior até o nosso, e os revestimentos que adquire aqui. Porém, o que torna o Zohar único é o fato de não ter sido escrito para seus contemporâneos, mas destinado a uma geração que viria dois milênios depois – a nossa geração (LAITMAN, 2012, p. 15).

Meishu Sama observa através da lei espírito precede matéria que o mundo espiritual está entrando na Era da Luz. Existe uma série de narrativas cósmicas, em torno de ciclos cósmicos, relações entre planetas, que segundo Meishu Sama, determinam a intensificação da luz nas camadas intermediárias do mundo espiritual, isto se reflete em uma maior atividade do mundo espiritual, e entre essas, a atividade mediúnica.

Um aspecto importante da Igreja Messiânica está na linguagem utilizada, que é muito mais acessível que a Cabalá; um outro aspecto está no acesso aos níveis espirituais superiores, que se dá não apenas pela instrução e pela linguagem, mas por práticas que envolvem alimentação, apreciação do Belo, e o Johrei, que é o principal instrumento da Verdade, de acordo com Meishu Sama.

Como a maioria das religiões hoje existentes se limita a pregar doutrinas, suas forças agem do exterior para a alma. Mas o ato purificador empregado pela Igreja Messiânica Mundial – o Johrei – projeta a luz espiritual diretamente na alma, despertando-a instantaneamente. Isto é, a Igreja converte a pessoa sem a intervenção humana, deixando os sermões para segundo plano. Os que nela ingressam, alcançam rapidamente uma percepção superficial e, em seguida, uma percepção mais profunda. Além de superarem suas tragédias, tornam-se aptos, também, a eliminar as tragédias alheias (SAMA, 2007, p.30).

Estes elementos da auto compreensão messiânica estão presentes no Kardecismo, compondo os ensinamentos dos espíritos que evidenciam a permissão para o contato, e que sua manifestação entre nós não é dada em função de atender aos interesses humanos, mas para servir a Deus, e que existem limites para o desvelamento espiritual.

Retornado a questão do Paráclito, pode ser que estejamos diante da realização das profecias reveladas no Evangelho de São João. A auto compreensão do Kardecismo e da Igreja Messiânica são intercambiáveis ao extremo, como se a messiânica tivesse saído do mesmo acontecimento espiritual do qual emergiu o Kardecismo, neste sentido as maiores evidências são: a reencarnação; a afirmação de laços estreitos entre religião e ciência impulsionando a auto compreensão e o sentido de missão; a ideia de transição planetária, a importância das Leis Naturais

enquanto Leis Divinas. No entanto, um Paráclito está sob as ordens do Cristo, e o outro Paráclito está sob a égide apenas do Pai. O aprofundamento nestas questões que dizem respeito à pretensão de verdade de ambas as religiões só pode ser realizada a partir de uma interpretação realizada a partir da auto compreensão criada por elas mesmas, que como se disse são muito próximas,

É curioso, mas Meishu Sama não faz sequer uma única citação a Alan Kardec, ou ao movimento do espiritismo francês, apesar de se auto intitular um “cientista em religião”; no entanto, Meishu Sama faz mais de uma vez, citações aos escritos dos ingleses Sir Oliver Lodge e J. S. M. Ward, que escreveram, respectivamente, *The Survival of Man* e “*Gone West: Three Narratives of after-death experiences*”, bem como a outros estudiosos do assunto, principalmente ingleses e americanos.

Algumas religiões falam sobre o Mundo Espiritual, sobre espírito dos vivos, sobre espírito dos mortos, sobre encostos, etc. Ascetas e médiuns também falam a respeito dos espíritos. Com a evolução da Ciência Espiritual nos Estados Unidos e na Europa, as pesquisas sobre o assunto estão em franco desenvolvimento, e até certo ponto podemos crer nas explanações de obras como “Raymond”, da autoria de Sir Oliver Joseph Lodge (1851-1940), e “Exploration in the Spiritual World” do Dr. Ward. Mas o objetivo do meu estudo situa-se num campo completamente diverso (SAMA, 2007a, p.58).

Também o famoso autor de “O Pássaro Azul”, o belga Maurice Maeterlinck (1862-1949), tornou-se um estudioso dos fenômenos sobrenaturais após reconhecer a existência do espírito [...].

Inegavelmente há alguns aspectos diferentes entre o Mundo Espiritual do Ocidente e o do Japão. Pretendo posteriormente, através de diversos exemplos, explicar os fenômenos de um e de outro.

Notícias procedentes da Inglaterra há mais de dez anos dizem que surgiram naquele país centenas de sociedade de pesquisas psíquicas desenvolvendo intensas atividades, e que até foi fundada uma universidade para esses fins, mas eu gostaria de saber a situação presente, porque, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, não tive mais notícias a respeito. (SAMA, 2007a, p.94)

Meishu Sama não era um homem de ciência como Alan Kardec, que, além de possuir formação em Ciências Naturais possuía um interesse genuíno pela ciência e por sua divulgação, ou como Oliver Lodge, considerado um cientista brilhante até. O que une Mokiti Okada a esses homens de ciência era o seu agnosticismo e materialismo de juventude, como bem fala; e mais tarde, já ingressando na maturidade, o despertar pela espiritualidade.

Neste sentido, Meishu Sama afirma ter estudado o mundo espiritual por mais de 20 anos, e sua ênfase em uma ciência espiritual está relacionada à existência de leis do mundo espiritual, que Meishu Sama chama de Leis Naturais, as quais a

humanidade deve conhecer para se harmonizar com as dinâmicas do mundo espiritual. Por um lado, existe a questão do estudo metódico do mundo espiritual, e por outro a existência de Leis Naturais. Leis como “espírito precede a matéria”, “lei de causa e efeito”, “lei da ordem”, constituem conhecimentos que são capazes de alterar o destino de uma pessoa, e a missão salvífica da Igreja se situa por aí. O importante dessas leis ao nível da análise é que elas permitem a comparação com outras religiões como Kardecismo (as leis naturais como leis de Deus; princípio espiritual, princípio vital, relação entre o princípio espiritual e o princípio material); comparações com o Hinduísmo (lei do Karma), e no corpo da obra de Meishu Sama certamente há inúmeras comparações com o Budismo, já elaboradas, que ainda teriam que ser catalogadas.

Portanto, podemos perceber inúmeras relações entre Kardecismo e Igreja Messiânica: 1) as ideias de reencarnação; 2) as leis que regem a relação entre mundo material e espiritual; 3) a utilização de métodos e rigor na análise do mundo espiritual, 4) a utilização destas leis para interpretar os problemas das pessoas e indicar-lhes soluções, baseadas também nestas leis.

O que queremos salientar em um primeiro momento é a relação entre “espírito científico” e “espírito da verdade”. Fica bem claro que no horizonte das duas religiões que estão sendo analisadas, o espírito científico serve a observação do mundo espiritual e de suas leis. E, a partir do que discutimos em torno do conceito “situação”, o que se percebe não é apenas que a Ciência está se aproximando de realidades até então interditas por conta dos preconceitos do Esclarecimento, mas que esta aproximação está pouco a pouco, alterando o horizonte de recepção dos conhecimentos da tradição, no sentido daquilo que já estava colocado no âmbito da *arkhé*.

Percebe-se que através do campo científico a auto compreensão baseada na ciência, começa a se modificar com o surgimento de vanguardas científicas, como por exemplo, a Neuroteologia, que estuda o poder da oração, e da meditação. E estudos ainda mais direcionados ao que hoje se chama “sobrenatural”, como as experiências de quase morte, “regressão às vidas passadas”, que constituem vanguardas científicas na área de Medicina, sendo desenvolvidas inclusive no Brasil, como os estudos de EQM realizados na UFJF pelo psiquiatra Alexander Almeida, que desenvolve parceria acadêmica com o neurofisiologista Sam Parnia, que é uma das referências e um dos maiores entusiastas desta área de pesquisa - embora

sofra igualmente com as questões de financiamento. Uma outra referência, ainda em solo brasileiro são as pesquisas sobre mediunidade na USP, conduzidas pelo psiquiatra Frederico Leão.

Por outro lado, percebe-se um inegável processo de institucionalização nas universidades brasileiras, nas áreas de pesquisa e ensino, dos grupos de “Espiritualidade e Saúde”, e a citação a estes dois cientistas brasileiros está em sua coragem em ir um pouco além desta institucionalidade, em direção ao território da vanguarda. Em um primeiro momento a referência a estes dois cientistas está em evidenciar o “polo situação” que viemos trabalhando a partir de Tillich e da Hermenêutica Filosófica. Neste sentido Alexander Almeida pode nos auxiliar com alguns dados importantes.

As relações entre espiritualidade e saúde têm despertado um crescente interesse na comunidade acadêmica e na população em geral. Uma medida objetiva que reflete essa importância está no número de artigos indexados nas principais bases de dados internacionais na área de saúde. Em uma pesquisa realizada em 21-12-2009 com os termos de busca “religio” e “spiritu”, identificamos 42.734 artigos no PubMed e 63.116 no PsycINFO. Deste total, quase metade foi publicada nesta última década, respectivamente, 18.478 e 27.100 artigos (MOREIRA-ALMEIDA, 2010, p.41).

Outra tendência na área científica são as pesquisas relacionadas às “equações do Campo do Ponto Zero”, que a jornalista científica Lynne McTaggart expõe às dezenas, no livro *O experimento da intenção*, comentando as técnicas utilizadas, metodologias, e o pitoresco envolvido na vida de pesquisadores e “curadores”. Esta jornalista que conduz ela própria um grande experimento, através do livro em questão, com parcerias de peso nas áreas *hard*, caracteriza bem, um outro aspecto desta área da ciência que se dedica à espiritualidade.

Pesquisar o trabalho de pessoas que estão na linha de frente das descobertas científicas foi uma experiência de humildade para mim. Confinados em laboratórios obscuros, longe da notoriedade, essas pessoas se dedicam a atividades nada menos que heroicas. Arriscam-se a perder bolsas e cargos acadêmicos, arriscam toda a sua carreira, tateando sozinhos na escuridão. Muitos lutam pela obtenção de subsídios que lhes permitam continuar o trabalho.

Todos os avanços na ciência são de certa forma heroicos, à medida que cada descoberta importante nega parcialmente, se não totalmente, as verdades que prevalecem no momento. Para ser um bom pesquisador, seguindo sem preconceitos a linha da pura investigação científica, é preciso não temer propostas impensáveis e ousar provar que os amigos, colegas e paradigmas estão errados. Escondida na cautelosa linguagem dos dados experimentais e na neutralidade das equações matemáticas está a construção de um novo mundo, que toma forma lentamente para todos nós a cada novo e trabalhoso experimento (MCTAGGART, 2010, p.16).

Estas são as questões da “situação”, envolvidas na recepção do simbolismo do Paráclito, que vem acompanhado pelo “Espírito da Verdade” e do “Espírito Santo”. E estamos sinalizando nesta direção de que o “espírito da verdade”, com minúsculas possa estar se manifestando neste sentido, na busca por evidências científicas dos fenômenos espirituais. Por uma outra via, trata-se do mapeamento do mundo espiritual em termos de leis divinas, ou leis naturais como também fala Meishu Sama e o Kardecismo, leis que permitem a Meishu Sama se autodesignar como um cientista em religião, e afirmar que o “*Johrei é tratamento científico*” (SAMA, 2007, p.127).

A outra questão diz respeito ao “testemunho do Cristo”. Enquanto o Kardecismo traz muito claramente o compromisso de glorificar o Cristo, formulando uma concepção doutrinária do “Cristo Cósmico”, a Igreja fundada por Meishu Sama, reconhece a importância do Cristo e do Cristianismo na História da Revelação, mas na auto compreensão mediana dos messiânicos esse testemunho não vai na direção do Cristianismo como no Kardecismo, mas na direção do Messias enquanto aspecto da Revelação final. Neste sentido, Meishu Sama se posiciona muito claramente em relação à revelação Judaico-Cristã como o Messias. No ensinamento intitulado *Quem é o Salvador*, é possível ter bem claro este aspecto da auto compreensão messiânica.

Devo confessar que não gosto de afirmar que eu sou o Salvador, mas por outro lado também não posso dizer que não o seja. Sendo algo tão sério, inédito em toda a história da humanidade, a vinda do salvador é um assunto que não pode ser discutido de maneira leviana. Contudo, não se pode também afirmar que se trate apenas de um sonho, nem deixar de acreditar na sua viabilidade, pois a Segunda Vinda de Cristo, a Vinda do Messias e o Nascimento de Miroku foram previstos por grandes profetas e santos (SAMA, 2007, p.158).

As referências nesse estilo, em primeira pessoa, fazendo o que no âmbito do Judeu-Cristianismo é chamado de oferecer “testemunho de si mesmo”, apesar de não serem abusivas, são em número suficiente para causar espécie no mais laico dos pesquisadores. Veja-se outro ensinamento, intitulado *Estado de União com Deus*.

Desde os tempos antigos, muito se tem falado sobre pessoas que vivem em estado de perfeita união com Deus, mas eu creio que jamais existiu alguém que realmente tivesse vivido nesse estado. De fato, os três grandes religiosos – Sakyamuni, Jesus Cristo e Maomé – pareciam unos com Deus, mas em verdade, eram apenas mensageiros da Vontade Divina; em termos mais claros, eram mensageiros de Deus. Dessa forma não se sabia fazer diferença entre uma pessoa em estado de união com Deus e um

mensageiro de Deus.

Os mensageiros de Deus atuam através de encostos ou seguindo as determinações Divinas. Por esse motivo, sempre rezam a Deus e pedem Sua proteção. Eu, porém, não faço nada disso. Como os fiéis sabem, não oro a Deus nem lhe peço orientação. Bata-me agir de acordo com minha própria vontade, o que é muito fácil. Visto que poderão estranhar o que estou dizendo, por ser algo inédito, explanarei apenas os pontos que não acarretam nenhum problema.

Como sempre digo, há uma Bola de Luz em meu ventre. Essa Bola é o espírito de Deus, de modo que Ele mesmo maneja livremente meus atos, minhas palavras, tudo. Ou seja: em mim não há distinção entre Deus e o homem. Este é o verdadeiro estado de união com Deus. Como o Espírito Divino que habita o meu ser é o mais elevado, não existindo nenhum Deus superior a este, não faz sentido reverenciar outros deuses. A melhor prova são os milagres manifestados diariamente pelos fiéis. Ora, se meus discípulos evidenciam milagres que não são inferiores aos manifestados por Cristo, poder-se-á através desse único fato, imaginar minha hierarquia divina.

Acrescente-se, ainda, que todos os religiosos existentes até agora previram a concretização de um mundo paradisíaco, mas não disseram que seriam eles os construtores desse mundo. Isto porque seu nível divino era inferior, e seu poder, insuficiente. Mas eu afirmo que o Paraíso terrestre, mundo sem doença, pobreza e conflito, será construído por mim. Daqui para frente evidenciarei inúmeras realizações surpreendentes, nunca vistas até agora, e por isso gostaria que as observassem com muita atenção. Surgirão inúmeras ocorrências inconcebíveis em termos de realização humana (SAMA, 2007, p. 154).

Como se vê não é despropositado o percurso que nos trouxe até aqui. Um Paráclito o Cristo roga a Deus que seja enviado, o outro Paráclito é o próprio Pai que envia, como se o Cristo não tivesse égide sobre este Ser. Em grego, “Paracletos” significa “Consolador”, e tem o significado de “uma pessoa que fica ao lado de outra para ajudá-la” então é justo que se pense Paracletos em termos de uma pessoa, na verdade duas pessoas. Uma que está sob a autoridade do Cristo e outra que está sob a autoridade do Pai – Kardec e Meishu Sama, e ainda “Espírito da Verdade” e “Espírito Santo”.

Neste caso, a afirmação do “Espírito da Verdade” como uma pessoa, um espírito individual desencarnado que se manifesta a Allan Kardec, e a outros médiuns de alto grau, traz o problema da auto compreensão espírita para uma possível interpretação mais aprofundada. Neste caso, a Federação Espírita Brasileira, se refere ao “Espírito da Verdade” para se referir ao Espírito que é citado na obra de Allan Kardec. Pois bem, se o Paráclito, ou o Consolador, ou o Conselheiro se manifesta como uma pessoa encarnada, que estaria ao nosso lado, então este espírito, antes de encarnar passaria por um longo processo de descida, em direção aos mundos de maior densidade material. Enquanto Paráclito enviado por Deus, necessitaria do Paráclito enviado pelo Cristo enquanto instrumento

mediador, neste caso, Kardec irá criar as bases para a recepção dos ensinamentos do Messias, e o Messias ele próprio irá se manifestar à Kardec, antes de sua encarnação, enquanto “Espírito da Verdade”.

Que o “Espírito da Verdade” se apresente como o Cristo, o Nazareno, é o que aparentemente destoa na interpretação, e que só poderia ser compreendida a partir da ênfase que o Cristo faz de que o “Espírito da Verdade” receberia o que é do Cristo, e ainda, pelo motivo de que no âmbito da interpretação que estamos movimentando Meishu Sama já teria passado pela etapa da Cristogênese o que lhe permitiria receber qualquer experiência do Cristo, sem que isso constitua um engodo ao nível interpretativo.

Venho como outrora aos filhos desgarrados de Israel, trazer a verdade e dissipar as trevas. Ouvi-me. O Espiritismo, como outrora a minha palavra, há de lembrar aos incrédulos que acima deles reina a imutável verdade: o Bom deus, o grande Deus, que faz germinar as plantas e as ondas se agitarem. Revelei a doutrina divina e, como um segador, enfeixei o bem esparso na Humanidade e disse: “Vinde a mim, todos vós que sofreis” (KARDEC, 1982, p. 620).

Este trecho psicografado por Kardec, e atribuído ao “Espírito da Verdade”, para fazer jus à profecia “não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” (Jo 16, 13), o “Espírito da Verdade” não poderia ser o Nazareno; mas sim ter recebido o que é do Cristo Nazareno. Mas antes de se referir ao “Espírito da Verdade”, nesta passagem, Cristo se refere ao Paráclito que ele enviaria, relacionado aos ensinamentos sobre a culpa, pecado, justiça e julgamento (JO 16, 8), que se comporta bem em relação à reencarnação enquanto base da doutrina espírita, e que seria acompanhado pelo “Espírito da Verdade”.

É importante perceber que o Paráclito que está sob as ordens do Cristo, comporta as prerrogativas que mais se identificam com o Kardecismo. E que o desenvolvimento desta doutrina, permitirá a manifestação do “Espírito da Verdade”, enquanto conjunto de conhecimentos que facilitam a recepção dos ensinamentos do Messias, enquanto Paráclito enviado pelo Pai. Quando o Cristo afirma que o “Espírito da Verdade” vem do Pai, Ele está usando a fórmula utilizada para designar o próprio Cristo e evidenciando que são da mesma natureza. Os versos que finalizam a passagem “A vinda do Paráclito” também estabelecem este regime de signos. Como foi dito no início da sessão, o Cristo enfatiza que o “Espírito da Verdade” receberá do que é do Cristo, e enfatiza ainda o anúncio da humanidade.

Como deverá ser visto ainda, o Messias anuncia a humanidade enquanto

novo nascimento. Meishu Sama observa que a humanidade precisa renascer como Filha de Deus, ou Messias, e mais, afirma que a humanidade terá o poder de salvar a si mesma em nome de Deus, do Messias e do Cristo Nazareno. Ou seja, ao fim de sua vida, Meishu Sama chega à compreensão de que toda a humanidade precisa renascer sob o título de Messias, precisa renascer na unção de Deus, se utilizarmos a tradução de Messias. E aí universaliza o título Messias enquanto devir soteriológico e missiologia.

De muitas formas é possível interpretar a permanência para sempre do “Espírito da Verdade”, tendo em vista este Espírito se comportar com uma espécie de autoridade sobre o mundo espiritual. “Ora, como é o Espírito de Verdade que preside ao grande movimento de regeneração, a promessa de seu advento se encontra do mesmo modo realizada, porque, por consequência, ele é que é o verdadeiro Consolador” (KARDEC, 1867, p. 271).

Chico Xavier e Waldo Vieira no livro *O espírito da verdade*, utilizam a expressão com minúsculas, observando que o trabalho dos demais espíritos “os servos menores dos teus Servos Maiores” e neste sentido, os ensinamentos da doutrina espírita enquanto conhecimentos das leis naturais e da realidade do mundo espiritual, na medida em que venham a ser estabelecidos enquanto princípio de verdade, e auto compreensão da humanidade, permitiria que “Espírito da Verdade”, na forma de ensinamentos permanecesse entre nós para sempre.

O espírito da verdade, com minúsculas que estamos associando à Ciência Divina das leis espirituais, está presente nas duas denominações observadas, e para além dos conhecimentos obtidos através da mediunidade, também apresenta aspectos de *kairói*, ou pequeno *Kairós* que atua na conformação de *Kairós* enquanto plenitude dos tempos. Está em continuidade com a “situação”, e com tudo aquilo que movimenta o caráter teológico da cultura, a partir da Ciência. No Espiritismo constitui o método que Kardec utilizou em suas investigações que por sua vez criou uma áurea que cativou algumas personalidades do meio científico, e assim tem sido desde então.

No âmbito da Igreja Messiânica, existem algumas pesquisas com o Johrei, que é definido por Meishu Sama como um tratamento científico, e que no âmbito da compreensão científica evoluíram para pesquisas que observam alterações no comportamento do sistema imunológico, principalmente das células *natural killer*, e pesquisas de emissão de ondas cerebrais que observam maiores incidências de

ondas *alpha* e *theta* no ato de recebimento do Johrei; pesquisas que são divulgadas pelos setores de imprensa da igreja, e que seria importante pesquisar diretamente na fonte. Mas já em um primeiro momento, esse dado, independente do resultado das pesquisas, e do acesso às fontes, evidencia a aproximação que estamos fazendo entre ciência e espiritualidade, e no âmbito de uma conclusão aberta aponta para onde a observação deverá se dirigir em caso da retomada da pesquisa.

Uma outra interpretação para a permanência do “Espírito de Verdade” entre nós é a de que o Johrei que é entendido na Messiânica como o princípio da Verdade, e que constitui uma oração por imposição de mãos, em função de uma possível disseminação da doutrina messiânica e das pesquisas científicas, poderia começar a integrar a auto compreensão humana em geral. Assim, uma forma também seria esta, a confirmação cada vez mais evidente de que o Johrei enquanto medicina espiritual, no sentido do reestabelecimento da saúde do espírito, e não apenas enquanto cura espiritual que reestabelece a saúde do corpo, estaria realmente relacionado à Verdade. Neste caso, a Verdade enquanto acesso aos mundos espirituais mais elevados, é facilitada, viabilizada, em um primeiro momento pela prática do Johrei.

Quanto ao testemunho do Cristo, como se disse, Meishu Sama reconhece toda a História da Revelação Judaico-Cristã como verdadeira, mas tem seu próprio posicionamento diante desta História. Existe ainda um aspecto muito importante que, à semelhança de inúmeras questões para as quais só podemos sinalizar também esta só poderá ser sinalizada, e não pesquisada, e diz respeito ao testemunho do Cristo. Muito recentemente houve um verdadeiro escândalo na Igreja Messiânica do Japão, que foi a destituição de Kyoshu Sama, que é o posto mais alto da hierarquia sacerdotal da Igreja, que vem sendo ocupado pela linhagem consanguínea da família Okada. Neste caso, o neto de Meishu Sama, foi destituído do cargo, tendo sido alvo de um processo de espionagem em função de uma comprovada aproximação do religioso e de sua esposa, em relação ao Cristianismo.

Ao que parece no final de sua vida, Meishu Sama fizera uma aproximação surpreendente em relação ao Cristianismo, aonde o testemunho do Cristo é realizado através de uma série de ensinamentos e orações, que a elite dirigente da Igreja Messiânica Mundial tem procurado abafar, e desacreditar; ou simplesmente não compreendeu estes ensinamentos diante dos quais Kyoshu Sama procurou a orientação de um colega de faculdade Teólogo cristão, para melhor entender os

ensinamentos desta última fase da vida de Meishu Sama. Ao que parece, Meishu Sama também estava às voltas com o processo de sua própria Cristogênese, e só teve acesso a determinados aspectos de sua missão no fim de sua vida. Huberto Rohden no livro *O drama milenar do Cristo e do anticristo* enfatiza esse *modus operandi* da forma crística, que ele chama de sublimação da personalidade humana pela forma crística. Neste caso há segundo Rohden uma evolução ascensional da personalidade, sob o impacto do Cristo Cósmico. Huberto Rohden fala inclusive que é o Cristo interno de cada um que cria abertura ao Cristo Cósmico no qual todos estamos inseridos (ROHDEN, s/d, p.45). Colocações muito próximas a que estão sendo propagadas pela Igreja Mundial do Messias, que é a denominação que foi criada pelo Kyoshu destituído.

Assim, essa seria uma outra forma de o “Espírito da Verdade” permanecer para sempre entre nós, que seria uma aproximação ao Cristo, enquanto desvelamento de sentido da forma crística, na direção em que estamos nos movimentando nesta pesquisa que é no sentido do Novo Nome do Cristo.

Nosso interesse não é apresentar a história institucional, nem tão pouco a história comparada, nosso interesse aqui foi levantar os nexos inter-religiosos para continuar movimentando o holograma, e apontar para aquilo que deveria ser pesquisado acaso dispuséssemos de mais tempo. De qualquer forma, a partir desta introdução vamos continuar evidenciando os nexos inter-religiosos na medida em que continuemos a movimentar o holograma, a ideia até agora foi avaliar a pretensão de verdade dessas novas denominações de forma a observar se elas suportariam a auto manifestação de Deus na história através do Nome “Serei O Que Serei”.

De certa forma, o Nome Serei O Que Serei nos fornece uma espécie de chancela, de salvo conduto, que nos permite atravessar as fronteiras denominacionais em busca do diálogo inter-religioso. Mas não é com a postura do relativismo que esta aproximação é feita, mas a partir daquilo que Jürgen Moltmann chama de “dignidade para o diálogo”, tendo em vista o olhar que empreende esta procura, ter sido formado em meio a um trajeto de filiação religiosa, que culminou na Igreja Messiânica, filiação esta que permanece em crise, embora a crise institucional da Igreja tenha sido resolvida a partir de uma ruptura e criação de uma nova denominação.

Da capacidade para o diálogo faz parte também a *dignidade para o diálogo*. Digno de participar do diálogo é somente quem conquistou uma posição firme na sua própria religião e vai para o diálogo com a autoconsciência correspondente. Somente a domiciliação na sua própria religião capacita para o encontro com a outra. Quem cai no relativismo da sociedade multicultural pode até estar capacitado para o diálogo, mas não possui a dignidade para o diálogo. Os representantes das outras religiões não querem conversar com modernos relativizadores da religião, mas com cristãos, judeus, islamitas etc., convictos. O “pluralismo” como tal não é uma religião e nem se constitui numa teoria particularmente útil para o diálogo inter-religioso. Quem parte dessa divisa logo nada mais terá a dizer e ademais ninguém mais lhe dará ouvidos (MOLTMAN, *apud* RIBEIRO; SOUZA, 2012, p.51).

Mas como se disse, esta procura é movimentada a partir da Teologia pública, e não enquanto Teologia Messiânica, e se algum conhecimento teológico for formulado sobre Meishu Sama, este conhecimento dirá respeito ao futuro da forma crística, dada enquanto Novo Nome do Cristo.

É importante observar ainda, que a expansão missionária da Fé messiânica, apresenta algo parecido com o que Eliade falou a respeito do Cristianismo, enquanto capacidade mediadora, afirmando em relação ao Cristianismo que não se poderia esperar, um fenômeno parecido “que possa ser repetido em escala planetária”. Neste sentido, é importante observar que Meishu Sama consegue criar mediações na África, através do culto aos antepassados, consegue criar mediações com o Cristianismo, e com o Kardecismo, através da figura do Messias, e com o Budismo, aonde é designado como Buda Maitreya. Assim, enquanto conclusão aberta e hipótese hologramática, é importante evidenciar este potencial de análise.

No entanto, a fórmula que nos permitiu a movimentação inter-religiosa no âmbito da procura pelo “espírito” foi a observação crítica da pretensão de verdade das denominações religiosas, baseada na contra-efetuação às tendências demonizantes que promove a descontinuidade institucional apresentada pela Revelação, como forma de barrar o demoníaco, enquanto obstáculo a Revelação mesma, e que parece instituir no âmbito das dinâmicas imanentes de Serei O Que Serei, o caráter dialógico da Revelação.

Aqui, a procura pelo espírito no âmbito inter-religioso acabou se consolidando enquanto procura no âmbito da História da Revelação, a partir da movimentação da institucionalidade que se afirma estar sendo dirigida por Serei O Que Serei. Um dos aspectos que marcou a compreensão está relacionado ao “espírito da verdade”, com minúsculas, e que se constitui em um movimento de mão dupla em que a Ciência se

aproxima do mundo espiritual e de seus fenômenos, e aí, este modo de estar no mundo caracterizado pela auto compreensão científica, e que parece ser constitutivo da humanidade, ou seja, que permanecerá entre nós para sempre; e o outro movimento é o do mundo espiritual, que por conta de sua própria autonomia entra em modo de desocultamento, e que por esta via participará da auto compreensão humana, para sempre.

Outra questão que fica clara no âmbito do Kardecismo é a afinidade espiritual entre médium e espírito que deve ser norteadada pelo Espírito Santo. Neste caso, o impulso à santidade da parte do médium que está atento a sua própria evolução espiritual no sentido da Verdade, do Bem e do Belo, mas principalmente, no sentido da “Caridade Cristã”, irá permitir o fluxo do Espírito Santo enquanto poder divino que está entre nós, e que constitui um esforço, contínuo e permanente de permanecer o mais próximo possível da pureza, e da Graça. Neste caso, existe uma deshierarquização do Espírito Santo, no sentido de que apesar de se manifestar de forma sobrenatural, como uma intervenção divina do Espírito de Deus; o Espírito Santo, também constitui o alvo espiritual da humanidade, que já está imersa nele em diferentes níveis, em função do comprometimento individual com sua própria Cristogênese.

Apesar de estas observações, que tratam de uma luta interior no sentido de permanecer em pureza e aberto à Graça estarem em ampla sintonia com a grande Jihad islâmica, a interpretação que fluiu neste sentido, de associar as etapas finais da Revelação, nega ao Islamismo, a confirmação da profecia do Paráclito, tendo em vista não ser incomum, no âmbito do Islamismo, a interpretação da profecia neotestamentária no sentido de que o Último Profeta cumpriria a profecia do “Espírito da Verdade”.

Basicamente dois motivos justificam as interpretações no âmbito desta negativa, o fato de o Profeta Mohammad não glorificar o Cristo, igualando sua Cristogênese à santidade dos profetas; e de negar toda a Teologia implícita na Cruz, por acreditar que o Cristo não tenha sido cruzificado, mas arrebatado aos Céus. No entanto, o seu legado histórico em torno da pequena Jihad - a luta contra os infiéis - o aproxima, e a seus discípulos do ciclo Elias – Eliseu. Mas é em termos da grande Jihad, a luta interna para vencer a si mesmo que o Profeta Mohammad, se mostra como um Profeta, ou servo do Eterno, participando da automanifestação de Deus na História, enquanto Serei O Que Serei.

Internamente, essa combatividade significava uma guerra contínua contra a alma carnal (*nafs*), contra tudo que no homem tende para a negação de Deus e Sua vontade, a “grande guerra santa” (NARS, 1990a, p.70).

É este grande *jihad* que é de particular importância espiritual, como uma guerra contra todas aquelas tendências que arrancam a alma do homem do Centro e da Origem e o excluem da Graça do Céu (NARS, 1990a, p.71).

O Profeta Mohammad, o “Último Profeta” é também um grande profeta do Dia do Senhor, o dia do Juízo Final, que representa um dos 5 pilares do Islamismo. Gostaríamos de poder nos deter nos estudiosos do Corão, nos servir das referências corânicas fornecidas por estes estudiosos, para observar mais de perto as passagens que falam do Dia do Juízo Final, bem como nos deter por demorado tempo na tradição oral das *Hadith*, que concentram a maioria dos ensinamentos do Profeta Mohammad, no que diz respeito ao Juízo Final. No movimento de Serei O Que Serei, enquanto autorevelação de Deus na História, interpretamos a vinda do Profeta Mohammad como aquele que viria no espírito do profeta Elias, ou seja, aquele que viria cumprir obras de natureza parecida.

Os discípulos perguntaram-lhe: “Porque razão os escribas dizem que é preciso que Elias venha primeiro?” Respondeu-lhes Jesus: “Certamente Elias terá de vir para restaurar tudo. Eu vos digo, porém, que Elias já veio, mas não o reconheceram. Ao contrário, fizeram com ele tudo quanto quiseram. Assim também o filho do Homem sofrerá da parte deles”. Então os discípulos entenderam que se referia a João Batista (Mt 17, 10-13).

Os estudiosos da Bíblia observam que a pregação de João Batista e de Elias foram muito parecidas, que ambos pregaram no deserto, e que ambos pregavam o arrependimento. Mas com tudo isso, o Cristo afirma, Elias terá de vir para restaurar tudo - Elias já veio, e terá de vir. A partir do transcorrer da História da Revelação, talvez seja possível enxergar aí a vinda de um Profeta, que se defrontaria com os Baals, e com reis traidores, para pregar o monoteísmo.

É sabido que entre as Revelações concedidas ao Profeta Mohammad, consta de que Ele seria o “Último Profeta”. Note-se que as etapas seguintes da História da Revelação, não são conduzidas por Profetas: Kardec não se posiciona desta forma, e Meishu Sama também não. Assim, no âmbito da dinâmica da Revelação, foram criadas novas denominações religiosas enquanto obstáculos às tendências demoníacas, através das quais percebe-se que a autonomia do Sagrado movimentava matrizes culturais diversas, de certa forma distantes das três Revelações Abrahmicas. E o que é mais curioso, a Revelação final, começa a se movimentar

através de conhecimentos que foram ocultados da humanidade, conhecimentos em segunda mão, através dos espíritos que evidenciam a autonomia do mundo espiritual, e depois, saído deste próprio movimento de autonomia e abertura, conhecimentos em primeira mão como pretende Meishu Sama, ao trazer para si a Revelação final, na figura do Messias, cujos conhecimentos despontam a partir de um novo posicionamento diante da Alma.

“Sou homem e não sou homem; sou Deus e não sou Deus. Fico a refletir sobre mim mesmo...” (SAMA *apud* TOMITA, 2009, p. 33). Existe aí uma espécie de desnível de energia, que remete às irrupções do Sagrado em meio às origens, são questões que desafiam a compreensão baseada nos dogmas da Santíssima Trindade, e que desafiam a compreensão que temos em relação à unidade do Deus Absoluto, tal qual Reveladas no Corão; não no sentido de desacreditar a Revelação, e nem do confronto teológico, mas de entender a instauração de tensões, que talvez sejam questões mais superficiais do que parecem; mas que ainda assim precisariam ser identificadas e tratadas no sentido do diálogo inte-religioso.

O que se percebe, a partir dos ensinamentos de Meishu Sama, e que guardam forte relação com o método Hasulam de interpretação do Zohar, é que a elevação do espírito humano nos diversos níveis do plano espiritual, permite uma aproximação da humanidade em relação ao Absoluto, uma espécie de fusão com o Absoluto.

Já expliquei que o Mundo espiritual está constituído dos planos Superior, Intermediário e Inferior, mas explicarei agora a estreita relação entre eles e o destino do homem.

Cada um desses planos se subdivide em sessenta camadas, de modo que, no total, são cento e oitenta camadas. Eu as chamo de Camadas do Mundo Espiritual.

[...] Para o cumprimento de Seu plano, Deus emite ordens ao homem constantemente, através de algo que é como a semente de cada indivíduo numa das camadas do Mundo Espiritual. Dei-lhe o nome de Yukon. A ordem é primeiramente baixada no YUKON, e este, através do elo espiritual, a transmite à alma, núcleo do corpo espiritual do homem. Entretanto, é difícil o homem comum conseguir perceber a ordem Divina; somente aquele cujo corpo espiritual se purificou até certo ponto é que o conseguem. [...] É que de acordo com a posição do YUKON no Mundo Espiritual, há diferença na missão e também no destino. Isto é, quanto mais alta for a camada em que estiver o YUKON de uma pessoa, melhor ela perceberá as ordens Divinas e mais feliz será [...] (SAMA, 2007b, p.14).

Não são questões fáceis, nunca foram, como bem evidencia o martírio de *Al-Hallaj*, ou Mansur Mastana como é chamado pelos Hindús da região de Caxemira e Punjab. *Anā al-haqq* (eu sou a Verdade Criadora), exclamava o santo martirizado

(SCHIMMEL, 1990, p.206):

O segredo que está no coração
Não vai ser sermão nenhum.
Você pode dizê-lo do cadafalso,
Mas do púlpito? Não!

A diferença é que a união de Meishu Sama com Deus, não é fruto do êxtase ou da contemplação, constituindo antes o que chama de “estado de perfeita união com Deus”, que já foi descrita anteriormente. Mas observe-se também a semelhança com o misticismo Islâmico Sufi. A outra semelhança só pode ser observada no ambiente da compreensão para a qual estamos tentando apontar. As tradições falam que é chegado o tempo, e tudo o que era profecia e pesada iniciação, começa a ser acelerado. Como se fosse intensão de Deus criar formas de acelerar o processo de iluminação das pessoas, em função da urgência dos tempos.

Tais mistérios do *tawhīd*, da “declaração de Deus como um”, foram transmitidos por Bagdá em pequenos círculos esotéricos, mas os sufis eram conscientes de não desocultar os últimos mistérios para aqueles que não tivessem passado por um longo e difícil tempo de iniciação, que não tivessem, como se diz na linguagem mística, atravessado os “estados” e “estações” da *tarīqah* (caminho), e, após o arrependimento e a conversão, mediante a confiança em Deus, a paciência, o temor, a esperança e outros níveis, tivessem chegado à absoluta “satisfatoriedade” para com o decreto de Deus, não mais esperando nada além do Seu inexplicável poder da Graça, quer ele se mostre como Benção ou como Castigo.

Os níveis psicológicos da ascensão ao longo do caminho foram mais ou menos precisados, ficando no final do caminho o amor a Deus ou o conhecimento de Deus. O sufi que aqui chegar quer vivenciar no final do caminho a *fanā* em Deus, aquele estado em que os místicos medievais alemães de modo tão acertado descrevem como *desdevenir* (“*entiverden*”). O objetivo é “vir a ser o que eram quando não eram, e só Deus consistia”, ou seja, superar a dissociação entre sujeito e objeto, retornando à Unidade Divina, tal como ela se apresentou antes que Deus perguntasse às almas incriadas “Não sou o vosso Senhor?” e elas respondessem “Sim! testemunhamo-lo”. Esse “contrato espiritual”, pelo qual a humanidade se obrigou a servir ao Deus único, confirmando Sua unidade e dela dando testemunho, em vida e no Dia do Juízo, é a pedra angular da concepção de mundo dos sufis (SCHIMMEL, 1990, p.210).

Mistérios, iniciações, e todo um conjunto de regras e etiquetas para se aproximar desses mistérios de forma a não expor aquilo que está cerrado dentro do círculo, não apenas para evitar a banalização do sagrado, como também para não criar choques na recepção, tendo em vista a acesse mais elevada dentro destes círculos, poder ser interpretada como heresia pelos não iniciados. Mas e se, devido à autonomia do Sagrado o que ficou oculto começar a se manifestar, como evitar os choques de recepção? Existiria alguma mediação possível, ou somente o mergulho na tensão poderia alcançar o desvelamento necessário à instauração do diálogo?

O término do ciclo profético não significa que toda possibilidade de contato com a Ordem Divina tenha cessado. Embora a Revelação não seja mais possível, a inspiração permanece sempre uma possibilidade latente. Embora o ciclo da profecia tenha chegado ao fim, o ciclo de *wilayah*, que na falta de um termo melhor, pode ser traduzido como o “ciclo de iniciação”, assim como da “santidade”, continua. (NASR, 1990a, p. 83).

Existe uma tensão entre as etapas finais da Revelação conforme estamos analisando, e as profecias do Profeta Mohammad, e que seriam as mesmas tensões presentes entre este horizonte do qual queremos nos aproximar e a ortodoxia judaico-cristã. E que somente podem ser minimamente atenuadas caso se aceite a pretensão de verdade destas duas etapas, e assumir a postura de diálogo. A outra postura é estar atento ao polo situação, tal qual viemos sinalizando, enquanto oportunidade de confronto com aquilo que Tillich chama de heteronomia, ou “o problema da autoridade que reivindica representar a razão, contra sua atualização autônoma” (TILLICH, 1994, p.78).

Ao que parece a forma que encontramos para lidar com essas questões, é como se disse uma aceitação crítica da pretensão de verdade das religiões que movimentam o holograma, enquanto teofanização da história. E aí transferimos esta pretensão de verdade do âmbito do Judeu-Cristianismo, da vinda do profeta Elias, na direção do Islamismo. Mas como poderia o Profeta Mohammad, enquanto Último Profeta, cumprir a missão do Elias futuro, profetizada por Malaquias:

“Eis que vos enviarei Elias, o profeta, antes que chegue o Dia de laweh, grande e terrível. Ele fará voltar o coração dos pais para os filhos e o coração dos filhos para os pais, para que eu não venha ferir a terra com anátema (Ml 4,5-6).

De que forma o Profeta Mohammad e o Islã poderiam cumprir essa profecia que, do ponto de vista desenvolvido aqui, poderia bem ser através da paz e aceitação entre as três religiões abrahmicas. Ao nível da análise, o que liga as três religiões abrahmicas ao Kardecismo e à Messiânica, além do monoteísmo, é o símbolo do Juízo Final, ao qual está associada à Alma, que encontramos hipoteticamente em meio às origens, e à qual retornaremos agora na dimensão do fim.

6.2.3 Visões do Fim: Alma, vida eterna, ou morte eterna.

O diálogo interreligioso será estendido a partir das questões que ficaram ainda sem um tratamento adequado, principalmente em relação à posição do Islã em meio ao movimento do Nome Serei O Que Serei; sendo que pretendemos atingir estas outras questões enunciadas, no subtítulo da sessão, para que possamos almejar procurar por algo próximo à totalidade do fenômeno religioso.

Retornando à metodologia que utilizamos, não estamos fazendo mais do que movimentar os nódulos de complexidade hologramática encontrados na origem, para procurá-los em meio ao fim, justamente por ser esta a forma como se organizam as religiões que operam a partir da teofanização da história. Estivemos tensionando a dialógica em torno do caráter complementar, concorrente e antagônico das realidades complexas, que significa a confrontação entre as partes que compõem o todo que é a História da Revelação. E a ideia agora é imbricar mais decididamente no jogo hermenêutico enquanto possibilidade para a dialógica e ainda abertura hermenêutica ao Nome Serei O Que Serei.

Retornando ao “livrinho engolido”, observamos que o fato de o livro estar aberto constitui um convite ao Mistério, e o fato de ser um livro pequenino nos faculta a recepção deste Mistério, como se fosse uma abertura à transcendência que estivesse ao nosso alcance, e que nos fosse permitido adentrar, mesmo sem estar consumido pela santidade dos profetas e santos. Nossa aposta em torno da Cristologia Cósmica está no fato de o Kardecismo constituir uma clara formulação neste sentido; quanto à Messiânica, existe uma série de ensinamentos de Meishu Sama que falam sobre ciclos cósmicos, elos espirituais entre os planetas, e transição planetária, enquanto transição no mundo espiritual. Mas nada do que Meishu Sama fala nos ensinamentos publicados parece se aproximar ao que o Kardecismo propõe em termos de Cristologia Cósmica.

No Kardecismo, as imagens do fim, dadas enquanto transição planetária também são constituídas por imagens próprias, assim como as imagens da origem. A Gênese Kardecista não ficou restrita aos escritos de Alan Kardec, e assim como as imagens do fim, vêm sofrendo reelaborações sucessivas. Mas um aspecto que fica marcado, pelo menos nas leituras do Livro de Alan Kardec, é que não há a ênfase na leitura do Apocalipse de São João. A doutrina da reencarnação, apenas aparentemente cria a possibilidade de uma condição de inobservância eterna:

sustentado pelo livre arbítrio, o espírito transmigraria de mundo em mundo com o mesmo desejo de permanecer saciando seus desejos. Neste caso, o Juízo Final enquanto acontecimento catastrófico que abalaria a Terra e a todos aniquilaria, ou o castigo e sofrimento eternos que são questionados pela doutrina da reencarnação e da transmigração das almas, abririam também um precedente também intolerável que, além do mais, não condiz com as Revelações trazidas pelo Cristo, e com o Ômega a ser por Ele desempenhado, e que significa nos fazer atravessar o período do Juízo Final, ou o “Grande Dia do Senhor”, e alcançar a vida eterna.

Devendo o bem reinar na Terra, é mister que os espíritos endurecidos no mal e que pudessem trazer-lhe perturbação, sejam dela excluídos. Deus deixou-lhes o tempo necessário para o seu melhoramento; mas havendo chegado o momento em que o globo deve elevar-se na hierarquia dos mundos, pelo progresso moral dos seus habitantes, a residência nele, tanto dos Espíritos como dos encarnados, será interdita àqueles que não tiverem aproveitado as instruções que receberam. Serão exilados para os mundos inferiores, como outrora o foram para a Terra os da raça adâmica, sendo substituído por espíritos melhores. Esta separação que será presidida por Jesus, e que está figurada por estas palavras do Juízo final: “Os bons passarão à minha direita, os maus à esquerda (KARDEC, 1982, p.984)”.

O julgamento, por via de emigração, tal como foi definido acima, é racional; é fundado sobre a mais rigorosa justiça, visto que deixa eternamente ao espírito o seu livre arbítrio, não constituindo privilégio para ninguém; igual atitude é dada por Deus a todas as suas criaturas, sem exceção, para progredir. O aniquilamento mesmo de um mundo arrastando a destruição do corpo não traria interrupção alguma à marcha progressiva do Espírito. Tal é a consequência da pluralidade dos mundos e da pluralidade das existências (KARDEC, 1982, p.985).

A doutrina da transmigração encontra um primeiro desenvolvimento em relação aos ensinamentos de Kardec, nos escritos do médium mineiro Francisco Cândido Xavier, em livro psicografado pelo espírito Emanuel, e publicado em 1939 sob o título *A Caminho da Luz*. Depois houve uma publicação sobre o mesmo assunto, intitulada *Os exilados de Capela*, livro de Edgar Armond publicado em 1951. Existem outras publicações que relatam um fenômeno cósmico semelhante, como *O 12º Planeta* publicado em 1976 por Zecharia Sitchin, que é uma das figuras que movimentam a grande arena das massas – a ampla e diversificada fatia da *internet* chamada de teoria da conspiração, e ainda, *Hercólubus o planeta vermelho* publicado em 2000, pelo místico colombiano Rabolú, mestre do movimento gnóstico cristão.

Mas existem diferenças notáveis entre as narrativas. Enquanto a imagem do Espiritismo permite a observação da misericórdia divina, e a função cósmica deste acontecimento enquanto ator coadjuvante no Juízo Final, constituindo, as imagens

uma reelaboração ou atualização de um simbolismo muito mais antigo; as demais propõem um catalisma cíclico inevitável, regular como as órbitas dos planetas, e diante do qual muito pouco haveria o que se fazer.

Enquanto que as outras teorias como a de V. M. Rabolú (RABOLÚ, 2000) e Zecharia Sitchin (SITCHIN, 2006) descrevem astros que desenvolvem órbitas em nosso próprio sistema solar, o Kardecismo descreve um exoplaneta que orbita um dos sóis da constelação de Capela. Neste caso, a importância de se observar as narrativas de Xavier e Armond é que elas constituem a escatologia e a apocalíptica do Kardecismo, constituindo a visão de Juízo Final desta religião, e por isso estão integradas em nossa análise, para que possam ser encontrados os nexos de sentido inter-religioso.

Existem algumas lacunas e discrepâncias entre as duas narrativas, as de Xavier e as de Armond, mas que, enquanto imagens do “fim” referem-se ao “Juízo Final”: as almas trasmigradas seriam aquelas que não se coadunam com o nível de consciência coletiva do planeta, estão abaixo dela em nível moral, e por isso teriam que ser retiradas do planeta para que a Terra siga seu processo evolutivo livre destes obstáculos, e se torne um planeta de regeneração, que seria o nível seguinte ao nível de prova e expiação em que se encontra no momento.

Há muitos milênios, um dos orbes da Capela, que guarda muitas afinidades com o globo terrestre, atingia a culminância de um dos seus extraordinários ciclos evolutivos.

As lutas finais de um longo aperfeiçoamento estavam delineadas, como ora acontece convosco, relativamente às transições esperadas no século XX, neste crepúsculo de civilização.

Alguns milhões de espíritos rebeldes lá existiam, no caminho da evolução geral, dificultando a consolidação das penosas conquistas daqueles povos cheios de piedade e virtudes, mas uma ação de saneamento geral os alijaria daquela humanidade, que fizera juz à concórdia perpétua, para a edificação de seus elevados trabalhos.

As grandes comunidades espirituais, diretoras do Cosmos, deliberam, então, localizar aquelas entidades, que se tornaram pertinazes no crime, aqui na Terra longínqua, onde apreenderiam a realizar, na dor e nos trabalhos penosos do seu ambiente, as grandes conquistas do coração, e impulsionando simultaneamente, o progresso dos seus irmãos inferiores (XAVIER, 1939, p.35).

Neste caso, teria que haver algum tipo de causalidade ou lei natural própria à geometria do Cosmo que faria com que o Juízo Final fosse efetuado, em parte por esse acontecimento cósmico, que é representado por um “planeta chupão”. Neste caso, a Terra estaria, agora, no mesmo nível de evolução espiritual que o planeta de Capela estava, quando as almas transmigraram para cá. De acordo com a teoria

proposta por Edgar Armond a Terra deslocou-se 48.000 anos luz até a constelação de Cocheiro criando um efeito eletromagnético que causou os cataclismas relacionados ao Juízo Final naquele planeta, e forçou a transmigração dos espíritos para cá, em função de uma afinidade de frequências eletromagnéticas. A Terra selvagem, pré-civilizada, sugaria os espíritos que estariam nessa mesma faixa vibratória.

Estamos, agora, em pleno regime dum período destes. O Expurgo que se aproxima será feito em grande parte com o auxílio de um astro 3.200 vezes maior que a Terra, que para aqui se movimenta, rapidamente, há alguns séculos, e sua influência já começou a se exercer sobre a Terra de forma decisiva, quando o calendário marcou o início do segundo período deste século.

Essa influência irá aumentando progressivamente até esta época, que será para todos os efeitos o momento desta dolorosa transição.

Como sua órbita é oblíqua em relação ao eixo da Terra, quando se aproximar mais, pela força magnética de sua capacidade de atração das massas, promoverá a verticalização do eixo com todas as terríveis consequências que este fenômeno produzirá.

Por outro lado, quando se aproximar, também sugará da aura terrestre todas as almas que afinem com ele no mesmo teor vibratório de baixa tensão; ninguém resistirá à força tremenda de sua vida magnética; da Crosta, do Umbral e das Trevas nenhum espírito se salvará dessa tremenda atração e será arrastado para o bojo incomensurável do passageiro descomunal.

[...] A partir de agora, diz a mensagem, a população do orbe tenderá a diminuir com os cataclismos da Natureza e com as destruições inconcebíveis provocadas pelos próprios homens. No momento final do expurgo somente uma terça parte da humanidade se encontrará ainda encarnada; bilhões de almas aflitas e trementes sofrerão nos Espaços a atração mortífera do terrível agente cósmico. (ARMOND, 2008, p.90)

Nos mantendo ao nível do diálogo inter-religioso, e não questionando em um primeiro momento a viabilidade de tal acontecimento cósmico, ter-se-ia que Meishu-Sama, sem ir tão longe, observa que a transição planetária se dá através de ciclos cósmicos. Fazendo eco à sabedoria da Cabalá de que os acontecimentos espirituais descem até nós em cascata até se manifestarem no mundo material, ter-se-ia que a transição planetária enquanto transição para Era do Dia trata de um acontecimento que ocorre primeiramente no mundo espiritual e depois se manifesta na matéria.

Para mostrar a relação entre o Mundo Espiritual e o Mundo Material, é importante entenderem que todo acontecimento ocorre primeiramente no Mundo Espiritual e depois se reflete no Mundo Material. Fazendo uma comparação, é como se aquele fosse o filme, e este, a tela de projeção. Essa é a absoluta Lei do Céu e da Terra [...].

A transição da noite para o dia, que, segundo dissemos, advém em vários milhares ou milhões de anos, é um fenômeno ocorrido no Mundo Espiritual. Assim, o mundo até hoje encontrava-se num longo período noturno, mas agora está iminente a transição para o Mundo do Dia [...] (SAMA, 2007 p.97).

Chico Xavier no livro já citado, afirma que o orbe que orbita Capela apresenta inúmeras afinidades com a Terra, e por isso a transmigração foi feita aqui. A verdade é que não há como comprovar nenhuma dessas narrativas, o máximo que se pode fazer é tentar desenvolver uma Metafísica da Cosmologia Moderna, de forma a observar se esta metafísica dialogaria minimamente com estas narrativas. Neste caso, de haver alguma possibilidade de ocorrer um acontecimento cósmico como este, o sexto espasmo de extinção, que interpretamos como uma possível perda de biomassa planetária seria a variável a ser equacionada, junto com as teorias de não localidade quântica, e o fenômeno da distribuição quantizada das massas. A outra possibilidade seria se deparar com o acontecimento, mas aí... Não haverá mais tempo!

Por isso, por este possível constituir um ente de linguagem que se apresenta de forma última e por estar relacionado ao fim que nos cabe pesquisar, continuaremos a movimentar os nexos inter-religiosos, como forma inclusive de permanecer aberto à complexidade do fenômeno religioso, através de outras teias de pertencimento, como transconsciente eliadiano, e a metafísica latente da hermenêutica filosófica, de forma a manter aberta as possibilidades transcendentais. Assim, por hora, nos cabe apenas desenvolver os nexos do diálogo, pois talvez constituam nódulos de complexidade hologramática, e é isso o que continuaremos a fazer. Começando por pensar as afinidades de que fala Chico Xavier através das formulações de Meishu Sama, ter-se-ia que,

Primeiramente desejo advertir que isso é Ciência, é Religião e também preparação para o futuro. O princípio da relatividade, os raios cósmicos e os problemas referentes à sociedade ou ao indivíduo, tudo se relaciona com os elos espirituais [...] (SAMA, 2007a, p.105).

Recentemente, começaram a fazer pesquisas científicas sobre os chamados raios cósmicos, os quais ao meu ver, são elos espirituais que unem a terra aos outros astros. Desde que foi criada, a Terra mantém o equilíbrio no espaço graças aos elos espirituais dos astros ao seu redor, que a atraem. Esses elos cujo número é incalculável – milhões ou bilhões – penetram até o centro da Terra [...] (SAMA, 2007a, p.110).

Estas questões levantadas por Meishu Sama nos remetem a uma metafísica da cosmologia moderna, Meishu Sama parece estar falando das ondas gravitacionais, e não poderíamos desenvolvê-la aqui – esta metafísica -, pois quebraria a sequência do texto de uma forma repreensível. Como se disse, talvez essas questões digam respeito à ruptura do padrão que apontamos em Edward Wilson, quando observamos que a Terra estava organizada para alcançar um

acrécimo de biomassa planetária, e que Cosmo local e não local estaria organizado para isso.

Mas existem questões que são propriamente religiosas e que são mais importantes neste momento, e que cumprem ser enumeradas: 1) se existia uma humanidade em um planeta que orbita um dos sóis da constelação de Capela, então este planeta também era governado por um Ser que além de ter alcançado a “forma Crística”, extrapolou o limite Ômega, e já recebeu o Novo Nome, estabelecendo-se na consumação de sentido da forma crística; 2) o planeta citado por Armond, que atua nos cataclismas físicos e que “restaurará” as possibilidades de evolução espiritual na Terra também possui uma forma crística, o Alfa e Ômega que lá atua como governador planetário.

Nesta movimentação interplanetária da forma crística, que evidencia o passado, o presente, e o futuro do Cristo, estes Seres humanos que desenvolveram sua própria Cristogênese, não poderiam ser o mesmo espírito, neste caso o Nazareno; pois seria também, intolerável, condenar um mesmo espírito a passar pela Cruz, escolha decisiva da Cristogênese, por toda a eternidade. Esta escolha, a Cristogênese, parece ser justamente aquilo que irá definir o que é joio e o que é trigo, pois ao que parece, se aceitarmos a pretensão de verdade colocada pelo Cristianismo, em Apocalipse, não existe livre arbítrio eterno para determinadas escolhas. E é aí que se encontra o problema do “mal”.

Ou seja, a afinidade descrita por Chico Xavier parece ser algo relacionado ao passado, presente e futuro da forma Crística, dada enquanto Cristogênese no âmbito do processo de evolução espiritual proporcionado pela reencarnação. Ao que parece existe uma afinidade espiritual, ao molde do que Meishu Sama chama de “elos espirituais”, entre a movimentação de diferentes humanidades, diferentes planetas e diferentes Cristos. O que se percebe, dentro da discussão que pretendemos alcançar é que o Cristo que governou este planeta que orbita um sol da constelação de Capela recebeu Seu Novo Nome há bastante tempo atrás, no momento em que transmigrou para cá seus exilados, momento também em que a vida, e não apenas o espírito, foi alçada à eternidade. Ou seja, agora, neste momento, o devir do Cristo da Capela não está mais relacionado àquele planeta, pois lá os séculos se findaram, e a Criação entrou para a eternidade – lá é o próprio Deus que reina, lá não há religião, pois todo planeta é o templo de Deus, como observa Tillich em relação à Jerusalém Celeste (TILLICH, 1984, p. 693).

E naquele momento o Ser que se chamava o Alfa e o Ômega atingiu o nível de aproximação a Deus que o Nazareno somente irá atingir no âmbito da Parúsia. E este Cristo de Capela, guarda afinidades com a humanidade que lhe foi confiada e, portanto, com o planeta Terra – aonde acontece o exílio das almas provenientes de Capela. O nexos que estamos querendo levantar é que possivelmente Ele é o Paráclito que o Pai enviaria – Meishu Sama, tendo em vista este Ser não estar sobre a égide do Nazareno, justamente por estar situado, no degrau ou nível espiritual, correspondente à forma futura que o Cristo do planeta Terra somente alcançará na Parúsia – depois de receber o Novo Nome. Existe ainda o Cristo que irá receber a humanidade terrena exilada, no planeta que participará do Juízo Final aqui da Terra, dentro deste quadro levantado como um possível que está aberto à linguagem, o nome que apresenta mais afinidades é o do Profeta Mohammad. Elias virá, antes do “Dia do Senhor” e restaurará todas as coisas. Converterá o coração dos pais aos filhos e dos filhos aos pais.

Se tensionarmos este possível no âmbito da linguagem, seria possível dizer que O Profeta Mohammad esteve aqui na Terra conduzindo almas para o Deus único e ao mesmo tempo dando continuidade à sua própria Cristogênese. Mas neste momento em que esteve aqui já era o governador planetário deste orbe, que segundo Armond está a caminho, e que receberá a humanidade terrena exilada. Talvez por isso tenha ficado muito claro na Revelação trazida pelo Profeta Mohammad a identidade com o Alfa, com o Logos divino, o homem primordial.

O Profeta é, externamente, apenas um ser humano, mas internamente ele é a plena realização do humano, em seu sentido mais universal. Ele é o Homem universal, o protótipo de toda Criação, a norma de toda perfeição, o primeiro de todos os seres, o espelho em que Deus contempla a existência universal. Ele é internamente identificado com o Logos e com o intelecto Divino.

[...] O Islã considera todos os profetas como um aspecto do Logos Universal, que em sua perspectiva se identifica com a “Realidade de Muhammad”, que foi a primeira criação de Deus e através da qual Deus vê todas as coisas. Como a realidade de Muhammad, O Profeta veio antes de todos os outros profetas no início do ciclo profético, e é este seu aspecto interior como o Logos a que se faz referência no hadith: *Ele (Muhammad) era profeta (o Logos) quando Adão ainda estava entre a água e a argila.* (NASR, 1990, 84).

Mas o que poderia saber o Profeta sobre a Cruz? Certamente mais do que nós, mas naquele momento de Sua Cristogênese, ele precisava ser exatamente o que estava previsto que fosse: um condutor de almas, um protótipo, Homem Universal, cuja vida fosse capaz de instaurar um *Dharma* coletivo, era este o seu

Dharma naquele momento: o direcionamento de sua vida da forma que ele poderia trazer a maior de todas as satisfações a Deus, a partir de sua própria existência, seria revertido em um modelo de conduta para os árabes, e daí, à humanidade, livremente. O papel do redentor, do Cordeiro, no entanto, já estava sendo construído ali, não apenas pelo *Dharma*, mas pelo *Karma* acionado pela realização do *Dharma* do Profeta.

O aspecto que os cristãos e demais acusadores da religião do Profeta Mohammad – possam a benção e a saudação de Deus estar sobre ele; e que guarda relação com toda a ignomínia demonizante que cometem em seu nome, na qualidade de fundamentalismo islâmico, ou seja, o caráter beligerante da pequena Jihad, por acionar as leis do *Karma*, que são as leis de causa e efeito, ou ação e reação, constitui apenas um detalhe, e o menor deles que direciona a Cristogênese do Profeta, que começa com o Alfa e o Ômega, passará pelo Cordeiro e depois se dirigirá ao Novo Nome. Passo que ainda não será o fim da Cristogênese, como parece evidenciar a encarnação de Meishu Sama na Terra.

Este detalhe, que liga o Profeta Mohammad ao devir do Cordeiro é a espada, a pequena Jihad, que ainda assim é capaz de gerar um *Karma* que se coaduna à missão que passa pela Cruz e pela Ressurreição. A espada, no caso do Profeta Mohammad parece ser o ponto principal de sua missão terrena. A espada demonstra a inclinação do espírito do Profeta Mohammad em realizar a vontade de Deus, de posicionar-se enquanto logos divino naquele momento de sua existência espiritual, mesmo que essas escolhas determinassem seu sofrimento.

As características universais do Profeta não são as mesmas de suas ações diárias e vida rotineira, a respeito das quais pode-se ler nas biografias-padrão do Profeta, e das quais não podemos tratar aqui. São, ao contrário, as características que brotam de sua personalidade como um protótipo espiritual particular. Visto sob esta luz há essencialmente três qualidades que caracterizam o profeta. Em primeiro lugar, o Profeta possuía a qualidade da piedade em seu sentido mais universal, a qualidade que liga o homem a Deus. O profeta era, nesse sentido, pio. Tinha uma piedade profunda que interiormente o ligava a Deus, que o fazia pôr o interesse de Deus acima de tudo, inclusive dele mesmo. Em segundo lugar tinha a qualidade da combatividade, de estar sempre combativamente engajado no combate contra tudo que negava a Verdade e rompia a harmonia. Externamente, isso significava travar guerras, sejam guerras militares, políticas ou sociais, a guerra que o profeta denominou pequena guerra santa. Internamente, essa combatividade significava uma guerra contínua contra a alma carnal, contra tudo o que no homem tende para a negação de Deus e Sua vontade, a “grande guerra santa”.

O Profeta personifica em grau eminente esta perfeição da virtude combativa. Se se imagina o Buda sentado, num estado de contemplação sobre a árvore Bo, o Profeta pode ser imaginado como um cavaleiro sentado num corcel com a espada da justiça e do discernimento

desembainhada em sua mão, galopando a toda velocidade, mas ainda assim pronto a deter-se imediatamente ante a montanha da verdade. O profeta foi confrontado desde o início de sua missão profética, com a tarefa de brandir a espada da Verdade, de estabelecer o equilíbrio, e não teve descanso nesta árdua tarefa. Seu descanso e repouso estavam no coração da própria guerra santa e ele representa este aspecto da espiritualidade no qual a paz vem da não passividade, mas da verdadeira atividade. A paz pertence apenas a quem interiormente está em paz com a Vontade do Céu, e externamente em guerra com as forças da dissolução e do desequilíbrio (NASR, 1990, p. 70).

É importante observar nestas colocações as questões de atividade e inatividade, que acabam por nos conduzir às próprias questões da lei do *Karma*. Neste caso, o *Dharma* não anula o *Karma* e constitui o próprio devir enquanto Cristogênese, devir do presente construído pelas revelações e pelo testemunho de fé do Profeta, instituído sob um *Dharma* individual, que se tornará Lei - *sharia*; e devir futuro diante do qual o *Dharma* desempenhado pelo Profeta já está alinhado de antemão ao seu devir futuro, as etapas decisivas da Cristogênese que ocorrem no modo imanente. Apesar de o Profeta Mohammed estar seguindo estritamente a vontade de Deus, nem por isso suas ações deixariam de ser computadas pela Lei do *Karma*, e de inúmeras formas ele devia pressentir isto, o caráter imanente de sua missão conduz seu espírito ao caráter imanente de sua próxima missão. Por outro lado, saber tudo sobre a Cruz, ao nível consciente poderia atrapalhar o *Dharma* do Profeta.

Um outro nexos que surge das possibilidades abertas pelas imagens do fim proporcionadas pelo Kardecismo e que estão alinhadas como *Dharma* do Profeta é que o Profeta Mohammad é um dos maiores, senão o maior profeta do dia do Juízo Final. E de acordo com os possíveis que estamos levantando, o Profeta Mohammad participará do Dia do Juízo, ainda antes de cumprir a missão do Cordeiro. Neste caso, o Profeta sabe muito mais sobre o dia do Juízo, do que sobre a Cruz, como veremos mais adiante os nexos levantados apontam para a participação decisiva do Profeta Mohammad no “primeiro combate escatológico”.

Direcionando o olhar para Meishu Sama, glorificar o Cristo ao longo de toda a sua missão espiritual, que constituía em construir um caminho de salvação, ou as três colunas de salvação que permitem o surgimento do Paraíso Terrestre, poderia atrapalhar o *Dharma* de Meishu Sama. Assim, em meio aos nexos que construímos, Meishu Sama seria o Cristo de Capela quando a humanidade exilada foi direcionada à Terra. E esta seria mais uma afinidade entre os planetas. O Cristo terreno, o

Nazareno, irá exercer o papel de Messias, o papel de Meishu Sama no planeta em que o profeta Mohammad já é o governador. Quando o Nazareno encarnar lá, Ele cumprirá uma missão similar à que Meishu Sama, cumpriu aqui, irá encarar novamente a densidade da imanência para tentar resgatar as almas exiladas que estavam sob sua responsabilidade aqui na Terra, e anunciar as demais almas que anseiam por salvação. E o profeta Mohammad, já terá cumprido a missão do Cordeiro, e estará em outra etapa da Cristogênese e pronto para receber o Novo Nome, pronto para vencer o segundo combate escatológico, assim como o Cristo Nazareno irá vencê-lo aqui – o segundo combate escatológico – para receber o seu Novo Nome.

Assim a Cristologia Cósmica, no horizonte final da Revelação consiste em uma Cristologia inter-religiosa, interplanetária e como veremos ainda multivérsica. Este é o livrinho aberto e ainda teremos que saber de que forma seu gosto é doce e amargo.

Neste caso, o Juízo Final, como se disse é o dia em que inúmeras almas, enquanto individualidade que resiste a morte biológica serão destruídas. Enxergar essa possibilidade é simplesmente entender que a espada nas mãos do Profeta Mohammad, não era apenas uma forma de realizar a vontade de Deus de imediato, mas toda uma difícil preparação.

O Profeta não manteve nenhuma ambição política ou terrena. Era um contemplativo por natureza. Antes de ser escolhido como profeta não gostava de frequentar reuniões e atividades sociais. Liderou uma caravana de Meca a Síria passando pelo majestoso silêncio do deserto cuja infinitude induz, ela mesma, o homem à contemplação. Muitas vezes ele passou longos períodos na caverna de Hira em solidão e meditação. Ele mesmo não acreditava ser por natureza um homem do mundo ou alguém que se inclinasse naturalmente a buscar poder político entre os coraixitas, ou eminência social na sociedade de Meca, embora viesse da família mais nobre. Era na verdade muito doloroso e difícil para ele aceitar a carga da profecia, que implicava não só o estabelecimento de uma nova religião, mas de uma nova ordem social e política também. Todas as fontes tradicionais, as únicas que importam neste caso, testemunham o grande sofrimento do Profeta passou por ser escolhido para participar da vida ativa em sua forma mais aguda. Estudos modernos da vida do Profeta, que o descrevem como um homem que apreciava participar de guerras, são completamente falsos e, de fato, o reverso da verdadeira personalidade do Profeta. Imediatamente após receber a primeira revelação o Profeta confessou a sua esposa Khadjjah, o quão difícil era para ele aceitar a carga da profecia e o quão temeroso ele estava de tudo que tal missão implicava (NASR, 1990, p. 67).

Se pensarmos em termos da reencarnação, percebe-se que a natureza contemplativa do Profeta o situa, como situa também o misticismo Sufi em uma

proximidade muito estreita com o Hinduísmo e o Budismo. Ao que parece, este é um estágio decisivo na Cristogênese, abandonar os mundos contemplativos do espírito e retornar à densidade imanente para cumprir a vontade de Deus. Sair do estágio inicial de unidade espiritual com Deus, para alcançar uma posição ainda mais próxima de Deus, aonde imanência e transcendência assumem tessitura não dualística. De acordo com os nexos que estamos desenvolvendo, O Profeta Mohammad, aceitou a missão de ser o Alfa e Ômega, abandonou o mundo da contemplação pura, e se destinou à Terra para conduzir almas no caminho do Deus Único. O devir assumido é este que envolve o passado, o presente e o futuro da forma crística, que somente estará visível mais adiante.

Vejam as narrativas sobre os mundos contemplativos. Começando pela tradição do Chivaismo de Caxemira, a qual faremos referência a partir de Swami Muktananda, santo yogue da linhagem Siddha, que realiza uma interlocução bastante profícua com o misticismo Sufi. Nos relatos de Muktananda percebe-se que a “atividade” é anulada em detrimento da “passividade” da adoração. Muktananda descreve o acesso ao mundo dos Siddha, que parece ser o nível espiritual, ou o degrau espiritual de união com Deus que caracteriza estas linhagens de santos hindus. No livro *Jogo da consciência*, Swami Muktananda quebra o protocolo e compartilha as experiências que teve ao longo de sua vida, revelando detalhes de sua iniciação; as experiências com a meditação e a convivência com seu guru, e com demais santos da linhagem Siddha. No capítulo “Visita ao mundo dos Siddhas”, ele descreve as sensações alcançadas em êxtase.

Novamente a Estrela Azul Brilhou fixamente diante de mim, perfeitamente imóvel. Enquanto eu contemplava as regiões superiores, viajei para muitos mundos tendo como veículo essa estrela azul. Não era a luz azul nem a Pérola Azul, mas a estrela azul. Embora parecesse pequena, era suficientemente grande para me conter. Um dia ela me levou para bem longe e me colocou no mundo mais magnífico, mais encantador de todos que eu já havia visitado. Não posso lhe descrever sua beleza, pois as palavras lhe seriam um insulto.

[...] Vi muitos Siddhas, todos profundamente absortos em meditação e cada um em um mudrã diferente. Nenhum deles me olhou [...].

[...] Andei durante um longo tempo por Siddhaloka, observando os santos Siddhas e as yoguines. Estava fascinado por Siddhaloka. Nenhum outro mundo me parecera tão bom. Não tinha nenhuma vontade de partir e pensei como seria bom se pudesse ficar ali [...] (MUKTANANDA, 2000, p. 173).

Já Meishu Sama faz uma descrição do que seria o mundo dos Budas.

Em muitas oportunidades ouvi os espíritos que habitam o Paraíso Búdico dizer que se sentem entediados quando já se encontram ali há muito tempo. Como estão sempre se divertindo, acabam perdendo o interesse e

por isso manifestam o interesse de serem transferidos para o mundo Divino. Não foram poucos os espíritos que transferi para esse último, atendendo a seus pedidos. Tal desejo é motivado pelo fato de saberem que o Mundo Divino entrou recentemente numa fase de grande atividade e que todas as divindades e espíritos estão extremamente atarefados. Não preciso dizer que isso se deve à aproximação da Era do Dia, que é regida por Deus, ao passo que a da Noite era regida por Buda (SAMA, 2007a, p.69).

O que se pretende, de alguma forma, é tirar conclusões diante desta modalidade de compreensão solicitada pela reencarnação e pelas leis espirituais. E o que se percebe é que os espíritos que abdicaram dos paraísos superiores, abdicando da pura contemplação, acabaram por encontrar, em meio aos mistos da imanência e da transcendência um devir infinitamente mais grandioso.

6.2.4 O Cavaleiro Branco e a questão do “mal”.

“Vi então aparecer um *cavalo branco*, cujo montador tinha um *arco*. Deram-lhe uma coroa e ele partiu, vencedor e para vencer ainda” (Ap 6,2). Em nota, a Bíblia de Jerusalém observa que existe a interpretação de que este símbolo esteja relacionado aos partos “terror do mundo romano no século I”, cuja arma era o arco; mas afirma também que “Uma corrente inteira da tradição cristã viu neste cavaleiro vencedor o próprio Verbo de Deus (19, 11-16), ou a expansão do Evangelho”. Neste sentido, percebe-se que a primeira aparição do cavalo branco está associada a um símbolo de ascensão, o arco.

O esquema da elevação e os símbolos verticalizantes são por excelência “metáforas axiomáticas”, são as que, mais que quaisquer outras, “obrigam”, diz Bachelard, o psiquismo inteiro. “A valorização, qualquer que seja, não é verticalização?” (DURAND, 1997, p.125).

A finalidade do arqueiro, tal como a intenção do voo, é sempre a ascensão. É o que explica que o valor primordial e benéfico por excelência seja concebido pela maior parte das mitologias como o “Altíssimo”. “O alto”, escreve Eliade, “é uma categoria inacessível ao homem, como tal pertence por direito aos seres sobre-humanos.” (DURAND, 1997, p.135).

Na segunda aparição do cavalo branco, é feita menção a diversos Nomes, e acreditamos que também seja feita uma menção ao Novo Nome do Cristo – nome que ninguém conhece, exceto ele.

Vi então o céu aberto: eis que aparece um cavalo branco, cujo montador se chama “Fiel” e “Verdadeiro”; *ele julga e combate com justiça*. Seus olhos são chamados de fogo; sobre sua cabeça há muitos diademas, e traz escrito um nome que ninguém conhece, exceto ele; veste um *manto embebido de sangue*, e o nome com que é chamado é o Verbo de Deus (Ap, 19,11).

O céu, inacessível por natureza própria, se abre através do simbolismo da ascensão, que está sendo tratado enquanto percurso que da forma à Cristologia Cósmica conforme viemos desenvolvendo, e que acreditamos nos ter sido facultada por conta de esta Cristologia ter a forma do “livrinho aberto”. Então, desde antes da primeira aparição do cavaleiro branco, já estávamos às voltas com esta procura. O mesmo anjo que entrega o livrinho à humanidade, e que faz dele um livro aberto por obra dos profetas, conclama o cavaleiro branco, para, junto dos demais viventes, coroá-lo.

O cavaleiro branco que se sabe ser o Cristo devido a esta segunda aparição, traz inúmeros diademas em oposição à primeira aparição em que Ihe foi dada uma coroa. Aquele que vencerá os combates escatológicos foi também vencedor na primeira aparição como está escrito, “vencedor, e para vencer ainda”. Se a vitória na segunda aparição é conquistada sobre o “mal”, na primeira aparição o símbolo do combate é o arco, e como se disse, está sendo interpretado como um símbolo de ascensão, cuja vitória é o desvelamento, a coroa que Ihe é colocada à cabeça. Agora, os símbolos que reforçam a interpretação são o céu aberto, e o Cristo como portador do Novo Nome, que se transforma no Nome que ninguém conhece, exceto Ele.

Na segunda aparição são feitas várias referências ao seu Nome, “Fiel”, “Verdadeiro”, “um nome que ninguém conhece, exceto ele”, e “o nome com que é chamado é o verbo de Deus”. E ainda, ao final dessa passagem no versículo 16 “um nome está escrito sobre o seu manto e sobre sua coxa: Rei dos reis e Senhor dos senhores”.

Deve-se observar que por oposição à cabeça onde Ihe é colocada a realeza na forma de coroa na primeira aparição do cavaleiro branco, que está sendo interpretada como o Novo Nome que seria advindo da posse do livrinho; o nome Rei dos reis, e Senhor dos senhores é trazido na posição anterior – o manto -, e na posição inferior – a coxa -, e não na posição superior, onde depois da abertura do céu, que está sendo interpretada como desvelamento do símbolo de ascensão, surgirão “muitos diademas”. É como se os Nomes, através dos quais o Cristo é conhecido pela tradição, fossem menores, em termos de sentido e desvelamento do próprio Cristo, do que o Novo Nome, que ele já traz em meio aos combates escatológicos.

Embora o cavalo branco seja anunciado pelo primeiro Vivente, o plural “deram-lhe uma coroa”, parece indicar que todos os quatro Viventes participaram do coroamento (Ap 6,1). Esta imagem é importante tendo em vista os “quatro viventes cheios de olhos pela frente e por trás” (Ap 4,6), glorificarem a Deus através da fórmula temporal do Sempre, “Aquele-que-era, Aquele-que-é e Aquele-que-vem” (Ap 4,7). Segundo a nota da Bíblia de Jerusalém que acompanha a passagem em que são introduzidos os quatro Viventes (Ap 4,6). A interpretação que viemos efetuando a partir das etapas finais da Revelação, enquanto etapas preparatórias para a Revelação final, impele à recepção das prerrogativas do modo transcendente a partir do modo imanente. Como se o desvelamento da consumação de sentido da forma crística passa-se definitivamente pelo modo imanente, como abertura à compreensão, e enquanto abertura à transcendência da forma crística.

Estes seres vivos são os quatro anjos que presidem ao governo do mundo físico: quatro é número cósmico. Seus numerosos olhos simbolizam a ciência universal e a providência de Deus. Eles adoram a Deus e lhe tributam glória por sua obra criadora (Bíblia de Jerusalém, p. 2146).

O movimento de ascensão, e de valoração do cavaleiro branco previsto pelo simbolismo do arco renova a forma crística que se fará presente nos combates escatológicos, no Dia do Juízo. No sentido de revelação trazido por Apocalipse, de “*coisas que devem acontecer*” o símbolo do arco está sendo interpretado no sentido do Novo Nome do Cristo. A ascensão de sentido da forma crística, simbolizada pelo arco, parece direcionar-se ao Novo Nome em função da segunda aparição do cavaleiro branco trazer uma variedade de Nomes, inclusive o “nome que ninguém conhece” que estamos associando ao Novo Nome ao qual se refere o Cristo nas Cartas às Igrejas, e que a Bíblia de Jerusalém associa ao nome que só será conhecido na Parúsia, ou o nome de “Verbo” (Bíblia de Jerusalém, 2006, p.2145).

Venho logo! Segura com firmeza o que tens para que ninguém tome a tua coroa. Quanto ao vencedor, farei dele uma coluna no templo do meu Deus, e daí nunca mais sairá. Escreverei nele o nome do meu Deus e o nome da cidade do meu Deus – a nova Jerusalém que desce do céu, de junto do meu Deus – e o meu novo nome (Ap 11,12).

Como se disse, quando comentamos a passagem do “livrinho engolido”, prestando atenção ao Anjo que possuía voz de leão e um arco-íris na cabeça tem-se a partir de Gilbert Durand, que o “extremo limite dessa simbólica do armamento do arqueiro, está relacionado a um ponto de inflexão dos símbolos da transcendência para os dos compromissos, dos mistos e da imanência” (DURAND, 1997, p.135). É

de se notar que tanto o “Verbo”, quanto o limite do simbolismo do arco, quanto os Viventes estão relacionados ao modo imanente; enquanto que a Parúsia, é a própria manifestação imanente da Revelação final dada enquanto Novo Éon.

Neste sentido, o simbolismo do “arco” nos parece ser a chave para a interpretação do Novo Nome do Cristo, e por isso nos empenhamos em desenvolvê-lo, enquanto Cristologia Cósmica, enquanto ascensão do sentido da forma crística. E em um primeiro momento deve-se observar a marca de valorização, que é o sentido mais comum dos símbolos de ascensão, e que deverá ser encontrado enquanto sentido cristológico, através da consumação de sentido da forma crística, que nos empenhamos em percorrer enquanto Cristologia cósmica, e Revelação final, para encontrar o Novo Nome.

Assim, a primeira aparição do cavalo branco traz a marca de um símbolo de ascensão que está sendo interpretado aqui enquanto confissão do Evangelho do Cristo Cósmico, que constitui um labor acadêmico e teológico. Ou seja, enquanto inclinação interpretativa, nos empenhamos em desenvolver uma procura afeita à Cristologia Cósmica, como uma forma de encontrar o Novo Nome, no próprio Cristo, enquanto consumação de sentido da forma crística, e ainda permanência do Mistério.

No entanto, este posicionamento pretencioso constituiu na verdade uma mirada, que nos empenhamos em reproduzir linguisticamente, reflexivamente, racionalmente; mas sem a competência dos teólogos e hermeneutas. Mas que é caracterizada por verdadeiro “jogo hermenêutico”, explorando ao máximo a metafísica latente da hermenêutica filosófica, enquanto sugestão de Luís Rohden. Mas para continuarmos essa procura, e finalizarmos esta conclusão, devemos ainda uma última investida, que atravessa os combates escatológicos e se dirige ao “mal”.

Se continuarmos complexificando a “imagem do fim”, conforme viemos fazendo a partir da visão de Juízo Final que encontramos no Kardecismo, então poderemos nos aproximar ainda mais do fim, avançando alguns versos, em direção ao primeiro combate escatológico. Ao que parece, nesse primeiro combate, conduzido pelo cavaleiro branco, a besta é capturada e lançada no abismo, e de acordo com a leitura que viemos conduzindo, a criatura e o falso profeta são presos e acorrentados no “planeta chupão”, neste caso, este combate escatológico está sobre a égide do Espírito que conhecemos como Profeta Mohammed, mas que na verdade já era um Cristo planetário, o governador de um planeta, O Alfa e o Ômega.

As almas exiladas são arrastadas por uma Besta, que assumiu como suas, as dinâmicas da perdição. Existe uma afinidade eletromagnética entre esses espíritos que cria uma espécie de promiscuidade e forma um ser monstruoso ao nível espiritual, é claro que nem todas as Almas exiladas queriam estar ali, e por isso o processo é tão doloroso, e este é mais um aspecto do “livrinho engolido”, o gosto amargo sentido por São João, e as “lamentações, gemidos e prantos” em Ezequiel. Ao nível imanente a temperatura da besta é morna, nem frio nem quente – agradável. É o ambiente do desejo desenfreado, qualquer desejo que afaste o Ser do seu centro que é sua Alma, que em excesso é chamado de idolatria, e perdição.

Há uma terrível infâmia por traz do descomprometimento, da auto-alienação e da busca por hedonismo que nos move no dia-a-dia. Infâmia meditada, calculada, capitalizada e que serve ao “mal”. Arlesteir Crowley, que se auto-intitulou a besta 666, embalou rockeiros, hippies, e influencia muita gente dita respeitável, está por trás das mãos chifradas que se erguem para comemorar um tipo de prazer, colocado como fuga – mas que na verdade constitui verdadeira idolatria.

Eu sou a Serpente que dá conhecimento & deleite e glória brilhante, e agita o coração dos homens com embriaguez. Para adorar-me tomai vinho e drogas estranhas sobre as quais eu direi ao meu profeta, & embriagai-vos! Eles não te prejudicarão de forma alguma! Isto é uma mentira, essa tolice contra si. A exposição da inocência é uma mentira. Sê forte, ó homem! Cobiça, aproveita todas as coisas dos sentidos e arrebatamento: não temais que qualquer deus te negue por isto (CROWLEY, 2018, p. 18).

No entanto, o mal quando se pronuncia revela o caminho que o bem deve percorrer. Como um afastamento de sua imagem que é captura - deve fazer justamente o contrário. Enaltecer a Deus através da religião que lhe está mais acessível, mergulhar neste caminho que sua própria tradição sua própria cultura lhe facilita acessar, e utilizá-la para se aproximar amorosamente de Deus e da humanidade. Ao que parece a besta autointitulada, confirma nossos achados, ao voltar seu ódio para o Cristo, para o Profeta Mohammad, para os caminhos de contemplação, e por incrível que pareça até para todos nós que procuramos sinceramente pelos nexos inter-religiosos, tendo em vista “Mongol e Din” não ter passado despercebido, enquanto Akbar o Grande, Imperador Mogol fundador de Fatehpur Sikri, que foi talvez a pessoa que mais desejou o diálogo inter-religioso neste planeta.

Em um de seus livros mais infame, que analisaremos brevemente, a besta auto-intitulada, blasfema...

Este livro será traduzido em todas as línguas, mas sempre com o original na escrita da Besta [...].
Agora este mistério das letras está feito, e eu quero seguir para o lugar mais sagrado.
Eu estou em uma secreta palavra quádrupla, a blasfêmia contra todos os deuses dos homens.
Amaldiçoai-os! Amaldiçoai-os! Amaldiçoai-os!
Com minha cabeça de falcão eu bico nos olhos de Jesus enquanto ele está pendurado na cruz.
Eu bato minhas assas na face de Mohammed & o cego.
Com minhas garras eu arranco a carne do Indiano e do Budista, Mongol e Din.
[...] Eu cuspo em vossos credos crapulosos.
Que Maria inviolada seja despedaçada sobre rodas: por causa dela que todas as mulheres castas sejam completamente desprezadas entre vós! (CROWLEY, 2018, p.27).

O “mal” se evidencia cada vez mais abertamente no mundo contemporâneo. Existem aquelas Almas que estão completamente comprometidas com o “mal”, e que estão guiando milhares de milhões de inocentes, desavisados, incautos, anestesiados, entorpecidos, por conta das contingências da modernidade. Mas existe uma liderança que por seu próprio livre arbítrio optou por este caminho e está decidida em ir até o fim. Rejeitaram a Cristogênese, e Deus respeita seu livre arbítrio. A evidência do mal no mundo contemporâneo está relacionada ao livre arbítrio, e às leis do Karma. Se o “mal” se apresenta à humanidade como mal, se a criatura se identifica desta forma, se se serve dos símbolos do mal para dar testemunho de si mesmo e propagar seu estilo de vida; se ocupa púlpitos, tribunas e altares, dando sinais de que está ali, então aqueles que seguem o “mal” foram devidamente avisados e seguiram-no, no mínimo, por um relaxamento do livre arbítrio, tendo em vista sua atenção estar desviada da vigília. Mostrar-se, dar o sinal de sua presença, é algo que o mal sempre rejeita; mesmo diante do mais poderoso dos exorcistas o mal recusa se revelar, e paradoxalmente esta constitui a postura do mal no fim dos tempos. Pois a besta já sabe o que a aguarda, e faz questão de se mostrar, para diminuir através do livre arbítrio dos seus seguidores, o poder da lei do Karma, sobre a vida dos asseclas da besta, quando ela for liberta.

Neste caso, as almas exiladas serão acorrentadas junto com essas criaturas que sabem exatamente para onde estão indo, e desejam apaixonadamente este caminho. O problema todo é que entre as Almas que serão arrastadas pela besta, inúmeras delas, a imensa maioria, não deseja o fim que a besta tanto anseia, que é a morte eterna enquanto rejeição à Cristogênese. A Besta rejeita a Cristogênese porque o amor do Cristo é a maior prova de amor que a humanidade recebe em vida

– a Cruz. A este devir escatológico, a Besta prefere todas as experiências dos sentidos, e este desejo se alcança, se empenhando em destruir éons imanentes, e em desencaminhar Almas ingênuas. E por isso o Cristo afirmou que virá exterminar aqueles que exterminaram a Terra.

Então, quando Chico Xavier observa que o Cristo recebeu as Almas de Capela, Cristo na verdade estava, junto com Meishu Sama, que era o cavaleiro branco em Capela, acorrentando uma besta e lançando-a em um abismo. No nosso caso, aqui na Terra, o primeiro combate escatológico deste Éon planetário será travado pelo Cristo Nazareno juntamente com o Profeta Mohammad. O Cristo por ser o governador planetário participa de tudo, mas o Profeta Mohammad já estará lá para saber quais serão seus futuros adversários. E estará lá também para ver quem são aqueles a quem deverá devotar sua piedade e misericórdia, aqueles diante dos quais se compadecerá.

Vi então um Anjo descer do céu, trazendo na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele agarrou o Dragão, a antiga serpente - que é o Diabo, Satanás – acorrentando-o por mil anos e atirou dentro do Abismo, fechando-o e lacrando-o com um selo para que não seduzisse mais as nações até que mil anos estivessem terminados. Depois disso ele deverá ser solto por pouco tempo (Ap 20, 1-3).

Esta é a besta acorrentada. Acontecimento ao qual se segue a seguinte visão.

Vi então tronos, e aos que neles se sentaram foi dado poder de julgar. Vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a Besta, nem sua imagem, e nem recebido a marca na fronte ou na mão: eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos (Ap 20, 4-6).

Ao que parece muitos dos que serão perseguidos por questões religiosas irão servir nas cortes celestiais que estão sob a égide do Profeta Mohammad, lá aonde, antes que existisse um planeta, ele já estava imbuído dos devires imanentes e transcendentais da forma Crística, lá aonde já era o Alfa e o Ômega. Muito provavelmente são os muçulmanos, e também cristãos e todos aqueles justos e piedosos, que por decisão própria, por seu livre arbítrio estarão dispostos a servir, lá no planeta que está sob a responsabilidade, daquele que se nos apresentou, como o Profeta Mohammad, - possam a benção e a saudação de Deus estar sobre ele. Este é o milênio do Cristo que governará seu planeta, tranquilamente, até que a besta seja solta. A esta egrégora se juntarão ainda aqueles que conseguirão se libertar da

besta; por conhecerem-na, estarão lá para ajudar aqueles que ainda não conseguiram se libertar, mas que, no fundo dos seus corações, o desejam – estes, os primeiros que se libertaram, não encontrarão a segunda morte; ao que parece, devido à experiência desesperadora serão fortalecidos no arbítrio que afasta da besta.

Os outros mortos, contudo, não voltaram à vida até o término dos mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Feliz e santo aquele que participa da primeira ressurreição! Sobre estes a segunda morte não tem poder; eles serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e com ele reinarão durante mil anos (Ap 20,5-6).

Quanto ao segundo combate escatológico, a melhor forma de compreender esta passagem é observando este drama a partir da ótica da besta, é esta criatura que se põem em combate, a primeira vez que ela se coloca nessa posição ela é acorrentada. Dentro do Divino Drama que se desenrola aqui na Terra, uma criatura está travando seu primeiro combate, e já sabemos quem é a criatura porque ela mesma se auto-intitulou, esta criatura será presa e acorrentada e levada por aquele que conhecemos como Profeta Mohammad - possam a benção e a saudação de Deus estar sobre ele, e pelas hostes celestiais que estão sob seu comando, e que atuam no planeta onde o Profeta já era o Cristo, antes mesmo de encarnar aqui como Profeta. A vida neste planeta já evoluiu até o gênero Homo, e lá a criatura será acorrentada. Quando ela for solta, será uma criatura mais poderosa do que quando foi presa, perderá inúmeras almas que conseguirão se libertar, mas receberá as armas da criatura abatida, que são as armas de Lúcifer e de suas legiões, e aí dominará o mundo, devorará o planeta e encaminhará almas para a perdição, devir que constitui a própria preparação para o segundo combate escatológico, quando for chegado o tempo.

Aqui na Terra, a besta está solta há muito tempo, São Paulo é quem, além do Cristo, observa isto com maior nitidez. A questão é que o Cristo conhece seu verdadeiro inimigo desde a Capela, quando venceu o primeiro combate escatológico, acorrentando-a aqui na Terra. De lá para cá as hostes do Cristo, que contava com espíritos justos e misericordiosos da Capela, além das egrégoras que o acompanham desde as dinâmicas do Alfa, também foram acrescidas das Almas que conseguiram se libertar da besta. Pois quando ela se solta, e corre para se apossar das armas de Lúcifer, é quando caem as almas de suas extremidades, aquelas que resistiam à besta e a combatiam, e tentavam fugir se dirigindo para as extremidades

do monstro, e por isso mesmo se encontravam sob suas garras e dentes, chifres e cauda. Quando a besta se precipita enquanto legião para se apropriar dos despojos de Lúcifer, que estavam sob a posse da besta destruída estas Almas, arrependidas, enganadas, ludibriadas, conseguirão se soltar por repulsa à própria promiscuidade da criatura, e por rejeitar seu devir beligerante que tende para o fim.

Quando se completarem os mil anos, satanás será solto de sua prisão e sairá para seduzir as nações dos quatro cantos da terra, Gog e Magog, reunindo-se para o combate; seu número é como a areia do mar. Subiram a superfície da terra e cercaram o acampamento dos santos, a Cidade amada; mas um fogo desceu do céu e os devorou. O Diabo que os seduzira foi então lançado no lago de fogo e de enxofre, onde já se achavam a besta e o falso profeta. E serão atormentados dia e noite pelos séculos dos séculos (Ap 20, 7-10).

O que se percebe desta estrutura temporal é que a besta não tem futuro, ela só tem passado e presente, o Diabo é lançado no lago de fogo que é a morte eterna, lugar onde a besta já está por desejar este devir, no entanto, são as armas de Lúcifer que são lançadas lá, é a virtualidade do Diabo, enquanto possibilidade de atualização de sua potência que será jogada lá a onde já está a besta e o falso profeta, por isso o Anjo já havia se posicionado lá com uma corrente para esta criatura, desde o primeiro combate escatológico. A narrativa trata de apreender uma estrutura temporal e espacial distinta da linearidade que não consegue registrar a fluidez das imagens.

Pensando o Juízo Final apartir destes conhecimentos fornecidos por uma abordagem inter-religiosa, pode-se dizer que essa abordagem se converte em jogo hermenêutico justamente por criar uma tensão entre imanência e transcendência, que pretende instaurar uma espécie de lastro metafísico para alcançar o transnconsciente. As afirmativas empregadas na explicação e interpretação assumem esta construção frásica não por se tratar de uma certeza, mas por conta da seriedade do jogo em si, e por conta do caráter último do jogo em questão. Trata-se agora de procurar pelas Almas em meio ao fim, aquelas que perderam as armas de Lúcifer, e encontraram o devir procurado enquanto fim – possibilidade desde sempre dada, enquanto livre-arbítrio.

O devir que deseja o fim culmina no Juízo Final, o Grande Dia do Senhor, que é também o dia em que o Absoluto é liberado do microcosmo humano enquanto alma individual e restituído à sua dinâmica de liberdade criadora. O que se percebe a partir daí é que Bíblia assume a forma circular do Eterno Retorno, no qual as

dinâmicas de destruição transformam-se em dinâmicas de criação e o Apocalipse aciona a Gênese.

Existe na Cabalá e na Igreja Messiânica a compreensão de que a Alma representa uma centelha divina. Na Cabalá esta centelha tem origem em Adam Kadmon, o Adão cósmico, ou Adam Ha Rishon, o primeiro homem.

Segundo a Cabala, esta raiz existe em um local em que o tempo e o lugar não existem. Os cabalistas dizem-nos que nesse local, todos estamos conectados, somos uma só alma, denominada a alma de Adam Ha Rishon (o primeiro homem). Esta alma é como um organismo constituído por milhões de células que se relacionam em estreita colaboração. Em algum ponto de sua evolução, as partes (células) perderam a noção de sua conectividade e a alma se fragmentou em uma multiplicidade de partes separadas. Esta separação desencadeou a alienação e o ódio entre nós, e desde então temos buscado inconscientemente substitutos para esse sentimento de plenitude que uma vez compartilhamos [...] (LAITMAN, 2008, p.114).

De acordo com a doutrina islâmica, o Adão cósmico enquanto criação divina constitui o motivo da desobediência de Lúcifer. Al – Hallāj, o santo Sufi a que nos referimos anteriormente, se concentrou neste episódio da Criação, com profunda empatia. Segundo Annemarie Schimmel,

Hallāj também se confrontou intensivamente com a figura de Satã. Segundo a doutrina islâmica, Satã (Iblis) foi condenado devido a sua recusa a se prostrar diante do recém-criado Adão, como Deus ordenou a todos os anjos e espíritos. Satã, que fora “mestre dos anjos” e orgulhoso de sua natureza de fogo, não quer isso, e é condenado. Mas Hallāj, e uma série de sufis seus seguidores, louvam a ação de Iblis, como a de uma única testemunha da Unidade, que como poderia se prostrar diante de um outro que não Deus? A questão é complicada. Deus lhe ordenou que adorasse Adão, mas antes lhe tinha ordenado que ninguém devia ser adorado senão Ele próprio. Como podia Satã escapar desse dilema? Mas Ele queria a recusa de Satã – de outra forma não teria podido Satã se recusar. E ainda assim o verdadeiro amante prefere ser obediente a seu Amado, e sentir a maldição de Deus como uma veste de honra, do que d'Ele desviar seu olhar. Com isso atinge a Satã o verso que Hallāj muitas vezes referiria a si próprio: “Ele lançou-o acorrentado ao mar e disse: toma cuidado para que a água não te molhe” (SCHIMMEL, 1990, p. 215).

O que se percebe através dessa sabedoria mística, é que, primeiro, existe espaço para a desobediência, quando esta desobediência é dirigida à unidade de Deus. Segundo, a rebeldia de Lúcifer era desejada por Deus, pois através dela surge o matiz da punição enquanto ataque à humanidade. Querer destruir a humanidade, enquanto tentativa de afastá-la de seu destino inelutável enquanto Cristogênese constitui para Deus pecado mortal, é pecar contra o aspecto do

Absoluto que anima a humanidade, e somente a humanidade, enquanto recipiente para a Alma. “Se Deus é chamado o Último, isso significa que toda realidade retorna finalmente a Ele após ter sido reportada a nós: Sua qualidade de último é portanto essencialmente Sua qualidade de Primeiro, e reciprocamente” (IBN ‘ARABI, 1990, p. 163).

O “mal” pretende desviar o retorno desta substância incriada a Ele mesmo, enquanto potência divina de Criação, e isto constitui pecado intolerável. Lúcifer em um primeiro momento mostra-se apenas como um exemplo a quem nega, ou rejeita a origem e destino divino da humanidade. Em um segundo momento Lúcifer instaura um precedente, que potencializa a desobediência, em função dos despojos da guerra celestial serem oferecidos a quem os deseje enquanto destino final. E nesse interím Deus demonstra Sua Absoluta Majestade enquanto oferta do livre arbítrio à humanidade. A majestade está na magnanimidade de oferecer o livre arbítrio até este limite – que é o da recusa enquanto fim; e é ainda Absoluto, pois o devir do “mal” é potencializado enquanto abertura à imanência, a partir da “Verdade Criadora” - que permite o reconhecimento de Deus em sua obra, e que se libera daquilo que O rejeita.

Deus quis ver as essências de Seus muito perfeitos nomes, cujo número é infinito – e, se você quiser, pode igualmente dizer: Deus quis ver Sua própria Essência em um objeto global, que, tendo sido dotado de existência, resumisse toda a Ordem Divina de modo que aí ele pudesse manifestar seu mistério para Si Próprio (IBN ‘ARABI, 1990, p. 193).

Não há então (fora da realidade divina) nada senão um puro receptáculo; mas esse mesmo receptáculo vem da Efusão Sagrada (isto é, da manifestação primordial, metacósmica, onde as “Essências imutáveis” são divinamente concebidas antes da sua projeção aparente na existência relativa). Pois a realidade inteira, de seus primórdios até seu fim, vem de Deus unicamente, e É pra Ele que ela retorna. Assim, então, a ordem divina exigiu o polimento do espelho do mundo; e Adão tornou-se a própria luz desse espelho e o espírito dessa forma (IBN ‘ARABI, 1990, p. 194).

Quando Deus diz a Íblis (Lúcifer): “Que te impediu de te prostares diante do que eu criei com Minhas Duas Mãos?”, a menção às duas mãos indica uma distinção para Adão; Deus fez, portanto, alusão à união em Adão, das duas formas, ou seja, a forma do mundo (análoga às Qualidades divinas passivas) e a “forma” Divina (análoga às Qualidades Divinas ativas), que são as duas mãos de Deus. Quanto à Íblis, ele não é senão um fragmento do mundo, ele não recebeu a natureza sintética, em virtude da qual Adão é o representante de Deus. Se Adão não tivesse sido manifestado na “Forma” d’aquela que lhe confiou Sua representação em relação aos outros, ele não seria Seu; e se ele não tivesse tudo de que necessita o rebanho que ele tem que guardar – é dele que este rebanho depende, e ele deve atender a todas as suas necessidades – ele não representaria Deus para todas as outras (criaturas) (IBN ‘ARABI, 1990, p. 202).

De acordo com os enunciados que estamos agenciando, de acordo com os possíveis que estamos movimentando, toda essa iluminação do misticismo islâmico, que caracteriza um enlace amoroso entre transcendência e imanência pode ser entendida enquanto realização da forma crística, na qual o Profeta Mohammad, que a graça e a paz de Deus estejam sobre ele, se movimenta, antes mesmo de ter estado entre nós. O místico e filósofo Ibn 'Arabi, observa uma distinção entre as criaturas divinas e a humanidade, e somente esta última representa a Essência Absoluta de Deus. A manifestação da atividade e da inatividade enquanto atributos de Deus está presente somente na humanidade, aos anjos falta a inatividade, a passividade, a contemplação.

Os atributos divinos observados a partir do dualismo das duas mãos em Ibn 'Arabi, e que permitem a diferenciação entre a humanidade e as demais criaturas divinas, pode ainda ser observado através do não dualismo hindu, que consistirá em nossa última empreitada inter-religiosa, em direção à noção de Alma, ao fim, e ao Novo Nome do Cristo. A ideia agora é nos aproximarmos das formulações do Hinduísmo através dos textos produzidos por Swami Muktananda, para encontrar a Alma, e direcioná-la a Revelação final.

6.2.5 Uma última abertura inter-religiosa.

No que se refere à alma em particular, a tradição dos Sihddas - santos yogues perfeitos, da região de Caxemira – a partir de uma percepção não dualista da realidade, afirma que “a alma individual” é da mesma natureza da Deusa Shakti, e que manifesta a energia consciente do Absoluto que está em ação, constituindo-se, portanto, de energia criadora, sustentadora e destruidora.

A Kundalini é Shakti, a energia suprema, a quem os sábios da Índia adoram como a Mãe do universo. Shakti é a consorte de Shiva. É o aspecto ativo do Absoluto sem forma, sem atributos.[...] Habitando no centro do coração, Ela brilha com todas as cores do sol da manhã e, quando é despertada em nosso interior, podemos vê-la aí, reluzindo em todo o Seu esplendor.

Qual é a natureza desta Shakiti? Ela é o poder criador supremo do Ser absoluto. Assim como o calor, que tem o poder de queimar, não é diferente do fogo, a Shakiti, que tem o poder de criar o universo, é idêntica a Parabrahman, o Absoluto Supremo[...] (MUKTANADA, 1996, p.3).

Shakiti está presente em tudo, cada átomo é preenchido por Shakti, e na humanidade, se faz presente ainda como a Alma individual.

Significa que a Shakti, a grande Deusa, é da natureza de Brahman, o

Absoluto. As pessoas a chamam pelo nome de Kundalini. Ela é a Shakti supremamente destemida de Parashiva. É Ela que vive no homem e na mulher como alma individual (MUKTANANDA, 2000, xxiii)

Quando despertada conscientemente, a alma se manifesta fisicamente através da Pérola Azul - *bindu*. “Se um buscador não consegue ver a Pérola Azul, sua condição é igual a de um homem ignorante que percebe apenas seu corpo e não sua alma” (MUKTANANDA, 2000, p.16).

Essa é a visão do Ser resplandecente do tamanho de um polegar que é descrito da seguinte maneira no *Shveetáshvatara sannivistah*, “A alma interior reside sempre no coração de todos os homens sob a forma de um ser do tamanho do polegar” (MUKTANANDA, 2000, p.159).

Este conhecimento do Sagrado não está dado de antemão, não é uma realidade acessível à todas pessoas adeptas ao hinduísmo; e enquanto realidade, constitui uma abertura transcendente, uma ascese disponível na cultura, na *práxis*, mas um tipo de conhecimento que não se realiza – necessariamente - a partir da imersão em uma cultura.

Quando eu estava viajando pelo Ocidente, as pessoas costumavam vir a mim nas estações de trem e nos aeroportos e dizer: “Dê-me o mantra. Dê-me Shaktipat”. Elas deviam pensar que eu possuía um pacote de Shaktipat no bolso, e que podia tirá-lo e dar-lhes como uma pílula. Mas isso não funciona assim. Shakti é uma substância divina que só é atingida quando você alcançou o estado supremo de fé, quando você foi além de todas as coisas, quando está banhado de virtudes. Você precisa compreender o valor da Shakti. Precisa saber como cuidar dela. Quanto mais puro você se torna no interior, mais apto você está para recebê-la do Guru e a ver a Verdade mais claramente (MUKTANANDA, 1994, p.67).

Shaktipat é o método de iniciação de muitos gurus; Vivekananda a que nos referimos anteriormente recebeu Shaktipat de Ramakrishna quando o guru estava hospitalizado. Dirigiu-se até o leito do grande santo com os interesses de jornalista e saiu de lá desperto. Mas não veio do nada esta iniciação, o jovem Narendra vivia em conflito cultural, sofrendo as influências do pai ocidentalizado e da mãe tradicional, estava suficientemente imerso em ambas as culturas, para saber elaborar as perguntas certas enquanto discípulo, e oferecer ensinamentos mais universalistas enquanto guru, transformando seus embates em questões de natureza última que conseguiram interpelar o Ocidente. Mircea Eliade está atento a essa situação, percebendo uma certa variação individual na participação dos simbolismos, a forma como os símbolos estão revestidos de sua natureza última, não se apresenta de forma constante entre as pessoas que formam uma mesma coletividade.

Textos e monumentos figurados nos provam abundantemente que, pelo menos para certos indivíduos de uma sociedade arcaica, o simbolismo

do “Centro” era transparente na sua totalidade. O resto da sociedade contentava-se em “participar” do simbolismo. E, aliás, é difícil precisar os limites de tal participação; ela varia em função de um número indeterminado de fatores. Tudo o que podemos dizer é que a atualização do símbolo não é mecânica: ela está relacionada às tensões e às mudanças da vida social, e em último lugar aos ritmos cósmicos (ELIADE, 2002, p. 21)

Este que é o problema todo da iniciação, implica que a escolha dos intérpretes facilita imensamente o acesso ao horizonte de sentido que precisa ser alcançado pela compreensão. Neste caso, o Hinduísmo apresenta uma posição ímpar, tendo em vista a antiquíssima tradição escrita de seus conhecimentos. Neste sentido, é importante observar junto com Gadamer que o meio por excelência da tradição é o livro, tendo em vista a dialética da transformação e conservação da compreensão, própria ao horizonte histórico. Mircea Eliade observou a importância de Patanjali para recepção da Yoga pelo Ocidente. Seyyed Hossein Nasr, afirma que a tradução do Patanjali Yoga para o árabe integrou uma tradição de contatos entre o Islã e o hinduísmo, durante a Idade Média (NASR, 1990, p. 251). E Patanjali por sua vez reconheceu além da tradição monástica, a importância da tradição filosófica da Samkya, para a sistematização de seus Yoga Sutra. Patanjali observa que ele mesmo não acrescentou nada à Samkya ou à Yoga, e o que fez foi aliar uma tradição filosófica à uma outra tradição de ascese, ou mística (ELIADE, 1978, p.19). Ao que parece, a tradição escrita, por ter permitido que uma boa parte da ascese espiritual se transformasse em reflexão amadurecida, permitiu também o surgimento de uma metafísica que facilitou a recepção do Yoga por parte do Ocidente, e também pela tradição do misticismo islâmico.

No entanto, a ascese mesma permanece como um portal para o mistério e nisso constitui realmente a Yoga, enquanto disciplina. Swami Muktananda cumpre exatamente este papel, de ensinar uma modalidade de sadana, ou prática devocional que seja acessível ao Ocidente, que seja conciliável com o estilo de vida moderno – e por isso sua posição privilegiada enquanto intérprete. Novamente as questões de atividade e passividade, de ação e contemplação.

O que se pretende com esta discussão é evidenciar que a recepção da autocompreensão da Yoga apresenta um viés filosófico, e também um viés místico, e quanto a este último, apesar de não poder ser acessado com palavras, permeia a “autoridade” em que se estabelece sua pretensão de verdade. Como se disse, uma forma como o horizonte compreensivo do Ocidente permite a suspensão dos

preconceitos, e propicia a fusão de horizontes, está ao nível das pesquisas com Neuroteologia, que analisam o funcionamento do cérebro através de imagens formadas em tempo real em meio às experiências religiosas como a meditação ou a oração.

A título de exemplo, apresentamos as neuroimagens de pessoas em meditação. Newberg e sua equipe foram os pioneiros nesse campo. Sua preocupação foi saber que modificações podem ser encontradas no cérebro de pessoas consideradas normais ou saudáveis. A título de exemplo apresentamos as neuroimagens de pessoas em meditação. Newberg e sua equipe foram os pioneiros nesse campo. Sua preocupação foi saber que modificações podem ser encontradas no cérebro de pessoas que meditam e religiosas que estão em oração, bem como o que isso significa. Eles perceberam que em ambos os casos houve uma redução da atividade neurológica nos lóbulos parietais e um aumento nos lóbulos frontais. Houve também um aumento de ativação bilateralmente no giro cíngulo e no tálamo. Eles concluem que a região parietal está relacionada à somestesia, às perturbações do esquema corporal e ao senso de *self*, a hipoperfusão das regiões parietais resulta na dissolução [da percepção] dos limites do *self* e em experiências religiosas intensas. Isso estaria correlacionado positivamente com os relatos dos místicos, que afirmam estar mais próximo de Deus, “esquecendo-se” de si mesmos [...] (CAZAROTTO, 2013, p. 375).

Percebe-se que as experiências religiosas profundas como a meditação e a oração realmente instauram uma outra modalidade de acoplamento. As estruturas construídas ao longo da Evolução, sobre o dispositivo de formação de imagens corporais conforme observou Damásio, que promovem a ancoragem da cognição no corpo propriamente dito, promovendo os processos dos quais emergem a cognição superior, são de certa forma contornadas através da supressão de atividade das áreas parietais, que estão profundamente relacionadas com as representações somatosensitivas, justamente as áreas que permitem todo o fenômeno da consciência e do *self*, conforme observamos em Damásio.

Neste caso, queremos fazer ver em que medida estas formas de liame que são oferecidas pela tradição da yoga reinstauram a temporalidade do Novo, assumido pela *arkhé* enquanto “paraíso primordial”, ao qual se quer retornar através da reprodução ritual dos gestos arquetípicos, organizados pelo mito, pela inscrição totêmica, e pela temporalidade cíclica do Eterno Retorno. E na medida em que nos permitimos este tipo de posicionamento nosso horizonte começa a procurar pelas aberturas, pela fusão com o horizonte da “tradição”. Podemos não saber rezar, podemos não saber meditar; mas constatamos uma diferença, um desnivelamento – o outro, outrem ou a abertura – que se instaura em nosso próprio horizonte como uma abertura à pretensão de verdade da tradição.

A sobreposição dos horizontes começa a se insinuar quando conhecimentos religiosos de matriz ocidental, que compõem o olhar que observa a tradição, começam por questionar seus pontos de partida diante da tradição que interroga, estabelecendo assim o diálogo, que neste momento gira em torno da noção de Alma. A Alma que hipostasiamos como um conhecimento arcaico está nas imediações do símbolo do “paraíso perdido”. Um momento de beatitude em que a humanidade convivia no mesmo espaço que os deuses é o enunciado que flui através da horizontalidade que tratamos de percorrer. A prática espiritual do Hinduísmo afirma acercar-se objetivamente da Alma através da realidade transcendente chamada *bindu*, ou Pérola Azul, e a partir dela aproximar-se de inúmeros paraísos, através da meditação.

A forma como o Shivaísmo de Caxemira se refere à Alma como Chitishakti, de que a Shakiti, enquanto aspecto feminino do Absoluto é também Chiti, ou energia cósmica consciente, aponta, a partir de uma Filosofia não dualista, para algo que procuramos a partir da complexidade do fenômeno religioso, enquanto sobreposição de transcendência e imanência. Ao mesmo tempo em que Shakiti cria, sustenta e destrói os universos, Ela compõe a natureza supracausal da alma individual, igualando-a ao Absoluto. Shakiti é o Ser – enquanto Alma - e é, ainda, o universo inteiro. “Ó Deusa Chitishakti! Ó Mãe! Oh Pai! Você é Shakti. Você é Shiva. Você é a alma vibrando no coração. Suas manifestações – o mundo e o Ser – estão ambas repletas de bem aventura e beleza” (MUKTANADA, 2000, p. Xxvii).

Esta energia é criadora e mantenedora da materialidade da existência, Chiti, “A consciência universal cria o universo por Seu livre arbítrio” (MUKTANANDA, 1996, p.4).

Este universo é multiforme. Há tantas coisas diferentes nele que nunca poderemos conhecê-las totalmente, cada átomo do mundo está preenchido por Chiti. Tudo o que conhecemos é Chiti [...]. Ela cria o universo a partir de Seu próprio ser e é Ela mesma que se torna universo. Ela se torna todos os elementos do universo, penetrando as diferentes formas que vemos ao nosso redor [...] (MUKTANANDA, 1996, p.5).

Sendo também a Alma ou Ser enquanto abertura transcendente ao Absoluto: “Este poder divino é o poder de nosso próprio Ser” (MUKTANANDA, 1996, p. 5). Deus toma forma de um corpo humano e se esconde dentro dele (MUKTANANDA, 2000, p. Xxviii). E enquanto conhecimento religioso, esta tradição se servirá não apenas de uma Filosofia, a Shankya, como também de uma prática milenar de

ascesse. A respeito de *bindu*, ou Pérola Azul que é a morada do ser, observa Muktananda:

O Senhor que habita o *bindu* nunca perde sua integridade nem seu poder original. Sua grandeza e glória permanecem completas e imutáveis (MUKTANANDA, 2000, p.163).

O *bindu* tão pequeno é a morada do Ser. Deus está dentro dele – deus que é a forma perfeita do Ser. Se você tiver uma visão do *bindu*, entenda que nele está o seu Ser. É esse *bindu* que eu chamei de Nilesvari, a Deusa Azul, a Pérola Azul. Essa pérola não maior do que uma semente de gergelin, é como a morada de Deus, o Ser supremo, vive nela [...].

A alma individual está contida em quatro corpos, um no interior do outro, os quais chamei de corpo vermelho, branco, preto e azul. O vermelho corresponde ao corpo denso, o branco ao corpo sutil, o negro ao corpo causal e o azul ao corpo supracausal. Este último encontra-se dentro da Pérola Azul. Pela meditação você é capaz de perceber claramente como os três mundos podem estar contidos dentro de um *bindu* tão pequeno como uma semente de gergelim. Tukaram acrescenta: “A trindade – Brahma, Vishnu e Shiva – se movimenta dentro do *bindu*”. O *bindu* é a morada desses três deuses.

[...] Deus, aquele que sustenta os três mundos, habita dentro de vocês na minúscula Pérola Azul. Portanto, ó homem, por respeito a Deus, busque-O no seu interior e na companhia de grandes seres (MUKTANANDA, 2000, p.164).

Pensando o Juízo Final, a partir destes conhecimentos encontrados a partir do diálogo inter-religioso, ter-se-ia que o Juízo Final é também o dia em que o Absoluto é liberado do microcosmo humano enquanto alma individual e restituído à sua dinâmica de liberdade criadora. Desta forma, como falamos anteriormente, à luz do horizonte compreensivo fornecido pelo Hinduísmo, a Bíblia assume uma forma circular do Eterno Retorno, no qual as dinâmicas de destruição transformam-se em dinâmicas de criação e o Apocalipse aciona a Gênese.

O dia do Juízo devolve a consciência universal à sua atividade criadora, enquanto “Verdade Criadora”, e se este acontecimento é realizado a partir da atividade organizadora do Cristo, que assumiu o papel de Cordeiro, e o martírio da Cruz, mas antes desses nomes, o nome de Alfa e Ômega. Este Ser assumirá, no âmbito do “segundo combate escatológico” um novo papel enquanto individualidade cósmica – O Novo Nome - e dará mais um passo em direção ao Pai, mais um passo a concretizar a Cristogênese.

Dentro da estrutura de multiverso, o Nazareno será responsável não mais por um planeta, como evidencia o Kardecismo a partir de sua Cristologia Cósmica, mas por um universo inteiro. É desta forma que observamos que o Cristo Cósmico, se constitui a partir de uma fenomenalidade interreligiosa, interplanetária e multivérsica.

Percebe-se assim o desvelamento limite do simbolismo do arqueiro, quando a ascensão, enquanto elevação de sentido da forma crística enquanto transcendência máxima alcançada pelo entendimento flui em direção à imanência, à Ecúmeno. A consumação de sentido da forma crística se revela desta forma, a partir do Deus Criador, integrando-se ainda mais nas teias imanentes e transcendentais do Absoluto. Mantêm-se intacta a estrutura do Mistério, e da individualidade construída enquanto Cristogênese em meio ao abraço de Deus enquanto atividade e contemplação.

Se o Cristo, que esteve entre nós como o Nazareno, e que disse ser responsável pela humanidade terrena, enquanto Alfa e Ômega irá se fazer Ômega, através da criação de um novo universo, retornando ao alfa, em uma posição que surge apenas agora enquanto nóculo de complexidade hologramática; quem está no controle deste universo aqui, é também um Ser que um dia andou sobre um planeta, seiou com seus discípulos em um outro universo, tendo em conta Seu devir Crístico, ter atuado no desencadeamento deste universo que aqui estamos. Entre todos estes seres divinos que aqui mencionamos, ainda não havíamos falado sobre o Senhor deste Universo que aqui estamos, e que já testemunhou, só no âmbito deste “jogo” que aqui jogamos, pelo menos três Cristogêneses. Este ser, como é evidenciado a partir dos versos de Meishu Sama, está em estado de perfeita união com Deus... e fica a contemplar.

Neste sentido a forma crística é universal, mas as individualidades que as impulsionam não, essas individualidades apesar de estarem fundidas ao Absoluto, enquanto forma crística, conservam de alguma forma todas as etapas de construção de sua própria Cristogênese, que só pode ser compreendida a partir da doutrina da reencarnação. E talvez seja este anúncio que a humanidade receberia a partir do testemunho do Paráclito, que na Cristogênese de Meishu Sama derivou no anúncio de que a humanidade deve nascer de novo como Messias, ainda em vida. Surge um apelo, no fim da vida missionária de Meishu Sama de que as orações se dirijam ao Deus que habita cada um de nós na forma de Alma, ou partícula divina. Esta oração dirigida a Deus e realizada em nome do Messias e do Cristo, seria ainda mais poderosa que o Johrei.

O que se percebe é que se a Criação se dá através da destruição do mal, seguindo-se a partir daí o fluxo da cosmogênese, ter-se-ia que esta energia criadora afeita ao Absoluto poderia, tendo em vista o processo final culminar em multiverso ou

Ecúmeno, transformar o planeta naquilo que se chama o Reino de Deus. De alguma forma poderíamos estar alinhados com essas energias e que este acontecimento seja um acontecimento quântico, um salto da matéria em direção à luz, que de alguma forma participaria deste outro $t=0$, e se do lado de lá a transcendência se esconderá sob o véu da pura imanência e da virtualidade de Ecúmeno, do lado de cá seria a concretização de uma tessitura transcendente do mundo, a partir da elevação da matéria a uma outra dimensão que revela mais da transcendência enquanto modo, ou forma da eternidade de Deus.

E, ao mesmo tempo em que a tessitura transcendente tem o sabor de uma promessa cumprida, ainda assim a sensação de que a realidade é muito maior do que supunhamos, e que a humanidade possui um futuro infinitamente maior do que tudo aquilo que a nossa vã ignorância almejou sonhar, a partir daí também ficará bastante clara a dimensão do Mistério que nos acompanhará enquanto possibilidade de iniciação. Até porque, se repetirmos essa operação *ad infinitum* a partir deste viés que apresenta um vetor imanente, ainda assim em um momento teria que haver um universo original criado *ex nihilo* obra e Criação do Deus Absoluto, enquanto limite intransponível.

Como observam Eliade e Couliano, um dos aspectos revolucionários da Cabalá está em “considerar a criação um processo de contração de Deus em si mesmo” (ELIADE; CULIANO, 2003, p. 228). Há nessa compreensão uma concepção do nada que é estabelecida no âmbito da plenitude divina, através do movimento de contração.

O caos que fora eliminado da teologia da “criação” a partir do “nada” reapareceu sob uma nova forma. Este nada sempre estivera em Deus, não estava fora Dele, nem fora suscitado por Ele. É este abismo dentro de Deus, coexistindo com sua infinita plenitude, que foi transposto na Criação, e a doutrina cabalística do Deus que habita “nas profundezas do nada”, corrente desde o século XII, exprime este sentimento numa imagem que é tanto mais notável quanto foi desenvolvida a partir de um conceito abstrato (SCHOLEM, 1997, p. 123).

O mais perto que se chegaria da criação *ex nihilo* seria através da consumação da forma crística, não ao nível de sentido, mas ao nível espiritual, enquanto evolução espiritual, ou Cristogênese, tendo em vista o Cristo ser testemunha deste acontecimento. A questão que devemos ter em mente agora, é que o futuro da forma crística, abarcado pelo Novo Nome do Cristo, se desvela não apenas como multiverso, mas também como o devir do Messias. Se os nexos que

construímos estiverem corretos, e perceba-se que nada neste drama cósmico foi inventado, mas tão somente organizado enquanto entes de linguagem, ter-se-ia que no âmbito desta organização a interação com o astro da constelação de Capela, enquanto imagem da transição planetária ou Juízo Final fornecida pelo Kardecismo, permitiu não apenas a propagação do holograma, para frente como para trás, intensificando os nexos de sentido tanto em direção ao fim, como em direção às origens, como nos colocou diante de uma grande questão agora.

Como se disse, o Cristo participa de um acontecimento cósmico que na nossa imaginação é sem precedentes. O Kardecismo produziu belas imagens do Cristo em meio à temporalidade do Alfa, o Cristo como o “Divino escultor”, que “operou a escultura geológica do orbe terreno”.

Sim, Ele havia vencido todos os pavores das energias desencadeadas; com suas legiões de trabalhadores divinos, lançou o escorpo da sua misericórdia sobre o bloco de matéria informe, que a Sabedoria do Pai deslocara do Sol para as suas mãos augustas e compassivas. Operou a escultura geológica do orbe terreno, talhando a escola abençoada e grandiosa, na qual o seu coração haveria de expandir-se em amor claridade e justiça. Com os seus exércitos de trabalhadores devotados, estatuiu os regulamentos dos fenômenos físicos da Terra, organizando-lhes o equilíbrio futuro na base dos corpos simples de matéria, cuja unidade substancial os espectroscópios terrenos puderam identificar por toda a parte do universo galáctico. Organizou o cenário da vida, criando sob as vistas de Deus, o indispensável à existência dos seres do porvir [...] (XAVIER, 1939, p. 21).

Chico Xavier observa a partir das “tradições do mundo espiritual” que na organização dos fenômenos do “nosso sistema”, existe uma “Comunidade de Espíritos Puros e Eleitos pelo Senhor Supremo do Universo” que dirigem a “vida de todas as coletividades planetárias” (XAVIER, 1939, p. 17). Perceba-se que, a partir dos nexos que desenvolvemos o Profeta Mohammad, também, já passou por este momento de sua Cristogênese. O Cristo, tendo passado por tudo isso, por ter encarnado entre nós como o Cordeiro e por dirigir-se ao “segundo combate escatológico”, está prestes a receber o Novo Nome, que é Senhor Supremo do Universo – de um novo universo, que irá reproduzir as mesmas constantes universais deste universo aqui.

Se a psicografia de Emmanuel se inicia afirmando que o Cristo “havia vencido todos os pavores das energias desencadeadas”, deve-se observar que o contexto cósmico de tal empreitada se refere à organização do sistema solar, e agora, o Cristo está se preparando para servir a Deus na libertação da energia do Absoluto, na forma de Big Bang e multiverso. Por inúmeros motivos acreditamos que o tempo

do fim enquanto acontecimento possui também um lugar, um espaço adequado. Sendo o buraco negro o lugar qualitativo enquanto singularidade, que mais se assemelha a uma fronteira com o fora, e que, além de reproduzir os efeitos maquínicos da captura, e todos esses nexos nos conduzem à uma geografia do Cosmos aonde pode estar acontecendo aquilo que Nilton Bonder chama de uma perturbação no Sempre.

A concepção de Reb Nachman nos leva a um momento limite do “antes” em que há um salto da inexistência à existência e que nos cria individualmente. Como o universo teria sido criado de um evento inicial, nós também experimentamos esta realidade de forma individual. Na verdade esta jornada desde o nada é em si a memória coletiva da perturbação da eternidade que se manifesta em tempo e história. O início da vida ecoa em nós como o ruído que viaja pelo universo deste instante inicial. Afinal, teríamos também um small bang, que determina a existência ex nihilo, desde o nada (BONDER, 2003, p.45).

Possuímos forma unicamente por conta da história surgida após a perturbação na eternidade coletiva que nos fez, a tudo e a todos, parte da Criação. Somos coletivamente algo inventado, como um jogo, um efeito, sobre um pano de fundo distinto. Somos um destino coletivo, produto de uma intenção que nos oculta e nos escolta (BONDER, 2003, p.46).

De qualquer maneira, small bang seria a proposta de que a concepção de nosso universo particular nos expõe ao tempo não sequencial. O small bang não é uma intervenção no tempo, uma tempestade como Reb Nachman descreve. O small bang é apenas uma sensação, uma reprodução constante de entradas e saídas do tempo sequencial. O que isto quer dizer é que nosso nascimento não é uma intervenção no sempre, mas a continuidade da história de uma perturbação no tempo que ocorreu no início da Criação e na qual tudo e todos estão imersos apenas uma sensação. Nossos genes não são nossos, mas parte de uma história que não pertence ao nosso ego e da qual possuímos apenas a memória involuntária (BONDER, 2003, p.48).

A imagem que estamos construindo parte da situação, tendo em vista o fluxo de informação científica proporcionar alguns conhecimentos que integram uma cultura geral científica, proporcionada pela literatura de divulgação. Neste caso, questões que envolvem as propriedades físicas da singularidade cosmológica, conhecida como o buraco negro, nos ligam às formulações de Nilton Bonder sobre o “antes”. Neste caso, a geometria do buraco negro, caracterizada pela curvatura limite do espaço tempo, que está sendo interpretada aqui como uma fronteira qualitativa com o fora, aonde repousa a plenitude divina – o Sempre. O aprisionamento da criatura, e os combates que se seguem estão prestes a perturbar a natureza do Sempre, que é a Plenitude Divina, da qual a realidade material constitui um vaso, ou receptáculo de Sua intenção.

A eternidade não tem fronteira com o indivíduo, mas apenas com tudo o que existe, com o universo. A eternidade só faz fronteira com o coletivo da

realidade. Só o “antes absoluto” descrito na gênese do Universo, o be-reshit (o começo), e o “depois absoluto” são fronteiras com a eternidade. Essa [e a ideia mais difícil de apresentar a nosso ego – a de que não temos uma história em particular. Não entramos e saímos da vida por portais que nos levam à eternidade. Nossa história permanece no tempo sequencial. Afinal nossa história é a continuidade que nada mais é do que nosso passado acrescido de nossa história particular (BONDER, 2003, p. 48).

Existe uma potência inata ao “antes” que é a potência da origem que tende a ser fazer final a partir da intenção criadora na qual o antes está estabelecido, é por isso que Bonder observa que o antes desemboca no “agora” enquanto elemento da revelação.

[...] O “antes” é apenas um componente da experiência de “antes–agora–depois”. No processo de transformação o “antes” representa o elemento da criação; o “agora” o elemento “revelação”; e o “depois” o elemento da redenção. O “antes é a matéria-prima da impermanência e teve que ser criado”. Esta é provavelmente a melhor tradução da primeira frase da Bíblia: “Com o ‘antes’ (bereshit, através do ‘antes’), D’us criou os céus e a terra”. O primeiro “agora” foi um umbigo do “sempre”. Mas ao ser sucedido por um novo “agora” criou-se o “antes”, estabelecendo um moto contínuo de “agoras e depois”. Estava criado o universo ao criar-se uma experiência de tempo particular (BONDER, 2003, p. 30).

A mística judaica desenvolveu instrumentos de permitir o encontro do Ser com essas estruturas temporais que são reveladoras de densidades ontológicas diferentes. Bonder observa que este intento é alcançado através do “mito”, e de certa forma tentamos evidenciar isto; e através do “conto”, e aí está a importância das referências a Reb Nachman de Bratslav. Bonder também está atento à diferença entre os suportes do sentido, à materialidade textual, e diferencia, tinta e pergaminho, da escultura ou escrita vazada em pedra que traz vazios; observa também a diferença das ondas sonoras do conto que por ser uma experiência mais individual do que coletiva constitui ao mesmo tempo experiência e narrativa.

De qualquer forma o que nos interessa é tentar de alguma forma nos apoderar da capacidade de mediação, perpetradas pelo mito e pelos contos, através desta nossa escritura, que é afeita à hermenêutica filosófica e também, às dinâmicas do desejo movimentadas pela “máquina literária” guattari-deleuziana. Em relação às potências mediadoras dos contos de Reb Nachman Bonder observa que:

[...] Entre seus méritos estava o dom de se fazer um canal por onde o inconsciente e as profundezas do ser fluíam à superfície como incandescentes jorros de lava. Suas máximas sobre alegria e desespero despejam esse material bruto trazido das profundezas humana (BONDER, 2003, p. 37).

Bonder observa que o mito possui estas mesmas propriedades, sendo um

recurso coletivo. De uma forma bem mais retraída a metafísica alcança resultados neste sentido, e não apenas por ser uma modalidade de contato com a realidade enformada pelo pergaminho e pela tinta, mas porque a metafísica se posiciona como um primeiro momento em que a realidade assume uma importância maior do que a identidade dentro do horizonte do livro, mas as ideias que enformaram a ontologia da *arkhé*, e principalmente a ideia do Eterno Retorno, enquanto importante aspecto da evolução da cognição humana se fazem presentes na Metafísica de inúmeras formas, principalmente na teoria das ideias ou das formas, enquanto ciência clássica dos gregos.

Ou seja, a Metafísica também encontra o rincão de material inconsciente que movimenta estas estruturas da temporalidade que resistem ao tempo sequencial, que como vimos é todo o trabalho da *arkhé*, que encontrará uma forma de se manifestar também no âmbito da teofanização da história a partir do desenvolvimento da escatologia e ainda mais da apocalíptica, como observamos a partir de Mircea Eliade. Nossa movimentação através de imagens religiosas é uma forma também de tentar encontrar essas temporalidades em que se desenvolvem a experiência mística, a partir do mais puro movimento hermenêutico do “jogo”, aonde exploramos suas aberturas metafísicas a partir da movimentação entre imanência e transcendência.

No entanto, o outro elemento da Hermenêutica Filosófica, que é este jogo que estivemos jogando, conta ainda com um pré-suposto insofismável, que é a História. Neste sentido, assumir como verdadeiras as pretensões de verdade entre as quais nos movimentamos foi parte fundamental deste percurso, o outro foi identificar as imagens, símbolos e enunciados que já apresentavam uma organização predisposta ao diálogo. Ou seja, realidades noológicas potencialmente dialógicas, que foram organizadas a partir das impressões deixadas por Serei O que Serei.

Neste sentido, o que ainda precisa ser ressaltado, é que este embate no qual o Cristo Nazareno está envolvido, no qual Ele já está escrevendo Seu Novo Nome, que é o Senhor Supremo do Universo, esta etapa da Cristogênese, já foi desempenhada por Meishu Sama, lá no planeta que orbita um dos muitos sóis de Capela. Meishu Sama fez um retorno à imanência, primeiramente para dar um testemunho do Cristo, e para tentar resgatar as Almas que foram exiladas junto com a besta que foi aqui acorrentada pelo Cristo Nazareno. O Cristo não demorará a encontrá-la novamente em combate, e deste processo todo surgirá um novo

Universo, enquanto perturbação no Sempre, pois somente Deus pode atuar sobre as Almas que O rejeitam, mas ainda assim o Nazareno estará envolto em toda a energia do Big Bang, o universo inflacionário, as ondas gravitacionais, a singularidade do Buraco Negro nada mais lhe será um Mistério, mas ainda assim não terminou sua Cristogênese. Ele ainda terá que reencarnar no planeta em que o Profeta Mohammed já é o Alfa e o Ômega. O Nazareno irá encarnar lá quando o Profeta Mohammed, já tiver vencido a batalha da Cruz e estiver pronto para conduzir a besta que já aprisionara uma vez, em direção ao Juízo Final, que só a Deus compete.

Se, como dissemos, o Kardecismo conseguiu apresentar belas imagens do Cristo Planetário; qual seriam as imagens associadas à carga imanente relacionada ao Novo Nome, O Senhor Supremo do Universo; qual o nível de intensidade e pavores das energias liberadas no Big Bang, no $t=0$? Talvez por isso o nome religioso de Mokiti Okada seja Mieshu Sama, o Senhor da Luz. Meishu Sama observa que o Johrei constitui um método de purificação espiritual, que permite ao espírito receber em doses homeopáticas a mesma energia que já está se manifestando no mundo espiritual, e que se manifestará de maneira incrivelmente intensa no ápice da transição, no dia do Juízo Final – O fogo que desce do céu e devora os exércitos da besta (Ap 20, 9).

O Universo inteiro movimenta-se pela Lei do Espírito Precede a Matéria. Todos os fenômenos surgem primeiramente no mundo Espiritual e depois são projetados no Mundo Material em maior ou menor tempo, dependendo da grandeza do fenômeno. A projeção pode ocorrer em alguns dias ou após alguns anos. Entretanto, esse tempo será abreviado à medida que for se aproximando a Era do Dia, o que de fato está acontecendo. Isso, contudo, não é nada em comparação ao Mundo Espiritual, que, atualmente, acha-se numa situação confusa como nunca esteve. A rapidez com que ocorrem as transformações, por sua vez, também evidenciam claramente o Final dos Tempos.

Hoje em dia, o que mais se pode observar é a atuação desesperada dos demônios. Eles exerceram grande influência durante milhares de anos, e à medida que se aproximam seus derradeiros momentos estão se debatendo desesperadamente.

Entre os espíritos satânicos existem chefes; quem está atuando mais agora é o dragão vermelho e o dragão preto, e sua família chega a somar quase um bilhão de componentes. Entre eles há classes – superior, média, e inferior – e as tarefas são determinadas de acordo com elas. Os demônios se esforçam bastante para executar fielmente os trabalhos que lhes são ordenados, pois se sentem estimulados ante a possibilidade de subir de classe e receber prêmios, conforme o seu mérito.

De sua sede, o chefe emite ordens que são transmitidas ao Espírito Secundário do homem, através dos elos espirituais. Nesse caso atuam os demônios que correspondem à posição ou a classe das pessoas aqui neste mundo, e sua missão é encaminhar o homem cada vez mais para o mal, utilizando-se de todos os meios (SAMA, 2007a, p. 82).

O mal para Meishu Sama é o materialismo e o egoísmo, que levam a humanidade a se afastar de Deus e do próximo. E este era o principal aspecto da Era da Noite, quando os princípios do mundo espiritual estavam velados sob a fraca luz da Lua, e o mundo espiritual estava sendo regido pelo elemento água. Agora, devido aos ciclos cósmicos que são movimentados pela lei da Ordem que emana de Deus Absoluto, o mundo entra na era de Luz, regida pelo Sol e pelo elemento fogo, e a humanidade precisa aprender a ser altruísta e espiritualista, além de precisar eliminar as máculas espirituais, através da purificação do espírito principalmente pela atuação do elemento fogo, que consiste na prática do Johrei.

Com o aumento do elemento fogo no Mundo Espiritual, a purificação se intensificará e no final haverá um decisivo acerto de contas. Se isso for o "Juízo Final" profetizado por Cristo, então o ser humano precisa ultrapassar essa barreira. Se fracassar, seja ele quem for, será extinto para sempre. Isso não foi afirmado agora por mim, mas vem sendo profetizado por vários profetas e sábios há milhares de anos. Crer ou não crer, fica a critério das pessoas. Atualmente, como prova para as pessoas que creem, estou manifestando milagres que não dão margem a qualquer dúvida (SAMA, 2007, p. 132).

Os milagres são proporcionados pelo Johrei, que assume na auto compreensão messiânica a confirmação da profecia em que o Cristo afirma que aqueles que têm fé no Cristo, farão milagres maiores que os do próprio Cristo (Jo14, 12). No entanto, se Meishu Sama procura se situar no âmbito da tradição judaico-cristã afirmando que constitui mais um elo desta tradição religiosa, ainda assim não existe, na Igreja Messiânica Mundial, uma compreensão que possa ser remetida ao "Espírito da Verdade", em termos do testemunho e glorificação do Cristo, e talvez por isso o Cristo tenha afirmado por duas vezes que o Paráclito receberia o que é dele. Recebendo uma vez enquanto "Espírito da Verdade" ainda desencarnado, e outra como Meishu Sama, a partir de 1950, quando começa a fazer o testemunho do Cristo. E é assim que Meishu Sama foi conduzido por sua própria Cristogênese, tendo em vista que, no fim de sua vida missionária Meishu Sama afirmou ter nascido outra vez, como Messias ou filho de Deus. E se antes deste segundo nascimento Meishu Sama já começara a glorificar o Cristo, após este evento os ensinamentos causaram uma espécie de atordoamento nos dirigentes, e ao que parece acabaram sendo engavetados. Somente agora, após a crise institucional e o surgimento de uma nova institucionalidade, é que os ensinamentos começarão a ser devidamente estudados e traduzidos.

A Igreja Mundial do Messias, esta nova instituição é de certa forma avessa à instituição Igreja enquanto espaço por excelência do sagrado, afirmando que esta

compreensão precisa ser transcendida, este novo posicionamento que também destoa da trajetória missionária da igreja Messiânica, traz a marca de um comprometimento com esta última etapa da compreensão alcançada por Meishu Sama.

Os trechos seguintes foram transcritos da ocasião da fundação da Igreja Messias Mundial (*Sekai Meshia Kyo*), ocorrida em 1950, e cujos fiéis foram oriundos de duas outras instituições fundadas por Meishu Sama, dissolvidas para dar lugar a esta nova igreja. Ou seja, trata-se do início desta última etapa da Cristogênese de Meishu Sama ocorrida aqui na Terra, antes de seu desencarne.

[...] Jesus Cristo pregou que 'o Reino dos Céus se aproxima'. Esse seu ensinamento é muito próximo do nosso, uma vez que pregamos o advento de um 'Paraíso na Terra'. O que Jesus Cristo pregou é realmente digno de louvor. Temos que admitir sua grandeza e o seu poder divino de trazer a salvação a todo mundo. Por essa razão, a nossa nova religião deseja atuar em consonância com o cristianismo para cumprir, de corpo e alma, nossa missão de salvar a humanidade e conduzi-la na direção correta, começando no Oriente a partir do Japão (SAMA, 1950, p.331).

Como se disse estes trechos são transcrições da "Saudação de Instituição da *Sekai Meshiya Kyo*", cuja tradução literal é Igreja Messias Mundial. É justamente esta denominação que o neto de Meishu Sama resgata tendo em vista a destituição do cargo de *Kyoshu* enquanto liderança da Igreja Japonesa. O trecho acima foi retirado de uma página da Igreja do Messias, esta nova denominação que pretende ser fiel a integridade dos ensinamentos de Meishu Sama, no que diz respeito à consonância com o Cristianismo. Enquanto que o trecho seguinte foi retirado da tese de doutoramento em Ciência da Religião, de Andréa Tomita, sacerdotisa da Igreja Messiânica Mundial do Brasil.

Em outras palavras, vai se processar uma destruição e uma construção de dimensão mundial. Na iminência de tão importante momento, precisamos saber como se manifesta o grande amor de Deus. Em termos concretos, definir-se-á o que deve ser destruído e o que deve sobreviver. Embora isto seja inevitável, Deus, pela sua benevolência, deseja salvar o maior número de pessoas destinadas à destruição e, escolhendo o Seu representante, realizará a grande Obra de Salvação do mundo. A instituição encarregada desta tarefa é a nossa Igreja, cuja missão, portanto, é muito grande. Nesse sentido, as atividades que antecedem a época final que se aproxima, merecem grande atenção. Consequentemente, o Paraíso Terrestre pregado por nós deve ser o último objetivo a ser atingido. Até agora sob o nome de Conselheiro, vim concretizando, ocultamente, a Providência Divina, mas como os alicerces finalmente ficaram prontos, vamos passar para as atividades de superfície (SAMA apud TOMITA, 2009, p. 37).

É curioso ver aqui, no fim da pesquisa, a menção ao "nome de Conselheiro", que é o outro nome de Paráclito ou Consolador; e ainda a afirmação que através

deste “nome” vinha “concretizando, ocultamente” a “Providência Divina”, enquanto etapa que antecede a “época final”. Trata-se de certa forma de uma intensificação dos signos que percorremos na análise do Evangelho de São João. A missão do Conselheiro seria construir os alicerces da obra e o Messias as atividades de superfície. Esta superfície que são os ensinamentos que conduzem ao Messias e ao Cristo, não pôde ser devidamente acessada, devido às questões institucionais, mas essa nova fase se refere a um estreitamento da aproximação ao Cristo, e ainda uma nova posição em relação à Igreja, enquanto insitucionalidade, enquanto socioesfera.

Ou seja, ficaram inúmeras questões por pesquisar no âmbito da Igreja do Messias. E o momento de crise institucional não é o mais adequado para determinados tipos de aproximação, pois existem feridas abertas e riscos jurídicos para aproximações apressadas. Mas para um primeiro posicionamento as questões levantadas são suficientes, até porque o estabelecimento da hipótese hologramática não pretendia comprovação alguma, mas tão somente a movimentação de um holograma, que partisse da origem enquanto emergência do *H. religiosus* e de uma cintilação mínima da complexidade do fenômeno religioso, que nos permitisse acessar a complexidade histórica da Revelação.

Para concluir este texto, transcreverei um parágrafo de um breve estudo comparativo entre a Cabalá Judaica, e a Cabalá Cristã, que, na reta final das pesquisas, foi extremamente útil para tecermos os nexos comparativos a partir dos quais o diálogo interreligioso foi movimentando o holograma.

Segundo Frankiel (2009, p. 39), para alguns pensadores contemporâneos, a cabala concebe a ideia de Deus como infinito, usando a metáfora de um holograma para explicar o relacionamento do universo com o divino, sua fonte primordial. Vejamos que a totalidade de Deus está em cada parte da criação. Por esse motivo ele é um ser supremo a todas as coisas, se revelando em três dimensões: sendo ele onipotente, onipresente e onisciente, estando acima de toda criatura (LIMA, 2018, p. 26).

No nosso caso, o holograma não foi utilizado enquanto metáfora, mas como verdadeiro método, que criou os efeitos de atração, estriando na Noosfera a possibilidade de propagação de sentido daquilo que foi encontrado na origem, como se fosse criado um efeito de arrasto e captura sobre os entes de linguagem que fazem máquina com os motores de sentido que encontramos em meio às origens. Percebemos por fim, que a verve imanente da qual partimos, se mostrara não apenas como desaguadouro dos enunciados finais, mas a própria fôrma ou receptáculo em que o Supremo Deus deságua sua Essência para que, pelo

movimento próprio da evolução da matéria, da vida e do espírito este movimento de Sua vontade, dada enquanto multiplicidade imanente e transcendente, a Ele retornasse, enquanto sentido, devir e Cristogênese.

Este movimento de alcançar a temporalidade do “antes”, que precede de muitas formas à origem de onde partimos, constituem os efeitos metodológicos da virtualidade do holograma, conseguimos esses efeitos por termos tensionado as dinâmicas do “fim”, e por esta fenomenalidade ser constitutiva da própria natureza histórica do fenômeno religioso, quando este ingressa na teofanização da história. Ecúmeno surge como “o umbigo do Sempre” neste horizonte que procurou interpenetrar imanência e transcendência, mas, depois da criação *ex nihilo*, é a forma Crítica, em unidade com o Absoluto que o sustenta, ancorando decisivamente uma ponte transcendente em nossa percepção imanente. Que isto é o Verbo, o ou Logos de Deus, qualquer teólogo sabe – o que nós fizemos foi o percurso inverso, partimos da Ciência e da Filosofia para encontrar as dinâmicas do Sempre, enquanto procura sincera pela complexidade do fenômeno religioso.

O caráter de hipótese hologramática, que intentamos enquanto conclusão aberta consiste justamente em testar essa possibilidade, se o que encontramos na origem realmente constituíssem nódulos de complexidade hologramática, então por mais provisória que fosse a procura, por mais precária que fosse a dialógica os resultados teriam que se mostrar estimulantes, foi essa a nossa aposta, e em meio à provisoriedade das questões que encontramos no fim, salta aos olhos um holograma, que retorna às origens, enquanto Eterno Retorno e Deus Absoluto.

Bibliografia

ALDOUZE, F. Leroi-Gourhan, a philosopher of technique and evolution. **Journal of Anthropological Research**. (10) 4, 277-306, 2002. Disponível em: <http://www.researchgate.net/publication/227127143>.

ALMEIDA, M, C. **Complexidade e cosmologias da tradição**. Belém: EDUEPA; UFRN/PPGCS, 2001.

ARMOND, E. **Os exilados de Capela**. Brasil: L.Neilmoris, 2008. Livro digital disponível <http://www.luzespírita.org> visitado em 30-03-2021.

ARSUAGA, J.L. **O colar de Neandertal: em busca dos primeiros pensadores**. São Paulo: Globo, 2005.

AUGÉ, M. **A guerra dos Sonhos: exercícios de etnoficção**. Campinas: Papirus, 1998.

BARROS, A, T, M, P. Gilbert Durand, o montanhês que desafiou a margem esquerda do Sena. **Esferas** ano 3, no 4, jan-jun 2014.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. **Evangelho do Cristo Cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BONDER, N. **Sobre Deus e o sempre**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

CAPONNI, G. Como Pensam as Espécies. **Episteme**, v.11, n.24, p.245-267, jul./dez. 2006.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAZAROTTO, J, L. Ciências Biológicas, neurociências e religião. In: USARSKI, F.; PASSOS, J. D (org) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

CHARDIN, T. **O Fenômeno Humano**. São Paulo: Cultrix, 1995.

CROWLEY, A. O livro da lei. New York: Ordo Templi Orientis, 2018.

CRUZ, E, R. Ciências Naturais, religião e Teologia. . In: USARSKI, F.; PASSOS, J. D (org) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

_____. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: USARSKI, F.; PASSOS, J. D (org) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013a.

CUNHA, C. A. M. **O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia pública no Brasil, no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar**. Belo Horizonte, 2015. Tese de doutoramento –

faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Departamento de Teologia.

DAMÁSIO, A. **O Erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O mistério da Consciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DEACON, T, W. **The symbolic Species**. London: Norton, 1997.

DEBRAY, R. **Vida e Morte da Imagem**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Curso de midiologia geral**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **El arcaísmo pósmoderno**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

_____. **Transmitir**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Deus, um itinerário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DEL NERO, C, H, S. **O Sítio da Mente**. São Paulo: Colegium Cognitio, 1997.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Mil platôs 1**. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **O que é a Filosofia**. São Paulo: Editora 34, 2007.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DURAND, G. **A imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **O imaginário**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. A Antropologia Profunda, uma leitura real do comportamento humano. In SCHWARZ, F. (org) **Mircea Eliade - O reencontro com o sagrado**. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1993.

ELIADE, M. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Muerte e iniciaciones místicas**. La Plata: Terramar, 2008.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas 1**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

- _____. **História das crenças e das ideias religiosas 2**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- _____. **O conhecimento sagrado de todas as eras**. São Paulo: Mercuryo, 1995.
- _____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. **Patáñjali y el Yoga**. Buenos Aires: Paidós, 1978.
- ELIADE, M; COULIANO, I. P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FOLEY, R. **Os humanos antes da humanidade**. São Paulo: Unesp, 2003.
- GADAMER, H, G. **Verdade e método I**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GUIMARÃES, A, E. **O Sagrado e a História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- GASBARRO, N, M. Fenomenologia da Religião. In: USARSKI, F.; PASSOS, J. D (org) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- GOÇALVES, V. O mito, o rito e o resto. Prefácio. In: LEROI-GOURHAN, Andre. **As religiões da pré-história**. Lisboa: edições 70, 1985.
- GOULD, S, J. **Dinossauro no palheiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HERCULANO-HOUZEL, S. Uma breve história da relação entre o cérebro e a mente In: LENT, R (org) **Neurociência da mente e do comportamento**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2018.
- HRDY, S, B. **Mãe Natureza: uma visão feminina da evolução**. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- JABLONKA, E.; MARION, L. **Evolução em quatro dimensões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- JOHANSON, D.; SHREEVE, J. **O filho de Lucy**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1985.
- KOYRÉ, A. O significado da síntese newtoniana. IN COHEN, I. B. ; WESTFALL, R. S. (orgs) **Newton**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KARDEC, A. **O livro de Allan Kardec**. São Paulo: Opus, 1982.

LAITMAN, M. **O Zohar**. Rio de Janeiro: Imago, 2012.

_____. **A voz da cabala**. Israel: Laitman Kabbalah Publishers, 2008.

LIMA, C. M. **Cabala judaica e cristã: um breve estudo comparado**. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências das Religiões) – UFPB/CE.

LENAY, Charles. Technical trends and human cognition. In: VINCENT, B, B.; GAUCHET, X.; SACHA, L. (org.). **French philosophy of technology**. Berlin: Springer Verlag, 2018. Disponível em: <http://www.researchgate.net/publication/3200010874>

LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a Palavra 1 – técnica e linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1964.

_____. **O gesto e a palavra 2 – memória e ritmos**. Lisboa: Edições 70, 1965.

_____. **As religiões da pré-história**. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Prehistoria del arte occidental**. Barcelona: Editorial Gustavo Gilli, S.A., 1968.

MACIEL, A. A noção de problema no pensamento deleuzeano In: CARVALHO, E, DE ASSIS, (org) **Ensaio de Complexidade 2**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2003.

MARTINS, H. **Experimentum humanum**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

MARINO JUNIOR, R. **A religião do cérebro**. São Paulo: Editora Gente, 2005.

MCLUHAN, M. **Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem**. São Paulo: Cultrix, 1999.

_____. **A galáxia de Gutenberg**. São Paulo: CEN; EdUSP, 1972.

MITHEN, S. **A pré história da mente**. São Paulo: UNESP, 2002.

MOREIRA-ALMEIDA, A. O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da *Revista de Psiquiatria Clínica*. **Revista de Psiquiatria Clínica** 2010; 37(2):41-2.

MORIN, E. **O Enigma do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____. **O Método I: a natureza da natureza**. Porto Alegre: Sulina, 2008.

_____. **O Método II: a vida da vida**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. **O Método III: o conhecimento do conhecimento**. Porto Alegre: Sulina, 2008a.

_____. **O Método IV: as ideias**. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

_____. **O Método V: a humanidade da humanidade.** Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. **O Método VI: ética.** Porto Alegre: Sulina, 2007a.

_____. Reaprender a dialogar com os mitos. In SCHWARZ, F. (org) **Mircea Eliade - O reencontro com o sagrado.** Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1993.

MUKTANANDA, S. **Kundalini: o segredo da vida.** Rio de Janeiro: SYD Brasil, 1996.

_____. **Jogo da Consciência.** Rio de Janeiro: SYD Brasil, 2000.

_____. **Encontrei a vida.** Petrópolis: Vozes, 1991.

NASR, S. H. O Islã e o encontro das religiões. In: CAMPOS, A. E; BARTOLO JUNIOR, R. S. (org) **Islã – O credo é a conduta.** Rio de Janeiro: Imago: ISER, 1990.

_____. O Profeta e a Tradição Profética – o Último Profeta e o homem universal. In: CAMPOS, A. E; BARTOLO JUNIOR, R. S. (org) **Islã – O credo é a conduta.** Rio de Janeiro: Imago: ISER, 1990a.

NEVES, W. Resenha do livro de Richard Klein: *Human carrer.* **Revista de Antropologia**, USP, 2011, v.54 N°1. P 483-514

NEVES, W, A; RANGEL JUNIOR, M, J; MURRIETA, R,S,S. **Assim caminhou a humanidade.** São Paulo: Palas Athena, 2015.

PRIMBRAM, K, H. Qual confusão que está por toda parte. In: WILBER, K (org) **O paradigma holográfico, e outros paradoxos.** São Paulo: Cultrix, 2007.

RABOLÚ, V. M. **Hercólubus, ou planeta vermelho.** São Paulo: Millennium, 2000.

RIBEIRO, C, O; SOUZA, D, S. **Teologia das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2012.

ROHDEN, H. **O Drama Milenar do Cristo e do Anti-Cristo.** São Paulo, Alvorada, s/d)

ROHDEN, L. **Hermenêutica Filosófica.** São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SAMA, M. **Alicerces do paraíso vol. 1.** São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007.

_____. **Alicerces do paraíso vol. 2.** São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007a.

_____. **Alicerces do paraíso vol. 3.** São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007b.

_____. Atuar em consonância com o Cristianismo e difundir a Verdade amplamente no Oriente. **Jornal Messias**, No 48 1950. Disponível em <https://messias.org.br>. Acesso em 15/04/21.

SCHIMMEL, A. Al – Hallāj. In: CAMPOS, A. E; BARTOLO JUNIOR, R. S. (org) **Islã – O credo é a conduta.** Rio de Janeiro: Imago:ISER, 1990.

SCHOLEM, G, G. **A Cabala e seus simbolismos**. São Paulo: Perspectiva 1997.

SCHUON, F. Islã. In: CAMPOS, A. E; BARTOLO JUNIOR, R. S. (org) **Islã – O credo é a conduta**. Rio de Janeiro: Imago:ISER, 1990.

_____.O esoterismo quintessencial do Islã. In: CAMPOS, A. E; BARTOLO JUNIOR, R. S. (org) **Islã – O credo é a conduta**. Rio de Janeiro: Imago:ISER, 1990a.

SITCHIN, Z. **O 12º planeta**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2006.

STIEGLER, B. Anamnésia e hipomnésia: Platão, primeiro pensador do proletariado. **Ars**, USP, vol.7 no.13 jan./jun 2009.

TEIXEIRA, F. Ciência da Religião e Teologia. In: USARSKI, F.; PASSOS, J. D (org) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TOMITA, A, G, S. **Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil**. Bernardo do Campo: 2009. Tese de Doutorado, Pós Graduação em Ciência da Religião - UMESP.

TORRE, I, DE LA. The Origins of stone tool thecnology in Africa: a historical perspective. **Philosophical Transactions B** (2011) 366, 1028-1037. (disponível em <http://royalsocietypublishing.org>) Acesso em:12 nov. 2019.

WRANGHAM, R. **Pegando Fogo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

XAVIER, F, C. **A caminho da Luz**. Brasília: FEB, 1939.

XAVIER, F,C; VIEIRA, W. **Espírito da Verdade**. Brasília: FEB, 2011.

