

## A HERMENÊUTICA DA ÉTICA DE "POTHOS" E DA ANTROPOLÍTICA DA "NEOTENIA HUMANA"\*

José Carlos de Paula CARVALHO\*\*

*Para Gabriel.*

*"Cette enfance dans les brumes et les lueurs, cette vie dans la lenteur des limbes, nous donne une certaine épaisseur de naissance...L'Enfance est le puits de l'être."*

*(G. Bachelard, 'Poétique de la rêverie', p. 96-98)*

### RESUMO

*O texto estuda a noção de "neotenia humana" na antropologia aproximando-a homologamente à formulação mítica da noção de "pothos" que, da Grécia clássica, estende-se à "Naturphilosophie" romântica e reflete sobre o teor e os traços de uma ética e de uma antropolítica que aí estão envolvidas e apreensíveis no campo da "educação fática" como "formação de sensibilidades". As noções passam, destarte, a integrar o domínio de uma antropologia filosófica.*

### RESUMÉ

*Le texte pointe sur la notion anthropologique de "neoténie humaine" dont l'homologue mythique en est la notion de "potos", décelée en Grèce classique jusqu'à la "Naturphilosophie romantique. Là réflexion amène à la détection d'une éthique et d'une antropolitique dont les traits caractéristiques s'avèrent en profondeur dans le projet d'une "éducation phatique" prise comme "formation de sensibilités". Dorénavant la problématique esquissée par de telles notions est promue au rang d'une anthropologie philosophique.*

Na atualidade, quando falamos em "sistemas autopoieticos" (Maturana, 1974), em "auto-organização" (P. Dupuis-P. Dumouchel, 1983) e em "autogestão" (Hess, 1975) ligados à noção de "educação fática" (Paula Carvalho, 1995) - uma educação cuja

concepção envolve os traços seguintes: neotênica, negática, cinestésica, holonômica, cosmomórfica, hermenêutica, mitopeica, hermesiana, dialógica, corracional, utraqüista, terapêutica, psicagógica, sociagógica e fratriarcal- tendo por fundamento

---

(\*) Trata-se da terceira Conferência, dentre seis, realizadas na Grécia no corrente ano, parte em francês e parte em grego, que agora traduzimos. O título geral fora: Fundamentos e vetores hermenêuticos de uma antropologia filosófica no cristianismo oriental: III. A ética de "pothos" e a antropolítica da "neotenia humana", feita no Monastério Vlattadon (Tessaloniki). O conjunto delas será publicado, em edição bilingüe grego-francês, pelos Monastérios envolvidos, sob título: Themeleia kai Kateythyseis mias anthrologias philosophikes me base ton anatoliko christianismo.

(\*\*) Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

filosófico a "contra-educação da alma" (Paula Carvalho, 1997), que remonta aos neoplatônicos, e por fundamento antropológico o fenômeno da "neotenia humana" (Paula Carvalho, 1990), de "modo lógico" (valendo-nos da distinção de Leenhardt em "Do Kamo") estaremos refletindo sobre exatamente aquilo que, de "modo mítico", na Grécia, poderia ser designado como a ética do "pothos" ou "os mistérios de Samotrácia".

No "processo de hominização" (Morin, 1973) sabemos que o "processo de juvenalização" é um dos três componentes dos processos que precisamente, recobre o domínio fatural da "neotenia humana". Os etólogos mostraram que são traços dela: o homem é um "ser aberto para o mundo", um "especialista da não-especialização", um "ser lúdico" que aprende por "curiosidade ativa", um explorador de "espaços eurycéticos", um "ser da álea, do acaso, do risco, do perigo e da crise", em "aprendizagem permanente" a demandar que desenvolva uma flexibilidade e uma plasticidade comportamentais (P. Carvalho, 1990, Conclusões). Poderíamos dizer que desenvolva um aprendizado de atitudes de abertura e de "indeterminabilidade" que seriam mais da ordem do "apofático" do que da ordem do "catafático" (Berdiaev, 1990), mais do instituinte do que do instituído (Castoriadis, 1975; Lourau, 1969), em suma, uma filosofia e uma visão de mundo regidas pela noção de "inacabamento" (Lapassade, 1963) ou de "plenitude", como o quer Jung, em oposição a "perfeição" (Jung, 1963). Ora, antes da explicitação dos "mistérios de Samotrácia", "pothos" significa aquilo que precisamente o romantismo alemão (Gusdorf, 1993) designou por "Sehnsucht" (P. Carvalho, 1998). Trata-se do amor nostálgico e do impulso para algo vago, indefinido e indeterminado. Trata-se de uma forma de "eros" sublimado que acabará por dar origem ao "complexo das viagens" ou "complexo do "Wanderer", como tivemos ocasião de estudar em Schubert e ao amor indefinido e indeterminado, ou "complexo de Tristão", como tivemos ocasião de estudar em Liszt (P. Carvalho, 1997; 1998), a partir de considerações e sugestões de Hillman (1975). Segundo o autor, os mistérios de Samotrácia significam o aprendizado da natureza dupla-dual-dúplice do homem, o "homo duplex" a que se referia Baudelaire em sua apreciação de "Tanháuser" (P. Carvalho, 1997, Apêndice), e da estrutura dupla da consciência em tensão entre pólos opostos, podendo mesmo vir a fundar a importante

noção de "consciências dissimultâneas" em E. Bloch e P. Tacussel (Bloch, 1962, 1964; Tacussel, 1987). "Pothos" é regido pelo arquétipo do "puer aeternus" e pela atitude que polariza o par "puer-senex" envolvendo um aprendizado da dissimetria existente em todo par. "Pothos" apresenta-se associado a Hermes, a Hesychia e a Sophia. A indeterminação do "ethos" (aqui usado no sentido que lhe empresta Bateson, 1976) liga "pothos" e "neotenia humana" na "educação fática" ou "contra-educação da alma"

Qual a homologia, quais as relações e as implicações entre a ética do "pothos" - constelação mítica remontando à Grécia clássica, ao período helenístico, a uma vertente da religião dos mistérios e à antropologia filosófica até à Patrística, prolongando-se pelo Renascimento e pela "Naturphilosophie" romântico-alemã até chegarmos ao final do séc. XIX e início do séc. XX aos movimentos de vanguarda na arte - e a antropolítica da "neotenia humana" - descoberta da moderna biologia, ampliada pelas psicologias profundas e pela etologia-? A modo de uma tese, em poucas palavras diríamos que a antropolítica da neotenia humana é a formulação científica e acadêmica, em termos de "logos" e racionalidade, daquilo que, em termos de "mythos" e função simbólica, é a ética do "pothos". Consistem ambas na descoberta e no reconhecimento, e portanto na proposta, de uma filosofia do inacabamento e incompletude (ou plenitude) humanos, vendo-se tal fenômeno não como uma "falha" ou "capitis diminutio", uma "redução de ser" mas, ao contrário, precisamente como uma riqueza ôntica e uma abertura de teor ético-metafísico, no sentido em que a "indefinitude do homem" significa uma proposta de liberdade, um anseio por esgueirar-se, pelo desejo e pela "desrealização", pelo "inassouvissement" às "formas objetivadas" das instituições sócio-culturais e "eclesiais" aos "institutos", e assim lançar-se na vivência da presença de uma fonte de criação permanentemente renovada no universo do comportamento humano e da cultura, senão do próprio cosmos ("caosmos"). Tal fenômeno conduz a uma co'smovisão de teor apofático, sendo a atitude da "apophasis" a atitude reitora do comportamento e das valorações com relação a Deus, ao cosmos, ao mundo, ao homem e a suas obras e instituições, a que chamamos "cultura". Essa criação e criatividade permanentes da-na "Sophia criada" (Boulgakov, 1983) são solidárias de uma educabilidade e de uma formação permanente de sensibilidades, que

Frobenius designa como "pai de uma", e que poderíamos ampliar falando em "paideuma da poiesis" contra as "servidões" e a negação da liberdade do espírito, contra a "proletarização do espírito", como se expressa Berdiaev em "La destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale" (1979), contra as escleroses-"estases" libidinais, institucionais e culturais, centradas que estão na ética e na antropolítica regidas pelo "mito da maturidade" (P. Carvalho, 1990), como densamente Lapassade explorou em "L'entrée dans la vie: pour une philosophie de l'inachèvement" ou, de modo mais abarcante, na "filosofia do nescioquid" de Jankélévitch (1970; 1984). Conquanto a ética do "pothos" seja anterior à formulação científica da problemática da neotenia, começar pela neotenia humana é proveitoso porque abre um caminho menos eivado de preconceitos tipos "antropofagia dialógica" e "antropoemia da tolerância" (Taguieff, 1987; P. Carvalho, 1997) e dogmas no atinente à compreensão da ética do "pothos", que deixa então de ser um mero "filosofema", senão "teologoumeno"...

Por volta de 1927 o biólogo Bolk desvenda o fenômeno da "fetalização". No Golfo do México a presença de um anfíbio, o axolotl, ameaça invalidar muitas das asserções do evolucionismo, senão o fundamento, pois a transmissão dos caracteres das formas adultas, maduras e fixas pode se volatilizar desde que o axolotl é uma forma neótena ou neotênica, isto é, uma forma a partir da qual desapareceram, por regressão, os traços das formas adultas, tendo-se "coagulado" os caracteres juvenis e inacabados, que são então geneticamente transmitidos. Num parênteses, como investigámos (P. Carvalho, 1985 a; 1985 b), seria interessante observar, segundo Madame Séjourné (1982) e Duverger (1979), que os antigos mexicanos atribuíram ao axolotl o glifo da "cruz de Sto. André", que é uma encruzilhada, ao qual corresponde o número 3, sendo a "morada" de Tezcatlipoca. Ora, todo esse simbolismo (glifo, número e figura mítica) remete ao "trickster", pois aqui temos uma das equivalências a Hermes-Exu; ademais, a figuração do "trickster" Wakadjunkaga (Radin et alii, 1958) dos winnebago, é precisamente feita, biologicamente, "às avessas", como é a aparência do axolotl. Arriscamo-nos a ter, aqui, uma figuração da transgressão e um ser "liminóide", crepuscular e inacabado... Retornando, como pela "falsabilidade" de Popper basta existir um só caso que não seja explicado pela teoria para que a mesma venha a cair, poderemos compreender o alvoroço

criado para os evolucionistas e a necessidade de serem abafadas as implicações prováveis da "neotenia", a exemplo do que estava, noutra domínio, acontecendo com Boltzmann. Seria preciso esperar a incorporação que, primeiramente, lhe deu a psicanálise, mais precisamente a antropologia psicanalítica de Róheim e, depois, a etologia e a antropologia biológica (filosófica) de Gehlen. A psicanálise de Freud desvendara o ser do homem, da criança fundamentalmente, como uma "polimorfia perversa" a partir do que, se descontarmos o "perverso", ideologicamente comprometido com um enfoque da psicologia a partir das postulações da psicopatologia, ficaremos com o proteimorfismo do ser humano observável nos fenômenos de "regressão" por Jung, sobretudo (Jung, 1973). A psicologia profunda despatologiza o freudismo e "pluraliza a libido" (expressão de G. Durand), sobretudo na vertente da "psicologia arquetípica" (Hillman, 1975; 1982), pois a alma existe enquanto constantes metamorfoses e moções figurais da libido, não podendo se fixar em formas maduras e acabadas, mesmo porque é regida por uma dinâmica das contrastações e polarizações (princípios da complementaridade, da enantiodromia e da heterotelia, Wolff, 1959) e por como que um "telos", senão, "entelechia" (Ortiz-Osés, ), que é o "processo de individuação"; esse presentifica um devir da personalidade de maior abrangência que o centramento no "complexo do ego", pois equaciona a "personalidade 2" ou "Selbst-Self" conjuntamente com o ego naquilo que Edinger (s/d.) chamou de "eixo ego-Selbst"; nesse processo, entretanto, o Centro é sempre uma assíntota pois quanto mais dele nos aproximamos, mais ele se oculta, assim apresentando o teor de uma "circumambulatio" (Jung, 1968; Adler, 1961), do mesmo modo que irá se definir a "contra-educação da alma" (Hillman, 1975). Nesse sentido, a atitude apofática é a atitude exigida pela individuação ou tornar-se pessoa. Nesse caminho ou trajetória a "regressão" a formas juvenis de comportamento é despatologizada e vista como uma "incubação" (Kérényi, 1978) de um ser "futurivelmente" "hipercomplexo" -remetemos ao texto de V. Woolf, "Objetos sólidos", na mitanálise que dele fizemos no sentido encaminhado por essa problemática, P. Carvalho, 1997-; esse percurso é regido pelo arquétipo do "puer aeternus" (Jung-Kérényi, s/d.; Von Franz, 1992; Hillman, 1979) ou da Eterna Criança, sem a qual não entraremos no Reino dos Céus (figuração

imagética do "Selbst"). A partir daí, mas também dos trabalhos de M. Klein e de S. Ferenczi, nasceria a antropologia psicanalítica (P. Carvalho, 1986) que, por centro, teria precisamente a noção de neotenia humana, visto que nas afirmações feitas acima estamos lidando com formas neotênicas de comportamento humano. Por isso, com "Psicanálise e Antropologia: personalidade-cultura e inconsciente", Róheim cria a antropologia psicanalítica e o último e denso capítulo é regido pela neotenia humana: o comportamento humano sadio é flexível, maleável, "souple", senão mesmo lábil, ambivalente e ambíguo, traços esses constitutivos não só do aprendizado cultural ("paideuma"), da educação e da ética, mas do próprio ser do homem, como fonte de riqueza comportamental e de atitude e atividades criativas (Hillman, 1977; 1997). Introduz-se, aqui, evidentemente, a noção de "indeterminação" e de "indefinitude" como bases da natureza humana, pois que o homem é por essência um "neóteno negentrópico". Bolk falara em fetalização. E a etologia e a antropologia biológica situarão o fenômeno no campo mais amplo do "processo de hominização" (o devir ou vir a ser do Homem). Esse processo envolve três processos, dois dos quais, em recursividade organizacional, são mais importantes para nossos propósitos: os processos de juvenilização e de cerebralização. Por eles se evidencia que o homem nasce biologicamente inacabado e imaturo e tal inacabamento e tal imaturidade continuarão pela vida afora num processo de aprendizado permanente, de que testemunha o "triunic brain", explorado até o momento como neo-córtex associativo, repositório de rigidezes e abstratas fixações, e uma pouca de sistema límbico. Essas são as bases de momento para a "orientação da ação" humana. Mas serão a etologia e a antropologia filosófica daí resultante, inicialmente com Gehlen em "Der Mensch seine Natur und seine Stellung in der Welt" (1974), posteriormente com as pacientes investigações de Lorenz (1965; 1975; 1981) e a equipe de etólogos do Max Planck Institut (Eibl-Eibesfeldt, 1977a; 1977b) que serão estabelecidos os traços e os fundamentos da neotenia humana tão próxima a "pothos". Considerando-se que as descobertas e invenções que levaram dos grandes simios antropóides aos homínidos estavam ligadas às atividades dos jovens adolescentes das "sociedades hedonistas" dos chimpanzés (Chance, 1974), pois a eles coube sair em terreno aberto explorando o novo espaço e descobrindo objetos e situações que, como

inovações comportamentais, passaram a integrar o "capital fenotípico" da espécie, levando a "mutações"-fala-se tecnicamente em exploração de um "espaço euryecético" e transformação de um "espaço stenoecético", portanto uma abertura do espaço vital-que se configuraram como uma "abertura para o mundo". Donde, os dois primeiros traços da neotenia humana: o ser humano é um "ser aberto para o mundo" constitutivamente e um "lúdico explorador do espaço e do indeterminado". Como ocorreu com o homem a regressão do capital genético em seus automatismos ("taxias") e houve um acréscimo da indeterminação, responsável pelo aparecimento da liberdade no comportamento e pela criação da cultura, o ser humano, terceiro traço da neotenia, se torna um "especialista da não-especialização", vale dizer, tem uma vocação biológica para a busca de totalizações ("holonomia") e para um "ecumenismo". Entretanto nesse campo de regressão das determinações e rigidezes comportamentais está, quarto traço, a introdução da "indeterminação das atitudes e do comportamento" e a necessidade de uma flexibilização e de uma ambivalência-ambigüidade para enfrentar as "franjas da indeterminação turbilhonar" da neotenia humana e a "zona obscura da cultura", nas expressões de Morin; chama-se elas: acaso, álea, risco, perigo e crise. Esse conjunto de traços da neotenia humana, em jogo com as determinações organizacionais, engendra o último traço, a "hipercomplexidade", que é fundamentalmente uma postura de considerar juntos e integrados não só o aspecto racional do comportamento humano, mas a gama de todas as vivências que integram a "disrupção afetiva" definindo o "homo demens", que é o portador da "part maudite" (Bataille, 1976): temos por - tanto um "homo duplex", que será precisamente o teor da iniciação aos mistérios do "pothos" em Samotrácia. Esse "homo duplex" envolve, ao lado do "homem lógico", o "homo religiosus", o "homo symbolicus", o "homo mythicus", o "homo demens" sobretudo, ect., em suma, tudo aquilo que foi, na Grécia, chamado de "divinação" e, por sinédoque, de "mânticas" em suas várias formas, do xamanismo apolíneo e do orfismo a Platão e a Jâmblico (Dodds, 1977; Vernant et alii, 1974). Entretanto, a partir da helenística, tais traços serão manifestados cada vez mais, de Marco Aurélio a Constantino, na crise do século III, que aproximarão nas atitudes a pagãos e cristãos (Brown, 1986; 1990; Dodds, 1977) numa "época de angústia" e que adentra sobremaneira o universo da Patrística Oriental: por

exemplo, em São Gregório de Nissa, a "epectase" é o preciso equivalente a "pothos", como a "criação" é solidária da "neotenia" em sua atitude "apofática". Assim, podemos dizer que o homem tem a vocação biológica para a incompletude e o inacabamento, fonte de criação contínua e de liberdade, da indeterminação que é fonte matriciadora de comportamentos de formas múltiplas e plurais escapando às unidimensionalizações institucionais e às ancoragens da libido em objetos determinados de uma vez para sempre. E não por acaso, psyche é borboleta... (Durand, 1980) Assim, em oposição à política do homem baseada nas "catáfases" das instituições e dos objetos que tolhem a liberdade humana - e não por acaso a ortodoxia de Berdiaev lembra as manifestações carismáticas do Espírito Santo falando em ética do "Terceiro Testamento", sendo ele mesmo um "homem do oitavo dia"... Berdiaev, 1955; M. M. Davy, 1993)- para a qual é o homem vocacionado pela "neotenia humana", que é uma ética do "pothos" e da atitude cosmovisiva apofática, fatos esses sintetizados em "antropolítica da neotenia humana", da "educação phatyca" em última análise (ou como me sugere um amigo e colega de Tessalônica, educação "apofática" ou "contra-educação" fática... o que é perfeitamente correto). Mas o que vem a ser o "pothos"? O que significa uma "ética do pothos"?

Consideremos, inicialmente, o campo semântico e lexicográfico segundo o Lexikon-Roscher (1965) e o Lexikon-Lidell & Scott: o centro da investigação levará a "Sehnsucht". Depois consideraremos os resultados das investigações em fenomenologia das religiões que com Wissowa, Lehmann, Hemberg (Hillman, 1975), mas sobretudo Kérényi (1980), nos levarão aos mistérios de Samotrácia. Enfim, as investigações da psicologia arquetipal e da antropologia profunda de Hillman nos desvendarão o sentido dos mistérios de Samotrácia como iniciação ao "homo duplex" e à regência pelo par arquetípico, pela "sizígia Puer-Senex". Tais etapas virão a nos permitir ligar neotenia humana e "pothos" na abordagem e na proposta de uma ética e de uma pedagogia que, em maior profundidade, fundamentarão a antiga atitude apofática em teologia transformada, segundo as intenções de Berdiaev (1936; 1991), nos fundamentos apofáticos da Ciência do Homem, vindo assim à aproximação entre teologia e ciência à base de uma filosofia do amor, da liberdade e da imagem icônica (P. Carvalho, 1997a; 1997b; 1998a; 1998b). Essa sutura-

junção é a "sophiologia" e a "educação phatyca" que ela pede, no sentido de instaurar um "paideuma" ou uma "paisagem mental" que sejam fundamentalmente "formadores de sensibilidades (mytho) poiéticas", como a "Bildungs" do romantismo alemão e como a "pedagogia do Imaginal" (Badia, 1997) ou a "pedagogia da Imagem-Ícone". Lembremos que as ancoragens nas determinações catafáticas transformam o ícone em ídolo (Besançon, 1997), como Corbin evidenciou em "Miroirs et Icônes" (1981), ao passo que o abrir-se à transfiguração e à liberdade pneumatofórica da "indeterminação" é iconodulia que conduz, pela apophysis-indeterminação-conhecimento negativo-"docta ignorantia" - "cognitio passiva et matutina", ao simbolizado, passando-se além das imagens e dos símbolos, numa "iconosophia" que pede uma "pedagogia icônica" centrada no "nuage d'inconnaissance" ou, se preferirmos, na "Noche Oscura", e temos aqui todo o cântico dos esponsais que relata São Gregório de Nissa em "La colombe et les ténèbres".

Consideremos o campo semântico de "pothos" e as raízes e vetores hermenêuticos da noção. Em "Loose ends", Hillman observa que "pothos" traduz um conceito, um sentimento e uma personificação de figura divina. E diz que era um "específico sentimento erótico de um desejo nostálgico", como é apresentado no "Crátilo" de Platão, como uma "aspiração desejante por um objeto distante" e, no mundo clássico, como "desejos por aquilo que não podemos obter, pois indefinidos por sua natureza". No Lexikon-Roscher encontramos "pothos" como "personificação do "Liebessehnsucht", segundo Furtwängler, sempre confrontado com Eros e Himeros no período pré-alexandrino e, segundo Plínio, em Samotrácia as figuras culturais estão associadas: Afrodite e Pothos. Hillman anota que, entretanto, "há três porções ou pessoas de Eros que devem ser classicamente diferenciadas: "himeros" ou desejo físico com relação aquilo que está presente e deve ser imediatamente desfrutado; "anteros" ou o amor correspondido; e "pothos", o desejo pelo inatingível, inapropriável, indesfrutável, o incompreensível, a idealização que é sempre expectativa (não expectativa) de amor mas que sempre está além daquilo que pode ser apreendido e capturado... se "himeros" é o desejo material e físico de "eros" e "anteros" é a relação mútua e a troca, "potos" é a porção de amor espiritual. "Pothos" refere-se sempre ao componente espiritual do amor ou ao componente erótico do espírito" (Hillman, 1975, p. 53-

54).) O Lexikon-Roscher retoma qualificando "pothos" como o "agitado desejo ou a excitada saudade daquilo que é remoto" e, no Crátilo (420), o equivalente romântico de "pothos" ou "die Sehnsucht nach dem entfernten Objekt". Assim, Grimm e Steihal comparam "pothos" ao "Deus do Sehnsucht, da Melancholia e da saudade langorosa" (Cf. Luc. Amor. 3 . glykys odous tou Pothos daknei), aproximando pothos, potheo de pasko, penthos, pepontha (Urlichs, Skopas 91.93). O conceito e o "sentimento de tristeza (melancholia) de algo que acaba" (Theophr. Hist. plant. 6,8,3; Plin. h.n.21,11,67) liga-se à "Sehnsuchtsblume", que se refere a "pothos" e que pode tanto ser o branco asfodelo ou jacinto dos túmulos, quanto uma planta que sempre migra à busca de novos lugares onde se estabelecer. Mas pode também ser um poder das plantas, que São Gregório de Nazianza chama de "amor vegetal" ou "vis naturalis", podendo ser a "flor azul" dos românticos alemães- que é um dos símbolos do "Selbst", anota Jung- que cria tanto o conceito-sentimento de "Sehnsucht", quanto a figura do viajor andarilho que sai a sua busca, o "Wanderer". Hillman observa que, assim, regidos por "pothos", temos um "complexo de Wanderer" e um "complexo de Tristão". A impossibilidade do encontro realizável e da ação levam a uma "mitização da vida", sob a forma de uma busca permanente e de uma fonte de vida-energia inesgotável e permanente, traços esses que já os vimos constitutivos do inacabamento, da indeterminação, da indefinidade do neóteno neg-entrópico humano- sempre um "neg-entrópico" porque "theo-antrópico", em luta contra a entropia positiva que define a paisagem de morte do cosmos, a "Terra Gasta", em luta por uma "bio-ética", como diz Ortiz-Osés, que é "pan-enteísmo" e "theo-andria" nas palavras de Boulgakov, 1990 -, que é sempre um evangelho de Vida, um viático de valores bióticos, ainda quando aspira à morte, que sempre é "Liebestod", morte de-por amor, páscoa e transfiguração icônica como em todos os místicos do "Cântico dos cânticos", ainda que seja Wagner... Mas, como "pothos" se liga, então, à "melancholia"? Não se trata, aqui, do "daimon" da "acedia", como dizem os "Paterika". E o texto do Pe. Haussherr, "Penthos et componction" (1944), estabelece as diferenças, pois aqui se trata de um "luto" que envolve a "katanyxis" e ruma para a "metanoia", correspondendo à "via catártica ou purgativa" na ascese da mística espanhola de San Juan de la Cruz ou de Santa Tereza de Jesús (Graeff,

1972; Dicken, 1969; Bonaventure, 1974; Morel, 1961). Ora, sabemos que o "iter mysticum" é homólogo ao "processo de individuação"; em "Psychology and Alchemie" Jung evidencia que "tristitia" é, em verdade, a "melancholia", que é precisamente, segundo o Lexikon-Roscher, equivalente à "meditatio", como em Jung, que daí drena ponderações, refere-se à fase da "nigredo" na realização do "opus". Eis, portanto, a dimensão que "pothos" adquire nessa dinâmica da aquisição de "Sophia", como veremos adiante na circunvizinhança entre Sophia e Hesychia. Assim, no "iter mysticum" ou no "processo de individuação" regidos por "pothos", há sempre um "luto" que, em termos de M. Klein diz-se da "perda objetal" e desenvolvimento da dimensão do símbolo na "posição depressiva", não seguida de um reencontro de objetos onde ancorar a libido, mas libido que se projeta no indefinido da saudade e na inquietude do desejo "inassouvi" criando "símbolos" entrementes, por meio deles sendo referência ao indeterminado, àquilo que Jankélévitch chama de "entrevision du nescioquid". Há um soneto de Camões que com felicidade capta essa atmosfera vislumbradora e desejante (Soneto IX): "Que dias há que na alma me tem posto, Um não sei quê, que nasce não sei onde, Vem não sei como, e dói não sei porquê. "Isso é "pothos" ou "Sehnsucht". Com os estoicos vemos que, dada a proximidade com Eros e com Afrodite, em "pothos" irá se concentrar a dominância de "pathe" (Doxographi, Diels, 296 a. 20), salientando-se a relação entre patos e pothos. Na cosmogonia hermética, Afrodite promete alívio e alento ao destino dos homens dando-lhes Pothos, Hedone e Telos. De lenitivo a memorial que eufemiza as penas, passamos no Lexikon-Roscher, à enumeração das vizinhanças de "Pothos", dentre as que nos são mais significativas, pela contaminação ou participação semântica, ou mesmo comunhão de sentido e de atuação, estão as seguintes: Afrodite (Aeschyl. Sup. 1040); Eros, Himeros, Pothos, Himenaios e as Charites (Eur. Bakch. 414); Sophia, Charites, Hesychia e Pothos (Arist. Av. 1320). Sobremaneira a última constelação, associando Pothos a Sophia e a Hesychia, pode traduzir um apacramento e um apaziguamento ("quiesce" do hesychasmo) desse "Sehnsucht" rumo à "epectase", que aparece em São Gregório de Nissa. Em todos esses quadros está a persistência da atitude e da cosmovisão apofáticas. Também de extremo interesse para nossos propósitos, para a aproximação de mitemas, e de mitologemas, está a vizinhança com

Hermes (fálico) e com Dionísio. No primeiro caso, nem de vizinhança se trata, pois segundo Gruppe e Reizenstein temos uma identificação com Hermes e, se lembrarmos alguns dos mitemas elencados no estudo de Kérényi sobre Hermes (Kérényi, 1976), onde o deus- "trickster" é apresentado como figuração do mitologema da "energia criativa masculina", mitemas elencados também por Durand (1979), como o poder do pequeno, o "puer aeternus", o inacabamento, a duplicidade e a ambivalência, a psicopompia, a "reliance", a energia vital, etc., mas também em Kérényi, em seu texto sobre os mistérios dos cabírios (Kérényi, 1980), de Hermes como Velho Cabírio, ou no texto de López-Pedraza (1991) sobre a iniciação propiciada por Hermes aos "jovens", que poderíamos completar com a investigação de Dover sobre o "homoerotismo" (Dover, 1994), todos esses quadros simbólicos serão de extrema importância para a aproximação com a neotenia humana e com o par Puer-Senex nos mistérios do "homo duplex" de Samotrácia. Enfim, se considerarmos a provocante obra de Miller (1981), pródromos de uma "teologia imaginal" cristã, fundada na psicologia arquetipal, a aproximação entre os mitemas de Hermes e a figura de Cristo- sobretudo o mitema do "clown" que, vimos, é uma "derivação" do "trickster-neóteno", cf. P.Carvalho, 1997c- é extremamente rica em sugestões semânticas e mitologemáticas, essa aproximação não deixaria de trazer luz inaudita pela equação simbólica Cristo-Hermes, por um lado, Cristo e o Monge, por outro lado, entremeando-se "pothos" a ambos, enfim pelas relações Monge e Hermes, no sentido de detectar os traços "hermesianos" do-no monaquismo (que segundo Buonaiutti, , é a "ecclesia spiritualis" por sob o cristianismo, e "hermesiana" "catena hermetica"...). Como veremos, enfim, se há clara aproximação entre Monge e Anjo através de "pothos", em ambos, presentes, a aproximação hermesiana com o Anjo, ou os traços hermesianos no Anjo e, também, no Cristo da "Engelchristologie", essas observações de cadeias semântico-simbólicas poderiam fazer se configurar uma nova abordagem do monaquismo cristão oriental sobretudo ou também da "Engelchristologie" (Corbin, 1982). No segundo caso a aproximação com Dionísio-, Kérényi identifica os mitemas de Dionísio (Kérényi, 1967) e Jung aproxima (1973) Dionísio à figura mítica do Velho Cabírio- pois no Lexikon-Roscher, em vasos, decorações e frisas "Potos" aparece seja num cortejo de Dionísio, seja numa "thiase" tocando tímpanos e a

famosa "Dopperflötte" (syrinx?)-. Ademais, por essa aproximação, como estudámos as figuras míticas dos neótenos neg-entrópicos, de onde participam Hermes e Dionísio- onde a mediação entre ambos é da da pelos mistérios dos cabírios através de "Pothos"- Pothos passa a integrar essa galeria das figuras míticas. Ademais, com as fontes de energia masculina (Phallus) e feminina (Zoe), a energia vital é fonte de criação e renovação permanentes satisfazendo ao inquieto desejo e imponderável de Pothos. Concluindo lembremos que a personificação de Pothos existiu materializada na escultura de Skopas: "Pothos de Skopas" é figurado, no templo de Afrodite em Megara (Paus. 1,43.6), ao lado de Eros e Himeros, introduzindo nossa próxima questão: os mistérios de Samotrácia.

Hillman, em "Pothos", apresenta um equacionamento dos mistérios que vai no sentido de interpretar a iniciação através de uma regência pelo arquétipo do "puer aeternus" que, destarte, polariza o "Senex" de modo que o mistério se resolve numa iniciação pela sизigia Puer-Senex; entretanto essa iniciação, a mais popular após Elêusis (Kérényi, 1977; Mylonas, 1961), era especialmente procurada pelo "Wanderer". Mas nesse sentido, antes de mais nada, importa em romper com uma abordagem reduzida, mesmo em Jung e sobretudo em Von Franz, do "puer aeternus", onde a regressão é vista como incestuoso retorno regido pela imago materna. Nesse sentido a nostalgia de "pothos" teria sempre esse caráter regressivo-pueril-incestuoso de regressão uterina de um "Filho Amante" como diz Solié (1981). Entretanto, observa Hillman com justeza- pois a questão será a mesma, como veremos logo mais, a reger a relação dos monges com a Theotokos ou com Sophia-, "... os eventos do "puer" pertencem à fenomenologia do espírito... e então a perspectiva da abordagem pelo arquétipo materno obsta as possibilidades do espírito tal como ele emerge em nossas vidas. Assim, estamos mais que equivocados, mal intencionados mesmo, quando atribuímos a viagem e mesmo a errância e a nostalgia ao arquétipo materno... A nostalgia nasce da separação de metades, uma conjunção perdida. Nossa questão da perambulação mudou: trata-se de uma questão de Eros." (Hillman, 1975, p. 51-52.) Isso posto, podemos abordar a questão dos mistérios dos cabírios e seu sentido tendo como base a referência ao par Puer-Senex. Segundo os resultados de Wissowa, de Hemberg, de Lehmann e de Kérény, os heróis andarilhos (viajores e marinheiros) paravam em

Samotrácia para uma iniciação (Japão, Hércules, Ulisses, Prometeu...Alexandre), associada aos cabírios. E como Samotrácia era o refúgio dos viajores andarilhos e peregrinos, e aí apareciam os Dioscursos, a quem eram consagradas as embarcações e os heróis, como observa Farnell, o estudo das personalidades-gêmeas na Grécia persiste envolta em dificuldades, de modo que, segundo Hillman, deveremos nos aplicar em melhor compreender "a relação existente entre pervagação e nostalgia e a relação daí existente entre "pothos" e o arquétipo do "puer aeternus". As duas hipóteses, que não deixam de ser tecnicamente "fantasias" dos referidos pesquisado-res, oscilam entre o mundo crônico e figuras masculinas assimétricas, por um lado e, por outro lado, entre uma iniciação sexual e Afrodite, no tocante ao que nos permite chegar a interpretação dos dados arqueológicos relativos aos mistérios de Samotrácia ou mistérios dos cabírios. Resumidamente, vejamos cada uma das hipóteses-fantasias. A primeira delas mostra-nos que o mistério dos cabírios envolvia como iniciação uma atividade ritual entre "um par assimétrico de figuras masculinas", sendo a iniciação regida pelos "Megalo Theoi" (os cabírios). Tratava-se de uma homologia aos mistérios de Elêusis com o par Mãe-Donzela. E, quanto à constituição do par, as sub-hipóteses: Prometeu-Hefaios, os gêmeos Dioscursos ou, segundo a mais aceitável abordagem de Kérényi, uma figura de Deus barbudo com um "pais" ou um adolescente ("Pothos"). As descobertas arqueológicas levaram Lehmann a outra identificação, pois foi descoberta a estátua de um velho com os olhos vendados (um cego): foi sugerido ser talvez Tirésias ou Homero ou Aristóteles, desde que o mistério envolvia uma viagem ao crônico-infernal. Mas como Tirésias fora mestre de Ulisses e Aristóteles do "pais" Alexandre (sempre "tomado por pothos", segundo expressão dele mesmo), estamos dentro dos parâmetros. Mas Kérényi insiste em que a figura central do mistério era o velho e que era, em suma, Dionísio-Hades. De modo que, na primeira hipótes-fantasia persiste a "assimetria das figuras masculinas": um jovem e um velho, "puer" e "senex". Passemos à segunda hipótese-fantasia: sem dúvida, nos mistérios, "o mundo dos cabírios é acentuado por "um aspecto erótico e fálico. Em Samotrácia, Pothos era identificado, vimos, com Hermes itifálico, sendo os cabírios figuras fálicas. Por sua vez, segundo Plínio, o Pothos de Skopas era, com Afrodite, Axieros e Axiokersa, figuras centrais dos

mistérios e, posteriormente, há clara associação entre Priapos, filho de Afrodite - e segundo Ésquilo, Pothos era filho de Afrodite -, e os viajores, marinheiros e pescadores. Ademais, sempre Afrodite, sob a forma de Helena, teve uma relação especial com os gêmeos Dioscursos."(Hillman, op. cit. p. 56). Daí que essa gama de motivos eróticos e fálicos pareçam dar razão à abordagem da Escola de Zurich sobre o "puer" Pothos: a figura do adolescente à busca do seio de Afrodite, a mãe à qual aspiram o desejo e a nostalgia de Pothos, de modo que a perambulação era uma atividade fálica regressiva e a substitutiva conjunção de Helena-Paris, uma iniciação de caráter sexual. De modo que da segunda hipótese-fantasia persiste o caráter de uma "primordial força fálica posta a serviço da vida", traço que, com aspectos de energia vital, vimos existir no campo semântico de "pothos" ...e do neóteno. A partir das insuficiências que não podem ser controladas pelos dados arqueológicos, Hillman evidencia que os dados de psicologia comparada, tanto os do "pathos" do arquétipo, quanto os do "logos" do arquétipo, podem resolver tais dificuldades. Conquanto longa, a síntese de Hillman é insubstituível: "... o "puer aeternus" é a estrutura de consciência e o padrão de comportamento que: a recusa e luta com o "senex" - tempo, trabalho, ordem, limites, aprendizado, história, continuidade, sobrevivência e tolerância (paciência)- e que b. é impelido por um falicismo à investigação, busca, gesta, viagem, perse guição, exploração, à transgressão de todos os limites um espírito impaciente e inquieto que não tem "casa" na terra, está sempre rumo a algum lugar ou indo para algum lugar em transição. Seu eros é impelido pelo desejo nostálgico, São esses dois últimos traços- falicismo erótico e divisão senex-puer- que são particularmente enfocados, e **juntamente enfocados** em Samotrácia. Encontramos aqui a concatenação dos motivos do "puer"... Podemos então imaginar: talvez os "megalo Theoi" iniciavam o viajor no sentido da fonte arquetípica de sua inquietude, revelando-lhes o "telos" à busca de que se era como que impelido. Talvez o culto fosse a mítica ordenação tendo como alvo ensinar "pothos" sobre si mesmo, dando-lhe uma compreensão ritual da compulsão psicopatológica de uma libido renegada levando ao "scheitern" de Jaspers se muitas transformações de consciência não trouxessem luz à nossa cegueira. O cego Tiresias e o cego Homero traziam "insights" sobre a realidade psíquica profunda, levando o adolescente no homem a realizar uma viagem ao

mundo ctônico, levando a uma consciência das profundezas sobre os vendavais dos impulsos inquietos a pervagarem explodindo à superfície. A assimetria do par masculino ensina-nos que, em Samotrácia, puer e senex se uniam, como aconteceu em Ulisses. O jovem espírito encontrava seu contraponto que lhe ensinava a sobrevivência; o homem barbudo encontrava sempre o "pothos" de eros, o coração ativo e desperto. Ele poderia ainda abenturar-se. Se Hermes era identificado com Pothos, então os sinais de "pothos" em nós- o desejo nostálgico de viajar, a aprendizagem erótica, o impulso a transgredir e superar limitações- têm uma qualidade hermética. Tais sentimentos procedem de Hermes, Guia das Almas. Tais movimentos referem-se à relação entre **alma e espaço**... Era o espaço que "fiscava o pothos" de Alexandre; e "pothos" é a emoção equivalente à experiência do espaço como fenômeno espiritual, tal como Platão a descreve no "Timeu": o informe, o incompreensível, a condição existencial que é a matriz de todo evento, o espaço e o espaçamento guiados pelos alvos do nostálgico desejo. A iniciação que imaginamos acontecer em Samotrácia leva o puer à conscientização de sua **natureza dupla em essência**. A essa natureza dupla que imaginamos ser a origem de seu pothos, seu nostálgico desejo e suas andanças à busca do outro (da alteridade) perdido ou separado. O par dos Megalo Theoi e dos Dioscuros, e outros pares, indicam diretamente uma **dupla estrutura da consciência... a consciência do puer é uma consciência da gemelaridade e consciência dessa duplicação da individualidade é precisamente o alvo da iniciação**, independentemente de especificar e literalizar o conteúdo do par de opostos. Diferentemente de Elusis, o culto de Samotrácia era para indivíduos, ia-se aí sozinho... Sempre diz respeito à transformação da consciência com relação à individualidade de cada um, com o espírito individual demônico ou angélico e com o destino correlato. A iniciação transmite a consciência de que a individualidade não é essencialmente uma unidade mas uma duplicação, uma duplicidade mesmo, e nosso ser é metafórico, existindo em dois níveis. Só essa verdade dupla, "gloria duplex", "homo duplex" (Obs. do tradutor: acrescentaríamos "olhar oximorônico", cf. P. Carvalho-Badia, 1997 d), podem oferecer proteção contra as destruições ensinando-nos a evitar sempre as fundações estabelecidas nas rochas monolíticas das realidades literais... A divisão do

"Self" ou o "self" dividido é a "condição primeira", não é para ser "curada" mas refletida através de um arquétipo que inicia a consciência ao **sentido do que é a alteridade**, o outro que sou mas perdi e o busco inquietamente e sempre. A desigualdade, o par assimétrico de Samotrácia estabelece que nenhum indivíduo é "whole-hearted" e "single-minded", um consigo mesmo e em unificação com os Deuses... Essa iniciação não faz de nós uma totalidade; ao contrário, torna-nos conscientes de sempre sermos em sизigia com outra figura... O que esse outro é, um outro invisível, uma **imagem inatingível**, referindo-se não a "himeros" e a "anteros", mas a "pothos". Ou melhor, o outro é uma imagem atingível só através da imaginação... Melhor, "singlemindedness" ou a unidimensionalização da unidade da personalidade é a condição **antes** da iniciação... A iniciação pelos "Megalo Theoi" é uma iniciação pelo **dois**. E um **dois assimétrico**! A poderosa imagem da necessária dissemelhança e assimetria ensina-nos simultaneamente sobre o impulso compulsivo à unidimensionalização e sobre o sentido de nosso eterno senso de dissemelhança... Os "Megalo Theoi" são uma epifania da **ontológica desigualdade** que propicia uma imagem arquetípica para as disarmonias que sentimos como desejos nostálgicos. O **homem metafórico**, ao contrário do **homem literal**, fixo em suas certezas, está sempre no mar, sempre a caminho, sempre em dois lugares ao mesmo tempo... Afinal ficamos com uma fonte de nostalgia diferente da mãe ou de eros... Nosso desejo nostálgico rumo em direção à imagem que inicia o desejo; é uma "epistrophe", um desejo de fazer reverter o desejo à sua fonte no arquétipo. E esse arquétipo do "puer aeternus" é, como Henry Corbin o disse várias vezes, **a figura do Anjo**, o reflexo total imaginal de nós mesmos- uma imagem que nos leva à consciência de que somos metáforas dele... **Nosso "pothos" refere-se à nossa natureza angélica.**" (Hillman, op. cit. p. 59-60).

Afinal, teríamos que mencionar o equacionamento de uma questão dupla: nosso ícone e a relação entre Anjo e Monge.

A primeira questão já foi equacionada por nós em trabalhos anteriores (P. Carvalho, 1997 b, 1997 e). Sintetizando: o processo de "theosis" ou "deificação" consiste nessa redescoberta e nessa re-condução ao Mistério da Face, no tornar-se ícone que se é desde as origens, revelação desse Rosto Interior que é um

processo teantrópico ou processo de individuação, vale dizer, num recobrimento pela-da "Imago Dei in homine", que é uma "epistrophe". Esse processo é uma re-condução à **unicidade** ou "**dualidade**" das Origens, ou seja, não a uma unidade monolítica, como Corbin demonstrou em "Paradoxes du monothéisme" ( ), pois se trata da unificação da diversidade (que se expressa através do "homo duplex" deixando de ser "diplotes" e setornando, como "monachos", "haplotes", como no monaquismo cristão). Esse processo de tornar-se, fazer-se Um com seu Senhor - Uni-ficação -, uni(f)cidade ou "dualidade" (não um mais um, mas um vezes um, paredria ou sizígia) não é um processo de teor monoteísta ou holista mas, como tão bem apreendeu Corbin, trata-se de um "**teomonismo**" - ou do "**panenteísmo**" de Pe. Boulgakov - que acolhe no "teóforo" a neotenia e o "pothos", nessa individuação que é um Encontro com o Anjo, que é uma figuração da Anima, segundo Hillman em "Re-Visioning psychology", que prepara Psyche para acolher o "Selbst", Velho Sábio Cabírio ou Velha Sábia Sophia. (Hillman, 1981).

A segunda questão também já foi por nós equacionada (P. Carvalho, 1997 f), mas ainda teria muito a ser aprofundada a partir do texto de Marie-Madeleine Davy, "Le moine et l'Ange dans l'Orient et dans l'Occident du XII<sup>e</sup>. siècle" (1978), a par da equação simbólica já mencionada, cujas conseqüências ficam a serem exploradas: Cristo-Hermes-Monge-Anjo. Sintetizando: a ordem dos monges e a ordem dos anjos são sinônimas, diz Davy e, segundo São Jerônimo e São João Crisóstomo, a vida monástica é uma imitação da vida Angélica que, assim, desde a Queda, re-conduz o "Paraíso Terrestre". Trata-se, também, de uma "epistrophe", pois o retorno à vida angélica celebra os esponsais do Monge com o "paredros" celeste, que é o Anjo... ou Sophia... ou Logos-Christo, como discute amplamente Pe. Florensky (1989). Logo, como evidenciámos longamente (P. Carvalho, 1975), o "colloquium cum angelo bono" re-conduz o-ao "par sophiânico", onde o Anjo-Sophia é o iniciador do Monge, "Christos-Angelos", chamava-o Orígenes. E na fenomenologia de "monachos" vamos encontrar traços "hermesianos" no Monge, e portanto traços de "pothos" e traços da "neotenia" - a Eterna Criança e o ser "haplotes"-, que o par sophiânico Monge-Anjo perfazem no sentido da "plenitude", não da perfeição, como marca Jung.

Gostaríamos de concluir citando um trecho do Père Serge Boulgakov, coração da ortodoxia russa, de seu livro estranho "L'échelle de Jacob: des Anges", p. 13-14:

**"L'amour-personnel**, avec sa quête, qui a le caractère d'une sorte de "fatum" divin, est une révélation de la personne. Il conviendrait donc d'en examiner l'ontologie... Notre moi, qui est pourtant notre propriété la plus inaliénable, ne nous appartient pas individuellement: il se dédouble étrangement, il sort de lui-même, pour ne se connaître qu'en retour de cette "extase". On dirait que **le moi existe à "deux"**, selon une syzygie, en ayant son double. Or ce double est pour le moi un postulat général de l'amour, une sorte de "lieu des points" métaphysique... Le moi ne trouve sa place dans l'être, ne peut s'y affirmer et s'en convaincre définitivement que dans une syzygie, **en tenant par la main un autre moi**. Un tel **serrement de mains métaphysique** le fait sortir du semi-être crépusculaire de la solitude, lui confère force et réalité dans le monde".

São Paulo-Tessalônica-Casa Branca, dias 5 de dezembro de 97, 18 de janeiro e 25 de abril de 98, dias de São Sabas, Santo Atanásio o Grande e São Marcos, Apóstolo e Evangelista.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, G. The living symbol. N. York, Princeton University Press, 1961
- BADIA, D. D. Educação fática e pedagogia do Imaginal: aspectos da hermenêutica de Henry Corbin (digit. 1997, SP, FEUSP)
- \_\_\_\_\_ e PAULA CARVALHO, J. C. A noção de olhar oximorônico e o reencantamento de mundo (Apêndice). In: Imaginário e Mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida. J. C. P. Carvalho (no prelo, 1997, Editora da Universidade Estadual de Londrina)
- BATAILLE, G. La part maudite, I. La consommation. In: Oeuvres complètes, v. II, Paris, Gallimard, 1976
- BATESON, G. Pasos hacia una ecología de la mente. B. Aires, Ed. C. Iohlé, 76
- BERDIAEV, N. De la destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale. Lausanne, L'Age d'Homme, 1979
- \_\_\_\_\_ Le sens de la création. Paris, DDB, 1955
- \_\_\_\_\_ De l'esclavage et de la liberté de l'homme. Paris, DDB, 1991.

- \_\_\_\_\_ Cinq méditations sur l'existence. Paris, Aubier-Montaigne, 1936
- BESANÇON, A. A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia. RJ, Liv. Bertrand do Brasil, 1997
- BLOCH, E. Geist der Utopie. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1964
- \_\_\_\_\_ Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1962
- BONAVENTURE, L. Psicologia e vida mística. Petrópolis, Vozes, 1974
- BOULGAKOV, S. La lumière sans déclin. Lausanne, L'âge d'Homme, 1990
- \_\_\_\_\_ La sagesse de Dieu: résumé de sophologie. Lausanne, L'Age d' Homme, 1983
- \_\_\_\_\_ Le Paraclet. Lausanne, L'Age d'Homme, 1996
- BUONAIUTTI, E. Ecclesia spiritualis. Papers from the eranos Yearbook. J. Campbell (ed.). In: The Mystic vision. N. York, Princeton university Press, 1968.
- BROWN, P. La genèse de l'Antiquité tardive. Paris, Gallimard, 1986
- CASTORIADIS, C. L'institution imaginaire de la société. Paris, Seuil, 75
- CHANCE, M. Sociétés hédoniques et sociétés agonistiques chez les primates. In: L'unité de l'homme: 2. le primate et l'homme. E. Morin-P. Palmarini (ed.). Paris, Seuil, 1974
- CORBIN, H. La philosophie iranienne islamique au XVII<sup>e</sup>. et XVIII<sup>e</sup>. siècles. Paris, Buchet-Chastel, 1981
- \_\_\_\_\_ Temps cyclique et gnose ismaélienne. Paris, Berg, 1982
- \_\_\_\_\_ Le paradoxe du monothéisme. Paris, Paris, L'Herne, 1981
- DAVY, M. M. Le Moine et l'Ange en Occident au XII<sup>e</sup>. siècle. In: L'Ange et l'Homme. Cahiers de l'Hermétisme. Paris, Albin Michel, 1978
- \_\_\_\_\_ Nicolas Berdiaev, l'homme de l'huitième jour. Paris, Le Félin, 93
- DICKEN, T. El crisol de amor: ensayo sobre S. Juan de la Cruz. Madrid, Herder, 1969
- DODDS, Les grecs et l'irrationnel. Paris, Flammarion, 1977
- \_\_\_\_\_ E. R. Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Grenoble, PUG, 90
- DOVER, K. J. A homossexualidade na Grécia antiga. SP, Nova Alexandria, 1994
- DURAND, G. Figures mythiques et visages de l'homme: de la mythocritique à la mythanalyse. Paris, Berg, 1979
- \_\_\_\_\_ L'âme tigrée, les pluriels de Psyché, Paris, Denoël, 1980
- DUPUIS, P. et DUMOUCHEL, J. P. (org.). L'auto-organisation: de la physique au politique. Paris, Seuil, 1983
- DUVERGER, Ch. La fleur létale: économie du sacrifice aztèque. Paris, Seuil, 1979
- EDINGER, E. Ego e arquétipo: a função religiosa. SP, Cultrix, s. d.
- EIBL-EIBESFELDT, I. Ethologie, biologie du comportement. Paris, éditions Scientifiques, 1977
- \_\_\_\_\_ El hombre pré-programado. Madrid, Alianza Editorial, 1977
- FLORENSKY, P. La colonne et le fondement de la vérité. Lausanne, L'Age d'homme, 1989
- FRANZ, M. L. von. Puer aeternus. SP, Edições Paulinas, 1992
- GEHLEN, A. Der Mensch. Frankfurt, Athenaeon Verlag, 1974.
- GRAEF, H. Le romantisme (2 vol.). Paris, Payot, 1993.
- HAUSHERR, I. Penthos: la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Roma, Pont. Institutum Orientalum Studiorum, 1944.
- HESS, R. La socianalyse. Paris, J. P. Délarge, 1975.
- HILLMAN, J. Loose ends. N. York, Spring, 1975
- \_\_\_\_\_ Le mythe de la psychanalyse. Paris, Imago, 1977
- \_\_\_\_\_ Anima I et Anima II. In: Anima et Animus. E. Jung et J. Hillman, Paris, Seghers, 1981
- \_\_\_\_\_ Lepolythéisme de l'âme. Paris, Imago, 1982
- \_\_\_\_\_ Re-Visioning Psychology. N. York, Colophon Books, 1975
- \_\_\_\_\_ Puer Papers. N. York, Spring, 1979
- \_\_\_\_\_ O código do ser. SP, Objetiva, 1997
- JANKÉLÉVITCH, VI. Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. (v. I). Paris, Seuil, 1970
- \_\_\_\_\_ Philosophie première. Paris, PUF, 1984
- JUNG, C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles. GenEve, Lib. Georg, 1973
- \_\_\_\_\_ L'âme et la Vie. Paris, Buchet-Chastel, 1963
- \_\_\_\_\_ Psychology and Alchemy. The Collected works of C. G. Jung (v. 12). London, Routledge and K. Paul, 1968
- \_\_\_\_\_ and K. Kérény. Introduction à la mythologie. Paris, Payot, s.d.
- LAPASSADE, G. L'entrée dans la vie: essai sur l'inachèvement de l'homme. Paris, UGE, 1963
- LEXIKON-ROSCHE. Ausfizhrliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1965

- LEXICON LIDDELL & SCOTT. A greek-english Lexicon. London, WAT5, 1968
- LOPEZ-PEDRAZA, R. Hermes y sus hijos. Barcelona, Anthropos, 1991
- LORENZ, K. Uber tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen, Bände I und II. München, R. Piper und co. Verlag, 1965
- \_\_\_\_\_ L'envers du miroir: une histoire naturelle de la connaissance. Paris, Flammarion, 1975
- \_\_\_\_\_ L'homme dans le fleuve du vivant. Paris, Flammarion, 1981
- KÉRÉNYI, K. Miti e misteri. Torino, Boringhieri, 1980
- \_\_\_\_\_ Eleusis: archetypal image of mother and daughter. N. York, Schocken Books, 1977
- \_\_\_\_\_ Hermes, guide of souls: the mythologem of the masculine source of life. Zurich, Spring, 1976
- \_\_\_\_\_ Archetypal images in greek religion: 3. Dionysos, archetyp 31 of indestructible life. N. York, Princetonz University Press, 1976
- \_\_\_\_\_ Archetypal images in greek religion: 4. Asklepios, the medical of life. N. York, Princetpn University Press, 1978
- LOURAU, R. L'illusion pédagogique. Paris, Épi, 1969
- \_\_\_\_\_ L'instituant contre l'institué. Paris, Anthropos, 1969
- MATURANA, M. Stratégies cognitives. In: L'unité de l'homme: 2. le serveau humain, op. cit. supra
- MILLER, D. CHRISTS, archetypal meditations on theology. Siracuse, Univ. Pres: Publ., 1981
- MOREL, G. Le sens de l'existence selon Saint-Jean de la Croix. Paris, Aubier, 1961 (3 vol.)
- MORIN, E. Le paradigme perdu, la nature humaine. Paris, Seuil, 1973
- MYLONAS, G. Eleusis and the eleusinian mysteries. Princeton, Princeton Univ. Press, 1961
- ORTIZ-OSÉS, A. C. G. Jung: arquetipos y sentido. Bilbao, Universidad de Deusto, 1988
- PAULA CARVALHO, J. C. de. Aporia e Gnose: a hermenêutica do símbolo do labirinto. Dissertação de Mestrado (Filosofia), SP, FFLCHUSP, 1975
- \_\_\_\_\_ Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário. Tese de Doutorado (Antropologia Cultural), SP, FFLCHUSP, 1985a (3 vol.)
- \_\_\_\_\_ Imaginário e Organização. In: Revista EAESP-FGV, RAE, 1985b, n. 1-v. 25
- \_\_\_\_\_ Sublimação e Cultura na antropologia psicanalítica de G. Róheim. IN: Religião, Arte e Sexo. Danielle P. Rocha Pitta (org). Recife (no prelo, Edit. Massangana)
- \_\_\_\_\_ Imaginário e Mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida (no prelo, 1997, Editora da Universidade Estadual de Londrina)
- \_\_\_\_\_ La figure mythique du "Wanderer" dans "WintPreise" de Schubert: la quête de l'amê (Campos do Jordão, 1977a, digit.)
- \_\_\_\_\_ Processus symbolique et Art (Sorbonne, 1997 b, Actes)
- \_\_\_\_\_ Imaginaire, monachisme et individuation (Sorbonne-CRI, 1977c, Actes)
- \_\_\_\_\_ Anthropologie de l'imaginaire et anthropologie de la déification (Sorbonne-CRI, 1997d, Actes)
- \_\_\_\_\_ 1997e, cf. ref. BADIA, D. D.
- \_\_\_\_\_ L'éducation phatique et le témoignage de la philosophie religieuse russe: la sophologie (St. Petersburg, Actes du Congrès Fondation P. Florensky, 1997f)
- \_\_\_\_\_ Mitocrítica e Arte: trajetos (No prelo, 1998, U. E. L.)
- \_\_\_\_\_ L'imaginaire de "pothos" dans "harmonies religieuses et poétiques de F. Liszt (Sorbonne-CRI, Actes, 1998 a)
- \_\_\_\_\_ Le Génie du Christianisme deux: fondements et vecteurs herméneutiques d'une anthropologie phzilosophique du christianisme oriental (Conférences en Grèce, 1998 b.)
- \_\_\_\_\_ Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico. RJ, Imago, 1990
- RADIN, P., JUNG, C. G. et KÉRÉNYI, K. Le fripon divin. Genève, Lib. Georg, 58
- SEJOURNÉ, L. La pensée des anciens Méxicains. Paris, Maspéro, 1982
- SOLIÉ, P. La femme essentielle, mythanalyse de la Grande-Mère et ses Fils-Amants. Paris, Seghers, 1981
- TACUSSEL, P. L'attraction sociale: l'imaginaire et la société monocéphale. Paris, Lib. Méridiens, 1987
- TAGUIEFF, J. La force du préjugé, le racisme et ses doubles. Paris, Gallimard, 1987
- VERNANT, J. P. et alii. Divination et rationalité. Paris, Seuil, 1974
- WOLFF, T. Studien zu C. G. Jung Psychologie. Zürich, Rhein-Verlag, 1959