

O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno

*Paulo Henrique Martins**

Resumo. Este texto pode ser compreendido como uma tentativa de explorar os desafios teóricos que C. Campbell lançou aos estudiosos das novas gnoses a partir de sua idéia de “orientalização do Ocidente”, pela qual propõe que a antiga teodicéia ocidental baseada na representação dual entre Bem e Mal está sendo substituída por uma outra teodicéia, mais complexa, que coloca o “divino” como uma condição de auto-aperfeiçoamento do homem. Assim, neste artigo, tentamos explorar as relações entre Ocidente e Oriente a partir do modo como as diversidades culturais se confrontam e se refletem sobre os desafios conceituais sugeridos pela crise da modernidade. Buscamos desenvolver os conceitos de “antropocentrismo moderno” e de “cosmocentrismo pós-moderno” para fixar alguns pontos relevantes nos deslocamentos simbólicos do imaginário moderno ocidental a partir deste confronto entre epistemes diferentes. Ao final, nossa idéia é de sugerir que a resolução do dilema espiritual do Ocidente pode implicar na emancipação de um sujeito cosmocêntrico pós-moderno que seja mais complexo e aberto à construção de uma ecologia planetária.

Palavras-chave: antropocentrismo, cosmocentrismo, racionalidades, imaginário, orientalismo.

O antropocentrismo moderno constitui uma concepção dualista de mundo fundada na suposta separação real e objetiva entre o Homem e a Natureza. Trata-se de uma representação cultural que se legitima na crença de um Homem portador de um projeto racionalista capaz de subjugar calculadamente a Natureza, entendida como um fenômeno irracional. O antropocentrismo foi concebido pela operação cognitiva e crítica que a filosofia grega, em particular

* Paulo Henrique Martins é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

a aristotélica, realizou sobre a tradição mítica pré-socrática, abrindo as portas para o que modernamente veio a ser considerado como um conhecimento propriamente científico (fundado na classificação, na experimentação empírica e na explicação descritiva).

Durante os três últimos séculos, acreditou-se que esta separação seria uma condição universal instituída pelo racionalismo científico, uma prova definitiva da superioridade da cultura ocidental moderna sob as demais culturas, tradicionais ou contemporâneas.

Neste texto, tentaremos demonstrar que o imaginário antropocêntrico ocidental está se esgotando sob o peso da mesma desordem que ele tentou por todos os meios eliminar. À medida que se exaure essa concepção de mundo, esmagada por sua própria política fragmentadora, surgem sinais de novas formas organizativas que espelham a presença de um outro imaginário, o cosmocêntrico pós-moderno, que tem inspirações diversas: de um lado, tem a ver com as revoluções científicas e culturais ocidentais, de outro, com a progressiva influência de outras tradições culturais, sobretudo aquelas orientais, budistas e taoístas.

A dificuldade de se fazer uma crítica mais profunda do antropocentrismo deve-se à resistência que o etnocentrismo intelectual impõe às tentativas de reconhecimento público da modernidade como uma experiência de relativismo cultural. O reconhecimento deste relativismo e da diversidade cultural planetária implica necessariamente a anulação do mito da universalidade racionalista, do pseudo-paraíso ocidental, e o reconhecimento do valor particular de outras tradições culturais que eram vistas como irracionais e arbitrarias. O reconhecimento da diversidade e da relatividade também implica a renúncia à vontade de controle e de dominação política do Ocidente sobre outras culturas e civilizações, abrindo uma discussão profunda sobre o imperialismo cultural ocidental e suas conseqüências negativas sobre a divisão internacional das riquezas nacionais e sociais.

O cosmocentrismo pós-moderno, diferentemente, funda-se na idéia de uma conexão essencial entre o Homem e o Universo, não cabendo aqui se falar de separação mas de interação dialética. Este projeto ganhou reconhecimento a partir da exaustão do projeto moderno, ocorrida desde o fim da segunda guerra mundial. O cosmocentrismo tradicional era edificado a partir da contemplação do mundo natural pelos sábios da antigüidade oriental, particularmente das tradições indianas e chinesas. A atividade de contemplação dos movimentos da Natureza nos espaços comunitários pré-modernos visava a manter a harmonia da cultura através de um tempo circular, de eterno retorno a uma ordem primordial (Eliade, 1969). O imaginário cosmocêntrico pós-mo-

dero constitui uma retomada do princípio sistêmico e relacional básico do cosmocentrismo tradicional num contexto de uma modernidade tardia em que a emancipação de um *self* individual reflexivo (Giddens, 1993) é um fato irrecusável. Diferentemente do tradicional, que restringia esta atividade reflexiva a um grupo restrito de sábios, o cosmocentrismo pós-moderno aparece como uma possibilidade aberta a quaisquer indivíduos, independentemente das condições de sexo, raça, nação ou idade.

À medida que o imaginário antropocêntrico moderno vai ruindo, pela impossibilidade de se manter sua política de exclusão, o cosmocêntrico pós-moderno vai ocupando as brechas da vida cotidiana. A situação se torna complicada para os intelectuais modernos. De repente, aqueles que se mostravam mais vanguardistas, mais comprometidos com os ideais revolucionários, são rapidamente esquecidos por uma massa consumidora ávida de novidades, de mudanças, de novos tempos. A imagem da revolução como fundamento de uma utopia paradisíaca é abandonada em favor de outras representações. No interior de um sistema que ambicionava a universalização e a eliminação da ambivalência cultural, os intelectuais estavam convictos, explica Zigmunt Bauman, de que o destino da moralidade, da vida civilizada e da ordem social dependia da solução que dessem ao problema da universalidade. Assim, os intelectuais não tiveram dificuldades de considerar “seu próprio trabalho — a promoção de uma racionalidade universalmente válida — um veículo importante e uma força propulsora do progresso” (Bauman, 1999: 267). A superação deste modelo etno e antropocêntrico não tem, porém, ocorrido pelos favores dos intelectuais modernos, mas pelo esgotamento da própria modernidade como um projeto da ordem e do progresso. A realidade factual provou aos modernos que a modernidade é essencialmente ambivalente e relativa do ponto de vista cultural, independentemente das crenças dos intelectuais sobre os ideais de verdade, de certeza e de universalidade.

Por se constituir numa episteme de caráter dualista, o antropocentrismo ocidental influiu decisivamente sobre os estilos tensos e ambivalentes dos intelectuais modernos. Os esforços de explicação empírica da realidade, associados a julgamentos morais rotineiros sobre o verdadeiro e o errado, criaram um clima intelectual marcado por posturas morais que oscilam regularmente entre observações pessimistas e otimistas. Neste contexto, a própria idéia de universalidade aparece como uma exigência moral que impossibilita os cientistas sociais compreenderem tanto o caráter relativo da modernidade, como o fato de que o próprio do funcionamento do universo cósmico é o caos (Prigogine, 1996), o mesmo podendo ser dito do universo da cultura humana (Bauman, 1999).

A exigência da modernidade como uma experiência da ordem capaz de eliminar em um suposto momento futuro as impulsões da desordem herdada da indesejável tradição pré-moderna, terminou influenciando sobre o humor de renomados intelectuais. Analisando as obras de grandes cientistas sociais como Marx, Weber, Nietzsche, Durkheim, Adorno e Horkheimer, Arendt, Sartre, Marcuse, Habermas, Foucault, Althusser, Heller entre muitos outros, não é difícil perceber como as visões otimistas e/ou pessimistas desses autores como relação à modernidade fazem parte de um pêndulo que balança entre os ideais da ordem e da desordem.

Ao chamar a atenção sobre a cultura etnocêntrica ocidental e sobre o modo de funcionamento do intelectual moderno, estamos tentando demonstrar que as descrições dos fatos são sempre marcadas pela sensibilidade de quem observa Maffesoli (1998). E este caráter relativo da observação e da compreensão não pode ser eliminado pelos instrumentos mecânicos e estatísticos e pelas distâncias metodológicas. Do mesmo modo que os humores dos intelectuais são influenciados pela crise da modernidade, os sentidos do antropocentrismo moderno são bombardeados pelos fantasmas e incertezas desses intelectuais. Estes observam com certo horror o desaparecimento do universalismo racionalista sob o impacto de processos de fragmentação e de remodelação culturais importantes, habitados por mitos, crenças e valores que aparentemente deveriam ter desaparecido, na modernidade. A diversidade cultural, aqui representada pela oposição entre antropocentrismo moderno e cosmo-centrismo pós-moderno, aparece como um dos modos de observarmos as variações desses humores.

Para exemplificar os deslocamentos que o poder intelectual vem conhecendo a partir da fragmentação do imaginário antropocêntrico moderno, gostaria de lembrar as mudanças de humor deste grande intelectual que foi Cornelius Castoriadis, um pensador erudito e versado em várias disciplinas (economia, filosofia, sociologia e psicanálise, entre outras), cuja obra crítica, sobretudo na análise do totalitarismo, visava em última hipótese assegurar o sentido revolucionário da modernidade.

DILEMAS DE UM INTELLECTUAL MODERNO

Cornelius Castoriadis nos parece exemplar em todos os sentidos. De uma parte, ele nunca foi um intelectual acomodado com as perspectivas do mérito acadêmico. Como Marx, no século XIX, sua grande característica como intelectual moderno é revelada pelo seu espírito de rebeldia, pelo seu esforço de constituir-se ao mesmo tempo como pensador erudito e como militante político engajado nas causas revolucionárias (aquela de uma ordem democrática, racio-

nal e universal). Durante a maior parte de sua vida, Castoriadis sempre demonstrou uma grande fé nas perspectivas revolucionárias da modernidade, o que o caracteriza como um pensador otimista entre os anos cinquenta e oitenta. Porém, já nos fins desta última década, este pensador grego começou a dar sinais de um certo desencanto com relação aos tempos modernos, digamos um certo mal-estar que vai marcar o período de sua última estilística (1989/1998). Há algo de paradoxal nesta mudança de rumos. No momento em que a burocracia do leste começou a ruir através dos muros de Berlim, este grande crítico do totalitarismo se tornou mais pessimista, em vez de otimista, o que seria, em princípio, mais coerente com sua cruzada anti-totalitária e a favor da modernidade. Acontece que o fim do totalitarismo burocrático levou-o a compreender com mais clareza a modernidade como uma “encruzilhada de labirintos” insondáveis, que tornava sem sentido a luta revolucionária tradicional.

Durante uma conferência na Universidade de Boston, em 1989, intitulada *A Época do Conformismo Generalizado*, ele sugeriu que o projeto da modernidade estava exausto. Para Castoriadis (1992: 17) o termo moderno exprime uma atitude profundamente egocêntrica, pois um período chamado moderno sugere que a História atingiu seu fim e que os humanos viverão, doravante, num presente perpétuo. A expressão moderna seria equívoca pois exaltaria uma abertura indefinida com relação ao futuro quando, na verdade, o “ser moderno” apenas tem sentido na relação com o passado, com a tradição.

Para aquele pensador grego, o caráter essencial da modernidade residiu na oposição e tensão entre duas significações nucleares: uma delas seria a busca de um projeto de autonomia individual e social, a outra, a expansão ilimitada do domínio racional. A expressão histórica dessas tensões encontravam-se na manifestação e persistência dos conflitos ideológicos e sociais da modernidade, os quais constituiriam a força motriz central do desenvolvimento da sociedade ocidental. No século XX, porém, segundo ele, o Ocidente teria se retraído num crescente conformismo. As duas guerras mundiais, a emergência do totalitarismo, a derrocada do movimento operário, o declínio da mitologia do progresso e os movimentos dos anos 60 marcariam a entrada das sociedades ocidentais neste período conformista (Castoriadis, 1992: 22). Basicamente, a época do conformismo generalizado seria produto da eclipse do projeto de autonomia, cuja realização pressupõe uma imaginação política ativa, nos planos do indivíduo e da sociedade. Por outro lado, o desaparecimento dos conflitos ideológicos e sociais clássicos a partir da inadequação radical dos programas onde o capitalismo se encarnara — o socialismo e o liberalismo (Castoriadis, 1992: 26) —, teria dado margem à privatização, à despolitização e ao individualismo. Livre da vigilância exercida pela experiência crítica e auto-

nomizante, a mestria racional teria se tornado, progressivamente, mera racionalização do futuro, que pode ser exemplificada pela tentativa de substituir o termo moderno pelo pós-moderno. Esta substituição seria expressão da simples racionalização de uma apologética pretensamente sofisticada, mas que não passaria da expressão do conformismo e da banalidade da modernidade (Castoriadis, op. cit.: 25).

Já se passaram mais de dez anos desta conferência de Castoriadis. Muitas coisas aconteceram desde a queda do muro de Berlim, influenciando decisivamente nos humores culturais e intelectuais. Pessimismo e otimismo são atitudes que continuam a brotar nos jardins dos modernos. Na perspectiva dos pessimistas, é inegável que a crise do projeto socialista, que tem como marco a dissolução do bloco soviético, no fim da década de 80, reforçou a pragmática liberal, mais conhecida como neoliberalismo, provocando uma perigosa dissociação dos laços mercantis com relação aos sociais e políticos. O grande teórico dos movimentos sociais, Alain Touraine, mostra-se assustado com a fragmentação do indivíduo moderno e com as perspectivas de dissociação entre a razão instrumental e a razão identitária, perguntando no título de um de seus últimos livros *se podemos viver juntos?* (Touraine, 1997).

O avanço do capitalismo sobre a vida privada, lugar de sobrevivência do indivíduo, é visto de modo paradoxal. Sendo o objetivo da lógica de mercado, lembra o sociólogo canadense Jacques Godbout (1992), fazer apenas e exclusivamente com que as mercadorias circulem livremente, obviamente no novo contexto global tudo o mais se torna secundário: o amor, a amizade e a solidariedade. Para outros autores, ao contrário, a experiência de globalização deve ser exaltada com otimismo, justamente por facilitar a disseminação destas experiências de democratização da vida privada, da intimidade e do amor, abrindo perspectivas interessantes para uma “terceira via” (Giddens, 1993a).

Para otimistas como Anthony Giddens, os últimos dez anos criaram condições favoráveis para mudanças radicais da sociedade ocidental. A globalização, ao encurtar enormemente as distâncias geográficas entre sociedades e indivíduos, teria favorecido o surgimento de experiências de reflexividade inéditas, que não poderiam acontecer num mundo tradicional, diretamente condicionado pelas determinações da vida local (Giddens, 1993b).

Essas mudanças de humor que marcam a trajetória dos intelectuais modernos resultam das experiências de encantos/desencantos com relação às possibilidades dos mesmos atuarem nas esferas culturais e políticas em favor de certos ideais de universalidade e de progresso, como já nos referimos anteriormente. Nosso propósito neste texto, porém, é de nos distanciarmos dessa pretensão de avaliação moral da modernidade, para podermos nos envolver

mais profundamente na reflexão comparada entre antropocentrismo moderno e cosmo-centrismo pós-moderno. Se estamos insistindo sobre os dilemas morais do trabalho intelectual dos modernos, é porque queremos propor uma outra leitura que valorize a importância da diversidade para o resgate das particularidades culturais que aparecem dentro de uma concepção sistêmica e complexa de mundo.

Assim, deixando de lado o preconceito cultural e científico ocidental, talvez possamos ver nas sabedorias taoísta e budista elementos de explicação da realidade que não podem ser simplesmente classificados de irracionais e dogmáticos. Para avançar neste assunto, consideramos oportuno introduzirmos a discussão sobre a “orientalização do Ocidente”. O modo como Colin Campbell trata do tema é instigante por permitir observar sob um ângulo diferente a imagem da ocidentalização do mundo. A idéia de orientalização conforme proposta por este autor inverte a perspectiva da universalização unilateral do Ocidente, ao demonstrar que o avanço do Ocidente sobre outras culturas não foi apenas uma via de mão única. A ocidentalização significou ao mesmo tempo a orientalização da modernidade ocidental, no interior do processo de formação de culturas globais.

ORIENTALISMO E IMAGINÁRIO OCIDENTAL

Há uma interpretação corrente do orientalismo, aquela de Edward Said, da Universidade de Colúmbia, que, inspirando-se em Foucault, faz uma distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente (Said, 1990). Segundo esta leitura, orientalismo, significando a busca nostálgica de uma origem perdida, seria, de fato, uma expressão que designaria a expansão colonial de três grandes impérios: o inglês, o francês e o norte-americano. A distinção entre Oriente e Ocidente teria sido construída nos séculos XIX e XX, como reflexo de um discurso produzido pelo Ocidente envolvendo poetas, romancistas, filósofos, economistas, teóricos políticos e administradores imperiais. O resultado desta empresa seria coroado por uma série de teorias, romances, descrições sociais e análises políticas que teriam servido para reforçar o poder colonial europeu-atlântico.

Há, porém, uma outra tese, oposta à de Said, que sustenta ser a orientalização uma espécie de inversão do processo de colonização. Segundo Colin Campbell (1997), o paradigma cultural, ou teodicéia, que sustentou a prática e o pensamento ocidentais por cerca de dois mil anos, vem sendo substituído pelo paradigma oriental. Para este autor, os séculos XVIII, XIX e XX testemunharam um abandono progressivo da teodicéia ocidental, sob influência de idéias que têm uma maior afinidade com o modelo oriental. Esta influência

resultou numa progressiva substituição da imagem transcendente do divino, dominante no Ocidente — que expressa a divindade como um fenômeno separado do mundo —, pela imagem imanente do divino, dominante no Oriente — que apresenta a divindade como sendo parte do mundo cósmico e humano (Campbell, 1997: 7). Para Campbell, orientalização significa mais que discutir a introdução de idéias e valores orientais no Ocidente. Orientalização refere-se ao processo pelo qual a concepção do divino, tradicionalmente dominante no Ocidente, sob influência da antiga teodicéia cristã, é substituída por aquela outra, dominante durante milênios no Oriente, que ressalta o valor divino do homem, tornando secundária a dualidade excludente entre Bem e Mal.

Aos poucos, sobretudo nos segmentos mais esclarecidos da sociedade, percebe-se que o conceito oriental de auto-aperfeiçoamento ou auto-deificação (Suzuki, 1993) substitui a idéia ocidental de salvação e que a distinção entre crente e descrente, ou entre céu e inferno, é substituída por uma representação imaginária que integra todos os seres, sem exceção, numa escala aberta de espiritualidade como propõe Leonardo Boff com seu paradigma ecológico (Boff, 1993). Este novo modo de estar no mundo e de fazer o mundo, articulando os diferentes e favorecendo a criatividade, está presente, por exemplo, nos novos movimentos sociais como o ambientalista, que propõe uma reaproximação do Homem com a Natureza como condição de emancipação de uma nova política de vida (Campbell, op. cit.: 14). Está presente, igualmente, na emergência de um imaginário feminino expandido a partir das lutas históricas das mulheres, e que valoriza novas significações culturais como a intimidade, a maternidade, a infância, o amor e a confiança (Giddens, 1993).

A definição de orientalismo em Campbell tem o mérito de colocar o Oriente não como resultado de um discurso de poder do imperialismo ocidental, mas como uma outra lógica de organização de mundo, uma lógica pós-moderna diferente daquela dualista ocidental; uma lógica sistêmica que valoriza a complexidade cultural, germinada nas fronteiras do simbólico e do racional, do objetivo e do subjetivo. A experiência sistêmica oriental que procura articular a experiência exterior com a interior, a vida social com a ambiental, tem sido crescentemente absorvida pelos indivíduos ocidentais, à medida que a atual fragmentação da modernidade reflete-se negativamente sobre os humores culturais e intelectuais. Para além de uma leitura apocalíptica desta fragmentação, o que se verifica, de fato, é uma crise profunda do paradigma racionalista moderno, que fundava-se na moral do cálculo interessado e mercantil (dos mais ricos, dos mais sabidos, dos mais capazes, da maioria, etc).

A orientalização do Ocidente tem implicações teóricas e práticas que ultrapassam os julgamentos morais dicotômicos sobre o bem e o mal, atual-

mente dominantes nos campos da ciência e da religião. A visão antropocêntrica moderna, de inspiração cristã, legitimava a separação entre o Homem e a Natureza pelo mito do Paraíso como um lugar transcendental e não-humano. Diferentemente, a visão cosmocêntrica pós-moderna, inspirada sobretudo naquelas tradições taoísta (Lao-Tseu, 1974) e budista (Govinda, 1994), sustenta a integração sistêmica entre Homem e Natureza, aqui e agora, descortinando as possibilidades de uma importante revolução cultural. Esta revolução em curso na cultura ocidental foi ancorada, de um lado, pelas revoluções científicas contemporâneas, sobretudo a física e a biologia, que integram gradualmente o princípio da teoria energética presente nas sabedorias orientais. De outro, pelo desenvolvimento das disciplinas psicológicas ocidentais, como a psicanálise, a gestalt e a psicologia analítica que ajudaram a difundir a existência de uma ordem processual de mundo, subjetiva e simbólica, existindo ao lado de uma realidade histórica exterior, tida como racional e causal.

Esta revolução pode implicar em mudanças radicais no imaginário sócio-histórico dominante, tanto a nível da concepção de Sujeito como dos processos técnicos necessários para viabilizar a manifestação de uma sociedade complexa. Uma revolução que integre a filosofia de mundo oriental sem abrir mão dos ganhos tecnológicos e históricos obtidos pela modernidade ocidental está no cerne das propostas sobre a “política da vida” sugerida pelo mais eminente sociólogo inglês, Anthony Giddens (1992). Certamente, essas mudanças não são pacíficas, já que atingem poderes e interesses estabelecidos de longa data.

Vejamos mais de perto as diferenças e aproximações entre as visões do Oriente e do Ocidente para melhor compreendermos as suas implicações para a revolução científica e cultural que se desenha na contemporaneidade.

ANTROPOCENTRISMO E TECNOLOGIA DE CONTROLE

As diferenças existentes entre a visão antropocêntrica do mundo, hegemônica no Ocidente, e a visão cosmocêntrica, dominante no Oriente, têm repercussões importantes a nível dos modos como foram instituídos os imaginários culturais e tecnológicos em cada uma dessas civilizações.

O antropocentrismo moderno, ao representar o mundo vital como uma dualidade (o Homem se opondo à Natureza numa relação de excludência), estimula o desenvolvimento de uma tecnologia de controle, que aparece como necessária para que o Homem possa domesticar uma Natureza que lhe seria essencialmente hostil. Assim, a dualidade filosófica se converte em dualidade metodológica, contribuindo para um clima cultural no qual o importante é superar pelo conflito a diferença ontológica entre Homem e Natureza. Através desta superação, acredita-se ser possível estabelecer-se o poder do vencedor

(o Homem), cujo imaginário é historicamente definido pelo indivíduo de cor branca e do sexo masculino, da Europa ocidental.

Esta idéia de uma ciência do controle está presente inicialmente na Grécia antiga, nas tradições de Platão e de Aristóteles, quando se tentava discernir os seres com alma (sujeitos) daqueles sem alma (objetos) (Julien, 1995). Esta suposta diferença ontológica teve repercussões importantes para o futuro da cultura racionalista, servindo como regra para a distinção entre, de um lado, os cidadãos gregos e, de outro, os bárbaros, sendo os primeiros vistos como indivíduos com alma e os segundos, sem alma. Os europeus elaboraram uma visão antropocêntrica do mundo que tem raízes nessas preocupações filosóficas e estéticas dos gregos com a definição da essência das coisas a partir de um pensamento exterior à Natureza, que deveria controlá-la e submetê-la. Assim, a colonização do planeta, que alguns autores (Latouche, 1989) preferem denominar de ocidentalização do mundo, reflete esta tentativa ambiciosa de construção de um imaginário da ordem, capaz de eliminar o caos e a desordem instalados na natureza selvagem (natureza aqui entendida como o meio ambiente e também as culturas não-européias, aquelas dos bárbaros e dos “povos selvagens”).

Na modernidade, a concepção dualista teve sucesso no momento em que, através de uma operação filosófica bem sucedida, a contribuição tradicional grega do antropocentrismo foi integrada ao pensamento filosófico e científico moderno. Nesta operação, no período pré-moderno, destacam-se as presenças dos grandes intelectuais cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino.

A ciência e a filosofia modernas beneficiaram-se, por conseguinte, de uma profunda mudança no imaginário metafísico tradicional, mudança iniciada por alguns clérigos precursores da modernidade científica, como o italiano Giordano Bruno (1548-1600), que acreditava estar Deus presente em todas as coisas animadas ou inanimadas. Em suas duas mais importantes obras, *De la causa, principio e uno* e *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, Bruno defendeu a tese de que o conhecimento não era fruto de uma realidade única, fixa e suprema, chamada de Deus. Como inteligência universal, Deus seria estaria presente no interior de cada indivíduo e de cada objeto de sua criação. A defesa desta proposta gnóstica-panteísta questionou o monopólio da Igreja sobre o conhecimento (Leary, 1999), pois na possibilidade de Deus vir a ser acessado pela ciência positiva não haveria necessidade de se preservar o poder de um único interlocutor com o divino. Esta tese, tida como herege, num primeiro momento, custou a vida do próprio Giordano Bruno, queimado na fogueira por ordem da Inquisição.

No contexto da modernidade nascente, filósofos como Galileu e Descartes contribuíram para reformatar o pensamento antropocêntrico grego a partir de uma experiência de dessacralização do conhecimento religioso, i.e., de liberação do conhecimento dos condicionantes de uma metafísica preocupada apenas com a busca da realidade última das coisas. O antropocentrismo foi objeto de uma nova classificação bipolar. De um lado, firmou-se o campo de uma ciência positiva legitimada pela matemática universal de Descartes (1999) e consolidada pelo modelo mecânico de Newton, que se preocupava com a emancipação de uma lógica cognitiva. De outro lado, verifica-se o aparecimento do campo da filosofia especulativa que se opõe a uma razão apenas cognitiva, em favor de uma discussão sobre sentimento (Rousseau, 1999) e moral (Kant, 1999), que é a base moderna de uma filosofia da liberdade e da autonomia.

Aos poucos, o dogma antropocêntrico da dualidade do mundo, de inspiração religiosa na sua origem, foi transformado na modernidade num outro dogma, o de uma razão humana onisciente, fundada na lógica cognitiva e na moral utilitária, que está, atualmente, em declínio (Caillé, 1986). Se, de início, o antropocentrismo contribuiu para a formulação da sociedade racional e complexa dos gregos, com a modernidade ele foi objeto de um trabalho de laicização extremamente importante para o projeto cultural do Ocidente, levando ao abandono progressivo da metafísica em favor da valorização de questões sobre o funcionamento cognitivo e sobre os fundamentos morais do agir humano. Na modernidade ocidental, a antiga distância metafísica Homem (com alma) e Natureza (sem alma) foi traduzida por uma distância científica, aquela da relação entre Sujeito e Objeto: de um lado, no pólo do Sujeito, houve a substituição da imagem de Deus pela do Homem, e de outro, no pólo do Objeto, do Homem pelas Coisas (o próprio corpo humano sendo visto como coisa).

Da tradição cristã, a modernidade herdou a idéia de Deus como uma inteligência onipotente, que poderia fazer e refazer a realidade objetiva segundo suas preferências e humores. A figura típica deste Deus é o Jeová do Velho Testamento, sendo o Paraíso o lugar simbólico de seu poder. Na tradução científica para o imaginário moderno secularizado, este Deus perdeu sua conotação mística e inacessível, sendo substituído pela imagem de uma Razão Científica e positiva, que revela a presença do gnosticismo no trabalho de secularização do cristianismo. A referência paradisiaca passou a ser disputada pelas utopias políticas e sociais.

Da tradição grega, a modernidade herdou uma imagem de Deus como uma figura humana, estratégia reforçada no cristianismo a partir do Novo Testamento. A associação do divino ao homem significou um fato auspicioso a

nível de organização do imaginário social, político e científico dos gregos, favorecendo a experiência da autonomia, tão cara à modernidade como o lembra Castoriadis (1975). Assim, simbolicamente falando, o Homem se fez Deus e, livre das amarras religiosas da tradição, pode se lançar na aventura da modernidade e da colonização cultural do planeta. A tradição científica moderna, sem explicitá-lo, reforçou a tese da divinização do ser humano, ao destacar a idéia da racionalidade científica e de uma cultura universal única, aquela dos modernos, o que já foi tratado no início deste texto. Isto reforçou a ilusão do indivíduo ocidental (branco e do sexo masculino) como um ser possuidor de uma essência diferente da Natureza e, por conseguinte, capaz de observar esta Natureza a partir de um lugar exterior e neutro (Martins, 1997).

Mas o clima cultural otimista sobre o qual foi montado este imaginário do vencedor europeu terminou provocando uma reação contrária da Natureza, que deveria ser subjugada a partir da política cognitivista e antropocêntrica. A Natureza obrigou os modernos a olharem de frente o caos através das imagens de degradação ambiental, social e da violência criminal e banal que a tecnologia midiática se encarrega de divulgar. Isto tem criado uma situação de tensão e de desarticulação histórica não apenas a nível das relações do Homem com o meio ambiente, mas, também, das relações sociais e políticas entre países centrais e periféricos.

O imaginário da ordem estimula o surgimento de uma política de controle do estranho, de um discurso sobre a tolerância que mal esconde as dificuldades dos modernos ocidentais de suportarem a diferença sob suas diversas faces (Bauman, 1999). Na modernidade, com o avanço da colonização e com o conseqüente contato com as diversidades culturais, o diferente passou a ser uma ameaça crescentemente perigosa, fosse ele o meio ambiente, o outro indivíduo (diferenciado pela raça, sexo, idade, religião etc.) ou o próprio corpo físico, tratado como objeto de dominação e de manipulação (é comum nos referirmos ao nosso próprio corpo físico dizendo “o meu corpo” como se houvesse de um lado o Eu, e de outro, o Corpo).

A busca de controle do diferente terminou construindo um círculo de poder vicioso que enquadra como estranho todos aqueles indivíduos ou sociedades que não são reflexos da moral dominante (Bauman, 1998: 29). A própria noção de controle exige a produção de novas diferenças, sejam elas nos campos do social, da política, do sexo ou da religião. Nesta perspectiva, poderíamos dizer que as atuais tecnologias avançadas geram necessariamente populações desempregadas, já que a exclusão de muitos é a condição necessária para a instituição das cidadanias de alguns. Este aspecto é ressaltado por Jacques Gódbout ao tratar da teoria da dádiva. Para ele, a função própria do

Mercado é a de eliminar o Social, produzindo necessariamente a exclusão. Daí ser um equívoco a tese neoliberal de desregulamentação do Estado, deixando às livres trocas econômicas e mercantis o poder de organização da sociedade. Para Godbout, o Social apenas pode ser resgatado quando são estimulados os laços de pertencimento social e os vínculos simbólicos entre os indivíduos, quando se estimula a lógica da dádiva no interior da sociedade (Godbout, 1999).

O impacto atual do orientalismo na cultura ocidental através das terapias alternativas, da literatura budista e taoísta, das práticas de meditação e de interiorização, entre outras, aparecem como um fato importante para a quebra do círculo vicioso do antropocentrismo moderno, beneficiando a circulação da dádiva entre semelhantes e entre estranhos. A conseqüência disso é o incremento de uma visão cosmocêntrica pós-moderna que desmistifica a pseudo-superioridade da razão técnica e instrumental sobre as diferentes sabedorias culturais.

COSMOCENTRISMO E TECNOLOGIA DE ADAPTAÇÃO

Paralelamente à representação ocidental de um Sujeito que poderia conhecer pela lógica cognitiva a essência de um Objeto (a natureza cósmica, os outros indivíduos e o próprio corpo físico) visto como exterior a este Sujeito, sobrevive uma outra tradição, a orientalista asiática, como já assinalamos, que concebe o Homem e a Natureza como partes de uma representação sistêmica complexa e integrada.

Nesta representação cosmocêntrica orientalista, o Sujeito não se identifica imediatamente com a razão cognitiva e humana, fundada na moral do interesse e do dever, mas com a complexidade sistêmica da vida, com o movimento cósmico e dialético, o movimento do Tao, que age a partir de um princípio inteligente que é ao mesmo tempo analógico e dialógico. Nas tradições milenares budista e taoísta, a razão cognitiva não é negada, mas vista preferencialmente como um recurso entre outros para a organização da cultura. É compreendida como um meio importante para a organização da vida social, mas nunca como um princípio fundador ou uma razão última. Quando o homem se deixa dominar pelo turbilhão agitado dos pensamentos, incapaz de contatar seus próprios sentimentos, fatalmente ele perde sua cabeça, diz o taoísta Lie-tseu (1961: 206). Daí a necessidade de modelar a cognição pelo caminho da interioridade, o que é elegantemente ilustrado por este comentário de Chuang Tzu: “Que teus olhos e ouvidos se comuniquem com o que há dentro de ti; deixa, porém, do lado de fora, a mente e o conhecimento. Então, até os deuses e os espíritos virão habitar contigo, para não falar dos homens!” (Chuang Tzu, 1995: 61).

O conhecimento ‘cosmocêntrico’ estimula não uma *tecnologia de controle*, mas uma *tecnologia da adaptação*, conforme pode ser observado no modo como foram realizadas as grandes descobertas da antigüidade chinesa, tais como o arado, a bússola e a pólvora, entre outras. Nas tradições budista e chinesa, o caos não constitui uma ameaça a ser afastada a qualquer preço, mas uma condição necessária ao movimento contínuo e polarizado do universo inteiro, nele incluído a cultura humana, como pode ser observado pelas leituras do *I Ching* (1996) ou do *Livro Tibetano dos Mortos* (1991), estes dois clássicos do pensamento orientalista. A descoberta do Caminho do Meio, ensinam-nos esses tratados clássicos, acontece quando o homem é capaz de se situar entre os movimentos opostos da vida, não se deixando levar pelas turbulências das polaridades.

Entre os chineses, explica François Jullien, não existe esta preocupação com um modelo ou um conhecimento sobre o real que traga a verdade derradeira, porque sendo a realidade eternamente mutante, a sua compreensão exige várias possibilidades de acesso (Jullien, 1995: 231). Não se trata de encontrar a essência de coisas tidas como exteriores à razão humana, mas apenas de situar esta razão no interior dos movimentos polares do Universo, de procurar a melhor forma de adaptação do Homem ao Cosmo que o envolve. Esta perspectiva adaptativa é fartamente ilustrada pelos movimentos do tai-chi-chuan, quando se executam uma série de movimentos lentos, sutis e elegantes, visando sintonizar, energeticamente, o corpo do autor com o ambiente energético à sua volta. A harmonização do corpo com o meio ambiente se faz dentro de uma concepção de mundo, aquela do Tao, que busca conciliar os opostos com vistas a levar o indivíduo a um estágio psiquicamente superior, que é um objetivo importante do cosmocentrismo, conforme prega o célebre *Tao-Te King* (Lao-Tzu, 1997).

Para os antigos sábios taoístas e budistas, o Homem não era visto como algo inteligente situado fora da órbita de uma Natureza reduzida a uma dinâmica objectual, como foi sustentado pela ciência ocidental. Para esses antigos como Lao Tseu, Confúcius, Gautama, Milarepa entre outros, a Natureza era uma realidade integral e inteligente, cabendo ao Homem compreender e se adaptar a seus movimentos: “O Tao flui sem cessar. No entanto, na sua atuação, ele jamais transborda. Ele é um abismo; parece o ancestral de todas as coisas... Não sei de quem ele possa ser filho. Parece ser anterior a Deus (Lao-Tzu, 1997: 40). Os chineses se inspiravam na observação dos movimentos cósmicos para refletir sobre os costumes e a cultura, como se depreende claramente na leitura do *I Ching: Livro da Mutação*, uma obra que tem a mesma importância cultural para os chineses que a Bíblia de Jerusalém para os

ocidentais. Através de uma contemplação sistemática da Natureza e da influência desta sobre a cultura humana, os sábios taoístas chegaram a classificar 64 modelos que são a base do *I Ching*. Segundo os chineses, estes modelos refletem estruturas simbólicas típicas dos indivíduos, independentemente do sistema cultural (I Ching, 1996). O Tao tsang, ou cânone taoísta, com seus cinco mil quatrocentos e oitenta e cinco volumes, explica John Blofeld, sinólogo famoso, constitui também um dos tesouros culturais mais importantes da humanidade (Blofeld, 1998) entre os que fundam o antigo modelo cosmocêntrico. Os antigos utilizavam essas informações para organizar o que, segundo alguns autores, constitui a mais antiga e duradoura experiência cultural do planeta. Assim, os antigos chineses conseguiram construir uma importante tecnologia de adaptação do Homem à Natureza, adotando uma postura científica diferente daquela predominante no Ocidente.

Os princípios de uma ciência de adaptação vêm tendo uma influência crescente no Ocidente, na medida em que ela responde mais adequadamente à angústia coletiva gerada pela fragmentação do ecossistema planetário e social. A devastação gerada pelo Homem sobre o planeta a partir do uso radical de tecnologias de controle de alto poder destrutivo inspira reações ao mesmo tempo defensivas e emancipatórias, que extrapolam o âmbito teórico limitado das ciências positivas ocidentais. Assim, explica Colin Campbell a respeito dos novos movimentos ambientalistas: “está claro não só que existe uma conexão íntima e duradoura entre misticismo e um respeito pela natureza, mas também que o movimento Neo-Pagão é virtualmente inseparável de um ambientalismo espiritualmente informado” (Campbell, 1997: 14). Esta reação começa a se fazer presente de modo mais visível no plano das disciplinas científicas como a física, a biologia, a antropologia, a psicologia entre outros, mas também através das novas práticas de saúde (alimentação natural, acupuntura, homeopatia, relaxamento, meditação etc.), revelando um enorme esforço teórico e prático de reunir o que tinha sido dividido pela razão cognitiva cartesiana.

Enfeitiçados pelo imaginário dicotômico que separa o Homem da Natureza a partir de uma valorização exagerada da experiência racionalista, os cientistas ocidentais demoraram a compreender que a sabedoria orientalista esconde uma compreensão muito complexa da vida em geral, e da vida humana em particular. Esta atitude de negação começou a ceder com a nova física sistematizada nas primeiras décadas do século por cientistas notáveis como Einstein e Heisenberg. Entretanto, a difusão em massa do cosmocentrismo no Ocidente teve que aguardar algumas décadas enquanto se preparavam as grandes revoluções culturais da segunda metade do século XX. Recentemente, o valor científico do pensamento cosmocêntrico vem conhecendo divulgação

ampliada através de obras para o grande público, seguindo a linha de Fritjof Capra (1983, 1995, 1996).

No momento em que as barreiras e as resistências vão cedendo, constata-se que, de fato, são muito diferentes os ritmos e as velocidades de mudanças entre campos de conhecimentos construídos, de um lado, sobre a perspectiva do controle e, de outro, sobre a perspectiva da adaptação. No primeiro caso, a inovação, atendendo às exigências pragmáticas do idealismo racionalista e das lógicas do mercado econômico, desenvolve uma dinâmica frenética crescente e incontrolável, como o demonstra a evolução da ciência ocidental nos últimos três séculos. Porém, este tipo de lógica científica tem seu preço, já que a rápida inovação foi seguida de um processo de desperdício de riquezas naturais e de degradação preocupante do meio ambiente. Este descompasso entre o cuidado com a criação tecnológica e o descuido com a Natureza cósmica explica-se pela dominação de um imaginário científico, não custa lembrar, que funciona a partir de uma externalidade equivocada entre o Sujeito Humano e a Natureza Objeto. Equívoco que se desfaz quando concluímos, com o conhecido biólogo Humberto Maturana que “o que se observa depende do observador” (Maturana, 1990: 61).

No caso asiático, diferentemente, o ritmo das inovações culturais era bem mais lento. Os objetivos que moviam os sábios taoístas não eram o lucro ou as vantagens utilitárias obtidas por ganhos materiais, mas a harmonia de uma busca estética e ética que relacionava sincrônicamente a interioridade e a exterioridade, a subjetividade e a objetividade. Tratava-se de transformar as relações entre o Homem e a Natureza de modo a permitir que os propósitos coletivos dos indivíduos fossem atendidos de modo harmônico, a partir da adaptação ativa das ações da coletividade ao movimento do ecossistema, o que fica bem claro na escola confucionista, fundada em cerca de 500 anos a.C.. Por conseguinte, o nível de compatibilização do Homem com a Natureza era muito mais intenso e profundo, com forte valorização da imaginação que, segundo William Thompson, um dos principais organizadores dos Encontros de Lindisfarne sobre biologia, cognição e ética, não é “uma fonte de engano ou ilusão, mas uma capacidade de sentir aquilo que você ainda não conhece, de intuir o que não pode ser compreendido, de ser mais do que é possível conhecer (Thompson, 1990: 8).

Uma cultura fundada no conhecimento cosmocêntrico conhece um movimento de modernização certamente bem mais lento que aquela outra, moderna, antropocêntrica, que se inspira no desejo obsessivo de controlar cognitivamente a realidade exterior, desconhecendo os meandros da realidade interior. Estas diferenças de velocidades ajudam a explicar porque, do ponto

de vista da capacidade agregativa, a civilização ocidental já está a beira da destruição em cinco séculos de inovação científica, enquanto a chinesa continua a sobreviver após cinco mil anos de fundação.

APROXIMAÇÕES ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE

Segundo C. Campbell, como já foi lembrado, há um trabalho de orientação do Ocidente que remete aos séculos passados. Mas esta orientalização, inicialmente difusa, ganha relevo cultural no século XX, no momento em que sua influência contribui para a emancipação do imaginário cosmocêntrico pós-moderno. Esta influência do orientalismo ocorre a partir de mudanças estruturais importantes que podem ser observadas em dois níveis: no campo científico, destacando-se as inovações da física quântica, da biologia molecular e da psicologia experimental; e no campo cultural, a partir da emergência dos novos movimentos culturais como aqueles feministas, ambientalistas, pacifistas, sexistas e juvenis.

As viagens e experimentações de alguns grandes intelectuais ocidentais e orientais, de um lado para o outro do planeta, foram importantes para a introdução das idéias orientalistas e para a criação de instituições e fundações que serviram para a difusão do cosmocentrismo pós-moderno. Devem ser destacados, do lado ocidental, os nomes de Richard Nixon (1895-1965), que foi para a Índia em busca de sabedoria, tornando-se Sri Krishna Prem, que hoje é tido como um precursor do movimento de psicologia humanista (Leary, 1999: 283); de Georges Gurdjieff (1877-1949), que se tornou um adepto do surfismo iraniano; de Aleister Crowley (1876-1946), estudioso da yoga e da filosofia esotérica; de Wilhelm Reich (1973) que buscou revelar a importância da energia bioeletromagnética do corpo humano, que ele preferiu denominar de orgônica e de seu discípulo Alexander Lowen (1982), que sistematizou os princípios da bioenergética; e de Carl Gustav Jung (1990), pesquisador do inconsciente coletivo e da sincronicidade.

No que diz respeito a intelectuais orientais que visitaram e mesmo se estabeleceram no Ocidente, destacam-se D.T. Suzuki (1993), professor de filosofia budista de Otani (Japão) que estimulou o desenvolvimento da psicologia humanista através de diálogos com Erich Fromm e outros psicanalistas; Chogyam Trungpa (1995), monge tibetano, que rompeu com as tradições para constituir família nos Estados Unidos, onde fundou importantes instituições do budismo moderno; Shrî Aurobindo (1976), que fez seus estudos em Oxford antes de se tornar importante guru; J. Krishnamurti (1989), cujos diálogos com o renomado físico David Bohm ajudaram no desenvolvimento da teoria da ordem implícita; Gandhi, importante líder político na Índia e Bhagwan Shree

Rajneesh, mais tarde conhecido como Osho (1999), que chegou a fundar uma grande comunidade no Oregon (E.U.A), nos anos oitenta.

As novas tendências científicas e filosóficas não apontam para a simples substituição do antropocentrismo moderno pelo antigo cosmocentrismo. Sugerem, diferentemente, um movimento de reorganização do imaginário antropocêntrico moderno a partir de influências de outras tradições culturais, que rompem com a barreira do universalismo racionalista em favor de um pensamento cosmocêntrico pós-moderno, que integra as inovações tecnológicas e psicológicas modernas ao novo campo sistêmico. As mudanças culturais em curso são complexas justamente porque não sinalizam para a reprodução da antiga dualidade epistemológica que favorecia, de um lado, uma cultura individualista (antropocêntrica) e, de outro, uma cultura comunitária (cosmocêntrica). Essas mudanças culturais apontam, pelo contrário, para uma instituição imaginária superior nas suas disposições simbólicas e materiais, favorecendo a emancipação de uma nova representação do Sujeito que sabe integrar simultaneamente os ganhos do racionalismo objetivo e empirista e das vivências subjetivas e intuitivas. O pai da contracultura, Timothy Leary, que se designa como um psicólogo quântico, atribui à revolução na informática um papel decisivo para este novo imaginário. “Até recentemente, diz ele, os princípios da física quântica pareciam bizarros, agora eles fazem parte do senso comum. Em vez de conceitos absolutos estáticos de espaço e tempo, definidos pela realidade material, agora os indivíduos definem as realidades por intercâmbios velozes de *feedbacks* com outras fontes de informação”. “Os iogues indianos perceberam isso já há algum tempo. Agora, a informática permite que executemos rápidas transformações de *feedbacks* einstenianos em nossos computadores de mesa (Leary, 1999: 501).

O novo debate científico e filosófico está, assim, contribuindo para superar a questão do controle e da distância, estabelecendo no seu lugar processos de conexão, de aproximação e de adaptação que nos permitem compreender a complexidade relacional entre Homem e Natureza no imaginário cosmocêntrico pós-moderno. Estas mudanças se realizam a partir de dois movimentos importantes: um, de caráter metodológico, relacionado com a progressiva superação, no campo do conhecimento, dos modelos causais tradicionalmente utilizados para explicação do funcionamento da realidade. O outro movimento tem a ver com a luta dos indivíduos modernos para sobreviverem aos estragos sociais e psíquicos gerados por uma cultura esquizoidal e fragmentária, que era justificada por uma representação ilusória do mundo. A ilusão da separação era hipoteticamente assegurada por uma racionalidade situada fora dos corpos físico, emocional, libidinal e psíquico. Mas a própria ciência neurológica

contemporânea começa a questionar seriamente esta idéia de uma cognição desvinculada das emoções (Antônio Damásio, 1998). E nos anos cinquenta e sessenta, os psicólogos experimentalistas de Harvard provaram que as percepções cerebrais podem ser ampliadas através de certos recursos como drogas e ervas, e que essas experiências alucinógenas têm importância decisiva na construção da realidade externa. Para Leary (1999), todas as religiões se serviram, em algum momento, em rituais, de estímulos para aumento da percepção, permitindo acessar novos canais de funcionamento do cérebro.

a) No plano metodológico, percebe-se que a idéia de causalidade não mais responde à complexidade sistêmica da organização sócio-ambiental, na medida em que se apoia em operações de separação, de divisão e de comparação que, embora sejam necessárias, são insuficientes para explicar a complexidade do real. A visão causalista e racionalista empobrece a compreensão da realidade que se forma a partir de uma pluralidade de informações externas e internas, cognitivas, intuitivas e afetivas que não pode ser reduzida a um de seus elementos.

Castoriadis, no seu clássico *A instituição imaginária da sociedade* (1975), demonstrou convincentemente a importância de se diferenciar os significantes da imaginação e da lógica conjuntista-identitária na organização do sujeito histórico, significantes que estão presentes, ao mesmo tempo, nos planos do inconsciente e do consciente. A imaginação tem a ver com a criatividade humana, que é sempre indeterminável e imprevisível, enquanto a lógica conjuntista-identitária traduz uma condição inerente a todo vivente, independentemente de se tratar ou não de um ser humano. O fundador da psicologia das profundidades, C.G. Jung, também insistiu em apontar os impasses metodológicos da ciência no Ocidente, ao ressaltar que enquanto a mente ocidental cuidadosamente examina, pesa, seleciona, classifica e isola, a visão chinesa inclui tudo até o menor e mais absurdo detalhe, pois tudo compõe o momento observado. “A questão que interessa passa a ser a configuração formada por eventos casuais (e não causais) no momento da observação e de modo nenhum as hipotéticas razões que aparentemente justificam as coincidências” (Jung, 1996: 16). Daí, acrescenta Jung, o pensamento tradicional chinês apreende o cosmos de um modo semelhante ao do físico moderno, que não pode negar que seu modelo de mundo é uma estrutura decididamente psicofísica, que inclui o observador (Jung, 1996: 17).

b) No plano psicológico e existencial, há uma aproximação importante das modernas psicologias com as tradições orientais, em decorrência, lembra Erich Fromm, do fato do homem ocidental estar vivendo desde o cartesianismo “um estado de incapacidade esquizoidal para experimentar afetos,

sentindo-se, então, angustiado, deprimido e desesperado” (Fromm, 1985: 87). Por isso, esclarece ele, a psicanálise aparece como uma expressão característica da busca de uma solução para a crise espiritual do homem ocidental (Fromm, 1985: 88). A superação desta incapacidade esquizoidal da modernidade antropocêntrica exige, logo, uma ampla política da vida, que considere os indivíduos através de uma representação integrativa, que Morin define como própria a um Sujeito auto-eco-sistêmico (Morin, 1990). Isto é, um Sujeito complexo que interage permanentemente através de troca de informações e de posições com o sistema-ambiente que o cerca e que o alimenta. Não se trata, esclarece Morin, de resvalar para o subjetivismo: “trata-se, muito pelo contrário, de enfrentar esse problema complexo em que o sujeito cognoscente se torna objeto de seu conhecimento, ao mesmo tempo que permanece sujeito” (Morin, 1987:25).

Dentro deste ambiente, o Homem tem que se adaptar e aprender a mudar as regras para sobreviver, já que é ao mesmo tempo Sujeito e Objeto. Ao fazê-lo, ele exercita sua compreensão e suas possibilidades de ação e de adaptação. A filosofia dos movimentos ecológicos e o imaginário feminino, introduzido pelo movimento das mulheres são simbolicamente, inspirados por esta visão ecossistêmica. Estas novas significações imaginárias começam a impregnar com sucesso as ciências sociais, criando novas perspectivas de análise da sociedade humana que dão ênfase à presença de uma Natureza situada, ao mesmo tempo, fora e dentro de cada indivíduo e da totalidade social, sendo exemplar a revolução epistemológica empreendida por Gaston Bachelard (1978).

A ÉPOCA DO ENTUSIASMO TARDIO

Gostaria de concluir este trabalho retomando a conferência de Castoriadis, pronunciada em 1989, sobre *A época do conformismo generalizado* para sugerir, no seu lugar, mais de dez anos depois, um outro título, *A época do entusiasmo tardio*. Inspirados na idéia de entusiasmo dos taoístas, queremos sugerir uma compreensão do atual contexto da pós-modernidade cosmocêntrica que se liberte dos humores culturais e intelectuais modernos, para apreciar as atuais mudanças culturais como um jogo complexo de possibilidades que não são em si nem boas nem ruins.

Uma leitura cuidadosa daquela conferência nos permite concluir que, naquele momento, Castoriadis parecia estar dominado por emoções ambivalentes e confusas sobre a modernidade. Na primeira fase de sua exposição, ao se referir à emergência do Ocidente, ele não poupa considerações positivas sobre o ocorrido. Para ele, a reivindicação de autonomia política pelos novos grupos urbanos e burgueses, entre os séculos XII e XVIII, acompanhava-se

de novas atitudes psíquicas, mentais, intelectuais e artísticas. Estas novas atitudes prepararam o terreno para a redescoberta das tradições romanas e gregas, numa direção que favorecia mudanças significativas da autoridade e do poder, com a filosofia rompendo com a teologia. Diz ele que “o projeto de autonomia social e individual ressurgiu depois de um eclipse de quinze séculos (a partir da Grécia Antiga)” (Castoriadis, 1992: 19). A conferência evoluiu, porém, para uma mudança de humor que o leva à conclusão pessimista sobre a generalização de uma atitude conformista do Ocidente, com perda do projeto de autonomia. Depois dos anos 60, diz, o projeto de autonomia parece sofrer eclipse total, o que seria demonstrado pela atrofia da imaginação política. Nesta mesma direção, afirma que o ressurgimento do projeto de autonomia parece difícil pois os sinais de novas atitudes e objetivos políticos necessários são ainda raros (Castoriadis, op. cit.: 22 e 26).

Mais de dez anos se passaram desde o momento desta conferência. Mudanças importantes ocorreram desde então. O processo de globalização acelerou-se a partir de inovações tecnológicas que, ao mesmo tempo que proporcionam o acesso do Homem a novas experiências e a uma possível consciência planetária, têm, porém, reforçado as desigualdades sociais, políticas e econômicas entre nações, grupos sociais e indivíduos, alargando o fosso que separa ricos e excluídos. Surpreendentemente, a estranha vivência moderna do caos constitui uma experiência importante para reordenamento da cultura ocidental, possibilitando como lembra Balandier, o resgate da atual desordem na criação de um novo padrão de ordem (Balandier, 1998). Aqui, o diálogo entre Oriente e Ocidente aparece como uma via para o surgimento de um padrão mais complexo que o moderno anteriormente dominante.

Pessimistas e otimistas continuam a sustentar com justas razões suas posições contrárias e aparentemente inconciliáveis, contribuindo para disseminar um clima de perplexidade e ansiedade coletiva. Mas nada comprova que estejamos vivendo um clima de conformismo generalizado, como o propõe Castoriadis. Pelo contrário, os últimos dez anos nos mostram que uma intensa atividade intelectual e cultural tem permitido o surgimento de novas propostas de autonomia, entre as quais situamos o processo de orientalização do Ocidente, aqui discutido.

Para finalizar esta reflexão, gostaria de explicar porque, no lugar da expressão *A época do conformismo generalizado*, de Castoriadis, propusemos aquela outra, *Época do entusiasmo tardio*. No Ocidente, esta palavra, que vem do grego *enthousiasmós*, serve originariamente para designar o arrebatamento extraordinário daquele que está sob inspiração divina, como as sibilas ou, então, que está dominado por uma exaltação criadora. Para os taoístas,

diferentemente, entusiasmo constitui um modo de estar que tem duas importantes características conforme nos ensina o I Ching (1986: 71). Enquanto, no plano externo, o indivíduo se encontra submetido a uma inescapável movimentação, a uma série de ações que contagiam os outros, no plano interno, de sua subjetividade, ele consegue estabelecer uma atitude de obediência aos limites dados pela Natureza. Assim, respeitando as linhas de tolerância que não podem ser ultrapassadas, o indivíduo atento ao Tao procura conhecer as polaridades dos movimentos pela contemplação, inspirando-se nesse movimentos para fundar uma ética/estética cosmocêntrica, como nos ensina Lao-Tzu:

“Se todos na terra reconhecerem a beleza como bela,
desta forma já se pressupõe a feiura.
Se todos na terra reconhecerem o bem como o bem,
Deste modo já se pressupõe o mal.
Porque Ser e Não-Ser geram-se mutuamente.
O fácil e o difícil se complementam.
O longo e o curto se definem um ao outro.
O alto e o baixo convivem um com o outro.
A voz e o som casam-se um com o outro.
O antes e o depois se seguem mutuamente”
(Tao-Te King, 1997: 38).

A época do entusiasmo para os antigos chineses era, assim, propícia à vivência de uma experiência de alívio, alegria e dissolução de tensões, sem que isto significasse a eliminação dos riscos das mudanças abruptas. Em épocas de entusiasmo, os taoístas sugeriam a dança, a música e a celebração coletiva, enfim atividades lúdicas que favorecessem a dissolução das tensões do coração e dispersassem a violência de emoções sombrias. Para Confúcius, aquele que compreendesse plenamente o valor simbólico dos sacrifícios observados em épocas de entusiasmo poderia reger o mundo como se o girasse em suas próprias mãos (I Ching, 1996). Mas é necessário compreender-se, alertavam esses sábios antigos, que o entusiasmo nunca deve ser um sentimento egoísta. Ele apenas tem sentido quando apresenta um caráter universal, unindo cada indivíduo aos demais, sem que os indivíduos deixem-se, em nenhum momento, iludir pelos sinais do tempo (I Ching, 1998: 72).

Esta perspectiva da idéia e, sobretudo, da experiência profunda e complexa do entusiasmo, descrita no I Ching, no seu hexagrama nº16-YU (entusiasmo), parece-me, assim, apropriada para designar o momento atual da globalização planetária. Para os taoístas, a época do entusiasmo constitui um momento propício para importantes movimentos de mudança lembrando o verão que se abre no seu tempo devido: “Quando, ao início do verão, o trovão, a

energia elétrica, surge novamente da terra a primeira tempestade refresca a natureza, uma prolongada tensão se dissolve. Há alívio e alegria” (I Ching, 1986: 72). A modernidade ocidental conhece este entusiasmo de forma tardia em razão do imaginário antropocêntrico desconhecer a importância do clima caótico de certas épocas para a promoção de grandes mudanças.

A época do entusiasmo tardio é, enfim, aquele da passagem de uma ordem paradisiaca antropocêntrica para uma outra taoísta cosmocêntrica, mais complexa e aberta à construção de uma ecologia planetária que coloque lado a lado o trabalho e o lazer, a eficácia e a gratuidade, a produtividade e o lúdico. Nesta ecologia, propõe Boff, “a imaginação, a fantasia, a utopia, o sonho, a emoção, o símbolo, a poesia e a religião devem ser tão valorizados quanto a produção, a organização, a funcionalidade, a racionalidade” (Boff, 1993: 33). O imaginário cosmocêntrico pós-moderno pode, assim, se revelar historicamente superior àquele moderno, se os indivíduos forem capazes de reinterpretarem as tradições compreendendo que a verdadeira sabedoria está numa racionalidade aberta à indeterminação, mas capaz de acolher e dissolver as anomias inevitáveis do incerto.

A nova e ainda incipiente sociedade complexa insinua a criação de crenças e mecanismos de gestão da vida cotidiana capazes de conviver com os desordens sistêmicas, aproveitando este clima de desordem para promover adaptações do sistema sócio-psíquico às novas exigências da realidade e do pensamento.

A resolução do dilema espiritual do ocidente apenas pode se verificar pela superação dos limites da visão dual e racionalista de mundo, sem que isso implique retornos às práticas e crenças cosmocêntricas tradicionais. Talvez devêssemos falar da superação deste dilema pela emergência de uma espécie de Tao do Ocidente, um novo sopro de conhecimento e de ação, capaz de penetrar com firmeza interior e alegria exterior os níveis da sociedade global, despertando nos interstícios da cultura e da política um desejo comunitário original, capaz de conciliar com justiça social as igualdades e as diferenças.

ABSTRACT

This essay should be understood as a response to C. Campbell's theoretical challenges to researchers of new gnosis based on his idea about the orientalization of the West. He proposes that the old Western theodicy based on a dual representation between The evil and the good has being substituted by another one more complex which places the "divinity" as one condition of self—improvement of men. Therefore, in this essay, we try to explore the relationship between East and West starting from the way that the differences present in both cultures- the cultural diversity-confront and reflect the conceptual challenges suggested by the crises of modernity. We developed two concepts "modern anthropocentrism" and "POs-modern cosmocentrism" based on the confrontation of those two different "episteme" in order to stress some relevant points related with the changes in the modern Western symbolic imaginary. Finally, the central idea of this essay suggest that the resolution of the modern Western spiritual dilemma may imply in the emancipation of a cosmocentric Pos-modern subject which could be more complex and open to a ecological planetary construction.

RÉSUMÉ

Ce texte peut être compris comme un essai de réponse aux défis théoriques lancés par C. Campbell aux théoriciens des nouvelles gnoses, à partir de son idée de "l'orientalisation de l'occident". D'après lui, l'ancienne théodicée occidentale est progressivement remplacée par une autre, plus complexe, qui place le "devin" en tant qu'une possibilité d'auto-parfectionnement de l'homme. Ainsi, dans cet article, nous essayons de dégager les rapports entre l'Occident et l'Orient à partir de la manière dont les diversités culturelles se confrontent et se reflètent sur les défis conceptuels suggérés par la crise de la modernité. Nous cherchons développer les concepts "d'anthropocentrisme moderne" et de "cosmocentrisme pós-moderne" pour établir quelques points importants dans les déplacements symboliques de l'imaginaire moderne occidental à partir des chocs entre des épistèmes différentes. A la fin, notre idée est de suggérer que la résolution du dylemme spirituel de l'Occident peut impliquer dans l'emancipation d'un sujet cosmocentrique pós-moderne que soit plus complexe et ouvert à la construction d'une ecologie planétaire.

BIBLIOGRAFIA

- Aurobindo, S. (1976). *De la Grèce à l'Inde: Héraclite. Aperçus e pensées. La mère*. Paris: Albin Michel.
- Bachelard, G. (1978). "O novo espírito científico" in *Bachelard, Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- Balandier, G. (1997). *A desordem. Elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bardo-Thodol (1991). *Le livre tibétain des morts*. Paris: Dervy-Livres.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Blofeld, J. (1998). *Taoísmo: o caminho para a imortalidade*. São Paulo: Ed. Pensamento.
- Boff, L. (1993). *Ecologia, mundialização e espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática.
- Caillé, A. (1986). *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*. Genève: Librairie Droz.
- Campbell, C. (1997). "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio" in *Revista Religião e Sociedade*, vol. 18, número 1. Rio de Janeiro: ISER.
- Capra, F. (1996). *O Tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo Oriental*. São Paulo: Cultrix.
- Capra, F. (1983). *Le temps du changement: science-société - nouvelle culture*. Paris: Rocher.
- Capra, F. (1995). *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix.
- Damáσιο, A. (1998). *O erro de Descartes. Emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Le Monde (1989). *Entrevistas. Idéias contemporâneas*. São Paulo: Ática.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1992). "A época do conformismo generalizado" in *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Chuang Tzu (1995). *Escritos básicos*. São Paulo: Cultrix.
- Descartes, R. (1999). *Discurso do Método*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard.
- Fromm, E. e Suzuki, D. T. (1985). *Budismo zen y psicoanalisis*. México: Fondo de cultura economica.
- Giddens, A. (1990). *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 2ª edição.
- Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP.
- Giddens, A. (1993). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Godbout, J. (1999). *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- Govinda, Lama A. (1994). *O budismo vivo e o mundo contemporâneo*. São Paulo: Ed. Siciliano.
- Hawthorn, G. (1982). *Iluminismo e desespero: uma história da sociologia*. São Paulo: Paz e Terra.
- I Ching. (1996). *I Ching - O livro das mutações*. São Paulo: Pensamento.
- Jullien, F. (1995). *Le détournement et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris: Grasset.

- Jung, C. G. (1996). "Prefácio" in *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo; Pensamento.
- Jung, C. G. (1990). *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, E. (1999). *Crítica da razão pura*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural
- Krishnamurti, J. (1997). *Diálogos sobre a visão intuitiva*. São Paulo: Cultrix.
- Krishnamurti, J. e Bohn, D. (1989). *A eliminação do tempo psicológico*. São Paulo: Cultrix.
- Kuhn, T. (1983). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Lao-Tzu (1997). *Tao-Te King*. São Paulo: Pensamento.
- Latouche, S. L. (1989). *L'occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte.
- Lie-tseu (1961). *Le vrai classique du vide parfait*. Paris: Gallimard/Unesco.
- Lowen, A. (1982). *Bioenergética*. São Paulo: Summus, 7ª edição.
- Maffesoli, M. (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes.
- Martins, P. H. (1997). "Cidadania e religiosidade científica: aprendendo com o I Ching" in *L Reunion de Antropologia del Mercosur*, GT: Antropologia y Religion. Uruguay: Piriapolis
- Maturana, H. (1990). "O que se observa depende do observador" in *Gaia: uma teoria do conhecimento* (org. W. Thompson). São Paulo: Ed. Gaia.
- Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF Editeur.
- Morin, E. (1987). *O método III. O conhecimento do conhecimento*. Portugal: Mem Martins; America: Publicações Europa.
- Osho (1999). *A harmonia oculta: discurso sobre os fragmentos de Heráclito*. São Paulo: Cultrix
- Prigogine, I. (1996). *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP
- Reich, W. (1973). *L'ether, dieu et el diable*. Paris: Payot.
- Rousseau, J-J. (1999). *Do contrato social*. Coleção *Os Pensadores*, vol. 1. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Suzuki, D. T. (1993). *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento.
- Thompson, W. (1990). "Prefácio" in *Gaia: uma teoria do conhecimento* (org. Thompson). São Paulo: Gaia.
- Touraine, A. (1999). *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Trungpa, C. (1995). *O mito da liberdade: e o caminho da meditação*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- Weber, R. (1991). *Diálogos com cientistas e sábios*. São Paulo: Cultrix.
- Wilhelm, R. (1995). *A sabedoria do I Ching: mutação e permanência*, São Paulo, Ed. Pensamento.