

AS MÁSCARAS E A HISTÓRIA DE VIDA NA COMPLEXIDADE DO SUJEITO**THE MASKS AND LIFE'S STORY IN THE COMPLEXITY OF THE SUBJECT****LAS MÁSCARAS Y LA HISTORIA DE VIDA EN LA COMPLEJIDAD DE LO SUJETO**

Álvaro Augusto SCHMIDT NETO¹

RESUMO: Este artigo trabalha a pergunta fundamental: *quem sou eu?* A partir da concepção do jogo entre os contrários dos pensadores pré-socráticos, concepção resgatada pelo pensamento complexo, discutimos o sujeito como *homo complexus*. Esse sujeito, tecido por contrários, vive a dicotomia do ser exterior e do ser interior. Buscamos, na Poética de Aristóteles e nos conceitos de máscaras de Schuon, bases para mostrar, nesse jogo do que somos e do que aparentamos ser, o quanto é necessário um diálogo do sujeito consigo mesmo e o quanto o ser interior está adormecido na patologia do ser e do saber da modernidade. Por fim, apresentamos a metodologia das histórias de vida como uma estratégia importante para o resgate do sujeito.

Palavras-chave: sujeito; jogo entre os contrários; patologia do ser e do saber.

RESUMEN: Este artículo se ocupa de la cuestión fundamental: ¿Quién soy yo? Desde la concepción del juego entre los contrarios de los pensadores presocráticos, que fue rescatada por el pensamiento complejo, discutimos el sujeto como *homo complexus*. Este sujeto, tejido por los contrarios, vive la dicotomía del ser exterior y del ser interior. En este juego de lo que somos y de lo que parecemos ser, buscamos en la Poética de Aristóteles y en los conceptos de máscaras de Schuon bases para mostrar cuánto es necesario un diálogo del sujeto consigo mismo y cuánto el ser interior está dormido en la patología del ser y del saber de la modernidad. Por último, se presenta la metodología de historias de vida como una estrategia importante para el rescate del sujeto.

Palabras clave: sujeto; juego de los contrarios; patología del ser y del saber.

¹ Pedagogo com doutorado em Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Trabalhou por vinte anos como professor universitário. Foi coordenador de curso de Pedagogia em Universidades do Vale do Paraíba no Estado de São Paulo e professor convidado da Universidade de Barcelona, Espanha. Atualmente trabalha na área de desenvolvimento de pessoal da SPDM (Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina). É autor dos livros “Educação e complexidade: a construção do projeto político-pedagógico” e “Aprendizagem transdisciplinar: em quatro passos pitagóricos” e tem vários artigos publicados em livros e revistas especializadas. É membro do grupo de pesquisa Ecotransd do CNPq. profalvaroneto@hotmail.com

ABSTRACT: This article deals with the fundamental question: *Who am I?* From the conception of the play among the contraries of the pre-Socratic thinkers, which was rescued by the complex thinking, we discussed the subject as *homo complexus*. This subject, made by contraries, lives the dichotomy of external being and internal being. In this play of what we are and what we appear to be, we seek in the Poetics of Aristotle and in the concepts of masks of Schuon the bases to show how much the dialogue of the subject with himself is necessary and how the internal being is asleep in the pathology of being and of the knowledge of modernity. Finally, we present the methodology of life's story as an important strategy for the rescue of the subject.

Keywords: subject; play of contraries; pathology of being and of knowledge.

No mesmo rio entramos e não entramos,
somos e não somos. (Heráclito)

Percebe-se ainda com muita dificuldade que a disjunção e o esfacelamento dos conhecimentos afetam não somente a possibilidade de um conhecimento do conhecimento, mas também as possibilidades de conhecimentos sobre nós mesmos e sobre o mundo. (Morin)

Ao separar o *ego cogitans* da *res extensa*, Descartes (1596-1650) abriu a possibilidade da disjunção entre o interno e o externo, ou entre o subjetivo e o objetivo. Segundo Edgar Morin (1990), isso desencadeou a patologia do ser moderno e o surgimento da inteligência cega. Essa cegueira, segundo Morin (Ibidem), é a destruição dos conjuntos e das totalidades, que isolou os objetos de seus contextos. Como bem explicou Mariotti (2007), a raiz dessa patologia está no pensamento linear e binário, em que se elimina o contexto e por consequência o jogo entre os contrários.

Os filósofos pré-socráticos descrevem a natureza como o campo do jogo entre os contrários. De fato, há o dia e a noite, o masculino e o feminino, o passivo e o ativo, o quente e o frio; enfim, todo ser na natureza possui o seu contrário. Este jogo cria a possibilidade de um diálogo para transcender as dicotomias e alcançar o princípio de todas as coisas. Heráclito (540-470 a.c.), por exemplo, nomeia esse princípio como sendo o fogo, enquanto Tales de Mileto (640-548 a.c.) afirma que a água é o princípio de todas as coisas. Para esses pensadores originários os elementos água ou fogo representam uma unidade que contém os seus contrários, e por isso podem simbolizar um princípio que tudo contém e abarca.

Um sistema de pensamento semelhante ao dos pré-socráticos pode ser encontrado no Taoísmo, tradição chinesa fundada por volta de 604 a.c. por Lao-tsé, que coloca o Tao (caminho da realidade última) como a unidade de todas as coisas. Segundo Smith (1991), o Tao, apesar de inefável e transcendente, é a base de todas as coisas: “acima de todas as coisas, por trás de todas as coisas, debaixo de todas as coisas está o útero do qual brota toda vida e ao qual toda vida retorna” (Ibidem, p. 195). De acordo com Cooper (2010), o diagrama do *yin-yang*, que representa o Tao, mostra as duas grandes forças do universo, o claro e o escuro, o positivo e o negativo, o masculino e o feminino, que se complementam em equilíbrio e harmonia e controlam tudo no mundo manifesto. Por outro lado, segundo a autora, e isso nos parece muito importante para entendermos a patologia do pensamento cartesiano, “the dualism of the *yin-yang* is not radical. Although sometimes called ‘The Great Extremes’, any opposition is merely apparent; the actuality is a ‘harmonious unity’”² (Ibidem, p. 19-20). Assim, podemos concluir que o jogo entre os contrários é próprio da natureza e que é natural pensarmos a partir dos opostos e olharmos o mundo como um tapete tecido com diferentes fios, que no jogo da trama e da urdidura montam um tecido complexo e repleto de sentido em sua unidade.

A *res extensa* está inserida num contexto de tensões entre os opostos, e é a percepção deste jogo que define propriamente a visão ecológica da natureza em suas inúmeras interdependências. Ao simplificar a realidade a fim de conhecê-la, Descartes eliminou a possibilidade da visão ecológica da natureza. Da mesma forma, o *ego cogitans* também está inserido num ambiente complexo. O sujeito é composto por elementos e tendências contrárias e complementares. Como coloca Morin,

se o *homo* é, ao mesmo tempo, *sapiens* e *demens*, afetivo, lúdico, imaginário, poético, prosaico, se é um animal histórico, possuído por seus sonhos e, contudo, capaz de objetividade, de cálculo, de racionalidade, é por ser *homo complexus* (MORIN, 2003, p. 140).

O ser humano traz a marca da complexidade em si e é composto intrinsecamente pelo jogo entre os contrários. Ele possui o jogo entre o masculino e o feminino como um par de contrários fundamental, mas também possui o jogo entre o racional e o sentimental, o ativo e o contemplativo, o teórico e o prático, enfim, uma série de contrários que embalam o diálogo entre as diferentes tendências do ser humano em seus mais diversos planos de realidade.

² O dualismo do *yin-yang* não é radical. Embora algumas vezes chamado de “Os Grandes Extremos”, qualquer oposição é meramente aparente; e a realidade é uma “unidade harmoniosa”. (Tradução nossa).

A partir do que já foi colocado, nosso objetivo agora é refletir sobre o jogo entre o homem interior e o homem exterior³ definido por Eckhardt (1980) em sua obra “O homem nobre” e relacioná-los com o jogo das máscaras do teatro grego e, por que não, também do “palco da vida”. Segundo Eckhardt (Ibidem), o homem exterior está preocupado com as coisas do mundo e do ego, enquanto o homem interior está desapegado do corpo e totalmente voltado para as coisas do espírito. Enquanto o primeiro se relaciona com os seres e com as coisas se diferenciando delas, o segundo, o homem interior, se identifica com os seres e as coisas formando uma unidade com elas. Assim, o homem exterior é aquele que se coloca como um indivíduo e que se define a partir de suas características e tendências particulares, enquanto o homem interior transcende o plano da existência e, centrado em sua essência, vê toda a realidade externa como uma unidade indistinta de si mesmo e de Deus.

Esse jogo mostra que o homem exterior possui uma identidade mais definida e momentânea, enquanto o homem interior já transcendeu o estado individual e conquistou uma dimensão de consciência mais ampla e universal. Não podemos, evidentemente, imaginar o ser humano exterior e o interior como duas realidades separadas e sem diálogo entre si, pois o jogo entre os contrários, como já salientamos, faz parte da natureza. Assim, a partir de uma dialética entre os dois extremos, o ser humano tem dentro de si as duas possibilidades e pode, ao longo da sua existência, escolher que tipo de ser humano irá prevalecer, ainda que sempre possa haver a possibilidade de uma mudança nas escolhas e nas alternativas.

É esse diálogo entre as duas possibilidades que podemos relacionar ao jogo das máscaras. A saída do individual para o universal, ou da existência para a essência, é acompanhado pelas máscaras que o ser humano assume em cada momento da sua representação no palco da vida.

No romance de formação de Goethe (2009), o personagem principal questiona a postura dos atores que apenas decoram suas falas e treinam suas posições no palco, mas que em momento algum procuram entender o sentido da peça que estão encenando e nem refletem mais atentamente sobre o significado dos personagens. São atores que atuam pelo soldo e pouco se envolvem com o sentido que a peça representa. Essa distinção feita pelo personagem de Goethe mostra o jogo entre o ser humano interior e o exterior e nos convida a refletir sobre a questão das máscaras. No teatro grego, além do aspecto estético, as máscaras usadas para

³ Preferimos usar a designação de *homem* nos conceitos de homem interior e exterior para manter o termo utilizado por Eckhardt.

representar um personagem também funcionam como uma proteção para o ator. Quando o ator veste a máscara ele anula sua individualidade e passa a viver o personagem. A distinção entre o interior e o exterior - ou entre o ator e o personagem - é demarcada pela máscara.

No palco da vida as cenas são bem parecidas com as que o herói de Goethe se depara no teatro. Muitos profissionais da sociedade moderna estão distantes do real sentido de sua arte. Também trabalham pelo soldo e não refletem sobre a atividade que realizam. Isso mostra o quanto, na sociedade atual, o ser humano exterior prevalece sobre o interior, e quanto a própria sociedade de consumo e o apelo à produtividade e busca de resultados lucrativos inibe o despertar do ser humano interior, reflexivo, que busca um sentido maior na sua existência.

O diálogo entre as duas tendências do ser humano é uma possibilidade para uma tomada de consciência do verdadeiro sentido da existência e um novo modo de compreender e se relacionar com a natureza. Perceber o jogo entre os contrários, como diziam os Antigos, é fundamental para percebermos o papel da natureza. O jogo entre os contrários cria uma tensão entre os termos. Essa tensão tende a uma síntese que, na concepção da dialética linear, é a superação dos termos anteriores. Já na visão dialógica de Edgar Morin (1990), a síntese não é necessariamente a superação entre os termos, mas uma possibilidade de integração entre eles sem com isso negá-los. Na dialógica proposta por Morin, o jogo entre os contrários permanece, ainda que tenhamos sínteses momentâneas. O ser humano, por exemplo, é composto pelos contrários masculino e feminino e é, simultaneamente, uma unidade.

Bassarab Nicolescu (1999) traz a ideia do terceiro incluído, em que a unidade entre os contrários se dá num outro plano de realidade. Desse modo, o diálogo entre os diferentes e contrários gera uma terceira possibilidade. Mas essa possibilidade exige abstração e verticalização entre os contrários. Aqui a unidade do ser humano, que abarca o masculino e o feminino, se dá num plano de realidade em que as diferenças entre o homem e a mulher foram compreendidas e por isso, passam a ser entendidas como uma unidade. Da mesma maneira podemos conceber o diálogo entre o ser humano interior e o exterior, que apesar de contrários, criam a unidade entre o que somos e o que aparentamos ser, que podemos definir como a consciência. A consciência de si seria, portanto, a unidade entre o ser interior e o exterior.

Quem sou eu? Um professor, um intelectual, um homem da classe média, pai, marido, tímido e brasileiro? O que me caracteriza como ser? Quando participo de um congresso de educação, que máscara estou usando? Uso a máscara de intelectual preocupado, sério e

reflexivo ou do intelectual ousado, inovador e rebelde? Estamos sendo ou conhecendo as pessoas ou suas máscaras? Em a Poética, Aristóteles (1999) afirma que na tragédia o que conta não é o caráter, mas sim a ação. O que caracteriza o personagem, segundo o filósofo, não é a imitação de uma pessoa, mas de uma ação, da vida, da felicidade, da desventura. “Os homens possuem diferentes qualidades, de acordo com o caráter, mas são felizes ou infelizes de acordo com as ações que praticam” (Aristóteles, 1999, p. 44). Como no teatro, conhecemos as pessoas através das suas ações e escolhas de vida.

Na Grécia Antiga, quando o ator veste a máscara de um deus e o representa no palco, o que vemos é o ator ou o deus? Vemos a pessoa individualizada ou a máscara que o ator representa? Ora, se fosse para vermos a pessoa individualizada, que sentido teria as máscaras no teatro grego? A máscara também tem a função de proteger a individualidade do ator, já que ator e personagem são coisas distintas. São caracteres diferentes, pois as qualidades do ator não são necessariamente as mesmas do deus que representa; e também, as *ações* que caracterizam o deus representado nem sempre serão semelhantes às escolhas de vida do ator. Ao separar o ator do personagem o teatro grego também separa o caráter da ação. Isso nos indica que pode haver também, no campo da existência humana, uma distinção entre o *que o ser é* e o que o *ser demonstra ser*, pois nem sempre as nossas ações correspondem integralmente ao nosso caráter. Quem em sua história de vida não passou pela experiência de estar sendo o que não é? Como coloca Northbourne (2013, p. 164) “Therefore, if you want to know what you really are, in order that you may know what it means to ‘be yourself’, you must direct your attention inwards and not outwards”.⁴

Essa discussão convida a nos aprofundar um pouco mais sobre os diferentes sentidos das máscaras, pois da mesma forma que a máscara no teatro grego protege o ator, há máscaras que podem esconder o “ator” de si mesmo. Schuon (2003) diz que podemos definir dois tipos de máscaras, a da caridade e a da malícia. A máscara da caridade cumpre a função de proteção da individualidade, enquanto a máscara da malícia tem a conotação de *falsa aparência* e pode velar e esconder aquele que a usa. Evidentemente, no contexto em que estamos analisando, as máscaras assumem um papel simbólico; assim, elas podem ser reais ou fictícias. Diferentemente do teatro, no palco da vida nossas máscaras são invisíveis, mas facilmente percebidas por aqueles que possuem olhos para ver.

⁴ Assim, se você quer saber quem você realmente é, para saber o que significa ‘ser você mesmo’, você deve dirigir sua atenção para o interior e não para o exterior. (Tradução nossa)

Como então diferenciar a máscara caridosa da máscara maliciosa? E quando usamos uma e outra? No que o uso das máscaras pode favorecer o diálogo entre o ser humano interior e o exterior?

As máscaras caridosas protegem as pessoas de suas características mais íntimas. Nem sempre podemos nos mostrar como somos exatamente. Muitas vezes temos que velar o que sentimos e pensamos para não magoar, desrespeitar, agredir ou iludir o outro. Os ambientes funcionam como termômetros do clima favorável ou hostil para nos expormos. Além disso, existem as máscaras arquetípicas, que são usadas principalmente no desempenho de atividades profissionais. Um professor, por exemplo, veste – ou deveria vestir - a máscara arquetípica da docência. Isso o protege de pensar, falar ou sentir coisas que talvez não sejam apropriadas no exercício da sua função. Um médico também veste – ou deveria vestir - a máscara arquetípica como proteção para não deixar que aspectos secundários e não éticos se manifestem em sua relação com o paciente.

A máscara caridosa protege sem que a pessoa perca a consciência de quem ela é. Esta máscara enfatiza o homem interior, que está mais desapegado da sua individualidade. A máscara caridosa tem a função de proteger o homem de si mesmo, daquilo que nele é mais exterior e que foge da sua verdadeira essência. Já a máscara maliciosa esconde a pessoa de si mesma, oculta sua verdadeira essência e abre um espaço de ilusão e distanciamento do autoconhecimento.

O ser humano exterior, segundo Eckhardt (1980), está muito distante de sua essência, e por isso ele está mais preocupado com a imagem que passa para o outro e se esquece de si mesmo, já que tem pouca reflexão sobre quem ele é. Como o ator que trabalha apenas pelo soldo, o ser humano exterior dialoga com o meio e não consigo mesmo. Ele quer um resultado rápido e satisfatório de sua ação, pouco se importando com os frutos ecológicos de seus atos. Aqui, a máscara da malícia evita o contato da pessoa consigo mesma.

A máscara da malícia quer que o sujeito acredite ser aquilo que está representando e acaba por prender o sujeito numa teia de imagens e tendências que literalmente mascaram seu verdadeiro ser. Aqui alguém pode perguntar: que mal há nisso? Ao que respondemos que, do ponto de vista moral, talvez não haja problema algum. Numa vertente complexa e ecológica, porém, não fazer uso do jogo entre os contrários e não levar em conta o jogo entre o ser humano interior e exterior pode resultar na patologia do ser e do saber.

Assim, adquirir consciência das minhas máscaras e dos meus arquétipos, perceber quem eu sou e o que estou sendo, o que em mim é mutável e o que é permanente, o que me ordena e desordena, enfim, o diálogo que estabelecemos entre o meu ser exterior e o meu ser interior é, no fundo, um convite para entrarmos no âmago do *homo complexus*.

Em termos educacionais esse tema nos leva a questionar o quanto os currículos atuais favorecem a criação das máscaras de malícia ou caridosas? Como favorecer o diálogo entre o ser humano exterior e o interior? Por que a escola está tão distante do sujeito? Como afirma Morin:

Necessitamos, portanto, reintegrar e conceber o grande esquecido das ciências e da maioria das epistemologias; e enfrentar, sobretudo aqui, o problema incontornável da relação sujeito/objeto. Não se trata de modo algum de cair no subjetivismo, mas, ao contrário, de encarar o problema complexo em que o sujeito cognoscente, permanecendo sujeito, torna-se objeto de seu conhecimento (MORIN, 1999, p.30).

Um caminho para o sujeito se observar como objeto está na estratégia didática das histórias de vida. A utilização dessa técnica em nossos grupos de trabalho mostra o quanto o sujeito amplia a consciência de si mesmo, o que, sob o ponto de vista educacional, pode significar uma via de cura da patologia do ser e do saber.

Em nosso trabalho vinculado à Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM), uma das maiores Organizações Sociais de Saúde do Brasil, contabilizamos uma experiência de mais de seis anos dirigindo grupos de profissionais da saúde, em que nosso principal foco é integrar as pessoas e as especialidades que compõem a complexa organização hospitalar. As histórias de vida fazem parte das estratégias transdisciplinares que escolhemos privilegiar em nossos grupos de trabalho.

Sentados numa roda e depois de passarem por relaxamento dirigido, os diferentes profissionais da saúde relatam numa folha de papel as grandes conquistas, as grandes perdas, as vitórias e as derrotas que marcaram suas vidas. Depois eles são convidados a compartilhar suas histórias com os colegas. A riqueza desse momento em termos de crescimento pessoal, interação e integração das pessoas, superação de traumas, revisão de conceitos e valores, redescobertas, novas perspectivas e afetividades; enfim, aspectos que transcendem os objetivos desse artigo. Limitamo-nos aqui a resgatar o que nos parece mais relevante da nossa experiência, que é o quanto essa estratégia aproxima a pessoa do seu ser interior e com isso, o

quanto a essência do ser ganha forma no espetáculo da vida. Nessa estratégia, o sujeito adquire maior consciência de suas máscaras e passa a dialogar consigo mesmo, se revelando um sujeito mais autêntico e profundo em suas buscas e visão de mundo.

Um elemento importante na dinâmica das histórias de vida que propomos em nosso trabalho está no relato dos fatos marcantes de nossa vida. Apesar de estarmos em constante mudança e transformação, esses fatos nos conectam com nossa essência e resgatam escolhas e sentimentos que determinaram o que somos hoje. Como afirma Northbourne (2013), a mente e o corpo do ser humano formam um complexo psico-físico. Esse complexo nunca é o mesmo por mais de dois minutos - tanto corporal como psicologicamente - mas apesar disso a identidade do sujeito se mantém constante. Por isso, ao relembrar os fatos marcantes de suas vidas, ou em outras palavras, momentos de referência arquetípica, os sujeitos se aproximam daquilo que é mais constante e permanente em suas vidas.

Fatos que marcaram e que mudaram totalmente o rumo de um destino são revisitados na dinâmica das histórias de vida. Apesar de antigos e muitas vezes superados, esses fatos, quando narrados, se tornam vivos e atuais e a emoção com que são apresentados tocam a alma de todos os participantes que, em sintonia, vivem o mesmo momento com profunda identidade e compaixão. Por isso, observamos que talvez esses fatos marcantes unifiquem diferentes dicotomias de nossas vidas e articulem as tensões e o jogo entre os contrários de nossas experiências vividas.

Essas observações nos levaram a questionar por que esses fatos marcantes na nossa história são referência para a consciência de nossa essência. Por que esses fatos escolhidos e narrados se tornam símbolos claros de nossa identidade e por que diante dessas escolhas narradas observamos o *homo complexus* mais presente e uma profunda integração entre caráter e ação, ou entre ator e personagem?

O que nos parece fundamental aqui é procurar entender o motivo dos fatos marcantes de nossas vidas serem referências arquetípicas na busca da consciência de nós mesmos. Essa instigante questão será analisada a partir do mito do Er de Platão e do conceito de eviternidade de Santo Tomás de Aquino.

Em seus estudos sobre a epistemologia das histórias de vida Delory-Momberger (2011) afirma que não há nada de mágico nessa atividade. Segunda a autora, o próprio fato da pessoa fazer o resgate de sua vida já é, por si só, um momento de ressignificar suas escolhas e

decisões. Esse é o momento em que a pessoa se conscientiza de seus erros e acertos e refaz o sentido da sua caminhada até o momento. Esse fato em si, segundo Delory-Momberger (Ibidem), já garante a oportunidade de transformação e de mudança.

Concordamos com a autora com relação à oportunidade que os sujeitos têm de ressignificar suas vidas, mas por outro lado, apesar da palavra “mágico” não ter nenhum significado para a nossa discussão, acreditamos que sem dúvida há algo no relato das histórias de vida que transcende o ressignificar de nossas escolhas. É exatamente essa transcendência que associamos ao contato do ser exterior com o interior ou o momento do diálogo entre a essência e a existência. No livro X da *República* de Platão (1980) encontramos o relato do Mito do Er, que elucida a relação entre essência e existência.

Neste mito, Er, um guerreiro armênio, é ferido numa batalha e, em estado totalmente inconsciente, se vê num lugar divino onde uma espécie de “profeta” apresenta alguns destinos para as almas e estas escolhem um deles antes de nascerem no nosso mundo. Ocorre que no caminho para o nascimento as almas passam pelo rio *Lettes*. A palavra grega *lettes* significa esquecimento, e como a própria palavra diz, as almas se esquecem de suas escolhas. Assim, a missão da vida dessas almas é tentar recordar aquilo que elas são, ou o destino que escolheram viver.

Esse mito mostra o quanto a essência está ligada à existência e o quanto a nossa existência é, na verdade, a busca da nossa essência. Por ser simbólico, o mito pode nos remeter a vários planos de realidade e não é difícil perceber que ele também nos traz a ideia de movimento e permanência. A essência é uma referência estática e permanente, enquanto a existência é dinâmica e transformadora. Essência e existência se opõem e se complementam simultaneamente, ou seja, uma depende da outra quando estamos focados na busca da felicidade.

A questão que gostaríamos de levantar sobre esse diálogo entre essência e existência no mito do Er está no fato das almas escolherem o seu destino fora do tempo. O que o “profeta” apresenta para as almas não pode ser uma história de vida linear e cronológica, pois esse é um atributo próprio da existência, que também pressupõe o livre-arbítrio das almas em sua vivência. Logo, o destino é mostrado em sua essência, isto é, de modo permanente e intemporal. O que a alma vislumbra é uma qualidade de ser e não uma história cronológica de vida, pois ao escolher seu destino a alma está numa condição ainda atemporal.

Da mesma forma, acredito que o sujeito, ao narrar os fatos marcantes de sua vida, está trazendo uma qualidade e relata algo que se deu num tempo determinado, mas que apesar de ser passado, é revivido e ressignificado num outro tempo.

Tomás de Aquino (2001) afirma que entre o tempo e a eternidade existe a eviternidade. Os *tempos*, para o filósofo, comportam um antes e um depois; a *eviternidade* não possui em si o antes e o depois, mas eles podem se juntar a ela, enquanto a *eternidade* não tem nem antes e nem depois, pois isso é incompatível com a sua natureza.

Por essa definição, a eviternidade funciona como o terceiro incluído, pois está fora e dentro do tempo simultaneamente. Santo Tomás de Aquino (Ibidem) também define a eviternidade como sinônimo de século, isto é, como o espaço de duração de uma coisa. Em vista disso, podemos também associar a eviternidade ao tempo dos mitos, que são histórias cíclicas, que estão simultaneamente dentro e fora do tempo.

O destino que o “profeta” apresenta para as almas escolherem no mito do Er talvez esteja na eviternidade, pois é vida ainda não vivida, mas que sintetiza a sua vivência, ou seja, está e não está no tempo. Assim, como os fatos marcantes de uma vida estão e não estão no tempo - pois apesar de terem sido históricos - passam a ser uma referência arquetípica para o sujeito ressignificar sua existência em qualquer momento de sua vida.

Procuramos nesse pequeno artigo filosofar sobre a pergunta fundamental *quem sou eu?* A partir da concepção do jogo entre os contrários – presente no pensamento antigo, assim como de outras tradições e resgatado pelo pensamento complexo - demonstramos que o jogo entre os contrários está na natureza e também no sujeito que, segundo Morin (2003), constitui o *homo complexus*. Esse sujeito, tecido pelos contrários, vive a dicotomia do ser exterior e do ser interior. Nesse jogo do que somos e do que aparentamos ser, buscamos na Poética de Aristóteles e nos conceitos de máscaras de Schuon bases para mostrar o quanto um diálogo do sujeito consigo mesmo é necessário e o quanto o ser interior está adormecido na patologia do ser e do saber na modernidade.

Enfim, dado que apenas levantar questões não é suficiente para acalmar a irrequieta alma daqueles que pensam, trouxemos a dinâmica das histórias de vida para ilustrar e sugerir caminhos que possam favorecer o encontro do sujeito consigo mesmo num ambiente de aprendizagem. E nesse ponto acreditamos que lançamos um desafio para os educadores no sentido de buscarem suas máscaras arquetípicas e começarem a encenar aquilo que pode

transformar nossa educação atual para ser mais significativa para os sujeitos. Uma educação que convide o sujeito a entrar no palco da vida e pesquisar e aprender sobre si mesmo. Não foi mais ou menos isso que Sócrates disse quatrocentos anos antes de Cristo: *conheça-te a ti mesmo*? O que ainda estamos esperando?

Referências

- ARISTÓTELES. “Poética”. *in Os pensadores*. São Paulo : Editora Nova Cultural, 1999.
- COOPER, Jean C. *An Illustrated Introduction to Taoism: the wisdom of the sages*. Bloomington, IN : World Wisdom, 2010.
- DELORY-MOMBERGER, Christine. “Fundamentos epistemológicos da pesquisa biográfica em educação”. *in: Educação em Revista*. Belo Horizonte, v.27, m.01, p. 333 – 346, abril, 2011.
- ECKHART, Mestre. *Obras escogidas*. Barcelona : Vision Libros, 1980.
- GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Os anos de aprendizado de Wilhem Meister*. São Paulo : Editora 34, 2006.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis : Editora Vozes, 1991.
- MARIOTTI, Humberto. *Pensamento complexo*. São Paulo : Editora Atlas, 2007.
- MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa : Instituto Piaget, 1990.
- _____. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre : Sulinas, 2003.
- _____. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre : Sulinas, 1999.
- NORTHBOURNE, Lord. “Being oneself”. *in SOTILLOS, Samuel Bendeck. Psychology and the perennial philosophy : studies in comparative religion*. Bloomington, IN : World Wisdom, 2013.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de teologia*. Tomo I. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

SCHUON, Frithjof. *El juego de las máscaras*. Palma de Mallorca : José J. de Olañeta Editor, 2003.

SMITH, Huston. *As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria*. São Paulo : Cultrix, 1991.