

O LABIRINTO COMO SEGREDO OU O SEGREDO DO LABIRINTO? UMA LEITURA À LUZ DO IMAGINÁRIO EDUCACIONAL¹

THE LABYRINTH AS SECRET OR THE SECRET OF THE LABYRINTH? A READING IN THE LIGHT OF THE EDUCATIONAL IMAGINARY

Alberto Filipe Araújo²
Universidade do Minho – Braga – Portugal

Resumo: O artigo tem como objetivo mostrar que o labirinto não somente é a matriz arquetípica do segredo, que aliás possui uma forte relação com o mistério e com o enigma, mas que o próprio segredo do labirinto dá a imaginar quer do ponto de vista mítico, quer do ponto de vista educacional: o labirinto, ao funcionar como uma espécie de isco do desconhecido, suscita a curiosidade, a impaciência daquele que no reservado quer penetrar seja para mudar o mundo, seja para se transformar, seja apenas para satisfazer uma simples ou mesmo uma mórbida e pesada curiosidade.

Palavras-chave: labirinto, segredo, imaginário

Abstract: The article aims to show that the maze is not only the archetypal mother's secret, which incidentally has a strong relationship with the mystery and the puzzle, but the secret of the labyrinth itself gives to imagine from the point of view mythic or the educational point of view: the labyrinth, to function as a kind of bait the unknown, arouses curiosity, impatience of one who wants to enter the booth is to change the world, is to transform, if only to satisfy a simple or even a morbid curiosity and heavy.

Keywords: imaginary, secret, labyrinth

“Guardar um segredo, vigiá-lo, é ainda uma outra preocupação que o de silenciar, ou que de o conservar na intimidade de si-mesmo.”
Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, p. 136.

“O segredo furta-se ao oco do mais íntimo que pode ser o mais simples.”
Pierre Brunel, *L'imaginaire du secret*, p. 244.

“ O segredo oferece de algum modo a possibilidade de um outro mundo ao lado do mundo visível, e este é muito fortemente influenciado pelo primeiro. [...] o segredo é um momento de individualização de primeira importância.”

¹ Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto PEst-OE/CED/UI1661/2011 do CIEd (Centro de Investigação em Educação/Instituto de Educação/ Universidade do Minho, Braga – Portugal). Este texto resultou de uma conferência apresentada no XVI Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, Recife (Brasil), de 18 a 21 de Outubro 2011, dedicado à temática do *Imaginário e Dinâmicas do Segredo*.

² **Alberto Filipe Ribeiro de Abreu Araújo** Obteve o seu Doutoramento em Educação, na área de especialização em Filosofia da Educação, no ano de 1994. É Professor Catedrático do Departamento de Teoria da Educação e Educação Artística e Física do Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga-Portugal)

Georg Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, p. 47.

“O Labirinto é o emblema da construção terrestre.”
Gilbert Durand, *Permanences & Métamorphoses du Labyrinthe*,
p.10.

INTRODUÇÃO

Os símbolos e os mitos exprimem os paradoxos que caracterizam e condicionam a existência e as suas circunstâncias, como diria Ortega y Gasset, mostrando-se igualmente capazes não só de lidarem com o mistério cósmico e subjetivo, como de oferecerem pistas, alternativas aos imbróglis³ tecidos por uma tradição positivista, iconoclasta ocidental dominada pela lógica aristotélica que faz do mito um tabu (Mezzadri, 2004: 3-7)⁴. Por outras palavras, o mito quer na sua vertente antropológica (incluindo a perspectiva da História das Religiões), quer na sua vertente mais hermenêutica não deve ser confundido com uma narrativa fantasista periférica ao estatuto gnosiológico, psicológico e ontológico do humano, mas antes deve ser encarado, lembrando Georges Gusdorf, como uma primeira metafísica que ajuda a compreender

³ A este respeito leia-se a seguinte passagem de Lima de Freitas: “os verdadeiros símbolos, na sua ‘independente particularidade’, como diz Hegel, exprimem justamente essa duplicidade resolvida numa ‘conjunção de opostos’, esse casamento paradoxal do racional e do irracional, sem o qual o homem se condena à unilateralidade que, levada a extremidades fanáticas, o precipita na catástrofe” (1975: 40).

⁴ Realmente sabemos que a tradição positivista da razão manifesta-se impotente, mesmo incapaz, para fazer face às situações-limite do humano, tais como o enigma da morte, da dor, da consolação, da esperança. Face às experiências-limite e à sua solidão, quantas vezes nos resta o consolo da sabedoria imemorial dos mitos das diferentes tradições (veja-se o caso do mito de Édipo só para nos atermos à mitologia grega). Daí a importância de recorrermos pedagogicamente à sabedoria imemorial dos símbolos autênticos traduzidos, ou não, em mitos ou mitologemas para melhor nos podermos orientar no labirinto da existência.

melhor as coisas, os seres e a existência: “O mito reenvia-nos a uma fórmula de homem” (1984: 356, 337-352). Enfim, encaramos o mito como “uma modalidade originária [com uma lógica interna própria] de doação de sentido, de manifestação do ser das coisas, de apropriação do mundo” (Wunenburger, 1987: 43).

Neste contexto, não se estranha que aquilo que seja próprio do segredo, como aliás se lê na obra *L’imaginaire du secret* de Pierre Brunel, é que ele dá a imaginar, porquanto os curiosos imaginam a partir dele, “eles criam do mito, eles mitificam por medo, sem dúvida, de ser mistificados” (1998: 244). Assim sendo, procuramos mostrar que o labirinto não somente é a matriz arquetípica do segredo, que aliás possui uma forte relação com o mistério e com o enigma, mas que o próprio segredo do labirinto dá a imaginar quer do ponto de vista mítico, quer do ponto de vista educacional: o labirinto, ao funcionar como uma espécie de isco do desconhecido, suscita a curiosidade, a impaciência daquele que no reservado quer penetrar seja para mudar o mundo, seja para se transformar, seja apenas para satisfazer uma simples ou mesmo uma mórbida e pesada curiosidade.

Na primeira parte debruçamo-nos sobre o labirinto como figuração mítico-simbólica do segredo; na segunda parte falamos, sob a perspectiva educacional, do segredo do labirinto como iniciação; por fim, indagamos sobre o seu contributo para pensar os domínios do imaginário a partir de dentro, e na base dos seus principais teóricos, e não meramente de acordo com modismos de circunstância sempre susceptíveis de ferir a credibilidade dos estudos interdisciplinares do imaginário.

1. O labirinto como figuração mítico-simbólica do segredo

Como lugar misterioso, secreto, enigmático, um labirinto suscita logo sentimentos ambivalentes, como os de pavor-fascínio, de receio-curiosidade, de desejo-não desejo, de dever da transparência-direito à reserva.

O labirinto, pela sua forma plástica, pela sua natureza enrugada, curvilínea, tortuosa, viscosa, presta-se bem a assumir os contornos míticos e simbólicos do imaginário do segredo e dos paradoxos que o mesmo encerra: o mistério da ordem do evanescente, o enigma da ordem do desafio e o segredo da ordem do enrugado e do dobrado. Porém, nós aqui apenas nos ateremos ao segredo enquanto tal, com o imaginário que o caracteriza – o imaginário da dobra, da prega ou da ruga, por ser nesse registo que melhor se enquadra o mitologema do labirinto, com a simbólica que lhe é inerente, e o papel que o mesmo assumiu na iniciação de Teseu.

1.1. A importância do labirinto para o imaginário do segredo

O labirinto que aqui nos ocupa será tratado como tema mítico (mitologema – Gilbert Durand), símbolo primário (Paul Ricoeur) e imagem arquetípica (Jung), e nunca como mito (Raymond Christinger, por exemplo), pois não obedece aos critérios de definição avançados por Mircea Eliade ou Gilbert Durand, entre outros⁵, nem como mitema como o faz

⁵ Se o mito, pela tradição grega ficou muito colado à “ficção” enquanto tal, não se pode ignorar que nas culturas ditas “primitivas”, “tradicionais” ou “arcaicas” ele exprime a “verdade” por excelência, dado que ele se refere a realidades e situações existenciais bem concretas, nomeadamente todo o mito conta como qualquer coisa pode existir: o Mundo, o homem, dada espécie animal, dada instituição social, etc. Previamente a este tipo de mitos de origem, o mito cosmogónico serve-lhes de modelo pela simples razão que a criação do mundo animal e vegetal pressupõe já a existência do mundo, ainda que a origem do Mundo não seja sempre cosmogónica no sentido rigoroso do termo (o mito cosmogónico propriamente dito é aquele

Gilbert Durand (1985: 9-12). O labirinto de que falamos é aquele ligado às aventuras lendárias de Teseu que não é o labirinto de via única, que consiste num percurso ininterrupto em espiral, mas um tipo de labirinto que apresenta uma entrada e múltiplos corredores sem saída - o labirinto de via múltipla, “multicursivo” ou de “dupla espiral” (Freitas, 1975: 105-150)⁶.

que nos apresenta o primeiro momento larvar ou germinal do Mundo). Assim, o mito refere-se sempre a uma história santa primordial, a uma narrativa sagrada primordial onde o começo da criação e os acontecimentos fabulosos, que tiveram lugar depois da criação ou da aparição do Mundo, são narrados e cujos actores principais são os Seres Sobrenaturais, os Antepassados míticos e os Heróis civilizadores. A este respeito, Mircea Eliade diz que o mito é considerado simultaneamente como uma história verdadeira (ele conta como as coisas reais vieram a ser), sagrada (é obra dos Seres Sobrenaturais) e como o modelo exemplar e como justificação das actividades do homem. Por isso viver o mito ou os mitos implica uma experiência religiosa sagrada de primeiro plano, pois ela distingue-se da experiência comum, profana do quotidiano onde só podem ser contadas as chamadas “histórias falsas” e não os mitos enquanto “histórias verdadeiras” (1981: 138-140). Por seu lado, Gilbert Durand nas suas *Estruturas Antropológicas do Imaginário*, define o mito como “um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de *schèmes*, sistema dinâmico que, sob o impulso de um *schème*, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização visto que ele utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias. O mito explicita um *schème* ou um grupo de *schèmes*” (1984: 64, 1994: 27-47).

⁶ Atente-se aqui à seguinte passagem de Lima de Freitas. “Por outro lado, conhecemos, desde o mito de Teseu e do Minotauro, outro tipo de labirinto que apresenta múltiplos becos sem saída, alternativas enganadoras capazes de desorientar e perder todo aquele que procure o centro, de modo a tornar-lhe impossível reencontrar a saída sem recorrer a um estratagema mnemónico similar ao usado por Teseu com o socorro de Ariadne. Trata-se, neste caso, de um tipo de labirinto que inclui na sua própria estrutura um factor de escolha e numerosas possibilidades de erro, ao contrário da espiral, através da qual se cumpre um destino, um *fatum* que não sofre exceções e se impõe coletivamente, deixando ao possível herói mítico a única alternativa de triunfar ou perecer na prova que o espera no ponto central, o labirinto com que Teseu se defronta antepõe riscos suplementares,

O labirinto de via múltipla, invenção de Dédalo arquiteto, cientista e inventor, é um labirinto mnemónico, já é um labirinto que corresponde a um estádio civilizacional mais avançado (o grego): “Deste modo a imagem, de alguma forma colectiva e universal, do labirinto em espiral ou de via única é substituída por uma forma individualizada; um certo saber instintivo e ancestral dá lugar a uma forma de saber ‘todo de experiência feito’, penosamente reconstituído pela investigação, pelos artificios da lógica, pela acumulação das memórias” (Freitas, 1975: 147). De acordo com alguns dos estudiosos da simbólica do labirinto, muito particularmente Karl Kerényi, o ornamento figurativo labirinto é um “reflexo linear” de uma “ideia” mitológica (“labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee”). Essa “ideia” mitológica traduz-se no ciclo em espiral do nascimento-morte-renascimento que é, por sua vez, mediada por uma estrutura de suporte mítico-figural denominada labirinto. Por outras palavras, o mitologema do labirinto “figura o não figurável e dá forma à imagem do não imaginável” (Bologna, 2006^a: 37), ajuda portanto a melhor compreender o ciclo já referido. Assim, este ciclo é, por sua vez, enfatizado pela dança: labirinto e dança assumem uma solidariedade temático-arquetípica, semântica, formal e figurativa (Kerényi 113-126)⁷.

antes mesmo da confrontação central com o monstro. Expressão simbólica que, em nossa opinião, corresponde ao aparecimento das civilizações urbanas (...), o novo tipo de labirinto exige do herói um esforço de ‘orientação’ e um artifício de memória: podemos chamá-lo labirinto ‘de vias múltiplas’” (1975: 105-106).

⁷A dança configura adequadamente a ideia de suporte mítico-figural do mitologema do labirinto, dado que ela exprime de um modo profundo, pelo seu movimento e gestualidade, a infinidade da sequência vida-morte-vida bem simbolizada pela espiral: o labirinto é um “mitologema de vida e de renascimento, em cada morte também renasce, especularmente tanto na forma como no conteúdo” (Bologna, 2006: 27). Corrado Bologna, na sua introdução à edição espanhola do *Labirinto* de Karl

Para melhor compreendermos as dimensões simbólicas, arquetípicas e míticas do segredo e do seu imaginário interessa destacar a simbólica complexa do labirinto, pois será ela que servirá de húmus à nossa reflexão educacional sobre a própria dinâmica do segredo. Deste modo, a imagem do labirinto, enquanto símbolo arquetípico universal e an-histórico, é recorrente do imaginário das civilizações de todos os tempos e impõe-se à imaginação contemporânea. É um símbolo arcaico, um símbolo autêntico que emerge do “inconsciente coletivo” (Jung) até ao limiar da consciência. O labirinto, como símbolo e mitologema autêntico (cósmico, poético e onírico), é transracional, ambivalente e conjugador de opostos porque revelador da luta agónica e contraditória entre diferentes apelos ou encruzilhadas do “diurno” e do “noturno”. Nesta linha, o labirinto, como símbolo, reúne, no mesmo movimento, duas orientações opostas: o “problema” e a “solução”, a inteligência discursiva e a intuição, o sentido do consciente e as imagens do inconsciente, o sagrado e o profano, o cultural e o arquetípico, a vida e a morte, o perecimento e a regeneração. Contudo, embora ambivalente, o símbolo revela-se “como o ‘modelo’ da crise, na sua estrutura íntima, ao mesmo tempo que fornece os indícios da sua resolução” (Freitas, 1975: 37). Neste contexto, nada obsta a que encaremos o mitologema do

Kerényi, diz-nos que o autor relacionou a forma labiríntica com a oposição grega entre as categorias de problema (aquilo que se deve resolver e, uma vez resolvido, desaparece) e o mistério (algo que resiste à interpretação e que deve ser venerado, algo que deve entrar e formar parte da nossa vida). É portanto nesta oposição que reside “o coração do mitologema labiríntico, apreendendo a sua radical instância misteriosa-iniciática, isto é, gnosiológica e hermenêutica” (2006^a: 39). Também Raymond Christinger, combinando as etimologias do labirinto-acha dupla e do labirinto-truia, salienta que é um lugar onde algo se re-cria, por movimentos de rotação ou simplesmente por movimentos de idas e vindas, pela dança que servia para mimar e reatualizar uma nova criação, um novo nascimento espiritual ou físico (1981: 95-96).

labirinto como um símbolo fundador ou fundacional (Jung falaria de imagem arquetípica do inconsciente coletivo) do imaginário coletivo e universal da cultura humana. Por outras palavras, para nós é importante destacar as representações figuradas do labirinto, seja a sua forma cruciforme, rectangular ou circular. Mais do que o significante-referente arquitetónico, interessa-nos especialmente evidenciar a riqueza hermenêutica do labirinto como símbolo primário, autêntico, no sentido que Paul Ricoeur lhe confere (1976: 17-25), ou seja destacar o labirinto como imagem simbólica impregnada de uma orientação semântica particular, em que a sua “sintaxe não se separa do seu conteúdo, da sua mensagem” (Durand, 1984: 457; Bachelard, 1986: 210-260).

Face ao exposto, e na perspectiva da tradição remitologizadora do Círculo de Eranos do qual Gilbert Durand fazia parte, afirmamos, desde já, que pertence à natureza estrutural e substantiva do labirinto ter o seu centro de gravidade. A propósito do simbolismo do centro, Paolo Santarcangeli salienta o seguinte: “Se não há centro, não há verdadeiro labirinto no dinamismo do desenho, do traçado a percorrer. Toda a atenção gravita em torno dele, porque nele o sentido e o porquê, a íntima lógica da figura encontram a sua justificação e a sua realização” (1974: 213; Freitas, 1975: 127-151). Consequentemente, podemos dizer que a imagem arquetípica do “centro” é a condição necessária, independentemente da forma que revista, para que o símbolo do labirinto se afirme como mitologema, tema ou complexo mítico. Este mitologema, à semelhança de outros e também de mitos, utiliza o simbolismo do centro como “Fonte da Vida”, “Realidade Absoluta”, “Verdade”, “Justiça”, etc. O centro pode ser representado por uma montanha, pedra ou árvore. Na tradição taoista, por exemplo, uma montanha guarda a fonte da vida eterna, enquanto na Grécia o centro do mundo era o *omphalos*,

o “Umbigo da Terra”, uma rocha mítica situada em Delfos. Falamos assim, de um centro sagrado que encerra o *mysterium tremendum*, sob a forma de um deus ou de um monstro (qual Minotauro), e que é objecto quer de uma religiosidade elementar (sociedades tradicionais, quer de uma religiosidade mais complexa nas sociedades historicamente desenvolvidas, como é o caso da sociedade grega (Atenas e Creta).

Tendo em conta o traço distintivo do labirinto, podemos desenvolver as suas especificidades. Deste modo, a figura do labirinto é o protótipo simbólico (arquétipo, *Urbild*) da vida-morte-vida; símbolo arcaico do inconsciente coletivo (Jung), e como tal representa um primeiro sofrimento (um “sofrimento da infância” - Bachelard) como um dos traços mais significativos do arcaísmo da psique; arquétipo feminino-ventre maternal⁸; ventre de um monstro devorador; cabana iniciática de um fenómeno psíquico da viscosidade; símbolo que engloba tudo aquilo de difícil apreensão ao olhar humano e sem capacidade resolutiva; ininteligibilidade (pela impossibilidade de se ter dele uma visão panorâmica); defesa de um “centro” portador de um sentido sagrado; anunciador de algo precioso e/ou secreto; dança mimética dos meandros do labirinto; emaranhados e armadilhas da obscuridade; categoria abstrata de caminho tortuoso em que a ajuda para o percorrer se torna necessária; entrecruzamento de caminhos (alguns dos quais sem saída); um complexo de salas e passagens fáceis de serem atingidas, mas quase impossíveis de serem deixadas; lugar tenebroso e escuro; sistema mágico de defesa de uma cidade (fortificada ou não); casa, fortaleza, situadas no “centro do mundo” contra o inimigo exterior e as influências maléficas (espíritos hostis, o demónio, o intruso e a

⁸ A este respeito, Paolo Santarcangeli assemelha o labirinto ao “aspecto de um ovário feminino, com uma saída e dos meandros que conduzem a um perfil esquemático do monstro, situado no centro” (1974: 134).

morte); defesa real de um “centro”, pois um labirinto que estivesse defendendo uma cidade, um túmulo ou um santuário, estaria protegendo um espaço mágico-religioso inacessível aos não-iniciados e dificultando igualmente a invasão de inimigos; encenação de inserção e afirmação social; lugar de culto à fecundidade (par terratouro); apelo à exploração; templo ctônico; percurso míope; um itinerário noutra mundo; o lugar da contradição; a inteligência astuciosa que o viajante exerce para escapar a infinitas deambulações; combinação de dois motivos, espiral (o infinito perpetuamente em devir) e trança (o infinito do eterno retorno); símbolo de perfeição geométrica; equivalente ao Ouroboros fragmentado que se torna necessário reunir em bocados com o objetivo de novamente instaurar a unidade primordial; “Caminho de Jerusalém” inscrito/gravado nos pavimentos das catedrais enquanto substitutos da peregrinação à Terra Santa (símbolo do centro sagrado) e dos demais Lugares Sagrados (veja-se o exemplo do labirinto da catedral Chartres, com os seus círculos concêntricos que se encaixam uns nos outros com uma variedade infinita, e das igrejas de Sens, Reims, Auxerre, Saint-Quentin, Poitiers e Bayeux).

Finalmente, o labirinto, do ponto de vista das “estruturas antropológicas do imaginário” de Gilbert Durand é um símbolo, tem associados arquétipos: “epitéticos” (profundo, calmo, quente, íntimo e escondido) e “substantivos” (o microcosmo, a noite, o recipiente, a habitação e o centro)⁹ e situa-se no Regime

⁹Todo o arquétipo carece de imagens arquetípicas para se exprimir, manifestar-se, formular ou dar a ver e, por conseguinte, a este tipo de imagens corresponde geralmente um enredo, desenvolvimento mitológico específico. Este enredo pode ser alimentado quer pela mitologia propriamente dita, quer pelos contos e lendas. O labirinto, como símbolo arcaico, autêntico por excelência, é uma reactivação de constelações simbólicas imemoriais depositadas no Inconsciente Coletivo (Jung) que emerge na zona da consciência. Por outras palavras, é já uma imagem arquetípica

Noturno do imaginário e é subsumido pelas estruturas místicas (Durand, 1984: 307-320; Bachelard, 1986: 210-260; Biedermann, 1996: 348-350; Chevalier & Gheerbrant, 1994: 395-396; Cirlot, 1981: 265-266):

O símbolo do labirinto, como outros símbolos arcaicos, ‘pré-artísticos’, apresenta duas faces: simultaneamente o problema e a solução possível, a razão unilateral de Dédalo e o instinto personificado por Ariadne, a compreensão ‘clara’ e analítica e a compreensão ‘obscura’ a que se refere Huxley. Que exprime, afinal, o labirinto? Uma dificuldade e as modalidades da sua resolução. A dificuldade é expressa pela complexidade da ‘figura’, pelo seu carácter intrincado e desorientador – à qual se ligam as conotações emocionais da angústia e da premência em achar um caminho de ‘saída’. [...] O labirinto é mais do que um ‘sintema’ da sabedoria humana, ou do que um criptograma dos códigos semânticos intersubjetivos: é também um símbolo de natureza religiosa apontando à superação da consciência e ao voo libertador da imaginação criadora, simbolizados na evasão vertical de Dédalo e Ícaro. Enfim, como fulcro da meditação de inúmeros artistas, arquitectos e poetas, o labirinto assume o aspecto de ‘emblema’ da situação humana manifesta, como ‘problema’, um desafio permanente ao seu engenho e promete, como ‘mistério’, a resolução supranormal, ‘sobrenatural’ do enigma da existência (Freitas, 1975: 40-41, 63-64).

(símbolo primário - Paul Ricoeur) de algo mais fundo, de mais arcaico depositado milenarmente no “sem fundo” do Inconsciente Coletivo (Jung). Por conseguinte, é crível que, sendo o labirinto uma condensação da experiência universal e an-histórica de inúmeras possibilidades existenciais vividas nos mais variados contextos, possa oferecer, por ressonância, pistas, alternativas ou mesmo soluções para o tempo atual. É pois neste sentido que Lima de Freitas afirma que o símbolo contém não só elementos de uma “crise”, de um dilema ou de uma pergunta crucial, “mas também, em estado latente e ‘informulado’, as premissas da possível solução” (1975: 42).

O exposto sublinha a importância simbólica antro-po-cósmica da imagem arquetípica do “centro”, enquanto espaço hierofânico, para o equilíbrio psicossocial do ser humano, e acentua a dimensão desse imaginário que caracteriza o segredo que reenvia para as imagens da ruga, da prega e da dobra que envolve, que protege o íntimo, o centro da vida, do mundo e do cosmos. Explicitando um pouco mais esta ideia, e como atrás já o dissemos, o labirinto contém em si o “problema” e a “solução” e, por conseguinte, exige inteligência e intuição para quem se confronta com os obstáculos sucessivos em labirintos físicos ou psicológicos. O mesmo vale para o detentor do segredo que de algo simples e mesmo oco se pode metamorfosear em algo de viscoso, de labiríntico, mais ou menos empedernido, e com consequências tão incontornáveis que apenas o aparecimento de um fio de Ariadne poderá minimizar, senão mesmo oferecer a “solução” ou via(s) de “solução”. Se é verdade que todo o labirinto tem o seu centro, podemos questionar se o mesmo também não será válido para o segredo e, se assim for, que forma revestirá ele? Qual a sua natureza? Ou será que aquilo que define o segredo é precisamente ele não ter um centro, à semelhança do labirinto do Minotauro, mas vários ou nenhum?

E não será aqui que residirá simultaneamente o seu fascínio e pavor que o segredo, do mais íntimo ao segredo de Estado, passando pela justiça, tecnologia, economia, geoestratégia militar, sociedades iniciáticas ou secretas ..., em si encerra? Não representará para aquele que o possui, um peso tão insuportável, diríamos inenarrável, que não resiste a transmiti-lo, devido à angústia que as suas amarras (mesmo grilhetas) lhe provocam, para encontrar algum, ainda que provisório, alívio psicológico e ontológico? Aqui nos encontramos com a natureza mais funda do segredo – a sua ontologia que Pierre Boutang, tipificou em torno das

categorias de qualidade, quantidade, relação e modalidade (1973: 147, 131-143)¹⁰:

Qualidade	Quantidade	Relação	Modalidade
Calar	Manter	Guardar	Aderência (“ou faticidade”)
Dizer	Divulgar	Trair	Conformidade ao modelo
Comunicar	Transmitir	Confiar	Salvação ou perda (graça)

Considerando a tipologia de Boutang, o segredo revelado por Dédalo a Ariadne sobre o modo como Teseu poderia escapar do labirinto-prisão enquadra-se na modalidade de “conformidade ao modelo”, pois Dédalo ao *dizer* a Ariadne o segredo do labirinto, conforme o seu modelo originário de construção, sabia claramente que esta o *divulgaria* a Teseu e que, por esse acto do dizer, Dédalo *trairia* trágica e fatalmente a confiança que Minos em si tinha depositado. George Simmel afirma que é da própria natureza do segredo ter em si a consciência de que pode ser traído e que, conseqüentemente, está nas suas mãos mudar a trajetória do destino de dado acontecimento – veja-se por exemplo o caso de Teseu e de Ariadne, que por si muda a história e a vida de gerações (os

¹⁰ Para um maior desenvolvimento, veja-se as palavras de Pierre Boutang: “o segredo é qualquer coisa que não se deve dizer, sobre o que o dizer não tem soberania [...] Guardar um segredo, olhar por ele, é ainda uma outra preocupação que o calar, ou que o reter na intimidade de si-mesmo: Produz-se uma espécie de destituição da soberania, de qualquer dos modos uma modificação das suas formas: esse segredo anterior ao eu, à origem do ‘tu’, tudo se passa então como se ele pudesse perder a sua identidade ou a sua força” (1973: 129 e 136).

jovens dados em sacrifício ao Minotauro) e de um estado (Atenas). Também não é menos verdade que o mesmo autor alerta que a traição do segredo, se pode resvalar para o drama, para a destruição, também pode causar alegria, ainda que no limite o segredo por definição não deva ser traído, mesmo que a tentação de o fazer seja grande, porque “ao risco exterior de ser descoberto junta-se o risco interior de se descobrir que ele se assemelha à fascinação do vazio” (Simmel, 1991: 46)¹¹.

1.2. Da natureza do segredo

Segredo, enigma, mistério são conceitos unidos por uma relação semântica que convém ao símbolo, para uns, ao mitologema, para outros, do labirinto e dos problemas de decifração que ele coloca: qual é o segredo do labirinto? Qual é o enigma que ele encerra? Qual é o mistério que o envolve? Ainda que Pierre Brunel fale da relação existente entre a trilogia referida, todavia tal não o impede de fazer corresponder aos verbos que definem cada um dos seus componentes uma diferente modalidade de imaginário, a saber: o mistério define-se pelo verbo fugir com um imaginário evanescente; o enigma define-se pelo verbo picar com um imaginário do desafio

¹¹ Para conhecer a natureza sociológica do segredo, nomeadamente para melhor compreender que todos os momentos inerentes ao papel sociológico do segredo são de natureza individual, ou seja que “o segredo é um momento de individualização de primeira importância” (p. 47), veja-se George Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, 1991, especialmente p. 7-73, de que destacamos: “Le secret met une barrière entre les hommes, mais il éveille en même temps la tentation de la briser para le bavardage ou l’aveu – qui accompagne la vie psychique du secret comme un son harmonique. C’est pourquoi la signification sociologique du secret ne trouve sa mesure pratique, son mode de réalisation que dans l’aptitude ou la tendance des sujets à le garder, c’est-à-dire dans leur résistance ou leur faiblesse face à la tentation de le trahir. Le jeu de ces deux intérêts opposés, celui de dissimuler et celui de dévoiler, fait naître des colorations, des fatalités qui traversent tout le champ des interactions humaines” (1991: 46).

e, por fim, o segredo define-se pelo verbo escapar com um imaginário do enrugado (1998: 244-248). Também a este respeito, Corinne Blanchaud e Violaine Houdart-Merot apontam para a distinção entre a trilogia segredo-enigma-mistério:

A resolução do enigma pode fazer-se independentemente de uma qualquer confissão. Um enigma não se confia, resolve-se. Quanto ao mistério, ele pode eventualmente esclarecer-se, mas não supõe nem um ‘detentor’ do mistério, nem um depositário. Só o segredo exige esta tríade entre detentor, depositário e terceiro excluído. [...] Em que é que o segredo, enquanto ele supõe uma circulação de palavra reticente, mesmo interdita, concerne em primeiro lugar à criação literária e qual é o papel que desempenha a criação para permitir ao segredo de se revelado sem se tornar portanto um segredo divulgado ou traído” (2009: 7-9).

Atendendo igualmente à origem etimológica do conceito segredo – provém do acusativo latino *secretum* que significa “separado”, “solitário”, “retirado”, “isolado” e “escondido” e subjacentemente reenvia para os verbos anteriormente enunciados por Pierre Boutang¹² –, nós

¹² **Secreto / segredo < proveniente do latim *secretum* (pronúncia: «sèkrètum»):** provém do acusativo latino *secretum*, na forma neutra do adjetivo *secretus*, -a, -um (derivado do verbo latino *secerno*, -is, -ere, *secrevi*, *secretum*, que significa «separar, escolher, distinguir, apartar, retirar do espaço público, ou seja, da ágora da comunicação»); por sua vez, o verbo *secerno* é derivado de *se* [= prefixo que indica separação, afastamento, privação] + o verbo simples *cerno*, -is, -ere, *crevi*, *cretum* que significa «separar, discernir, distinguir claramente, selecionando o que se afigura importante ou não, conveniente ou não, digno de interesse ou não, merecedor de ser ou não ser partilhado com os outros, de ser objeto de sigilo...»; o verbo *cerno* tem a mesma raiz de *crisis* (crise) e de *crítica* (atitude de discernimento distintivo, discriminativo e seletivo) e de *discerno*, -is, -ere (= discernir, distinguir). O caso etimológico por excelência, na evolução do latim para o português, é o acusativo. Ora, a forma de acusativo do particípio adjetival latino «*secretus*, -a, -um» (derivado do verbo «*secerno* [< se + cerno], -is, -

defendemos que o labirinto, tal como ele aparece na gesta de Teseu, enquadra-se no imaginário do enrugado (que caracteriza o segredo em si) na medida em possui uma homologia com as pregas, com as circunvalações, com as dobras e com as voltas do imaginário que molda e enforma o labirinto. Se é verdade, como nos diz Bachelard, que nós somos “verticalmente isomorfos às grandes imagens da profundidade” (1986: 260), então cabe perguntar qual a imagem ou imagens de profundidade que melhor corresponde(m) ao segredo do labirinto e ao labirinto como segredo.

Seguindo o recenseamento das imagens características da profundidade elaborado por Bachelard, poderemos salientar que o segredo do labirinto se deixa subsumir por quatro imagens diretoras: a caverna, a casa, o “interior” das coisas (procede da mesma dialéctica do aparente e do escondido) e o ventre (1986: 256). Neste contexto, sublinhamos que todas estas imagens implicam um sentido de profundidade, daquilo que está escondido, daquilo que é segredo e, finalmente, aponta para aquilo que é o “interior” das coisas: evoca os devaneios que contêm segredos poderosos e substâncias condensadas, o sonho da substância profunda imbuído de “valores infernais”, a substância das profundidades benéficas, o mal como primeira substância, o sentido do perigo: “Toda a intimidade é então perigosa” (1986: 258).

ere, -crevi, -cretum»), é «secretum». *Secreto* e *segredo* remetem, portanto, para as ideias de *separar, pôr de lado, afastar, colocar sob reserva, resguardar do conhecimento público geral, manter sob sigilo...* Cf. Santiago Segura Munguía (2001). *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto, nas entradas respectivas, pp. 694-695 e Alain Rey (Sous la dir. de) (2010). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, pp. 2063-2064.

À semelhança do labirinto, o segredo causa embaraço, angústia, perturba, desperta um sentimento de confusão àquele que o detém. Aquele que possui um segredo, tal como aquele que tem um sonho labiríntico, sente-se “preso entre um passado bloqueado e um futuro entupido. Ele está prisioneiro num caminho” (Bachelard, 1986: 213). O segredo contém em si algo de viscoso, de pastoso, de dobrado, de enrugado do qual o seu possuidor, preso nas malhas da ambivalência do calar (guardar) e do divulgar (trair), acaba por se sentir arrastado numa lentidão asfíxiante da qual procura libertar-se pela palavra dita (como se de uma purificação ou exorcização se tratasse), correndo o risco da traição porque divulga aquilo que deveria, por sua própria natureza, permanecer trans-(des)cidente. Assim, tanto aquele que sonha com o labirinto como aquele que possui um segredo estão unidos pela solidão, pois “não existe maior solidão que a solidão do sonho labiríntico” (1986: 225), e esta solidão é suscetível de aumentar consoante a matéria do labirinto seja mole ou dura, o mesmo valendo para as diferentes naturezas de segredo: o labirinto petrificado, que agride e que fere, é um “labirinto vazio que não cessa de ferir” (1986: 231, 1976: 205-232), enquanto o labirinto mole, que abafa ou asfíxia, é um “labirinto sempre cheio e sem dor” (1986: 231, 1976: 100-102 e 105-133). Não obstante o tormento suscitado por este tipo de labirintos, Gaston Bachelard conclui que o ser labiríntico, por maiores que sejam os seus tormentos, não pode não deixar de experimentar o bem-estar do calor que o labirinto, como sonho profundo, exala e liberta (1986: 247). Por isso mesmo é que aquele que é possuidor de um mistério, de um enigma e, particularmente, de um segredo, ainda que se sentindo ora asfíxiado, ora agredido na sua intimidade, não pode fruir ao mesmo tempo o bem-estar e o conforto libertado pelos odores do segredo.

Do exposto, defendemos que é próprio do segredo exprimir-se oximoramente, ou seja, o seu guardião tanto se sente irresistivelmente atraído para o guardar (conservar), como para o divulgar (dizer), tanto experiencia uma angústia por o ter à sua guarda, como sente uma espécie de volúpia e de conforto de ser dele detentor. A este respeito, não podemos deixar em branco o contributo de George Simmel que diz que o segredo está exposto àqueles que resistem à tentação de o trair e a outros que cedem a essa mesma tentação. Deste modo o segredo reside na tensão entre aqueles que utilizam as suas energias para o reter e aqueles que colocam a sua energia à disposição da sua transmissão, ou seja, cedem à tentação de o trair: os primeiros caracterizam-se pelo interesse prático e pelos charmes formais do segredo¹³, os segundos exprimem a incapacidade de aguentar por mais tempo a tensão que o segredo suscita.

Recordando novamente aqui Dédalo – o arquitecto do labirinto de Cnosos graças ao qual, dada a sua revelação do segredo do labirinto a Ariadne, Teseu saiu vitorioso (Durand, 1985: 9-12, Schreiber, 1884-1886: 934-937; Pottier, 1892: 4-9; Peyronie, 1998: 217-221; Frontisi-Ducroux, 2000; Dancourt, 2002; Canteins, 1994) – percebe-se que ele pertence àquele grupo de sujeitos que é incapaz, por um lado, de aguentar a tensão pesada do segredo e, por outro, o segredo, dado o seu sentimento de superioridade latente, bem como o sentimento de superioridade que confere àquele que o detém, carece de ser desvelado a fim de melhor exprimir simultaneamente a superioridade que o anima e de tornar pública a superioridade de todo aquele que o revela, ou seja, que o

torna público: “Há no segredo uma tensão que se liberta no momento da sua revelação” (1991: 45). A propósito deste sentimento de superioridade, Simmel alerta-nos para a sua ilusão, pois no “prazer da confissão se pode encontrar frequentemente o sentimento de poder sob uma forma negativa e perversa, a da menoridade de si e da contrição” (1991: 47).

No nosso caso concreto de análise, pensamos que o sentido etimológico do segredo se afigura mais pertinente, atendendo ao enredo mítico que envolve o labirinto, do que aquele que dá conta do conceito de enigma que o liga a uma “palavra obscura, equívoca” e que, conseqüentemente, carece de uma explicação para aquilo que não se compreende ou então que exige uma decifração perante uma mensagem cifrada, ou seja, perante um enunciado obscuro ou ambíguo torna-se necessário encontrar uma resposta que ofereça todos os ingredientes da solução: “a essência do enigma não reside numa questão à qual é muito fácil responder, mas numa multiplicidade de respostas possíveis entre as quais é difícil escolher” (Brunel, 1998: 243).

Tendo em conta a precisão mencionada, devemos avançar na sua complexificação. Deste modo, o sentido de segredo que emprestamos ao tema do labirinto é o de que este pertence ao domínio do secreto (e que por isso somente é reservado aos iniciados), que é ora impenetrável, ora prisão eterna para aquele que nele penetra precisamente por causa do mistério que o envolve (relação com o esotérico, com o hermético, com o oculto). Neste sentido, o segredo do labirinto pertence mais à esfera do dizer (divulgar e trair) do que do calar (manter e guardar): enquanto o primeiro pressupõe a conformidade ao modelo, o segundo, que caracteriza o segredo no seu sentido mais

¹³ Sobre o charme do segredo, George Simmel salienta: “Le secret place la personne dans une situation d’exception, il s’agit comme un charme dont la détermination est purement sociale, indépendant dans son principe du contenu qu’il protégé; mais naturellement, ce charme croît dans la mesure où le secret que l’on détient en exclusivité est important et vaste” (1991: 44).

clássico, pressupõe a modalidade da adesão (Boutang, 1973: 145)¹⁴.

O labirinto pode, portanto, cessar de ser impenetrável ou prisão eterna quando alguém revelar o segredo da sua saída, ou seja, quando alguém (veja-se o caso de Ariadne que com a ajuda de Dédalo ofereceu a solução de saída a Teseu por amor/desejo) se propõe desdobrar as pregas que envolvem a solução de entrada ou de saída do próprio labirinto:

O segredo, mesmo quando é preservado, é revelado, e largamente difundido, mas não divulgado: porque não é a um outro, ou aos outros, que o diz aquele que o possui; ele o diz à noite, ele quer que o dia o proclame, antes de um novo e aparente esquecimento que não é outra coisa do que as condições de uma salvaguarda, um acto de confiança (Brunel, 1988: 248).

Assim, procuraremos em seguida compreender a temática do segredo na perspectiva do imaginário educacional, sabendo que o labirinto, embora encarado muitas vezes como uma metáfora educacional de grande alcance heurístico (Castro, 2003: 495-517), ultrapassa o mero sentido metafórico para mergulhar nas profundidades da experiência humana de que somente o símbolo, por não se confinar ao domínio meramente linguístico, parece dar conta (Ricoeur, 1995: 93-115).

¹⁴ Sobre a natureza do segredo convém salientar que “a realidade de ligação de participação ao segredo é uma componente afectiva, em todos os momentos, um ‘ingrediente’; ela assinala um passo dado no domínio do segredo, de que o rasto permanece. Nós não podemos afirmar que ela seja a essência de todo o segredo, mas seguramente que ela indica a forma inevitável sob a qual ele pode aparecer; nela ainda recolhem-se os elementos que nós reconhecemos nas outras dimensões: a transcendência do ‘calar’, a anterioridade temporal, e, aquém do tempo, da ‘suspensão’. Acontece que o ser, aparecendo assim, não somente não transparece, mas denuncia uma gravidade e uma finitude, o contrário da graça... Ora a graça é também, e mais certamente ainda, na dimensão da salvação onde o segredo se realiza” (Boutang, 1973: 143).

2. O segredo do labirinto como metáfora viva de um imaginário remitologizador e educacional

Se achamos que há uma similitude entre labirinto e segredo, bem como aquilo que define a natureza íntima do labirinto é que ele contenha o seu segredo, quantas vezes indecifrável na ausência de fios de Ariadne, importa agora indagarmos do seu interesse educacional à luz de um imaginário aberto aos símbolos configuradores da cultura humana e, consequentemente, da educação.

2.1. Do imaginário educacional

Gilbert Durand gosta de insistir que a sua concepção de imaginário ergue-se, à maneira da arte como “anti-destino” como dizia André Malraux, contra a usura do tempo e contra a opressão da morte. Daí que o parentesco entre imaginário e a grande obra de arte seja, diríamos, conatural porque ambos desmentem e combatem a “entropia do tempo mortal”. Neste aspecto, a função eufemizante da imaginação desempenha um papel relevante, pois a virtude essencial do imaginário é a de eufemizar e de exorcizar a angústia do tempo e a morte que o tempo traz (Durand, 1984: 468-472). Por outro lado, o autor ensina-nos que, sendo o imaginário um lugar do “entre-saberes”, implica um pluralismo das imagens “passadas e possíveis produzidas pelo homo sapiens sapiens” (1998^a: 231) que podem ser revisitadas interdisciplinarmente. Deste modo, o imaginário infiltra-se paulatinamente, isto é, emerge transdisciplinarmente por intermédio do mito, do símbolo e das metáforas vivas, porquanto ele “radica no além, na realidade do *mundus imaginalis* que (... é ‘epifania do mistério’, faz ver o invisível através dos significantes, das parábolas, dos mitos, dos poemas” (1998^a: 243-244). Neste contexto, percebe-se que a educação interesse ao imaginário e vice-versa, e aqui a Filosofia da Educação não pode naturalmente ficar indiferente.

O imaginário educacional, ainda que seja uma especificação do imaginário, não pode deixar de veicular os seus traços essenciais. Porém, como se trata de um imaginário híbrido, ou seja devedor simultaneamente do imaginário social (ideologia-utopia) e do imaginário mítico, devemos, a partir dum esforço hermenêutico adequado (estamos a pensar na mitanálise durandiana), identificar aquilo que ele de mais revelador possa ter para a educação encarada como "formação" do ser humano¹⁵ e do importante conceito de *bildung* que a tradição alemã nos deu a conhecer e a pensar (Vierhaus, 1972: 508-551; Gennari, 1997; Wunenburger, 1993: 59-69)¹⁶. Assim, o imaginário educacional, à semelhança do imaginário mítico que redescobre o dinamismo dos mitos (antigos ou não) e o seu cortejo de figuras heroicas ou decaídas ainda que metamorfoseadas, tem como tarefa ouvir as "vozes míticas" que sussurram por detrás ou no fundo das ideologias e tradições educativas. Nesta linha, todo um trabalho hermenêutico, de que a mitanálise durandiana pode servir de modelo, se abre a fim do hermeneuta desocultar e interpretar a pertinência semântica das metáforas, alegorias e demais imagens que sempre acompanham aqueles que falam em nome da educação e da pedagogia (Daniel Hameline e Naninne Charbonnel, Olivier Reboul, Neil Postman).

2.2. A voz do labirinto na educação

O símbolo/mitologema do labirinto na sua faceta degradada de metáfora dos curricula, cujos léxicos, organigramas e

¹⁵ No sentido que Mario Gennari a trata na sua *Filosofia della formazione dell'uomo* (2005).

¹⁶ Goethe num dos seus mais célebres e iniciáticos poemas, intitulado justamente a "Nostalgia Bem-aventurada" [*Selige Sehnsucht*], resume com o verso "Morre e transmuta-te" toda a substância e espírito da *Bildung*: torna-se necessário perder-se para se reencontrar. A este respeito, importa sublinhar que a experiência vivida faz com que o outro se torne si-mesmo e que o mesmo se torne outro!

teia de conteúdos bem podem assemelhar-se aos corredores curvos, ou não, do labirinto- Neste contexto, importa dizer que os curricula, a Escola numa palavra, é inseparável da "cultura-mundo" dos tempos hipermodernos e é sinal destes tempos serem desorientados, inseguros e destabilizados de modo estrutural e crónico (Lipovetsky, 2010: 24). A imagem do labirinto é aquela que para nós melhor dá conta do sentimento de desorientação e de errância na qual se encontra mergulhada a política educativa e a teoria do curriculum face aos desafios dos tempos hipermodernos baseados numa desorientação generalizada a todas as esferas da vida política, económica, social e íntima. Constata-se pois que a Escola está paralisada, desorientada nas encruzilhadas dos labirintos da hipermodernidade e aqui a escola tem obviamente a ver com o mal-estar docente vivido pelos professores no seu quotidiano na Escola. A sua ação pedagógica fica paralisada perante problemas de desrespeito, de desatenção, de indisciplina e de violência na Escola que são uma constante na Escola hipermoderna¹⁷. Urge de facto restaurar a autoridade, no sentido do seu reconhecimento, do professor, a legitimidade do aluno como aquele que aprende e que trabalha laboriosamente o conhecimento na linha não somente do "aprender à aprender" (Olivier Reboul), mas na substância e implicações profundas que o verbo aprender contém e pressupõe.

Deste modo, sendo a desorientação uma das grandes características vividas da cultura-mundo promotora de desencantos, de incertezas, de ceticismos, de incredulidades e de frustrações coletivas, não caberá à educação encontrar, mais do

¹⁷ A este mal-estar e à paralisia da Escola não é de todo indiferente o individualismo, o consumismo, o relativismo e o hedonismo dos tempos atuais distintos da sociedade disciplinar-autoritária da primeira fase da modernidade: "Foi assim que a cultura consumista-hedonista-individualista minou a escola da disciplina. É esta a nossa situação atual" (Lipovetsky; Serroy, 2010: 187).

que nunca, os seus fios de Ariadne? Se a resposta é afirmativa e pode ser procurada do lado de uma Filosofia da Educação sensível às figuras do imaginário educacional, de que o labirinto é um exemplo paradigmático, para delas retirar o antídoto, isso implica necessariamente que a sua agenda seja marcada igualmente por uma consciência crítica do estado de desorientação no qual se encontra a “cultura-mundo” (Gilles Lipovetsky e Jean Serroy) que envolve necessariamente a Escola. Cabe pois a uma educação remitologizadora das grandes narrativas instauradoras de sentido, que saiba recuperar a cultura humanista e literária contrabalançar o mal-estar cultural e ético provocado pela “Grande desorientação” da época hipermoderna.

O professor deve saber recuperar o sentido ancestral do “fio de Ariadne” (Leranò, 2010) envolvido pelo par diálogo-escuta, e pela própria participação do aluno, e assumir-se como mestre-decerimónias do labirinto, uma espécie de iniciador e cuja função consistiria em o conduzir ao centro do próprio labirinto que, na terminologia do discurso político educacional, significa tão-somente conduzi-lo ao êxito triunfal de obter um nível académico de excelência. Porém, a questão consiste em questionar se o modelo lógico de uma razão instrumental não estará antes formando/formatando uma escola petrificada, pontiaguda (uma das características de certo tipo de labirintos), que fere a curiosidade e a verdadeira autonomia natural do ser que aspira a conquistar uma humanidade melhor para si (lembrando aqui o *Protágoras* de Platão)? Por outras palavras, questiona-se se em nome dos “deuses que falham”¹⁸ (Postman, 2002: 35-77) não se estará a ferir de morte aquilo que pouco já restaria da curiosidade intelectual do aluno actual e,

consequentemente, de o impedir de fazer um trabalho auto-reflexivo com a séria intenção de se tornar mais sábio e mais justo.

Face a um vazio existencial e a um sem sentido axiológico do “fim da educação” (Neil Postman), esta perspectiva coloca o acento da necessidade que a Escola possui de recuperar o seu sentido iniciático e de colocar aquele que aprende face aos meandros das dificuldades, enganos e riscos desafiantes: “Há que voltar ao espírito de nómada e às suas virtudes: leve de equipagem, hospitaleiro ou solidário, sempre vigilante” (Castro, 2002: 512-513). Assim sendo, compreende-se melhor a necessidade de se recuperar, mediante um ritual de memória sempre tão importante para fazer face aos desafios labirínticos actuais (Castro, 2002: 513-514; Yates, 1982), o sentido iniciático daquele que está na escola e de o ajudar a percorrer lucidamente e com discernimento (no sentido também da *métis* grega, da sabedoria prática) a infinidade de caminhos e, por conseguinte, saber por qual deles optar no tempo de uma vida.

Para que essa tarefa se torne mais propícia e mais compensadora é preciso saber não voltar as costas aos deuses definidos como aquelas grandes narrativas que possuem “credibilidade, complexidade e poder simbólico suficientes para permitir que o indivíduo organize a vida em função delas” (Postman, 2002: 20). As grandes narrativas devem inspirar não somente os modelos escolares, como os próprios comportamentos de educador e educando, pois numa sociedade desorientada (Lipovetsky; Serroy, 2010) e órfã dos seus “deuses”, numa sociedade desencantada que, sonhando com um “admirável mundo novo” (Aldous Huxley), se entregue alegremente nas mãos dos “Deuses que falham” - sejam eles os antigos ou os novos (Postman, 2002: 35-77) -, nunca será sensato esperar nada de bom e de prometedo, porque são os “deuses” que oferecem uma “orientação moral, um sentido de continuidade, explicações do

¹⁸ A este respeito, veja-se a obra citada de Neil Postman intitulada justamente *O Fim da Educação. Redefinindo o Valor da Escola*, que aponta a utilidade económica, o consumismo, a tecnologia e o tribalismo como “deuses que falham”.

passado, clareza ao presente, esperança para o futuro” (2002: 81).

3. Do sentido educacional e existencial do labirinto

No fundo, assim como o mito contém a sua “verdade”, que não passou despercebida a Kurt Hübner (1985), importa também ver qual a “verdade” das imagens que esboçam no interior dos discursos, ditos, textos sobre a educação. E perguntar afinal se toda essa arquitetura discursiva e textual e das singularidades e preocupações de cada tempo educativo não abafou uma das preocupações fundamentais da educação, e que Jean-Jacques Rousseau bem pressentiu no seu *Émile ou de l'Éducation*: a formação do homem universal, ou seja, trata-se já não de formar um tipo de homem particular, mas antes o homem em si-mesmo que, para Rousseau, equivale à formação de um homem livre. Uma verdade que vivifica o destino do sujeito e que o estimule a refazer incessantemente o seu percurso de trans-formação (Sola, 2003) à imagem e semelhança de um rito iniciático não de carácter heróico como o de Teseu¹⁹, mas místico ou sintético.

Uma iniciação pautada pelas estruturas místicas ou sintéticas do regime noturno do imaginário (Durand, 1984: 399-433) é aquela que não se vangloria da morte do Minotauro (Peyronie, 1998: 645-650), pois a sua morte representa quase sempre uma vitória funesta! Uma iniciação

¹⁹ Teseu, enquanto herói civilizador, associado a Dédalo, enquanto artista-engenheiro, mobiliza um simbolismo universal de que o labirinto é um exemplo vivo. Neste sentido, a transmissão do segredo do labirinto de Dédalo a Ariadne e desta a Teseu, o que lhe permitiu cumprir com sucesso uma das etapas cruciais da sua iniciação, faz com que o enredo apareça sob o signo do regime diurno, com as estruturas heróica que o caracterizam (Durand, 1984: 202-215), ou seja, é o triunfo da faceta aérea ou solar, representada pela trilogia Dédalo-Ariadne-Teseu, que triunfa em detrimento do lado ctoniano, nocturno de Minos-Parsífae-Minotauro (regime nocturno, com as trevas e a penumbra que o caracterizam, e com as suas estruturas místicas).

deste tipo domestica, por um lado, o tempo, eufemiza a morte, restaura a esperança e, por outro lado, prepara o sujeito a que ele re-integre os diferentes minotauros que vá encontrando ao longo do seu caminho²⁰. Quando ele é morto pelo herói é este próprio que se mutila, separando-se dramaticamente da sua dimensão dionisíaca, ctónica, instintiva e, como tal, exposto à perdição. Tal como a gesta de Teseu nos ensinou: enquanto o herói se perde, Dédalo, o traidor, o intriguista, o egoísta salvou-se, encontrando refúgio na corte do rei Cocalos:

Teseu, finalmente, teria cometido um erro de consequências imprevisíveis: a culpa não apelava para uma liquidação sumária, mas para uma ‘absolvição’, operada à luz de uma consciência capaz de a analisar, aclarar e assumir. Ao matar o monstro, Teseu alienava-o de um modo que se revelaria devastador para o seu destino de herói; a tentativa derradeira que faria para raptar Perséfone do fundo dos infernos demonstra a extensão do desastre. A ‘semente’ oculta no mundo ctónico (inconsciente) não se deixa possuir pela violência dos ‘heróis’ arrogantes, habituados mais a

²⁰ Neste sentido, e na linha de Lima de Freitas, devíamos não seguir o exemplo heróico de Teseu, mas antes integrar, numa linha de co-implicação dinâmica, na nossa esfera diurna (consciência) o lado sombrio, a *hybris* que Minotauro simboliza e, por outro, recuperar a memória divina rompida na sequência das gestas heróicas de Prometeu e de Teseu. Pois só assim, é que cada um de nós, enquanto peregrinos de labirintos interiores e exteriores (formas do mundo e da vida), poderemos ter alguma esperança de resolver a complexidade dos desafios crescentes que ora se nos deparam, ora nos atormentam. Para isso, contudo, é nossa tarefa recuperar, de modo incessante, a memória do centro: “Teremos, sem dúvida, de ‘reinventar’ o centro, oculto no fundo da nossa amnésia e defendido por um Minotauro que se nutre do que possuímos de mais precioso. Não basta a coragem de uma espada, necessitamos da coragem de um espelho” (1975: 150). E nada melhor do que recuperar o centro mediante o fio condutor de Ariadne que nos conduz no labirinto de Dédalo, um labirinto de via múltipla, “multicursivo” ou de “dupla espiral”.

matar do que a compreender. O 'perdão' só pode ser concedido por aquele que não aliena a culpa e o bebe completamente; só esse poderá compreender a inocência essencial do Minotauro e assumir sobre si próprio o destino de todos, oferecendo o seu próprio 'sacrifício' na iluminação da consciência última. (Freitas, 1975: 308).

Daí ser importante que a educação retome não somente esta atitude de co-integração tensional entre Apolo-Dionísio, como seja igualmente capaz de recuperar criativamente a lição perene contida na gesta mítica de Teseu e, conseqüente, reatualizá-la ao espírito de um tempo desencantado que é o nosso actual, a saber: o espírito do ritual iniciático, no sentido que fala Mircea Eliade no seu *Tratado de História das Religiões*, em que "Penetrar num labirinto e regressar dele, tal é o rito iniciático por excelência, e no entanto toda a existência, mesmo a menos movimentada, é susceptível de ser assimilada ao caminhar num labirinto" (1977: 452). Se penetrar nos labirintos da existência exige o conhecimento prévio de um fio de Ariadne²¹ daquele que neles se

²¹O fio de Ariadne, que se assemelha à varinha mágica de uma fada, que conduz o herói também é o meio salvífico que lhe permite que o seu destino se cumpra. A propósito deste fio como varinha mágica, recordamos que a fada, como Hermes, tem a varinha que não só serve para transformar, mas como serve de guia. Ariadne, enquanto fada, simbolizaria aquilo que Jung denomina o arquétipo Anima: "É certo que o papel da fada lembra singularmente o das deusas e dos espíritos femininos que iniciam e protegem os heróis. [...] O mito de Teseu e de Ariadne poderia, também ele, relacionar-se com o tema geral da fada que ajuda o seu esposo – que ela perde logo que a iniciação se termine – a entrar e a percorrer no outro mundo" (Christinger, 1971: 165). O fio de Ariadne, segundo Joseph Campbell, não deve ser somente encarado como um mero instrumento físico, isto é, um mero rolo de fio enrolado que Teseu vai desenrolando à medida que penetra no labirinto, e depois o segue de volta, até encontrar a saída, mas também com um compromisso psicológico. Teseu contou com Ariadne para resolver o seu imbróglio, assim como o aluno/discípulo pode contar com as pistas (fio de Ariadne) dadas pelo professor/mestre. Este, à

aventura, não é menos verdade que o modo como ele o obtém e os fins para os quais ele o utiliza dão que pensar, ou não seria então o fio de Ariadne um símbolo mediador entre Apolo/diurno/métis/techné e Dionísio/noturno/hybris/desmedida da existência e, como tal, resgatador da profundidade que nos habita: "Nós somos seres profundos. Escondemo-nos sob as superfícies, sob as aparências, sob as máscaras, mas não nos escondemos somente aos outros, escondemo-nos a nós mesmos. E a profundidade é em nós, no estilo de Jean Wahl, uma transcendência" (Bachelard, 1986: 259-260).

Em jeito de conclusão, e daquilo que precede, queremos ter contribuído para que o labirinto, enquanto mitologema, símbolo primário ou imagem arquetípica, possa ser encarado como o modelo mítico-simbólico do segredo dada a similitude entre o labirinto e o segredo, pois o labirinto devido precisamente às idas e voltas em profundidade, assim como as suas circunvalações, traduz, a nosso ver, o fluxo simbólico e a dinâmica curvilínea, enrugada, fechada que caracteriza o próprio segredo. Neste sentido, afirmamos que existe uma relação isomófica entre labirinto e o segredo, pois todo o segredo

semelhança do herói, não lhe deve mostrar a verdade em si (caso tal fosse possível!), mas antes indicar-lhe os diferentes caminhos que a ela conduzem: "Mas precisa de ser o seu caminho [o do aluno/discípulo], não o dele [o do professor/mestre]. O Buda não lhe pode dizer exactamente como se livrar dos seus medos pessoais, por exemplo. Alguns professores podem prescrever exercícios, mas talvez não sejam os que funcionem para você. Tudo o que um professor tem a fazer é sugerir. É como um farol que assinala: 'Há pedras ali, navegue com cuidado. Lá adiante, porém, há um canal'. O grande problema na vida de qualquer jovem é encontrar modelos que sugiram possibilidades [...] A mente tem muitas possibilidades, mas não podemos viver senão uma vida. O que faremos de nós mesmos? Um mito vivo pode oferecer-nos modelos actuais", além do professor/mestre ter como sua principal tarefa orientar os seus alunos "no sentido de desenvolverem as imagens que têm de si mesmos" (1991: 165-166).

é, em maior ou menor grau, labiríntico à semelhança de todo o labirinto que contém, também em maior ou menor grau, o seu segredo.

A este respeito, pode-se então dizer que penetrar no labirinto, descer por nós mesmos em meditação mergulhante não será já uma maneira de descer desejando o nosso próprio segredo? E se assim for, podemos dizer com Pierre Brunel (1998: 245) que o segredo do desejo “bem pode ser o segredo de todo o ser humano” e aqui nos cruzamos com o desejo de Ariadne por Teseu que, ao revelar-lhe o segredo do labirinto, deixou de ser desejada²², e com isso o segredo desvaneceu-se, havendo apenas lugar para um simulacro trágico! E assim, perguntamo-nos se a nossa abordagem mítico-simbólica do labirinto contribuirá para melhor compreendermos, por um lado, que o segredo é incontornável nas relações humanas tal como George Simmel nos ensinou e, por outro lado, se graças a essa mesma abordagem não ficamos mais perto de captar o imaginário do segredo na sua tensão entre o acto de o guardar e o acto de o revelar com as imagens que ambos os atos suscitam?

REFERENCIAS

APOLLODORE (2003). *La Bibliothèque. Un manuel antique de mythologie*. Trad. du grec sous la dir de Paul Schubert. Vevey : Édit. de l’Aire.

ARAÚJO, Alberto Filipe; ARAÚJO, Joaquim Machado de (2009). *Imaginário Educacional: figuras e formas*. Niterói: Intertexto.

²² Veja-se que no contexto da aventura iniciática, a princesa, do ponto de vista dos neófitos, representa apenas um meio do qual o herói se serve para atingir o fim desejado, para em seguida, como se de um mero brinquedo se tratasse, o abandonar: “A partir do momento em que Ariadne entregou o fio condutor ou a coroa luminosa, ela deixou de ter qualquer interesse para os jovens Atenienses” (Christinger, 1971: 80).

BACHELARD, Gaston (1976). *La Terre et les Rêveries de la Volonté*. 8^è réimp.. Paris: Librairie José Corti.

BACHELARD, Gaston (1986). *La Terre et les Rêveries du Repos*. 14^è réimp.. Paris : Librairie José Corti.

BALANDIER, Georges (1994). *Le Dédale: pour en finir avec le XXe siècle*. Paris : Fayard.

BIEDERMANN, Hans (1996). *Encyclopédie des Symboles*. Trad. de Françoise Péricaut *et all.*. Paris : Le Livre de Poche.

BLANCHAUD, Corinne & HOUDART-MEROT, Violaine (Textes réunis et présentés) (2009). *Ecritures du secret. « J’avance masqué »*. CRFT – Université de Cergy-Pontoise.

BLANCHAUD, Corinne & HOUDART-MEROT, Violaine (2009). Avant-Propos. Le Secret Métaphore de l’Écriture. In BLANCHAUD, Corinne & HOUDART-MEROT, Violaine (Textes réunis et présentés). *Ecritures du secret. « J’avance masqué »*. CRFT – Université de Cergy-Pontoise, pp. 7-17.

BOLOGNA, Corrado (2006). Introducción. Kerényi en el laberinto. In KERÉNYI, Karl (2006). *En el laberinto*. Trad. de Brigitte Kiemann y María Condor. Barcelona: Ediciones Siruela, pp. 9-35.

BOLOGNA, Corrado (2006^a). Un hilo de Ariadna para el lector español. In KERÉNYI, Karl (2006). *En el laberinto*. Trad. de Brigitte Kiemann y María Condor. Barcelona: Ediciones Siruela, pp. 37-47.

BOUTANG, Pierre (1973). *Ontologie du Secret*. Paris: PUF.

BRITTNACHER, Hans Richard; JANZ, Rolf-Peter (2007) (Herausgegeben von). *Labyrinth und Spiel. Umdeutungen eines Mythos*. Göttingen : Wallstein.

BRUNEL, Pierre (1998). *L’imaginaire du secret*. Grenoble: Ellug.

CALAME, Claude (1990). *Thésée et L’Imaginaire Athénien. Légende et culte en Grèce antique*. Lausanne : Payot.

- CAMPBELL, Joseph (1991). *O Poder do Mito*. Trad. de Carlos Felipe Moisés. 2ª Reimp.. São Paulo: Editora Palas Athena.
- CAMPBELL, Joseph (2007). *O Herói de Mil Faces*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. S. Paulo: Cultrix/Pensamento.
- CANTEINS, Jean (1994). *Dédale et ses Œuvres*. Paris : Éditions Maisonneuve & Larose.
- CASTRO, Federico Góme R. de (2002). Navegar en el Laberinto. In BENITO, Agustín Escolano ; DÍAZ, José María Hernández (Coords.). *La Memoria y el Deseo. Cultura de la escuela y educación deseada*. Valencia: tirant lo blanch, pp. 495-517.
- CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain (1994). *Dicionário dos Símbolos*. Trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Teorema.
- CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain (2005). *Dictionnaire des Symboles*. Paris : Robert Laffont..
- CIRLOT, Juan-Eduardo (1981). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
- CHRISTINGER, Raymond (1971). *Le Voyage dans l'Imaginaire*. Genève: Mont-Blanc.
- CHRISTINGER, Raymond (1981). *Le voyage dans l'imaginaire*. Paris: Stock + Plus.
- DANCOURT, Michèle (2002). *Dédale et Icare. Métamorphoses d'un mythe*. Paris: CNRS Éditions.
- DETIENNE, Marcel ; VERNANT, Jean-Pierre : (1974). *Les Ruses de l'intelligence. La « méti » des Grecs*. Paris: Flammarion.
- DIEL, Paul (1966). *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*. 2^o éd. Paris : Payot (Petite Bibliothèque Payot).
- DIETZSCH, Steffen (2000). Das Labyrinth Denken – more geometrico demonstrata ?. In RÖTTGERS, Kurt ; SCHMITZ-EMANS, Monika (Herausgegeben von). *Labyrinth. Philosophische und literarische Modelle*. Essen Die Blaue Eule, pp. 63-73.
- DIODORE DE SICILE (1997). *Mythologie des Grecs. Bibliothèque Historique*. Livre IV. Trad. par Anahita Bianquis. Paris: Les Belles Lettres.
- DOOB, Penelope Reed (1994). *The idea of the labyrinth: from classical antiquity through the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- DURAND, Gilbert (1984). *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Introduction à l'archétypologie générale. 10^o éd.. Paris: Dunod.
- DURAND, Gilbert (1985). Permanences & Métamorphoses du Labyrinthe. In LAMBERT, Jean-Clarence (Sous la dir. de). *Le Labyrinthe. Forme. Métaphore*. Paris-Lisbonne: Centre Culturel Portugais/Fondation Calouste Gulbenkian, pp. 9-12. [Colóquio organizado, em Maio de 1984, no quadro do Festival do Labirinto, em Paris, no Centro Cultural da Fundação Calouste Gulbenkian]
- DURAND, Gilbert (1994). L'Alogique du Mythe. *Religiologiques*, n^o 10, 27-47.
- DURAND, Gilbert (1998). Perenidade, Derivações e Desgate do Mito. In CHAUVIN, Danièle (Textos reunidos por). *Campos do Imaginário*. Trad. de Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, pp. 91-118.
- DURAND, Gilbert (1998^a). O Imaginário, Lugar do “Entre-Saberes”. In CHAUVIN, Danièle (Textos reunidos por). *Campos do Imaginário*. Trad. de Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, pp. 231-244.
- DURAND, Gilbert; SUN, CHAOYING (2002). *Mythe, thèmes et variations*. Paris: Desclée de Brouwer.
- DURRBACH, F. (1904). Minotaurus. In DAREMBERG, Ch ; SAGLIO, Edm (sous la dir. de). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tome 3 (Vol. 2). Paris : Librairie Hachette, pp. 1933-1934.
- ELIADE, Mircea (1976). *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris : Gallimard.
- ELIADE, Mircea (1977). *Tratado de História das Religiões*. Trad. de Natália Antunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos.
- ELIADE, Mircea (1979). *Imagens e Símbolos*. Trad. de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia.

- ELIADE, Mircea (1981). Mythe. Approche d'une définition. In Bonnefoy, Yves (sous la dir. de). Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique. Paris, Flammarion, pp. 138-140.
- ELIADE, Mircea (1996). *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Paris: Payot.
- FICK, Nicole (1992). La métamorphose initiatique. In MOUREAU, Alain (Études rassemblés par). *L'initiation. Les Rites d'Adolescence et les Mystères. Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 Avril 1991. Tome I*. Montpellier: Université Paul-Valéry, pp. 271-292.
- FREITAS, Lima de (1975). *O Labirinto*. Lisboa: Arcádia.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise (2000). *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne*. Paris : La Découverte.
- GARCÍA, Óscar Martínez (2006). *Teseo. Las Aventuras del Héroe del Laberinto*. Madrid: Aguilar.
- GENNARI, Mario (1997). *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*. Brescia: La Scuola.
- GENNARI, Mario (2005). *Filosofia della formazione dell'uomo*. Milano: Bompiani.
- GOSSEREZ, Laurence (2009). Une figure antique du logos et du mythos: le labyrinthe. *Cahiers de l'Echinox*, vol. 17, 236-252.
- GUSDORF, Georges (1984). *Mythe et Métaphysique*. Paris : Flammarion.
- HÜBNER, Kurt (1985). *Die Wahrheit des Mythos*. München: C. H. Beck.
- IERANÒ, Giorgio (2010). *Arianna. Storia di un mito*. Roma : Carocci.
- JEANMAIRE, H. (1939). *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille : Bibliothèque Universitaire.
- Kerényi, Karl (2006). *En el laberinto*. Trad. de Brigitte Kiemann y María Condor. Barcelona : Ediciones Siruela. [O 1º capítulo, intitulado « Estudios sobre o labirinto : o labirinto como reflexo linear de uma ideia mitológica », que a edição espanhola compreende é a trad. de Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee. In KERÉNYI, Karl (Hg.). *Werke in Einzelausgaben*. Bd.1. München: Albert Langen-Georg Müller, 1966, pp. 226-273 que reenvia para a obra de 1941, também intitulada *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee (Um estudo sobre o labirinto. O labirinto como reflexo linear de uma ideia mitológica)*. Amsterdam/Leipzig: Akademische Verlagsanstalt Pantheon]
- KERÉNYI, Károly (2002). *Gli Dèi e gli Eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*. Trad. di Vanda Tedeschi. Milano: Il Saggiatore.
- LERANÒ, Giorgio (2010). *Arianna. Storia di un mito*. 2ª ed. Roma: Carocci.
- LÉVÊQUE, Pierre (2003). *Dans les Pas des Dieux Grecs*. Paris: Tallandier.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean (2010). *A Cultura-Mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*. Trad. de Victor Silva. Lisboa: Edições 70.
- MOSCATO, Maria Teresa (1998). *Il Sentiero nel Labirinto. Miti e metafore nel processo educativo*. Brescia: Editrice La Scuola.
- MEZZADRI, Bernard (2004). Le mythe, objet tabou ?. *Europe*, nº 904-905, 3-7. [Nº especial dedicado ao *Mythe et Mythologie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*]
- MOUREAU, Alain (Études rassemblées par) (1992). *L'Initiation. Les Rites d'Adolescence et les Mystères*. In Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 Avril 1991. Montpellier: Université Paul-Valéry.
- OTERO, Luis Miguel Martinez (1991). *El Laberinto*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- PEYRONIE, André (1998). *Ariadne*. In BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Trad. de Carlos Sussekund et al.. 2ª ed.. Brasília/Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília/José Olympio Editora, pp. 82-88.

- PEYRONIE, André (1998). Dédalo. In BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Trad. de Carlos Sussekind et al.. 2ª ed.. Brasília/Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília/José Olympio Editora, pp. 217-221.
- PEYRONIE, André (1998). Labirinto. In BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Trad. de Carlos Sussekind et al.. 2ª ed.. Brasília/Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília/José Olympio Editora, pp. 555-581.
- PEYRONIE, André (1998). Minotauro. In BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Trad. de Carlos Sussekind et al.. 2ª ed.. Brasília/Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília/José Olympio Editora, pp. 645-650.
- PEYRONIE, André (1998). Teseu. In BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de Mitos Literários*. Trad. de Carlos Sussekind et al.. 2ª ed.. Brasília/Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília/José Olympio Editora, pp. 866-875.
- PLUTARQUE (2001). *Vies Parallèles I*. Trad. par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris : Robert Laffont..
- POSTMAN, Neil (2002). *O Fim da Educação. Redefinindo o valor da escola*. Trad. de Cassilda Alcobia. Lisboa: Relógio D'Água.
- POTTIER, E. (1892). Daedalus. In DAREMBERG, Ch ; SAGLIO, Edm (sous la dir. de). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tome 2. Paris : Librairie Hachette, pp. 4-9.
- POTTIER, E. (1904). Labyrinthus. In DAREMBERG, Ch ; SAGLIO, Edm (sous la dir. de). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tome 3 (Vol. 2). Paris : Librairie Hachette, pp. 882-883.
- RENAULD, Pierre (1981). Le Mythe de Thésée. *Trames : Mythes, Images, Représentations*, n° 79, 99-104. [Actes du Congrès de Littérature Générale et Comparée, Limoges, 1977]
- RICOEUR, Paul (1976). *Finitude et Culpabilité. II. La Symbolique du Mal*. Paris : Aubier/Montaigne.
- RICOEUR, Paul (1995). *Teoria da Interpretação*. Trad. de Artur Morão. Porto : Porto Editora.
- ROSENSTIEHL, Pierre (1988). Labirinto. In ROMANO, Ruggiero (Director). *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 13. *Lógica Combinatória*. Trad. de Maria Irene Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 247-273.
- ROUCHAUD, L. de (1877). Ariadne. In DAREMBERG, Ch ; SAGLIO, Edm (sous la dir. de). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tome 1 (Vol. 1). Paris : Librairie Hachette, pp. 420-421.
- RÖTTGERS, Kurt ; SCHMITZ-EMANS, Monika (2000) (Herausgegeben von). *Labyrinth. Philosophische und literarische Modelle*. Essen Die Blaue Eule.
- RÖTTGERS, Kurt (2000). *Die Welt, der Tanz, das Buch, das Haus, das Bild, die Liebe, die Welt*. In RÖTTGERS, Kurt; SCHMITZ-EMANS, Monika (Herausgegeben von). *Labyrinth. Philosophische und literarische Modelle*. Essen Die Blaue Eule, pp. 33-62
- SANTARCANGELI, Paolo (1974). *Le livre des labyrinthes : histoire d'un mythe et d'un symbole*. Trad. de Monique Lacau. Paris : Gallimard.
- SÉCHAN, Louis (1912). Theseus. In DAREMBERG, Ch ; SAGLIO, Edm (sous la dir. de). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tome 5. Paris : Librairie Hachette, pp. 225-239.
- SCHREIBER, Th. (1884-1886). Daidalos. In ROSCHER, W. H. (Herausgegeben von). *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Erstet Band, Erste Abteilung. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, cols. 934-937.
- SIGANOS, André (1993). *Le Minotaure et son mythe*. Paris: PUF.
- SIMMEL, Georg (1991). *Secret et sociétés secrètes*. Trad. par Sibyle Muller. Strasbourg: Circé.

- SOLA, Giancarla (2003). *Umbildung. La "trasformazione" nella formazione dell'uomo*. Milano: Bompiani.
- STEUDING (1916-1924). Theseus. In ROSCHER W. H. (Herausgegeben von). *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*. 5 Band (T). Leipzig: Verlag und Druck von B. C. Teubner, cols. 678-760.
- VIERHAUS, Rudolf (1972). Bildung. In BRUNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart (herausgegeben von). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-socialen Sprach in Deutschland*. Band 1 (A-D). Stuttgart: klett-Cotta, pp. 508-551.
- VÖHLER, Martin (2007). Labyrinth und Tanz im Theseusmythos. In BRITTNACHER, Hans Richard; JANZ, Rolf-Peter (Herausgegeben von). *Labyrinth und Spiel. Umdeutungen eines Mythos*. Göttingen : Wallstein, pp. 19-35.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (1987). Les fondements de la "fantastique transcendental". In *Le Mythe et le Mythique*. Paris: Albin Michel [Cahiers de l'Hermétisme], pp. 41-49.
- WUNENBURGER Jean-Jacques (1993). La "Bildung" ou l'imagination dans l'éducation. In BOUVERESSE, Renée (Textes réunis et publiés par). *Éducation et Philosophie. Écrits en L'Honneur d'Olivier Reboul*. Paris: PUF, pp. 59-69.
- YATES, Frances Amelia (1982). *L'art de la mémoire*. Trad.par Daniel Arasse. Paris : Galimard.
-