

Palavras-chaves: Educação – Religiosidade – Imaginário – Antropologia Simbólica – Hermenêutica – Ensino Religioso

Organizadores:



MARCOS FERREIRA-SANTOS

Professor de Mitologia Comparada, Livre-docente em *Cultura & Educação* – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), coordenador do *Lab_Arte – Laboratório Experimental de Arte-Educação e Cultura* (FE-USP), pesquisador do *CICE – Centro de Estudos do Imaginário, Cultura e Educação* (USP/ CRI/France), e do *Grupo Interdisciplinar Cultura, Imaginario y Creación Artística* (Universidad Autónoma de Madrid), professor visitante de *Mitohermenêutica* nas Universidad de Deusto (Bilbao), Universidad Complutense de Madrid, Universität Ramón Llull (Barcelona), Universidad San Buenaventura Cali (Colombia) e conferencista das *Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica* (SBPA) e *Sociedad Española de Psicología Analítica* (SEPA).

Contatos: marcosfe@usp.br - site: www.marculus.net

- Autor, entre outros, de:

- ☉ ***Crepusculario: ensaios sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi***. Porto Alegre: Editora Zouk, 2^a. ed., 2005.
- ☉ ***Mitohermenêutica de la creación: arte, proceso identitário y ancestralidad***
In: CAO, Marián (Org.). Creación y Posibilidad, Aplicaciones del arte en la integración social. Madrid: Editorial Fundamentos, 2006.
- ☉ ***Arqueofilia: o vestigium na prática arqueológica e junguiana***
In: CALLIA, M. & OLIVEIRA, M.F. (orgs.) Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique. São Paulo: Paulus, coleção Moitará, 2006.

- ☉ **Imagens de Cuba**. São Paulo: Editora Zouk, 2002.
- ☉ **Tessituras do Imaginário: cultura & educação**. Cuiabá: EdUnic/CICE, 2000.



Eunice Simões Lins Gomes

Possui graduação em Pedagogia-UFPB(1988), Bacharelado em Teologia Cristã-SETBB (1991), Especialização em Metodologia do Ensino Superior-UNIPÊ (1994), Mestrado em Ciência da Informação-UFPB (2000), Mestrado em Teologia pela Faculdade de Ensino Teológico de São Paulo (1995) e Doutorado em Sociologia-UFPB (2008) Atualmente é Professora Adjunto do Departamento de Ciências das Religiões-DCR da UFPB, no Centro de Educação -CE, e professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-CE/UFPB) . Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia do Imaginário-GEPAI. [http:// gepai.yolasite.com/](http://gepai.yolasite.com/) Desenvolve projetos sociais na área de educação, religião e imaginação simbólica. Autora de:

- ☉ **A catástrofe e o Imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social** (2009). João Pessoa: UFPB.

O presente livro apresenta algumas das reflexões discutidas no âmbito do evento:

“Seminários avançados de Educação & Religiosidade: vivenciar as diferenças”,

durante o ano de 2010 com a participação das seguintes instituições:

- ☉ *Lab_Arte – laboratório experimental de arte-educação e cultura – laboratório didático e diretório de pesquisa da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP)*
- ☉ *ASPER – Associação de Professores e Pesquisadores em Educação e Religião do Estado de São Paulo.*
- ☉ *Comissão de Cultura & Extensão – FEUSP*
- ☉ *Faculdade Messiânica – São Paulo*
- ☉ *Fundação Mokiti Okada – São Paulo*
- ☉ *FUPPECEU – USP*
- ☉ *Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal da Paraíba – UFPB*

Diante das relações complexas que transversalizam o fenômeno religioso e as relações educativas tanto no íntimo cotidiano como nas instituições normatizantes (escolas e igrejas), pretende-se divulgar e discutir pesquisas e experiências que se situem numa perspectiva antropológica, simbólica e *experiential* lastreada na diferença e no convívio plural, sobretudo como referência formativa para professores em geral, e em especial, de ensino religioso escolar. Neste sentido, o esforço é de apresentar contrapontos plurais discutidos coletivamente ao longo de vários anos desde a nova LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996), em que nos situamos no terreno do ensino religioso como estudo do *fenômeno religioso*, da educação fundamental ao ensino médio, numa postura antropológica e de diversidade para a formação e auto-formação da pessoa humana. Portanto, como resposta em tempos de retrocessos a um ensino religioso confessional exclusivamente católico no convênio com o Vaticano assinado com aval governamental, que se coloca em flagrante desacordo com a pluralidade posta na própria LDB e sua proibição explícita de proselitismo. Esperamos que o leitor possa encontrar aqui algumas das reflexões, experiências e inquietações postas pelas várias denominações religiosas no Brasil que atravessaram os seminários avançados, com a metáfora maior do **caminho** (“*caminante no hay camino, se hace camino al andar; golpe a golpe, verso a verso*”, diz o poeta espanhol Antonio Machado) bem como, a compreensão da “*religiosidade*” como condição de possibilidade de vivência do Sagrado nos vários itinerários de formação e auto-formação humana (pelas artes, pelo cinema e pela literatura, por exemplo). Tal condição de possibilidade **pode** ocorrer, inclusive, na escola e nas igrejas, locais onde esta vivência formativa tem se tornado cada vez mais rara. Com

exceção de alguns e honrosos encontros felizes e silenciosos onde um buscador ou buscadora de maestria, com a graça e o trágico do acaso, a ressonância e a escolha, dialoga e troca de lugar, incessantemente e imprevisivelmente, com um ou uma aprendiz. Como diz Oswaldo Montenegro (na canção *Gueixa*, *Album Branco*, 1990):

*“A minha mão te procurar, deixa
Que eu te responda, pois não
E que eu te sirva sem queixa, deixa
Que eu recupere a paixão
Pra que a insípida lógica
Ceda pra mágica o seu turbilhão*

Quando a lógica ceda pra mágica, o seu turbilhão... então, teremos a vivência do arquétipo do mestre-aprendiz, *intersendo*. No caminho.

Dedicatórias:

Marcos:

私の月姫へ

Eunice:

A todos aqueles que encantam o universo,
ao contarem histórias

O Sagrado e a religiosidade na educação: caminhando com Nikolay Berdyaev

Marcos FERREIRA-SANTOS¹

*“Morro, e contudo não morre em mim
O ardor de meu amor por Ti,
E Teu Amor, meu único objetivo,
Tampouco alivia a febre de minh'alma (...)
Volto-me para Ti em meu apelo,
E busco em Ti meu repouso derradeiro;
A Ti dirijo meu enfático lamento,
Tu que habitas meu secreto pensamento (...)
Dhu 'I-Nun, O Egípcio,
(poeta místico sufi, circa 861 d.C)*

*“Cresci brincando no chão, entre formigas.
De uma infância livre e sem comparamentos.
Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação (...)
Então, eu trago de minhas raízes crianceiras
a visão comungante e oblíqua das coisas.”
Manoel de Barros
(Memórias Inventadas: a infância, 2003)*

Religiosidade e jornada interpretativa...

Uma visão comungante e oblíqua das coisas nos atesta o poeta pantaneiro que, de certa forma, atualiza o poeta sufi na sua febre da alma por aquele ou aquela que lhe habita o secreto pensamento. Um sentimento de pertença e, ao mesmo tempo, uma busca constante que remonta as raízes crianceiras de quando se tinha mais comunhão do que “comparações”.

Se pensarmos na dimensão psíquica desta jornada humana de constituição de sentidos para a existência, num campo de forças mais antropológico onde nossa própria constituição humana se faz na correlação com os outros no mundo concreto, percebemos que, ao contrário do que afirmava Jean-Paul Sartre, os outros não são apenas o nosso inferno, mas também a nossa possibilidade de paraíso, de jardim do Éden primeiro, jardim das delícias de um Bosch, por exemplo.

Muito já se pesquisou e se refletiu sobre esta dimensão religiosa da existência humana, mesmo no âmbito das ciências da religião, e podemos sintetizar (correndo todos os riscos

¹ Livre-docente da Faculdade de Educação da USP e professor de mitologia, coordenador do **Lab_Arte – laboratório experimental de arte-educação e cultura** – sítio: www.marculus.net

que uma síntese pode conter ao tentar ser mais “*didática*”) que as várias posições assumidas oscilam entre:

- ☉ a idéia mais sociologizante de que as formações religiosas encobrem manipulações ideológicas e que prejudicam, portanto, a autonomia e capacidade de reflexão das pessoas;
- ☉ a concepção funcionalista de que a experiência religiosa cumpre a missão de manter o equilíbrio do corpo social e sua coesão;
- ☉ a perspectiva mais psicanalista de que esta crença encobriria traumas ou uma libido que se sublima na busca do transcendente;
- ☉ até correntes que assumem a religiosidade como uma busca de equilibração antropológica e que comportam, portanto, uma hermenêutica (interpretação simbólica) da experiência religiosa como jornada psíquica, como acontece com as abordagens mais fenomenológicas, existencialistas, junguianas ou pós-junguianas; sobretudo, aquelas que herdaram o trabalho reflexivo mais interdisciplinar da Escola de Eranos (1933-1988).

Nesta abordagem a experiência religiosa se reveste do caráter de exercício de plenitude – ou como diria Clarice Lispector, “*o sagrado como estado de graça*”. Mircea Eliade (1972), mestre mitólogo romeno e historiador das religiões, nos ensina que o *sagrado*, *fenomenologicamente*, se dá a conhecer como *irrupção teofânica: revelação de uma realidade absoluta no seu espaço de manifestação (imago mundi) e no seu tempo primordial tornado presente (illud tempus)*. Neste sentido, se trata de uma irrupção no tempo cronológico e no espaço profano que aponta para o mistério da comunhão com uma dimensão transcendente. Mas, curiosamente, no interior do mais profano pode irromper o Sagrado, assim como no interior do Sagrado – sobretudo quando este se dá já no contexto institucionalizado como “*religião*” (determinada organização social, hierarquia, dogmas, normas de conduta, código ético e moral, que se estabelecem na lógica das organizações e sobre crenças de raízes míticas, lastreada por um texto sagrado, escrito ou oral) – pode se caracterizar como profano, na medida em que sua secularização transforma a vivência sagrada em ritual social de atos mecânicos e esvaziados de sentidos como pretexto para um “*point*” social. Maurice Merleau-Ponty (1971) que substituiu Jean Piaget na cátedra de psicologia infantil na Sorbonne, nos lembraria em seu clássico “*Fenomenologia da Percepção*”, que “*maldita toda tradição que esqueceu as suas origens*”.

Assim sendo, enfatizamos aqui o caráter mais sagrado da dimensão da “*religiosidade*”, condição de possibilidade de realização, busca e contato com o Sagrado, sem, necessariamente, estar vinculado a um *corpus* institucionalizado como religião. O exercício desta religiosidade se expressa, sobretudo, na sacralidade que a vida passa a ter e no caráter não-natural que a natureza assume: perceber o trágico e maravilhoso do milagre da vida acontecendo a todo o momento em seu movimento dinâmico de nascimento, morte e transformação. E, portanto, nos auto-percebemos pertencentes no mesmo ciclo. Quando a pessoa se instala neste espaço-tempo sagrado, sua visão e ação comungantes se estruturam na religação dos saberes, na reunião das pessoas em comunidade, na remediação das relações existenciais. Como diria o escritor moçambicano, Mia Couto, quando percebemos a sacralidade da vida, o mundo se torna um altar.

No entanto, não devemos sucumbir aos misticismos em voga que, numa leitura absolutamente artificial e superficial, fornecem fórmulas mágicas de um “*nirvana*” fácil com fetiches que só nos proporcionam um verdadeiro “*carnaval mental*” (expressão cara ao mestre José Carlos de Paula Carvalho), onde as tradições se perdem em uma sucessão de imagens sem sentido e símbolos despregados de seu contexto, história, pregnâncias e raízes míticas.

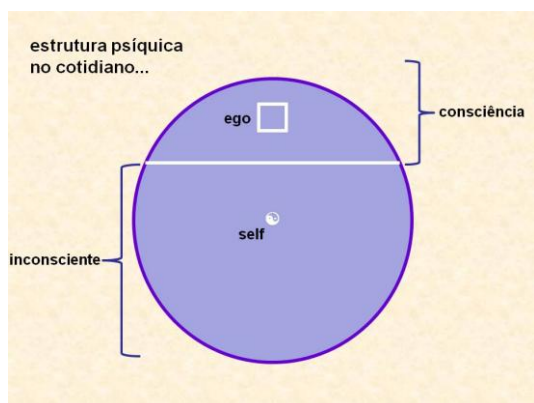
Ao contrário, a postura comungante e oblíqua de que trata o poeta Manoel de Barros condensa, no lirismo da imagem utilizada, a potência dos símbolos aqui contidos. Isto é, a visão e a ação comungantes são o exercício desta religiosidade que busca a sintonia com sua própria humanidade, com os outros e com o mundo, social e cósmico. A postura *oblíqua* trata desta possibilidade – a partir deste ser comungante - que consegue efetuar um diálogo transversal com as várias tradições religiosas, libertando-se dos fundamentalismos que criam obstáculos à comunhão e comunicação. Recordando aqui a Emmanuel Mounier (1964), em seu “*O personalismo*”, “*Quando a comunicação se enfraquece ou se corrompe perco-me profundamente eu próprio: todas as loucuras são uma falha nas relações com os outros - o alter torna-se alienus, torno-me também estranho a mim próprio, alienado. Quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para os outros, ou numa frase-limite: ser é amar*”.

Mas, não podemos nos esquecer do caráter trágico e paradoxal, como nos ensina Nikolay Berdyaev, filósofo russo e anarquista religioso, da destinação do ser humano ao ser parte do drama divino, oscila entre o sublime e o mísero, entre a grandeza de uma alma e a pequenez do tirano. Esta possibilidade se inscreve no ser que, ao mesmo tempo, é

inscrição do Ser no mundo e que vai, lentamente e, por vezes, de maneira abrupta e inesperada, realizando-se na medida mesma de seu caminhar sobre a existência. Trata-se, existencialmente e psicologicamente, de uma intensa e extensa jornada para uma possível plenitude (e aqui não fazemos referência à “*perfeição*”, pois que esta não existe no horizonte humano a não ser como dogma normatizante ou ideário subjacente a uma perspectiva evolucionista).

Esta jornada, que em outros textos tenho nomeado de “*jornada interpretativa*”, é um percurso formativo de busca de sentido, centramento e plenitude existencial a realizar-se seja no processo de *individuação* (Jung) ou *personalização* (antropologia personalista) que me possibilita uma determinada leitura – sempre provisória – de mim mesmo, do Outro e do mundo. Neste sentido, a *humanitas*, humanidade potencial que herdamos necessita de uma construção e atualização cotidiana que vai se revelando e se constituindo aos poucos na realização da pessoa que, por sua vez, é o resultado sempre instantâneo, cambiável e frágil do embate entre as pulsões subjetivas (desejo, vontade, instintos, inconsciente e seus mecanismos psíquicos) e as intimações e resistências do meio exterior (mundo concreto, princípio de realidade, o caráter opaco e impermeável das exigências da vida), como se postula no interior das reflexões da antropologia personalista e na antropologia do imaginário, segundo Gilbert Durand (1981)..

Aqui é que a proposição de outro mitólogo eranosiano, Joseph Campbell, se torna muito “*didática*”: a vivência do nível profundo do mito (atualizado nas expressões sagradas de maneira ritual) nos possibilita não um recobrimento da consciência sobre o mar inconsciente (o que seria impossível e muito menos recomendável), mas um “*alinhamento*” ou centramento entre a consciência e os conteúdos inconscientes à serviço do *self* (Eu mesmo, *humanitas*, o mais específico de mim), reconduzindo o ego (aspecto social da consciência) ao seu devido lugar.



Esta empreitada existencial em que saio de meu lugar tranqüilo e deixo meus “*pré-conceitos*” e “*pré-juízos*” (a *epoché* fenomenológica) e vou buscar o sentido sempre mediado pelas obras da cultura e da arte. Mas, curiosamente, essa jornada interpretativa (que me leva para fora) também me remete para o mais específico, para o mais interior das minhas descobertas. Paradoxalmente, no mais estranho, no mais exótico, no mais distante... eu me reencontro. É a temática exposta por Heidegger no *círculo hermenêutico*: ao buscar o sentido nas coisas percebemos que somos nós que, reciprocamente, atribuímos sentidos às coisas. Não são aspectos somente antagônicos, mas, sobretudo, *complementares* da jornada interpretativa e psíquica. O dilema passa a ser não, propriamente, como *entrar* no círculo hermenêutico, mas *como sair* dele. De meu ponto de vista, a forma privilegiada de *sair* do círculo hermenêutico, na troca incessante de sentidos (no momento poiético do círculo), é a percepção do Outro em seu tempo próprio que me exige uma *presença* e uma *criação* como resposta. Pois que nessa hermenêutica (busca de sentidos) como jornada interpretativa, a *pessoa* é o início, o meio e o fim da jornada e que suscita um engajamento existencial. Este sentido é vivenciável, mas, dificilmente, dizível. A imagem conduz e engendra a *imago*. O *anthropos* ao realizar-se, realiza o *theos* que o engendra.

Então, percebemos que a natureza processual, simbólica e dinâmica da cultura ressoa na jornada interpretativa e psíquica e a constitui, igualmente, processual, simbólica e dinâmica; numa atitude, especificamente, afro-ameríndia e latina expressa em sua hospitalidade, em sua escuta atenta, na atenção aos detalhes do conviver.

Diria Gilbert Durand (1989), em sua obra “*Belas Artes e Arquétipos*”, que “*Há um reconhecimento natural do homo religiosus. Não uma redução à “Internacional Deísta” da religião formal dos racionalistas e seus concordatários da Enciclopédia, mas relacionado à uma certa “Internacional Pietista” de que falava GUSDORF e de que CORBIN sozinho foi tantas vezes a ligação (...) o arquétipo da re-ligação, isto é da relação natural ao sagrado, está refugiado, pois se desenvolveu no seio do santuário da Arte*”

Aqui, a alternativa alvissareira para aqueles que ainda são susceptíveis de escutar a dimensão do mistério (que não se explica, mas, sugere BERDYAEV, se *profundiza* na experiência), se refugia, em tempos de violência e barbárie, no campo da criação e das artes, campo cultivável da cultura para o educador. Para ser fiel ao Criador (seja qual for a tradição religiosa ou de religiosidade), é preciso continuar a criação em nossas obras.

Ainda dialogando com Durand (1995, p.110), em *A fé do sapateiro*, ele nos complementaria dizendo que “*a gnose matutina que a inspira é uma oposição radical, tanto à unidimensionalidade cientificista como à unidimensionalidade teológica que é o fanatismo.*”

Sacralidade da palavra habitada no caminho...

“Quando o Senhor quer dar a entender, Sua Majestade o faz sem trabalho nosso. Para as mulheres digo isso e aos homens que não sustentarão com suas letras a verdade (...) uma palavra Sua terá em si mil mistérios e, assim, Seu princípio nós não entendemos (...) O que pretendo é que, assim como é um presente para mim o que o Senhor me dá a entender quando algo D’Ele ouço, dizê-lo a vós, vos consolará como a mim.”
(Teresa D’Ávila, *Conceptos del amor de Dios*, I, 1-2.8).

Se podemos compreender, inicialmente, um texto como um tecido tramado de fios e urdiduras com *palavras* que, desta forma, dão sentido e significado a uma imagem ou idéia estampados sobre a trama; este tecido complexo se estabelece a partir de determinadas regras gramaticais (combinações corretas das funções das palavras) e sintáticas (regências corretas de modo e tempo), além de influências também pragmáticas (comunicação concreta com os outros), como se os fios obedecessem às regras do tear. Obedecidas estas regras, ou mesmo no delírio poético da palavra que rompe com as regras para criar e ser fiel ao movimento da imagem, seria possível compreender a imagem ou idéia veiculadas pelo texto (lembrando que não se trata de “*explicar*”). A isto chamamos de interpretação, *hermeneusis*, em grego. A parte da filosofia que se debruça sobre esta temática é a hermenêutica nas suas mais variadas escolas (jurídica, bíblica, social, política, etc); sendo que aqui privilegiamos uma *hermenêutica simbólica*, ou ainda mais especificamente, uma *mitohermenêutica*, como trabalho filosófico de interpretação simbólica, de cunho antropológico, que pretende compreender as obras da cultura e das artes a partir dos vestígios (*vestigium*) - traços míticos e arquetipais - captados através do arranjo narrativo de suas imagens e símbolos, mais como *estilo* do que como método. De outro lado, podemos dizer que além destas combinações de palavras num tecido, o texto pode ser entendido também como tessitura, como se diz em teoria musical: combinações sonoras de timbres, frequências e tons que se harmonizam entre si. Seu efeito não seria apenas semântico, no sentido de comportar significações, mas comportaria, igualmente, um valor estético, uma fruição sonora que mobiliza nossos

sentidos auditivos e vibracionais. Esta é uma experiência que podemos sentir quando apreciamos a declamação poética de um poema ou a leitura dramática de um texto teatral. Há uma musicalidade no texto que nos envolve e no qual, dependendo de nossa sensibilidade, podemos perceber a intrínseca harmonia sonora com seus significados professados pelas palavras.

Quando esta percepção se dá fora do quadro cotidiano de nossas atividades rotineiras, somos (no mundo ocidental) interpelados por uma estranha sensação de que algo foi “*tocado*” em profundidade. Estamos diante de um texto sagrado, religioso, no seu sentido mais etimológico: que nos *re-liga* (*re-ligare*) a uma dimensão mais profunda e divina. Ele nos revela algo que se encontra em nossas próprias entranhas, mobilizando nossas memórias mais ancestrais, nossa memória, não de pessoas, mas nossa memória humana. Assim, podemos re-ler (*re-legere*) o mundo a nossa volta e tentar melhor compreendê-lo e a nós próprios para, então, assumirmos uma atitude.

A *tradição*, em grego **parádosis**, que pode se ensinar (**paideía** ou **didaskalía**) de geração em geração, não se confunde com o próprio ensinamento. Neste sentido, a tradição é a permanência de determinadas posturas e atitudes num determinado grupo para além das gerações. A reverência à revelação contida num determinado texto que reafirma posturas e atitudes, se desdobrando em seu louvor, na sua contemplação e no seu serviço ritual, fazem do texto, um texto sagrado, pois é a reverência, o louvor, a contemplação e a devoção que constituem a sacralidade do texto. Assim ocorre com a maioria das comunidades do Livro: a Bíblia dos cristãos, a Torah dos judeus, o Alcorão dos muçulmanos, os Vedas dos hindus. A tradição estabelece uma ética e o ensinamento perpetua esta ética em seus procedimentos religiosos.

Segundo o estudioso Régis Debray, parceiro de Ernesto Che Guevara na guerrilha boliviana, em seu *Tratado de Midiologia* (1991), estudando os suportes da informação, nos diz que a primeira forma de transmissão de conhecimento era dada pela tradição oral em que o valor da palavra era fundamental. Neste período que atravessa a pré-história humana até a invenção da imprensa por Guttemberg, a forma de transmissão oralizada também valorizava elementos que acompanhavam a palavra proferida: a retórica, a declamação, a narração dramática, o vigor ou o carinho das entonações. Este período é denominado por Debray de *logoesfera*. O momento seguinte, a *grafoesfera*, é a dimensão da palavra impressa e o surgimento do livro e das grandes bibliotecas de papel impresso que, ao contrário das ancestrais bibliotecas de papiros e tábuas de argila ou pedra como a

de Alexandria, possibilitavam armazenar um número jamais imaginado de informação e saber. Talvez, por isso, o potencial de poder associado à palavra escrita impeliu a Igreja Católica a confinar os escritos pagãos (gregos, árabes e orientais) aos monastérios e aos cuidados de monges copistas que evitavam que tal conhecimento chegasse à cidade dos homens. Esta grafoesfera é a dimensão que incute na civilização ocidental a valorização do livro e, por conseguinte, reforça a propagação das religiões das comunidades do Livro. Seus valores são a erudição, o estudo, o domínio das línguas e o exercício exegético. Ainda na perspectiva de Debray, a revolução dos estudantes em maio de 1968, na França, sinaliza o início da última dimensão que vivemos, a *videoesfera*. É a época da rápida transmissão de informações por suportes virtuais de alta tecnologia: rádio, televisão, cinema, vídeo, transmissões via satélite, internet e super-info-vias. A acumulação de informação e sua disponibilização modificam, drasticamente, a relação do homem contemporâneo com a palavra e com a imagem que, segundo alguns especialistas, se banalizaram pela abundância e perderam seu poder mobilizador.

No entanto, mesmo neste quadro de avanços tecnológicos percebemos, contraditoriamente, o avanço das religiões das comunidades do Livro. Tanto o cristianismo, como o judaísmo, o islamismo, como o hinduísmo tem se propagado como nunca antes na história da humanidade. Além disso, se começa a ter notícias de culturas tradicionais que permanecem vivas no Oriente, na Polinésia, na Ameríndia e que também mostram sinais de recuperação ou de estagnação nas taxas de extermínios e extinção. Algumas, inclusive, *ágrafas*, ou seja, que não possuem escrita. A notícia de sua existência, após o período de surpresa e do caráter exótico do estranhamento que o ocidental tem, vai nos indagando sobre a permanência destas tradições orais na contemporaneidade.

Estas culturas tradicionais nos faz perguntar sobre a própria cultura ocidental. É, precisamente, no contato intercultural que, diante da alteridade, podemos estruturar nossos processos identitários. Para tanto, temos que relativizar nossos etnocentrismos bem como problematizar nossas indiferenças. Se, como advertia, Joseph Campbell, “*o mito é a religião dos outros*”, precisamos repensar a forma e os critérios que adotamos para pensar e tentar compreender as formas religiosas de outras culturas com as quais temos contato, como forma de enriquecer a nossa própria religiosidade.

Se como nos ensina Mircea Eliade, tentamos ultrapassar a divisão imediata entre o sagrado e o profano, isto nos auxilia a compreender que é preciso tentar entender o

fenômeno religioso de outras tradições no interior desta tradição e segundo os seus próprios procedimentos religiosos e não sob o prisma dos nossos.

Desta forma, é que podemos tentar assinalar algumas características do texto sagrado na tradição oral para repensar o texto: entre eles, a potência da palavra, a destinação dos nomes, o poder constituinte do verbo e a estruturação musical da transmissão.

Exatamente, pelo seu caráter oral e efêmero, sendo ensinado de geração a geração através da narração de seus valores, feitos e entidades numinosas, que a tradição oral se perpetua até os nossos dias. Ao contrário do que poderíamos pensar: se não há registro escrito da tradição e do texto, ele se perderia no esquecimento dos séculos. Esta é uma conclusão permeada de valores de erudição centrada na concepção religiosa da grafoesfera. Resultado de nossos etnocentrismos.

Tomemos como exemplo a experiência religiosa guarani (na região sul do continente) ou quechua (ao longo da cordilheira dos Andes) e mesmo algumas tradições afrodescendentes.

Entre as três tradições aqui mencionadas é comum o reconhecimento da potência da palavra. Isto quer dizer: a palavra é a energia que constitui todas as coisas. Correlato da máxima genético-cristã: *“no princípio era o Verbo”*, o verbo se faz carne e materializa as coisas. No entanto, nestas tradições (de maneira geral), o verbo é autônomo em relação a seu proferidor. Nós somos os portadores da palavra e não seus produtores. Por isso a aprendizagem da palavra e da língua é fundamental para a constituição da cultura. É dádiva divina o poder de nomear as coisas. Maldizer alguma ou alguém é uma violação das leis divinas e passível de castigo. Na nação guarani, é o poder da palavra, *ayvu rupyta*, energia que acompanha a palavra e que é responsável pela constituição de tudo no mundo. A manifestação desta energia na nomenclatura das coisas é *ñe'ẽ*, ou seja, a *palavra habitada*; donde a *ñe'ẽng*, que resulta na *palavra-alma* que representa a parcela do Criador, *Ñamandú* ou *Ñanderuvusu*, presente em todas as coisas nomeadas. Por fim, se depreende a importância de *ñe'ẽ porã*, o canto como fala sagrada que institui as *ñe'ẽ porã tenondé* que podemos entender como as *“primeiras belas palavras”*, ou ainda, como *“palavras adornadas”*: *“É uma presença viva que, por sua vez, vivifica ao que canta e ao que ouve. O sentido aqui não se entende: se vive”*, dizem Uruguay Cortazzo e Werá Jecupé.

Entre os quechuas andinos este poder da palavra é conhecido como *Con*, também parcela do nome do criador: *Con Tijsi Illa Wuiracocha*. *Con*, é o nome onomatopéico, como a

própria estrutura da língua quechua, que faz referência ao poder do raio e, curiosamente, também à raiz. Os portadores do espírito da palavra se chamam de *apu* e convivem com as pessoas ensinando-lhes e protegendo-lhes. Uma característica da experiência religiosa quechua, além do poder da palavra, é a estrutura aprendente da própria pessoa. O ser é um ser-aprendente, aprendiz. Está, continuamente, aprendendo. E, na medida em que apreende, se constitui como mestre. Mestre-aprendiz.

Já na tradição afrodescendente, de matriz yorubá, esta energia da palavra é o *axé*. Energia, a ser reverenciada, que impregna todas as coisas, palavras e objetos, pessoas e lugares. Por isso, sua fruição é importante para evitar as desordens no mundo material causadas pela falta de energia. Cada saudação tem o seu poder especial e é orientada por uma entidade numinosa, um orixá específico. Como eles se fazem representar nos elementos naturais e deles são constituídos, há uma intrínseca ligação entre a palavra e a natureza, harmonizando a pessoa, no fenômeno religioso e em suas expressões.

Esta potência da palavra se desdobra na nomeação das pessoas. Seu nome de batismo é a palavra-destino que sintetiza sua sina no mundo. Vivemos, segundo os guarani, para cumprir o destino de nossos nomes. Portanto, os rituais de batismo são muito importantes. Não se dão num contexto de conversão (metanóia), mas de revelação. Em especial, entre os guarani, o nome é revelado antes em sonho à *cunhã karái* (mulher mais velha da aldeia) que revela ao *che ramoi* (líder espiritual, literalmente, uma expressão de muito carinho: “*meu querido avô*”), que por sua vez, revelará à pessoa batizada. No ritual batismal, o nome guarda o destino da pessoa que viverá para tal míster.

Entre as heranças afrodescendentes, na tradição zulu, também a indicação do xamã se faz através do sonho, o *sangoma* (geralmente, feminino), é avisado pelos ancestrais, através do sonho, que passará a curar a aldeia e cuidar dela. Os *sangoma* são pessoas “*escolhidas*” pelos espíritos ancestrais para a tarefa de conduzir a saúde espiritual da comunidade. Não se é *sangoma* porque se quer. Os futuros sangomas são visitados no meio da noite pelos espíritos ancestrais e, desta forma, não conseguem dormir pelas transformações internas e pela responsabilidade perante a comunidade. Um canto característico desta fase da escolha do sangoma é *Angilalanga* (“*Eu não durmo*”). Seu caráter solidário e fraternal, além do aspecto medicinal, baseia-se, sobretudo, no respeito à ancestralidade. Uma das canções para a invocação dos espíritos ancestrais chama-se *Ihoyiya* (“*invocação*”), utilizada quando alguém está sob possessão ou se invoca a cura de algum doente. Outra canção diz: “*wamemez'Umngoma, ndiyagula ndinani na?*”

Ndinenhloko ndinehlaba, ndiyagula ndinani na?" (ndinani na = O que eu tenho?). O doente solicita ao sangoma que, pela intervenção dos ancestrais, diga o que ele tem, qual a origem de suas dores. Toda a comunidade invoca aos ancestrais que iluminem o sangoma para a cura

Portanto, a característica principal é a forma privilegiada de transmissão do saber ancestral e das expressões religiosas, por excelência, nas tradições orais: o **canto**.

É, prioritariamente, através do canto que os mitos de origem, os feitos dos deuses, a significação profunda dos nomes, a revelação do devir, a memória do passado primordial é ensinado. É através do canto que as *ladainhas d' alma* (expressão de Gaston Bachelard) se perpetuam na sensibilidade das pessoas e as coloca em contato com a dimensão numinosa da existência, dando-lhe sentido e significado. Rubem Alves diz que não é a dor que desestrutura a personalidade humana, mas a falta de sentido de sua existência. Neste termos, o canto é a forma como este sentido invade a existência e a coloca em diálogo com as forças da natureza, do entorno da comunidade e com a própria comunidade. O canto é a estruturação musical ancestral da palavra, portanto, organização temporal de ritmos, freqüências e timbres que demonstram a profunda tessitura da palavra.

A despeito de nossa história ocidental escrita e impressa em livros deste 1450 nos tipos revolucionários de Gutemberg, portanto, há cerca de 550 anos; há cerca de outros 5.000 anos de cantos que são entoados e que garantem a permanência da tradição religiosa e seu ensinamento, seja do muezim do alto de seu minarete islâmico, seja do xamã quechua no vento forte dos Andes, seja do pajé guarani no pampa, na serra ou no litoral, ou da iyalorixá.

O que se sucede ao canto, através da potência da palavra, é o momento sublime de re-encontro com o sagrado: o *silêncio*. Contemplação silenciosa do momento de diálogo profundo entre os mil mistérios da revelação e a presença numinosa em nossa alma, presente sagrado na consagração do canto. Por isso, dizia Tereza D'Àvila em nossa epígrafe: *"o que o Senhor me dá a entender quando algo D'Ele ouço, dizê-lo a vós, vos consolará como a mim."*

O anarquismo religioso de Nikolay Berdyaev...

"No imperialismo se manifesta a dialética inexorável do destino histórico (...)

o imperialismo e o socialismo, tão semelhantes entre si, representam uma crise profunda da cultura. Na época capitalista-industrial do imperialismo em dissolução e do socialismo nascente triunfa a civilização, e a cultura entra em decadência.

Esta decadência não significa sua morte, pois, num sentido mais profundo, a cultura é eterna. A cultura antiga entrou em decadência e, aparentemente, morreu, mas continua vivendo em nós, constitui um estrato profundo de nosso ser.

***Na época da civilização, a cultura se retira às profundidades (...)
Na civilização começam a se manifestar processos de barbárie.”***

**Nikolay Berdyaev,²
O Sentido da História (1922)²**

A alvorada do século XX conheceu no terreno messiânico da *Terceira Roma*, na Rússia, herdeira bizantina da Ortodoxia e celeiro da revolução bolchevique; portanto, *território dos paradoxos*, o seu poeta religioso, filósofo inquieto e anarquista mais convicto: *Nikolay Aleksandrovich Berdyaev* (1874-1948). É com este esteio que as noções de ancestralidade, jornada interpretativa, potência da palavra, religiosidade e Sagrado se articulam de maneira alvissareira para quem professa e reflete no âmbito da educação. Filósofo que mescla com seu estilo marcante, oratória sedutora, espírito arguto e provocante a importância da *tradição* (a *ancestralidade* como permanência do que é relevante para o espírito humano em sua construção cotidiana e popular, traço constitutivo de nosso processo identitário e que permanece para além de nossa pequena existência e com a qual mantemos uma relação de *endividamento*) e, ao mesmo tempo, o imperativo do *ato criador*.

Assim, Berdyaev só nos poderia regalar uma *ética paradoxal*, um anarquismo religioso que, não apenas nos acorda da necessidade de permanecermos fiéis à criação sendo criadores por nossa vez; mas, nos divisa a inexorável necessidade de defesa e exercício da liberdade.

Daí o incômodo que gera tal postura tanto à hierarquia eclesial ortodoxa como ao Partido em seu totalitarismo pós-revolucionário. Mesmo tendo sido militante importante na construção utópica de uma eventual *nova sociedade* na revolução matinal de 1917, a perseguição se faz intensa – sobretudo depois de seus colóquios sobre Dostoievski - e acaba sofrendo o exílio em França como forma de escapar à pena de morte decretada, preparada, lentamente, nos porões da Sibéria, pena comutada pela forte ação de vários amigos em seu favor. Indo, inicialmente, para a Alemanha, e depois se radicando em Paris, nunca mais verá sua pátria natal.

² Berdyaev, 1979, p.194.

Segundo Berdyaev: “*Eu chamo filósofo existencial a aquele cujo pensamento significa a identidade de seu destino pessoal com o destino do mundo.*”³ Nos seus próprios termos, Berdyaev é um filósofo existencial que marca a importância da construção da *pessoa*, numa antropologia personalista e comunitária de caráter tensional, conflitiva, paradoxal, dinâmica que antecipa em muitas décadas o avanço quântico da física e das ciências humanas ditas pós-modernas. Completamente visionário e profundo, marcará com sua presença, o pensamento personalista que se desenvolverá no núcleo da revista *Esprit* (cujos expoentes serão, entre outros, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur, Jean Lacroix e Henry Corbin – o primeiro tradutor de Heidegger ao francês e estudioso do filósofo sufi andaluz *Ibn’Arabi* em sua imaginação criadora e noção de *imaginal*, importante membro também do Círculo de Eranos). Tradição de uma concepção e postura filosófica que se esquia dos isolamentos acadêmicos e se engaja na luta cotidiana contra os fascismos, a opressão, no movimento de resistência efetiva ao totalitarismo.

É Mounier (1961 e 1964) que nos esclarece que *prósopon* (προζοπον), é o termo grego que mais se aproxima de *pessoa*: “*aquele que afronta com sua presença*”. Aqui não seguiremos a tradição que a vê na expressão latina de *personna*, máscara teatral que se confunde com a personalidade e com a encenação goffmaniana. Nem tampouco a *pessoa* como pura individualidade psicologizada à maneira rogeriana. Mais próxima da *pessoa* como “*prósopon*”, está a concepção teatral dionisíaca que extrai sentido da máscara como *personnare* (“*aquilo que ressoa*”, como verbo e não como substantivo), em que a máscara é utilizada pelo ator, não propriamente para forjar um personagem de outra face, ocultando a face do ator, mas para ajudar a extrair e projetar a voz (o mais íntimo de si mesmo), pois a máscara aqui funcionaria como uma caixa de ressonância.

Neste sentido, a noção de *pessoa* aqui, se caracteriza como esta construção cotidiana, provisória e paradoxal que se dá no embate entre a pulsão subjetiva em sua vontade de transcendência e a resistência concreta do mundo em sua facticidade, opacidade aos nossos desejos e vontades. Na correlação de forças dentro deste campo ontológico é que podemos visualizar os momentos da jornada interpretativa da *pessoa*: a recursividade entre períodos de introspecção - interiorização expressos na tentativa de centramento e reconhecimento de territórios internos; e períodos de afrontamento e exteriorização expressos na conquista de novos territórios.

³ Berdyaev, 1957, p. 106.

Para não ser aplastado pelo mundo, Berdyaev nos afirma que o ato criador tem um momento *escatológico*⁴. Por isso, continua ele afirmando que: *não é o destino que é trágico, mas sim a liberdade*⁵.

É uma alternativa para o embate espiralado antropológico personalista⁶ entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (*transcendência*⁷), fazendo da *ambiência* (*Umwelt*⁸), não apenas um determinante, mas um fator de construção de si próprio pela elaboração e construção, assim como a *perlaboração* (busca de sentido) do seu próprio *mytho*⁹, explicitando o seu profundo e ancestral processo de criação: a *mitopoiésis*. Por isso, afirma Berdyaev: “*Tenho tentado criar o mito do homem*”.

Nestes termos, creio que a importância de se conhecer, discutir e problematizar as contribuições de Berdyaev se coaduna com as reflexões mais plurais da vivência de um novo *espaço acadêmico* e escolar, onde a pesquisa científica que se sabe mais elaboradora de novas questões do que de pretensas verdades; onde a docência engajada em experiências significativas e diálogos socrático-parturientes abandona a conformidade dos velhos planos e didáticas fossilizadas; explorando as facetas da vivência acadêmica, até então negligenciadas. Em especial, as questões da espiritualidade, da religiosidade e, portanto, da convivência plural, num exercício antropológico indispensável de elisão dos etnocentrismos, como nos aconselha Paula Carvalho.

Ainda que se possa objetar com a enciclopédica “*função laica da universidade*”, a discussão saudável sobre o papel da *religiosidade* (e, portanto, distante do caráter confessional e catequético das religiões institucionalizadas) só pode contribuir com o alargamento dos horizontes proporcionados aos alunos, pesquisadores, funcionários e

⁴ Berdyaev, 1957, p. 207.

⁵ Berdyaev, 1957, p.72.

⁶ Mounier, 1964 e Berdyaev, 1936 e 1957.

⁷ Transcendência aqui não possui o valor idealista e espiritualista de “*eternidade*”, mas traduz-se na sua mais concreta acepção como via alternativa intencional (como em parte em Kant, Heidegger e Husserl) entre a *ascendência ideacional* (predominância platônico-idealista) e a *descendência materialista* (predominância das determinações factuais).

⁸ Mounier (1964) e Husserl *apud* Merleau-Ponty, 1971. A ambiência trata das relações entre as partes constituintes de um ambiente. A entrada em circuito, em funcionamento, destas partes é o que difere o ambiente da ambiência (*umwelt*).

⁹ Utilizo a forma ortográfica arcaica de *mytho*, a partir do grego *mythós* (μυθος): “*aquilo que se relata*”, para sinalizar a diferença da concepção aqui adotada, como narrativa dinâmica (Durand, 1981) de imagens e símbolos que orientam a ação na articulação do passado (*arché*) e do presente em direção ao devir (*télos*), isto é, num *pro-jectum* existencial a ser vivido (Eliade, 1972, p.11-22 e Gusdorf, 1953, p.246 e ss). O sentido mais difundido de “*mito*” como algo ilusório, fantasioso, falacioso, resultado de uma “*má*” consciência das coisas e das “*leis*” científicas, aqui é descartado. Daí a importância também das metáforas, como *meta-phoros*, um além-sentido que impregna a imagem e explode a sua semântica (Ferreira-Santos, 1998).

comunidade atendidos por esta universidade numa postura de *multiversidade* epistemológica, étnica, espiritual e, por que não tentar sintetizar: *existencial*.

Esta *multiversidade* de modos de ser que reúne, ao mesmo tempo, a invariância arquetipal e a variabilidade das roupagens culturais, fornece os seus instrumentos para o artífice mítico, *Hefaísto*, símbolo coxo da emergência da criação entre *Atená* (cultura) e *Hera* (natureza).

É Hefaísto, o deus-operário metalúrgico que forja armas e jóias no centro do Etna, bem como forja a primeira mulher – no âmbito da mitologia grega -, *Pandora*, de cuja caixa-jarro, aberta por sua curiosidade, a *Esperança* será o último elemento a tentar sair. Eis a função do imaginário como fator de equilibração antropológica: *esperança*¹⁰.

Não será também a função da educação?

Manter a esperança do humano no humano?

Da Cultura na cultura?

Apesar do totalitarismo e da intolerância dos imperialismos e da civilização em sua barbárie?

Apesar das máscaras de inclusão, logros de pluralidade e certas inconseqüentes e consumistas “*culturas de paz*”, convênios de reserva de mercado católico no ensino religioso escolar que deveriam ser plurais ?

**“Isto não é privilégio do mundo cristão (...)
Sócrates condenado à cicuta, Giordano Bruno queimado,
Descartes forçado à expatriar-se na Holanda, Spinoza excluído da sinagoga,
eis os testemunhos das perseguições e dos suplícios
que os representantes da religião infligiram a estes filósofos”
Berdyayev (1936)**

**“Qualquer um que vencer a dor e o medo será um Deus”
Dostoievski**

Retomemos a Merleau-Ponty, filósofo francês ligado à fenomenologia e ao existencialismo – de diálogos fecundos com o grupo de *Esprit* -, em sua compreensão de *corporeidade*, cuja noção me parece exemplar na seguinte citação:

“Um romance, um poema, um quadro, um trecho de música são indivíduos, isto é, seres em que não se pode distinguir a expressão do exprimido, cujo sentido só é acessível por um contato direto e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e

¹⁰ Durand, 1981.

*espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um **nó de significações vivas** e não a lei de um certo número de termos co-variantes*¹¹. Este nó de significações vivas que podemos chamar de *corporeidade* avança sobre as noções clássicas do pensamento cartesiano que separa a *res cogitans* da *res extensa* numa dicotomia balizada também pela tradição religiosa judaico-cristã. Nestas duas tradições, o corpo é um apêndice do nosso ser e que “*arrastamos*” seja pelo seu peso, seja como carga de barro úmido a testemunhar um pecado original. Daí a dificuldade em lidar com as questões do corpo, seus sentidos e prazeres, suas possibilidades e limites. A rigor, acompanhando as reflexões de Merleau-Ponty, nós não temos um corpo. Nós **somos um corpo**, e é este corpo que sente, pensa, age e atua no mundo concreto que vivemos. A facticidade do mundo nos atesta esta rede de significações numa estrutura de *ek-sistência*: nos movemos e percebemos o mundo num só ato orgânico e total. Num só golpe: “*Para dizer a verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo porque reside, como já dissemos, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que limita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação (...) o bastão não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento **com** o qual ele percebe. É um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal*”¹². Por sua vez, esta síntese corporal prescinde das cisões conceituais do intelectualismo ocidental. Ao mesmo tempo em que tendemos a perceber na interação do corpo com o mundo apenas uma correspondência baseada em estímulos e respostas (mecânicas ou complexas, segundo a tradição deste ou daquele intelectualismo), o ato se dá em sua totalidade já impregnado de sentidos e significações dadas pela região selvagem do pré-reflexivo que habita o Ser. Este *Ser Selvagem*, ou ainda, este nó de significações da corporeidade, este “*ser-no-mundo*” (p.433) é um constante processo resultante das correlações complexas e trocas incessantes com o meio exterior – perspectiva muito próxima do “*trajeto antropológico*” de Gilbert Durand (1981) – que pode se re-organizar pela percepção de uma “*falta*”:

“(…) um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘*eu penso*’: é um conjunto de significações vividas que segue no sentido de seu equilíbrio. Às vezes se forma um novo nó de significações: nossos movimentos

¹¹ Merleau-Ponty, 1971, p.162, grifos meus.

¹² Merleau-Ponty, 1971, p.163

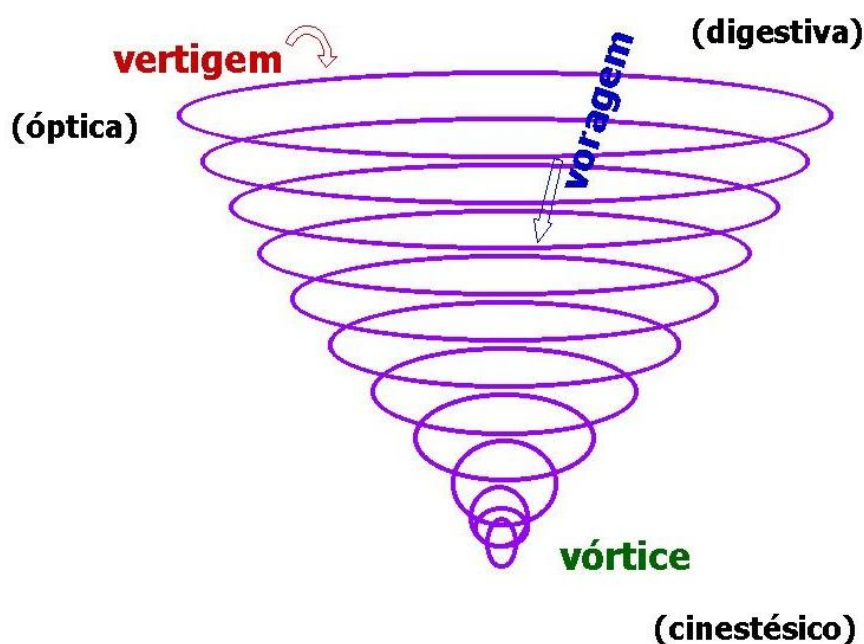
antigos se integram em uma nova entidade motora, os primeiros dados da vista em uma nova entidade sensorial, nossos poderes naturais reencontram subitamente uma significação mais rica que até então só era indicada no nosso campo perceptivo ou prático, que só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento subitamente reorganiza nosso equilíbrio e preenche nossa cega espera.” (Merleau-Ponty, 1971:164).

Enquanto um atleta, por exemplo, estabelece uma rotina de treinos, ele adequa sua corporeidade a um determinado nível de rendimento corporal que espelha sua relação com o mundo. É exatamente sobre esta relação que ele vai, gradativamente, vencendo os limites impostos pela facticidade do mundo. Cada medida é um limite. Neste sentido, enquanto os limites residirem numa perspectiva numérica, a corporeidade se prende a um rendimento quantificável. A cada nova significação, ou seja, a cada re-organização do *sema* – da energia semântica – ou *simbólica*, a corporeidade responde de uma determinada forma.

Ao introduzir outros índices que não-numéricos, a relação mundo-corpo se estabelece sob novos padrões. A percepção acompanha a motricidade e vice-versa. Se a “*falta*” de que fala Merleau-Ponty introduz um elemento perceptivo-motor que é capaz de re-organizar a síntese corporal, a percepção desta “*falta*” fragiliza a consistência da própria consciência. Principalmente, se lembrarmos que a análise que Merleau-Ponty vai fazendo do fenômeno da percepção, ao longo de toda a sua obra, a eleva à identificação com a própria consciência.

Esta consciência que, no decorrer da própria atividade física perceptivo-motora, se dá conta da “*falta*”, re-significa esta energia semântica que atua sobre o campo perceptivo fragilizando a vigília do princípio de realidade. Introduce-se aqui um dos elementos de aproximação ao contato numinoso que vimos denominando de “*vertigem*”¹³: desfocamento, obumbramento, sentido ambíguo de orientação espacial, hiperventilação cerebral com a respiração alterada, perda de controle visual sobre o campo perceptivo.

¹³ Ferreira-Santos, 2000, p.62



Tal constelação físico-imaginária vai introduzindo a pessoa num registro de tempo e espaço outros, alterando a organização do real. Os sentidos se comunicam alterando a própria síntese corporal. Mais uma vez Merleau-Ponty nos explica:

“Os sentidos são distintos uns dos outros e distintos da inteligência, tanto que cada um deles traz consigo uma estrutura de ser que não é nunca exatamente transponível. Podemos reconhecê-la porque rejeitamos o formalismo da consciência, e fizemos do corpo o sujeito da percepção. E podemos reconhecê-lo sem compreender a unidade dos sentidos. Por que os sentidos comunicam.” (Merleau-Ponty, 1971:231).

Esta estrutura de ser que a visão possibilita é a do ser intelectual, racionalizante, controlador do princípio de realidade que tudo põe sob perspectiva. Subjugada esta estrutura de ser, abrem-se alternativas para uma nova re-organização. A fisiologia do movimento clássica dificilmente conseguiria dar conta das re-articulações que fazem as bombas circulatórias, as sístoles e diástoles da arquitetura muscular, a combustão energética das células e as sínteses protéicas, sem um princípio subjetivo que configurasse esta *machina speculatrix* da corporeidade. Este complexo orgânico e biológico em vertigem se torna vorador de suas próprias possibilidades. Ao vivenciar uma *situação-limite* (*die Grenzsituation*, como diria Karl Jaspers¹⁴), temos a “**voragem**”¹⁵ que é, neste caso, a subsunção da pulsão subjetiva pelos veios pulsantes do corpo, bem como a

¹⁴ *apud* Berdyaev, 1936, p.45 e 57.

¹⁵ Ferreira-Santos, 2000, p.63

subsunção desta síntese corporal pela pulsão subjetiva, numa explosão somática que procura em seu centro, reservas de energia para transpor limites. Este *soma*¹⁶ – reserva energética do corpo – é mobilizado por uma consciência nem desperta, nem hipovígil, mas **intensa**, como bem sinaliza nosso filósofo russo:

“O mundo não penetra em mim sem que minha atividade o solicite, pois ele depende de minha atenção, de minha imaginação, da intensidade de minha consciência; e esta intensidade não vem de fora, mas de dentro.” (Berdyaeu, 1936:50).

Atingindo seu centro, a intensidade da experiência mergulha nas profundidades mais abissais da psique humana (*Ungrund*), turbilhonando com toda a adrenalina, serotonina, epinefrina, a nossa *“anatomia líquida”* (Keleman, 1985:70). Um quase *“colapso”* acomete a síntese corporal que, impulsionada pelas forças despertas neste encontro, nesta explosão somática, tem a experiência do *“vórtice”*¹⁷: o próprio contato numinoso com o Sagrado no sentido de que o impulso criador da obra dialoga com o nosso próprio impulso criador, suscitando um contínuo processo criativo.

“A doutrina, plena de mistério, de Böehme sobre o Ungrund, sobre o abismo obscuro e irracional que precede o ser, é um ensaio de resposta a uma questão fundamental entre todas, aquela da aparição do mundo e do Mal... Eu estou inclinado a interpretar o Ungrund como uma liberdade absolutamente original. Böehme compreendeu o mistério da criação do universo como uma tragédia não somente humana, mas também divina (...) O Indeterminado é então o Nada, olho insondável de eternidade e ao mesmo tempo uma vontade, uma vontade sem fundo, abissal, indeterminada.” (Berdyaeu, *“Ungrund et la Liberté”*, 1933 *apud* Wendel, 1970:114)

Apenas a ação do ácido láctico¹⁸ não explicaria a dor e o sofrimento deste quase *“colapso”* que espelha uma outra luta, ambas provenientes deste fundo abissal, intersecção desta recursividade existencial entre o humano e o Sagrado:

“A pessoa é inseparável da dor e do sofrimento. Sua realização é dolorosa (...) A luta pela realização da pessoa é uma luta heróica. O heroísmo é por excelência um ato pessoal. A pessoa está ligada à liberdade: Sem liberdade, não há pessoa. E a realização da pessoa não é outra coisa que a conquista da liberdade interior, de uma liberdade onde o homem é doravante desengajado de toda determinação vinda de fora.

¹⁶ Keleman, 2001 e 1992.

¹⁷ Ferreira-Santos, 2000, p.65

¹⁸ Faz parte dos três sistemas principais de energia: *forfageno, glicogênio ácido-lático e o aeróbio*. Estes sistemas atuam no corpo em situação de potência muscular máxima sob exercícios de alta intensidade e curta duração, como o caso de velocistas, fisioculturistas e mergulhadores, por exemplo.

Mas, a liberdade engendra dor e sofrimento. O trágico da vida é na liberdade.”

(Berdyaeu, 1936:203-204)

É sobre esta perspectiva que Berdyaeu se alimenta da epígrafe de Dostoievski que utilizamos: *“qualquer um que vencer a dor e o medo será um Deus”*. Este caráter trágico engendrado pela própria liberdade confere à pessoa a dimensão não apenas heróica, mas existencial em que pesam suas opções, atitudes, posturas num mundo concreto permeado de várias relações afetivo-emocionais com o Outro. Criar é o ato não apenas livre, mas *“divino”* que subsume a dor e o sofrimento no desvelamento do ainda *“increado”* (Berdyaeu, 1957). Increado que habita seja no âmbito do silêncio de onde provêm as palavras, seja na profunda experiência da *música oceânica* de nossa morada primeira.

“todo esforço de incitar e dialogar com a música oceânica, em todos os momentos de nosso percurso formativo, é uma forma musical de vestir-se de azul profundo, tornar-se portador dos marulhos primevos para ressuscitar por amor e umidificar, num vestido azul, nossos galhos secos destituídos da experiência musical.”

Luzmarina Espíndola (2006:74)

Não sendo algo dado, a realização da pessoa pressupõe o empenho de forças subjetivas em sentido contrário a um mundo altamente *“objetivado”* (reificado) e que comporta vários graus de *“objetivação”* (Berdyaeu, 1936). Estas forças pessoais subjetivas provem do *“mana”* (Gusdorf, 1953:38-43): uma atitude do homem frente ao universo, ou ainda, no universo. Não apenas um conteúdo de conhecimento, mas forma e estrutura de conhecimento; uma espécie de afrontamento do homem à sua realidade ambiente. Não uma situação propriamente religiosa, mas uma percepção do universo que chega à consciência mediada pela percepção, um modo global de compreensão. *Mana* pode ainda ser entendido, como diria Levi-Strauss, como *“nostalgia de plenitude, mas também realização simbólica da plenitude que seria a perfeita adequação entre o conhecedor e o conhecido, intenção de integração e reintegração. Donde a pluralidade, a contradição mesma do sentido que pode revestir esta noção: força e ação, qualidade e estado, substantivo, adjetivo e verbo por sua vez, abstrato e concreto, onipresente e localizado.”* (Levi-Strauss, 1950 *apud* Gusdorf, 1953:42).

Esta força e ação contidas na energia vital *mana*, princípio da consciência mítica, explode como reserva somática pela re-significância da vivência de uma situação-limite. Nesta situação é que o problema fundamental da vida religiosa se situa: *“o homem se encontra consagrado, jogado sem restrições à exigência devorante do divino (...) o antagonismo das*

potências opostas se recompõem a todo instante no espaço e no tempo.” (Gusdorf, 1953:45). A reciprocidade da constituição de ambos, humano e divino, se coloca de maneira angular. Há um caráter recursivo (Morin, 1977) nesta constituição, do qual Nikolay Berdyaev, muito nos pode ainda ajudar a refletir.

Bogochelovechestvo: a humano-divindade ou a divino-humanidade...

“mas quando ambas estas crenças, a crença em Deus e a crença na humanidade são levadas consistentemente a um fim e atualizadas por completo, encontramos em cada uma, completa, integral verdade da Divino-humanidade.”
(Solov’ev, 1995:24).

Nikolay Aleksandrovich Berdyaev nasceu na Ucrânia, em 19 de março de 1874, na província de Kiev (a mesma Kiev de nossa Clarice Lispector), filho de uma família aristocrática e que, a despeito de sua origem, militou no movimento bolchevique de 1917 flertando com o marxismo. Entretanto, sua vocação de *“anarquista religioso”* (Berdyaev, 1957) e de gnóstico levou-o a um confronto tanto com o Partido e seus militantes marxistas quanto com a hierarquia da Igreja Ortodoxa. Embora, inicialmente, pareça paradoxal, mas as duas correntes na Rússia, o marxismo e a igreja ortodoxa, são herdeiros do messianismo milenarista russo. Daí a pregnância de ambos na alma russa. Suas experiência e reflexão antropológicas pautadas pela compressão personalista influenciaram, sobremaneira, o pensamento existencialista cristão em Paris, a partir de 1924, já tendo experimentado a prisão e o exílio.

Marxista na juventude, sofreu exílio na Sibéria por três anos por denunciar injustiças do regime czarista e, ao mesmo tempo, sendo rebelde frente ao regime bolchevique, organizou *Seminários sobre a espiritualidade de Dostoievski* na Universidade de Moscou (em protesto ao materialismo histórico estreito), o que lhe valeu a pena de morte comutada em exílio perpétuo em novembro de 1922. Em Paris foi co-fundador da revista *Esprit* e catalizador do movimento personalista, liderado por Emmanuel Mounier (1905-1950), e através do qual dialogará com as grandes expressões daquele movimento em solo francês: Gabriel Marcel, André Maulraux, Karl Barth, Jean Malh, Romain Rolland e outros (Wendel, 1970:115).

Dentro da *Ação Ortodoxa* (movimento cristão-ortodoxo) organizou uma rede que protegia judeus perseguidos pela SS nazista e em 1945 inicia com seus últimos discípulos, *Marie-*

Madelaine Davy, Henry Corbin (primeiro tradutor de Heidegger ao francês), *Jacques Madaule e André Phillip*, a revista *Cahiers de la Nouvelle Époque*. Em seu primeiro editorial pretendia:

“voltar às fontes espirituais, submergir numa nova espiritualidade, refazer a unidade cristã, recriar o homem total cindido pela ilusão racionalista, substituir o indivíduo abstrato pela pessoa viva, conjugar o interesse das massas com as vanguardas, a liberdade individual com o dever comunitário, harmonizar a especificidade nacional com o espírito ecumênico”

Exilado de sua terra, Berdyaev sempre foi um filósofo da liberdade, da criatividade, da pessoa e, conseqüentemente, um pensador religioso. Influenciado pelo pensamento gnóstico de Jacob Böehme, pela fenomenologia de Kant, pela reflexão social e antropológica do jovem Marx e pela intempestuosidade de Nietzsche (Fedotov, 1948), Berdyaev representa um pensamento independente e audaz no seio mesmo da Ortodoxia, seja ela marxista, seja cristã.

Podemos sintetizar como matrizes da ação-reflexão de Berdyaev: o Anarquismo (Bakhunin), a Fenomenologia (Kant e Schopenhauer), o Realismo místico (Chaadaev, Vladimir Solov'ev, Tolstoi e Dostoievski - em sua teoria da sensibilidade universal), a Sofiologia (Boulghakov), a Gnose (Jacob Böehme), a Antropologia e o Materialismo histórico (jovem Marx), a Filosofia à marteladas (Nietzsche) e o Epicurismo ético. No aspecto que privilegiamos aqui, será de *Vladimir Solov'ev*, a influência maior que receberá:

“Enigmático, ele não somente se revelou em sua filosofia, sua teologia e suas publicações, como também pela conciliação das contradições de seu espírito. Há um VI. Solov'ev do dia e outro da noite (...) um místico e um racionalista, um ortodoxo e um católico, um homem religioso e um gnóstico livre, um conservador e um liberal”
(Berdyaev, 1925:180).

É dele que incorpora a noção de **Bogochelovechestvo**. Em inglês, o termo mais próximo é *Godmanhood*. Humanidade de Deus ou divindade do homem, humano-divindade ou divino-humanidade. Este conceito *theanthrópico* (engendramento recíproco de *theos* = deus & *anthropos* = humano) comporta o paradoxo da constituição recíproca de ambos os pólos. Cindidos desde o início, sob o jugo do racionalismo instrumental (ocidental ou oriental-ocidentalizado) a intenção de *re-ligare*, de reuni-los, no fenômeno religioso da experiência numinosa é o desafio que Berdyaev tenta compreender e levar a cabo em sua própria existência. Em sentido inverso à **sobornost'** (Berdyaev, 1925:180), sentimento de

pertença à coletividade comunitária em que o indivíduo pode se dissolver no tecido coletivo, o desafio é o combate pela personalização na sua realização humano-divina, no compromisso cósmico-social posto pelo “*amor, pela memória e pela criação*” (Berdyayev, 1936:203).

É exatamente sobre a pré-disposição da alma russa (como *idéia russa* ou ainda como *vocação russa*, Berdyayev, 1997) ao sentimento da **sobornost'** que se plasmou o discurso coletivista da salvação do milenarismo ortodoxo e do socialismo real. Tanto que esta será a tradução mais próxima, em solo russo, do termo grego “*katolikos*” (“*universal*”), criando nuances nem sempre desprezíveis na compreensão que o “*catolicismo*” possui entre o Ocidente e o Oriente:

*“não foi traduzido em eslavo de modo etimologicamente exato, mas pelo adjetivo **sobornyj** que qualifica uma idéia de reunião, unificação, de comunhão ao mesmo tempo empírica e ontológica. Aconteceu, portanto, na ortodoxia eslava, com tal substituição semasiológica, um enriquecimento semântico da noção de ‘catolicidade’. A universalidade é compreendida como união, reunião, comunhão, interdependência estreita das pessoas” (Bulletin de l’Association N. Berdiaev. Paris: Sobornne, n.o 4, 1975 apud Badia, 2002:26).*

O próprio Berdyayev (1933b), ao tratar do tema da reunificação cristã e as mazelas do imperialismo ocidental do cristianismo católico ou o messianismo, igualmente, reunificante ao seu próprio modelo da Ortodoxia oriental, ressalta que o problema do *ecumenismo*¹⁹, proposto, na verdade, pelo movimento protestante; é ter em conta que a experiência religiosa só pode se realizar em *profundidade*, jamais em *extensão*. Berdyayev advertia que somente uma *aristocracia espiritual* poderia viabilizar uma reforma de pensamento e sensibilidade, já que é inviável “*democratizar*” o espírito. Por isso, “*dai a César o que é de César*”, emblema que Berdyayev vai desenvolver em “*Reino do Espírito e Reino de César*” (Berdyayev, 1957; Novikova, 1997; Sergeev, 1998), a despeito das críticas infundadas e de leitura rápida e superficial sobre o seu caráter, pretensamente, “*aristocrático*”. Assim ele se exprime a respeito de seu povo:

“Rússia nunca foi um país aristocrático, como nunca foi um país burguês. Dois princípios opostos estiveram nas origens da formação da alma russa: o elemento natural, pagão e dionisíaco; e a ortodoxia ascética e monacal. Se podem descobrir qualidades opostas no povo russo: o despotismo, a hipertrofia do Estado, e o anarquismo, a liberdade; a crueldade, a inclinação à violência, e a bondade, a

¹⁹ *Oikumene*: “*universal, pertencente à mesma casa*” em grego; ou *vselenskost*, em russo.

humanidade, a doçura; a religiosidade, que se reduz à observação estrita do ritual, e a busca da verdade; o individualismo, a consciência aguda da pessoalidade, e o coletivismo impessoal; o nacionalismo, a ostentação e o universalismo, o humanitarismo; a religiosidade escatológico-messiânica e a piedade externa; a busca de Deus e o ateísmo militante; a resignação e a insolência; a escravidão e a rebelião. Sem dúvida, o reino russo nunca foi burguês. Para definir o caráter do povo russo e sua vocação é necessário eleger, e eu me inclino pela opção que denominarei escatológica” (Berdyayev, 1997:216-217).

Por isso, o próprio personalismo comunitário depende da realização da *pessoa* em sentido comunitário, pela experiência vertical da pertença e do servir ao próximo em termos conviviais²⁰. Desta forma, dista milhas e milhas de qualquer institucionalização que, inevitavelmente, será burocratizante.

O amor – motor da vida e da realização humana contida em sua própria etimologia como “*a-mors*” (“*negação da morte*”) – é o sentimento pessoal e postura filosófica deste personalismo antropológico que se direciona, simultaneamente, sob dois vetores básicos no campo de forças da existência: um vetor *arqueológico* e um vetor *escatológico*. Sob o movimento arqueológico, o amor se revela “*arqueofilia*” (Ferreira-Santos, 2006a) na paixão pelo que é primevo, ancestral, mítico; amor pela *memória* em seus processos mitopoiéticos. Sob o movimento escatológico, o amor se revela *criativo*, base da criação humana respondendo ao imperativo fundador da humanidade como *poiésis* (criação): amor pela criação em seus processos autopoiéticos²¹.

Como todo filósofo pautado pela busca *sophiológica*²² que, duramente, tenta viver seu pensamento e pensar suas próprias ações, Berdyayev é marcado pela tragédia da morte de sua amada esposa, Lidia, em 1945, fiel companheira no cotidiano e nas discussões filosóficas e gnósticas, só conseguirá viver mais três anos:

²⁰ É importante ressaltar aqui a experiência exemplar e muito próxima dos *ashram* de *Mahatma Gandhi* durante o processo de independência da Índia (anos 30 e 40) alicerçado sobre este caráter plural da convivência em comunidade, além dos princípios de *satyagraha* (apego à verdade), *ahimsa* (não-violência), desobediência civil, e retomada de técnicas ancestrais de manutenção da vida comunitária. O que levará à bandeira oficial da Índia, a ancestral roda de fiar que Gandhi retoma na cruzada econômica com as empresas têxteis inglesas. Curiosamente, contando com a compreensão e simpatia dos trabalhadores ingleses.

²¹ *Autopoiésis* como sinalizam hoje os estudos de Edgar Morin e dos chilenos Maturana & Varela no âmbito da epistemologia e da biologia de ponta.

²² *Sofiológico* (ou *sophiológico*) é a condição daquele que busca a *gnose* (conhecimento de si através do conhecimento do interior do mundo) pautada pela compreensão e exercício dos princípios femininos da sabedoria como *Sophia*: complementação dos contrários, filosofia do terceiro incluído, educação da alma (*anima*) e diálogo com a *Alma do Mundo* (*anima mundi*), entre outros. Por isso, é, ao mesmo tempo, epistemológica e mística.

“Há em mim uma forte predisposição à melancolia (...) Esta melancolia cresceu em mim num período muito desgraçado de minha vida. Lidia adoeceu gravemente de paralisia dos músculos da garganta, o que dificultava mais sua capacidade de falar e tomar alimento. Suportou com resignação esta enfermidade atroz. Suas forças foram minguando. No final de setembro de 1945 Lidia morreu. Foi um dos acontecimentos mais dolorosos de minha vida e ao mesmo tempo um dos que mais me afetaram em minha vida interior (...) A morte não é somente um extremo mal, senão que há também luz nela. Na morte há revelação do amor. Só na morte se dá a maior intensidade do amor. Este se volta particularmente ardente e dirigido à eternidade. A comunicação espiritual não só continua, senão que se faz mais especialmente tensa e intensa (...) Vivi a morte de Lidia, participei em sua morte, e cheguei a perceber que a morte era menos horrível, descobri nela algo que se parece com um nascimento.” (Berdyaeu, 1957: 308-310).

Diz Sylvain de Wendel (1970:115-116): *“Esta catástrofe íntima o inspiraria seu último grande livro ‘Dialética existencial do divino e do humano’. Sua celebridade decididamente mundial, chega em junho de 1947, com o título de doutor honoris causa na Universidade de Cambridge. A crise cardíaca o encontra em 23 de março de 1948, antes de terminar ‘O Reino do Espírito e o Reino de César’.”* Ele próprio, profeticamente, escreveria doze anos antes:

“A vitória sobre a morte é ao mesmo tempo a aceitação mesma do mistério da morte: é uma atitude antinômica. De outro lado, a realização da pessoa é a realização da comunhão, na vida social e na vida cósmica, o ultrapassamento deste isolamento intrínseco à morte. É que, precisamente, a realização da comunhão não conhece a morte. O amor é mais forte que a morte.” (Berdyaeu, 1936:205).

Estranho momento de comunicação – posto que toda comunhão sempre será comunicação – numa *situação-limite*, como nos ensina Karl Jaspers, uma *Grenzsituation*²³. O limite, portanto, de meu Ser é o Outro no mundo concreto; linha limítrofe que se funde em minha constituição e só posso Ser na medida que sou com o Outro no mundo: *“o outro é uma forma empírica de atolamento no Ser...”* (Merleau-Ponty, 1992:76). A alteridade aparece, assim, estruturalmente, como *membrura*:

“Dizer que as coisas são estruturas, membruras, estrelas da nossa vida: não perante nós, expostas como espetáculos perspectivos, mas gravitando à nossa volta. Essas coisas não pressupõem o homem, que é feito da carne delas. Mas o ser eminente deles

²³ *apud* Berdyaeu, 1936, p.45 e 57.

não pode ser compreendido senão por quem penetra na percepção, e se mantém com ela aberto ao seu contato-distante” (Merleau-Ponty, 1992:203).

Tal compreensão se aproxima do *estruturalismo figurativo* de Gilbert Durand ao identificar as “*constelações de imagens*” em torno de três estruturas míticas de sensibilidade (heróica, mística e dramática), isto é, três estruturas antropológicas do imaginário (Durand, 1981; Ferreira-Santos, 1998).

Este exercício do corpo e dos sentidos como *gesticulação cultural*²⁴ é uma noção que nos auxilia a pensar a paisagem humana transitando entre o múltiplo e o uno através das membruras: *unitas multiplex*, diz a fórmula alquímica no filósofo sapateiro, *Jacob Böehme* (1575-1624)²⁵, cuidadosamente relido por Berdyaev (1936) e, recentemente, interpretado na epistemologia complexa de Edgar Morin (1977).

Unicidade matizada pelas espirais da repetição. Repetição rítmica que marca e ilumina uma melodia tal qual o quebra-mar das ondas, o espumante branco que cinge as rochas e a areia, marulhando a eternidade de um instante.

Se deixarmos de lado, por um momento, a obsessão ocidental-aristotélica-cartesiana em ver na repetição apenas o retorno do mesmo, o gesto mecânico e vazio de sentido do ato rotineiro, a mesmice objetivada; talvez possamos perceber que esta repetição que vemos na obra musical (*leit-motiv* ou *motivo* ocidental ou ainda a estrutura melódico-circular oriental) e literária é da ordem da **criação continuada**.

É criar novamente, dar vida novamente à obra, é parir filhos que nos dão luz à nós mesmos, num ato **increador** (Berdiaev, 1957): prenuncia, anuncia e apresenta perpetuamente. Jamais se objetiva por completo, pois isto seria deixar de criar. A criação contínua é o testemunho de que somos feitos da mesma matéria dos deuses, por graça e criação deles. Ao mesmo tempo, somos eles próprios: “*A transcendência é a identidade na diferença*” (Merleau-Ponty, 1992).

²⁴ “A *gesticulação cultural* compreende um ato físico prenhe de significados. Assim sendo, é uma forma e um sentido que se interpenetram configurado por uma determinada estrutura de sensibilidade. Nesse sentido, é através da própria corporeidade que iniciamos as representações mais primitivas: as primeiras imagens são guiadas por condicionantes reflexológicos - ora por nosso impulso ascensional, ora pelas práticas digestivas, ora pelos movimentos rítmicos e cíclicos da sucção ou do coito. São formas específicas de simbolização dinâmica que organizam o real, pois são expressões de nosso relacionamento com o mundo e com o Outro numa imagem arquetipal ancorada no próprio corpo” (Ferreira-Santos, 2005, p.33)

²⁵ O filósofo sapateiro remendão, Jacob Böehme, possuía como características de seu pensamento a idéia do *Ungrund* (subterrâneo profundo do humano), a *Cognitio matutina* (aurora) como modelo epistemológico, a idéia de unicidade complexa na expressão *Unitas multiplex*, e a dialética do mundo do fogo, da luz e das trevas. Afirmava Böehme que “*a altura a que pode chegar o amor, tem a dimensão de Deus; consegue elevar-te até te fazeres tão alto como Deus mesmo; unindo-te a Ele. Tua grandeza será tanta como a de Deus; há uma expansão do coração enamorado que é impossível expressar. Amplia a tua alma até fazê-la alcançar o tamanho da criação inteira*”.

Daí o mundo desta repetição nos remeter ao tempo primordial. O tempo primevo da criação original. Criação *increada*, acrescentaria o mestre Berdyaev. Por isso, a destinação do homem é sua liberdade increada. A mesma liberdade do tempo primordial. Paradoxal liberdade do ventre materno.

A circularidade desta repetição é a mesma circularidade do útero, do ovo primordial, da cúpula celeste, do interior da gruta... Espaço circular do tempo rítmico vertiginoso, a rigor, espiralado.

Aqui o *iniciador de cultura*²⁶, ao utilizar-se dos amplificadores semânticos da música e da literatura, do verso com a palavra fecundante (*logos espermatikós*) e dos sons (*mousike*) da “*música oceânica*” (Espíndola, 2006), é também iniciador *theanthrópico* (Berdyaev, 1957): conduz à consciência da constituição divina do homem (*theos*) e a constituição humana do sagrado (*anthropos*), numa relação recursiva de determinações e aberturas apreensíveis somente no âmbito do refino de uma sensibilidade anímica:

*“Sensibilidade no sentido de organização do campo perceptivo. Sensibilidade que se atrela à região selvagem. Neste diálogo do tecido complexus, que se estende forrando o chão, em que conversam os seres humanos, há a constituição de um só nó: a pessoa. O que dá a liga ou os pontos dos nós é o **acontecimento/encontro**, a relação da pessoa com a outra, fazendo-as “ser pessoa”. Neste evento que o Sagrado aparece. Quando, nesta relação, em que um se comunica ao outro, exprimindo-se, emerge uma abertura, que reflete uma “luz maior” azul. Azul porque dialoga com a música oceânica de cada um e suas paisagens. Fazendo-se todos um **vestido azul**: grande tecido, efeito deste quiasma. Este tecido, que rasga fácil, é a membrura que nos une, sem fundir, com o mundo. É neste “entre” da região selvagem que se comunicam todas as culturas, que, portanto, abrange todos, com todas as suas diferenças, que compõe o grande tecido, de muitos tons de azul, o tom si de cada um num grande vestido. Colocamos aqui vestido como metáfora de um tecido constituído de urdiduras matriais, desta relação nutridora, tramas de fios de música oceânica”* (Espíndola, 2006:69, grifos da autora).

Se, de um lado o *verbo divino* se faz carne e habita entre nós; de outro lado, a música não é totalmente humana. A criação, quanto mais humana, mais sagrada se revela. Lembrando Pasolini em sua adaptação cinematográfica para *Medéia* (com a inesquecível cantora lírica, Maria Callas), proferindo pela boca de seu *Quíron*: “*tutto è santo! tutto è santo! tutto*

²⁶ O *iniciador de cultura* (expressão de Georges Gusdorf) poderia ser um professor ou professora, mas, estas duas possibilidades (iniciação e docência), raramente, se presentificam no ambiente acadêmico-escolar e, menos ainda, numa mesma pessoa – ainda que pese a profissionalidade do educador ou educadora.

è *santo!*...”. Quando olharmos para o entorno e julgarmos natural aquilo que vemos, teremos dessacralizado o mundo de tal forma que já não conseguiremos mais visualizar o milagre que ocorre a todo momento na natureza: o milagre da vida irrompendo...

restituindo de vida e seiva a galhos secos e portanto: *“tutto è santo!”*...

Daí o drama humano se revestir do drama mítico dos deuses. Isto possui uma função mediadora ambivalente: chama-nos a atenção para o mundo real e concreto, mas também para a possibilidade de torná-lo um mundo mais humano. Quanto mais humano, mais sagrado. Sem esta ousadia, diz Berdiaev, *“a revelação da humanidade de Deus carece de sentido”*:

“Deus é a maior idéia humana. A idéia do homem é a maior idéia divina. O homem espera dentro de si mesmo o nascimento de Deus. Deus espera dentro de Si mesmo o nascimento do homem. Sobre esta profunda base deve colocar-se a questão da atividade criadora do homem. É um pensamento extremamente audaz o crer que Deus necessita do homem, da resposta do homem, do ato criador do homem. Mas, sem tal audácia a revelação da humanidade de Deus carece de sentido (...) Ele se revela na experiência espiritual do homem, não na especulação teológica: o drama divino penetra o drama humano.” (Berdiaev, 1957, pp 197-198).

Esta que é a citação que me parece mais emblemática da noção de *theanthropia* em Berdyaeu, parece também concordar com o mestre mitólogo romeno, Mircea Eliade, nos seus trabalhos sobre *Zalmoxis*, como Gilbert Durand, ao comentá-los como sendo *“o deus que tem necessidade dos homens.”* (Durand, 1982).

Esta necessidade recíproca, solidária, fraterna, ainda que audaz em sua formulação teórica, aproxima a teologia da antropologia. Numa região hespéride comum, vemos o crepúsculo silencioso dos deuses e dos mortais (Eliade, 1987).

Muito embora não possamos afirmar, explicitamente, a influência do filósofo grego *Epicuro* no pensamento de Berdyaeu, pois ele não assinala a sua leitura em seus escritos, a posição de Berdyaeu muito se aproxima ao *pharmakon* (um dos remédios espirituais, aquilo que nos possibilita as *re-mediações*) que Epicuro nos propõe:

“Acostuma-te à idéia de que a morte nada significa para nós. Pois o bem e o mal não são mais que sensações, e a morte é apenas a privação de sensação (...) É tolo quem diz temer a morte, não porque esta será dolorosa quando chegar, mas porque dolorosa é a sua expectativa (...) O sábio, assim como no caso do alimento, ele não escolhe, de forma alguma, a maior porção, mas antes a mais deliciosa, aqui também ele procura

desfrutar não o período mais longo de tempo, mas o mais agradável.” (Epicuro, *Carta a Menoceuus*, 123-6, 1960; Eliade, 1995:370).

Epicuro, filósofo nascidos em Samos e que vai lecionar em, Atenas a partir de 306 a.C., já sob a invasão macedônica, se coloca em outra postura filosófica diversa do escravo ilustre, Aristóteles, tutor do jovem *Alexandre, O Grande*. Não havendo mais a possibilidade da discussão “*democrática*” na *ágora*, sendo a *pólis* desprovida de qualquer autonomia, e sob a vilipêndia dos saques, violência, caos e destruição; será no âmbito doméstico (*domus*) do *kepos* (o jardim) de sua própria casa (Ferreira-Santos, 1998; 2005), com os amigos e alunos mais caros que defenderá como valor e bem supremo a *philia* (a amizade). Esta será a condição de uma *frátria* como utopia construída, cotidianamente, como cultivo de outros tempos na escuridão do tempo presente. Este é o *clinamen* (desvio) que evita a postura catastrófica e fatalista do “*fim dos tempos*”. É a base epicurista do *tetrapharmakon* que lastreia, por sua vez, o prazer e a partilha como condicionantes da continuidade do humano em nós. Com o vinho possível, com o pão possível, com as ações possíveis, com a criação literária, filosófica e musical. Continuidade do humano em nós e, portanto, também do sagrado.

Esta completa simbiose entre os dois pensamentos, de Epicuro e de Berdyaev, só cessará na morte que o acolhe quando acabara de re-escrever “*Autobiografia Espiritual*” (Berdyaev, 1957), testemunho de uma obra sempre pautada pela busca de coerência e realização da pessoa.

Destaquemos, então, as características principais de sua postura filosófica:

- ☉ Pensamento complexo (*unitas multiplex*)
- ☉ Crítica da modernidade como uma *Nova Idade Média*
- ☉ Resistência aos mecanismos de objetivação (reificação ontológica e social)
- ☉ Diálogo entre ocidentalistas e eslavófilos (messianismo russo da Terceira Roma)
- ☉ Crítica ao isolacionismo da Igreja Ortodoxa, ao universalismo católico e à impermeabilidade protestante, em favor de um anarquismo religioso de caráter ecumênico
- ☉ *Ética paradoxal* entre tradição (ancestralidade) e ruptura, mediada pela memória e a criação
- ☉ Personalismo comunitário autogestionário entre a *voz do povo* e o *Grande Inquisidor*
- ☉ Solidão como fenômeno existencial
- ☉ Noção de comunhão e existência pessoal misteriosa

Suas principais publicações antes do exílio, ainda em Rússia:

- ☉ *Subjetivismo e intelectualismo na filosofia social, 1900*
- ☉ *O problema ético à luz do idealismo, 1902*
- ☉ *A nova consciência religiosa e o problema social, 1905*
- ☉ *A crise espiritual dos intelectuais, 1905*
- ☉ *Subespecie aeternitatis, 1907*
- ☉ *Filosofia da Liberdade, 1911*
- ☉ *A verdade da filosofia e a verdade segundo os intelectuais, 1909*
- ☉ *Khomyakov, 1912*
- ☉ *O sentido do ato criador, 1916*
- ☉ *O destino da Rússia, 1917*
- ☉ *Alma da Rússia, 1918*
- ☉ *Filosofia da desigualdade, 1918*
- ☉ *O sentido da história, 1922*

Livros publicados em França depois do exílio:

- ☉ *O pensamento de Dostoïevsky, 1924*
- ☉ *Uma Nova Idade Média, 1924*
- ☉ *Filosofia do Espírito, 1924*
- ☉ *Espírito e Liberdade, 1927*
- ☉ *Dignidade do Cristianismo e indignidade dos cristãos, 1931*
- ☉ *Destinação do Homem no mundo atual, 1933*
- ☉ *Cinco meditações sobre a existência: solidão, sociedade e comunidade, 1936*
- ☉ *Ensaio de Metafísica Escatológica, 1941*
- ☉ *No umbral de uma nova época, 1946*
- ☉ *Dialética Existencial do Divino e do Humano, 1947*
- ☉ *Autoconhecimento: ensaio de autobiografia filosófica (autobiografia espiritual), 1949*
- ☉ *O Reino do Espírito e o Reino de César, 1951*

Outros livros importantes:

- ☉ *Konstanin Leontyev*
- ☉ *A Idéia Religiosa Russa, 1946*

- ☉ *Oriente e Ocidente*
- ☉ *Sentido e premissas do comunismo russo*
- ☉ *A doutrina do Ungrund e da liberdade em Jacob Böehme*
- ☉ *O homem e a máquina*
- ☉ *Destinação do Homem: ensaio de ética paradoxal, 1931*
- ☉ *Ensaio de uma filosofia personalística*

Escreve Mikhail Sergeev (1994) que Berdyaev foi profético não apenas na discussão dos temas da Ortodoxia, mas também ao introduzir temas à Antropologia Filosófica que antecipam a crítica da condição pós-moderna. Aquilo que Berdyaev denominaria de “*Nova Idade Média*” onde triunfam o dogmatismo e a escuridão dos totalitarismos coletivistas não é mais que o pós-modernismo com trajes outros. Neste sentido, o socialismo real antecipa a globalização neo-liberal em sua vocação universalizante e homogeneizante. Na participação no Renascimento da espiritualidade russa, Berdyaev contribui também com o renascimento de um engajamento, ao mesmo tempo, cósmico e social (Berdyaev, 1939 e 1952).

Na idéia de *theanthropia* há, seguindo sua ética paradoxal, uma reintrodução dos princípios da dissolução e do progresso, da liberdade de consciência e da criatividade, fé não apenas em Deus, mas também nos homens, redimensionando a própria cristandade (Berdyaev, 1925). Uma co-unicidade, ou “*unicidade*” entre as duas dimensões, humana e Sagrada. Seria a articulação entre as tradições do princípio divino expresso claramente no Oriente e do princípio humano claramente expresso no Ocidente (Solov’ev *apud* Berdyaev, 1925).

A cristandade como expressão desta religião *Divino-Humana* pressupõe a atividade de Deus que, por sua vez, também demanda a atividade humana. Portanto, a realização do “*Reino de Deus*” não depende apenas de Deus, mas depende de uma “*regeneração espiritual da humanidade*” (idem). Esta obra conjunta impõe a ambos o trágico (correlato do *clinamen* epicurista) do lastro vivencial da liberdade, da criatividade, do embate entre a vontade e a tendência objetivante do mundo concreto. Por isso, ele anuncia em “*Autobiografia Espiritual*” um novo livro sobre a “*a intuição básica de minha vida acerca do ato criador, teúrgico, do homem. A nova mística deverá ser teúrgica.*” (Berdyaev, 1957:316). Avançando sobre o demiurgo, a ação teúrgica é aquela ação criadora desencadeada na vivência-consciência-experiência da unicidade com o Sagrado e que,

portanto, extrapola o âmbito da própria cristandade para o fenômeno religioso em suas mais variadas facetas e denominações.

No entanto, não cabe aqui uma técnica de regeneração espiritual, pois *“a técnica ignora toda comunhão, ela representa a forma extrema de objetivação da existência humana (...) elas deixam o homem prodigiosamente só”* (Berdyayev, 1936:193). Ao perceber a vinculação recíproca entre o sagrado e o humano, Berdyayev destaca sua característica de *“unitas multiplex”* (1936:169), junção do físico e do psíquico que engendra e é engendrado pela relação com o numinoso.

A pessoa é o todo e a parte, ao mesmo tempo. Elemento do saber profundo, a experiência do mundo é experiência numinosa na medida em que a humanidade é o centro do Ser do mundo e *Sophia* é a alma do mundo (Berdyayev, 1925). Portanto, conhecer sua dupla participação – na humanidade e no Sagrado – faz a pessoa alçar do interior de seu mundo vivido à participação mística com a Alma do Mundo, *Sophia*. Feminino criador, duplo da androgenia, mãe do Universo que intuímos na nostalgia de plenitude, a *“falta”* de que mencionava Merleau-Ponty. Sergeev (1998) nota que Berdyayev é reconhecido na história do pensamento russo mais como um filósofo existencialista do que um gnóstico *sophiólogo*, ao qual sempre alegava que, entre *Sophia* (gnose) e *Logos* (racionalismo) ele optava por um pensamento antropológico. Portanto, conciliava mais uma vez, dois opostos necessários: o homem e Deus, sociedade e Cosmos.

Gusdorf (1953) nos lembraria que uma antropologia digna e fiel a seu objeto (o homem) vai sempre de par com uma teologia.

O drama divino penetra o drama humano vivenciando ambos a *“falta”*. O trágico do vivido humano realimenta a tragicidade da constituição do Sagrado. O engendramento recíproco é semente adormecida no fruto, *“flor como ontofania da luz”* (Bachelard, 1996) em que a cor é uma epifania do fogo e cada flor é uma aurora. Diz ele ainda que *“o céu e as flores estão de acordo em aprender meditando a meditação lenta, a meditação que ora”*. Não será outro o motivo da imagem floral e vegetal ligada à chama sagrada, sarça ardente, que estará, continuamente, presente na iconografia cristã na alusão à *Sophia*, a *Alma do Mundo* (*anima mundi*).

Cambronerio nos lembra, neste aspecto que: *“O ensinamento da Igreja não teria nenhuma influência sobre as almas se não expressasse de certo modo uma experiência íntima da verdade dada, em diferente medida, a cada um dos fiéis. Não há pois mística cristã sem teologia, mas principalmente, não há teologia sem mística (Vladimir Losski). A língua*

rusa, como forma de expressão da vida de um povo, manifesta em seu vocabulário esta maneira de entender a realidade. O próprio conceito de verdade pode servir para nos aproximar um pouco à compreensão cultural do povo ao que Berdyaev pertencia. A palavra verdade (pravda) se combina em numerosas ocasiões com a palavra luz (svet), dando a entender que encontrar a verdade é encontrar a luz, o espírito que se manifesta nos corpos materiais” (2001:15-16)

Bela promessa de *cognitio matutina*, ontofania da luz na aurora de uma flor ou nas experiências com a verdade, se instalando como razão sensível no reino das terras áridas:

“No México, Nossa Senhora de Guadalupe dá ao indiozinho, como prova da sua passagem, um buquê de flores em pleno inverno. Em Lurdes, a roseira não é menos célebre do que a fonte milagrosa. Em Garabandal, nova sarça ardente, Maria aparece no centro de nove pinheiros, enquanto em Fátima ela aparece num carvalho verde, e em Beauraing numa moita de espinheiro. Em La Salette, não só a gargantilha e os sapatos da aparição estavam decorados com rosas, mas a Senhora vem sentar-se no ‘paraíso’ de flores selvagens edificado pelos pequenos pastores. Assim, da sarça ardente à mais prosaica Bela Jardineira pode-se dizer que a substantivação do invisível se manifesta preferentemente num contexto vegetal, ou, melhor ainda, floral. Como se, entre o prosaico do caule e a utilidade do fruto, o lugar de Maria fosse marcado pela poesia e a inutilidade da flor – desses ‘lírios dos campos’ de que fala o Cântico, e que só se engalanam como Salomão em toda a sua glória para serem lançados ao fogo como ervas... Este simbolismo floral nos liga do modo mais profundo ao próprio estatuto da Alma do Mundo, que consiste em ‘sinalizar’ no mundo sensível a presença do Bem Soberano invisível. Assinatura que não é senão a Beleza.” (Durand, 1995:90).

Nesta simbiose paradoxal entre a beleza e a dor, lembrando R. Otto, *tremendus fascinans* e *tremendus terrificus*, próprio da experiência numinosa, será na tradição da cristandade, o *Christos*²⁷, a personificação desta percepção theanthrópica, ou ainda, theândrica: *“toda dificuldade provém aqui do fato de nós não reconhecermos a ação recíproca das duas naturezas do homem (...) estas origens e fundamentos se encontram na idéia theandrica, isto é, na idéia da ação recíproca das duas naturezas, seja ainda da liberdade, da atividade, da eficácia criadora que é preciso reconhecer à natureza humana*

²⁷ *“O mistério do cristianismo é o mistério do ultrapassamento do eu no Cristo, Homem-Deus, na sua natureza theandrica, no Corpus Christ. Mas para superar a solidão, não basta confessar de uma maneira toda formal a fé do Cristo, pertencer formalmente à Igreja, pois esta superação pode não ser mais do que aparente e superficial, no lugar de se operar em profundidade.” (Berdyaev, 1936, p.128)*

tanto quanto à natureza divina. Esta é a condição indispensável da possibilidade mesma de uma filosofia personalista, de toda filosofia da pessoa humana.” (Berdyayev, 1936:44). Sobre esta perspectiva gnóstica, Berdyayev ainda nota: *“uma série de teofanias, de manifestações de Deus, preparam o surgimento do Homem-Deus. A fruição criativa da matéria divina, da igreja com o princípio humano, aponta a theosis ou deificação da humanidade. A idéia de encarnação de Deus para VI. Solov’ev sempre prevalece sobre a idéia de Redenção. VI. Solov’ev nunca concebeu a cristandade como uma religião exclusivamente de salvação pessoal, mas melhor que isso, a concebeu como uma religião de transfiguração do mundo, uma religião duplamente social e cósmica.”* (1925:183)

Nosso anarquista religioso estrutura sua *theodicéia* na interdependência com uma *anthropodicéia* (1927), que faz com que as questões da liberdade e do ato criador se coloquem de maneira basal na constituição recíproca da humanidade e do Sagrado. Se o homem é a maior idéia de Deus, Deus é a maior idéia do homem. Ambos se necessitam (Berdyayev, 1957:197; Ferreira-Santos, 1998). No entanto, esta percepção que se funda num lastro vivencial e existencial não autoriza uma teologia racionalizada ou racionalizante. A intelecção ajuda a compreender o fenômeno religioso sob campo perceptivo possível a um órgão lógico. Tudo o mais permanece mistério. *“Deus é um mistério inexplicável”*, diz Berdyayev (1927) e solicita do homem nada mais do que a *participação* neste mistério. Não a sua elucidação. Esta cabe às brincadeiras infantis da tradição ocidental racionalizante num sistema lógico, não num sistema de ser (1936:59). O mistério não se esclarece, se **profundiza**, complementa Berdyayev.

É neste sentido que, ao atingirmos o vórtice da experiência, explode a nossa reserva de energia somática conseguindo um *“plus”* de rendimento corporal, como bem se sabe no interior das tradições tântricas hindustanis. Na re-unificação, re-ligação com a Alma do Mundo – processo sophiológico de resignificação intransferível e pessoal – torna-se ele próprio agente e objeto de seu ultrapassamento: *“é unicamente sobre o plano espiritual que a solidão pode ser ultrapassada, unicamente na experiência mística onde todas as coisas são em mim e onde sou nelas. É a via diametralmente oposta àquela da objetivação”* (1936:129). Momento único de liberdade e criação, fazemos de nosso próprio corpo e ser, um poema, uma canção. E *“a criação poética já é uma maneira de transcender”* (1936:97).

Aquilo que, superficialmente, poderia ser creditado a uma vida de hábitos rígidos, disciplina ascética, treinamento técnico é, então, o coroamento de uma relação hierogâmica, de

junção entre o humano e o Sagrado. Pela concepção theanthrópica percebemos que o poema da existência e o canto de seu Ser exigem um *“oitavo dia de criação”* (Berdyaeu, 1927) no qual a revelação da natureza divina do homem é o reverso da revelação da natureza humana de Deus. Então, compreendemos a epígrafe de Dostoievski: *“Qualquer um que vencer a dor e o medo será um Deus”*.

Sankara Acharya (788-820 d.C.), é um brahmane ortodoxo revitalizador do hinduísmo clássico e partidário da filosofia *Advaita* (não-dualidade) e de necessidade de *moksa* (salvação) pela realização do *atman*, portanto, realização de Brahma através da obediência e superação de *kama* (ordem dos prazeres e sentidos), *artha* (ordem das virtudes) e *dharma* (ordem cósmica).

Ele defende a renúncia ao *“agregado composto de corpo, órgãos sensoriais e mente”*, mas, paradoxalmente é através deste *“agregado”* que *“Aquele que conhece Brahma torna-se Brahma na verdade”* (Mundaka Upanishad, III, 2, 9 *In: Sankara Acharya, 1890; Eliade, 1995:365*). O que reforça a constatação theanthrópica da constituição recursiva do humano e do Divino, a partir de outra constelação religiosa.

Na medida em que conseguimos atingir nosso próprio centro, vertiginado, vorado e em vórtice, conseguimos vencer nossos medos e dores na revitalização do encontro proporcionado *“entre mundos”*, o interior e o exterior.

O mestre mitólogo romeno, Mircea Eliade nos diz que: *“Nós não vivemos num mundo de anjos ou de espíritos, nem mais num mundo unicamente animal. Estamos ‘entre’, e penso que a confrontação com a revelação deste mistério é sempre seguida de um ato criador. Penso que o espírito cria, sobretudo, quando está confrontado com grandes provações.”* (Eliade, 1987:94). A pessoa quando se depara com uma situação-limite, se defronta com um labirinto de provações, tal como nas mais variadas narrativas míticas: *“uma vez atingido o centro, somos enriquecidos, a consciência alarga-se e aprofunda-se, tudo se torna claro, significativo; mas a vida continua: outro labirinto, outros encontros, outras espécies e provações, num outro nível...”* (Eliade, 1987:137).

***Filosofia... É a percepção criativa, pelo espírito,
do significado da existência humana”.***
Berdyaeu (1936)

O exercício de uma Lumina profundis..

Podemos perceber esta pertença mútua entre Deus e o homem em vários contextos míticos e religiosos, e portanto, *ancestrais*, fora da tradição da cristandade da qual participa Berdyaev. Neste sentido, tentamos prolongar suas reflexões em outros contextos, validando suas percepções exercitando aquilo que denomino de *lumina profundis* (Ferreira-Santos, 2006a; 2006b): o exercício de um olhar em profundidade na região selvagem onde todas as culturas constituídas se comunicam - como diz Merleau-Ponty sobre a *ursprungklärung*, visando a busca dinâmica de sentido para a existência, para além daquilo que se encontra na superfície, profundizando até a potência. Olhar que leva luz àquilo que mira, luz suficiente para enxergar, sensivelmente, com o cuidado de não cegar com a ilustração desmedida da razão instrumental.

Neste sentido, podemos perceber que o corpo é sempre o “vaso” (no sentido alquímico) onde a união *theanthrópica* se manifesta de maneira mais evidente nestas tradições ancestrais. Uma espécie de “*theanthropofania*” pode ser constatada em *Jâmblico*, filósofo neoplatônico na Síria (250-325 d.C.), ao mencionar a ação teúrgica no seguinte trecho de “*Sobre os Mistérios*”:

“embora submetidos ao fogo, não são queimados, pois a deidade que dentro deles existe não permite que o fogo os toque (...) Isto prova que em seu entusiasmo [estas pessoas] não estão cômnicas do que estão fazendo e não estão vivendo uma experiência humana ou física no que diz respeito à sensação e volição, mas sim experimentando um nível diferente e mais próximo à divindade, que as penetra e se apossa delas completamente (...) Ou o deus se apossa de nós, ou somos inteiramente absorvidos por ele, ou ainda, cooperamos com ele. Às vezes partilhamos do poder inferior de Deus, às vezes, do poder mediano, e outras vezes, ainda, do poder mais alto. Às vezes é uma simples participação; outras vezes é uma comunhão; e pode ocorrer também uma união dos dois meios.” (Jâmblico, 1953; Eliade, 1995:285-286).

Esta ação teúrgica e, ao mesmo tempo, labiríntica, pode ser experienciada também na tradição hindustani na concepção yogi de *Samadhi* ou “**enstase**” como a traduz Eliade²⁸: é “*o resultado final de todos os esforços e exercícios espirituais do asceta. Os significados do termo samadhi são: união, totalidade; absorção (...) a tradução costumeira é ‘concentração’, mas isto suscita o risco de confusão com dharana. Por isso preferimos traduzir essa palavra por ‘enstase’ (...) é um meio de libertação na medida em que torna possível a compreensão da verdade e faz cessar todo tipo de sofrimento*”.

²⁸ Eliade, 1995, p.293-295; estado superior em que se subsume tanto o êxtase (exterior) como o transe (interno).

No entanto, a freqüência e constância das inumeráveis concentrações e exercícios podem levar a uma *asamprajnata samadhi* que Eliade define como “*raptus*”. Seria aquela que “*chega sem ser requisitada, sem ser induzida, sem que qualquer preparação especial tenha sido feita para recebê-la (...) em alguns casos a graça de Deus (Ishvara) permite uma aquisição direta dos estados mais elevados (...) é a enstase da vacuidade total, sem conteúdo sensorial ou estrutura intelectual, um estado incondicionado que já não é ‘vivência’ (pois não há mais relação entre a consciência e o mundo) mas ‘revelação’.*”(1995:294-295). O homem é subtraído pela emergência (hierofânica) de sua própria natureza abissal (*Ungrund*, em Jacob Boëhme).

Das correntes cíclicas percorrendo os veios sanguíneos desta profundidade abissal, a tradição islâmica entende que esta divindade que emerge está mais próxima do homem do que sua veia jugular, nos adverte Allah: “*E a terra – Nós a estendemos e nela colocamos sólidas montanhas, e nela fizemos crescer toda espécie de plantas para servir de compreensão e de lembrete a todo servo penitente. E do céu fizemos descer água abençoada, e com ela produzimos jardins e grãos para a colheita e altas tamareiras com cachos compactos, alimento para os servos, e com a água fizemos reviver a terra que estava morta. Assim seja a ressurreição (...) Todos eles chamaram de mentirosos aos Mensageiros, e Minha ameaça se realizou. Então, fatigou-Nos a primeira criação? Verdadeiramente não; mas eles estão incertos quanto à nova criação. Na verdade criamos o homem; e sabemos o que lhe sussurra a alma no íntimo, e estamos mais perto dele que sua veia jugular.*” (Sagrado “**Alcorão**”, capítulo L, suras 1-15 – tradução para o inglês de A. L. Arberry; Eliade, 1995:314)

O vórtice turbilhonante destas experiências no labirinto theanthrópico é a percepção – ou para ser mais preciso em termos de uma antropologia religiosa: “*revelação*” – da realização da divindade na personalidade. Neste aspecto, na tradição védica, *Atman* é o princípio divino no homem em sua alma individual e, ao mesmo tempo, manifestação de Brahma: “*Mas a individualidade (atman) não é isso, não é isso. Ela é inabrangível, pois não pode ser abrangida. É indestrutível, pois não pode ser destruída (...)* O atman é como mel para todos os seres e todos os seres são (como) mel para o atman. Essa pessoa distinta e imortal que está nesse atman (individual), é justamente esse Absoluto, imortal, que é Brahma, que é tudo.” (Brihad-aranyaka Upanishad, IV,2, 4 e II, 5, 14 In: Radhakrishnan, 1953; Eliade, 1995:345-346).

Mais uma vez se reafirma nos Upanishad: *“Na verdade, o mundo inteiro é Brahma. É de Brahma que ele provém. Sem Brahma ele se dissolverá. Em Brahma, ele respira. Com tranqüilidade deve o homem meditar nisso.”* (Chandogya Upanishad, capítulo III, 14, verso 1 *In*: Radhakrishnan, 1953; Eliade, 1995:345). Meditando com a tranqüilidade recomendada, *“numa meditação que ora...”*.

Os Upanishad podem ser traduzidos como *“a leitura dos escritos sagrados pela voz do mestre ao pé da árvore”*, e novamente, a constelação imagética dos valores vegetais perpassa o testemunho theândrico através da figura do mestre.

*“Para permaneceres inteiro, retorce-te!
Para permaneceres ereto, curva-te.
Para te encheres, esvazia-te.
Reduze-te a farrapos, para que possa te regenerar.
Aqueles que pouco têm, poderão conseguir mais,
Aqueles que muito têm, ficam desorientados.
Portanto, o Sábio
Abraça a Unidade Primal
E com ela põe à prova tudo que existe sob o céu.
Ele não se exhibe, portanto é visto em toda parte.
Ele nada reivindica, portanto é eminente.
Ele não se gaba daquilo que vai fazer, portanto é bem-sucedido.
Ele não é presunçoso em suas obras, e portanto elas são duradouras.
Ele não se opõe a ninguém,
E por essa razão ninguém no mundo pode se opor a ele”*

(**Tao Te King**, capítulo XXII *In*: Waley, 1948; Eliade, 1995: 352)

No texto taoísta de Lao-Tsé, *“o eterno velho menino”*, temos o exemplo do que Berdyaev chama de *“ética paradoxal”* na *“destinação do homem”*²⁹. O paradoxo vivido assinalado no verso, *“para te encheres, esvazia-te!”*, é a mostraçãõ do *tao* (caminho) para o sábio que, então, sabe chegar ao centro do labirinto: *“abraça a Unidade Primal”*. É preciso que ele se *“esvazie”* para que a plenitude da experiência numinosa se faça presente e se atinja a luminosidade. Na vertente zen budista da tradição taoísta se acentua o aspecto interior desta busca e realização:

“O budismo zen, que se fez proeminente nesses mesmos tempos, opunha-se firmemente à idéia de que o estado de iluminação perfeita do Buda é algo que se deva

²⁹ referência a uma das obras mais importantes de Berdyaev: *O naznachenii chelovyeka: Opit paradoksal'noy etiki* [Da destinação do Homem: Ensaio de Ética Paradoxal], 1931.

buscar fora de si mesmo ou em outro mundo. Todo homem possui uma natureza de Buda, e, para percebê-la como realidade, só precisa olhar para dentro de si.

Autoconhecimento e autoconfiança são o princípio fundamental do Zen (...) à luz desta introspecção o método e a realização são percebidos como uma só coisa; nenhum 'meio' é empregado, nenhum 'fim' é atingido.” (De Bary, 1958:232; Eliade, 1995:297).

Chuang Tzu (369-286 a.C), filósofo do taoísmo primitivo que compartilha o mesmo estilo metafórico e parabólico de Lao Tsé, muito embora menos concentrado sobre a exegese do Tao, sua filosofia é aquela “*quase indiferente à sociedade humana. Não é sua intenção reformar as coisas, nem mantê-las como estão, mas simplesmente elevar-se acima delas. Sua filosofia é essencialmente um apelo de liberdade para o indivíduo*” (Eliade, 1995: 357). É dele a parábola central do pensamento taoísta no que tange à identificação recíproca da personalidade e do cósmico e cuja experiência vertiginosa, a princípio, e vorática de imediato, introduz o contato cinestésico do vórtice:

“Certa vez Chuang Tzu sonhou que era uma borboleta que esvoaçava e se divertia. Não sabia que era Chuang Tzu. Ele acordou de súbito, assustado, e era novamente Chuang Tzu. Mas não sabia se era Chuang Tzu que tinha sonhado ser uma borboleta, ou se era uma borboleta que tinha sonhado ser Chuang Tzu. Entre Chuang Tzu e a borboleta deve haver uma distinção. É o que se chama a transformação das coisas.” (Chuang Tzu In: De Bary, 1960:70-75; Eliade, 1995:359).

Não obstante, a experiência labiríntica deste princípio theanthrópico, de já não se saber quem é (se o sábio ou a borboleta, posto que é ambos), tem sempre a *Sophia* das transformações (sábio e borboleta) como guia; assim como nos mostra *Dhu 'l-Nun, O Egípcio*, poeta místico de tradição sufi (circa 861 d.C), num de seus poemas:

*Não guias Tu na estrada
O cavaleiro exaurido pela carga,
Livrando dos penhascos da morte
O viajor em sua senda?³⁰*

Como não lembrar aqui do verso generoso de Fernando Pessoa em “*Cavaleiro Monge*”, reforçando nossa *imago* do caminho:

*Do vale à montanha
Da montanha ao monte
Cavalo de sombra
Cavaleiro monge
Por casas, por prados*

³⁰ *apud* Arberry, 1950, p.52-54; Eliade, 1995, p.303.

*Por quinta e por fonte
Caminhais aliados*

*Do vale à montanha
Da montanha ao monte
Cavalo de sombra
Cavaleiro monge
Por penhascos pretos
Atrás e defronte
Caminhais secretos*

*Do vale à montanha
Da montanha ao monte
Cavalo de sombra
Cavaleiro monge
Por prados desertos
Sem ter horizontes
Caminhais libertos*

*Do vale à montanha
Da montanha ao monte
Cavalo de sombra
Cavaleiro monge
Por ínvios caminhos
Por rios sem ponte
Caminhais sozinhos*

*Do vale à montanha
Da montanha ao monte
Cavalo de sombra
Cavaleiro monge
Por quanto é sem fim
Sem ninguém que o conte
Caminhais em mim.*

Na senda que adentra e sai do labirinto, se poderia decifrar a camuflagem do sagrado, precisamente, no mundo dessacralizado (Eliade, 1987:104), tão profano como nos diz Epicuro:

“O homem profano não é aquele que nega os deuses da maioria, mas aquele que acata as opiniões da maioria relativamente aos deuses. E as opiniões da maioria não são conceitos derivados de sensação [prolepsis], mas suposições falsas [hypolepsis]”
(Epicuro, *Carta a Menoceus*, 123-6, 1960; Eliade, 1995:370).

O mundo sensório, por sua vez, também perceptivo, na perspectiva da corporeidade que acentuamos no início destas reflexões, a partir de Merleau-Ponty; é testemunho do dinamismo que o ultrapassamento de limites desta corporeidade introduz no próprio corpo. A figuração desta experiência numinosa transparece além da face extenuada, da fadiga

evidente, da postura rígida, densa ou recolhida, do “*enstase*” líqüido a transpirar no suor gotejante de quem experienciou a provação do labirinto, imprimindo-lhe a própria anatomia. Se “*anatomia é destino enquanto processo somático, precisamos aprender a repensar anatomia como mais que um simples materialismo estático, ilustrações de mortos, abstrações sob a forma de fórmulas fisiológicas, idéias a respeito da natureza, em vez da natureza em si mesma. A anatomia, na verdade, diz respeito a um processo vivo e dinâmico, um mistério, uma iniciação, a forma da experiência que dá origem ao sentimento, ao pensamento e à ação.*” (Keleman, 1992:174; grifos meus).

Assim sendo, na própria corporeidade, percebemos a “*destinação do homem*” (Berdyaev, 1957:264) em sua fratriarcal natureza crepuscular de uma gnose matutina, *pharmakón* autêntico de uma educação de sensibilidade, na re-mediação entre arte, ciência e religiosidade – *religare et relegere* – religação e releitura do mundo:

“*O combate pela Alma do Mundo nos convoca desde logo à luta pela significação contra os iconoclasmos. A gnose matutina que a inspira é uma oposição radical, tanto à unidimensionalidade cientificista como à unidimensionalidade teológica que é o fanatismo.*” (Durand, 1995:109-110).

Frente às unidimensionalidades que o pensamento totalitário tenta nos submeter, seja no âmbito das ciências, da educação escolarizante (Ferreira-Santos, 2006d), dos fundamentalismos pós-modernos e dos fanatismos históricos, da universidade – principalmente quando se disfarçam sob o sedutor discurso das pluralidades, inclusões e tolerâncias³¹ – são práticas *oclusivas* (Ferreira-Santos, 2004; 2006c), ou seja, que dificultam a vivência de outros modos de Ser.

Vemos aqui que Nikolay Berdyaev na militância mais libertária da criação, na proposição e criação de um personalismo comunitário lastreado na idéia de *pessoa*, na busca pessoal de uma realização theândrica; ainda nos inspira a investigação amorosa (*intellectus amoris*, característica do pensamento afro-ameríndio), a criação literária, o reencontro da musicalidade da existência - poema e canto (outra importante característica afro-ameríndia) - e assim, nos abrimos à contingência mais radical da imprevisibilidade e da possibilidade constante de um encontro. Se for benevolente: furtivo encontro que se fará acontecimento, formativo e espiritual, cumprindo uma destinação.

³¹ Bem nos lembra o amigo argentino, Carlos Skliar, que o termo *tolerância* deriva do étimo medieval, *tolerantia*, como o período de trégua entre guerras para que os combatentes possam rearmar-se para a batalha. Aqui a raiz do termo nos aclara o sentido oculto dos discursos da “*tolerância*”.

Mas, fiquemos neste final com as palavras do próprio pensador em seu *Espírito e Liberdade* (Berdyaeu, 1933a):

*“Mas os mistérios da vida divina não podem se exprimir senão pela linguagem interior da experiência espiritual, por uma linguagem de vida e não aquela da natureza objetiva da razão. Veremos, então, que a linguagem da experiência espiritual é inevitavelmente simbólica, que é sempre uma questão de **acontecimentos**, de **encontros**, de **destinação**”.*

BIBLIOGRAFIA:

- ARBERRY, A. J. (1950). **Sufism, An Account of the Mystics of Islam**. Londres.
- BACHELARD, Gaston (1996). **A Poética do Devaneio**. São Paulo: Martins Fontes.
- BADIA, Denis D. & PAULA CARVALHO, J.C. (2002). **Pessoa, Grupo e Comunidade: o personalismo ontológico de N. Berdiaev, suas ampliações na antropologia hermenêutica e na educação fática**. São Paulo: Editora Plêiade.
- BERDYAEV, N. A. (1925). **Ideya Bogochelovechestva y VI. Solov'ev**. *Perezvon*, 7/8:180-182 & 9:240 (translation by Fr. S. Janos, 2000).
- BERDYAEV, N. A. (1927). **Iz Razmyshlenii o Teoditsee** [A Consideration Concerning Theodicy]. *Journal Put'*, 7: 50-62, apr.
- BERDYAEV, N. A. (1933a). **Esprit et Liberté: essay de Philosophie Chrétienne**. Paris: Éditions Je Sers.
- BERDYAEV, N. A. (1933b). **Khristianskoe Vozsoedinenie: Ekumenicheskaya Problema v Pravoslavnom Soznanii** (Reunificação Cristã: O Problema Ecumênico na Consciência Ortodoxa)". Paris: pp. 63-81. Traduzido como *“Universalidade e Confessionalismo”* por Fr. S. Janos, 1995.
- BERDYAEV, N. A. (1936). **Cinq Meditations sur l'Existence**. Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne.
- BERDYAEV, N. A. (1937). **O Phanatizme, Ortodoksii i Istine** [Concerning Fanaticism, Orthodoxy and Truth]. *Journal Russkie zapiski*, 1: 180-191.
- BERDYAEV, N. A. (1939). **Suschestvuet Li V Pravoslavii Svoboda Mysli i Sovest?** [Does There Exist Freedom of Thought and Conscience in Orthodoxy?]. *Journal Put'*, 59: 46-54, feb/apr. & *Journal Novaya Rossiya*, 68, 30 may 1939.

- BERDYAEV, N. A. (1952). **The Truth of Orthodoxy**. *Vestnik of the Russian West European Patriarchal Exarchate*. Paris.
- BERDYAEV, N. A. (1957). **Autobiografía Espiritual**. Barcelona: Luis Miracle Ed.
- BERDYAEV, N.A. (1947). **El Cristianismo y el problema del comunismo**. Buenos Aires: Colección Austral, 6ª ed.
- BERDYAEV, N.A. (1979). **El sentido de la historia: experiênciã de la filosofia del destino humano**. Madrid: Ediciones Encuentro.
- BERDYAEV, N.A. (1997). **La idea rusa (problemas fundamentales del pensamiento ruso del siglo XIX y principios del siglo XX)** [1946]. In: NOVIKOVA, Olga (org.) (1997). *Rusia y Occidente (antología de textos): N. Karamzín, P. Chaadév, A. Jomiakov, I. Kireevski, K. Leóntiev, F. Dostoïevski, V. Soloviev, N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 215-320.
- CAMBRONERO, Marcelo López (2001). **Nikolai A. Berdiáev**. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, Colección Sinergia, serie verde, n.o 11.
- De BARY, Wm. Theodore (org.) (1958). **Sources of Japanese Tradition**. New York: Columbia University Press.
- DURAND, Gilbert (1981). **Las Estructuras Antropologicas del Imaginario: Introducción a la Arquetipología General**. Madrid: Taurus Ediciones.
- DURAND, Gilbert (1995). **A Fé do Sapateiro**. Brasília: Editora da UnB.
- DURAND, Gilbert (1989). **Beaux-Arts et Archétypes: La religion de l'art**. Paris: Presses Universitaires de France.
- EDIE, J.M.; Scanlan, J.P.; Zeldin, M-B & Kline, G.L. (eds) (1976). **Nicholas Alexandrovich Berdyaev [1874-1948]**. *Russian Philosophy*, vol. III, University of Tennessee Press, Knoxville.
- ELIADE, Mircea (1972). **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva.
- ELIADE, Mircea (1987). **A Provação do Labirinto**. Diálogos com Claude-Henri Rocquet. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- ELIADE, Mircea (1995). **O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras**. São Paulo: Mercuryo.
- EPICURO (1960). **Letter to Menoecus**. In: Grant, Frederick C. (1960). *Hellenistic Religions*. New York.

- ESPÍNDOLA, Luzmarina (2006). **Apro-fundamentos antropológicos da música: diálogos com a educação infantil**. São Paulo: Trabalho de conclusão de graduação em Pedagogia, FE-USP.
- FEDOTOV, Georgij P. (1948). **Berdyayev the Thinker**. *Novii Zhurnal*. New York, XIX.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (1998). **Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência & Educação no Instituto Butantan – um estudo de caso em Antropologia Filosófica**. São Paulo: FEUSP, tese de doutoramento, 2 vols, ilustr.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2000). **Música & Literatura: O Sagrado Vivenciado**. In: Porto, Sanchez Teixeira, Ferreira-Santos & Bandeira (orgs.). *Tessituras do Imaginário: cultura & educação*. Cuiabá: Edunic/Cice, 57-76.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2001). **Theanthropos: O Sagrado Humano e o Humano Sagrado**. In: VOTRE, S. (org.) *Imaginário & Representações Sociais em Educação Física, Esporte e Lazer*. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 125-146.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2004a). **Educação de Surdos e Corporeidade: Do Silêncio ao Grito na Gesticulação Cultural**. *Espaço Informativo Técnico Científico do Ines*, Rio de Janeiro, v. 21, n. jan-jun, pp. 24-38.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2004b). **A Sacralidade do Texto em Culturas Oraís**. *Diálogo Revista de Ensino Religioso*, São Paulo, v. IX, n. 35, p. 14-18.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2005). **Crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2ª ed.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006a). **Arqueofilia: O vestigium na prática arqueológica e junguiana**, In: CALLIA, M. & OLIVEIRA, M.F. (orgs.) *Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique*. São Paulo: Paulus, Moitará, pp.125-182.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006b). **Mitohermenêutica de la creación: arte, proceso identitário y ancestralidad**. In: FERNÁNDEZ-CAO, M. L. (org.) *Creación y Posibilidad: aplicaciones del arte en la integración social*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006c). **Crise política: perigos e possibilidades para a democracia e para a educação**. São Paulo: *Revista APASE*, n.o 05, junho, pp. 31-34.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006d). **¿Dónde queda la imaginación?** Barcelona: *La Vanguardia*, Debate: la crisis de la educación, abril, p. 25.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2010). **O Sagrado e a Religiosidade como jornada psíquica**. *Diálogo Revista de Ensino Religioso*, São Paulo, n. 58, maio-julho, p. 08-13.
- GUSDORF, Georges (1953). **Mythe et Métaphysique**. Paris: Flammarion Éditeur.

JÂMBLICO (1953). **About the mysteries**, III, 4-6 In: Grant, F. C. (org.). *Hellenistic Religions*. New York: 173-175.

KELEMAN, Stanley (1992). **Anatomia Emocional: a estrutura da experiência**. São Paulo: Summus.

KELEMAN, Stanley (2001). **Mito e Corpo: uma conversa com Joseph Campbell**. São Paulo: Summus.

KROTOV, Yakov (2001). **On Nickolay Berdyaev: Berdyaev's style**. Disponível em: www.krotov.org.

MEN, Fr. Alexander (2000). **Nikolai Aleksandrovich Berdyaev**. Disponível em: www.krotov.org.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1971). **Fenomenologia da Percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1992). **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 3ª.ed.

MORIN, Edgar (1977). **La Méthode I: La Nature de la Nature**. Paris: Editions du Seuil.

MOUNIER, Emmanuel (1958). **Sombras de medo sobre o século XX**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora.

MOUNIER, Emmanuel (1961). **Anarchie et Personnalisme** (1937). In: **Oeuvres de Mounier: 1931-1939**. Paris: Éditions du Seuil.

MOUNIER, Emmanuel (1964). **O Personalismo**. São Paulo/Lisboa: Duas Cidades.

NOVIKOVA, Olga (org.) (1997). **Rusia y Occidente (antología de textos): N. Karamzín, P. Chaadév, A. Jomiakov, I. Kireevski, K. Leóntiev, F. Dostoïevski, V. Soloviev, N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev**. Madrid: Editorial Tecnos.

PORTO, SANCHEZ TEIXEIRA, FERREIRA-SANTOS & BANDEIRA (orgs.) (2000). **Tessituras do Imaginário: cultura & educação**. Cuiabá: Edunic/Cice.

RADHAKRISHNAN, Sri (org.) (1953). **The Principal Upanishads**. New York: Harper & Row.

SANKARA ACHARYA (1890) **Commentary on Vedanta Sutra**. Translation by George Rhibaut. Oxford: Sacred Books of the East, XXXIV.

SERGEEV, Mikhail (1994). **Post-Modern Themes in the Philosophy of Nicholas Berdyaev**. In: *The Ends of Post-Modernism*. Kirksville, Missouri.

SERGEEV, Mikhail (1998). ***Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev***. *Transactions of The Association of Russian-American Scholars in the USA*. vol. XXIX, 59-72.

SOLOV'EV, Vladimir (1995). ***Lectures on Divine Humanity***. Translation by Peter Zouboff. New York: Lindisfarne Press.

WALEY, Arthur (1948). ***The Way and Its Power: A Study of The Tao Te Ching***. New York: Grove Press.

WENDEL, Sylvain de (1970). ***Une Quête Parallèle: Berdiaev***. Paris: *Planète Plus*, 17, 107:118, septembre.