

Ramon Domingues Maia

**HISTÓRIA, CULTURA E ESCATOLOGIA NO PENSAMENTO
RELIGIOSO DE NICOLAS BERDIAEV**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Ramon Domingues Maia

**HISTÓRIA, CULTURA E ESCATOLOGIA NO PENSAMENTO
RELIGIOSO DE NICOLAS BERDIAEV**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Enca

6

34

98

99

一

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Maia, Ramon Domingues

M217h História, cultura e escatologia no pensamento religioso de Nicolas Berdiaev / Ramon Domingues Maia. - Belo Horizonte, 2020.

185 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Escatologia. 2. História. 3. Cultura. 4. Berdiaev, Nicolas. I. De Mori, Geraldo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 23

Ramon Domingues Maia

**HISTÓRIA, CULTURA E ESCATOLOGIA NO PENSAMENTO
RELIGIOSO DE NICOLAS BERDIAEV**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de março de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Geraldo Luiz de Mori
Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Luiz Carlos Sureki
Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE

Nilo Ribeiro Júnior
Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / FAJE

X Teodoró Hanicz
Prof. Dr. Teodoro Hanicz / FASBAM

Maria José Caldeira do Amaral
Prof. Dr.ª Maria José Caldeira do Amaral / PUC SP

Para Cláudia.

AGRADECIMENTOS

A realização desta pesquisa foi possível graças à orientação e à amizade do Prof. Geraldo De Mori. Ele me abriu as portas da FAJE e me concebeu extrema liberdade para escrever. Sou grato à confiança depositada em minhas capacidades e à sabedoria em conviver comigo, aceitando, com rigor e compaixão, minhas limitações e dificuldades.

A disponibilidade para o diálogo do Prof. Luiz Carlos Sureki foram fundamentais para o desenvolvimento da tese. Sou grato a ele pelas lições de escatologia em disciplinas e na Banca do Exame de Qualificação.

O Prof. Leonardo Gomes de Deus, da Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG, foi não só o amigo, o irmão conquistado ao longo da vida, mas, também, um interlocutor qualificado. Devo a ele o encorajamento e o suporte oferecidos quando, em muitas ocasiões, me encontrava completamente perdido.

A Professora Varvara Leontieva contribuiu para que minha estadia em Moscou fosse uma experiência de grande aprendizado. Sua competência, sua devoção ao seu ofício e sua generosidade estarão para sempre no meu horizonte.

Sou grato ao Sr. Bertolino Resende pela amizade e pela qualidade dos serviços prestados. Na função de Secretário da Pós-Graduação, me ofereceu um apoio fundamental na minha volta ao Brasil e à FAJE.

Devo à Cleusa Domingues todo o apoio e suporte imagináveis para que eu atravessasse toda uma vida dedicada aos estudos. Trata-se de uma dívida impossível de ser paga.

Cláudia Generoso e seu trabalho me colocaram no caminho do possível. Sabedora de que sou amante do extremo do possível, cuidou para que eu não sucumbisse ao longo do caminho durante todos os anos de minha vida adulta.

Todo “inferno” e “paraíso” na alma do escritor, além de sua enorme experiência pessoal, é que dão a ele não apenas a superioridade moral, não apenas o direito de escrever, mas também o direito de julgar.

Varlam Chalámov

RESUMO

A presente tese é uma investigação sobre a escatologia na sua relação com as categorias da história e da cultura no pensamento religioso de Nicolas Berdiaev. É preciso dizer que, nos textos do autor, história e escatologia se fazem presentes de maneira mais evidente, sendo que o tema da cultura é tratado de modo mais esparsa ou fragmentário. De qualquer modo, a grande questão para Berdiaev é a possibilidade de criação de um novo mundo por meio do ato criativo. Para tanto, história e cultura necessitam ter um fim, pois pertencem a este mundo, ao nosso mundo marcado pela objetivação. O ato criativo marca a entrada em mundo novo criando vida nova, seres novos, para além das necessidades naturais e sociais que envolvem o ser humano neste mundo. Ele é uma vitória sobre o constrangimento das leis humanas e naturais. Assim, minha interpretação comprehende que o fim da história e a destruição da cultura são eventos que têm seu início com a entrada em cena do ato criativo, ou seja, agindo criativamente os seres humanos colocam um termo na história e na cultura, a fim de penetrar em um mundo em que não existirá mais a má infinitude histórica, as instituições e os objetos da cultura.

Palavras-chave: escatologia; história; cultura.

ABSTRACT

This thesis is an investigation of eschatology in relation to the categories of history and culture in Nicolas Berdiaev's religious thought. It must be said that, in the author's texts, history and eschatology are more clearly present, and the subject of culture is treated more sparingly or fragmentary. In any case, the big question for Berdiaev is the possibility of creating a new world through the creative act. To do so, history and culture must have an end, for they belong to this world, to our world marked by objectification. The creative act marks the entry into a new world creating new life, new beings, beyond the natural and social needs that surround the human being in this world. He is a victory over the constraint of human and natural laws. Thus, my interpretation understands that the end of history and the destruction of culture are events that begin with the onset of the creative act, that is, by creatively acting human beings put a term in history and culture in order to penetrate a world in which the bad historical infinity, institutions and objects of culture will no longer exist.

Keywords: eschatology; history; culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. FUNDAMENTOS	14
1.1 A tradição escatológica ou a ideia russa	15
1.2 O ato criativo e o espírito	23
2. O FIM DA HISTÓRIA	33
2.1 A Revolução e a Salvação	38
2.1.1 Os fundamentos da organização social	39
2.1.2 História e Reino de Deus	46
2.2 Tempo e eternidade	51
2.2.1 A filosofia da história	52
2.2.2 A metafísica da história	59
2.2.3 A religião do progresso e a solução histórica	68
2.3 Luzes e trevas	73
2.3.1 A nova época	74
2.3.2 O sentido espiritual da Revolução Russa	77
2.4 O mal, o sofrimento e a Redenção	85
2.4.1 O mal e o sofrimento	85
2.4.2 A Redenção	90
2.5 História, sociedade e escatologia	95
2.5.1 Messianismo, filosofia da história e teoria do progresso	95
2.5.2 História e sociedade	100
2.5.3 A escatologia	105
3. O APOCALIPSE ARTÍSTICO DA CULTURA	115
3.1 Em torno do teatro	118
3.2 Cultura e profecia	131

3.3 O trágico e a ética da criatividade	144
CONCLUSÃO	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	158
ANEXO	163

INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado é uma análise da escatologia do pensador religioso Nicolas Berdiaev¹ (Kiev, 1874 – Clamart, 1948). Ele, em variadas ocasiões denominou a si mesmo filósofo, entretanto, seu pensamento traz as marcas tanto da filosofia quanto da teologia. Diferentemente das reflexões filosóficas e teológicas ocidentais, o pensamento religioso russo é marcado pelas vivências pessoais do seu autor, ou seja, é um pensamento vivido, um pensamento existencial. Berdiaev não é um representante da tradição eclesial ortodoxa. Sua meditação é marcadamente pessoal, uma síntese singular, embora, profundamente conectada com a tradição religiosa russa.

A origem da questão escatológica apareceu, para mim, pela primeira vez, ainda no Mestrado, por meio das leituras das obras sobre futurologia de Gilberto Freyre que esboça uma relação sobre a identidade nacional brasileira e a russa. Isto me levou ao estudo aprofundado do século XIX russo, quando aparece sua questão nacional. O trabalho do professor Bruno Barreto Gomide, da Universidade de São Paulo, foi fundamental nesta travessia. Com ele, pude compreender a recepção da literatura russa no Brasil, especialmente a influência de Dostoiévski na psicopatologia criminal e a de Berdiaev no pensamento católico do início do século XX. A leitura de Dostoiévski, Gógol, dos eslavófilos e de Berdiaev me conduziu ao problema do mal e ao problema da liberdade, preocupação que está subentendida nesta tese e em todos os meus esforços universitários.

Não estou em busca apenas de respostas para problemas teológicos atuais. Evidentemente, trata-se de uma pesquisa monográfica sobre os conteúdos teológicos e religiosos. Contudo, a natureza fundamental deste trabalho é epistemológica, ou seja, o leitor desta tese se deparará, principalmente, com uma modesta tentativa de definição de categorias de pensamento, as quais foram, são e serão vividas pela humanidade, ainda que não nomeadas ou desconhecidas. A necessidade de nomear o vivido é tarefa do pesquisador. Importa dizer que todos, enquanto seres no mundo, estamos imersos numa “situação protológica” e numa “situação escatológica”. Afinal, temos, diante de nós, a irrevogabilidade de nosso nascimento e a inevitabilidade de nosso futuro. Neste sentido, é extremamente iluminadora a colocação da escatologia sob a luz da dinâmica entre liberdade e necessidade. Com efeito, o problema do

¹ A grafia do nome do autor, no Ocidente, varia em cada obra, ora Berdiaeff, ora Berdiaev. No corpo de nosso texto, adotaremos esta última, consagrada pela crítica francesa.

fim – da história, do mundo – sob o signo da necessidade, invariavelmente, deixa o campo dos argumentos para se transformar em caso de soberba filosófica, proselitismo e chantagem verborreico. Com a liberdade, o fim é possibilidade: de aniquilamento ou de alguma coisa nova – oitavo dia da criação.

À medida que a pesquisa foi avançando, fui percebendo o seu despropósito. Afinal, todo o esforço de Berdiaev representa um apelo para que sejamos criativos e o que estava fazendo era tão somente reproduzir seu pensamento. Crescia em mim a necessidade de criar. Como estou interessado em obter o grau de Doutor em Teologia, decidi avançar, mas, oferecendo reflexões pessoais ao texto da tese. De modo que, minha recepção de Berdiaev é uma reflexão crítica. O leitor desta tese perceberá que me dediquei, não às últimas coisas – paraíso e inferno –, específicas da escatologia de Berdiaev. Na verdade, o centro da investigação não são as “Últimas Coisas”, senão as “penúltimas” ou, mais exatamente, aquilo que está relacionado à passagem para outro mundo ou à destruição deste.

O leitor familiarizado com Hegel e Dostoiévski perceberá que questões como o fim da história e o fim da cultura já foram colocadas. A solução – especulativa – de Berdiaev é uma novidade para nós, brasileiros, pois é escatológica, ou seja, diz respeito ao fim de mundo e à criação de outro mundo. Depois de visitar a Rússia durante os anos desta pesquisa, chego ao seu final menos interessado nestas questões do que estava em seu começo. Trata-se de um problema exclusivamente especulativo, a não ser que alguém se decida atuar no campo da diplomacia e das relações internacionais, onde os destinos do mundo estão realmente sendo decididos.

Minha tese não é uma análise exaustiva dos conteúdos do pensamento religioso de Berdiaev. Meu objetivo principal é contribuir para a colocação do seu nome em alguma prateleira de uma biblioteca de alguma faculdade de teologia brasileira. Assim, se trata de um primeiro passo, junto a outras já existentes, na apresentação do pensamento do autor. Para tanto, estou em busca da perspectiva teológica dos seus textos. Elegi o tema do apocalipse da história e da cultura como capaz de oferecer tal perspectiva. A escatologia é um assunto caro à tradição russa de pensamento. Minha leitura trabalha com polaridades, uma vez que, mundo e espírito ou liberdade aparecem em tensão no pensamento de Berdiaev. De outra forma, sua escatologia comporta termos imiscíveis, embora inseparáveis. Proponho, primeiro, uma

apresentação das questões textuais e contextuais para servir de base para a leitura posterior que faremos dos textos de Berdiaev. Em seguida, procedo a uma análise das principais obras em que os temas da história e da escatologia aparecem de forma mais contundente. Finalmente, o apocalipse da cultura.

Esta tese está divida em três partes. Na primeira, apresentarei os fundamentos extra-textuais – a tradição escatológica russa – e os fundamentos textuais – em torno das noções de ato criativo e de espírito. Na segunda parte, me dedicarei ao exame dos textos de Berdiaev em que o tema da história em correlação com o da escatologia aparece de forma mais evidente. Primeiro, o foco está na Revolução Russa e na soteriologia que encontrei em *Filosofia da desigualdade*. Em seguida, na análise de *O sentido da história*, analisei as ideias de tempo e eternidade. No texto de *Uma nova Idade Média*, é possível ser percebida uma concepção de história baseada nas imagens de luzes e de trevas. O problema do mal, do sofrimento, conectado à história e à escatologia, aparecem em *Espírito e liberdade* e em *Ensaio de Metafísica escatológica*. Finalmente, tomo textos diversos da trajetória de Berdiaev, principalmente aqueles relacionados com a temática da cultura, para mostrar como o fim dos sistemas de artes e ciências por meio da arte significa a entrada em outro mundo. Como esta última parte trata da cultura e da arte, busquei um diálogo de Berdiaev com outros autores da tradição ocidental, diferentemente da segunda parte desta tese em que analiso a história e a escatologia. Fiz isto por compreender que, pela altura de Berdiaev, depois da hermenêutica textual, ele merecia um confronto.

Lancei mão de um método que privilegiou um corpo-a-corpo com o texto de Berdiaev. Assim, não é meu foco as principais teses desenvolvidas pela recepção crítica. Meu caminho segue uma orientação bibliográfica-hermenêutica, de modo que, destaca os temas da cultura, história e da escatologia como porta de entrada para a compreensão da obra do autor. Penso que, a título de introdução ao universo de um pensamento, minha aposta metodológica se mostra mais adequada aos limites desta empreitada.

1. FUNDAMENTOS

1.1 A tradição escatológica ou a ideia russa

A eleição do pensamento religioso de Nicolas Berdiaev como centro de minha investigação está colocada em um postulado por mim estabelecido: a vocação escatológica da Rússia – histórica, intelectual e literária. As obras de Berdiaev, seja dito, em nada se aproximam dos manuais de teologia ortodoxa, conhecidos por uma secção conclusiva consagrada ao fim dos tempos. Na verdade, o tema da escatologia e da filosofia da história atravessa todo o conjunto do seu pensamento – livros, ensaios, artigos, polêmicas. Assim, sua obra, na medida em que seja uma reflexão sobre a história, está profundamente conectada ao problema do *éschaton*.

Lendo o conjunto da obra de Nicolas Berdiaev percebo que o problema da história ocupa nela um lugar de grande destaque. Isto não se deve propriamente à hipótese de que nenhuma realidade pode deixar de ser histórica, mas porque a filosofia da história e uma visada escatológica caracterizam fortemente seu pensamento. No prefácio à edição francesa de *O sentido da história*, Berdiaev confessa, “meu pensamento sempre foi orientado em direção aos problemas que tocavam à filosofia da história”.² Os temas do seu pensamento religioso sempre estiveram profundamente ligados à sua intimidade intelectual e à percepção do mundo à sua volta.

Buscando compreender as fontes psicológicas de minha apoteose criativa, vejo que meu comportamento exclusivo em relação a ela está ligado a meu pessimismo em relação ao fato universal, que chamamos “realidade”. Para viver dignamente, sem ser rebaixado e oprimido pela necessidade mundial, pela rotina social, é necessário, absolutamente, sair do círculo imanente da “realidade” graças à exaltação criativa, evocar uma imagem, imaginar um mundo diferente, novo em relação aos dados deste mundo (um novo céu e uma nova terra). A criação está ligada à imaginação. O ato criador foi sempre para mim uma transcendência, uma saída para além das fronteiras da realidade imanente, uma fresta livre através da necessidade”.³

2 BERDIAEV, 1948, p. 7.

3 “Cherchant à comprendre les sources psychologiques de mon apothéose de la création, je vois que mon comportement exclusif à l’égard de cette dernière est lié à mon pessimisme à l’égard du fait universel, de ce que’on appelle ‘réalité’. Pour vivre dignement, sans être abaissé et écrasé par la nécessité mondiale, par la routine sociale, il faut absolument sortir du cercle immanent de la ‘réalité grâce à l’exaltation créatrice, évoquer une image, imaginer un monde différent, nouveau par rapport aux données de ce monde (un nouveau ciel et une terre nouvelle). La création est lié à imagination. L’acte créateur fut toujours, pour moi, une transcendance, une sortie au-delà des frontières de la réalité immanente, une percée libre à travers la nécessité.” *Id.* 1992, p. 274, 275.

Esta confissão de Berdiaev, em seu *Autoconhecimento – ensaio de autobiografia filosófica*, é uma boa introdução para a compreensão das relações entre história e escatologia em seu pensamento. O choque entre mundo e pessoa pode produzir comportamentos diversos, desde o embotamento até a prática de atos hediondos. Em Berdiaev, produziu uma necessidade incontornável de escrever. Em variados momentos de sua obra, ele confessa possuir um sentimento apocalíptico da vida. Um tal sentimento pode ser explicado por condições psíquicas, de nascimento geográfico e de época. Não menos importante, na confluência entre necessidade de escrever e sentimento apocalíptico, são as possibilidades de atuação dos desígnios divinos insondáveis e misteriosos. Afinal, a obra de Berdiaev representa, especialmente hoje, uma voz profética pela liberdade em relação ao mundo, iluminando consciências, consolando cativos, inspirando audaciosos e alimentando a esperança.

É possível fazer uma analogia entre geografia física e geografia espiritual em relação ao povo russo. As grandes extensões de terras, tendendo para o infinito, simbolizam a profundidade interior do homem russo. Ao esforço de conquista e de domínio da terra se soma a dificuldade da construção de uma cultura de mediações. Segundo Berdiaev, o povo russo “não conheceu a medida e ele é sempre inclinado aos excessos”.⁴ Na Europa, ao contrário, a divisão em classes e categorias é clara, tendendo sempre para o termo médio. Na Rússia, os extremos aparecem, por um lado, no dionisíaco do elemento pagão e, por outro, no traço ascético da religião ortodoxa. A consequência disto é o desdobramento nas mais variadas figuras contraditórias. Ele os expõe em *A ideia russa*.

Os traços de caráter os mais opostos coexistem no povo russo: despotismo, hipertrofia do Estado e anarquismo, amor pela liberdade; crueldade, propensão à violência e bondade, humanidade, docura; ritualismo e busca da verdade; individualismo, consciência aguda de sua personalidade, coletivismo impessoal; nacionalismo, chauvinismo e universalismo, fé na humanidade; escatologia, messianismo e ritualismo exterior; busca por Deus e ateísmo militante; humildade e arrogância; escravidão e rebeldia.⁵

4 *Id.* 1969. p. 10.

5 “Les traits de caractère les plus opposés coexistent dans le peuple russe: despotisme, hypertrophie de l’État, et anarchisme, amour de la liberté; cruauté, propension à la violence, et bonté, humanité, douceur; ritualisme et recherche de la vérité; individualisme, conscience aiguë de sa personnalité et collectivisme impersonnel. Nationalisme, chauvinisme et universalisme, foi en l’humanité; eschatologie, messianisme et ritualisme extérieur; recherche de Dieu et athéisme militante; humilité et orgueil; esclavage et rébellion”. *Id. Ibid.* p. 11.

Feita uma análise da história e do caráter do povo, a tarefa do pensador religioso parece ser simples ou parece ter se simplificado ao máximo. Bastaria ver no curso dos eventos uma batalha entre bem e mal, uma luta entre amor e ódio tendendo para a glória ou para a destruição final. Em primeiro lugar, do ponto de vista das ideias, o problema não é exatamente a oposição entre bem e mal, mas entre duas ou mais concepções de bem. Um exemplo disto pode ser visto na relação ambivalente de Berdiaev com o marxismo: trata-se de refutar o paraíso na terra, mas não o diagnóstico da realidade social. Segundo, do ponto de vista histórico, a despeito da imaginação e dos sentimentos apocalípticos não só de Berdiaev como de Dostoiévski, a Rússia e o mundo não culminaram na destruição total. Mais exatamente, o espírito de negação dos niilistas e revolucionários não destruiu a si mesmo. Basta lembrar Napoleão e Stalin, e seus milhões de mortos, a negatividade produziu, no primeiro, o código civil, no segundo, o Estado soviético.

Assim, o que me interessa é uma tendência, existente na mentalidade do povo russo, a levar o pensamento a refletir os problemas últimos da existência. Por problemas últimos entendo os problemas decisivos do homem, os problemas capitais, como se ele estivesse numa encruzilhada, prestes a tomar uma decisão, a última, sobre seu destino definitivo. Compreendo que, a partir da história das ideias, duas correntes opostas se destacam, do século XIX aos primórdios do século XX. A primeira reúne Belinski, Tchernitchévski, Bakunin, Netchaiev e Lênin. A segunda, Gógol, Dostoiévski, Soloviev. Berdiaev está numa situação de ambivalência. Assimila algumas ideias das duas tendências e rejeita outras tantas de cada uma.

Minha aposta é que a história dos problemas últimos tem sua origem na ideia de Moscou-Terceira Roma. Constantinopla era a segunda Roma, mas, após a queda de Bizâncio (1453), Moscou se tornou o único reino ortodoxo. Moscou assim pretendia substituir Roma e Constantinopla. Dessa maneira, o povo obtinha uma vocação religiosa. “A missão da Rússia era a de guardar e de proteger o cristianismo verdadeiro: a ortodoxia”.⁶ A doutrina messiânica e escatológica concebida na ideia de Moscou-Terceira Roma fora concebida pelo monge Filoteu. Contudo, ela logo fora pervertida, uma vez, que “a vocação espiritual russa” passou a depender da “força e grandeza do Estado, do valor exclusivo do tsar”.⁷ A ideia de Moscou-

6 *Id. Ibid.* p. 17.

7 *Id. Ibid.* p. 17.

Terceira Roma apresentada em sua conexão profunda com a potência da Realeza representou, efetivamente, o seu fracasso no campo espiritual. O poder estatal, associado a esta ideia messiânica e escatológica, “se encarnou no Reino de Moscou, depois no Império e, enfim, na Terceira Internacional”.⁸ Assim, a eleição do povo russo deixou de possuir um sentido transcendente para se materializar na potência do Estado cuja configuração atravessou a história russa culminando no comunismo.

Uma reação contundente aos desvios sofridos pela ideia de Moscou-Terceira Roma pode ser observada na questão do *Raskol*. *Raskol* (*раскол*) significa cisma⁹ e ele aconteceu no século XVII na Rússia relacionado a observações de costumes e rituais na igreja, tais como, a maneira correta de se fazer o sinal da cruz. O problema, no entanto, era mais profundo. Os *raskolniki*, organizados em torno da figura do líder Avvakum, estavam conectados, também, com outros problemas da vida religiosa russa, como a “busca da verdade e da justiça divina, a peregrinação, o elã escatológico”.¹⁰ Eles colocaram em questão a autenticidade do Reino russo enquanto Terceira Roma, enquanto verdadeiro Reino ortodoxo. Na verdade, os *raskolniki* “sentiram a traição da Igreja e do Estado, eles deixaram de acreditar no caráter sagrado do poder histórico”.¹¹ O *Raskol* introduziu na vida histórica russa o fenômeno da negação. A história estava dominada pelo Príncipe deste mundo, portanto, era necessário escapar dela. O Anticristo era o cabeça da Igreja e do Estado. Esta mentalidade ganhou vida, atravessou séculos. Além disso, a busca apaixonada pelo Reino da verdade inspirou toda a intelectualidade do século XIX.

O aparecimento dos Loucos por Cristo (*Iurodivyi*) foi um fenômeno bastante específico da tradição escatológica russa. A loucura pode ser fonte de compreensão do que está oculto na vida dos homens. Ela é o espelho da sociedade sã, da lógica da sociedade da razão. Em *Uma história social da loucura*, Roy Porter afirma que a loucura “focaliza e testa a natureza e os limites da racionalidade, humanidade e ‘compreensão’ do normal”.¹² Assim, irracionalidade e razão caminham juntas. Mais ainda, a loucura confronta o que supostamente é normal e sadio, pois “o louco ressalta as hipocrisias, os comportamentos dúbios e a

8 *Id. Ibid.* p. 18.

9 A título de ilustração, vale a lembrança que o personagem central de *Crime e castigo*, de Dostoiévski, é Raskólnikov, portanto, um cismático, que se desligou do sentido da terra, dos homens e de Cristo.

10 BERDIAEV, 1969. p. 20.

11 *Id. Ibid.* p. 20.

12 PORTER, 1990. p. 9.

desatenção absolutamente insensível da sociedade sã”.¹³ Uma espécie de loucura sagrada havia na Antiguidade Clássica, como podemos observar na *Orestíada*, de Ésquilo, em *As Bacantes*, de Eurípedes, e em *Ajax*, de Sófocles. Já a partir do século XX, em tempos de secularização, a sanidade mental está associada às virtudes do trabalho e da seriedade. A vida se torna extremamente racional. Se temos no século XIX uma visão correcionária do desvio social, se passa, então, para a concepção concentracionária. Michel Evdokimov, em *Pelérins et vagabondes mystiques*, pontua que, hoje, “é julgado louco aquele pensa mal, que se desvia, deliberadamente, da norma promulgada por uma parte infalível.”¹⁴ Com efeito, a maioria, a massa de pessoas parece ser habilidosa o suficiente dissimular sua insanidade no interior do comportamento de rebanho. Os mais sadios são considerados loucos. E os megalomaníacos estão no poder.

Os Loucos por Cristo na Rússia surgem quando os políticos e o clero da Igreja Ortodoxa se acomodam e procuraram seus próprios interesses. Isso acontece a partir do século XVI. “O ‘Louco por Cristo’ é um outro tipo de andarilho, hostil às manifestações de uma humanidade satisfeita de seu destino e, sobretudo, muito anti-intelectualista.”¹⁵ Ele abdica de qualquer tipo de dignidade, permitindo ser atacado, flagelado, zombado. Buscando uma pureza adâmica, ele procura vestir suas roupas ao contrário. Além disso, é comum, entre os Loucos por Cristo, atitudes tais como, derrubar barracas de comerciantes desonestos e comer salsichões na Sexta-Feira Santa.

O tipo do “Louco por Cristo” que, através do humor, desestabiliza, subverte as leis deste mundo, se distingue daquele do andarilho que vive no exterior de acordo com as leis deste mundo e não oferece traço particularmente cômicos. Para o “louco”, a derrubada dos valores morais, os malabarismos do absurdo, da desrazão, manifestam uma séria busca do sentido.¹⁶

O Louco por Cristo é o representante do povo russo diante do czar, mais exatamente, sua existência “é uma resposta” dos súditos ao soberano. O Louco é a consciência moral do poder, lembrando ao czar sobre as vaidades do mundo e os limites da autoridade. Alguns Loucos desafiaram a potência do czar. Na verdade, a situação do Louco por Cristo e o poder é

13 *Id. Ibid.* p. 9.

14 EVDOKIMOV, 2009, p. 48.

15 *Id. Ibid.* p. 51

16 “Le type du ‘fol en Christ’ qui, par le biais de l’humour, déstabilise, subverti les lois du monde, se distingue de celui du vagabond, qui vit en étranger aux lois de ce monde et n’offre pas de traits particulièrement comiques. Pour ce ‘fol’, le renversement des valeurs morales, les jongleries du non-sens, de la déraison, manifestent une très sérieuse quête du sens”. *Id. Ibid.* p. 52.

paradoxal. Há uma intimidade entre o Louco e aquele investido de suprema autoridade, ao mesmo tempo, em que, o primeiro é destituído de vontade de potência e de etiqueta.

É possível dizer que a entrada em cena de uma *intelligentsia* é um fato social e espiritual, também, tipicamente russo. Embora não fosse uma classe social, ela era composta por idealistas dispostos a enfrentar até mesmo a prisão e o exílio. O que caracterizava propriamente a *intelligentsia* é que ela não vivia no presente, ou estava voltada para o passado ou para o futuro. Faltava-lhe a atividade política. Restou-lhe professar doutrinas sociais em tempos de absolutismo e de servidão. Merece menção, aqui, a novela de Turguêniev, *Diário de um homem supérfluo* (1850). O protagonista, Tchulkatúrin, membro da *intelligentsia*, é alguém bem-educado no idealismo alemão, possui nobres ideais, mas é incapaz de agir.¹⁷ Falta ao homem supérfluo “a coragem definitiva para dar o passo que lhe tão necessário.”¹⁸ Com efeito, a passagem ao ato só se dará com os niilistas e seus vários atentados a bomba na tentativa de assassinar o czar Alexandre II. Embora fosse um fenômeno tipicamente russo, especialmente do século XIX, a *intelligentsia* não possuía raízes fortes com a Rússia ou com o povo russo. Talvez, o que tenha dado vigor a um grupo tão peculiar seja uma característica do povo russo. “Os russos ignoram o ceticismo, eles são dogmáticos, tudo para eles assume um caráter religioso, eles compreendem mal a noção de relatividade.”¹⁹

O fato é que, seja nas camadas cultivadas ou nos meios populares, o Apocalipse foi um tema bastante presente na vida russa. Isto significa que “o povo russo, por sua natureza metafísica e sua vocação no mundo, é o povo do fim”.²⁰ No Ocidente, o problema escatológico ocupa um lugar bem menor do que na Rússia. A espera messiânica não se conjuga com uma estrutura pedagógica, administrativa e social do catolicismo romano. Além disso, o conforto, a segurança e o bem-estar criados pela sociedade burguesa não é atingido pela consciência escatológica.

É indispensável explicar o que eu comprehendo por escatologia. Eu não a entendo como a parte escatológica do sistema teológico que pode ser encontrada em qualquer manual de teologia católica ou protestante. Eu quero falar de uma interpretação escatológica do cristianismo inteiramente e à qual é necessário opor a interpretação

17 A propósito, as universidades brasileiras estão repletas de homens e mulheres supérfluos. Eu me incluo pela incapacidade de agir, mas me excluo, por outro lado, pela ausência de nobres ideais. Minha aposta pós-metafísica é de que o mal é sempre vitorioso na história e nada indica que sairemos da má infinitude.

18 JUNQUEIRA, 2018, p. 92.

19 BERDIAEV, 1969, p. 34.

20 *Id. Ibid.* p. 201.

histórica. A revelação cristã é escatológica, é a revelação do fim deste mundo e da vinda do Reino de Deus. Todo o cristianismo dos primeiros cristãos foi escatológico, todos esperavam a segunda parusia do Cristo, o advento do Reino. Um cristianismo histórico, uma Igreja histórica significam que o Reino de Deus não veio, significam um fracasso, uma adaptação da revelação cristã ao reino deste mundo. Resta ao cristianismo uma esperança messiânica, uma espera escatológica e ela é mais forte no cristianismo russo do que no ocidental. A Igreja não é o Reino de Deus. Se a Igreja apareceu na história, ela não significa, no entanto, a transfiguração do mundo, a aparição de um novo céu e de uma nova terra. O Reino de Deus é, ao contrário, o fator da transfiguração do mundo, não somente ao nível do indivíduo, mas ao da sociedade e do cosmos inteiramente. É o fim deste mundo, de um mundo de injustiça e de feiura, o início de um mundo novo, mundo de justiça e de beleza. Quando Dostoiévski diz que a beleza salvará o mundo, ele subentende a transfiguração do mundo, o advento do Reino de Deus. É precisamente a esperança escatológica. Ela animava a maior parte dos representantes do pensamento religioso russo. Entretanto, esta consciência messiânica, este escatologismo, era ambíguo.²¹

O messianismo russo se mostrou ambíguo porque culminou na vontade de potência da ideia de Moscou Terceira Roma. Mais especificamente, o desejo de criar um império, junto à concepção de uma Rússia salvadora do mundo, esteve na ordem do dia. O capítulo final parece ter sido o messianismo irreligioso do comunismo. O que permanece como especificamente russo neste tipo de vontade de potência e desejo de glória é ausência de *esprit de finesse* tão cara aos europeus. Na verdade, os russos jamais se importaram, exatamente, com as grosserias e os modos de seus líderes.

O pensamento russo sempre esteve preocupado em transformar a realidade. “Em seu elã criador, os russos buscarão uma vida perfeita e não, somente, obras perfeitas.”²² A procura pela justiça social e pela liberdade marcou o século XIX. Predomina no pensamento russo temas e motivos religiosos, morais e sociais. Se é possível dizer que os povos contêm mitos

21 “Il est indispensable d’expliquer ce que je comprends par eschatologie. Je n’entends pas par là la partie escatologique du système théologique que l’on peut trouver dans n’importe quel manuel de théologie catholique ou protestant. Je veux parler d’une interprétation eschatologique du christianisme tout entier et qu’il faut opposer à l’interprétation historique. La révélation chrétienne est eschatologique, c’est la révélation de la fin de ce monde et de la venue du Royaume de Dieu. Tout le christianisme des premiers chrétiens a été eschatologique, tous attendaient la deuxième parousie du Christ, l’avènement du Royaume de Dieu. Un christianisme historique, une Église historique signifient que le Royaume de Dieu n’est pas venu, signifient un échec, une adaptation de la révélation chrétienne au royaume de ce monde. Il reste au christianisme une espérance messianique, une attente eschatologique et elle est plus forte dans le christianisme russe que dans l’occidental. L’Église n’est pas le Royaume de Dieu. Si l’Église est apparue dans l’histoire, elle ne signifie pas pour autant la transfiguration du monde, l’apparition d’un nouveau ciel et d’une nouvelle terre. Le Royaume de Dieu est par contre le facteur de la transfiguration du monde, non seulement au niveau de l’individu, mais de la société et du cosmos tout entier. C’est la fin de ce monde, d’un monde d’injustice et de laideur, le début d’un monde nouveau, monde de justice et de beauté. Lorsque Dostoïevski dit que la beauté sauvera le monde, il sous-entend la transfiguration du monde, l’avènement du Royaume de Dieu. C’est précisément l’espérance eschatologique. Il animait la plupart des représentants de la pensée religieuse russe. Toutefois cette conscience messianique, cet escatologisme était ambigu”. *Id. Ibid.* p. 203

22 *Id. Ibid.* p. 36

da origem e mitos do fim, a Rússia, por sua vez, possui, apenas, mitos do fim. O que predomina no século XIX é a “busca apaixonada do progresso, da revolução, dos últimos resultados da civilização mundial, do socialismo.”²³ Por outro lado, havia uma “consciência aguda” sobre toda a mesquinharia e baixeza acerca do progresso, da revolução, da civilização.

O renascimento cultural do século XX nasceu de frutos do pensamento do século XIX. Contudo, o movimento combatia, em nome da liberdade da criação, velhas concepções da velha intelectualidade. Havia uma busca pela ultrapassagem do materialismo, do positivismo e do utilitarismo. O renascimento foi feito sob a égide do Espírito e de Dioniso. A despeito das inúmeras e marcantes diferenças, é possível detectar um ponto em comum entre renascimento e revolução: o elemento dionisíaco. Contudo, o renascimento possuía suas especificidades.

Mas o movimento russo portava um caráter específico devido aos seus laços com o século XIX russo; é antes de tudo uma inquietude e uma busca, uma perpétua ultrapassagem em filosofia dos limites do conhecimento filosófico; em poesia, dos limites da arte; em política, dos limites da política em um perspectiva escatológica geral. Tudo se desenrolava em uma atmosfera mística.²⁴

A existência de uma “ideia russa” é testemunhada pelas pesquisas do século XIX e do século XX. A ideia russa está relacionada à missão do povo russo no mundo. “A Ideia russa é escatológica, ela é orientada em direção ao fim.”²⁵ Ela está relacionada com a salvação de todos os homens. O povo russo é orientado em direção à Nova Jerusalém, mas esta Nova Jerusalém é ligada à imensa terra russa que é sua parte integrante. A Nova Jerusalém só pode ser alcançada de modo fraternal e comunitário. Para tanto, “é indispensável viver a experiência da época do Espírito Santo que nos trará uma nova revelação acerca da sociedade. A Rússia preparou este advento.”²⁶

23 *Id. Ibid.* p. 40.

24 “Mais le mouvement russe portait un caractère spécifique dû à ses liens avec le XIX^E siècle russe; c'est avant tout une inquiétude et une recherche, un perpétuel dépassement en philosophie des limites de la connaissance philosophique; en poésie, des limites de l'art; en politique, des limites de la politique dans une perspective eschatologique générale. Tout se déroulait dans une atmosphère mystique”. *Id. Ibid.* p. 258.

25 *Id. Ibid.* p. 259.

26 *Id. Ibid.* p. 262.

1.2 O ato criativo e o espírito

Nesta secção, colocarei em evidência duas ideias – espírito e ato criativo – do pensamento de Berdiaev, fundamentais para sua compreensão. Em vez de uma análise dedutiva e categorial, optei por apresentar o desenvolvimento destas ideias onde elas aparecem de forma mais viva, no florescer do pensamento do autor. Nestes primórdios da obra de Berdiaev, reinavam um grande otimismo, uma maiúscula aposta nas capacidades humanas e, talvez, uma não menos excessiva ingenuidade. Este momento é o marco, a fundação do seu pensamento, embora haja um declínio no otimismo ao longo do tempo em suas demais obras, em razão dos acontecimentos históricos e da entrada em cena de outras disciplinas no cenário da época, tais como a psicopatologia e a psicanálise.

*O sentido da criatividade*²⁷ – um ensaio de justificação do homem é considerada a principal obra de Nicolas Berdiaev. A recepção crítica e o próprio autor assim o entendem. Ele escreveu parte da obra durante uma viagem à Itália e confessa que o Renascimento pré-rafaelita fora um dos seus impulsos mais fortes para a ideia de criatividade. No prefácio à edição alemã da obra, ele afirma que a escreveu rapidamente, com uma fé inabalável no despertar da criatividade religiosa e, por isto, esta obra representa o seu *Sturm und Drang*.²⁸. A temática principal de *O sentido da criatividade* gira em torno do tema da criatividade humana como resposta esperada por Deus visando a completar Sua criação que se encontra em estado de inacabamento. A primeira edição da obra apareceu no ano de 1916, em língua russa, em 1927 recebeu uma edição alemã, e somente em 1955, em francês, ano também da primeira edição em língua inglesa. Assim, o contexto inicial de recepção de *O sentido da criatividade* ficou restrito, enquanto o autor esteve vivo, ao público alemão, à comunidade russa da diáspora e a russófilos, uma vez que, a penetração dos livros de Berdiaev na Rússia durante o Estalinismo era praticamente inexistente.

O sentido da criatividade traz, em suas linhas principais, os mesmos sentimentos apocalípticos que animam toda a obra do autor, embora contenha uma surpreendente fé na

²⁷ A tradução francesa escolhe a palavra “création” e não, “créativité”. Escolhi a palavra “criatividade” primeiro, em razão de, nesta obra, a palavra “criador” - *sozdatei*, em russo – sempre se encontrar associada aos atos e aos atributos divinos, enquanto, “criativo” - *tvorcheskiy* – aos atos humanos, porque dotados de imaginação e de inventividade; segundo, pelo fato de o título da obra ser *Smiisl Tvorchestva* e não, *Smiisl Sozdaniia*.

²⁸ BERDYAEV, 2008, p.9

humanidade, especialmente, pelo fato de, naquele momento, estar situada entre uma vida posterior à prisão do autor em Vologda, às ebullições da Revolução de 1905 e à iminência da Grande Guerra e das Revoluções de Fevereiro e de Outubro de 1917. Laurent Gagnebin nos lembra que a obra, “parcialmente escrita durante uma viagem” à Florença e Roma em 1912, foi inspirada “na obra criativa da Renascença”.²⁹ Buscarei destacar as ideias de espírito e ato criativo e sua relação com o tema central desta tese, história e escatologia.

Berdiaev afirma que a revelação divina entrecorta o mundo de três maneiras diferentes, fazendo com que o divida em três épocas distintas: “a revelação da lei (o Pai), a revelação da redenção (o Filho) e a revelação da criação (o Espírito)”.³⁰ Parece que temos aqui uma imagem das três épocas de Joaquim de Fiori. No entanto, em Berdiaev, as três eras coexistem entre si, de modo quase simultâneo, de modo que, o conhecimento exato de suas fronteiras cronológicas não é dado ao homem. O Novo Testamento contém a revelação evangélica sobre Deus e sobre o homem. A revelação, neste caso, comunica o amor divino e a graça que redime o homem do pecado. O cristianismo neotestamentário é, desse modo, a Boa Nova da redenção e da Revelação. A questão que se coloca é se a redenção pode esgotar “o enigma da vida e do ser”, mais ainda, se a salvação é capaz de ser “o enigma da vida”.³¹ Com efeito, a redenção, a remissão dos pecados e a salvação possuem uma dimensão e uma finalidade negativa. Trata-se de negar, apagar, colmatar os pecados do homem. Por outro lado, o ser possui metas diferentes. Tais metas são positivas e criativas.³²

Certamente, não se pode desconsiderar a remissão dos pecados, pois, além de ser um das “épocas da vida mística espiritual”, ela é, também, “a medula do processo do mundo”.³³ Entretanto, semelhante à natureza do Criador, a natureza humana foi criada para propósitos bem maiores do que apenas se arrepender, se redimir de suas faltas e centralizar sua vida no mundo na redenção. A verdade de Cristo possui duas dimensões. Sim, por um lado, há a libertação do mal e a remissão dos pecados. Contudo, por outro lado, há a vocação para a criação, ou seja, há uma dimensão positiva. O fato é que não há nenhuma palavra no Evangelho que se reporte à vocação criativa do homem. O evento sacrificial de Cristo não é capaz de mostrar nada a respeito da criação, pois ele não contém indicadores de caminhos

29 GAGNEBIN, 1994, p. 46.

30 BERDIAEV, 1955, p. 405.

31 *Id. Ibid.* p. 127.

32 *Id. Ibid.* p. 127.

33 *Id. Ibid.* p. 127.

para o homem. Não há escrituras santas sobre a atividade criativa do homem, senão, um grande silêncio, mas é este silêncio o enigma e o segredo do homem. É exigido do homem um grande ato, da parte de sua mais elevada consciência. Enquanto tal, o ato criativo não será justificado pelas Escrituras. O homem evitará que a criação seja submetida à lei e à redenção, pois, se estiver preso a alguma era ou a alguma lei, ele jamais conhecerá a liberdade característica da sua própria natureza criativa. A criação seria tão somente obediência se seus caminhos, suas trilhas “tivessem sido designadas e justificadas nas Escrituras”.³⁴

Berdiaev não põe em questão o fato de que Deus, por meio da lei, tenha revelado Sua vontade ao homem pecador. Por meio desta revelação, Ele deu ao homem a possibilidade da remissão por meio da graça com o envio do seu Filho. No entanto, além desta revelação da redenção, há, também, uma revelação da criação, que se faz desde baixo e não do alto. Trata-se de uma revelação antropológica e não, teológica. A “descoberta antropológica da criação” é esperada por Deus que vela as vias condutoras à liberdade humana e à semelhança do homem em relação a Ele.³⁵ A lei, por sua vez, funciona como uma barreira, pois está voltada para a “natureza pecadora do homem” que contém uma “vontade do mal”.

Diante desta vontade, a lei opera um “não”, bloqueando-a. Por outro lado, a redenção atuando por meio da graça restaura a natureza humana. A liberdade perdida é devolvida ao homem. Podemos dizer que, dessa maneira, Cristo e sua força operativa penetraram no seio do homem. Há uma transformação do homem em uma outra criatura. A redenção é compreendida, dessa maneira, como um “mistério cósmico”, pois o homem se torna um “novo Adão”.³⁶ Entretanto, ressalta Berdiaev, nem o Antigo, nem o Novo Testamento revelam “a vocação criativa do homem”. Quando o homem se descobre criativo, se lhe desvela “a marca da liberdade” que o torna “semelhante a Deus”, mais propriamente, trata-se da “descoberta nele da imagem do Criador”.³⁷

A imagem do Criador não guarda morada no Pai ou no Filho, senão no Espírito. Isto porque tal imagem não cabe nos limites das Escrituras. Na verdade, a criação, que está presente onde se encontram o espírito, a liberdade e a profecia, não possui uma Escritura

34 *Id. Ibid.* p. 129.

35 *Id. Ibid.* p. 130.

36 *Id. Ibid.* p. 130.

37 *Id. Ibid.* p. 130.

própria que tenha a qualidade de poder ser transmitida por ensinamento. O Espírito, no homem, é a livre criação e é no Espírito que o mistério da criação se revela. Nele, o homem obtém autoconsciência, embora sem o auxílio de nenhuma escrita, nenhum ensinamento e sem nenhuma indicação do alto. Devemos ressaltar que há uma ambiguidade, em Berdiaev, entre Espírito e Espírito Santo. Espírito, na verdade, é espírito do homem, que não pode ser identificado ao Espírito Santo. Há uma hierarquia entre o divino e o humano, uma diferença qualitativa. O Espírito Santo é capaz de ligar o divino ao humano. O lugar privilegiado desta união é o Espírito no homem. “Deus é transcendente em relação a nossa dimensão psíquica e corporal, a nossa dimensão histórica e natural, Ele é, ao contrário, imanente ao espírito.”³⁸ Embora suponha o corpo e tendo a capacidade de transfigurá-lo, o espírito não é a razão. O teólogo ortodoxo Paul Evdokimov nos oferece uma importante aproximação da ideia de Espírito baseada na patrística grega. “Cada faculdade do espírito (inteligência, liberdade, amor, criação) reflete a imagem”, contudo, esta imagem “é essencialmente o todo humano centrado sobre o espiritual.”³⁹

A descoberta da imagem e da semelhança divina se dá na descoberta do Espírito no próprio homem, quando o homem “exterioriza a potência divina que esconde em si mesmo”.⁴⁰ Contudo, esta exteriorização pode apresentar dificuldades. Berdiaev apostava que sua época era marcada por criações culturais, não por criações essenciais. A criação cultural, enquanto tal, é “uma preparação, uma referência ilusória ao que deveria ser o mundo autêntico da criação”⁴¹. A criação cultural é legítima, pois busca a libertação em relação ao mundo da necessidade, no entanto, não alcança uma essência nova; a criação cultural exprime, a propósito, “o dualismo trágico da natureza humana”.⁴² O fracasso da criação “reside no abismo separando o projeto criador dos seus resultados. O que é concebido é terrivelmente distante da sua realização.”⁴³ Somente a terceira revelação, a revelação antropológica, pode ser mais do que simplesmente manifestação de uma cultura ou de formas de arte inéditas. Enquanto a criação autêntica não acontece, o mundo segue sendo dominado pelo dogma e pela perspectiva da redenção, mundo cuja principal característica é a prevalência do “lado moral” em relação ao “lado estético e consciente”. Uma época atravessada pela moral implica

38 GAGNEBIN, 1994. p. 20.

39 EVDOKIMOV, 2011, p. 77.

40 BERDIAEV, 1955, p. 131

41 *Id. Ibid.* p. 136.

42 *Id. Ibid.* p. 136..

43 GAGNEBIN, 1997. p. 30.

em um predomínio da ideia de obediência, de servidão da natureza humana e de temor do pecado.

A redenção revela o “Filho de Deus sofredor e agonizante”; mas este é um aspecto do Cristo. Outro é aquele “Filho de Deus glorioso e todo-poderoso”. Certo, há o “Cristo crucificado pelos pecados do mundo”, mas, também, o “Cristo futuro que aparece na glória”. Se fôssemos nos perguntar, segundo Berdiaev, pelo “segredo criador da natureza humana”, deveríamos nos voltar para a “imagem do Cristo em marcha, na força e na sua glória de Homem absoluto”.⁴⁴ Caminhar tendo em vista este Cristo é caminhar voltando os olhos para o futuro. Por outro lado, se o homem quiser caminhar, “ao mesmo tempo que Cristo”, ele deve seguir o Evangelho, experimentando “as trevas da redenção” e o “sacrifício do Gólgota”.⁴⁵ Com efeito, uma “grande obediência” é exigida para a redenção, enquanto, uma “grande ousadia”, para a criação. A ousadia é necessária para se perceber o Cristo em marcha como Homem absoluto, afinal, é preciso vê-lo para além do Crucificado. Com efeito, não há um livro sagrado para a terceira revelação, nem mesmo uma voz do alto conduzindo os passos no caminho. Trata-se de uma revelação a se realizar no homem e na humanidade, ou seja, trata-se de uma “descoberta da cristologia do homem”. Significa que o homem não pode esperar esta revelação de Deus, ainda que Ele a espere do homem. O homem, vivendo no Espírito, realizará esta terceira revelação como “ato de livre criação”.⁴⁶

Por outro lado, na época da criação, virtudes como a responsabilidade e a ousadia são fundamentais, pois somente os criadores, serão capazes de verem o “Cristo em marcha, o Cristo potente e glorioso”.⁴⁷ Aqueles que realizaram em si mesmos “os esforços da criação” e aqueles que prepararam “a terra nova e o céu novo” poderão contemplar o “segredo criador do Cristo futuro”, que será revelado por Ele mesmo. A segunda aparição do Cristo deve ser preparada pelo homem, por meio de “sua criação, no mais alto grau de sua vida espiritual”.⁴⁸ Isto significa que a liberdade criativa do homem faz nascer “uma época universal”. O homem deve fazê-lo porque “foi redimido” e “foi criado”. Desse modo, “é no homem mesmo, na sua

44 BERDIAEV, 1955, p. 141.

45 *Id. Ibid.* p. 141.

46 *Id. Ibid.* p. 142.

47 *Id. Ibid.* p. 143.

48 *Id. Ibid.* p. 143.

liberdade final e terrível que deve se realizar a passagem universal a uma época religiosa da criação”⁴⁹

Berdiaev acreditava que vivia na época da revelação da redenção, embora vislumbrasse uma “nova era religiosa”. “A nova era religiosa” não implicava na consumação da lei até o seu limite ou no fato de que a redenção do pecado do mundo tenha sido realizada. Para ele, a propósito, mesmo na época da lei, havia um pressentimento de novos tempos. Esse pressentimento existia de duas maneiras: enquanto “consciência profética do Antigo Testamento” e também como “tremor da alma universal que no paganismo esperava pela aparição do Cristo Redentor”.⁵⁰ A revelação divina representa, também, uma revelação do homem. Assim, durante a revelação do Pai, é afirmado, pela lei, o pecado humano “e se descobre na natureza uma potência divina”. Com a revelação do Filho, o homem se torna filho de Deus e há a descoberta da libertação do pecado. Finalmente, na terceira época, aquela da revelação do Espírito, se desvela “a característica divina da natureza criadora do homem e a potência divina se torna uma potência humana”.⁵¹ Tomada em todo seu conjunto, a revelação do homem é, dessa maneira, uma revelação trinitária. Há um só mistério: o homem esconde dentro de si o segredo de Deus, e Deus, por sua vez, esconde nele a mística do homem. “Descobrir até o final o homem significa descobrir Deus”.⁵²

Mais ainda, o homem, enquanto “rosto de Deus”, realiza, nele próprio, o “desenvolvimento divino”, enquanto “Deus em redução”. Ele carrega em si “a imagem e a semelhança do universo e a imagem e a semelhança de Deus”.⁵³ O homem é um *microcosmos* e é um *microtheos*. Isto porque, à época da revelação do Espírito, haverá uma revelação definitiva do homem, segundo a qual, descobriremos tudo, de forma peremptória, sobre o universo e sobre Deus. “A revelação antropológica, a revelação da época criadora” é, com efeito, uma revelação cósmica e uma revelação divina, o fato é que ela, “na sua profundidade religiosa”, significa “a descoberta definitiva do Cristo, enquanto Homem-Absoluto”.⁵⁴ Com a primeira aparição de Cristo, o Homem-Absoluto não é plenamente revelado, ainda que sejam manifestadas “a filiação divina e a semelhança divina do homem”, ou seja, “sua participação

49 *Id. Ibid.* p. 143.

50 *Id. Ibid.* p. 406.

51 *Id. Ibid.* p. 406.

52 *Id. Ibid.* p. 406.

53 *Id. Ibid.* p. 406.

54 *Id. Ibid.* p. 407.

na natureza divina". Na verdade, nesta primeira aparição, a revelação criadora do homem é, tão somente, posta em marcha, mais exatamente, está em vias de cumprimento, direcionada à segunda aparição, à aparição de Cristo em Sua Glória. Com efeito, a revelação do Espírito é de natureza divino-humana. Nela, "o homem se aprofunda até o divino e o divino se exterioriza até o humano".⁵⁵

Berdiaev comprehende que a criatividade, em seu sentido mais profundo e secreto, possui uma natureza religiosa. A divino-humanidade é, segundo ele, elaborada através da criação religiosa. A missão do homem só poderá ser totalmente compreendida na era da revelação do Espírito, era criadora da humanidade. Esta missão consiste "na descoberta absoluta da divino-humanidade, na descoberta completa da vida mundial do Cristo, unido à humanidade".⁵⁶ Cada vez na história que os cristãos admitiram "a Igreja como edificada, o cristianismo como realizado e a criação como inútil e perigosa", censurou-se o espírito.. A vida do espírito é "eternamente criadora" e implica em um dinamismo eclesial. Isto significa que "uma Igreja estática é uma Igreja morta que não é mais espírito". O renascimento da Igreja depende de uma época mundial cujo traço principal e característico seja a "criação religiosa do homem".⁵⁷ É preciso sair do tempo dos terrores e da tutela infantil. Para que a humanidade renasça, em um sentido cristão, a Igreja precisa deixar de se colocar sob o signo de Pedro e para se assentar na tradição de João, que não será "tutora dos pobres", nem será "adaptada à fraqueza dos pecados" e à "mediocridade do homem". A Igreja de João será eterna e misteriosa em Cristo. Nela, poderá se descobrir "o verdadeiro rosto do homem e seu êxtase nas alturas".⁵⁸

A Igreja de João se localiza no contexto da era da revelação do Espírito. Esta era é compreendida, também, como "terceira época religiosa" ou como "época criadora do mundo". Neste tempo, prevalece, como sua determinação, "o sentimento de um fim, uma perspectiva escatológica".⁵⁹ Isto se deve ao fato de, não só "a vida mundial", como a "cultura" serem vistas em seus "limites extremos". Todo o tipo de criatividade nesta terceira época será, fundamentalmente, dirigido a "metas últimas".⁶⁰ Berdiaev acredita que existe uma

55 *Id. Ibid.* p. 407.

56 *Id. Ibid.* p. 420.

57 *Id. Ibid.* p. 420.

58 *Id. Ibid.* p. 421.

59 *Id. Ibid.* p. 424.

60 *Id. Ibid.* p. 424.

possibilidade, a propósito, exclusiva, de estas metas se tornarem reais. As metas últimas deverão deixar de ser culturais a fim de se transformarem em essenciais, mais propriamente, passarem do campo do simbólico ao da efetividade. Na verdade, trata-se de uma mudança no “centro de gravidade religioso”: a passagem da “esfera eclesiástica e conservadora” para a “esfera profética e criadora”. Deixa-se de lado a “santidade cristã” e se assume, a partir de então, o “profetismo cristão”, ou seja, não mais dominará o “princípio angélico”, mas, agora, sim, o “princípio humano”.⁶¹

A experiência do profetismo, sinaliza Berdiaev, “é uma experiência ativa”, dotada de “um grande esforço antropológico”, pois não se espera passivamente a Cristo. “Um tipo de autoconsciência apocalíptica” e “um sentimento de si enquanto agente final”, que, na verdade, são criadores, podem conduzir o homem a uma vida nova. Assim, “a vinda do Cristo em marcha deve, portanto, revelar plenamente o homem”, pois, na medida em que Ele, como Homem-Absoluto vai se mostrando “na sua força e na sua glória”, o ato criativo humano lhe aparece como inseparável.⁶² Dessa maneira, é por meio do ato criativo que se revela a “natureza cristológica do homem”. Mais ainda, a humanidade precisa descobrir em si mesma “a potência e a glória divina” a fim de que o Cristo futuro apareça. Esta revelação final supõe a autonomia e a espontaneidade das pessoas em liberdade.⁶³

A humanidade, assim, deve se preparar, ou, mais exatamente, as pessoas deverão ser capazes de realizar atos criativos. “O ato criativo revela o homem em sua semelhança divina; ele aspira à eternidade, transcende os limites do finito e significa um voo e um auge”.⁶⁴ A criação artística manifesta da melhor maneira as características do ato criativo, pois “a arte é, por excelência, a esfera da criação”.⁶⁵ Com efeito, a dimensão artística do ato criativo se revela em todas as atividades humanas, na política, na filosofia, na ciência, na moral. A esperança por novos tempos está associada à expectação do domínio da arte em relação à vida. A mediocridade do mundo só pode ser vencida pela arte que jamais se submete completamente a ele. Fundamentalmente, o ato criativo representa uma libertação em relação às necessidades naturais e sociais, ultrapassando-as. O ato criativo da arte é “uma

61 *Id. Ibid.* p. 424.

62 *Id. Ibid.* p. 425.

63 *Id. Ibid.* p. 425.

64 GAGNEBIN, 1997, p. 28.

65 BERDIAEV, 1955, p. 200.

transfiguração da vida”.⁶⁶ Isto porque a arte não só estabelece a presença de um mundo novo, como também, a ideia de beleza significa uma “ruptura com a disformidade do mundo atual - um salto em um mundo desconhecido.”⁶⁷

A capacidade de realizar atos criativos significa, propriamente, ser dotado de um tipo de autoconsciência apocalíptica e de um sentimento de si como agente final. “Para perceber a Face do Cristo em força e em glória, é necessário descobrir em si a força e a glória do ato criativo”.⁶⁸ Berdiaev postula que a vida mundial e a cultura, com efeito, possuem a meta de “colocar o problema da criação” que, na verdade, possui uma dimensão antropológica, qual seja, a dimensão relacionada à criatividade. De modo diametralmente oposto à vida espiritual criativa, encontra-se a obediência passiva. A obediência é compreendida como fazendo parte da “planura”, da horizontalidade do mundo. A vida espiritual criativa não é um “movimento na superfície, da direita à esquerda”, senão, “um movimento vertical em altura e profundidade.”⁶⁹ Esta “vertical misteriosa” abala tão profundamente as fundações de nosso cosmos que, com seu próprio colapso, ele é lançado em uma outra dimensão.

Finalmente, devo dizer, vale uma advertência quanto ao pensamento religioso de Berdiaev, altamente paradoxal e antinômico. Pode-se ter a tendência de tomá-lo por sinergista, dada a ênfase no papel criativo do homem em relação à Segunda Vinda de Cristo. Isto parece legítimo, uma vez que, a imaginação, a fantasia, a audácia e o gênio desempenham um importante papel na consumação do mundo.. Entretanto, não se pode esquecer de que, para Berdiaev, a “divindade”, que encontra paralelos com a *Gottheit* de Mestre Eckhart e o *Ungrund* e Jacob Boehme, “é muito mais profunda que Deus o Pai, o Filho e o Espírito”, portanto, mais profundos que o homem.⁷⁰ Pai, Filho e Espírito Santo seriam, dessa maneira, movimentos interiores “no seio da divindade”. Este dinamismo é, fundamentalmente, criador. Isto significa que há uma criação, primeira, no Absoluto, da qual o homem é uma parte, uma vez que, ele é um capítulo do enredo da revelação da lei, da redenção e da criação. Não se trata, propriamente, de uma falha ou uma carência; a perfeição constitui-se, exatamente, na existência do movimento criador.⁷¹ Nesse sentido, o ato humano criador é tão somente

66 *Id. Ibid.* p. 200

67 *Id. Ibid.* p. 200.

68 *Id. Ibid.* p. 425.

69 *Id. Ibid.* p. 427.

70 *Id. Ibid.* p. 405.

71 *Id. Ibid.* p. 404.

relativo, pois o dinamismo da Trindade são atos criadores primeiros e fundamentais. Assim, a criação do homem representa a entrada em sintonia com o Pai, o Filho e Espírito Santo.

Em suma, é possível dizer que espírito não é uma substância, nem mesmo, uma essência. Espírito é uma potência. Ele se atualiza na criação, na liberdade, no amor. O ato criativo, o ato livre, o ato de amar são realizações do espírito, são suas atualizações. Portanto, o espírito não pode ser concebido como algo estático. Ele é dinâmico, precisa ser compreendido como movimento. A imagem que mais lhe convém é a do fogo. O espírito não é algo fixo, estabelecido. Ele é dançante, vibrante.

2. O FIM DA HISTÓRIA

Depois da passagem pela tradição escatológica russa de pensamento religioso ortodoxo e pelos pressupostos textuais, minha missão, agora, é revelar os principais momentos em que, na obra de Nicolas Berdiaev, a presença da história na escatologia. Laurent Gagnebin afirma que “o ponto mais sensível da filosofia da história de Berdiaev reside na sua ligação absolutamente imperativa e inevitável com a escatologia”.⁷² De tal maneira que, é possível dizer que a história é uma realidade sem a qual a escatologia de Berdiaev não pode ser pensada.

Devo dizer que, a despeito da consideração para meu trabalho do texto em sua vertente russa, tomarei Berdiaev como um escritor francófono. Isto porque sua carreira literária se consolidara e se estabilizara sob a égide de editoras francesas, mais propriamente, publicando em língua francesa. Além disso, ganhou notoriedade mundial com a publicação dos seus livros no idioma francês. A expressividade russófona de Berdiaev sempre atingira círculos muito limitados da diáspora e o recurso às obras em russo serve, efetivamente, aos filólogos ou à busca da justa intenção do texto nos problemas de interpretação. Já seria o bastante não fosse o fato de que a recepção dos livros de Berdiaev em versões francesas influenciou movimentos além-mares, tocando personalidades como Martin Luther King e, também, figuras de destaque no cenário intelectual brasileiro. O crítico literário e historiador da literatura Bruno Barreto Gomide traça um importante panorama de época.

72 GAGNEBIN, 1994, p. 157.

Em sua aparição na correspondência, Nikolai Aleksândrovitch Berdiaiev (1874-1948) ocupava lugar de destaque nos planos de Alceu Amoroso Lima e de Jackson de Figueiredo. Ambos conheciam-no do ensaio *Uma nova Idade Média*, ao qual Alceu adicionava a excelência do estudo sobre Dostoiévski. O primeiro desses volumes seria posteriormente traduzido (em 1936) por Tasso da Silveira para a editora José Olympio. O segundo, cuja versão francesa intitulava-se *L'esprit de Dostoïevski* (a partir do russo *Mirosozetzânie Dostoiévskogo*, melhor traduzido como “visão de mundo”), tornou-se logo uma das fontes bibliográficas mais citadas nos meios católicos.⁷³

No Brasil, a poesia modernista espiritualista do grupo *Festa* e os intelectuais ligados ao Centro Dom Vital, nas primeiras duas décadas do século XX, foram os principais receptores de Berdiaev em língua francesa, constituindo-se, assim, uma tradição da história da recepção berdiaeviana à qual simpatizo levemente. Afinal, minha leitura possui uma perspectiva teológica e histórico-cultural e não, propriamente, científico ou exegética, característica do *scholar*. Isto significa que ela se coloca na esteira daquela dos intelectuais católicos e poetas modernistas brasileiros da primeira metade do século XX, na medida em que, para eles, a mundividência escatológica e apocalíptica de Berdiaev é confrontada com o materialismo e com o utilitarismo da intelectualidade e do mundo ocidental, geradores de sofrimento, de injustiças e, fundamentalmente, de obscurecimento nas relações entre os seres humanos e Deus. Tal obscurecimento pode ser percebido de variadas formas, entre elas, como “abandono de Deus”, pois, diante da autossuficiência humana com o materialismo e o utilitarismo, os seres humanos só contam consigo mesmos em sua destinação histórica.

Atualmente, minha leitura, um *parti pris* do espírito como princípio vital, se choca com algumas modas recentes das vanguardas da teologia católica, especialmente, daquelas postuladoras da carne e do corpo como geradores de vida. Com efeito, o Brasil colonial está sujeito a toda sorte de influências de sub-celebridades europeias, o que confirma que a Ortodoxia⁷⁴ é o último refúgio da espiritualidade cristã no mundo.⁷⁵ O corpo morre. A carne apodrece devorada por vermes e bactérias. O espírito do homem permanece na figura da

73 GOMIDE, 2011, p. 402.

74 Diante do novo cisma de 2018 entre o Patriarcado Russo e o Patriarcado de Constantinopla, velhas questões voltam à tona. O pensamento de Constantin Leontiev do século XIX e a Neo-Patrística do século XX questionam o caráter ortodoxo do eslavofilismo, do populismo russo e do pensamento do renascimento cultural do século XX. O especificamente russo na ortodoxia é diferente de bizantinismo. O que é difícil de saber é se o especificamente russo é eslavo ou uma combinação do local com o ocidental. E, não se trata apenas de questões especulativas. O problema da Ortodoxia, especialmente, a russa, são suas relações promíscuas com o poder cuja consequência é a transformação da autocefalia em religião de Estado.

75 Não seria preciso dizer que uma vida espiritualizada demanda uma redução da materialidade ao mínimo necessário à manutenção da vida. No Ocidental, o falatório em torno da importância do ativismo, na verdade, é o véu que esconde a impotência e a insignificância dos seus prosélitos. E, no caso, o discurso, enquanto, fim, justifica os meios.

cultura. O Espírito Santo é perene no dinamismo da Igreja. Resta a nós, desenganados, paciência para compreender que a denegação da morte, do envelhecimento e do inconsciente é um mecanismo comum aos homens.

Vale dizer que, no pensamento de Berdiaev, história e eternidade, embora inseparáveis, são configuradas como pares opostos, assim como história celeste e história terrestre e necessidade e liberdade. Para ser mais exato, a história não culmina na escatologia como na teologia de Oscar Culmann, senão que a história é interrompida pela eternidade. Mais propriamente, o tempo é interrompido ou invadido pela liberdade, seja no instante, seja no fim dos tempos. A escatologia é todo o complexo dinâmico que comporta o movimento de penetração da eternidade e da liberdade em direção ao homem situado no tempo e na história.

Importa destacar, inclusive, tal como a noção de instante de Berdiaev, que a esperança no futuro, em Moltmann, atua ou penetra no presente. Berdiaev, por vezes, também afirma que os raios de luz virão do futuro. Contudo, Moltmann, por seu turno, tributário da teologia dialética de Karl Barth, comprehende a entrada da eternidade no tempo sob a ótica da exclusiva iniciativa divina, ou, mais propriamente, o Reino de Deus virá ao encontro dos homens que estão colocados em expectação. Diferentemente, Berdiaev, marcado pela teologia de Máximo, o Confessor, concebe a entrada na eternidade como co-criação, ou seja, tarefa de livre e mútua colaboração entre o homem e Deus. Na verdade, estamos diante de uma tradição protestante pessimista de antropologia e outra, ortodoxa, otimista.

No conjunto do pensamento de Berdiaev, o tempo e a história são marcados pelas necessidades sociais e naturais. A única maneira de escapar deste cativeiro é se evadindo para o mundo espiritual, lugar único e exclusivo da liberdade. A liberdade, assim, só é possível no instante ou em outro mundo. Na próxima secção, isto poderá ser visto de maneira mais abrangente. Avançarei nas obras a partir de uma seleção sobre os temas. Perceberemos que as ideias de Berdiaev, embora nunca sistemáticas, oscilam entre uma visão escatológica dos objetos da política e da cultura e uma metafísica da história de natureza espiritualista.

O pensamento de Berdiaev não é estritamente teológico nem sistemático. Os temas presentes em sua obra podem, sim, ser qualificados de teológicos. Contudo, não há propriamente um método especificamente estabelecido ou associado às ciências humanas ou do espírito. Se há um método, ele se aproxima da livre associação de ideias. Berdiaev

confessa em autobiografia que pensava cada parágrafo de suas obras como uma unidade em si mesma. Portanto, seu texto estaria mais próximo do ensaio que do tratado científico. As antinomias e contradições que contabilizamos ao longo de sua obra não são fundamento do estilo e da estrutura do texto.

Em Berdiaev, história e realidade deste mundo simbolizam e ocultam uma realidade mais profunda e essencial, além de possuírem uma semântica própria. Por outro lado, as contradições e antinomias existentes na obra são acidentais, ou seja, são fruto de um pensamento sempre em formação e em diálogo com seu tempo. A combinação entre pessimismo histórico e otimismo espiritual é o resultado das vivências do autor em períodos de crises históricas, penúria material e de sua formação religiosa e intelectual na tradição russa de literatura e de teologia ortodoxa.

2.1 A revolução e a salvação

Filosofia da desigualdade é, certamente, a obra mais controversa de Nicolas Berdiaev. Fora escrita a 1918, um ano após a Revolução de Outubro, e publicada em língua russa a 1923, em Berlim, onde, à época, podiam ser encontradas dezenas de editoras russas mantidas por exilados pelo regime bolchevista. Uma edição em língua francesa só veio à luz no ano de 1971 e, em língua inglesa, mais tarde, no ano de 2015. Extratos da obra, contudo, apareceram no número 47 da revista *La Nef* em 1948. *Filosofia da desigualdade* é um livro de combate, marcado por seu tom imprecatório e contrarrevolucionário. Os capítulos, dispostos no formato de cartas aos desafetos, são temáticos, começando pela Revolução Russa e culminando no Reino de Deus. Não se observa mais o otimismo e a fé na humanidade característicos de *O sentido da criatividade*, senão, uma atmosfera catastrófica e apocalíptica, uma vez que, os eventos ligados à Grande Guerra e à Revolução de Outubro tiveram grande impacto na personalidade de Berdiaev.

Escrita em 1918, *Filosofia da desigualdade* conta um posfácio posteriormente concebido. Nele, Berdiaev reconhece que a obra fora composta numa atmosfera apaixonada “de oposição espiritual ao triunfo da revolução comunista”. Por isto, o livro está recheado de “sentimentos negativos” que não estão presentes no autor na altura do ano 1923. Após a Revolução de 17 e a Grande Guerra, Berdiaev não é um mero reacionário. Ele acredita que os homens, diante de tais experiências, devem passar por uma catársis, devem “sofrer até o fim a

prova espiritual da revolução” e da guerra.⁷⁶ As concepções sobre a hierarquia ainda permanecem em 1923, mas o “humor geral está mais depurado”, livre do ódio característico da época da escrita da obra em 1918. Estou interessado na investigação dos temas da escatologia e da história presente na obra. Para tanto, se faz necessário, a pergunta por seu argumento central cuja base é a concepção de que a sociedade possui fundamentos ontológicos e religiosos.

2.1.1 Os fundamentos da organização social

Berdiaev localiza no século XIX uma mudança capital no centro de gravidade da vida humana. Uma vanguarda, que compreendia a si mesma como progressista, substituiu a teologia pela sociologia que se tornou o novo evangelho. O lugar de Deus, a partir de então deveria ser buscado no social. Assim, houve uma interrupção na vida cósmica em nome da “concepção sociológica do mundo”.⁷⁷ Segundo tal concepção, o mundo com todos seus elementos se torna social ou se subordinada às categorias sociais. Para Berdiaev, este “sociologismo abstrato” se opõe não só às “concepções concretas do cosmos”, mas, também, à história. Paradoxalmente, é o “isolamento profundo do homem transformado em átomo” o responsável por provocar “o sentimento sociológico e abstrato do mundo”. No isolamento do átomo, há um desejo de reunião de natureza mecânica, a fim de suplantar a impotência e a solidão individuais.

A natureza mecânica do desejo de reunião fica evidente com a rejeição das relações orgânicas e com a afirmação dos interesses. Na verdade, o que os homens têm em comum, real e ontologicamente, são relações fundadas na Igreja, no Estado, na nação, na cultura, no cosmos e em Deus.⁷⁸ Os progressistas, na verdade, se esqueceram dos fundamentos ontológicos da vida. Embora haja, em suas atitudes, “ruídos e clamores” justos, falta-lhes o realismo profundo, uma vez que não estão em relação “com os mistérios da vida, do homem e de Deus”. É preciso abandonar o “sentimento social”, pois ele é um fechamento em si mesmo. A sociedade deve ser sentida como elemento do cosmos, enquanto tal, ela lhe é inalienável. Assim procedendo, a sociedade se ligaria, enquanto ponto perdido no “imenso conjunto do mundo”, à vida do universo divino e do grande cosmos.

76 BERDIAEV, 1976, p. 239.

77 *Id. Ibid.* p. 33.

78 *Id. Ibid.* p. 33, 34.

A busca pelo paraíso terrestre, por exemplo, elaborada por inúmeras utopias, desconhece o “afluxo de energias cósmicas” que derruba todas as ilusões bem construídas, bem como, todas as ideias de bem-estar, segurança, prosperidade definitivos. Os progressistas são rationalistas, por isso, têm medo do que não podem explicar experimental ou dedutivamente: Deus, “os mistérios tenebrosos e luminosos”, o “infinito terrível” e a “sedutora eternidade”.⁷⁹ Eles necessitam da construção de miragens a fim de conviver com o pavor da morte e da corrupção, pois o tempo os aflige: “cada instante do futuro devora o passado e será devorado pelo instante a seguir”⁸⁰

A utopia progressista de criação de uma sociedade perfeita é uma loucura da razão. A vida só poderá ser perfeita e feliz quando o caos for transformado em cosmos, ou seja, “a perfeição e a beatitude somente são possíveis no Reino de Deus”.⁸¹ Em nosso estado atual, somos pecadores e imperfeitos. Além disso, a sociedade humana, ainda imersa no caos, comporta a marca da escravidão, das necessidades sociais e naturais. A passagem para o estado cósmico somente é possível depois da remissão e libertação do mundo, da criação inteira, “para que o próprio social seja redimido e libertado”.⁸²

A experiência da Revolução Russa tornou possível ver, diante da “demência racialista”, que não é possível que a sociedade algum dia tenha sido fundada “sobre princípios puramente racionais, inteiramente inteligíveis”. Além disso, não é nem mesmo provável que, no futuro, alguma sociedade poderá sê-lo. A razão não é capaz de estabelecer uma ordem social estável. Para Berdiaev, “os fundamentos da sociedade residem na ordem divina do mundo”.⁸³ O fundo misterioso da sociedade é da mesma natureza que a de todo organismo, que diz respeito à ligação entre o social e o conjunto da natureza.

Este fundo misterioso está relacionado a uma lei natural correspondente à condição pecadora do homem no mundo. Com efeito, há uma “fonte obscura, insondável e inesgotável” que atravessa a vida e o mundo. A razão não possui luz o suficiente para iluminar esta “escuridão infinita que nos cerca”.⁸⁴ Contudo, não é só este infinito obscuro, inferior,

79 *Id. Ibid.* p. 34.

80 *Id. Ibid.* p. 34.

81 *Id. Ibid.* p. 35.

82 *Id. Ibid.* p. 35.

83 *Id. Ibid.* p. 37.

84 *Id. Ibid.* p. 39.

tenebroso, mau e caótico que nos abraça, mas, também, o infinito divino, luminoso, superior, bom, cósmico. O social é um pequeno universo onde estes dois infinitos se encontram. Cosmos e caos lutam tanto no grande universo quanto na dimensão social.⁸⁵

A passagem do caos ao cosmos é análoga à passagem teogônica do nascimento divino. No começo, existiam apenas trevas, um abismo mais fundo que Deus. A Luz nasce, em um processo cosmogônico e teogônico, a partir de sua vitória sobre “as trevas caóticas”. O homem e o mundo, da mesma forma, devem vencer as “ondas escuras”. Em primeiro lugar, para que suas imagens não sejam “engolidas, não desapareçam”. Segundo, para que a “obra divina da vitória sobre as trevas” siga seu curso, bem como aquela, da “criação do ser cósmico”. Para Berdiaev, Ser representa desigualdade e a igualdade significa não-ser. Assim, o advento da Luz e o processo cosmogônico significam o aparecimento da desigualdade diante da igualdade que representa o não-ser.⁸⁶ Há um movimento do caos através dos homens. A formação e a manutenção do cosmos social são obtidas à custa de muitos esforços. As forças das trevas sempre penetram no cosmos sob a forma das invasões bárbaras. O cosmos se defende com o poder da luz transfiguradora penetrante na história.

Ao contrário do que seria de se imaginar, Berdiaev acredita na capacidade de utilidade e instrução das ondas das invasões bárbaras. Elas seriam úteis e instrutivas, exatamente, para aquelas de contentamento, de bem-estar, de serenidade, de fechamento e de clausura. O conservadorismo, ao reagir às invasões bárbaras, se nega a perceber que vivemos “acima do abismo”. As “trevas caóticas” constitutivas das invasões bárbaras também estão presentes nas revoluções, pois os impulsos abissais guiam a massa e a multidão. Entretanto, as invasões bárbaras e as revoluções são, ambas, “necessárias ao mundo senescente”, ou seja, não podemos negar sua importância histórica. Tal importância, no entanto, deve ser desvinculada de uma ideologia da barbárie e da revolução, uma vez, que, “a vida cósmica é hierárquica”.⁸⁷ A vida social somente será, também, hierárquica se não houver uma ruptura com a ordem cósmica.

Ocorre uma atomização do ser quando a hierarquia cósmica é destruída. Isto faz com que “os átomos se encontrem reunidos em coletividades mecânicas”, pois ocorre, igualmente,

85 *Id. Ibid.* p. 39.

86 *Id. Ibid.* p. 40.

87 *Id. Ibid.* p. 41.

o fim da comunidade e da individualidade. Por outro lado, podemos observar, além disso, uma degeneração do princípio hierárquico, uma falha em sua “missão esclarecedora”. Tal falha e tal degeneração podem “engendrar os abusos mais medonhos”. O princípio hierárquico, assim, se torna “pesado, inerte”, fazendo “obstáculo ao movimento criador”. A hierarquia, na figura do padre, do rei, do governante, pode se opor, por meio de um “legalismo mortificante”, ou, por outro lado, pode dar livre curso ao “espírito profético”.⁸⁸

Berdiaev afirma que justificar a desigualdade desde um ponto de vista religioso não significa postular qualquer impossibilidade de desejo de melhora da vida dos homens. Ao contrário, este desejo de melhorar a existência é a realização do “mandamento do amor”. O fato é que, para Berdiaev, a desigualdade não é apenas “a base de todo ser cósmico”, senão, também, “a justificação da existência da pessoa humana e a fonte de todo movimento criador no universo”.⁸⁹ O movimento criador, com efeito, é formado por determinadas qualidades a partir de uma “massa sem qualidades”. O processo teogônico, também ele, tem como base uma “desigualdade eterna”. O estado original representa a igualdade absoluta em que observamos uma indiferenciação, ou seja, o não-ser. A exigência revolucionária de igualdade absoluta significa não só “querer retornar ao estado original, caótico, tenebroso”, como também, representa a “recusa em assumir os sacrifícios e os sofrimentos pelos quais passa a via da vida superior”.⁹⁰

A luz nasce em meio às trevas de maneira criativa. E este nascimento sofre um abalo diante da petição de igualdade, que pretende destruir o lugar hierárquico ocupado pelo homem no cosmos. O homem, por sua vez, adquire este lugar pagando o preço “de uma desigualdade e de uma extração, de uma separação terrível”.⁹¹ Assim, o que favorece o desenvolvimento da pessoa, pensa Berdiaev, não é um Estado “homogêneo e nivelado”, mas sim, aquele “diferenciado e complexo”. Além disso, a saída das trevas originárias só foi possível graças à “divisão social do trabalho”. A libertação, a elevação e o desenvolvimento da individualidade somente se dá por meios trágicos, “pela via do sacrifício e da luta, pelas desigualdades e pelas

88 *Id. Ibid.* p. 41.

89 *Id. Ibid.* p. 47.

90 *Id. Ibid.* p. 47.

91 *Id. Ibid.* p. 47, 48.

maiores divisões, pelos Estados e pelas culturas, com sua ordem hierárquica e sua disciplina constrangedora”.⁹²

Uma cultura complexa é capaz de fornecer a disciplina necessária à liberdade da pessoa. A pessoa, no interior do mundo caótico, em meio à massa que perdeu toda a “disciplina hierárquica”, definha e morre. Progressistas, revolucionários, ignorando a ordem hierárquica do cosmos, possuem um otimismo social que é “sempre superficial”. O ascetismo e a abstinência de ilusões sociais devem ser colocados diante dos sonhos de felicidade, de contentamento, de bem-estar e de felicidade, pois “as teorias rosas do progresso e da futura sociedade perfeita sempre conduziram, na prática, à crueldade e ao abaixamento do nível do homem”.⁹³ As práticas ascéticas funcionam como um pessimismo agudo e consequente, pois visam a proteger a dignidade da posição hierárquica do homem no cosmos.

Os revolucionários trazem em seu discurso as palavras liberdade e libertação, contudo “libertar os elementos caóticos não significa libertar o homem”.⁹⁴ Tais elementos são, na verdade, a origem da escravidão, pois as trevas aprisionam a imagem do homem, impedindo sua elevação e seu crescimento. Com efeito, a liberdade do homem significa a libertação em relação ao caos e não, propriamente, dar “livre curso” ao elemento caótico no indivíduo e na massa. A liberdade não é uma descarga violenta de “paixões elementares”, mas, ao contrário, ela supõe disciplina, ascese e auto-limitação. A descarga das paixões elementares escraviza o homem que, neste movimento, se torna “a presa de seu próprio caos”. O fluxo dos elementos caóticos liberados fazem com que os pecados tornem a pessoa impotente e diminuída.

Assim, nas revoluções, não há, exatamente, pessoas, já que, os homens estão imersos no “furor dos elementos” que os devoram e aos quais os revolucionários lançam louvores.⁹⁵ A pessoa, segundo Berdiaev, enquanto “parte da hierarquia das realidades ontológicas”, supõe, também, a existência de outras pessoas cuja realidade a ultrapassa. A existência da pessoa somente é garantida pela existência de algo acima dela, pois “ela se decompõe e se desintegra” se for concebida sob a ótica do “individualismo nominalista”.⁹⁶ Berdiaev acredita que o individualismo nominalista possui a capacidade de atomizar não só o homem, mas,

92 *Id. Ibid.* p. 52.

93 *Id. Ibid.* p. 53.

94 *Id. Ibid.* p. 43.

95 *Id. Ibid.* p. 44.

96 *Id. Ibid.* p. 44.

também, “a nação, o Estado, a Igreja, o Cosmos, Deus”. Com efeito, a pessoa em sua integralidade depende da existência tanto de um “conjunto real e coerente” quanto da existência de um todo. Isto porque a pessoa não só partilha o destino de todas as realidades do mundo, mas, também, peca com todas elas.

O coletivismo, sonhado pelos revolucionários, é como um “termiteiro futuro” e representa a “perda da pessoa humana”. No interior das hierarquias pessoais, por outro lado, não há possibilidade de uma pessoa se debilitar ou definhar diante da outra, pois deve haver um mútuo enriquecimento entre elas. Com efeito, elas “participam do Um, concreto, integral”. No coletivismo revolucionário, ao contrário, não há personalismo, senão, uma privação de alma e um distanciamento de qualquer fundamento ontológico. Assim, o triunfo revolucionário representará, efetivamente, a vitória do “espírito do não-ser”, uma vez que, “não existe nada de humano no coletivismo revolucionário, nem mesmo de sobre-humano; tudo nele é inumano e ateu, simples destruição do homem e de Deus”.⁹⁷ Por outro lado, uma “comunidade eterna dos eleitos” é formada pelo destino do homem e pelo destino de Deus. Eles se encontram na eternidade. Nada pode modificar esta destinação “inseparável”. Além disso, é no interior da comunidade eterna dos eleitos que “Deus em pessoa foi crucificado enquanto homem”.⁹⁸

Berdiaev pontua que revolucionários de toda sorte, materialistas, socialistas, anarquistas, radicais, democratas, promovem uma redução do homem a um átomo. A sociedade é vista como uma mecânica de átomos impessoais. O homem, na verdade, é um indivíduo, um ser distinto que possui uma individualidade. Isso significa que “cada um possui sua destinação única na vida sobre a terra, bem como naquela do além, na eternidade”. Os sofrimentos e as provas que cada homem recebe não se justificam por “razões exteriores”, mas fazem parte de sua própria destinação específica, pessoal e interior. Aquele que não aceita “todos os sofrimentos da vida”, se revoltando contra Deus, “em nome do bem-estar e do conforto do homem sobre a terra”, em geral, costuma provocar muitos “sofrimentos para atender mais rapidamente a uma existência plena de felicidade”.⁹⁹

97 *Id. Ibid.* p. 45.

98 *Id. Ibid.* p. 45.

99 *Id. Ibid.* p. 45.

O sentimento religioso da vida, distante do sentimentalismo grosseiro, comprehende que a destinação do homem é “misteriosa” e que não pode ser comprehendida tomado-se somente este fragmento da eternidade cujo nome é “existência terrestre”. A existência terrestre é a vida empírica do homem, comprehendendo seu nascimento e sua morte, mas “o destino de cada um mergulha na eternidade, onde se encontra o segredo de seu sentido”¹⁰⁰ A eternidade contém o sentido e a justificação de tudo. Nossa mundo revela “migalhas”, “escamas”, “estados transitórios”, “satisfações temporárias” da pessoa. Com efeito, as destinações são diversas, as cargas de sofrimentos e de lágrimas também o são. Isto significa que o homem é “um ser profundamente individual, que se diferencia”. Não se pode considerá-lo de maneira abstrata, senão, de modo concreto, “no conjunto de sua história que não se repete”. Trata-se de uma história empírica e metafísica que comporta relações “mundiais e orgânicas”. Os revolucionários, por sua vez, tomam o homem abstrato ao pretenderem “equalizar os sofrimentos humanos” e “mensurar racionalmente quem sofre mais, quem menos, quais sofrimentos são justos, quais, injustos”¹⁰¹. Trata-se, com efeito, de uma ambição de julgar as destinações do homem e as de Deus.

A revolução, segundo Berdiaev, é, propriamente, uma insurreição contra as metas contidas na vida e que, na verdade são misteriosas. A negação do mistério implica na defesa de fins palpáveis e na colocação do homem contra Deus. Efetivamente, tudo o que é misterioso e grande exige sacrifícios. A revolta ocorre em nome daquilo que é “compreensível e racional”, em nome das “utopias pequeno-burguesas”, em nome do “conforto à altura dos cotovelos”, implicando numa rejeição dos “valores mais altos e os mais sagrados”. Os valores sobre-humanos ficam, assim, numa posição diametralmente oposta ao “bem-estar de cada um e de todos”.

Assim, duas visões de mundo aparecem. Por um lado, os revolucionários se rebelam “contra a história e contra a cultura”, acreditando que podemos criar a prosperidade e a felicidade neste mundo, com os pés sobre este chão, “onde estão enterradas todas estas gerações que sofreram e foram sacrificadas”. Os revolucionários acreditam que podemos ser prósperos e felizes “sobre esta terra que é cemitério dos grandes defuntos e dos grandes

100 *Id. Ibid.* p. 46.

101 *Id. Ibid.* p. 46.

monumentos do passado”.¹⁰² De outro lado, estão os religiosos, que, por sua vez, “aceitam o sacrifício em nossa pequena vida terrestre”. Os religiosos estão dispostos a sacrificar o “bem-estar em nome dos fins misteriosos e superiores da vida e do cosmos”. A propósito, para quem possui uma visão religiosa da vida não é conveniente “livrar os sacrifícios e os sofrimentos da geração futura por conta das gerações passadas”¹⁰³.

Desde um ponto de vista religioso, não é comprensível porque as gerações futuras tenham futuro melhor do que as gerações precedentes. O triunfo do temporário sobre o eterno é a vitória da ignomínia e da vileza. Na verdade, o valor da pessoa e do homem somente aparece quando o divino se instaura na realidade histórica, mas isto exige “sacrifícios e sofrimentos”.¹⁰⁴ Há, na verdade, uma fome e uma sede do divino no homem. Elas nunca o deixam quieto, em paz, em repouso. Não é possível se sentir confortável, tranquilo enquanto esta sede e esta fome habitam o coração humano. A sede e a fome do divino fazem com que o homem caminhe em direção ao obscuro e ao grandioso. Por outro lado, a busca pelo bem estar, pelo conforto, pela segurança não é capaz de eliminar esta sede e esta fome. “A sede do divino que a alma experimenta age como um fogo devorador cuja força pode produzir uma impressão demoníaca”.¹⁰⁵

2.1.2 História e Reino de Deus

A sede do divino no homem possui, como uma de suas faces específicas, a busca pelo Reino de Deus. A história, por sua vez, é preenchida por esta busca. Com efeito, a história possui metas particulares que, na verdade, são, apenas, meios diante do Reino de Deus. O Reino de Deus, por sua vez, é o fim absoluto da história. Um sentido velado, obscuro atravessa toda a história que, ao ser compreendida, se mostra como “o movimento em direção ao Reino de Deus.”¹⁰⁶ A filosofia religiosa da história se apresenta plena de uma “contradição fundamental”, pois a consciência hermenêutica busca o Reino de Deus “na própria história”, quando, efetivamente, “o Reino de Deus é a meta, o fim da história, a saída em direção ao além dela”.¹⁰⁷ O Reino de Deus não está neste mundo material e contingente nem mesmo no

102 *Id. Ibid.* p. 49.

103 *Id. Ibid.* p. 49.

104 *Id. Ibid.* p. 50.

105 *Id. Ibid.* p. 50.

106 *Id. Ibid.* p. 227.

107 *Id. Ibid.* p. 227.

mundo histórico, Ele se encontra “além e acima da história”. Berdiaev afirma que a história possui três dimensões, enquanto que, o Reino é a quarta dimensão. Embora a história possua um fim absoluto, o Absoluto não se encontra na história, já que, Ele não pode estar contido inteiramente no relativo. Os eventos que se desenvolvem na história, imersos na relatividade, possuem a natureza de um símbolo. A natureza simbólica da história é marcada por signos de outra realidade, a realidade divina. Tal simbolismo mostra a impossibilidade do Reino de Deus na história. O Absoluto não pode se situar em parte de sua efetivação.

Uma vitória sobre o mundo material e uma passagem para um outro mundo estão implicadas quando falamos em “reino absoluto da vida espiritual”, em Reino de Deus. Trata-se, com efeito, de uma mudança para “outra dimensão de ser”. Isto significa dizer que a vida histórica e natural é limitada, possuindo a solidez e a fixidez de uma rocha. O fato é que o Absoluto pode penetrar em nosso mundo. Nós, também, podemos deixar nossa vida natural e histórica em direção ao Absoluto. Mais propriamente, isto significa dizer não só que o “miraculoso” e a “regeneração pela graça são possíveis”, como também, quer dizer que, “podemos nos libertar do peso do mundo, do fardo da história, nós podemos romper os ferros da lei.”¹⁰⁸

Assim, tomando a história nela mesma, se percebe que ela é um cativeiro. Ao contrário, caminhando para além do racionalismo da historiografia e da sociologia, se vê que a realidade histórica contém aberturas orientadas em direção ao alto, mais exatamente, em direção à “realidade espiritual superior”. Isto significa que há “fluxos de energia das três dimensões”, presentes na quarta dimensão, na dimensão espiritual.¹⁰⁹ Por outro lado, as energias da dimensão espiritual atuam, também, no espaço tridimensional. Todavia, o racionalismo aplicado ao processo histórico não é capaz de compreender a ação dessas “forças misteriosas e místicas” irredutíveis ao cálculo, à previsibilidade. A combinação entre uma ascensão para além deste mundo e uma abertura existente em outro mundo determinam a existência das “maiores obras do processo histórico”.¹¹⁰

A história não tem o poder de se fechar na relatividade, nem tampouco, de se isolar do que é superior, afinal, o relativo só pode ser pensado em sua relação com o Absoluto. Na

108 *Id. Ibid.* p. 227.

109 *Id. Ibid.* p. 228

110 *Id. Ibid.* p. 228.

verdade, o relativo é fundado e justificado pelo Absoluto. Sob o ângulo da superficialidade e da objetividade, o relativo se mostra com as características da oposição e da antinomia, mas ele “guarda o segredo das profundezas da vida”.¹¹¹ As oposições e contradições desaparecem quando percebemos que o Absoluto está em nós. Isto acontece quando estamos mergulhados nele e quando percebemos que estamos sob seu Poder. Efetivamente, para que isto ocorra devemos nos voltar em direção à profundidade, pois não pertencemos a este mundo, senão, que participamos do Reino de Deus.¹¹² Há um mistério na relação entre o nosso mundo e o Reino de Deus. Tal mistério consiste, precisamente, na manifestação de Cristo em nosso mundo. Berdiaev ressalta, contudo, que a aparição de Cristo, enquanto plenitude corporal e espiritual da Divindade, é apenas a prolepse, a antecipação do Reino do Deus.

O Reino de Deus sobre a terra, com a manifestação de Cristo, não é uma realidade integral, senão, uma promessa. O mundo para conter Cristo deve ser transfigurado. Trata-se uma tentação, de uma miragem judaica buscar um reino de Cristo tangível neste mundo.¹¹³ É comum entre os homens a esperança por um reino de Deus tangível e sensível realizado neste mundo. Segundo Berdiaev, o Messias crucificado era o oposto do rei terrestre, o contrário daquele que organizaria “sobre a terra o deleitável reino de Israel”, daquele que “deve realizar o paraíso terrestre, o Reino de Deus aqui embaixo”.¹¹⁴ Na verdade, o Messias crucificado apareceu “sob a forma de um escravo” e ensinou que “Seu Reino não era deste mundo”.¹¹⁵

A impossibilidade do Reino na terra está ligada à necessidade de o mundo se transfigurar completamente, mudar para “uma outra dimensão do ser”. Para que esta mudança, esta transfiguração completa aconteça, enfim, para que o Reino de Deus chegue, o “mundo inteiro deve passar pela crucificação e pelo Gólgota”, ou seja, os pecados devem ser redimidos. Isto pressupõe uma passagem pelo sofrimento. A morte de Cristo e o modo pelo qual morreu aconteceram em função da remissão dos pecados. Assim, o evento da crucificação de Cristo é um momento escatológico que possibilita aos homens a vitória sobre o mundo. O Reino de Deus só terá lugar quando os homens tiverem seus pecados redimidos. No quilismo, há uma pretensão de atingir o Reino de Deus sem a redenção e sem a remissão

¹¹¹ *Id. Ibid.* p. 228.

¹¹² *Id. Ibid.* p. 228, 229.

¹¹³ *Id. Ibid.* p. 229.

¹¹⁴ *Id. Ibid.* p. 229.

¹¹⁵ *Id. Ibid.* p. 229.

dos pecados. Assim, sem o Cristo crucificado, os judeus depositam sua esperança em um “Reino sensível que deve durar mil anos, sobre a velha terra, sobre o velho céu.”¹¹⁶

A secularização do quiliasmo, por sua vez, é visível no socialismo e nas utopias do paraíso terrestre. No socialismo e nas utopias do paraíso terrestre, são negados o Cristo crucificado, o Gólgota, o mistério da salvação e a imortalidade. Não parece haver grandes rupturas ou aberturas nas utopias do paraíso terrestre, no socialismo e no quiliasmo; o processo histórico no seu interior parece um *continuum* limitado e fechado. O tema do fim da história e o da passagem da história ao apocalipse representa um desafio à razão. Isto porque o fim – do mundo, da história – ou, mais propriamente, o apocalipse não é nem totalmente imanente nem completamente transcendente. As relações entre tempo e eternidade são antinômicas.¹¹⁷ Desse modo, um extremo racionalismo afirmaria que a imortalidade pertence, de modo exclusivo, à vida do além. Quando, efetivamente, “a imortalidade se revela também na profundidade de cada instante da vida terrestre”.¹¹⁸ O apocalipse, assim, se refere a uma outra dimensão da história, à sua profundidade. A história terá um fim que não será temporal. Do contrário, estaríamos todos presos aos poderes do “mau infinito do processo histórico”. O fim, que a consciência cristã concebe, resolve todos os problemas, colocando um termo ao tempo. Isto não quer dizer que a escatologia cristã seja exclusivamente espiritualista.

O Reino de Deus está na terra e no céu, embora a terra, o corpo e a materialidade deverão ser transfigurados. Não podemos conceber a “descida da Jerusalém Celeste sobre a terra” enquanto uma “materialização da Cidade de Deus”, pois o Reino de Deus não existirá dentro da limitação tridimensional. O Reino de Deus pertence à quarta dimensão. E o que ela é exatamente só podemos saber de maneira apofática, em oposição às três dimensões. “O corpo glorificado no Reino de Cristo não é mais a corporeidade material, física; o corpo é semeado animal e ressuscita espiritual.”¹¹⁹ Há uma história produzida em profundidade na eternidade. Ela se manifesta, se torna superfície, é nossa história temporal em que variadas antinomias são apresentadas à consciência racional, inclusive aquelas relacionadas ao fim.

116 *Id. Ibid.* p. 229.

117 *Id. Ibid.* p. 230.

118 *Id. Ibid.* p. 230.

119 *Id. Ibid.* p. 230, 231.

Com efeito, o fim, o Reino de Deus não se refere ao futuro, tomado como tempo histórico superficial, mas, sim, ao eterno, o “reino da Verdade Divina”.¹²⁰

Diante do jogo entre superfície e profundidade, se pode dizer que o cristianismo contém não apenas um conteúdo revelado, mas, também, um outro velado. Berdiaev afirma que o “Reino do Espírito permanece oculto, ele somente se revela na vida criativa do espírito, no profetismo livre”.¹²¹ As Escrituras não trazem nada sobre esta vida criativa que deverá ser descoberta no próprio homem. O homem deve encontrar em si mesmo a criatividade, fazendo com que ela toque o nível de uma criação religiosa. Somente o homem realizador da verdade da lei e da redenção é capaz de criar religiosamente. O trabalho criador é, na verdade, uma resposta amorosa do homem ao amor de Deus por sua criatura. “Somente por tal obra criativa que o Reino de Deus, aquele do Deus-homem, chega”.¹²² O trabalho criador é uma luta contra o mal e é um “dever religioso”. Ele é capaz de provocar uma “abundância” de amor no mundo. A verdade última para o cristão, diante da qual todas as demais perdem o brilho, é a busca pelo Reino de Deus. “É na eternidade e não no tempo que o tempo pode ser vencido e que o Reino pode vir. Ou cada instante de nossa vida, na sua profundidade, é capaz de manifestar a vontade deste advento.”¹²³

2.2 Tempo e eternidade

O sentido da história – ensaio de uma filosofia da destinação humana é a obra de Berdiaev cuja temática central gira em torno de uma filosofia da história religiosa. Sua primeira edição em russo veio a público no ano de 1923, quando o autor estava exilado em Berlim, e a primeira edição inglesa a 1936. Ela foi composta a partir de cursos dados nos anos de 1919 e 1920 em Moscou. Sua gestação se deu no calor das convulsões sociais e pessoais do seu autor, pois ele vivia sob os impactos da Revolução de 17 e da Grande Guerra. *O sentido da história* não possui o otimismo de *O sentido da criatividade*, uma vez que, a partir desta obra, a esperança de Berdiaev em uma nova época criativa declinaria em razão dos eventos catastróficos que aconteceram e dos que se seguiriam mais tarde: a Grande Guerra, a Revolução Russa, a Alemanha Nazista, a Segunda Guerra e o Regime de Vichy.

120 *Id. Ibid.* p. 230.

121 *Id. Ibid.* p. 236.

122 *Id. Ibid.* p. 237.

123 *Id. Ibid.*, p. 237

Na década de 1930, Berdiaev, com a publicação da edição inglesa de *O sentido da história*, se insere num contexto dialógico específico sobre teoria da história. Os interlocutores têm em comum o fato de serem cristãos, viverem em um mundo assolado pelas catástrofes e constatarem a desilusão com o progresso. Entre outros, podemos citar alguns que estiveram envolvidos neste debate: Arnold Toynbee, Karl Barth, Karl Löwith, Paul Tillich, Christopher Dawson e H. G. Wood. Desde a revolução de 17 e a Grande Guerra, o tema do problema da história, junto ao da escatologia, permanecerá na obra de Berdiaev, até o fim de sua vida. Para ele, a tentativa de explicação do processo histórico está ligada às épocas em que catástrofes e crises marcam determinados períodos.¹²⁴ Ele justifica sua empreitada, em *O sentido da história*, baseado no fato de que não só a Rússia, mas a Europa e o mundo inteiro à sua época “entraram num período crítico do seu desenvolvimento” . Não se tratava mais do ritmo do progresso anterior à Revolução de Outubro e a Grande Guerra. O que então estava acontecendo “somente lhe convinha o epíteto de catastrófico.”¹²⁵

2.2.1 A filosofia da história

Entre as razões que levaram à composição de *O sentido da história*, uma se destaca. Berdiaev parece perceber um intenso movimento do “histórico” que leva a filosofia da história a rever suas bases. O que seria, entretanto, exatamente, o “histórico”? O “histórico” é uma realidade particular que faz parte da hierarquia que compõe o Ser.¹²⁶ Entre os graus que o Ser possui, o “histórico” é um deles. De tal maneira que, o sentido da história não é dado nem por um profícuo estudo das tradições dos povos, nem mesmo por uma tentativa de hermenêutica dos eventos em sua continuidade. “O ‘histórico’ é precisamente a forma comprimida, concentrada do Ser.”¹²⁷ Ele não é um abstrato, denotando ruptura e dissociação. O histórico é compacto e condensado.

Essa noção de “histórico” só pode pertencer à história se a ela se juntar outra característica além da concretude, aquela da individualidade. O Ser é, portanto, compreendido por Berdiaev como “gradação de individualidades.”¹²⁸ Somente deste modo pode haver um

124 BERDIAEFF, 1948, p. 9.

125 *Id. Ibid.* p. 9.

126 *Id. Ibid.* p. 20.

127 *Id. Ibid.* p. 20.

128 *Id. Ibid.* p. 21.

reconhecimento do geral como específico.¹²⁹ Assim, os mistérios da vida do espírito são acessados pelo estudo dos eventos históricos. Ele nos concede a entrada na “realidade espiritual concreta”. A filosofia da história aparece como ciência total do homem, pois somente ela o toma “na afirmação total de seu ser interior, como ponto de convergência de todas as forças cósmicas.”¹³⁰ O “histórico” vive no interior do homem e o homem vive no interior do histórico, por isso, dizemos que o homem é um ser histórico. Não se pode, segundo Berdiaev, considerar o “histórico” como uma exterioridade. Há uma profunda ligação, impossível de ser rompida, misteriosa, recíproca, concreta, entre o homem e o “histórico”. Na verdade, nele, a “essência espiritual do mundo e do homem” é revelada, pois, além de indicar as destinações deles, o “histórico” põe em relevo a realidade numenal.

A fim de perscrutar esta realidade numenal, é necessário se colocar na corrente do processo histórico. É necessário, “para penetrar seu mistério”, tomar o “histórico” como uma realidade que faz parte do próprio eu. Desse modo, a história é revelada ao espírito. Berdiaev procura combater as oposições e separações entre espírito humano e história, como se fossem hostis e estranhos um a outro. Segundo ele, “todas as épocas da história, desde as mais primitivas às mais avançadas, aquela que nós vivemos, são imagem de minha própria evolução.”¹³¹ Para se chegar a uma verdadeira filosofia da história, é preciso considerar a identidade profunda entre o destino histórico do indivíduo e aquele da humanidade. É sobre esta identidade propriamente que reside o mistério profundo do “histórico”. Na identidade entre destino do indivíduo e da humanidade, é possível descobrir não só “as riquezas e os valores pessoais”, como, também, o lugar da vida do indivíduo na história do universo.¹³²

A história, na verdade, é a mais alta realidade espiritual. Enquanto tal, não é dada a conhecer de maneira empírica ou por meio de seus elementos materiais. A memória¹³³, por sua vez, espiritualiza a história, transfigura-a, revelando sua alma. Além disso, a memória é capaz de mostrar que cada um de nós tem uma realidade histórica. Assim, o conhecimento

129 Embora Berdiaev pareça fazer uma introdução a uma ontologia, seu desenvolvimento, no entanto, não acontece. Suas referências ao problema do Ser, ao longo de sua obra, são bastante lacunares e precárias. Razão pela qual não podemos dizer que há uma filosofia propriamente dita em seu pensamento.

130 BERDIAEFF, 1948, p. 22.

131 *Id. Ibid.* p. 23.

132 *Id. Ibid.* p. 24

133 Berdiaev possui uma concepção limitada de memória. Penso que a lembrança, por exemplo, se clara e distinta, é uma elaboração criativa do passado, em relação com as circunstâncias do presente. Caso contrário, se obscura e confusa, pode ser sintoma, em relação com alguma vivência traumática do passado, da qual, também, faz parte o esquecimento.

histórico ou, mais propriamente, o conhecimento do “histórico” não está ligado à “utilização abstrata de documentos”, senão que, devemos lançar mão de nossa memória histórica. A fim de compreender períodos como aqueles do Renascimento, da Idade Média, do cristianismo primitivo ou da cultura grega, é preciso integrar a destinação individual com sua parte. Caso contrário, estaríamos tão somente diante de coisas mortas.“A memória histórica e a filosofia da história caminham juntas numa árdua batalha”. A memória histórica se situa entre o tempo e a eternidade e a filosofia da história procura testemunhar a vitória do que permanece sobre a fragilidade das coisas que passam. A realidade empírica não é, com efeito, o objeto do conhecimento histórico segundo Berdiaev. Seu objeto é “a existência do além-túmulo.” A realidade histórica é, na verdade, “uma verdadeira revelação de outros mundos.”¹³⁴ Quando nos voltamos para os fatos históricos, nós nos iniciamos nos mistérios e segredos de “um universo no qual a eternidade venceu o caduco e o morto.”¹³⁵ Graças à memória histórica, o homem pode “vencer sua pequenez e sua fragilidade, ultrapassar seu horizonte pobre e estreito.”¹³⁶

Berdiaev afirma que a história não possui objetividade ou materialidade. A realidade da história é de outra ordem, ou seja, ela é um mito. Berdiaev evoca Schelling para explicar sua sentença, segundo a qual, não se trata de afirmar que a história é uma invenção no sentido de uma fábula. A história, no sentido de mito, é uma narrativa dos primórdios da humanidade.¹³⁷ O mito, assim, é um relato do passado, cuja facticidade é ideal, residindo na memória do povo. A compreensão da história só se torna possível se a tomamos como mito, pois apreender somente sua dimensão objetiva significa que pouco nos será revelado. Na verdade, é preciso, primeiro, que o sujeito esteja ligado ao seu objeto por um “laço interno e profundo” e, segundo, que ele experimente e descubra o ‘histórico’ interiormente, pois somente assim haverá um entendimento do “sentido dos grandes eventos.”¹³⁸ Para que o homem alcance a historicidade, primeiro, ele deve tocá-la internamente.

A compreensão histórica depende de uma “afinidade” entre o “objeto histórico” e o sujeito. História não é o puro resultado da pressão da objetividade sobre o sujeito. “A história

134 BERDIAEFF, 1948, p. 25.

135 *Id. Ibid.* p. 26.

136 *Id. Ibid.* p. 26.

137 *Id. Ibid.* p. 27.

138 *Id. Ibid.* p. 28

exige a fé”, quer dizer, o grande passado deve ser interiormente transfigurado pelo sujeito.¹³⁹ Assim, o homem é alçado à dignidade de um microcosmo, ou seja, todo o mundo real se reflete interiormente. De tal sorte que, a fim de evocar suas próprias profundezas em toda sua verdade, cada um deverá perscrutar a si mesmo na sua intimidade. A busca do historiador pela compreensão do mundo grego ou mundo hebraico, por exemplo, deverá começar por uma descida em si mesmo, a fim de explorar sua mais profunda interioridade. No interior do microcosmo, o passado pode ser observado de maneira intacta. O peso do tempo e da vida podem recobrir este passado, contudo, eventos mais recentes não o esmagam. Com efeito, o tempo é a própria imagem do homem que somente mergulha nele quando alcança as camadas profundas de si mesmo. O tempo pode se tornar algo estranho ao homem, “imposto de fora”, ficando sua imagem “reprimida”, “inacessível” e imperceptível”. Isto acontece quando a consciência do homem está limitada em “seus horizontes e limites.”¹⁴⁰

Berdiaev reconhece a importância que os fatos exteriores possuem na história, mas, do ponto de vista da filosofia da história, o ponto essencial “é a vida profunda, íntima e misteriosa que continua se desenvolver no seio mesmo da atividade exterior.¹⁴¹” O equívoco da crítica e da ciência objetiva consistiria no fato de somente admitir um recorte, limitado e superficial, enquanto critério de verdade. Ou seja, não interessa à crítica e à ciência objetiva a interioridade da consciência. Ora, somente à “primeira camada da consciência tudo aparece claro e irrefutável.”¹⁴² Contudo, permanecendo nesta primeira camada não se atinge as realidades mais profundas da dimensão histórica. Assim, o tema da filosofia da história não é apenas o “macrocosmo objetivo”, mas também o “microcosmo subjetivo”. Isto resulta numa aproximação entre metafísica e história.

Berdiaev se pergunta pela possibilidade de construir uma filosofia da história como “expressão da vida interior do espírito.”¹⁴³ Para tanto, ele sai em busca do momento quando o homem, pela primeira vez, tomou consciência do processo histórico. A noção de processo ou de realização de eventos sucessivos era desconhecida dos gregos na antiguidade. Platão e Aristóteles percebiam o mundo como cosmos harmonioso e acabado. Desconhecendo o processo histórico, os pensadores gregos acreditavam, basicamente, num mundo eterno de

139 *Id. Ibid.* p. 28.

140 *Id. Ibid.* p. 29.

141 *Id. Ibid.* p. 30.

142 *Id. Ibid.* p. 30.

143 *Id. Ibid.* p. 32.

movimento circular, num mundo do eterno retorno das coisas e dos eventos. De tal modo que, o espírito grego nunca esteve voltado para o futuro, senão sempre esteve com os olhos no passado, “ignorando o laço que existe entre esses dois momentos do tempo”. O espírito grego não foi capaz de “considerar a história como um tipo de drama que acontece.”¹⁴⁴ Para Berdiaev, a história é uma tragédia com atos completos. Esta tragédia busca alcançar “seu fim por um desenvolvimento bem-ordenado e progressivo.” O espírito do Antigo Israel teve consciência, ao contrário dos gregos antigos, do processo histórico e da realização histórica. Os persas também o tiveram “graças à sua consciência escatológica.”¹⁴⁵

O povo do Antigo Israel era dotado de uma missão histórica, pensava Berdiaev. Esta missão consistia em se livrar da influência grega introduzindo a noção de evolução de espírito humano na história. “Para o antigo Israel, com efeito, o processo histórico foi sempre associado à ideia de messianismo.”¹⁴⁶ Ao contrário dos gregos na Antiguidade, os judeus eram um povo voltado para o futuro, voltado para uma espera de um grande acontecimento decisivo para as destinações de Israel. É neste contexto que a ideia do “histórico” aparece pela primeira vez. Assim, somos tributários do Antigo Israel pelas origens da filosofia da história. Um indício disto é o fato de o Livro de Daniel ser “a primeira obra” que contém o “sentimento de que a humanidade está envolvida em um tipo de drama que evolui em direção a uma meta definida.”¹⁴⁷ A ausência do “histórico” entre os gregos se deve ao seu desconhecimento da liberdade. A filosofia e a religião grega evidenciam uma passividade, uma entrega, uma resignação aos poderes do *fatum*. A supervalorização da forma e do princípio formativo denota um desprezo pelo princípio material porque, bem como a liberdade, a matéria é irracional. O cristianismo forneceu ao mundo exatamente estas “bases irrationais” e é, propriamente, com elas que o “sujeito criador” domina o mundo possibilitando ao processo histórico se tornar comprehensível. Foi o mal quem revelou à consciência cristã a liberdade e sem ele não poderia haver história. A história não poderia começar com a preocupação pela beleza e a forma do cosmos, ela tem seu início, sim, a partir da liberdade e do “princípio das trevas.”¹⁴⁸

144 *Id. Ibid.* p. 33.

145 *Id. Ibid.* p. 33.

146 *Id. Ibid.* p. 33.

147 *Id. Ibid.* p. 33.

148 *Id. Ibid.* p. 34.

Com efeito, se a metafísica não pode ser separada da história é porque a filosofia da história também não pode ser desligada da escatologia. Graças à escatologia a filosofia da história não só é capaz de apreender o caráter processual dos eventos, mas, também, pode percebê-los tendendo para um cume. Efetivamente, a história somente pode ser compreendida se possuir a noção de um fim. A essência da história contém “uma solução catastrófica que será o ponto de partida de um mundo novo.”¹⁴⁹ A consciência grega era estranha à escatologia. Por outro lado, se devemos os primórdios da filosofia da história aos judeus, sua definitiva realização é um trabalho do cristianismo. O universo cristão possui uma característica que o torna único entre todas as demais religiões: “a manifestação de Deus na história.”¹⁵⁰ A consciência cristã comprehende que no “centro do processo cósmico” se encontra “um fato único, excepcional” que não pode ser comparado a nenhum outro. Este fato, histórico e metafísico, abre “acesso às profundezas da vida: a aparição do Cristo” que é “a base e o ponto culminante da história.”¹⁵¹ A história, por sua vez, possui uma dinamismo tal cujo coração é Cristo; é a partir dele que o processo tem início e é nele que o processo chega ao fim. Foi impossível ao mundo grego entrever algo parecido, pois, nele, somente a natureza eterna, distante do movimento histórico, possuía valor divino. No cristianismo, não só há o movimento histórico tomado o mundo em direção à catástrofe, mas, também, a existência de um centro cujo interior se exterioriza, se encarna.

O cristianismo é, segundo Berdiaev, a primeira religião que “introduziu na consciência a noção da liberdade sem a qual a história permanece incompreensível.”¹⁵² O trágico e a luta dramática estão intimamente ligados à noção de liberdade. Mais que isso, é pelo cristianismo que podemos ter conhecimento de que o eterno se manifesta no tempo, de tal maneira que podemos considerá-los inseparáveis. O cristianismo rompeu com a noção grega de circularidade do tempo, estabelecendo o desenvolvimento contínuo dos eventos. Graças a isto, podemos depreender o dinamismo da história e o “princípio libertador” que criaram o movimento e a tempestuosidade dos acontecimentos no Ocidente, cuja conexão revela a natureza dos fatos mais importantes. O mundo cristão, ao contrário daquele dos antigos gregos, está voltado para os “elás transcedentes”, para os “espaços distantes” que não só se

149 *Id. Ibid.* p. 35.

150 *Id. Ibid.* p. 36.

151 *Id. Ibid.* p. 37.

152 *Id. Ibid.* p. 37.

abrem à consciência, como, também, “criam o drama da história.”¹⁵³ Por mais que a repudiem, é pela história que os povos são formados. Com efeito, os povos modernos herdaram o espírito cristão e, por isso, podem ser chamados de povos históricos. Na verdade, os movimentos anticristãos dos séculos XIX e XX, mesmo que sejam marcados pela “perda da luz cristã”, não deixam de fazer parte do cristianismo. Se é verdade que o cristianismo inaugurou a possibilidade de uma filosofia da história, baseada na unidade do gênero humano progredindo para uma meta final, não é menos verdade que devemos reconhecer a existência de um “princípio irracional, ainda sem forma precisa, que provoca uma luta entre a luz e as trevas e torna possível o verdadeiro dinamismo.”¹⁵⁴ Este princípio irracional existe no próprio Ser e sem ele nenhuma liberdade é possível.

A história, por sua vez, é incompreensível sem os elementos da criação e da conservação. Pelo conservadorismo, se reconhece a importância da tradição, da “comunhão íntima com os monumentos do passado”, embora haja uma recusa de “continuar a história sob o pretexto de que tudo o que poderia ser realizado o foi e só resta agora guardá-lo como tal.”¹⁵⁵ Todavia, se percebe que temos, ao mesmo tempo, “uma audácia tornando possíveis as iniciativas criadoras”, afinal, podemos ser fiéis “ao passado e, igualmente, retomar e continuar a vida criativa de nossos antepassados.”¹⁵⁶ Na verdade, pela via da criatividade, compreendemos que somente nos aproximamos do mundo dos antigos se seguimos certo dinamismo que consiste em voltar os olhos para diante, em direção a um novo mundo. Com efeito, pela via da criação, há uma fusão entre o novo e o antigo, engendrando o desenvolvimento histórico. A via criativa é uma “concepção de processo” histórico que dá origem à união entre “o temporal e o eterno”, entre o “histórico e o metafísico”, conduzindo à abolição da “separação entre a história terrestre e a história celeste”.¹⁵⁷

A história celeste, segundo Berdiaev, é uma espécie de prólogo aos acontecimentos terrestres. Ela é a predeterminação da destinação terrestre enquanto história interior. Na história celeste está contida a profunda conexão entre história e metafísica. Esta conexão ou este laço é o fundamento da filosofia da história cristã, que estabelece não só a identificação entre história e metafísica, como, também, a transfiguração de uma em outra. Na verdade,

153 *Id. Ibid.* p. 37

154 *Id. Ibid.* p. 38.

155 *Id. Ibid.* p. 39.

156 *Id. Ibid.* p. 39.

157 *Id. Ibid.* p. 39, 40.

quando se interpreta o processo histórico de maneira cristã está se exercendo “um tipo de profetismo retroativo”, pois não se está interessado nos fatos objetivos, senão na “divinização do passado que é, ao mesmo tempo, aquela do futuro.”¹⁵⁸ Uma interpretação histórica cristã não pode separar o passado do futuro, sob pena de lançar o intérprete nas trevas. Caso seja assim, se considerará “o passado como um fardo imposto de fora e veremos no futuro um desconhecido que nos atemoriza e nos parece inconcebível.”¹⁵⁹ A fim de evitar tais erros interpretativos, Berdiaev afirma que uma concepção estática do presente nos leva a tomar o passado e o futuro também de maneira estática, julgando-os como abstratos e como “pontos mortos”. Para tanto, se deve descobrir seu dinamismo espiritual. Conectar por meio de um laço profundo, passado, presente e futuro, em uma “continuidade viva e sem lacunas”, só é possível, na verdade, por uma “atitude profética.”¹⁶⁰ Somente a atitude profética pode oferecer à história um sentido e uma unidade. Não podemos opor a história ao homem, pois ela é um movimento que gera vida. Com efeito, na aurora da história, tomando por base as Escrituras e a vida primitiva da humanidade, os limites entre o celeste e o terrestre são eliminados. Mais tarde, haverá, somente, uma ruptura.

2.2.2 A metafísica da história

A metafísica da história de Berdiaev busca, a partir da identidade do destino da história celeste e do destino da história terrestre, perscrutar, sondar o destino humano. A destinação celeste do homem não só é a “prefiguração de sua vida terrestre”, como, também, é a essência do “verdadeiro fundo metafísico da história.”¹⁶¹ Este fundo metafísico da história, enquanto “realidade mais profunda”, “mais íntima”, não se situa apenas em um além inacessível ao homem. Na verdade, o fundo metafísico da história “representa também a parte mais escondida de nossa vida espiritual.” Esta esfera escondida de nossa vida espiritual é a “camada mais profunda do Ser” ou, mais propriamente, é nela que o espírito humano dá origem à história. Neste movimento, se revela “o drama das relações entre Deus, fonte absoluta da vida, e o homem.”¹⁶² O processo histórico não é um desenvolvimento de eventos puramente exterior, não se trata apenas de fenômenos objetivos. Isto porque a história

158 *Id. Ibid.* p. 40.

159 *Id. Ibid.* p. 40.

160 *Id. Ibid.* p. 40.

161 *Id. Ibid.* p. 42.

162 *Id. Ibid.* p. 42.

“começa e se realiza no seio do Absoluto, nas profundezas da vida espiritual e divina.”¹⁶³ Um monismo abstrato rejeita o caráter dramático e misterioso da história, concebendo a divindade como imobilidade estranha ao drama e à tragédia. Desse modo, o movimento seria concebido somente em um hipotético mundo imperfeito e plural. Este mundo recheado de multiplicidade seria tomado por este monismo abstrato como um mundo “fenomenal, empírico e secundário” e os conflitos históricos seriam ilusórios e aparentes, jamais seriam vistos com o estatuto de ser em movimento.

No monismo abstrato, o movimento não faria parte do universo de modo absoluto, nem mesmo “se estenderia às profundezas da vida divina.” O universo seria uma grandeza relativa. Para Berdiaev, ao contrário, há uma “tragédia interior na vida divina.”¹⁶⁴ Com efeito, “é impossível admitir a sorte cruel do Filho de Deus, de crer em sua morte redentora sem aceitar, ao mesmo tempo, a existência do movimento na natureza da Divindade.”¹⁶⁵ A existência do mundo e do seu processo de criação e desenvolvimento histórico somente são possíveis, segundo Berdiaev, porque existe um Filho de Deus, mais precisamente, em razão do fato de que “no mais profundo da vida espiritual se revelou a sede ardente e apaixonada pelo ‘Outro’ que, objeto de um amor ilimitado, respondeu com uma ternura igual.”¹⁶⁶ Este amor de Deus por seu “Outro” é uma tragédia interior divina. A criação do mundo e a do homem estão ligadas à expectativa de reciprocidade deste amor misterioso no interior da vida divina. Na história da vida divina, o Filho representa o Amor infinito. Enquanto tal, ele é tanto o “centro da tragédia divina como o centro da tragédia humana”, portanto, nele “se encontram reunidas todas as destinações.”¹⁶⁷ Assim, a humanidade é não só resultado de um dinamismo criador, como, “ponto culminante de um destino trágico.”¹⁶⁸

Do ponto de vista de metafísica da história, há uma oposição fundamental entre tomar a realidade espiritual como “imobilidade e repouso” e concebê-la como “destinação histórica”. A concepção da realidade espiritual como destinação histórica é a concepção

163 *Id. Ibid.* p. 42.

164 Ao passibilismo ou ao teopacismo de Berdiaev e de Moltmann, tão em voga nos últimos tempos, se opõe as críticas endereçadas pelo teólogo ortodoxo Paul Gavrilyuk. Segundo ele, esse deus sofredor pode ser chamado de “masoquista celestial perpétuo”, “cópia feuerbachiana da humanidade sofredora”, “ídolo do liberalismo teológico auto-flagelante” e “grande fantasma da ideologia vitimista”. GAVRILYUK, 2012. p. 237.

165 BERDIAEFF, 1948, p. 44.

166 *Id. Ibid.* p. 44.

167 *Id. Ibid.* p. 45.

168 *Id. Ibid.* p. 45.

cristã. Ela supõe o dinamismo baseado na Paixão de Cristo. A objeção feita a esta concepção é a de que a ideia de movimento traz sempre aquela de imperfeição, portanto, não pode ser associada à realidade divina. Berdiaev afirma que isso denota uma visão bastante rasteira do Absoluto. Um Absoluto sem movimento culminaria num deísmo ou num monismo. A metafísica da histórica está baseada nesta concepção do amor de Deus por “Outro”. Contudo, no centro desta história da vida divina se encontra “o Filho de Deus, Deus perfeito e o Homem perfeito.¹⁶⁹” A história tem como fonte o seio do Absoluto, ela lhe toma o “princípio do movimento trágico” Berdiaev, tributário da mística alemã, pensava haver uma obscuridade anterior a toda diferenciação entre Bem e Mal, a qual chama *Ungrund*, o sem fundo.¹⁷⁰ Não só o Bem e o Mal são inaplicáveis ao *Ungrund*, mas, também, as categorias de Ser e Não-Ser. O *Ungrund* é um “abismo obscuro original”, anterior à natureza divina. O “processo teogônico” aparece como “manifestação secundária face a este abismo irracional, subtraído de todas as nossas categorias.¹⁷¹” Graças ao *Ungrund*, fonte obscura, se pode pressupor um movimento no interior da divindade e também seu destino trágico. O que serve de premissa à metafísica da história é um desenvolvimento na vida celeste que “prefigura as destinações terrestres”, a partir do qual, pode ser observada “a tragédia da transfiguração da libertação pelas paixões divinas.¹⁷²”

O processo teogônico nos diz do drama original do Ser, mais propriamente, daquele “do nascimento do homem em Deus e do Deus no homem, estes dois mistérios profundos do cristianismo.¹⁷³” Efetivamente, o nascimento de Deus no homem é o centro da história terrestre e está relacionado à nossa nostalgia por Deus. O nascimento do homem em Deus, por sua vez, “se desenvolve no seio mesmo da vida divina e satisfaz nossa aspiração por aquele que é amado e ama com amor livre”.¹⁷⁴ Assim, o drama original do ser é um processo antropogênico que pode ser compreendido como resposta ao mistério divino. Em Cristo, o mistério divino e o processo antropogênico se encontram, mais propriamente, “pela primeira vez, o homem perfeito é revelado a Deus.”¹⁷⁵ A partir do processo antropogênico, a história não é mais apenas conhecer a Deus progressivamente, pois, se assim o fosse, haveria menos

169 *Id. Ibid.* p. 47.

170 *Id. Ibid.* p. 48.

171 *Id. Ibid.* p. 48.

172 *Id. Ibid.* p. 49.

173 *Id. Ibid.* p. 49.

174 *Id. Ibid.* p. 49.

175 *Id. Ibid.* p. 49.

tragédia nela. A história passa pelo conhecimento do homem, de sua liberdade e de sua vontade. A partir do processo antropogônico, Deus espera a revelação da liberdade e da vontade humana. Com a Crucificação de Jesus no seu centro, é possível dizer que a história é algo terrível. A figura do sofrimento de Deus está colocada e fixada nela. O mundo possui um drama, luta em que aparece a liberdade irracional e as contradições vividas.

Enquanto Deus perfeito e Homem perfeito, Cristo torna compreensíveis os elos entre o Uno e o Múltiplo. Cristo representa a ligação espiritual do divino e do humano, do celeste e do terrestre. Com efeito, ele é a fonte de onde emana a história e para onde ela retorna. Ele é a origem do “movimento passional do divino e do humano partindo e retornando a ele.”¹⁷⁶ Unindo o “metafísico” e o “histórico”, Cristo faz com que a história terrestre comece a ser considerada como um “momento da história celeste.”¹⁷⁷ Berdiaev nos diz de um Deus que experimenta a nostalgia do homem. Esta concepção é baseada no “mistério original” enquanto “drama de amor no interior da liberdade.”¹⁷⁸ A tragédia que se desenvolve entre o homem e Deus, na nossa múltipla realidade, tem como seu “fio vermelho” o fato de Deus amar o homem e esperar dele seu livre amor. Esta tragédia das relações entre o homem e Deus “confere à história” seu “caráter sangrento”, pois podemos duvidar de uma Providência divina que seja compatível com o “triunfo do mal secular.”¹⁷⁹

Berdiaev acredita que o Ser de Deus é “um mistério de livre amor” e que todos os sofrimentos humanos nascem deste mistério. Não há em Deus nenhum tipo de constrangimento ou coação. “A destinação do homem deve encontrar sua realização no amor”, esta é a vontade de Deus. As tentativas na história de criação da harmonia, a fim de “vencer o princípio das trevas”, são tão somente “uma manifestação secundária deste único mistério da liberdade divina.”¹⁸⁰ O conflito entre necessidade e liberdade é, segundo Berdiaev, um embate fatal. Nele, reside um “princípio obscuro e irracional.” A aniquilação do Ser tem início se a necessidade vence tal duelo, removendo “todo o atributo interior da história” “A Graça, contudo, longe de ser contrária à liberdade, dissipa todas as trevas e conduz ao livre amor.”¹⁸¹ As relações dramáticas entre o homem e Deus se realizam nela. Do mesmo modo,

176 *Id. Ibid.* p. 50.

177 *Id. Ibid.* p. 50.

178 *Id. Ibid.* p. 50.

179 *Id. Ibid.* p. 50.

180 *Id. Ibid.* p. 51.

181 *Id. Ibid.* p. 51.

não são apenas a liberdade humana e a necessidade natural as responsáveis pelas destinações do homem e do mundo, a ação da Graça divina também têm um papel na história. A filosofia da história, portanto, deve considerar as relações recíprocas entre liberdade, necessidade e Graça.

Efetivamente, a questão fundamental para a filosofia da história é a questão do tempo ou, mais propriamente, das relações entre tempo e eternidade. Berdiaev acredita que “o eterno pode, sim, fazer irrupção no tempo.”¹⁸² Na verdade, a continuidade do tempo é rompida, ele é invadido. O que chamamos tempo é um fragmento da eternidade, mais propriamente, o tempo terrestre está mergulhado no tempo verdadeiro. O tempo terrestre reflete e exprime o tempo verdadeiro. Assim, podemos dizer que a realidade divina também possui seu tempo, o tempo celeste, o que “nos força a reconhecer que é na eternidade que nasce o movimento que se realiza na realidade de nosso mundo em nós.”¹⁸³ Para que “as forças as mais profundas, divinas e misteriosas” façam sua irrupção aqui vindo da eternidade é preciso considerar, segundo Berdiaev, que “todo nosso mundo, de seu começo a seu fim, é só um período, um éon da vida eterna.”¹⁸⁴

Uma metafísica da história somente pode ser erigida sobre as bases da “compreensão dinâmica da natureza do processo histórico”, o que consiste em partir da premissa fundamental de que o “histórico” se encontra “cravado” na eternidade, deitando nela suas raízes e sendo introduzido por ela.¹⁸⁵ A história, segundo Berdiaev, está inteira e profundamente conectada aos fundamentos do Ser, ela não é uma mera “projeção” superficial do “processo do mundo”, senão o resultado da ação da irrupção da eternidade no tempo e de suas relações de reciprocidade. Para o cristianismo, a manifestação do eterno no tempo mostra sua capacidade de romper o círculo temporal e de ser sua força dominante.

As forças eternas desenvolvem “esforços incessantes” que constroem a história. Desse modo, elas “asseguram sua vitória”, por sua ação intestina ao tempo, “no interior do processo histórico.”¹⁸⁶ O embate que travam tempo e eternidade é, na verdade, “a luta perpétua entre a vida e a morte”, de tal maneira que, se o tempo vence, a morte também sai vitoriosa. Ao

182 *Id. Ibid.* p. 53.

183 *Id. Ibid.* p. 54.

184 *Id. Ibid.* p. 55.

185 *Id. Ibid.* p. 56.

186 *Id. Ibid.* p. 56.

contrário, a vitória do eterno representa “o fim do processo histórico.”¹⁸⁷ A história só poderá ser compreendida se admitirmos que ela tenha um fim. Este fim é “a eternidade do nosso mundo, a eternidade de nossa vida.”¹⁸⁸ O fim, enquanto eternidade, só é possível graças à vitória do “princípio eterno” que supera tudo que é “perecível, temporal e mortal.”¹⁸⁹ Por outro lado, há um processo que se desenvolve no interior do tempo indo em direção ao infinito ao qual Hegel chama de “mau infinito”. Tal processo, que implica num fim da história enquanto fim da novidade e infinitude do nosso mundo e de nossa vida, não possui nenhuma vitória e não é dotado de qualquer solução, por isso é sem sentido. Não há também tragédia porque também não há um desfecho que conclua as ações dramáticas. Com efeito, o tempo é dotado de uma significação ontológica. Assim, o sentido da história não é o fim em um mau infinito carente de sentido, mas é a subtração da imperfeição de nosso éon terrestre e “sua fusão total com a plenitude do ser da vida eterna.”¹⁹⁰

Os estudos históricos colocam o problema do tempo. A história se desenvolve nele que possui um sentido específico para o Ser. O problema apresentado é a dilaceração do tempo em passado, presente e futuro. Não sendo integral, Berdiaev afirma que o tempo “contém o princípio do mal.”¹⁹¹ Com efeito, as frações do tempo, particularmente, o passado e o futuro, lutam incessante, dolorosa e tragicamente, constituindo, assim, o processo histórico. O princípio do mal se manifesta como princípio de aniquilação a cada vez que o passado morre, na sucessão dos instantes que se sucedem, lançando-o ‘nas trevas do não-ser’. Da mesma forma, o passado é destruído pelo futuro a cada instante. “O futuro devora o passado para, em seguida, se transformar ele mesmo em passado que será devorado por seu turno pelo futuro que seguirá.”¹⁹² Um processo histórico efetivo deveria ser “portador da vida”, deveria ser o guardião de toda plenitude e toda integralidade da vida. Ao contrário, o tempo de nosso mundo real “precipita no abismo do não-ser o passado.”¹⁹³ Isto porque a realidade de nosso mundo, com seus vícios, exige que cada instante, cada momento deve ser devorado pelo futuro. Segundo esta lógica, não se espera que o futuro possua “uma verdadeira realidade

187 *Id. Ibid.* p. 56, 57.

188 *Id. Ibid.* p. 57.

189 *Id. Ibid.* p. 57.

190 *Id. Ibid.* p. 57.

191 *Id. Ibid.* p. 58.

192 *Id. Ibid.* p. 58.

193 *Id. Ibid.* p. 59.

contendo toda a plenitude do Ser, na qual o tempo seria um hoje eterno.”¹⁹⁴ Berdiaev afirma que, se consideramos o futuro como única realidade e o passado como possuidor de menos realidade que o futuro, negamos a autenticidade da história. É preciso lembrar que o conteúdo da história está fora do tempo, está desligado dele e que, do ponto de vista do tempo, contém toda sorte de “futuros” e, do ponto de vista da eternidade, está sob a forma de “passados”.¹⁹⁵

De fato, a metafísica da história de Berdiaev considera que eventos como a história da Grécia antiga, do povo hebreu, a história de Roma, a história do Egito antigo, a história da Revolução Francesa não desapareceram simplesmente. Tais histórias permanecem e se integram em uma eternidade. O passado histórico é tão somente um momento da realidade eterna. O estado fragmentário de nosso ser, carente de plenitude, faz com que vivamos em um “tempo corrompido, dilacerado”. Isto faz com que acabamos por situar o momento da realidade eterna no passado e nos torna incapazes para ter “a mesma percepção direta que aquela do presente.”¹⁹⁶ Na vida da plenitude, viver tanto no passado quanto no futuro tal como vivemos no presente.

O princípio que “luta contra este tempo portador de germes de morte”, princípio que combate “em nome da eternidade”, é a memória.¹⁹⁷ Somente a memória é capaz de conferir “à história a característica de um todo completo, tendo uma unidade interna”. Através dela, nós nos opomos à separação do tempo em passado, presente e futuro. Com efeito, a perda da memória pelo mundo tem sido como contribuição a loucura da fragmentação do tempo em suas três modalidades. Graças à memória, o passado pode subsistir e “a continuidade histórica” é assegurada. Isto porque “uma separação muito profunda entre passado, presente e futuro” tornaria impossível “a percepção do processo dos eventos.”¹⁹⁸ Na verdade, o conhecimento histórico não é outra coisa senão “lembraça”, “triunfo da memória sobre o que é perecível e fugidio.”¹⁹⁹ A base do “histórico” é constituída pela memória, uma vez que “ela nos permite reconstituir o passado”, portanto, a memória constitui, também, o eterno.

¹⁹⁴ *Id. Ibid.* p. 59.

¹⁹⁵ *Id. Ibid.* p. 59.

¹⁹⁶ *Id. Ibid.* p. 60.

¹⁹⁷ *Id. Ibid.* p. 61.

¹⁹⁸ *Id. Ibid.* p. 61.

¹⁹⁹ *Id. Ibid.* p. 61.

Um verdadeiro estado de loucura, impedido pela memória, é constituído pela hipotética crença de que a humanidade viveria “num tempo feito de farrapos, de instantes separados uns dos outros, sem nenhuma ligação entre si.”²⁰⁰ Isto aconteceria se nos esquecêssemos de nossos Ancestrais. A demência temporal estaria ligada, segundo Berdiaev, a “uma concepção futurista da vida”. Tal concepção estaria “fundada sobre o culto exclusivo do futuro e do momento presente” e estaria marcada pela “ruptura de toda continuidade do Ser”. Consequentemente ao culto do futuro e do momento presente, não mais nos lembraríamos do Ser e seríamos incapazes de reconstitui-lo. Efetivamente, a história está assentada sobre a reciprocidade de dois princípios. Pelo princípio conservador, a história demanda não somente que a ligação entre passado, presente e futuro seja mantida, mas, também, que “o passado se prolongue no futuro.” Através do princípio destruidor, a história exige que sejamos “despojados das riquezas acumuladas antes de nós”, a fim de que possamos “fruir das criações do futuro.”²⁰¹ O principal obstáculo à construção de uma verdadeira filosofia da história constitui, na verdade, “o mais grave erro da consciência humana”: a separação entre o temporal e o eterno. Isto se dá após o tempo ser fracionado e o “metafísico” ser exilado do “histórico.”²⁰²

Berdiaev acredita que a premissa principal da metafísica da história está baseada na apostila de que “somente podemos falar de destinações sob a condição de reconhecer que o homem é um filho de Deus e não do mundo.”²⁰³ Esta premissa é religiosa. O ser humano não é uma criatura do mundo que possui um estado pré-humano e evolui numa linha ascendente, mas, sim, “uma criatura de Deus, que sofre, de seu destino infeliz, no mundo, destino feito de quedas, decadências, fraquezas e progressos.”²⁰⁴ A infelicidade no destino, as quedas, as decadências, as fraquezas e os progressos somente são possíveis porque nas profundezas do ser humano “se encontra a liberdade original que faz do homem uma verdadeira imagem do Criador”. A liberdade, com efeito, “determina a característica trágica da história, seus conflitos e seus horrores”. Isto porque a liberdade não é apenas liberdade do bem, mas, também, a liberdade do mal. Entre o bem e o mal, a liberdade “tornou possível o processo do

200 *Id. Ibid.* p. 61,

201 *Id. Ibid.* p. 62.

202 *Id. Ibid.* p. 62.

203 *Id. Ibid.* p. 64.

204 *Id. Ibid.* p. 64.

mundo e permitiu ao homem se distanciar das fontes da vida e retornar a elas após a queda.”²⁰⁵

Segundo Berdiaev, nenhum constrangimento é agradável a Deus. Mais ainda, Deus não deseja que o homem se aperfeiçoe por meio da necessidade. Ao contrário, tudo deve ocorrer livremente. O mundo da Antiguidade Clássica possuía um “obscuro pressentimento”, com a noção de *fatum* na tragédia grega, daquilo que somente seria revelado completamente no mundo cristão, a Destinação. O cristianismo concebeu “a primeira ideia de uma Providência Divina, tornada a base da primeira filosofia da história, aquela de Santo Agostinho.”²⁰⁶ A Providência Divina não é constrangimento, limitação, necessidade, restrição ou barreira. Ela é “uma união antinômica da Vontade Divina e da liberdade humana.”²⁰⁷

A Queda seria, propriamente, uma espécie de involução: o homem, imerso na natureza, se distancia das origens da vida, prefere a necessidade à liberdade. A partir de então, começa a história em que o homem se mostra como ser duplo. Por um lado, ele participa do “mundo divino, superior”, o homem é seu reflexo. Por outro lado, ele partilha o destino da natureza; tal destino o acorrenta ao ponto de tornar sua consciência obscura, fazendo com que se esqueça de suas “altas origens” e de “sua participação em uma realidade espiritual elevada.”²⁰⁸ Por meio da liberdade, podemos conceber que “a realização do processo histórico” se dá pelo sujeito agindo livremente. A história seria uma construção impossível sem a livre ação deste sujeito. No cristianismo, o Bem não é o resultado da vitória da razão, senão “um produto da liberdade do espírito.”²⁰⁹ A afirmação do bem reside na vontade e não, propriamente, na razão. No interior do espírito, não há a sábia resignação diante do *fatum*. O dinamismo da história pressupõe “a liberdade de escolha”, “a liberdade do sujeito criador.”²¹⁰

A composição formada por filosofia da história e escatologia constituem a metafísica da história de Berdiaev. Nela, a ideia de progresso desempenha um “papel decisivo”. Embora tal ideia tenha ganhado destaque durante todo o século XIX, ela possui “raízes profundamente

205 *Id. Ibid.* p. 64.

206 *Id. Ibid.* p. 66.

207 *Id. Ibid.* p. 66.

208 *Id. Ibid.* p. 66, 67.

209 *Id. Ibid.* p. 94.

210 *Id. Ibid.* p. 95.

fincadas na antiguidade”, além de ser dotada de “fontes religiosas.”²¹¹ É preciso diferenciar progresso e evolução. A ideia de progresso “implica que o processo histórico tende em direção a um fim à luz do qual podemos descobrir seu sentido.”²¹² O fim do processo histórico não seria imanente, pois não estaria ligado ao estado passado, ao presente ou ao futuro. Para que o fim seja doador de sentido à história, é preciso que ele se eleve “acima do tempo”. “Esta ideia de progresso se liga, continuando sob uma outra forma, à antiga noção do fim messiânico da história, de realização terrestre das destinações de Israel.”²¹³ Verdade, justiça e perfeição são objetos da esperança judaica que um dia deverá ser realizada. A esperança messiânica sofreu uma mudança, ela se secularizou, transmudou-se na ideia de progresso.

2.2.3 A religião do progresso e a solução histórica

Assumindo um caráter profano e antirreligioso, o messianismo secularizado assumiu a forma, entre os homens do século XIX, de uma “religião do progresso” que buscava “substituir a religião cristã da qual eles se distanciaram.”²¹⁴ A fé no progresso, com efeito, está baseada na “divinização do futuro, às expensas do passado e do presente.” A ideia do progresso, diferentemente da teoria da evolução, não possui uma base científica, assentando-se, ao contrário, em uma “confissão”, em uma “crença religiosa”. O caráter religioso da ideia do progresso fica evidente pela concepção do futuro como “revelação de uma coisa invisível” Além disso, tal revelação é objeto de esperança. Ao futuro fica reservado o estado perfeito, bem como, a conciliação de todas as contradições, de todas as destinações. Este futuro virá como momento superior da humanidade.²¹⁵ Berdiaev, no entanto, acredita que a ideia do progresso não merece nossa adesão e nosso entusiasmo, pois o estado final de perfeição da humanidade não beneficiará os que estão, agora, no presente e os que estão mortos, no passado. A religião do progresso não elimina os sofrimentos, não resolve a tragicidade da vida. Tal ideia de progresso sacrifica as gerações anteriores em nome da felicidade e do bem estar das gerações futuras.

Do ponto de vista da religião do progresso, os homens que vivem no presente e os que viveram no passado são, tão somente, meios, instrumentos para a construção do futuro. Este

211 *Id. Ibid.* p. 168.

212 *Id. Ibid.* p. 168.

213 *Id. Ibid.* p. 168.

214 *Id. Ibid.* p. 169.

215 *Id. Ibid.* p. 169, 170.

futuro nos é “desconhecido”, mas está reservado à “realização desta existência bem-aventurada”, ao “advento da geração eleita.”²¹⁶ Efetivamente, a religião do progresso se opõe à promessa de ressurreição. A religião do progresso, na verdade, associa um “otimismo ilimitado, quanto ao futuro”, a um “pessimismo sem barreiras, com relação a tudo o que já foi.”²¹⁷ O cristianismo, ao contrário, é constituído pela esperança de um fim da história em que “todas as tragédias” e “todas as contradições” existentes em todas as gerações se evadam. Além disso, “a ressurreição se estenderá a todos aqueles que viveram e que serão chamados à vida eterna.”²¹⁸ Por outro lado, o “banquete messiânico” do progresso só será celebrado pelos “bem-aventurados desconhecidos dos tempos futuros”, que se regozijarão “sobre a tumba dos seus ancestrais.”²¹⁹ A teoria do progresso, especialmente em voga no século XIX, também, ignorou o problema do tempo em sua relação com a destinação histórica. A solução para as destinações históricas do homem não está no interior do tempo, mas, sim, “na eternidade, na uni-totalidade.”²²⁰ Na teoria do progresso, ao contrário, cabe ao futuro o papel fundamental e determinante da história, enquanto devorador do passado, ou seja, os problemas das destinações humanas encontram resolução no interior da própria história. O futuro, no entanto, aparece como um “vampiro voraz” que a tudo destrói.

Berdiaev afirma que a utopia do paraíso terrestre é um tipo de milenarismo inconsciente, portanto, está ligado à teoria do progresso. Na utopia do paraíso terrestre, podemos observar uma “deformação da concepção do advento do Reino de Deus sobre a terra no fim da história.”²²¹ As razões para a deformação, segundo Berdiaev, estão ligadas tanto ao “trabalho do pensamento” quanto à “experiência da vida prática”. Os partidários da utopia do paraíso terrestre alimentam a expectativa do “advento de um estado perfeito nos limites do processo histórico” e acreditam na possibilidade de uma “solução imanente para a tragédia universal.”²²² Com efeito, a atitude diante do tempo é a mesma entre teóricos do progresso e partidários da utopia do paraíso terrestre, uma vez que, para ambos, o futuro reserva a perfeição e bem-aventurança. Contudo, devemos dizer, é um futuro que não absorve todo o passado. Os utopistas do paraíso terrestre acreditam em um sistema de compensações, pois “a

216 *Id. Ibid.* p. 171.

217 *Id. Ibid.* p. 171.

218 *Id. Ibid.* p. 172.

219 *Id. Ibid.* p. 172.

220 *Id. Ibid.* p. 172.

221 *Id. Ibid.* p. 173.

222 *Id. Ibid.* p. 173.

felicidade dos eleitos” contrabalançaria “todas as dores e sofrimentos das gerações precedentes.”²²³ Mesmo considerando tal concepção anti-personalista, a contradição metafísica não aparece aí, mas na pretensão de que algo absoluto – a felicidade, a bem-aventurança, o estado perfeito – faça irrupção definitiva, aí permanecendo, na realidade histórica relativa. Para Berdiaev, a irrupção do absoluto e sua permanência exigiria a passagem a um “outro plano do Ser”. “A vida absoluta só pode ser atingida pela passagem da história terrestre à história celeste.”²²⁴ Em nossas limitadas três dimensões, o absoluto não pode encontrar lugar. Somente na quarta dimensão “a perfeição e a felicidade totais podem ser realizadas.”²²⁵

Diversas teorias sociais e filosóficas e, mesmo a consciência religiosa, costumam partilhar algo da teoria do progresso e da utopia do paraíso terrestre. Somos, de alguma maneira, levados a acreditar, que o processo histórico é uma linha ascendente em direção à felicidade. Na medida em que nos envolvemos mais no seu estudo e na sua vivência, percebemos que a história é “profundamente trágica e dolorosa”. Ao contrário de uma linha reta em direção à bonança, ela é “uma revelação dolorosa, cada vez mais ampla, dos princípios internos do Ser, tantos luminosos quanto obscuros, divinos quanto diabólicos, conduzindo tanto ao Bem quanto ao Mal.”²²⁶ Em vez de avanço, o que há, efetivamente, é uma exposição do caráter trágico do ser humano ao longo da história. O progresso, além disso, não significa uma maior aproximação da “vida divina absoluta”, ou seja, as últimas gerações não estão mais próximas de Deus enquanto que as passadas mais distantes. Mais propriamente, não existem gerações “chamadas” ou “eleitas”, nem mesmo gerações que serviriam de “estribo” para outras.²²⁷ Berdiaev acredita que “cada era da humanidade esteve em relação com o Absoluto” e sua relação e sua aproximação com Ele se baseou na “verdade” e na “justiça divina”. Efetivamente, “cada geração é um fim em si” e o que determina sua razão de ser são “os valores em que ela crê” e os “elãs espirituais que a fazem se aproximar de Deus.”²²⁸

223 *Id. Ibid.* p. 173.

224 *Id. Ibid.* p. 174.

225 *Id. Ibid.* p. 174.

226 *Id. Ibid.* p. 174.

227 *Id. Ibid.* p. 175.

228 *Id. Ibid.* p. 175.

Além disso, é possível constatar, graças às escavações arqueológicas, a existência de grandes civilizações em um passado remoto. De tal maneira que, a vida no presente não possui maior grandiosidade que aquela de outrora. O futuro não é mais real que o passado. A propósito, “nossa atividade criativa deve, aliás, se exercer não para o futuro, mas em nome do eterno presente no qual o futuro e o passado se fazem um.”²²⁹ Imbuídos de fé e esperança, devemos “ultrapassar e vencer totalmente este tempo presente viciado e decadente para entrar no tempo verdadeiro, para nos integrar na eternidade.”²³⁰ Nesta nova vida, somente a “total eternidade” é capaz de “fornecer uma solução ao problema de nossa destinação.”²³¹ O horizonte do homem deve ser o da eternidade, não o do futuro.

Berdiaev afirma que o século XIX se alimentou da ideia do progresso que era, com efeito, “o ponto central do período humanista da história.”²³² O humanismo pode ser compreendido como doutrina da autossuficiência humana ou, mais exatamente, um sistema coerente de ideias que estabelece a capacidade de o homem “resolver suas próprias destinações sem o auxílio de forças divinas e sem ter de submeter sua vida a fins superiores.”²³³ Berdiaev reconhece a existência de “resultados positivos” advindos do humanismo, uma vez que, o homem deve, necessariamente, passar pela fase da “auto-affirmação”. “O ser humano tem necessidade de desenvolver suas forças em plena liberdade a fim de se assegurar por experiência o que significa este humanismo e a que ele conduz.”²³⁴ O homem desenvolve suas potências e isto terá grandes consequências para o destino da humanidade. A revelação das qualidades e das potencialidades humanas conduz a passagem do humanismo para uma nova fase da história, para a época religiosa, na qual se dará uma “nova revelação religiosa, a revelação definitiva da teo-humanidade.”²³⁵

Com efeito, o processo histórico revela um segredo: “o advento de um estado absoluto e perfeito só é possível além e fora dos limites” da história.²³⁶ A história possui um fundo religioso que revela uma senda conduzindo a um outro mundo. Não se trata, simplesmente, de uma passagem de uma época a outra. As tarefas históricas não podem, com seus problemas,

229 *Id. Ibid.* p. 177.

230 *Id. Ibid.* p. 177.

231 *Id. Ibid.* p. 177.

232 *Id. Ibid.* p. 178.

233 *Id. Ibid.* p. 178.

234 *Id. Ibid.* p. 178.

235 *Id. Ibid.* p. 178.

236 *Id. Ibid.* p. 178.

ser resolvidas no interior da história. Para dar consecução a tais realizações, “é necessário ir além dos limites e fazer irrupção na meta-história.”²³⁷ Trata-se da penetração de um “novo evento celeste” no terrestre, de um evento “numenal” no “fenomenal”. De modo mais específico, este acontecimento, será a “futura aparição de Cristo.”²³⁸ Desse modo, é possível dizer que, uma das principais ideias da metafísica da história de Berdiaev é a “noção de fim inevitável da história.”²³⁹ Todavia, há uma descrença quanto a uma solução imanente para os problemas históricos, baseada nos exemplos do passado que sempre nos desencorajam e nos tornam pessimistas em relação a este modo de resolução. Nenhuma época foi capaz de solucionar os problemas que lhe foram colocados.

Na verdade, o grande equívoco cometido pelos proponentes do bem na terra foi sua incapacidade de “realizar o Reino de Deus”, além de não ter mostrado qualidades suficientes para “jamais se aproximar desta tarefa.”²⁴⁰ Berdiaev acredita, contudo, que os fracassos históricos possuem uma função, podem ser úteis. Há, com efeito, uma fecundidade em todo insucesso, pois ele é uma experiência que pode ser definida como “fonte de novidades para a humanidade.”²⁴¹ Aspiramos e desejamos algo, mas, via de regra, obtemos outra coisa. Por outro lado, o sucesso não pode ser o critério para a “significação real de nenhuma realização”, pois fracassos históricos como o do cristianismo não podem conduzir à conclusão de que ele não seja o depositário da “verdade suprema.”²⁴² O transcurso temporal de fracassos e sucessos deve ser inserido na perspectiva global da metafísica da história.

A metafísica da história de Berdiaev concebe as destinações históricas sob um duplo aspecto. Em primeiro lugar, ela prevê um “crescimento de forças positivas cristãs que devem culminar com a aparição de Cristo”. Em segundo lugar, e de maneira contrária, ela, também, percebe a “acumulação de elementos negativos não cristãos que terminará com a vinda do Anticristo.”²⁴³ Efetivamente, o simbolismo do Apocalipse não é o mais importante. Berdiaev está em busca do sentido da história para além de todas as suas metáforas e de todos os seus símbolos. Assim, postula um crescimento progressivo, ao longo da história, tanto do Bem

²³⁷ *Id. Ibid.* p. 179.

²³⁸ *Id. Ibid.* p. 179.

²³⁹ *Id. Ibid.* p. 179.

²⁴⁰ *Id. Ibid.* p. 180.

²⁴¹ *Id. Ibid.* p. 181.

²⁴² *Id. Ibid.* p. 182.

²⁴³ *Id. Ibid.* p. 185.

quanto do Mal.²⁴⁴ O fato de a história não receber solução em seu interior poderia demonstrar o pessimismo de Berdiaev, contudo, “fortifica a esperança de que todos os sofrimentos experimentados desde o começo dos tempos receberão sua explicação na perspectiva da realidade eterna.”²⁴⁵

2.3 Luzes e trevas

Uma nova Idade Média é a obra que fez com que Berdiaev ganhasse notoriedade no mundo ocidental. Publicada, primeiro em russo, a 1924, mesmo ano em que seu autor deixaria Berlim em direção a Paris, a obra receberia, posteriormente, a tradução para catorze idiomas. Embora vindo à luz no mesmo ano, 1927, a tradução alemã precedera a francesa. A tradução inglesa, por sua vez, apareceu a 1933. Berdiaev afirma, em autobiografia espiritual, ter escrito *Uma nova Idade Média* em 1923. A obra receberia uma tradução para o português em 1936, pelas mãos do poeta modernista Tasso da Silveira. Tasso da Silveira esteve ligado ao grupo *Festa* junto com Cecília Meireles. Também esteve próximo do grupo que se reunia em torno do Centro Dom Vital, junto com Jackson de Figueiredo, Octávio de Faria e Alceu de Amoroso Lima. Berdiaev afirma que *Uma nova Idade Média* é um “ensaio de interpretação de nossa época e de seu caráter catastrófico.”²⁴⁶

Confessando possuir uma “percepção aguda dos destinos históricos”, Berdiaev não considerava esta obra como a mais importante que escreveu. A despeito disto, ele seria conhecido, a partir de então, como o autor de *Uma nova Idade Média*. Berlim no ano de 1923, respirava os ares do ressentimento alemão provocado pelo Tratado de Versalhes, além das tensões ocasionadas pela estratosférica inflação dos preços dos produtos para o consumo. Assim, somando a instabilidade política, o ressentimento e as tensões sociais provocariam a posterior queda da República de Weimar. Todos estes eventos receberiam como resposta o totalitarismo hitleriano e o nazismo. Uma das características mais destacadas de *Uma nova Idade Média*, que acabou por consolidar a personalidade literária de Berdiaev, reside na sua conformação preditiva e vaticinadora. Ela não é, apenas, uma análise da crise do humanismo renascentista e moderno, mas, também, um grande vislumbre das possibilidades apocalípticas dos anos vindouros da humanidade.

244 *Id. Ibid.* p. 185.

245 *Id. Ibid.* p. 187.

246 BERDIAEV, 1992, p. 314.

2.3.1 A nova época

Berdiaev concebe a história como uma sucessão rítmica. Nela, se observa uma alternância entre cumes e vertentes, seguindo um “fluxo” e um “refluxo”. Esta sucessão rítmica conteria “épocas” e “períodos”, além de “tipos diversos de culturas.”²⁴⁷ Graças à alternância de épocas, é permitido dizer se se vive em períodos secularizados ou sagrados, diurnos ou noturnos. Berdiaev acreditava viver em um “tempo de transição”, pois a época própria da modernidade chegava no seu fim e estava se decompondo. Deste fim e desta decomposição nascia “um mundo novo, um mundo desconhecido.”²⁴⁸ Este nascimento de um mundo novo possui uma característica particular. Ele é dotado de uma dupla configuração: aparecendo “a uns como uma ‘revolução’, a outros como uma ‘reação.’”²⁴⁹

Isto se deve ao fato de que, no curso dos acontecimentos, a revolução e a reação se desenvolvem, em alto grau, de modo emaranhado. Com efeito, Berdiaev apostava que sua época representa “o fim dos tempos modernos e começo de uma nova Idade Média.”²⁵⁰ Não há uma pretensão de dizer qual será exatamente o curso da história. As ambições são mais modestas. Elas se coadunam com as tarefas que o pensamento religioso russo do início do século XX se propôs. Trata-se, efetivamente, de um esboço, de um ensaio, a fim de mostrar os traços fundamentais que darão forma à cultura e à sociedade. A natureza do pensamento religioso de Berdiaev se choca com aquela de todos os pensamentos modernos, pois, segundo ele, seu pensamento é “de outro mundo que começa, de um outro mundo que seria uma nova Idade Média.”²⁵¹ Com efeito, podemos dizer que se esgotaram as forças espirituais dos tempos modernos. Isto pode ser demonstrado pela crise do racionalismo. Não há mais o dia ensolarado da razão, senão seu crepúsculo, portanto, “nós nos aproximamos da noite.”²⁵² Vivemos, agora, num período noturno da civilização, ao qual os meios de investigação, iluminadores, solares são inadequados.

²⁴⁷ BERDIAEFF, 1937, p. 89.

²⁴⁸ *Id. Ibid.* p. 89.

²⁴⁹ *Id. Ibid.* p. 90.

²⁵⁰ *Id. Ibid.* p. 90.

²⁵¹ *Id. Ibid.* p. 90, 91.

²⁵² *Id. Ibid.* p. 91.

Este período de noite histórica possui outro traço particular. Tanto o bem quanto o mal aparecem em sua nudez. Trata-se de uma época de revelações, iluminada pelo “esplendor das estrelas”, pois ela “não é menos de Deus”. Ao contrário, a noite “possui mais familiaridade com o mistério das origens do dia.”²⁵³ É durante a noite que o abismo (*Ungrund*) se abre, enquanto que, o dia “estende sobre ele um véu.”²⁵⁴ A noite está para a metafísica, assim como, o dia está para a ontologia, pois, a razão, solar, investiga os entes e, na noite, a intuição pressente o mistério.²⁵⁵ O véu que o dia possui é móvel e fluido. Ele está presente na natureza e na história. Berdiaev acredita que o sentido de sua época só pode ser revelado com o desvelamento do “abismo do ser”. Este desvelamento é, na verdade, um “face a face com o princípio da vida”, uma “descoberta da ‘fatal herança’” Enfim, o desvelamento significa, em suma, a “entrada na noite.”²⁵⁶ Entretanto, o dia não termina em paz e calmaria. “Grandes convulsões” e “gigantescas catástrofes” precedem a entrada na noite. O que caracteriza o começo dos novos tempos é a ‘barbárie. Tudo o que foi edificado na história no passado terminou por ser “invadido pelo afluxo das forças caóticas” Na verdade, não é apenas a “má vontade dos homens” que cria “as mais terríveis guerras” e revoluções, que causa o “naufrágio de civilizações” e que provoca a “destruição de impérios”, senão que, tudo isto, também é obra da Providência.²⁵⁷

Os tempos modernos são caracterizados por um acentuado racionalismo, solar, diurno. A passagem para uma Nova Idade Média, noturna, conduz não propriamente a um irracionalismo, mas, sim, a um “supra-racionalismo de tipo medieval.”²⁵⁸ Embora este supraracionalismo possa ser caracterizado como obscurantismo, ele é um movimento irreversível. Na verdade, os costumes, o modo de viver e o pensamento de utopistas, revolucionários e progressistas envelheceram e perderam o sentido para o atual presente. Palavras como “progressista” e “reacionário” devem ser reavaliadas desde um ponto de vista ontológico. O

253 *Id. Ibid.* p. 91, 92.

254 *Id. Ibid.* p. 91.

255 É muito importante deixar claro o que Berdiaev comprehende como metafísica. Não se trata de uma disciplina que trabalha com as noções de necessidade e contingência, nem com modalidades e categorias. A metafísica em Berdiaev estaria mais próxima do discurso da Mística ou da Teologia Mística.

256 BERDIAEFF, 1937, p. 93.

257 *Id. Ibid.* p. 96.

258 *Id. Ibid.* p. 97.

critério é o avanço ou retrocesso em relação ao “sentido do universo” e às “autênticas bases da vida.”²⁵⁹

A história moderna, por seu turno, é marcada por um extremo atomismo social. O comunismo tentou vencê-lo, contudo, somente a Igreja e o “espírito ecumênico” conseguem fazê-lo. Além disso, o poder é tomado pelos modernos como um direito. Contrariamente, “a nova Idade Média deve considerar o poder como um dever.”²⁶⁰ Não há possibilidade de o poder ser justo se alguém o reivindicar em seu próprio nome. O poder somente estará ao lado da justiça se demandado em nome de Deus ou da Verdade. Mais exatamente, todo direito humano ao poder é uma concuspiscência. Além disso, não há nada de ontológico na luta pelo direito ao poder. Tal luta é uma “vida irreal, fictícia e vampírica.” Há pouco de substância, de realidade na política. Este pouco corresponde à “organização do poder indispensável à existência do mundo, - quer dizer, do poder de Deus.”²⁶¹ Neste período noturno em que a humanidade dá entrada, a fé na política e o papel que a política exerce declinarão. Observa-se, por outro lado, um crescimento dos “processos espirituais e econômicos mais reais.”²⁶²

Berdiaev cogita uma reabilitação das relações hierárquicas. A vida só pode florescer onde há uma aristocracia espiritual, onde o respeito pelas diferenças entre as pessoas é observado. A democracia representa um movimento de entropia social. A Nova Idade Média não será propriamente democrática, mas, sim, demótica, pois “as massas trabalhadoras e as camadas populares” desempenharão “um grande papel nas destinações do governo.”²⁶³ Contudo, a obtenção do poder político pelas camadas populares não se dará pelo voto. Isto porque “as democracias são inseparáveis da dominação da classe burguesa e do sistema industrial-capitalista.”²⁶⁴ Berdiaev aposta na “representações profissionais e corporativas” que ele nomeia “princípio ‘soviético’”.

Berdiaev acredita que as uniões vitais, que salvam o Estado e a sociedade da ruína, são “profissionais”, “corporativas”, “econômicas” e “espirituais”. São elas que erigirão o “Estado da Nova Idade Média”. Na verdade, o que demanda e exige satisfação não é a aspiração ao

259 *Id. Ibid.* p. 89.

260 *Id. Ibid.* p. 153.

261 *Id. Ibid.* p. 153.

262 *Id. Ibid.* p. 154.

263 *Id. Ibid.* p. 156.

264 *Id. Ibid.* p. 157.

poder, mas “as necessidades espirituais e materiais das massas.”²⁶⁵ Não é da natureza do poder pertencer à massa. Ele possui uma relação fundamental com a hierarquia. “O que se chama soberania popular é somente um instante na vida do povo, o transbordamento da potência intuitiva do povo.”²⁶⁶ A desigualdade ou a atribuição do governo a um corpo político faz parte da “estrutura da sociedade e do Estado” e da “constituição da ordem social”. A determinação de quem formará o corpo político na Nova Idade Média, segundo Berdiaev, será efetuada pelo povo “por meios reais e vitais”. O povo “decidirá a forma de governo em função de suas crenças”, o que não significa a existência de uma democracia.²⁶⁷

A defesa da hierarquia se explica pela filosofia da desigualdade, mas a defesa da pessoa poderia ser mais bem elaborada por uma filosofia personalista, à qual Berdiaev se dedicará nas suas últimas obras. A propósito da hierarquia, obedecer é irracional. Só se obedece a alguém pela sujeição do desejo e pelo desejo de sujeição. Hoje, se obedece por motivos pragmáticos: para não ser morto, para não ser ferido, para obter um possível ganho futuro. Os demais casos pertencem à esfera dos idiotas úteis e às crianças. Seja dito, todavia, toda autonomia neste nível é fictícia. Viver fora de normas neste mundo não é possível. O organismo faz parte de uma totalidade orgânica. Tornar-se indivíduo significa tomar parte na sociedade normalizada. Vir a ser sujeito é um assujeitamento. O poder nos atravessa a todos, para muito além de qualquer racionalidade imaginável que pudesse justificá-lo. Podemos, somente, explicar seu funcionamento. Libertar-se do jugo do poder significa a passagem do organismo, do indivíduo, do sujeito para o nível da pessoa que supõe a livre criação, pois todo organismo e sociedade normativos supõe um resto cujas normas não o alcançam.

2.3.2 O sentido espiritual da Revolução Russa

Para Berdiaev, os homens têm muito o que aprender com as revoluções, pois elas são “obra da sabedoria divina.”²⁶⁸ Não há revolução bem-sucedida, embora se deva reconhecer a importância tanto da Revolução Russa quanto da Francesa. No entanto, falta às revoluções qualquer sinal de harmonia, de beleza e de felicidade. O que há de comum entre a Revolução Francesa e a Revolução Russa é que ambas foram cruéis, ateias e destrutivas em relação a

265 *Id. Ibid.* p. 157.

266 *Id. Ibid.* p. 158.

267 *Id. Ibid.* p. 159, 160.

268 *Id. Ibid.* p. 160.

“tudo o que a história havia até então consagrado”²⁶⁹ A Revolução Russa, especificamente, foi, inclusive, desprovida de qualquer “auréola moral”. Berdiaev se insurge contra a historiografia que atribui aos bolcheviques todos os crimes cometidos durante o período revolucionário. Contrariamente a isto, ele nos lembra da impossibilidade tanto de “dirigir uma revolução” quanto de travá-la. Com efeito, uma revolução não é nada mais do que uma “fatalidade e um elemento desencadeado”, de tal modo que, os bolcheviques jamais puderam ser seus dirigentes ou fatores. Na verdade, eles eram somente o “braço dócil” da Revolução.

A história da Rússia é conhecida pela passagem por vários “períodos dos problemas”. Na diáspora russa, à época da Revolução, discutia-se se tal acontecimento seria somente mais um “período dos problemas”. Berdiaev afirma que a Revolução é, sim, uma época caracterizada pelo acontecimento de inúmeros problemas e crises, pois “toda revolução é uma decomposição progressiva da sociedade e da velha cultura.”²⁷⁰ Não há, portanto, beleza em um evento de tal natureza. As coisas acontecem como deveriam acontecer, tal como a imaginação, um ideal ou uma norma projeta ou prescreve. Isto porque uma revolução não é uma necessidade, uma imposição ou uma obrigação. Na verdade, da mesma forma que suportamos com dignidade uma doença ou a perda de um ente querido, devemos, também suportar com dignidade a revolução. Afinal, ela é “uma fatalidade sobre os povos e uma grande desgraça.”²⁷¹ Trata-se de uma ilusão imaginar que princípios pré-revolucionários possam travar o processo. O processo revolucionário deve ir até o seu final, destilando toda a sua raiva violenta, a fim de que seu antídoto nasça de si mesmo.

Numa revolução, os moderados sempre sucumbem e os extremistas triunfam. Esta dinâmica se refere à “lei da Revolução” que, por sua vez, está profundamente conectada à “vontade da Providência”. Os eventos históricos se passam assim porque Deus está agindo ocultamente sobre os eventos, especialmente, sobre as revoluções. Berdiaev acredita que “Deus castiga os homens e os povos pelas revoluções.”²⁷² Tentar dominar e dirigir “os elementos da revolução” é um comportamento comum aos “partidos mais moderados e mais sábios”, formado, geralmente, por girondinos e constitucionalistas democratas. Tal tentativa é uma “loucura racionalista”. Mais exatamente, a tentativa de controlar e determinar os rumos

269 *Id. Ibid.* p. 170.

270 *Id. Ibid.* p. 172.

271 *Id. Ibid.* p. 172.

272 *Id. Ibid.* p. 173.

de uma revolução é o fundamento da esperança da “mais irrealizável de todas as utopias.”²⁷³ O fato é que os bolcheviques não eram utopistas, como o eram os constitucionalistas democratas. Eles possuíam um certo realismo, pois “se apropriaram dos métodos tradicionais de governo e exploraram certos instintos seculares do povo.”²⁷⁴

Uma revolução de natureza “maximalista” seria aquela que transformaria a Rússia em um país democrático, fazendo com o que o povo reconhecesse à força um “discurso humanitário”, baseado nos “direitos” e nas “liberdades do homem e do cidadão”. A pretensão do maximalismo era o desenraizamento dos “instintos de violência” nos governantes e nos governados por meio de “medidas liberais”. Os bolcheviques eram minimalistas, pois “agiam no sentido da menor resistência”. Sua sabedoria consistiu em atuar em acordo com os soldados cansados das batalhas da Grande Guerra, desejosos da paz, além de se aliarem a “camponeses sequiosos das terras dos senhores”, a “trabalhadores excitados e vindicativos.”²⁷⁵ Naquele ano de 1917, a guerra já se encontrava “interiormente decomposta”. Os maximalistas, no entanto, não almejam o seu fim. Ao contrário, eles desejavam, de qualquer maneira, a sua continuação.

Em uma revolução, aqueles que se colocam ao lado dos seus “elementos irracionais” estão agindo com mais sabedoria e com mais realismo do que aqueles que possuem um “plano teórico de política racional”.²⁷⁶ A revolução lança qualquer projeto racionalista ao abismo da destruição. Efetivamente, a política racional não possui fundamento orgânico. O bolchevismo também possuía ambições de controle e regulação, também pretendia controlar e travar tudo na revolução, portanto, ele era uma “loucura racionalista”. Contudo, ele se apoiava sobre o “elemento popular irracional”. Isto, com efeito, não acontecia com os constitucionalistas democratas. O triunfo do bolchevismo se deve ao fato de que ele realizou a “ideia russa”, embora de maneira “desnaturada” e “invertida”. Os russos, segundo Berdiaev, são muito inclinados a obedecer um “poder autocrático”, além de mostrarem desapreço por qualquer tipo de Estado de direito e de Constituição.

273 *Id. Ibid.* p. 173.

274 *Id. Ibid.* p. 174.

275 *Id. Ibid.* p. 174, 175.

276 *Id. Ibid.* p. 175.

Diante de uma revolução, o cristão, segundo Berdiaev, deve “se inclinar”, acreditando que ela é “obra da Providência”. O cristão deve aceitar “resistir, com todas as suas forças espirituais, às tentações da revolução”. Mais ainda, é preciso que ele “permaneça fiel” ao que ele considera sagrado, ainda que tenha que ir às “catacumbas”, suportando as infelicidades “iluminado-as com a luz do sentimento religioso, tomando-as como expiação de uma falta.”²⁷⁷ No turbilhão revolucionário, o cristão busca “ajudar e sustentar as correntes da vida, as formações positivas, graças às quais a revolução evolui em direção ao seu contrário, em direção à criação autêntica.”²⁷⁸ A criação autêntica pede uma nova atitude em relação à moral. O velho moralismo necessita ser ultrapassado. É preciso deixar de acreditar que o mal reside exclusivamente fora de si mesmo. Acusar o outro de ser o mal leva a todo tipo de fanatismo. Não importa se os crimes foram cometidos por judeus ou por burgueses. A fonte do mal deve ser buscada também em si mesmo. Cada um deve tomar sua responsabilidade, tanto com relação à opressão da antiga autocracia, quanto à nova opressão do bolchevismo.

Berdiaev acredita que, durante o curso de uma revolução, as guerras civis não podem ser evitadas. Com efeito, elas exigem “um grande heroísmo e muita abnegação”. O que dará fim a uma revolução são “as formações moleculares da vida interior do povo, espirituais e materiais.”²⁷⁹ Não será, em hipótese alguma, uma guerra civil que colocará um termo na revolução. As guerras civis não evitarão “a tragédia de uma revolução”, pois elas pertencem a seu elemento irracional em que se observam uma “desagregação” e um “aumento” do seu potencial caótico. Em uma revolução, o elemento revolucionário é, propriamente, a decomposição e o fim do antigo regime. De tal modo que, o elemento pré-revolucionário e o revolucionário “são somente uma mesma entidade tomada em momentos diferentes.”²⁸⁰ A salvação virá do novo, virá da “geração de uma vida nova” e não dos elementos que se encontram em corrupção. O caso da Revolução Russa é emblemático, pois “a Rússia dos senhores e a Rússia dos intelectuais” morre de modo doloroso. O que advém é “uma Rússia nova, desconhecida, que começa a ver o dia.”²⁸¹ O fim da revolução é assumido pela nova geração. O fato que o campesinato, a nova burguesia, o exército vermelho assumindo novas ideias seja algo positivo. Na verdade, isto é o destino.

277 *Id. Ibid.* p. 177.

278 *Id. Ibid.* p. 177.

279 *Id. Ibid.* p. 178.

280 *Id. Ibid.* p. 180.

281 *Id. Ibid.* p. 181.

Berdiaev não esperava nada de positivo, nenhuma felicidade, após a Revolução Russa. Existiam duas razões para isso. Em primeiro lugar, “as devastações são muito graves, a desmoralização muito terrível”. Isto tem como consequência um rebaixamento no nível da cultura. Em segundo lugar, Berdiaev não se mostra otimista porque “a religião cristã” não comandou a Revolução. Com efeito, sua aposta está no encaminhamento do mundo em direção a uma “dualidade trágica e em direção a uma luta entre elementos espirituais opostos.”²⁸² Isto não significa um encorajamento contrarrevolucionário. Na verdade, a contrarrevolução tem o poder de envenenar com “uma nova raiva e com uma nova sede de sangue”. Ao contrário de colocar um termo na revolução, representaria “o prolongamento do sangrento pesadelo revolucionário e não um fim deste pesadelo.”²⁸³ Não existem dois partidos do ódio, não há dois lados da raiva. Na Rússia revolucionária, tal partido é “um e indivisível, ele reúne os comunistas e os monarquistas extremistas.”²⁸⁴ Trata-se, efetivamente, de compreender o sentido espiritual de uma revolução. Mais exatamente, Berdiaev coloca o desafio de perscrutar a significação do círculo sangrento de revoluções e reações que se alternam em buscar do estabelecimento de uma nova ordem social. Tal círculo é um “mau infinito”, pois tanto as revoluções quanto as reações se abrem sobre uma “via negativa”.

A revolução é reacionária, pontua Berdiaev, porque ela é, na verdade, uma “reação sombria e sangrenta contra o mal da época pré-revolucionária, o mal da vida antiga.”²⁸⁵ O mal é combatido com o mal. A revolução, essencialmente, é “uma reação cruel contra uma cruel reação.”²⁸⁶ E esta crueldade da revolução não pode ser vivida como um fato exterior e alheio. Na verdade, ela faz parte da vida espiritual e da destinação de cada indivíduo. No caso da Rússia, o bolchevismo é o “pecado” e a “falta” de cada um que tenha vivido o processo revolucionário. O bolchevismo venceu porque não havia nos indivíduos uma “real força espiritual, - esta força da fé capaz de mover as montanhas.”²⁸⁷ A Revolução Russa, com seus sofrimentos causados, é uma expiação, uma “provação” que é infligida a cada indivíduo. Berdiaev acredita, como Dostoiévski, na mútua responsabilidade entre os indivíduos. Ele está em busca não somente de um sentido espiritual para a revolução, mas, também, almeja encontrar um caminho que ilumine os cristãos, especialmente os russos, em acontecimentos

282 *Id. Ibid.* p. 181.

283 *Id. Ibid.* p. 182.

284 *Id. Ibid.* p. 182.

285 *Id. Ibid.* p. 184.

286 *Id. Ibid.* p. 182.

287 *Id. Ibid.* p. 186.

revolucionários e pós-revolucionários. Todos são responsáveis por todos. A revolução contém uma luz espiritual, pois ela é o destino de um povo, a expiação dos seus pecados e o resgate de cada um.

Para Berdiaev, em uma revolução não há inocência ou indignação nobre. Todos pecam gravemente e devem “suportar uma penitência severa”, qual seja, vivendo a Revolução “dignamente”. Isto significa ser dotado de uma “grande força moral”, pois Ela deverá ser vivida até o seu final, como uma “desgraça enviada por Deus.”²⁸⁸ Uma concepção falsa e superficial da Revolução é aquela que vê o bolchevismo como fenômeno de uma “violência exterior de um grupo de bandidos se exercendo sobre o povo russo.”²⁸⁹ O bolchevismo é algo intestino ao próprio povo russo. Trata-se, segundo Berdiaev, do “mal orgânico do povo russo”. Mais propriamente, não é algo exterior, senão, “um reflexo de um vício interno”. Como o demônio em Dostoiévski, “o bolchevismo não é uma realidade ontológica independente, não possui ser em si mesmo.”²⁹⁰ Tal como a fantasmagórica São Petersburgo de Gógol, o bolchevismo “é somente uma alucinação do espírito popular doente.”²⁹¹ A doença pode ser identificada com o “abandono da fé, a periculosidade da religião, a profunda desmoralização do povo.”²⁹² O poder foi transmitido aos bolcheviques por Deus para que o povo fosse castigado. É por isso que o poder bolchevique é dotado de algo tão misterioso e incompreensível.

As revoluções são também providenciais, pois, por meio delas, os povos expiam seus pecados. Para Berdiaev, Dostoiévski desenhou, de maneira profética, uma imagem da Revolução vindoura. Em Dostoiévski, o socialismo era “uma questão religiosa” e a revolução está relacionada, não propriamente à política, mas à “salvação da humanidade fora de Deus.”²⁹³ As causas deflagradoras da Revolução já estão consagradas pelo senso comum da sabedoria histórica: a Grande Guerra, a ausência de cultura média na Rússia, os problemas agrários, a autocracia do czarismo e o “império das falsas ideias sobre os intelectuais russos”. Contudo, o sentido profundo da revolução Berdiaev o encontra no “primo-fenômeno

288 *Id. Ibid.* p. 187.

289 *Id. Ibid.* p. 187.

290 *Id. Ibid.* p. 188.

291 *Id. Ibid.* p. 188.

292 *Id. Ibid.* p. 188.

293 *Id. Ibid.* p. 206.

espiritual.”²⁹⁴ Cabe à filosofia da história perscrutar este fenômeno espiritual essencial. Berdiaev sustenta que, no fundo, no princípio da Revolução Russa, há um “fato religioso”. O povo russo não é um povo de mediações, de cultura média. É um povo que nunca lançou mão da política, mas, que, ao contrário, aspira ao cume, à realização do Reino de Deus. A tendência do povo russo oscila, é fraterno em Cristo ou camarada no Anticristo; caminha em direção ao Reino de Deus ou em direção ao reino do Príncipe deste mundo. Não há via média.

O problema, aponta Berdiaev, é que há no bolchevismo algo que “é de um outro mundo, que pertence ao além”. Os bolcheviques são, portanto, lúgubres, pois “energias mágicas” parecem emanar dos seus corpos. Além disso, a alma do povo russo “cede facilmente às tentações, às contrafações e às ilusões.”²⁹⁵ Com a Revolução Russa, “o reino da mentira e das contrafações se estabeleceu na Rússia.”²⁹⁶ Por outro lado, a nova vida, com a vitória sobre o bolchevismo, somente se abrirá por meio do “mistério” e por meio do “sacramento da penitência.”²⁹⁷ Efetivamente, nada de novo e melhor é criado com a Revolução. A Revolução é a manifestação da “decomposição da vida antiga conduzida no pecado.”²⁹⁸ Uma nova vida deve ser guiada pela experiência espiritual adquirida pela guerra e pela revolução. Esta nova vida deverá ser espiritual. Não se pode retornar ao liberalismo e ao socialismo dos intelectuais, nem à antiga monarquia.

A urgência do momento pede pela primazia da “atividade espiritual sobre a atividade política.”²⁹⁹ O mundo se encontra tomado por um pesadelo sangrento e a luta contra seus fantasmas é uma luta espiritual. “A predominância da política faz crescer este pesadelo e aumenta a sede de sangue.”³⁰⁰ A tarefa do cristão é buscar “salvar a liberdade do espírito humano.”³⁰¹ Berdiaev acredita que o futuro possui a característica de ser duplo. Tanto o mal quanto o bem pode nos advir. Assim, nada nos obriga à expectativa de eventos alegres e brilhantes. Mesmo porque “as ilusões de felicidade terrestre não têm nenhum poder sobre nós.”³⁰² Na verdade, na nova Idade Média, cresce em nós o sentimento do mal. Embora a

294 *Id. Ibid.* p. 207.

295 *Id. Ibid.* p. 231.

296 *Id. Ibid.* p. 213.

297 *Id. Ibid.* p. 214.

298 *Id. Ibid.* p. 217.

299 *Id. Ibid.* p. 236.

300 *Id. Ibid.* p. 237.

301 *Id. Ibid.* p. 237.

302 *Id. Ibid.* p. 165.

“força do mal” deva crescer e assumir “formas novas”, causando “novas dores”, durante este período, os homens possuem a “liberdade do espírito”, a “liberdade de escolher sua via.”³⁰³ Cabe aos cristãos a “criação de uma sociedade cristã e de uma cultura cristã”. Isto implica em “colocar acima de tudo a busca pelo Reino de Deus e sua verdade.”³⁰⁴ O homem possui, diante de si, dois caminhos. Berdiaev pressente a existência de “forças do mal no futuro”, embora se afirme como alguém da Idade Média, não por uma “fatalidade da história”, mas porque Deus quer assim.

Berdiaev conclui seu ensaio afirmando a impossibilidade de restabelecer a fé na política. Para ele, a política não tem uma constituição ontológica real. Ele é “fictícia, ilusória”. Além disso, “a luta dos partidos, o Parlamento, os *meetings*, os jornais, os programas e as plataformas, a propaganda e as manifestações, a luta pelo poder – tudo isto não é a verdadeira vida.”³⁰⁵ A política, com efeito, não guarda relações com a “essência e as metas da vida”. Berdiaev comprehende que a vitória sobre a dominação exterior deve significar a passagem para “a vida interior e espiritual”. A política não possui nenhum sentido. “É necessário, contudo, escolher: ou bem a vida espiritual é uma sublime realidade e é necessário, então, buscar nela mais vida que em todo o ruído da política, - ou bem ela é irreal e é necessário, então, rejeitá-la como uma mentira.”³⁰⁶

2.4 O mal, o sofrimento e a redenção

Espírito e liberdade é a segunda obra publicada por Nicolas Berdiaev em solo francês. A primeira fora uma monografia dedicada ao pensador religioso eslavófilo russo Konstantin Leontiev. *Espírito e liberdade* dá início ao progressivo aprofundamento do autor em seu espiritualismo metafísico. Berdiaev, a partir de 1928, ano de publicação da obra, passa a criticar duramente a escravidão do homem ao mundo sob a forma das necessidades naturais e sociais. A edição francesa, publicada a 1933, contém um capítulo dedicado à gnose, que fora excluído da reedição de 1984 efetuada por Olivier Clement. Com efeito, Berdiaev não é um pensador ortodoxo canônico, contudo, inúmeras foram as tentativas de eliminar as heresias gnósticas de sua obra, a fim de fazê-la entrar em acordo com a teologia ortodoxa oficial. Para

303 *Id. Ibid.* p. 165.

304 *Id. Ibid.* p. 165.

305 *Id. Ibid.* p. 290.

306 *Id. Ibid.* p. 291.

meus propósitos, a mutilação de *Espírito e liberdade* é indiferente, não só porque utilizei também a edição integral russa, mas, porque, ainda que esteja considerando Berdiaev um pensador francófono, o capítulo extraído não diz respeito ao meu assunto. Em relação à obra em questão, me interessa o itinerário do mal à redenção passando pela escatologia.

2.4.1 O mal e o sofrimento

Berdiaev credita um grande destaque ao problema do mal que está no centro “não somente da consciência cristã”, mas, também, “de toda consciência religiosa.”³⁰⁷ A criação das religiões está ligada à vontade de libertação do mal e do sofrimento. Há uma aspiração à casa, à pátria quando encontramos hostilidade e estranheza no mundo. O ateísmo, por seu turno, vê na existência no mal e do sofrimento o grande empecilho para a crença na existência de Deus. “A perda da fé se dá porque os homens se deparam com o triunfo do mal, porque eles experimentam sofrimentos desprovidos de sentido, engendrados por este mal.”³⁰⁸ Paradoxalmente, a crença em Deus ou em deuses nasce em razão do sofrimento. Os homens têm necessidade de se livrar do mal. Se não houvesse sofrimento no mundo, o homem seria seu único deus. O homem seria conduzido ao contentamento de si. “A existência do mal não é somente um obstáculo à nossa fé em Deus, ela é, igualmente, uma prova da existência de Deus, a prova que este mundo não está só e não é o último.”³⁰⁹ O homem, com a existência do mal, é orientado para um outro mundo. Efetivamente, o problema do mal coloca o problema da justificação de Deus, o problema da teodiceia.

Efetivamente, o mal e o sofrimento existem porque existe a liberdade. Diante disso, os homens são capazes até mesmo de abrir mão de sua liberdade para ver seus tormentos serem eliminados. Num mundo assim concebido, sem liberdade e sem mal, predominaria o espírito euclidiano. Por outro lado, podemos dizer que o mundo real e efetivo contém o mal de forma saturada, em excesso. Entretanto, possui, também, o maior bem, a liberdade do espírito, capaz de revelar ao homem sua imagem divina. Assim, o problema da teodiceia só pode ser

307 BERDIAEV, 1984, p. 159.

308 *Id. Ibid.* p. 159.

309 *Id. Ibid.* p. 160.

concebido como problema da liberdade. Ou, mais exatamente, “o problema do mal constitui o problema da liberdade.”³¹⁰

Para Berdiaev, no começo do mundo, há uma liberdade irracional. Esta liberdade irracional está “enraizada nas profundezas do nada”. O nada é “a cavidade de onde jorra a escuridão insondável da vida e onde todas as possibilidades estão contidas.”³¹¹ O bem e o mal procedem desta escuridão insondável. Da mesma forma que o cosmos triunfa sobre o caos, a “luz do Logos triunfa sobre as trevas”. Por outro lado, graças às trevas, ao abismo, ao caos, a liberdade existe, pois ela se localiza no nada original, anterior ao mundo. “Deus é todo-poderoso em relação ao ser, mas Ele não o é em relação ao nada, à liberdade; é por isso que o mal existe.”³¹² Berdiaev vê sua época composta por homens muito pouco sérios. Isto porque, ao negar a existência do mal, perdem a liberdade do espírito. Fazendo isto, rejeitam “o fardo da liberdade”. O fato de não ver e ignorar o mal “torna o homem irresponsável e superficial, fecha-lhe, em algum sentido, a profundez da vida”³¹³ Sem liberdade de espírito, o homem deixa de se auto-determinar, transferindo “o centro de gravidade da vida da profundidade para o exterior.”³¹⁴

Deus é a fonte do ser e da vida, assim, ele não pode ser a origem do mal. Não há, também, outro ser que explique sua origem. O mal tem “sua origem no abismo sem fundo, no nada que não pode ser chamado ser.”³¹⁵ Ele, com efeito, é “não-ser”, portanto, não possui sentido. Se pudermos dar algum sentido a ele, já não será mal, senão, um bem. Desse modo, o problema do mal encontra solução na liberdade irracional, “na possibilidade pura, nas potências do abismo tenebroso, anterior a toda determinação positiva do ser.”³¹⁶ O mal não tem fundamento ontológico, nenhum ser positivo o determina. Berdiaev acredita que, antes da formação do mundo, havia um “abismo irracional”. Este abismo é a liberdade que “devia ser iluminada pela luz do Logos”. A liberdade não é um ser, mas um princípio necessário para que o ser tenha sentido para Deus e para que o “desenho divino do mundo” se justificasse. Deus cria o mundo a partir do nada e a partir da liberdade. Somente com a liberdade a criação

310 *Id. Ibid.* p. 161.

311 *Id. Ibid.* p. 161.

312 *Id. Ibid.* p. 161.

313 *Id. Ibid.* p. 161.

314 *Id. Ibid.* p. 162.

315 *Id. Ibid.* p. 163.

316 *Id. Ibid.* p. 163.

pode possuir valor para Deus. Ajustando sua proposição, Berdiaev afirma que “no começo havia o Logos, mas havia também a liberdade”. Não havia oposição entre um e outro. Sem liberdade, “o Sentido do mundo não existe.³¹⁷” Da mesma forma, as luzes só existem porque existem as trevas.

O mal e o bem são possibilitados pela liberdade. O não-ser do mal, todavia, é diferente do nada original, embora possa ter uma importante força, na figura da mentira. O mal possui outras figuras, tais como, a deformação, a doença do ser e a caricatura. Ele abaixa o que é superior e eleva o que é inferior, uma vez, que, com ele, há uma desconexão da fonte original do ser. Assim, as determinações que emanam do ser se veem comprometidas. O mal pode ser sintetizado na mentira, pois a mentira é aquilo que “se faz passar pelo que não é na realidade.”³¹⁸ Isto envolve, sobretudo, a sedução e, consequentemente, a impostura. Na impostura, há “desnaturação e caricatura”. O que é próprio da força diabólica é seu caráter “fictício, ilusório e enganador”. Isto não significa que haja um reino do mal, pois sua dinâmica é a da negação, nada há de positividade. O mal nega tudo, até a si mesmo. Isto é revelado em nossa própria experiência de vida.

O mal se revela em várias paixões, tais como “a animosidade, o ódio, a inveja, a vingança, a depravação, o egoísmo, a cupidez, o despeito, a desconfiança, a avareza, a vaidade”. Nestas paixões se revela o “mau infinito”, mais propriamente, o homem é lançado “numa vida ilusória, aparente e falsa.”³¹⁹ O mal nega o ser, portanto, seu mundo não tem nada de ontológico. O orgulho espiritual situa a fonte da vida em si mesmo e não, em Deus. Esta é a causa do mal. Afirmar a si mesmo, na verdade, conduz à “aniquilação da pessoa humana enquanto imagem e semelhança divina; ela retorna ao nada de onde o mundo a tirou.”³²⁰ O homem, assim, é privado das riquezas do ser que é hierárquico e que “somente se afirma na conservação da harmonia que resulta da verdadeira hierarquia.”³²¹ Uma das características do mal é assentar suas fontes em uma liberdade não iluminada por Deus. Isto tem como consequência devolver o homem ao poder da “necessidade”. Para Berdiaev, Satã seduz os homens e lhes sugere que “serão semelhantes a Deus..” O problema é que o homem não se torna um deus, senão, um “escravo da natureza inferior, ele perde sua natureza superior, se

317 *Id. Ibid.* p. 165.

318 *Id. Ibid.* p. 166.

319 *Id. Ibid.* p. 166.

320 *Id. Ibid.* p. 167.

321 *Id. Ibid.* p. 167.

submete à necessidade natural, cessa de se determinar a partir do interior do espírito.”³²² Com efeito, a fonte da vida reside em uma natureza superior ou inferior. O homem não é capaz de extrai-la de si mesmo.

O problema, na verdade, é a usurpação, quando, por exemplo, uma natureza inferior ocupa o lugar de uma superior. “O mal é determinado pela direção que escolhe o espírito e não pela natureza mesma.”³²³ Vencer o mal implica no reconhecimento do seu vazio, da qualidade de não-ser e da sua vacuidade. “O mal é não-ser; ora, o não-ser é o sumo do tédio, do vazio, da impotência, é, aliás, o que constatamos sempre nos limites extremos da experiência do mal.”³²⁴ Para extirpá-lo, não se deve considerá-lo “forte e sedutor”, senão em sua “absoluta inanidade”, pois ele próprio tende a se destruir, afinal, trata-se de um “mundo de fantasmas.”³²⁵ Como, com efeito, saber da inanidade do mal? “O homem aprende a inanidade do mal e a grandeza do bem, não por uma lei formal nem por uma interdição, mas pela experiência vivida sobre o caminho da vida.”³²⁶ Cabe a pergunta se Berdiaev está postulando a necessidade de praticar o mal como meio de se livrar dele ou como meio para se chegar ao bem. Na verdade, se o mal for concebido como método para o bem e para o conhecimento da verdade, a pessoa está perdida. Berdiaev acredita que o mal experimentado pode conduzir à verdade e ao bem desde que a pessoa denuncie sua mentira, seu não-ser, renegando-o absolutamente. “Então, a antinomia do mal encontra sua solução na experiência espiritual.”³²⁷

É preciso dizer que não é o mal, propriamente, que é capaz de fornecer uma experiência enriquecedora, senão sua “denúncia imanente”, mais propriamente, “é o sofrimento no qual ele se encontra consumido que enriquece, é a tragédia vivida, a luz entrevista nas trevas.”³²⁸ Na verdade, não se pode impor um “paraíso inocente” ao homem que, tanto quanto o mundo, deve passar “por uma prova voluntária, pelo conhecimento livre e se dirigir livremente em direção a Deus, em direção a Seu Reino.”³²⁹ O homem se torna um escravo quando elege o caminho do mal. Sua libertação nunca se dá por suas próprias forças

322 *Id. Ibid.* p. 168.

323 *Id. Ibid.* p. 169.

324 *Id. Ibid.* p. 180.

325 *Id. Ibid.* p. 180.

326 *Id. Ibid.* p. 182.

327 *Id. Ibid.* p. 182.

328 *Id. Ibid.* p. 182.

329 *Id. Ibid.* p. 183.

naturais. “Isto não quer dizer que forças espirituais, criativas e positivas, forças do bem, não subsistam nele.”³³⁰ Embora a natureza espiritual do homem, neste caso, esteja “deformada, contaminada, abalada”, não significa que ela esteja aniquilada. O que acontece, na verdade, na natureza humana é uma confusão da imagem e semelhança divinas com o nada original. O que torna possível a salvação e a redenção é o fato de que a natureza humana permanece receptiva à luz divina, permanecendo escondida nela uma sede do divino. Não há uma absorção total da natureza humana pelo mal. Ela é habitante de dois mundos. Deus e o Diabo lutam no coração do homem. O homem é ligado ao ser e ao nada.

Há uma pressuposição da existência do mal e da existência do sofrimento no cristianismo que, por isso, “é a religião da Redenção.” Assim, a fé cristã não pode ser simplesmente combatida invocando o sofrimento e o mal. Ao contrário, “se o sofrimento é a consequência do mal, ele é, também, a via que deve nos libertar dele.”³³¹ Não se trata de ver no sofrimento somente um mal. Berdiaev afirma que o cristianismo concebe um “sofrimento divino, aquele do próprio Deus, aquele do Filho.”³³² Há uma grande expectativa em toda a criação pela libertação, pois ela toda “suspira e gême”. Com efeito, dois mil anos após a vinda do Cristo Salvador o mundo continua escravo do sofrimento. O mal não só permanece, como parece ter aumentado. Esta constatação pode alimentar o argumento em favor da vinda de um Messias terrestre ainda vindouro que libertará a humanidade de todo o mal. O cristianismo, contudo, não só concebe o sofrimento como algo positivo, como, também, rejeita a felicidade e a beatitude terrestres. A despeito de todas as previsões catastróficas, ele reconhece, “no mais alto grau, a liberdade do espírito humano e estima que sem sua participação a realização do Reino de Deus é impossível.”³³³

2.4.2 A Redenção

A justiça de Cristo não se realiza no mundo graças à injustiça dos homens. Certo, enquanto religião da liberdade, o mal, a violência e toda a sorte de constrangimentos são admitidos nesta existência. Por um lado, o cristianismo oferece um sentido ao sofrimento. Por outro, ele liberta a todos do mal. Entretanto, “a própria libertação implica na participação da

330 *Id. Ibid.* p. 169.

331 *Id. Ibid.* p. 170.

332 *Id. Ibid.* p. 170.

333 *Id. Ibid.* p. 171.

liberdade humana.”³³⁴ É possível dizer que todo este processo está envolvido em um mistério. Se toda a vida divina está envolta em mistério, o mistério da Redenção, também, não pode ser concebido de modo racional. A Redenção, segundo Berdiaev, já fora concebida como um processo judiciário. “Pensar assim é adaptar a vida divina, sempre misteriosa e insondável, às concepções pagãs, ao espírito de vingança gregário.”³³⁵ Segundo esta concepção, Deus é um tirano terrível, castigador, que vinga em caso de desobediência aos seus comandos. Além disso, este Deus exige uma “vítima expiatória e uma efusão de sangue.”³³⁶ A representação divina desta forma está em acordo com uma antiga antropologia, “à qual era inerente a ideia de cólera, de vingança, de resgate, de punição cruel.”³³⁷ A teoria jurídica da redenção esteve ligada indissoluvelmente a ideia de reparação do direito romano. O homem, transgredindo a vontade de Deus, deve compensá-lo a fim de apaziguar sua cólera. O resgate é exigido por Ele. O único sacrifício, proporcional à ofensa e ao delito praticados, capaz de satisfazê-Lo, é a imolação do Filho.

Berdiaev, entretanto, concebe a Redenção, não como uma sentença, mas como salvação. Neste sentido, não se trata de um julgamento, mas, sim, de uma “transfiguração” e de uma “iluminação da natureza, sua santificação.”³³⁸ A Redenção também já fora concebida como justificação. Para Berdiaev, contudo, ela é “a aquisição da plenitude”. A concepção judiciária da Redenção concebe Deus como juiz. Assim fazendo-o, ela toma o homem como “homem psíquico” e não, como “homem espiritual”. O homem espiritual tem diante de si outro aspecto do Deus revelado. A concepção judiciária atribui a Deus sentimentos repreensíveis no homem: “o orgulho, o egoísmo, o rancor, a vingança, a crueldade”. Não vemos aí uma religião da liberdade, mas, uma religião da lei. “No cristianismo, a Redenção é uma obra do amor é não uma obra da justiça, o sacrifício do amor divino infinito e não um sacrifício propiciatório ou uma prestação de contas.”³³⁹ Por outro lado, não é fácil vencer o “estado de espírito jurídico” no interior do cristianismo. Os homens, não só necessitam de leis, como, em tudo, veem o mundo baseado nelas.

334 *Id. Ibid.* p. 171.

335 *Id. Ibid.*, p. 171.

336 *Id. Ibid.* p. 171.

337 *Id. Ibid.* p. 171.

338 *Id. Ibid.* p. 172.

339 *Id. Ibid.* p. 172.

Cristo revela que a graça, iluminando o amor e a liberdade, vence a lei. Somente a liberdade que não passou pela graça necessita de leis. Por isso, o cristianismo não confessa a anomia. A lei da Antiga Aliança e a graça da Nova pertencem a âmbitos distintos. Assim, a graça não pode ser compreendida desde um ponto de vista jurídico, pois as relações entre Deus e o homem são misteriosas e, nelas, não cabem a lei e a justiça. No Novo Testamento, a “execução formal da lei” não parece estar no campo das expectativas de Deus com relação ao homem. Para Berdiaev, Deus espera do homem seu “livre amor”. A lei, por sua vez, guarda relações com Deus, contudo, ela é uma manifestação de Sua Vontade de modo refratário, sob o aspecto da “denúncia do pecado”. A Redenção, por outro lado, é “a expressão original dos sentimentos de Deus em relação ao homem.”³⁴⁰

O homem possui potencialmente, segundo Berdiaev, uma “natureza espiritual superior” que foi “criada à imagem de Deus”. Graças a esta natureza espiritual superior ele “pode se reconciliar com a degradação e a queda”. A natureza espiritual superior cura o homem de sua infidelidade em relação a Deus. Ela também é capaz de sanar as preferências pelo “nada obscuro” durante a vida. Enquanto homem espiritual, o homem não exige que seus pecados sejam perdoados, “mas sua derrota definitiva e seu extermínio, quer dizer, a transfiguração da natureza humana.”³⁴¹ O homem é capaz de sentir sua impotência, por isso, “ele espera o Redentor e o Salvador que o devolverá a Deus.”³⁴² Seja dito, a natureza espiritual superior é algo que o homem só terá acesso depois de transfigurado. Antes da transfiguração, ele espera pela Redenção, pela metamorfose de sua natureza. O sentido da Redenção está na vinda do Cristo, na vinda do Novo Adão. Não se trata de uma regulação jurídica das relações entre o velho Adão e Deus, nem mesmo de um acerto ou acordo entre as partes baseado no perdão dos pecados. Trata-se da transfiguração da natureza humana e de toda natureza. Cristo virá, não para instituir novas leis, mas para formar um novo homem espiritual. “O homem tem sede de uma vida nova, de uma vida superior, eterna, em relação com sua dignidade”.³⁴³

Berdiaev pontua que a vinda de Cristo e a Redenção devem ser compreendidas espiritualmente. Entretanto, esta compreensão possui um sentido específico. Ao tomá-las de

340 *Id. Ibid.* p. 173.

341 *Id. Ibid.* p. 174.

342 *Id. Ibid.* p. 174.

343 *Id. Ibid.* p. 174.

modo espiritual, a vinda de Cristo e a Redenção devem ser concebidas na perspectiva da Criação, como “oitavo dia desta criação”. Mais exatamente, trata-se de um “processo cosmogônico e antropogônico”. Por um lado, o amor divino se manifesta na criação, por outro, vem à luz “um novo estágio da liberdade humana.”³⁴⁴ Com efeito, a natureza humana pode evoluir, mas isto não é o bastante. É necessário que a eternidade penetre no nosso mundo natural e no nosso tempo. A evolução, por sua vez, nos mantém em nosso mundo, bem como, o pecado e o mal. “A libertação só pode vir do alto”. O mundo celeste e o mundo terrestre estão separados por barreiras. Somente a energia do mundo espiritual pode penetrar no nosso mundo, transfigurando-o, a natureza e a nossa natureza, fazendo com que tais barreiras se rompam. Desse modo, a história celeste fará entrada na história terrestre. Por outro lado, se o Mistério da Redenção supõe o amor e a liberdade, isto significa que a natureza humana também faz parte deste processo. O dogma da realidade divino-humana de Cristo mostra não só ação da natureza divina, mas, também, da natureza humana. O homem, assim, em Cristo, esforça-se heroicamente para responder aos apelos amorosos divinos. A obra da redenção é um trabalho, um sacrifício, uma luta do homem, em Cristo, em cooperação com Deus.

Não há nenhum tipo de associação da vinda de Cristo com a existência do mal e do pecado. A aparição do Filho de Deus no mundo não possui “causas exclusivamente negativas”. Ao contrário, “ela é a revelação positiva do estado supremo da criação.”³⁴⁵ Isto não significa um retorno ao paraíso. A redenção, na verdade, representa uma passagem “à manifestação da natureza espiritual do homem, de uma liberdade e de um amor criadores desconhecidos até então”. Trata-se de momento inaudito na criação. Os sete dias, segundo Berdiaev, não são suficientes para o acabamento da criação.

Importa dizer, “a criação do mundo continua, o mundo penetra em novos éons.”³⁴⁶ A vinda do Cristo transformou a natureza humana e a vida cósmica de tal forma que, podemos dizer, um novo éon no destino do mundo foi inaugurado. “Quando uma gota de sangue derramada por Cristo no Gólgota toca a terra, esta se torna outra, ela se renova.” As faculdades receptivas humanas são extremamente limitadas para o perceber. A teologia capaz de compreender a nova criação representada pela vinda do Cristo deve ser uma teologia livre

344 *Id. Ibid.* p. 174.

345 *Id. Ibid.* p. 176.

346 *Id. Ibid.* p. 176.

do “espírito da antiga Aliança”. Não há outra teodiceia possível a não ser a da Redenção. A evolução e a existência da novidade no mundo só são possíveis caso se compreenda a liberdade enquanto “abismo” constituído de “nada”, ou mais propriamente, enquanto, “potencialidade infinita.”³⁴⁷

O cristianismo atual, segundo Berdiaev, não pode admitir uma escatologia que conceba o temor de penas eternas após a vida. “Não devemos aspirar somente à nossa salvação pessoal, mas à salvação e à transfiguração universais.”³⁴⁸ O mistério sobre a vinda do Reino de Deus para todos é, na verdade, “racionalmente insolúvel”. Todavia, a salvação deve ser comunitária. Berdiaev afirma que esta ideia “corresponde ao espírito da ortodoxia, sobretudo àquele da ortodoxia russa.”³⁴⁹ Segundo o espírito da ortodoxia russa, Deus não pretende violar a liberdade do homem. Dessa forma, o homem é livre para decidir se quer “os tormentos fora de Deus”, ou seja, o inferno, ou se quer “a beatitude em Deus.”³⁵⁰ Para Berdiaev, existe um “direito ao inferno”, uma vez que, o inferno é “a impossibilidade de amar Deus.” O indivíduo decide por não amar Deus, pois se trata de uma “certa orientação da liberdade humana”. Trata-se, com efeito, “de um distanciamento de Deus e de uma separação em relação a Ele, de um isolamento em si.”³⁵¹ A concepção de penas eternas, por seu turno, tem sua gênese específica na história humana. Ela está associada à experiência de sofrimentos prolongados, que nunca pareciam ter fim. “O inferno é, precisamente, este infinito, esta ignorância do fim, esta eternidade de um sofrimento contido em um só instante.”³⁵²

Berdiaev concebe o inferno de uma maneira diferente da maneira naturalista. Para ele, o inferno é uma experiência espiritual, pois se trata de um “obstáculo inextricável”, de um “impasse” que, aos nossos olhos, “parece eterno e infinito”. O inferno, com efeito, é um capítulo da “tragédia da liberdade humana.”³⁵³ Por outro lado, Berdiaev não admite a concepção, baseada em um “racionalismo naturalista”, de uma “má eternidade, diabólica e infernal.”³⁵⁴ Para ele, a eternidade pertence ao mundo espiritual, ela é o Reino de Deus. Os

347 *Id. Ibid.* p. 177.

348 *Id. Ibid.* p. 273.

349 *Id. Ibid.* p. 273.

350 *Id. Ibid.* p. 273.

351 *Id. Ibid.* p. 274.

352 *Id. Ibid.* p. 274.

353 *Id. Ibid.* p. 274.

354 *Id. Ibid.* p. 276.

suplícios e os sofrimentos, por sua vez, pertencem à infinitude, portanto, ao mundo natural. O mundo natural se transforma em inferno somente se não tiver um fim.

2.5 História, sociedade e escatologia

No ano de 1924, Berdiaev migraria de Berlim para Clamart, nos arredores de Paris, onde permaneceria até o fim de sua vida. Neste período, já terá vivido uma condenação à Sibéria, a Revolução de 1905, a Grande Guerra, a Revolução de 17, a Guerra Civil Russa e os primórdios da ocupação nazista na França durante a Segunda Guerra. Se tais eventos contribuem para o seu temperamento apocalíptico, eles também parecem ter alimentado sua produção literária durante sua estadia na França. *Ensaio de metafísica escatológica* aparece a 1946, primeiro em língua francesa e, no de 1947, em língua russa. A obra, vinda a público pela primeira vez dois anos antes da morte do seu autor, é uma síntese global de todo o seu pensamento. Nela, as principais questões da obra de Berdiaev são abordadas: o ato criador, a objetivação, a escatologia. Berdiaev conserva uma esperança no homem – característica de toda Ortodoxia e que atravessa, liminarmente, toda a sua obra – que já não observaríamos na autobiografia que nos legara ao fim de sua vida. Os eventos catastróficos da Segunda Guerra tiveram um efeito negativo no horizonte de esperança de nosso autor. Entretanto, não é exatamente isto que percebemos no *Ensaio de metafísica escatológica* que mantém todas as apostas iniciais de Berdiaev desde *O sentido da criação*. Minha leitura visa ao destaque do seu otimismo trágico ressaltando, de modo particular, os capítulos referentes aos temas da escatologia e da história.

2.5.1 Messianismo, filosofia da história e teoria do progresso

Berdiaev comprehende que o lugar próprio da filosofia da história se encontra ao lado da “consciência escatológico-messiânica”. Tal consciência só existia entre os israelitas e os persas, que os influenciaram. A consciência escatológico-messiânica israelita poderia ser definida como uma “profunda expectativa de uma grande aparição no futuro”, a aparição do “Messias e do reino messiânico”. Trata-se, mais propriamente, da “encarnação do Sentido, do Logos na história,”³⁵⁵ A filosofia da história inclui o problema da novidade, pois a história ainda não acabou, não teve seu termo. Não sabemos o que nos espera no futuro. O

³⁵⁵ BERDIAEFF, 1946, p. 224.

conhecimento científico da história mostra seus limites diante da filosofia da história porque a novidade contém sempre “um elemento profético”. O elemento profético ultrapassa “os limites do conhecimento científico.”³⁵⁶ De tal maneira que, a filosofia da história deve ser profética, pois ela possui um saber sobre o futuro.

Para Berdiaev, a filosofia da história possui, também, um caráter messiânico que pode ser percebido pelo fato de o sentido da história depender “de um futuro desconhecido.” Com efeito, há uma dificuldade em lidar com a filosofia da história, não exatamente porque ela é conhecimento daquilo que “não é mais”, mas, precisamente porque ela é conhecimento do que “ainda não é”. Berdiaev afirma que o próprio presente “não pode se manter até o instante que se segue”, por isto, a filosofia da história não é apenas profecia do futuro, mas também do passado. Afinal, “tudo flui, tudo se encontra no movimento e na mudança.”³⁵⁷ Além disso, os fenômenos históricos não podem ser submetidos a testes, provas, experimentações como os fenômenos naturais. Assim, “a filosofia da história só pode ser uma metafísica religiosa da história, o problema do messianismo possui para ela uma importância fundamental.”³⁵⁸

Os sofrimentos e as desgraças são os responsáveis por fazer nascer o messianismo. O sofredor, o injustiçado, o infeliz esperam “o dia do julgamento equânime e o triunfo messiânico final, o reino milenar messiânico.”³⁵⁹ Do ponto de vista psicológico, há uma compensação entre a vocação messiânica e os sofrimentos experimentados. A expectativa messiânica diz respeito não somente aos judeus, poloneses, russos ou operários. Ela diz respeito a todos os homens que passam por grande sofrimento. O messianismo obtém uma grande força se o sofrimento é esmagador. Por outro lado, ele se vê enfraquecido em tempos de felicidade, apaziguamento e ceticismo.

Berdiaev indica a existência de vários messianismos: o messianismo universal, o nacional, o individual, o coletivo, o vitorioso, o de sofrimento, o terrestre e o do além. Segundo ele, a atitude de Israel em relação ao sofrimento é dúbia. Por um lado, o problema da teodiceia coloca a relação da potência de Javé e o sofrimento do povo. “Israel sofre pelos pecados do mundo: tal é a forma do messianismo universal”³⁶⁰. Por outro lado, permanece a

356 *Id. Ibid.* p. 225.

357 *Id. Ibid.* p. 226.

358 *Id. Ibid.* p. 226.

359 *Id. Ibid.* p. 226.

360 *Id. Ibid.* p. 228.

expectativa por um Messias vitorioso sobre o mundo. Além disso, as fontes religiosas das doutrinas revolucionárias podem ser encontradas entre os profetas e a consciência messiânica israelita. Não bastasse tudo isto, tardiamente, há a ligação do messianismo com a apocalíptica. “O futuro começa a ser representado como sobrenatural. As esperanças do Apocalipse se ligam não somente ao triunfo do povo, mas também à salvação pessoal.”³⁶¹

O universalismo cristão é preparado com as influências persas sobre a apocalíptica hebraica e com a aproximação helênica do mundo judaico. Efetivamente, a passagem da consciência messiânica pelo cristianismo implica em sua transfiguração. Berdiaev insiste que o cristianismo é “essencialmente messiânico.” A tendência para o futuro, a busca pelo reino Deus e pela transfiguração do mundo, a esperança de um novo céu e de uma nova terra permanece desde a primeira aparição do Messias que é “a primeira realização da esperança messiânica”. “A pregação de Jesus sobre o advento do Reino de Deus, que constitui, em todo caso, o conteúdo principal dos Evangelhos sinópticos, é uma pregação escatológica.”³⁶²

Berdiaev acredita que o enfraquecimento da característica escatológica e da consciência messiânica do cristianismo pode ser observado entre a Primeira e a esperada Segunda Vinda de Cristo. A razão para isto é, segundo ele, a “adaptação do cristianismo às condições históricas.”³⁶³ Trata-se, propriamente, de uma objetivação do cristianismo em que “o fenômeno sufocou o númeno”. De um modo mais pronunciado, isto quer dizer que, “as seduções e as quedas começaram”. Berdiaev não faz referência ao pecado, senão à “deformação da própria doutrina, sob as influências sociais”. Isto quer dizer uma “vitória da objetivação histórica sobre o espírito.”³⁶⁴ Há uma equação entre este mundo enquanto história e outra, entre mundo transfigurado enquanto espírito. “O Cristo-Messias havia repelido, no deserto, a tentação dos reinos deste mundo, mas os cristãos sucumbiram na história a esta tentação.”³⁶⁵ A afirmação deste mundo, enquanto tentação, marcará os dogmas que o cristianismo histórico elaborará ao longo do tempo.

Há, também, uma passagem do quilismo antigo pelas doutrinas sociais. Assim, aparecem os messianismos da raça eleita e da classe eleita. Com efeito, depois de “a velha

361 *Id. Ibid.* p. 228, 229.

362 *Id. Ibid.* p. 229.

363 *Id. Ibid.* p. 230.

364 *Id. Ibid.* p. 230.

365 *Id. Ibid.* p. 230.

ideia hebraica do Messias-Rei” atravessar a consciência cristã, nasceram, também, as teocracias. Berdiaev afirma que existe “mais verdade cristã” nos movimentos de libertação do que nas teocracias. No entanto, “aqueles que buscam a verdade social podem, também eles, se deixar tentar pelo reino deste mundo e repudiar a cruz.”³⁶⁶ A consequência disto é que seu messianismo será uma forma de quilismo. A consciência messiânica permanecerá sempre dual, entre o aquém e o além. O que marcará será o conflito. “É nisto que consiste o drama da história.”³⁶⁷ O cristianismo se situa, portanto, em um entreato. Para que sua passagem da história para a escatologia se dê é necessário uma “luz provinda do futuro”. Esta luz, somente ela, poderá fazer com que o cristianismo recupere sua força criativa. Por outro lado, tal movimento não implica em uma rejeição do mundo. A experiência histórica e cultural possui uma grande importância para o cristianismo escatológico. A propósito, o messianismo está profundamente ligado ao problema do tempo.

Berdiaev postula a ocorrência de três tipos de tempos diferentes: o tempo cósmico, o tempo histórico e o tempo existencial. O cálculo do tempo cósmico depende da matemática. Trata-se do tempo dos calendários e dos relógios, das estações do ano. Seu símbolo é um “redemoinho.”³⁶⁸ O tempo histórico, cravado no cósmico, também pode ser calculado matematicamente, contudo, sua medição se dá em anos, séculos e milênios. Uma de suas particularidades é que seus eventos são irrepetíveis. Além disso, “ele é simbolizado por uma linha direcionada para frente em direção ao futuro, em direção à novidade.”³⁶⁹ O tempo existencial, finalmente, não se presta a cálculos matemáticos. Seu fluxo está relacionado com a intensidade da vida, do sofrimento e da alegria que vivemos. Seu traço distintivo se revela ao percebemos que, no seu interior, se dão o ímpeto criador e os êxtases. Seu símbolo é “um ponto, o qual exprime um movimento em profundidade.”³⁷⁰ O tempo existencial está próximo da eternidade. Com ele, as diferenças entre passado e futuro são abolidas. Nele, se realiza eternamente o “mistério do espírito.”³⁷¹ Por sua vez, não há qualquer semelhança entre a eternidade e o tempo histórico ou cósmico. Isto não significa que a história e o tempo não tenham um sentido. O caminho que conduz o homem à eternidade está situado no tempo histórico. Nele, a experiência humana se enriquece. Contudo, a criação e o fim do mundo não

366 *Id. Ibid.* p. 231.

367 *Id. Ibid.* p. 231.

368 *Id. Ibid.* p. 232.

369 *Id. Ibid.* p. 232.

370 *Id. Ibid.* p. 233.

371 *Id. Ibid.* p. 233.

podem ser pensados nos limites do tempo histórico e do tempo cósmico, senão, para além, ou seja, no tempo existencial.

O messianismo contém ainda outro problema. Parece haver uma confusão entre progresso e evolução natural. O que os diferencia é o fundamento messiânico do progresso, seu objetivo finito. Na ausência deste fundamento, o progresso não passa de uma versão da evolução natural. O progresso histórico contém uma contradição que não pode ser dirimida ou solucionada em seu próprio plano. O homem se realiza na história “com sua força criativa e o faz com entusiasmo”. Entretanto, a história rejeita conhecer o homem que é apenas um meio, “um material para uma construção inumana.”³⁷² Berdiaev possui uma visão pessimista da história que, segundo ele, “é uma luta cruel entre homens, classes, nações e Estados, entre confissões e ideologias.”³⁷³ Não bastasse ser o “ódio” o motor da história, seus “períodos mais dinâmicos” estão ligados, por sua vez, a uma “acuidade” deste sentimento. De tal forma que “é impossível ver, na história, um triunfo progressivo da razão.”³⁷⁴

Berdiaev é tributário, aqui, da tradição literária russa, pois Dostoiévski já havia colocado a questão, em *Memórias do subsolo*, entre o arbítrio do homem e a harmonia do mundo: “a vontade de potência” atormenta o homem “bem como o desejo de realizar pela força a unidade do mundo.” Ao longo da história, o homem ergueu e destruiu impérios, torturando a si mesmo e aos outros, buscando “metas ilusórias de potência e grandeza histórica.”³⁷⁵ Dostoiévski compreendeu profundamente, segundo Berdiaev, que “a história supõe a liberdade do homem.” Entretanto, a natureza constrange tal liberdade. De tal forma que, “o determinismo da natureza não pode ser transposto na história.” Para que a história tenha sentido, é necessário que ela tenha um fim. Assim, “este sentido não pode ser imanente: ele está para além dos limites da história.”³⁷⁶ Entramos nos domínios das relações entre tempo, história e eternidade. Podemos comungar com a eternidade em certos momentos. No entanto, logo, voltamos a cair no tempo. Não se trata de imaginar ou pensar na fugacidade do instante. “Não é o instante que passa: sou eu mesmo que passo em minha temporalidade decaída; o momento permanece na eternidade.”³⁷⁷ A meta a ser alcançada é fazer com que

372 *Id. Ibid.* p. 234.

373 *Id. Ibid.* p. 234, 235.

374 *Id. Ibid.* p. 235.

375 *Id. Ibid.* p. 235.

376 *Id. Ibid.* p. 236.

377 *Id. Ibid.* p. 236

toda a pessoa, integralmente, dê entrada na eternidade “e não somente farrapos desta pessoa.”³⁷⁸

2.5.2 História e sociedade

Para entrar na eternidade, é necessário compreender as forças que agem na história do mundo. Segundo Berdiaev, elas são três: “Deus, o destino, a liberdade humana.”³⁷⁹ A complexidade da história é tributária da ação conjunta de Deus e do homem. O cristianismo não deve subestimar ou negar a ação do destino na história. Na verdade, se colocar fora de Cristo ou contra ele significa se submeter ao poder do destino. O destino, com efeito, é constituído tanto por “forças irracionais” quanto por “forças rationalistas”. Mais precisamente, ele pode ser identificado na “força da técnica” e na “astúcia da razão” da Hegel. O destino age, de modo particular, nos tempos modernos, especialmente, quando a “ação da liberdade humana se enfraquece e nós passamos por um período de abandono de Deus.”³⁸⁰ Berdiaev rejeita a ideia hegeliana de que a história é uma evolução progressiva em direção à liberdade. “Uma liberdade sem precedentes pode se desenvolver, mas, também, uma escravidão humana igualmente sem precedentes.”³⁸¹ Com efeito, a liberdade só é possível porque detrás do plano histórico há uma realidade numenal, meta-histórica. As ocorrências do tempo existencial são veladas por aquelas do tempo histórico. A aparição do Cristo Redentor é um evento numenal, meta-histórico, produzido no tempo existencial, mas tal aparição também acontece na história, em um “meio problemático”. Toda libertação verdadeira é movimento desde o meta-histórico, desde o numenal em direção ao histórico. Trata-se de um movimento misterioso, “inexplicável pelo determinismo da história.”³⁸² Esta passagem do numenal ao mundo objetivo é uma revolução que, no entanto, é barrada pelos grilhões do mundo objetivo, do mundo fenomenal.

O passado histórico é dotado, segundo Berdiaev, de um charme. Graças à “memória ativa” ele é transformado. Isto significa que ele não é reconstituído exatamente tal como foi. A memória “o transfigura em alguma coisa de eterno.”³⁸³ Neste movimento da memória,

378 *Id. Ibid.* p. 236.

379 *Id. Ibid.* p. 236.

380 *Id. Ibid.* p. 237.

381 *Id. Ibid.* p. 238.

382 *Id. Ibid.* p. 238.

383 *Id. Ibid.* p. 239.

advém a beleza. “A beleza floresce sempre na transfiguração criativa e ela é uma abertura feita no mundo objetivo.”³⁸⁴ O passado é composto por uma realidade objetiva fenomenal em que habitam muitos “elementos culpáveis e disformes”. A dinâmica da memória é específica, pois suprime tais elementos. Entretanto, parece haver uma contradição chocante entre a beleza do passado e aquela do presente, uma vez que, a do passado é “solidária da injustiça e da残酷和 o séc[u]lo que tende à justiça, à igualdade e à liberdade parece feio.”³⁸⁵ Na verdade, é impossível atingir a “plenitude nos limites da história e das ilusões da consciência objetivada”. Para que atinjamos a plenitude e para que a beleza coincida com a realização da justiça, da igualdade e da liberdade é preciso colocar um fim na história. O fim da história, por sua vez, “significa uma passagem através da morte, mas em vista da ressurreição.”³⁸⁶

O homem não é apenas um ser histórico, senão, também, um ser social. Enquanto tal, ele não é uma “parte determinada da sociedade”, nem mesmo “um membro da sociedade”. Dizer que o homem é um ser social significa afirmar que “a sociedade se encontra, ao contrário, no homem”. Além disso, implica também, em postular que “a sociabilidade é um dos aspectos da natureza humana.”³⁸⁷ As consequências destas proposições são bastante importantes. Em primeiro lugar, se o homem é um ser social, então, ele “se realiza na comunidade com os outros homens”. Segundo, se a sociabilidade é um traço da natureza humana, podemos dizer, então, que ela “está enraizada na vida cósmica.” Berdiaev comprehende que a vida é luta. A sociedade, por meio da mútua cooperação ajuda o homem nesta luta. Este é um dos objetivos da sociedade. O outro é a “comunidade, a união dos homens.”³⁸⁸ A realização da mútua cooperação na luta é um objetivo mais palpável, mais próximo de concretização. Todavia, a comunidade, a união entre os homens tem sido produzida sob o signo da escravidão e da injustiça. No seio da comunidade há um embate entre liberdade, justiça e humanidade, de um lado, e violência, dominação e seleção dos mais fortes, de outro.

Embora um dos objetivos da sociedade seja a comunidade e a união dos homens, sua organização é limitante. Por meio da organização da sociedade, não só a existência humana

384 *Id. Ibid.* p. 239.

385 *Id. Ibid.* p. 239.

386 *Id. Ibid.* p. 239.

387 *Id. Ibid.* p. 240.

388 *Id. Ibid.* p. 240.

vem a se tornar um objeto, como, também, há uma “opressão da pessoa humana.”³⁸⁹ É preciso pontuar que Berdiaev comprehende a palavra “natural” como sinônimo de “social” e “objetivo”. Assim, “natural” não se refere ao mundo da natureza, mas ao sistema de objetos exteriores à consciência, ao fenômeno, socialmente organizado. Assim, o tema da Queda é, para ele, o tema da decadênciá humana. Trata-se da saída do mundo numenal, do mundo da consciência em direção ao mundo natural, objetivado, socializado, fenomenal. Dessa maneira, nos primórdios da vida, “nas profundezas da existência, a queda original foi como uma perda da liberdade, uma escravidão do homem ao mundo exterior objetivo, uma exteriorização.”³⁹⁰ Senhor e escravo, obediência e desobediência são categorias deste nosso mundo decaído. Portanto, na Queda, não se trata de desobediência. A desobediência “é uma categoria do mundo decaído, social e de relações servis que nascem neste mundo aqui”. A Queda, por outro lado, é “um distanciamento do homem diante de Deus.”³⁹¹

Distanciando-se de Deus, o homem passa para um meio exterior. Neste meio exterior, as relações entre eu e tu não são mais interiores, senão que, o homem dá entrada no “reino da inimizade e do constrangimento.” O mundo natural, social e histórico contém particularidades e relações que se opõem a Deus, por exemplo, este mundo não permite o mistério. Deus, além de mistério, “é liberdade e quer liberdade, da mesma forma, é amor e quer amor.”³⁹² Não é propriamente a vida cósmica em si que é limitante, mas o mundo histórico, social e natural, o qual Berdiaev nomeia decadênciá: “escravidão, determinismo, no qual tudo é determinado de fora, inimizade, ódio e violência.”³⁹³ Há a possibilidade de a sociedade enriquecer a vida do homem. Entretanto, ela “é, ao mesmo tempo, fonte de escravidão.”³⁹⁴ As formas de conhecer a Deus são deformadas por um sociomorfismo. O cristianismo histórico, neste sentido, objetivou o espírito. A essência do cristianismo, por outro lado, é a sociedade espiritual, a comunidade no sentido metafísico. A objetivação do espírito significou a feudalização ou o emburguesamento do cristianismo. A sociedade e a família cristã devem ser pensadas de maneira comunitária, não como um organismo hierárquico, mas como *sobornost*³⁹⁵

389 *Id. Ibid.* p. 241.

390 *Id. Ibid.* p. 241.

391 *Id. Ibid.* p. 241.

392 *Id. Ibid.* p. 241.

393 *Id. Ibid.* p. 241.

394 *Id. Ibid.* p. 241, 242.

395 Palavra de difícil tradução. Preferimos manter o original. Seu sentido mais aproximado é “comunidade fraternal de pessoas livres”. A noção, especificamente russa, tem sua origem no pensamento do eslavófilo Alexei

Berdiaev indica que o horizonte da *sobornost* ficara um pouco distante das sociedades humanas que sofreram as três tentações de Cristo no deserto, embora sob formas as mais variadas. A “necessidade profunda” do pão que o homem possui “simboliza a possibilidade da existência humana”. Todavia, esta não é a única necessidade humana, mas, também, aquela da “unidade universal.” A tendência dos homens, segundo Berdiaev, é se ligarem àqueles “que prometem transformar as pedras em pão.”³⁹⁶ Assim procedendo, colocam sua fé no reino deste mundo. Há um amor à servidão e à autoridade. Diante disto, a liberdade aparece não como “facilidade, mas como dificuldade, fardo que o homem deve carregar.”³⁹⁷ Ela não somente é “espiritual”, como ela própria é “espírito”. Proveniente do mundo numenal, a liberdade “derruba a ordem determinada do mundo fenomenal.”³⁹⁸

Berdiaev reconhece uma verdade no anarquismo: “o ideal limite da liberdade humana”. O anarquismo, contudo, não pode negar “a importância funcional do Estado neste mundo objetivo”. O Estado está associado à ordem e à harmonia, princípios aos quais o anarquismo não deve se opor. O anarquismo, com efeito, deve representar uma oposição ao “princípio do poder, quer dizer, de um constrangimento vindo de fora.”³⁹⁹ Por outro lado, o que há de otimismo em suas doutrinas é falso, pois “nas condições deste mundo objetivado, não podemos pensar uma sociedade ideal, sem mal, sem luta nem guerra.”⁴⁰⁰ Da mesma forma, Berdiaev acredita ser um “ideal mentiroso” o pacifismo absoluto, já que, seria “anti-escatológico.” O poder está fundado sobre a alienação, sobre a exteriorização e sobre a escravidão. A vitória sobre ele, neste mundo, só pode ser um ideal. Além disso, “só se pode pensar o Reino de Deus apofaticamente, como ausência completa de poder, como reino da liberdade.”⁴⁰¹ A sociedade pode ser compreendida como natureza ou como espírito. No primeiro entendimento, ela é edificada com bases nas leis da natureza. No segundo, ela é uma realidade espiritual. Os ideais sociais e as lutas sociais têm como fundamento estas duas concepções de sociedade.

Khomiakov e fora apropriada por Berdiaev. Há uma crítica de Constantin Leontiev a Khomiakov afirmando que tal noção não possui raízes no bizantinismo. *Sobornost*, na verdade, está remetida a pequenas comunidades rurais russas.

396 BERDIAEFF, 1946, p. 244.

397 *Id. Ibid.* p. 244.

398 *Id. Ibid.* p. 244.

399 *Id. Ibid.*, p. 244.

400 *Id. Ibid.* p. 244.

401 *Id. Ibid.* p. 245.

O poder da necessidade governa a sociedade enquanto natureza. Neste horizonte, predomina “a luta em vista da dominação e da supremacia”. Orientada pelo poder da necessidade, este tipo de sociedade, além de “produzir uma seleção natural dos fortes”, é erigida sobre “os princípios da autoridade e do constrangimento”. Por isto, Berdiaev nomeia as relações que ocorrem no seu interior de “objetivas.”⁴⁰² Por outro lado, o que move a sociedade enquanto espírito é a “busca da liberdade”. Suas bases são o “princípio da pessoa e das relações subjetivas”. Há, neste tipo de sociedade, “um desejo de ver o amor e a misericórdia na base da estrutura social.”⁴⁰³ Se a sociedade enquanto natureza está submetida à “lei do mundo”, a sociedade enquanto espírito está sob a “lei de Deus.”⁴⁰⁴

Efetivamente, na realidade, as sociedades humanas são tanto natureza quanto espírito, ou seja, “os dois princípios agem” sobre elas, “mas o princípio natural, o que é do mundo, domina o espiritual, o que é de Deus”. Na realidade de nosso mundo, “a necessidade domina a liberdade, a objetividade de constrangimento domina a pessoa, a vontade de potência e de supremacia tem razão em relação à caridade e ao amor.”⁴⁰⁵ Diante disso, Berdiaev conclui que o espírito é um “princípio criador e revolucionário”, enquanto que a “matéria natural”, por sua vez, “um princípio conservador e reacionário.” Isto porque o espírito, não só “derruba os fundamentos naturais e escravizadores da sociedade”, ele também “se esforça para criar uma sociedade à sua imagem.”⁴⁰⁶ Entretanto, as irrupções do espírito são sempre combatidas por formas de escravidão do reino da objetivação. O fim da objetivação, o fim do mundo significa uma revolução do espírito, do númeno. Neste momento, se manifestará a sociedade espiritual ou, mais exatamente, o Reino de Deus.

2.5.3 A escatologia

Berdiaev está interessado em mostrar a impossibilidade da perfeição neste nosso mundo aqui. Para ele, uma sociedade perfeita “terrestre” seria uma “utópica ilusão”. Entretanto, “superar” o mundo objetivo não é propriamente “suprimir o terrestre”. Trata-se de “liberá-lo, de transfigurá-lo, de fazê-lo passar para um outro plano. É uma questão

402 *Id. Ibid.* p. 245.

403 *Id. Ibid.* p. 245.

404 *Id. Ibid.* p. 245, 246.

405 *Id. Ibid.* p. 246.

406 *Id. Ibid.* p. 248.

escatológica.”⁴⁰⁷ A escatologia pode ser compreendida de duas maneiras. A escatologia pessoal é concebida como “*fatum*”, desde o ponto de vista do “homem culpado”. O fim, na escatologia pessoal, é visto como “terrível julgamento”, em que, “há um elemento inelutável que é o tribunal da consciência, a qual é como a voz Deus no homem.”⁴⁰⁸ A escatologia pessoal pertence à esfera da objetivação, “ao estado da queda”. Contudo, há a escatologia do mundo em que o fim não é um caso do “*fatum* divino”, senão pertence à “liberdade humana”. À escatologia do mundo está ligada a “atividade comum dos homens.”⁴⁰⁹ A existência da antinomia se deve a hipótese de os homens se unirem ou não para transfigurar o mundo. Com a atividade comum dos homens poderá haver uma transfiguração do mundo e uma “ressurreição de todos os seres vivos”. Tratar-se-ia de uma “atividade da liberdade na realização do Reino de Deus.”⁴¹⁰ Contrariamente, podemos esperar um fim “escuro, terrível”.

Há uma paradoxo do tempo. Por um lado, é possível tocar o fim do mundo a qualquer momento, sempre em que cada um de nós se vê num embate, num conflito. Por outro lado, o fim do mundo está lançado no futuro. Em ambos os casos, o fim deve ser compreendido como liberdade, como descoberta de pessoa, como transfiguração em que o homem age criativamente tendo em vista um novo céu e uma nova terra. O desafio que se apresenta é saber como é possível transfigurar o mundo. Para Berdiaev, os homens são capazes de estabelecer “relações existenciais, reais”. Tais relações, embora se exprimam por meios de leis, “não estão submetidas às leis concebidas como realidades dominantes.”⁴¹¹

Na verdade, é o estabelecimento destas leis, baseadas em relações existenciais e reais, que torna possível o fim da objetividade. Uma conquista desta natureza representa uma “vitória obtida sobre o poder da necessidade”. Se levarmos em conta determinadas concepções do mundo, “esta mudança é miraculosa.”⁴¹² Com efeito, o cristianismo de Berdiaev é teândrico: “a única fonte da crença em Deus é a existência do divino no homem.”⁴¹³ Isto significa que não é possível negar a grandeza do homem, mesmo considerarmos suas baixezas mais assustadoras. “A fé em Deus sem a fé no homem é uma

407 *Id. Ibid.* p. 249.

408 *Id. Ibid.* p. 260.

409 *Id. Ibid.* p. 261.

410 *Id. Ibid.* p. 261.

411 *Id. Ibid.* p. 261.

412 *Id. Ibid.* p. 262.

413 *Id. Ibid.* p. 262.

forma de idolatria.”⁴¹⁴ Assim, para que a Revelação faça sentido, e não seja um completo absurdo, o homem, “aquele a quem Deus se revela”, não pode ser um completo nada e deve corresponder a Quem se revela a ele. Efetivamente, o homem é ser fenomenal e numenal. Por meio do númeno, ele pode transformar o mundo dos fenômenos. O que faz com que a transfiguração do mundo seja possível é a base numenal da vida e do mundo. Ela possui uma importância e uma significação maiores que Estados, civilizações e a própria técnica, opressoras da vida individual.

Berdiaev acredita que nunca ficaram suficientemente esclarecidos, pelas teologias tradicionais, os traços específicos da escatologia pessoal e da escatologia do mundo. A escatologia pessoal é chamada por ele de perspectiva personal-individual; a escatologia do mundo, histórico-universal. Em uma, “afirmamos a solução individual do destino pessoal após a morte”. Na outra, “esperamos a solução do destino da humanidade e do mundo inteiro no fim dos tempos, no fim da história.”⁴¹⁵ Na verdade, o destino pessoal eterno “não pode ser isolado, ele é solidário ao da história, ao do mundo e ao da humanidade”. Por sua vez, “o destino do mundo e toda a humanidade é, também”, o destino da pessoa. Além disso, “o destino do mundo e de toda a humanidade não podem encontrar a sua solução” sem a pessoa, sem o indivíduo.⁴¹⁶ As religiões que construíram escatologias contenedoras de um inferno foram, na verdade, baseadas em “instintos de vingança e de crueldade”. Berdiaev acredita que o Apocalipse cristão, tal como o conhecemos, “não pode nem mesmo ser desligado da escatologia de vingança.”⁴¹⁷ Por sua vez, aquilo que se concebe como “doutrina dos suplícios eternos” visa a, não somente atemorizar os seres humanos, mas também, a “fornecer também prazer e satisfação.”⁴¹⁸ Berdiaev, aqui, se aproxima das ideias de sadismo e de gozo perverso. A aproximação é possível visto que a concepção de justiça está ao lado do desejo de vingança. Imaginar um inferno significa desejar ódio ao inimigo. O inferno, com efeito, representaria um fracasso não somente do homem, mas, também, de Deus. Seria um fracasso da criação na eternidade.

Berdiaev atribui ao problema do inferno uma fundamental importância a para escatologia. Para ele, com efeito, o inferno é uma “escravidão no tempo objetivado e

414 *Id. Ibid.* p. 262.

415 *Id. Ibid.* p. 263.

416 *Id. Ibid.* p. 263.

417 *Id. Ibid.* p. 264.

418 *Id. Ibid.* p. 264.

decaído”. O fato é que as teologias tradicionais “atribuiriam ao mundo numenal o que só pode pertencer ao mundo fenomenal.”⁴¹⁹ Efetivamente, categorias do tempo são usadas para compreender a eternidade. Os tormentos que o homem experimenta neste mundo são representados como eternos e infinitos. Entretanto, na experiência do sofrimento, o homem permanece prisioneiro do tempo, ele não se libera em direção à eternidade. Neste nosso mundo decaído, a objetivação produz ilusões na consciência, fazendo com que o homem projete seus sofrimentos “terrestres” para a “vida eterna”, ou seja, “ele objetiva o mal da vida aqui debaixo em um reino diabólico, infernal, paralelo ao reino de Deus.”⁴²⁰ Berdiaev não nega a existência do inferno. Ele existe, ele está “aqui embaixo e não no outro mundo; ele é fenomenal e não numenal, ele está no tempo e não na eternidade.”⁴²¹ Berdiaev insiste em dizer que não há inferno pessoal, pois o inferno é um “fracasso de toda a criação”. Da mesma forma, não há paraíso pessoal. A libertação dos tormentos é coletiva.

A doutrina dos suplícios eternos, presente na escatologia cristã, indica que a consciência ainda não fora purificada. Mais exatamente, indica que “o espírito de amor não venceu ainda o espírito da antiga vingança.”⁴²² Trata-se ainda de uma “escatologia penal e vindicativa”. A consciência cristã é tocada pelo *terror anticus*: “neste terror, confundimos com o terror divino aquele do mundo que, com seu tormento, ameaça o homem.”⁴²³ O sociomorfismo, o cosmomorfismo e o antropomorfismo sufocaram a ideia de Deus. Assim, “Deus foi pensado com as nossas categorias de força, de poder, de governo, de justiça.”⁴²⁴ Tudo isto pertence ao mundo da objetivação, portanto, nada disto diz respeito a Deus. Deus não é força, nem poder, mas “espírito, liberdade, amor, criação eterna.”⁴²⁵ Temos a tendência, também, de utilizar nossas “categorias sociais e limitadas”, não só para a projeção do inferno no mundo numenal, mas, também, para a projeção do paraíso. Da mesma forma, trata-se de um “julgamento do infinito pelo finito.”⁴²⁶ O fim não pode ser pensado a partir dos “traços limitados de nosso mundo”. Não é possível “objetivar o fim”, ou seja, não há maneiras de “fazer entrar o tempo na eternidade.”⁴²⁷ O homem sonha apaixonadamente, segundo Berdiaev,

419 *Id. Ibid.* p. 265.

420 *Id. Ibid.* p. 265.

421 *Id. Ibid.* p. 265, 266.

422 *Id. Ibid.* p. 266.

423 *Id. Ibid.* p. 266.

424 *Id. Ibid.* p. 267.

425 *Id. Ibid.* p. 267.

426 *Id. Ibid.* p. 267.

427 *Id. Ibid.* p. 268.

com o paraíso. Nele, predominariam a alegria, a liberdade, a beleza, o ímpeto criador e o amor. O século de ouro e a esperança messiânica, passado e futuro, são formas deste mesmo sonho. Os sonhadores são seres feridos, desejosos de uma escapada do tempo. A nostalgia do paraíso pode ser encontrada na arte e na poesia.

O drama do homem, sob o plano da objetividade, é “somente um momento na sua rotina espiritual”. Há uma diferenciação entre materialidade e corporeidade. Com a passagem de um mundo a outro, a matéria muda, mas a forma permanece, pois ela é espiritual. “É errado pensar que ‘este mundo’ significa mundo corporal e que ‘outro mundo’ quer dizer: mundo incorporal.”⁴²⁸ Na verdade, no outro mundo, os indivíduos também possuem corpos, contudo, não no sentido corrente. Corpo, aqui, possui o sentido de “forma eterna, de figura eterna, de eterna expressão de rostos”. Para Berdiaev, cada corpo é criado pelo espírito e pela alma, dos quais depende sua qualidade. A ressurreição se refere, portanto, ao ser inteiro e não, propriamente, à “conservação de partes fragmentadas do ser.” Com a iluminação e a transfiguração, ocorre uma “metamorfose e uma transformação do ser particular do homem” e, também, de todo o mundo.⁴²⁹ Em sua relação com o mundo, o ser humano pode, tão somente, se constituir como uma parte dele. Embora o cristianismo seja uma religião histórica, a escatologia só poderá ser “realmente desvelada à época do Paraclete”. Nesta época se dará a “revelação do Espírito.”⁴³⁰ Ou seja, esta época será a revelação do Espírito Santo e a revelação do espírito do homem.

A transfiguração do mundo operará uma mudança também no nível das relações erótico-sexuais dos homens. Na verdade, um processo genérico ou uma consciência genérica domina este nosso mundo objetivado. A pessoa é oprimida por este processo e por esta consciência. Para Berdiaev, “o sexo não é somente um fenômeno biológico, mas, também, um fenômeno metafísico”, afinal, o processo e o elemento genéricos penetram e triunfam no mundo por meio dele. Por meio do sexo, “o indivíduo se desagrega e uma quantidade de indivíduos novos aparecem na vida sem fim da espécie”. Isto quer dizer que associados ao sexo estão o nascimento e a morte. Assim, há um elemento de generalidade no sexo, pois germes de vida são lançados indiscriminadamente, da mesma forma que “semeia a morte”. “O sexo genérico se encontra totalmente sob o poder do tempo decaído, no qual o futuro devora o

428 *Id. Ibid.* p. 270.

429 *Id. Ibid.* p. 271.

430 *Id. Ibid.* p. 272.

passado.”⁴³¹ As relações sexuais estão também ligadas ao gozo. Como sabemos pela psicanálise, o gozo é sempre precário e finito, culminando no tédio. O fato é que o sexo é um problema somente para a consciência pessoal. Para aquele “completamente mergulhado no elemento genérico” não há tragédia. Neste caso, há uma supremacia da espécie sobre o indivíduo e sobre a pessoa. Entretanto, a transfiguração promoverá uma mudança na decadência das relações sexuais. A imagem original do homem é andrógina. O sexo, com a Queda, denota profunda cisão do ser humano, com divisão em masculino e feminino. A unidade fora rompida. O *eros* é comunicado desta cisão. Todavia, o amor é sempre pessoal e, não genérico. O amor não se repete e *eros* está entregue à força genérica.

Se o amor é sempre pessoal, *eros*, por outro lado, será sempre impessoal. *Eros* se manifesta no sexo e no mundo ideal, por exemplo, no amor à beleza. Assim, para Berdiaev, o sexo está ligado à decadência. Se há um “esforço para restabelecer a integralidade” do homem, o sexo representa sua ruptura.⁴³² O amor, por outro lado, é “energia provinda do mundo numenal, energia transfiguradora”. Há, da parte do mundo objetivo, uma repulsa ao amor. O amor é “solidário da pessoa e pertence à pessoa, não à espécie.”⁴³³ Ainda que todo amor provenha do mundo numenal, ele, “bem como todos os atos criadores”, termina sendo “objetivado.” De outra maneira, “tudo o que é numenal, ardente e criador, conduz à formação de estruturas objetivas nas quais se extinguem o que, primordialmente, estava inflamado.”⁴³⁴ A despeito disto, a piedade, o *eros*, a misericórdia, a paixão podem se unir ao amor. Quando isto acontece, é eliminado o princípio genérico do afeto. “O amor deve triunfar sobre o tempo e sobre a morte, deve dirigir o homem em direção à vida eterna.”⁴³⁵

Berdiaev possui uma visão muito particular do cristianismo. Para ele, o cristianismo é “histórico e escatológico”. Isto significa que ele “flui no tempo existencial e se objetiva no tempo histórico”. Dito de outra maneira, o cristianismo “é o fim do mundo e penetra neste mundo”. Dizer que é o fim do mundo representa anunciar “a vitória sobre este mundo e sobre esta objetivação.”⁴³⁶ Em suma, o cristianismo vence o mundo. O problema é que, no interior da história, “a liberdade se torna, também, liberdade para o mal”. Com efeito, o homem só é,

431 *Id. Ibid.* p. 272.

432 *Id. Ibid.* p. 274.

433 *Id. Ibid.* p. 274.

434 *Id. Ibid.* p. 275.

435 *Id. Ibid.* p. 275.

436 *Id. Ibid.* p. 276.

efetivamente, livre se puder praticar o mal. Isto, por sua vez, engendra a escravidão e a necessidade do bem, mas um bem imposto pela força é, também um mal “A graça deve ser esta força que é chamada a resolver a contradição entre a liberdade e a necessidade.”⁴³⁷ O problema é que a graça se objetiva sob as formas legais do cristianismo, ela cai sob os poderes do mundo, embora seja superior aos poderes da lei. Dessa forma, a graça, “nos limites da história, não resolve as contradições da liberdade nem o conflito entre liberdade e necessidade.”⁴³⁸ Todos estes problemas só vão encontrar solução “de maneira escatológica”. Para Berdiaev, não há problema mais fundamental na vida do mundo do que o problema do mal. Com efeito, devemos ter uma atitude dialética diante do mal e dos malfeiteiros. Na verdade, “uma atitude impiedosa e má em direção ao mal e em direção aos malfeiteiros pode se tornar um novo mal.”⁴³⁹ A vingança, pura e simples, nos faz cair num “círculo mágico sem saída”. Berdiaev acredita que o mundo não pode “conter a verdade evangélica”. Assim, nossa atitude em relação aos malfeiteiros e aos inimigos deve possuir a perspectiva do “mistério da redenção” que não pode ser expresso adequadamente com as categorias do nosso mundo. Deus não pode vencer o mal por um ato de força, pois ele não é poder. “Somente um Deus do sacrifício e do amor, o Deus que carregou os pecados do mundo, Deus, Filho tornado homem, pode fazê-lo.”⁴⁴⁰

Berdiaev não é um otimista ingênuo. Há um pessimismo relativo ou um otimismo trágico no seu pensamento que permite a esperança messiânica. Com efeito, não há mais a estabilidade de um cosmos. A física moderna e contemporânea dissolveu, junto com a biologia evolutiva, o mundo da ordem divina universal. “O mundo chegou ao estado líquido.”⁴⁴¹ De acordo com a segunda lei da termodinâmica, tudo tende ao equilíbrio, à homogeneidade e à entropia. Para Berdiaev, “tudo isto deve exacerbar o sentido escatológico.”⁴⁴² Além disto, vivemos uma contradição que só pode ser resolvida escatologicamente. Por um lado, observamos a desumanização do mundo, com a consequente perda da centralidade do homem em relação ao sistema do universo. Por outro lado, o homem “faz um imenso esforço para humanizar a terra e o mundo e os submeter.”⁴⁴³ A contradição é

437 *Id. Ibid.* p. 277.

438 *Id. Ibid.* p. 277.

439 *Id. Ibid.* p. 277.

440 *Id. Ibid.* p. 278.

441 *Id. Ibid.* p. 278, 279.

442 *Id. Ibid.* p. 279.

443 *Id. Ibid.* p. 279.

mais evidente se atentarmos para o fato de que o homem enquanto númeno é “o único centro do mundo”. Ao contrário, se o tomarmos como fenômeno, ele é “um ínfimo grão de areia”, “cercado pelo infinito cósmico, de supra-mundos e infra-mundos.”⁴⁴⁴ A questão que se coloca é: qual será o resultado final da história? Caminharemos em direção ao Reino de Deus? O fracasso do homem está ligado à objetivação dos produtos de sua criação. Não se deve esquecer que o ato criativo ultrapassa os limites da objetivação apontando para o Reino de Deus. Todos os atos criativos são uma preparação para uma nova vida: as tragédias gregas, as obras de Leonardo da Vinci, a pintura de Rembrandt, a escultura de Michelangelo, a poesia e o drama de Shakespeare, as sonatas e as sinfonias de Beethoven, os romances de Tólstoi e de Dostoiévski, a filosofia de Platão, de Kant, Hegel, Pascal e Nietzsche. Também, as lutas pela liberdade e pela justiça social preparam o advento do Reino.

Berdiaev sempre ressalta as limitações do mundo objetivado. À época do Paracleto e do Espírito não são aplicáveis as categorias do nosso mundo decaído. O Reino de Deus não pode ser pensado como “ordem”, “desordem”, “necessidade” ou “arbitrário”. Todavia, o Reino deve ser pensado tanto como existente sobre a terra, “quanto ele seja, ao mesmo tempo, reino celeste.”⁴⁴⁵ A Segunda Aparição do Cristo significará a manifestação da “plenitude da perfeição humana”, quer dizer, “todos os atos criadores do homem entrarão nesta perfeição, nesta plenitude.”⁴⁴⁶ A perfeição e a plenitude humana se encontravam ainda dissimuladas e obscurecidas na Primeira Aparição. O fim do mundo tem sido concebido como destruição e julgamento do homem. Para Berdiaev, isto mostra a escravidão do homem. Ao contrário, há outra maneira de conceber o fim do mundo, uma ativa e não, passiva. “O fim do mundo é uma obra divino-humana: a atividade e a potência criativa do homem tomam parte nele.”⁴⁴⁷ Não se trata de destruição e julgamento do homem, senão de “uma iluminação e uma transfiguração do mundo”. A partir delas, se efetua uma “continuação da criação, uma entrada em um novo éon.”⁴⁴⁸ O homem, portanto, possui um papel fundamental. Deus espera do homem o ato criativo, pois o ato criativo prepara o advento do Cristo. O fim é antinômico, é um acontecimento da ordem do tempo existencial penetrando no tempo histórico. A objetivação do fim produz toda a sorte de otimismos e pessimismos imanentes ao mundo.

⁴⁴⁴ *Id. Ibid.* p. 279.

⁴⁴⁵ *Id. Ibid.* p. 280.

⁴⁴⁶ *Id. Ibid.* p. 281.

⁴⁴⁷ *Id. Ibid.* p. 281.

⁴⁴⁸ *Id. Ibid.* p. 281.

Berdiaev postula as bases para a fé em Deus. Segundo ele, somente uma “fé escatológica”, uma “fé no futuro Reino de Deus” pode ser chamada de “verdadeira”, “purificada”, “espiritual.”⁴⁴⁹ Há, na verdade, um drama nas relações entre o homem e Deus. Trata-se, com efeito, de relações misteriosas, do mistério do “nascimento de Deus no homem” e do “nascimento do homem em Deus”. Deus espera do homem, pois o necessita, um ato criador correspondente. O Mistério Divino está associado à perspectiva escatológica que, por sua vez, não está determinada pelo fim cronologicamente estabelecido. A perspectiva escatológica está referida a cada instante da vida do homem. “A cada um destes instantes é necessário acabar o antigo mundo e começar o novo. O Espírito sopra através de toda esta obra.”⁴⁵⁰

O leitor desta tese pode observar, não só com a análise de *Ensaio de metafísica escatológica*, mas, também, com a das demais obras, que não há uma unidade de conceitos e categorias. O pensamento de Berdiaev é instável e variado. Com efeito, é possível detectar uma tendência nos conteúdos que apontam para uma rejeição da realidade deste mundo enquanto fonte de escravidão – embora passível de transfiguração escatológica – e uma afirmação das realidades espirituais – que não negam o corpo, concebido tardivamente enquanto forma. Não se trata de uma oposição matéria e espírito ou ideia, pois existem elementos neste mundo que também são ideais e aos quais se deve fazer oposição ou devem ser ultrapassados, tais como a ideia de Deus vingador, a ideia do inferno e de penas eternas. A história, por exemplo, é material e ideal. As necessidades naturais e sociais comportam leis que atuam fisicamente e psiquicamente. Trata-se, na verdade, de uma oposição entre liberdade – outro mundo – e escravidão – este mundo.

Há em Berdiaev uma escatologia pessoal e uma escatologia cósmica. Na verdade, segundo ele, não se pode pensar a salvação de maneira exclusivamente pessoal. Com efeito, a eternidade já pode ser vislumbrada, pessoalmente, no instante. A eternidade invade o tempo histórico e cósmico no instante da vida pessoal. Por outro lado, o fim da história e do mundo deve ser pensado como abertura para uma nova criação, para todas as pessoas e para a natureza. Significa a restauração de todos e de tudo em Cristo. Para experimentar a eternidade no instante ou para darmos entrada nela definitivamente é preciso que colaboremos com

449 *Id. Ibid.* p. 282.

450 *Id. Ibid.* p. 284.

Deus, por meio de atos criativos livres. O outro mundo, a transcendência não é um lugar específico, senão, nossa existência transfigurada pelas energias divinas e pela energia do homem.

O homem, segundo Berdiaev, vive no cativeiro da história, preso a necessidades naturais e sociais. Só poderá se livrar delas por meio de atos criativos que o lançam em outro mundo. Os atos criativos, por sua vez, criam, também, objetos culturais: Igreja, obras de arte, Estado. Isto significa o resfriamento do fogo criador, ou seja, o homem permanece neste mundo depois de uma exteriorização do seu ato criativo. Para que a criatividade se torne vida e ser, e não objeto, o Espírito precisa se incarnar, para além da oposição sujeito e objeto, mais exatamente, é necessário que a vida se espiritualize.

As variações no pensamento de Berdiaev aparecem como romantismo político combativo, esteticismo espiritual e espiritualismo metafísico. Tempo e eternidade, história e liberdade estão sempre presentes, de forma variadas, em seus textos, embora apareçam constantemente como polos opostos. O passado e o presente se chocam com o instante e com o futuro. Importa dizer, passado e presente, imanentes, instante e futuro, transcendentais. Enfim, o que sempre permanece em Berdiaev é sua perspectiva teológica, intimamente ligada aos problemas do ato criativo, do mal e da liberdade. Mais ainda, significa, por outro lado, que tais problemas são grandes demais para os limites de uma ética e de uma teologia moral. Eles só podem ser trabalhados no horizonte escatológico, único lugar que promete dar sentido à vida e ao cosmos.

Assim, tentarei mostrar, na última parte desta tese, a existência de um apocalipse da cultura no pensamento de Berdiaev. A forma de apresentação do texto da tese será diferente, pois o tema da cultura não ocupa obras e capítulos inteiros em Berdiaev tal qual o tema da história. É como se o tema da cultura se insinuasse furtivamente no conjunto da obra aqui analisada. Para tanto, buscarei o choque do tema com outras fontes e com reflexões pessoais, autorais, uma vez que, Berdiaev merece, por sua altura, ser confrontado. Acredito que é condenar à irrelevância e ao ostracismo a repetição mecânica de argumentos do autor – algo que já fizemos nessa segunda parte da tese.

A arte ocupa um papel proeminente na destruição da cultura com o ato criativo. Para tanto, retomarei a obra *O sentido da criatividade* e tomarei outras, como *Sobre a destinação*

do homem, além de outras já introduzidas nesta tese. Primeiro, minha proposta é fazer uma passagem pelo teatro, observando as ligações da vida intelectual de Berdiaev com o contexto histórico do simbolismo russo e investigando as relações do seu pensamento com a reflexão teatral de Artaud. Depois, discutirei as relações entre cultura, santidade e profecia. Finalmente, apresentarei uma relação do trágico, especialmente da tragédia, com a ética da criatividade de Berdiaev. O objetivo permanece sendo o de, modestamente, conquistar, pelo menos, um leitor para a obra de Berdiaev.

3. O APOCALIPSE ARTÍSTICO DA CULTURA

Em *O sentido da criatividade*, Berdiaev afirma que “é na criação artística que mais bem se revela o sentido do ato criativo”, afinal, “a arte é, por excelência, a esfera da criação”.⁴⁵¹ A nova era vindoura será uma época criativa em que a arte estará presente em toda a vida. O que é característico do ato criativo é sua capacidade de vencer as necessidades sociais e naturais. “O ato de criação artística é, parcialmente, uma transfiguração da vida”.⁴⁵² Um mundo novo já é pressuposto pelo ato criativo em sua relação com o mundo atual. Nesse sentido, a ideia de beleza implica em um salto em direção a um mundo desconhecido. A obra de arte não só cria um cosmos e um universo, como também, revela a liberdade.

O pensamento religioso russo é uma síntese bastante particular de diversas fontes, tais como, a patrística grega, o idealismo alemão, a literatura russa do século XIX. O que o caracteriza de modo fundamental é o fato de ele ser desenvolvido, não só como pensamento vivido – o que é sua característica própria –, mas, fundamentalmente, como pensamento trágico. Trata-se de uma maneira muito russa de fazer teologia e fazer filosofia: o pensamento como expressão de uma vivência e como comunicação do paradoxal da vida, além de seu caráter especulativo. Pelo fato de ter passado pela prova das vivências, o pensamento religioso de Berdiaev desvela o problemático e o conflituoso. Quando digo isto, ainda não estou me referindo a nenhum conteúdo histórico específico, senão a um forma. Não se ignora o conflito, a encruzilhada, as aporias, os becos sem saída, o ateísmo, o sacrifício e a dor.

Trata-se de uma herança recolhida da literatura russa do século XIX, especialmente de Dostoiévski. A tragicidade contida do pensamento religioso faz com que ele busque se

451 BERDIAEV, 1955, p. 290.

452 *Id. Ibid.* p. 290.

aproximar da própria vida. Por outro lado, sua prosa não deixa de conter um aspecto lógico e formal abstrato. Ao mesmo tempo, busca um contato mais aprofundado com o calor dos acontecimentos. Para tanto, o trágico e o paradoxal não se manifestam na suposta oposição entre bem e mal, mas é remetido a uma situação concreta em que os indivíduos são chamados a decidir entre aquilo que lhes é mais caro ou, mais exatamente, entre dois valores. A encruzilhada consiste no fato da decisão de o que é melhor fazer. Nisto, reside o conflito que o pensamento religioso tenta expressar.

O problema é o que o pensamento religioso, assim como a teologia e a filosofia, padecem dos mesmos problemas. Seguindo a lógica berdiaeviana do ato criativo, é possível dizer que suas obras tendem à ossificação, ao endurecimento, ao resfriamento dos objetos culturais. Assim como esta tese, os livros de teologia, filosofia e de pensamento religioso têm em comum o mesmo destino: o mercado, os museus ou o esquecimento em alguma prateleira fria de alguma biblioteca empoeirada. O fogo criador que as anima durante o ato criativo desaparece assim que elas se tornam obras concretas. Daí, então, o fato de elas serem tão somente mais um objeto de arquivo, um documento em que a palavra está morta. Afinal, a palavra só é viva em movimento, em seu uso, na leitura e no jogo da fala. As obras precisam do som. A situação é mais grave no caso das obras artísticas, já que, não bastam o movimento, a exposição, a leitura, afinal, elas podem estar tomadas pelo convencionalismo e pelo conformismo. O fato é que a mera objetivação do ato criativo já representa um fracasso.

É na criação artística que se revela o trágico de toda criação, - o desequilíbrio entre o que é concebido e o que é realizado. O objetivo de todo ato criativo é de criar um novo Ser, uma vida nova, é um fim teúrgico; mas a realização deste ato não é mais do que uma obra diferenciada, respondendo a necessidades estéticas definidas e que se coloca não em um outro mundo, mas entre os valores culturais deste aqui.⁴⁵³

É preciso perguntar, ainda segundo a lógica do ato criativo, pela capacidade de uma obra criar um novo mundo. Berdiaev acreditava que a literatura do século XIX era uma literatura teúrgica, ou seja, seus autores, em comunhão com Deus, apontaram para um além desse mundo. Ora, como sabemos, Dostoiévski, Tólstoi, Púchkin, Gógol, por exemplo, entraram para a economia da tradição literária. Suas obras são objetos culturais, estão no

453 “C'est dans la création artistique que se révèle le tragique de toute création, - le déséquilibre entre ce qui est conçu et ce qui est réalisé.. L'objectif de tout acte créateur est de créer un Être nouveau, une vie nouvelle, c'est un but théurgique; mais la réalisation de cet acte n'est plus qu'une oeuvre différencié, répondant à des besoins esthétiques définis et qui ne se ramge non dans un autre monde, mais parmi les valeurs culturelles de celui-ci.” *Id. Ibid.* p. 291.

mercado, estão arquivadas em museus e bibliotecas. Numa palavra, também fazem parte do drama do ato criativo. Além disso, é difícil imaginar que uma obra de teologia ou de filosofia tenha um destino diferente que o do dilettantismo.

É fundamental destacar na noção de criatividade que ela é, acima de tudo, um ato. O fogo criador, imagem associada por Berdiaev, quer dizer do movimento, do calor, do dinamismo, da mobilidade, da plasticidade do ato criativo. Para tanto, concorre a imaginação, como alimento para as projeções e elaborações prospectivas. A graça divina entra como energia, ou seja, não como algo estático, sem brilho, sem calor. Tudo é fluido e fruto de interações dinâmicas e não pode ser medido pelas garras da onipotência da razão.

O fato é que o próprio pensamento de Berdiaev é um objeto cultural e é isto que torna possível esta tese. Seus livros estão espalhados pelos quatro cantos do mundo em sebos, livrarias, museus e bibliotecas. A exaltação criativa que o animava se resfriou e se tornou livro. Sua pretensão simbolista, bastante russa, era de que arte e pensamento fundassem um novo mundo, um novo céu e uma nova terra. Temos registro da exaltação criativa de Berdiaev em autobiografia, mas narrada. Não podemos conhecê-la em seu próprio terreno. Com efeito, a maior contribuição de Berdiaev gira em torno do pensamento do ato criativo, ao qual está associada a noção de teurgia.

A teurgia não constrói uma cultura, mas acima dela, um Ser novo. Ela é arte criando um mundo diferente, uma outra vida e a beleza enquanto existente. A teurgia superou a tragédia da criação e, por meio dela, a energia criativa anima uma vida nova. A palavra se torna carne. E arte se erige em potência. A aurora da teurgia é já o fim da literatura, o fim de toda arte diferenciada, o fim da cultura, mas um fim que comporta em si um sentido universal desta cultura e desta arte, quer dizer, que se coloca acima delas.⁴⁵⁴

A teurgia é uma noção tomada do ocultismo. Isso demonstra uma ligação de Berdiaev com o romantismo e com o simbolismo europeus. Ele lança mão de uma ideia cara às práticas e às formulações esotéricas para mostrar a interrelação entre homem e Deus e para evidenciar a ultrapassagem da cultura e da literatura. Com efeito, a ideia de teurgia é mais bem expressa pela de sinergia, pois são as energias divinas e as energias humanas que entram em concurso

454 “La théurgie ne construit pas une culture, mas au-dessus d’elle, un Être nouveau. Elle est l’art créant un monde différent, une vie autre, et la beauté en tant qu’existant. La théurgie a surmontée la tragédie de la création, et par elle, l’énergie créatrice anime une vie nouvelle. Le mot devient chair. Et l’art s’érige en puissance. L’aube de la théurgie est déjà la fin de la littérature, la fin de tout art différencié, la fin de la culture, mais une fin qui comporte en soi le sens universel de cette culture et de cet art, c’est-à-dire qui se place au-dessus d’eux.” *Id. Ibid.* p. 316, 317.

para o acabamento da criação. Berdiaev mantém a expressão tal como ela se apresenta – teurgia. Desse modo, o acento fica claro sobre a iniciativa divina, mais exatamente, trata-se de um apelo divino em direção ao homem a fim de que ele responda criativamente.

3.1 Em torno do teatro

Marko S. Markovic, em *La Philsophie de L'inégalité et les idées politiques de Berdiaev*, afirma existir uma influência romântica em Berdiaev, presente, também, em Rimbaud, que flui até os surrealistas, chegando a Artaud. No romantismo, o sonho dos poetas é “transformar a poesia em algum tipo de ‘magia’ ou de ‘alquimia do verbo’ em que as palavras criarião vida”.⁴⁵⁵ Interessante notar pontos de contato entre Berdiaev e estes artistas, pois, para ele, a transfiguração escatológica da vida significa a passagem da criação artística para criação de ser. Em *O teatro e seu duplo*, Antonin Artaud afirma que teatro e alquimia têm algo em comum, afinal, são “artes por assim dizer virtuais e que carregam em si tanto sua finalidade quanto sua realidade”.⁴⁵⁶ É como se dissessemos que a literatura e as artes da palavra escrita só se atualizassem na mente e na imaginação do seus leitores. O teatro, por sua vez, mais do que a escultura e a pintura, se atualiza no tempo e no espaço. “Nós concebemos o teatro como uma verdadeira operação de magia”⁴⁵⁷, afirma Artaud, em seu “Manifesto por um teatro abortado”.

Durante certo tempo, Artaud e Berdiaev viveram no mesmo país, na mesma cidade, na mesma atmosfera cultural – a época que corresponde às suas últimas décadas de vida –, embora seus destinos nunca tenham se cruzado. Frequentavam círculos sociais diferentes e possuíam preocupações diversas entre si. Fato curioso, morreram no mesmo ano. Vitimado pelo tratamento rudimentar e brutal de sua loucura com eletrochoque, os últimos anos de Artaud foram marcados por muito sofrimento. Trata-se de alguém que passou pela experiência do mal em sua própria carne. Mais que um homem de teatro, Artaud fora um visionário. Minha aposta é que sua teoria do teatro concentra uma concepção apocalíptica da cultura, paralela a que pode ser encontrada em Berdiaev. Em uma passagem de *O teatro e seu duplo*, Artaud, fazendo alusão a Santo Agostinho, compara o teatro com a peste que pode

455 MARKOVIC, 1978, p. 246.

456 ARTAUD, 2006, p. 49.

457 *Id. Ibid.* p. 38.

atingir uma civilização inteira. A peste, como teatro, pode desagregar o todo social, mas pode ser, também, uma “epidemia salvadora”.

O teatro, como a peste, é uma crise que se resolve pela morte ou pela cura. E a peste é um mal superior porque é uma crise completa após a qual resta apenas a morte ou uma extrema purificação. Também o teatro é um mal porque é o equilíbrio supremo que não se adquire sem destruição. Ele convida o espírito a um delírio que exalta suas energias; e para terminar pode-se observar que, do ponto de vista humano, a ação do teatro, como a da peste, é benfazeja pois, levando os homens a se verem como são, faz cair a máscara, põe a descoberto a mentira, a tibia, a baixeza, o engodo; sacode a inércia asfixiante da matéria que atinge até os dados mais claros dos sentidos; e revelando para as coletividades o poder obscuro delas, sua força oculta, convida-as a assumir diante do destino uma atitude heroica e superior que, sem isso, nunca assumiriam.⁴⁵⁸

Esta seria, assim, a função terapêutica do teatro. Trata-se do seu caráter purificador, na medida em que, para isto, expõe quem e o que os homens são. Contudo, não se trata de uma terapêutica simples. Alain Virmaux afirma que tal procedimento é uma “cura cruel” em que “o ator representa sua vida, enquanto que o espectador deve ter seus nervos triturados”.⁴⁵⁹ Desse modo, a cura acontece por meio da destruição. Com efeito, Artaud não é somente um homem de teatro. Na verdade, ele o é na medida em que pensa o problema da cultura e, nele inserido, o lugar do homem. Para ele, as reflexões sobre civilização e cultura nunca colocaram o problema da centralidade da vida.

O mais urgente não me parece tanto defender uma cultura cuja existência nunca salvou qualquer ser humano de ter fome e da preocupação de viver melhor, mas extrair, daquilo que se chama cultura, ideias cuja força viva é idêntica à da fome.

Acima de tudo precisamos viver e acreditar no que nos faz viver e em alguma coisa que nos faz viver - e aquilo que sai do interior misterioso de nós mesmos não deve perpetuamente voltar sobre nós mesmos numa preocupação grosseiramente digestiva.⁴⁶⁰

Devemos voltar às fontes da vida, para além do constrangimento das necessidades naturais. A cultura, por sua vez, deve possuir a força desse constrangimento que nos assola. A cultura deve se tornar ativa. Artaud comprehende que ela se distanciou da vida. Somente a civilização, agora, pertence aos domínios da vida. Para ele, cultura, hoje, é compreendida como civilização aplicada. Ele constata uma petrificação, uma ossificação, mais propriamente, uma cisão e um dissídio da cultura com a vida. O teatro, no entanto, “é feito

458 *Id. Ibid.* p. 28, 29.

459 VIRMAUX, 2009, p. 16.

460 ARTAUD, 2006, p. 1.

para que nossos recalques adquiram vida". Assim, a ideia de cultura que Artaud concebe é definida, fundamentalmente, como protesto.

Protesto contra o estreitamento insensato que se impõe à ideia de cultura ao reduzi-la a uma espécie da Panteão - o que resulta numa idolatria da cultura, assim como as religiões idólatras põem os deuses em seu Panteões.

Protesto contra a ideia separada que se faz da cultura, como se de um lado estivesse a cultura e de outro, a vida; e como se a verdadeira cultura não fosse um meio refinado de compreender e *exercer* a vida.⁴⁶¹

A ideia europeia de cultura, segundo Artaud, precisa ser ultrapassada, pois, "acima e além dos papiros" da Biblioteca de Alexandria, por exemplo, existem forças vitais. O desparecimento do conforto, da facilidade, o esquecimento fazem com que a cultura ressurja com maior energia. "E é justo que de tempos em tempos se produzam cataclismos que nos incitem a retornar à natureza, isto é, a reencontrar a vida".⁴⁶² É preciso retornar a um certo animismo e a um certo totemismo dos objetos da natureza, uma vez que, para nós, animais, pedras, plantas são coisas mortas e só sabemos extrair "um proveito artístico e estático" deles, e não, "um proveito de ator".⁴⁶³

É preciso acreditar num sentido da vida renovado pelo teatro, onde o homem impavidamente torna-se o senhor daquilo que ainda não é, faz nascer. E tudo o que não nasceu pode vir a nascer, contanto que não nos contentemos em permanecer simples órgãos de registro.

Do mesmo modo, quando pronunciamos a palavra vida, deve-se entender que não se trata da vida reconhecida pelo exterior dos fatos, mas dessa espécie de centro frágil e turbulento que as formas não alcançam.⁴⁶⁴

Artaud se coloca contra toda espécie de mistificação. Ele constata uma "atmosfera asfixiante" em torno do respeito pelas obras-primas. Elas são reservadas a uma elite e são incompreensíveis para o restante das pessoas. A reverência às obras-primas nasce da servidão ao que é "escrito, formulado ou pintado" que, por sua vez, se encontra exaurido e esgotado. Para Artaud, os seres humanos têm o direito de fazer "o que foi dito e mesmo o que não foi dito de um modo que seja nosso, imediato, direto, que responda aos modos de sentir atuais e que todo o mundo comprehenda".⁴⁶⁵ As catástrofes, os terremotos, a peste, a revolução, a guerra, as "agonias desordenadas do amor" pedem para ser ditos em sua própria linguagem,

461 *Id. Ibid.* p. 4

462 *Id. Ibid.* p. 5.

463 *Id. Ibid.* p. 5.

464 *Id. Ibid.* p. 8.

465 *Id. Ibid.* p. 83.

sob pena de não se ter consciência do que acontece. Há uma sede de mistério por toda a parte. A questão é tomar consciência das leis que regem o destino. O fato é que isto só pode ser feito com novos instrumentos.

Deixemos aos peões a crítica de textos, aos estetas a crítica das formas e reconheçamos que o que já foi dito não está mais por dizer; que uma expressão não vale duas vezes, não vive duas vezes; que toda palavra pronunciada morre e só age no momento em que é pronunciada, que uma forma usada não serve mais e só convida a que se procure outra, e que o teatro é o único lugar do mundo onde um gesto feito não se faz duas vezes.⁴⁶⁶

Com efeito, há um grande distanciamento entre o povo, a massa, a grande parte das pessoas e as obras-primas. O problema é que as obras-primas se tornaram “fixadas em formas que já não respondem às necessidades do tempo”. O conformismo burguês estabelece um anteparo formal entre o povo e a obra-prima, fazendo com que ela seja objeto de uma nova idolatria. Artaud afirma que, até então, podíamos ficar tranquilos com a ideia da arte pela arte que esta nova idolatria provoca. A arte, de um lado, a vida, de outro. “Mas agora vemos muito bem os sinais indicadores de que o que nos mantinha vivos já não se mantém, de que estamos todos loucos, desesperados e doentes. E eu *nos* convido a reagir”.⁴⁶⁷ Artaud proporá um novo teatro como modo de dar fim a esta cultura petrificada de obras-primas, à cultura de “manifestações de arte fechada, egoísta e pessoal”.⁴⁶⁸ Para tanto, preconiza um teatro da残酷de.

Pode-se muito bem imaginar uma残酷de pura, sem dilaceramento carnal. E, aliás, filosoficamente falando, o que é a残酷de? Do ponto vista do espírito, a残酷de significa rigor, aplicação e decisão implacáveis, determinação irreversível, absoluta.

O determinismo filosófico mais comum é, do ponto de vista de nossa existência, uma das imagens da残酷de.

Atribui-se erroneamente à palavra残酷de um sentido de rigor sangrento, de busca gratuita e desinteressada do mal físico. O Rás etíope que arrasta os príncipes vencidos e lhe impõe a escravidão não o faz por um amor desesperado ao sangue. De fato,残酷de não é sinônimo de sangue derramado, de carne martirizada, de inimigo crucificado. Essa identificação da残酷de com os suplícios é um aspecto muito pequeno da questão. Na残酷de que se exerce há uma espécie de determinismo superior ao qual está submetido o próprio carrasco supliciador, e o qual, se for o caso, deve estar determinado a suportar. A残酷de é antes de mais nada lúcida, é uma espécie de direção rígida, submissão à necessidade. Não há残酷de sem consciência, sem uma espécie de consciência aplicada. É a

466 *Id. Ibid.* p. 84, 85.

467 *Id. Ibid.* p. 87.

468 *Id. Ibid.* p. 89.

consciência que dá ao exercício de todo ato da vida sua cor de sangue, sua nuance cruel, pois está claro que a vida é sempre a morte de alguém.⁴⁶⁹

Não se trata, aqui, da religião da arte tal como nos simbolistas russos. No caso presente, o teatro é criado em função da vida propriamente dita. É necessário, com efeito, um teatro que se sirva de todas as linguagens: “gestos, sons, palavras, fogo, gritos”. Efetivamente, “o espírito precisa de uma linguagem para produzir suas manifestações”.⁴⁷⁰ O teatro projetado por Artaud, em uma cultura concebida como protesto, não é apenas o da terapia da cura cruel, o teatro da cura pela destruição. “O projeto de Artaud não é medicinal, e sim ontológico”. O autor de *O teatro e seu duplo* ambicionava “mudar o corpo” e “mudar o mundo”. Neste “sonho de uma subversão radical”, o teatro seria “o agente e o princípio” da transformação.⁴⁷¹

Queremos fazer do teatro uma realidade na qual se possa acreditar, e que contenha para o coração e os sentidos esta espécie de picada concreta que comporta toda sensação verdadeira. Assim como nossos sonhos agem sobre nós e a realidade age sobre nossos sonhos, pensamos que podemos identificar a imagem da poesia com um sonho, que será eficaz na medida em que será lançado com a violência necessária. E o público acreditará nos sonhos do teatro sob a condição de que ele os considere de fato como sonhos e não como um decalque da realidade; sob a condição de que eles lhe permitam liberar a liberdade mágica do sonho, que ele só pode reconhecer enquanto marcada pelo terror e pela crueldade.⁴⁷²

O projeto de Artaud é uma tentativa de reconexão com a vida, fazer teatro para além dele próprio. Não se trata, aqui, de fruição estética, prazer dos sentidos ou entretenimento. O teatro é o caminho em direção à transformação do homem pela destruição da cultura ou pela afirmação de cultura do protesto. Mais ainda, o projeto teatral de Artaud “não pode ser compreendido, nem admitido, a não ser dentro da perspectiva de uma reconstrução integral do homem e do mundo”.⁴⁷³ Há uma ambivalência do teatro em Artaud, assim como, há uma ambivalência da cultura em Berdiaev. O teatro e a cultura devem viver para morrer – vivos, eles são ultrapassados se tornam vida. Obviamente, não há uma teologia ou um pensamento religioso em Artaud. Por outro lado, é possível detectar linhas gerais de uma apocalíptica e uma escatologia imanentistas. Seu projeto, com o teatro enquanto agente de criação, prevê a destruição do velho e a deflagração de um novo homem e um novo mundo. Artaud acredita que o teatro, “utilizado num sentido superior e o mais difícil possível, tem a força de influir

469 *Id. Ibid.* p. 118.

470 *Id. Ibid.* p. 5.

471 VIRMAUX, 2009. p. 16.

472 ARTAUD, 2006. p. 97.

473 VIRMAUX, 2009. p. 280.

sobre o aspecto e a formação das coisas”.⁴⁷⁴ Para isto, não é preciso que a civilização sofra alguma transformação anterior.

Veem agora ao que nós queremos chegar? Queremos chegar a isto: que em cada espetáculo montado desempenhemos uma parte grave, que todo o interesse de nosso esforço resida neste caráter de gravidade. Não é ao espírito ou aos sentidos que nos dirigimos, mas a toda sua existência. A delas e à nossa. Jogamos nossa vida no espetáculo que se desenrola sobre o palco. Se não tivéssemos o sentimento muito nítido e profundo de que uma parcela profunda de nossa vida está engajada aí dentro, não julgariam necessário levar mais longe a experiência. O espectador que vem ver-nos sabe que vem oferecer-se a uma operação verdadeira, onde não somente seu espírito mas também seus sentidos e sua carne estão em jogo. Ele irá doravante ao teatro como vai ao cirurgião ou ao dentista. No mesmo estado de espírito, pensando, evidentemente, que não morrerá, mas que é grave e que não sairá de lá de dentro intacto. Se nós não estivéssemos persuadidos de poder atingi-lo o mais gravemente possível, nós nos julgariam inferiores à nossa tarefa mais absoluta. Ele deve estar bem persuadido de que somos capazes fazê-lo gritar.⁴⁷⁵

A arte deve transformar o mundo e as pessoas, deve transfigurá-los. O que pode nos deixar perplexos, caro leitor, é que Berdiaev, em suas obras, quando considerou o teatro, o fez somente enquanto literatura dramática, nunca como evento, espetáculo, acontecimento. E ele teria condições de fazer algo diferente, pois sua trajetória lhe permitia, pois esteve ligado ao grupo de simbolistas russos no início do século XX. Berdiaev pleiteava uma arte capaz de se transmutar em vida. Em autobiografia, ele afirma que a expectativa de suscitar a “exaltação extática” e a tentativa de escapada da rotina banal entre aqueles que se reuniam em torno de Viacheslav Ivánov era desprovida de seriedade. Berdiaev era antipático a tudo isto. Os encontros “dionisíacos”, no apartamento de Ivánov em São Petersburgo na segunda década do século XX, eram, para ele, muito “literários”, muito superficiais.⁴⁷⁶ O que Berdiaev repreende nos simbolistas é seu estetismo.⁴⁷⁷

Havia uma dimensão escatológica no simbolismo russo. Seus membros possuíam uma sede pelo Absoluto transcendente. Eles não viam o teatro como algo pertencente ao divertimento ou ao entretenimento. O teatro estava conectado aos mais altos destinos do povo

474 ARTAUD, 2006. p. 89.

475 *Id. Ibid.* p. 30, 31.

476 BERDIAEV, 1992. p. 200.

477 Viacheslav Ivánov e Vsévolod Meierhold estavam tentando reteatralizar o teatro. Vejo, nesta tentativa, uma diferença ao que, mais tarde proporá Antonin Artaud. Minha visão é radicalmente oposta à de Béatrice Picon-Valin em *A arte do teatro* (2013). Enquanto que a renomada pesquisadora vê uma continuidade entre os dois projetos teatrais, vejo uma ruptura, pois, em Meierhold a centralidade na cenografia pode levar à concepção da arte pela arte. Já Artaud pretende reconectar o teatro com a vida. A continuidade que Picon-Valin percebe está na ideia de centralidade da arte da cena e do deslocamento do texto escrito dramático, comum a Meierhold e a Artaud.

russo. Pensavam haver uma conexão fundamental entre o drama representado e a religião. A encenação, para tanto, deveria ser ritualística, capaz de evocar uma “unanimidade religiosa”. Os simbolistas pretendiam, assim, se remeter à Antiguidade Clássica.⁴⁷⁸ Berdiaev foi o responsável por nomear esta geração de artistas de “Idade de Prata” em referência ao que seria Idade de Ouro da arte russa no século XIX, também conhecida como Era de Púchkin, composta, entre outros, pelo próprio Alexandre Púchkin, por Mikhail Liermontov e por Fiódor Tiútchev. “A Idade de Prata” estaria localizada no contexto do renascimento cultural russo do início do século XX. Filósofos, pensadores religiosos, entre os quais Berdiaev, poetas, críticos, atores e diretores, entre os quais Meierhold, costumavam se reunir, em encontros denominados “Quartas-feiras” - presididas pelo próprio Berdiaev – no apartamento petersburguês de Viacheslav Ivánov conhecido como “A torre”. Nas reuniões, se discutia filosofia, teatro e religião e, também, esquetes e algumas cenas eram montadas. A montagem ficava a cargo de Meierhold e Ivánov. Berdiaev nos oferece um depoimento sobre esta época.

As “Quartas-feiras” de V. Ivánov caracterizaram marcadamente o renascimento russo. O apartamento que ocupava no 7º andar, em frente ao Jardim Tauride, era chamado “A Torre”; lá se reuniam a todas as quartas-feiras, os mais importantes poetas, filósofos, sábios, pintores, atores, por vezes, também, políticos. Aconteciam conversas as mais refinadas sobre temas literários, filosóficos místicos, ocultos, religiosos e sociais, mas também, algumas delas contraditórias. Durante três anos, presidi, invariavelmente, estas reuniões. V. Ivánov não admitia que eu pudesse faltar uma quarta-feira e não presidir o “simpósio”.⁴⁷⁹

Ivánov apostava em uma “ação dionisíaca”, ideia que exerceria uma influência muito grande nas concepções de Meierhold que, anos mais tarde, desenvolveria o que seria conhecido como Teatro de Convenção. Segundo Berdiaev, o dionisismo em literatura na Rússia poderia e deveria ser associado ao nome de Ivánov que pretendeu “criar uma imitação do ‘mistério dionisíaco’”. Ivánov esperava “suscitar a exaltação extática e operar uma abertura na rotina banal por meio de uma dança coral”.⁴⁸⁰ Mais que isso, estava propondo uma revolução cultural capaz de ganhar todo o globo terrestre. A representação cênica deveria conter, segundo ele, o poder de atualização da *sobornost*, uma palavra de difícil tradução em

478 CAVALIERE, 2009, p. 236.

479 “Les ‘mercredis’ de W. Iwanov caractérisaient remarquablement la renaissance russe. L’appartement qu’il occupait au 7 étage, en face du Jardin de Tauride, fut nommé la ‘Tour’. là se réunissaient les mercredis, les plus remarquables et les meilleurs poètes, philosophes, savants, peintres, acteurs, parfois aussi des politiciens. Des entretiens des plus raffinés y furent tenus sur des thèmes littéraires, philosophiques, mystiques, occultes, religieux, sociaux, et aussi sous la forme de conversations contradictoires. Pendant trois ans, je présidai invariablement ces réunions. W. Iwanov n’admettait pas que je puisse manquer un mercredi et ne pas présider le “symposium”. BERDIAEV, 1992, p. 197.

480 *Id. Ibid.* p. 199.

português. Seu aparecimento e seu significado remontam ao pensamento do eslavófilo Alexei Khomiakov. *Sobornost* pode ser traduzido como conciliariedade ou interpessoalidade, contudo, a ideia que mais bem expressa seu sentido é comunidade de pessoas livres. O teatro de Ivánov pretendia ser a realização da *sobornost*. Mais exatamente, um novo culto seria celebrado, pois a Igreja não possuía mais a capacidade de realizar a comunhão entre os homens. Somente o teatro seria capaz de fazer isto.

Não será difícil entender que, para este “novo teatro”, a caixa cênica deve desaparecer para dar lugar à “reunião” entre espectadores e atores. A arena aberta no estilo cênico dos antigos gregos poderá promover essa espécie de liturgia majestosa, combinando os mistérios antigos com a adoração divina. Coros, dançarinos e música congregariam todos os participantes numa comunidade espiritual e numa purificação irracional e elementar.⁴⁸¹

No teatro simbolista, a representação é a grande chave para a sua compreensão. Nele, a ilusão, a figuração, a verossimilhança e a convenção são grandemente intensificadas. Os simbolistas, tal como Berdiaev, rejeitam a realidade imediata. Contudo, Berdiaev não quer se abrigar no mundo dos símbolos, das imagens e da fantasia. Nisto, ele se afasta do simbolismo. Para ele, o mais importante é a criação de uma nova vida, transfigurada pela ação do homem e pela graça divina. Berdiaev acredita que o homem pode agir em colaboração com Deus. Isto significa teurgia. Trata-se de uma criação específica, uma “criação antropodivina”. O artista almeja que toda arte seja transformada em teurgia. Este é o caráter religioso da arte. Com efeito, a força criativa do artista possui um caráter teúrgico. Entretanto, este caminho passa, necessariamente, pelo sacrifício e pela renúncia do próprio artista, uma vez que, a teurgia “imola sua vida em nome de outra vida”. O artista teúrgico é anti-conformista, pois ele “renuncia à arte estabelecida, à arte formal deste mundo em nome do ato criativo realizado em estado puro”. Além disso, a arte vivida, a arte como caminho para a vida implica em um certo tipo de ascetismo.

O encenador e teatrólogo Jerzy Grotowsky, em *Em busca de um teatro pobre*, afirma que Artaud, em vez de indicar caminhos e técnicas precisos para o novo teatro, “deixou visões e metáforas”.⁴⁸² Uma delas diz respeito ao teatro sagrado. Nele, o espontâneo e o dirigido, o simples e o elaborado se alimentam um do outro. Para Grotowsky, isso possibilita um “ato total” em que, o caos e a anarquia devem estar conjugados com a ideia de ordem. Mais

481 CAVALIERE, 2009, p. 237.

482 GROTOWSKY. 1987. p. 93.

exatamente, os sinais, os gestos, os balbucios dos atores devem ser coordenados e articulados. Artaud, para além de um teórico, acreditava na salvação pelo teatro. “Artaud era um profeta”. Grotowsky afirma que ele viu o nascimento de uma encarnação, mas viu obscuramente, por meio de um vidro. Tal como o profeta Isaías, “Artaud sabia da vinda do Emmanuel”.

Seus textos ocultam uma imensa teia de profecias, de alusões impossíveis, de visões sugestivas, de metáforas que parecem, a longo alcance, possuir um certo sentido. Pois tudo isto está fadado a acontecer. Ninguém sabe como, mas é inevitável. E acontece.⁴⁸³

Talvez, Artaud fosse um profeta literário. Certamente, era um visionário. O problema do emburguesamento da cultura é que só há espaço para o pensamento que se enquadre nos canais oficiais de disseminação de saber. O pensamento de Artaud não é uma teoria do teatro, não é uma teoria da cultura, assim como o de Berdiaev não é teologia nem filosofia ocidentais. O problema capital não é o lugar em que caiba sua interpretação, mas se negar a criar. Artaud e Berdiaev arriscaram a dizer sob pena de cometerem absurdos, sandices e idiotices. Os bem-pensantes permanecem na zona de conforto – repetindo o que já foi dito.

Berdiaev, se não foi um profeta literário, também, teve visões, enunciando um apocalipse da cultura. Em um ensaio, “Querer viver e vontade de cultura”, presente na edição francesa de *O sentido da história*, Berdiaev comprehende que, na cultura, o ato criativo se encontra mitigado. Ele não pode ser sustentado. “O Ser superior se apresenta sob a forma de imagens e toda a criação só se realiza em símbolos”. Berdiaev se pergunta onde está, propriamente, a vida. A transfiguração real não é possível no interior da cultura. A vida, no entanto, possui um “movimento dinâmico” que quebra as “formas cristalizadas” da cultura. O caminho em direção à vida se dá pela libertação em relação aos limites culturais. Assim, entramos no domínio da prática, da força, ocorrendo uma passagem da cultura para a civilização. A civilização nasce de uma busca da vida real em oposição ao caráter simbólico e contemplativo da cultura. O problema é que a técnica faz com que o homem perca sua imagem específica, colocando a busca pela vida longe do Ser verdadeiro. A civilização, assim, não é o único caminho que conduz às fontes da vida.

Berdiaev constata uma vontade de viver no seio da cultura. Entretanto, a cultura deve passar por uma transfiguração que não pode ser obra somente da civilização. Na verdade, “a

483 *Id. Ibid.* p. 97.

religião parece, como efeito, a única via que permite alcançar o Ser verdadeiro".⁴⁸⁴ A história apresenta quatro épocas que não devem ser vistas apenas em sua sucessão cronológica, mas que coexistem entre si: barbárie, cultura, civilização e transfiguração religiosa. Normalmente, tais períodos exprimem "as diversas orientações do espírito humano". Além disso, em cada período histórico, um deles é o dominante.

A reflexão de Berdiaev, até aqui, se mostra como uma teoria especulativa da cultura. O problema é que esta metafísica o levará para caminhos já repisados. Segundo ele, na Rússia, a vontade de vida é maior que a vontade de cultura. A Rússia - "país enigmático" de "destinações incompreendidas" - sempre possuiu duas orientações diversas. Por um lado, pendeu para a "transfiguração social da vida na civilização". Por outro, sua tendência caminhou em direção à "transfiguração religiosa em direção à expectativa de um milagre nas destinações humanas".⁴⁸⁵ A cultura nunca foi um meio de satisfação para os russos. Eles jamais desejaram construir um sistema de valores, de arte e ciência em que pudessem aí se estabelecer e se manter.

Berdiaev acredita que os russos estão mais aptos a compreender a tragédia das destinações históricas, bem como as crises culturais. Isto porque a alma russa "conservou a faculdade de manifestar a vontade do milagre da transformação religiosa da vida".⁴⁸⁶ O povo russo jamais será escravo do "simbolismo da cultura" e do "pragmatismo da civilização" no mesmo nível e intensidade que os povos ocidentais. Berdiaev aposta que os russos devam passar por uma grande penitência, especialmente atravessando o comunismo, para, então, ter o direito de "determinar nossa vocação no mundo".

O texto de Berdiaev não só anuncia os dias contados da cultura e da civilização, como também, promove o povo russo a um papel messiânico na história. O triunfalismo da concepção se coaduna com a tradição escatológica da Rússia. Ao mesmo tempo, coloca Berdiaev na esteira de seu predecessor, Dostoiévski, que concebia a missão salvadora da Rússia a níveis mundiais. O triunfalismo só se explica graças ao delírio místico, somado ao desejo de segurança e à vontade de certeza. Com efeito, os homens contam com várias coisas em que possam se apoiar. Entretanto, é inútil abraçar âncoras ou raízes materiais ou ideais.

484 BERDIAEV, 1948. p. 203.

485 *Id. Ibid.* p. 204.

486 *Id. Ibid.* p. 205.

Temos diante de nós a instabilidade do mundo, dos humores dos indivíduos e uma crescente incerteza quanto ao futuro do homem no planeta. Aqueles que sofreram severamente, como Artaud, Nietzsche, e deram seu testemunho, nos ensinam que não há limite para a desgraça.

Diante de tanta fé no homem e diante do triunfalismo russófilo de Berdiaev, não é preciso estabelecer um quadro negativo do mundo ou uma antropologia pessimista. Isto seria mau gosto e mau humor. Além disso, Berdiaev conhecia muito bem as misérias do mundo e do homem, além daquelas da Rússia. A esperança de que o homem possa responder a Deus com o ato criativo, o papel messiânico da Rússia e a apostila no fim da história e da cultura não são simplesmente traços de personalidade, senão, também, características do pensamento especulativo ou mais exatamente, um caso de logo-maquia. A especulação pode cometer as maiores violências, concebendo, com a razão imaginativa, qualquer possibilidade no mundo real, sem nenhum compromisso com prática real da vida dos homens. Atendidas as exigências lógico-formais, o pensamento pode tudo.

O pensamento religioso não é apenas pensamento vivido, paga um pesado tributo à especulação alemã. Mesmo a *intelligentsia* do século XIX floresceu sob os influxos da filosofia de Kant, Schiller, Schelling, Hegel. Neste ambiente, os destinos do mundo podem ser colocados como obras, exclusivamente, do pensamento, sem nenhuma ligação com as destinações humanas. Afinal, as nobres ideias humanistas europeias floresceram em meio à servidão em um país de mujiques analfabetos. Nesse sentido, é facultado a Berdiaev afirmar que a Rússia salvará o mundo. Ele permanece fiel à Ideia Russa. Enfim, um pensamento que declara a centralidade ou a primazia da vida ainda é um pensamento.

O bacharelismo nacional coloca questões distantes da prática real, da vida vivida. O nosso bacharel, nosso homem teórico e socrático é o homem supérfluo russo, dotado de grandes e nobres ideais, mas incapaz de ações concretas. Em um momento em que até mesmo o palhaço de circo e o humorista são levados a sérios, se tornaram graves, têm alguma coisa para dizer, ou seja, são intelectuais, não resta outra coisa fazer a não ser renunciar à especulação. No caso específico, decidir pela vida, Vida compreendida como criatividade, pois se Berdiaev é realmente importante, se merece atenção e ser levado em conta, então, agir criativamente é mais relevante que se penitenciar, se mortificar reproduzindo mecanicamente o que já foi dito Não é uma declaração pública, nem mesmo um objeto de estudo que diz o

que realmente alguém é, mas sua decisão, ali, no calor da hora, na encruzilhada, em situações em que as garantias do conforto, do bem-estar e da saúde não existem.

Importa dizer que a aproximação entre Artaud e Berdiaev pode colocar em dúvida caráter religioso do pensamento deste último ou, por outro lado, é possível pensar na dimensão sagrada do teatro do primeiro. Afinal, se o Reino de Deus pode ser experimentado no instante, com a consequente vitória sobre as necessidades naturais e sociais, mais uma vez, no instante, então, qualquer arte é escatológica e religiosa, qualquer fruição estética o é, também, e, assim, o teatro de Artaud é um teatro religioso. No pensamento religioso, o critério e o *fatum* da Revelação ficam enfraquecidos em nome do ato criativo.

3.2 Cultura e profecia

Por meio do ato criativo, há uma evasão do homem em relação a este mundo. Criando, ele penetra em um outro mundo. Aliás, a própria criatividade é um lançamento para fora deste mundo, pois, enquanto está criando, o ser humano deixa de estar adaptado às necessidades do seu ambiente, mais ainda, ele coloca em questão tais necessidades. Neste sentido, ascetismo e criatividade podem caminhar juntos, afinal, criar é ultrapassar o mundo tal como ensinam todas as práticas ascéticas. Contudo, novas disciplinas devem substituir aquelas da obediência e da submissão. Com efeito, a atividade criativa pode ser ambivalente, uma vez que, ela pode ser divina ou demoníaca. Uma criatividade demoníaca permanece no nível das trevas. A presença do mal no mundo pode fazer com a imaginação perversa, a fantasia homicida e as obsessões alimentam o espírito criativo para fins questionáveis. Obviamente, o artista é livre para ter e usar toda a sorte de repertório. A invasão do mal em sua criatividade se dá quando ela se torna o meio para a injúria, a difamação ou a degradação de um ser humano em particular. Neste caso, não haverá nem mesmo obra ou arte, senão uma peça de um auto de inquérito criminal. Berdiaev acredita que somente o arrependimento pode purificar e livrar o homem do mal. Contudo, o arrependimento também é ambivalente. Ele pode trazer bons frutos espirituais ou pode, inclusive, provocar o deserto espiritual, a autodevoração. Para que o arrependimento não conduza à desesperança e à morte espiritual, só há um caminho: “o tremor criativo do espírito”.

Misteriosamente e miraculosamente, o arrependimento da alma se torna elã em direção à criação, que libera e faz renascer as forças humanas. A criatividade não pode substituir o arrependimento, a passagem pelo arrependimento é inelutável para

o homem. No entanto, o elã e o êxtase da criatividade são a via revolucionária em direção a uma vida nova à qual a penitência não pode conduzir. Em si o arrependimento não é ainda um renascimento: o renascimento é já uma revolta da criação.⁴⁸⁷

Assim, o ato criativo é tão religioso quanto as práticas ascéticas tradicionais. No cristianismo russo, especialmente, o ascetismo patrístico grego se encontra vivo até os dias de hoje. Para Berdiaev, ele fora importante como atitude em relação à valorização pagã da natureza. Contudo, sua velha experiência de submissão e obediência não tem mais valor. O homem dos novos tempos não pode enfrentar o mundo com uma atitude de humilde obediência. Ele deve fazê-lo com uma atividade criativa, pois somente ela é capaz de nos conduzir à comunicação com Deus.

Berdiaev está interessado nas relações entre Cultura e Santidade. Para ele, é um fato a ser destacado que, na Rússia do início do século XIX, tenham aparecido figuras tão importantes quanto Púchkin e Serafim de Saróv. O primeiro, um gênio; o segundo, um santo. O gênio está distante do caminho da santidade, a princípio, pois ele desconhece a “exaltação religiosa”. “A atividade ‘mundana’ de Púchkin não pode, portanto, entrar em comparação com a atividade ‘espiritual’ de São Serafim”⁴⁸⁸ Por outro lado, se o poeta maior da Rússia tivesse deixado o mundo e entrado para o mosteiro, a Rússia teria perdido seu gênio. “Púchkin criou para a Rússia e para o mundo alguma coisa de grande e de infinitamente precioso, mas ele próprio não se criou”.⁴⁸⁹ Em sua criação, o poeta destruiu a si mesmo. Por outro lado, a via da santidade é uma via da criação de si, da preservação da alma no fervor divino. Púchkin acabou com sua alma no trabalho criativo que o lançou para fora de si mesmo. Uma questão decisiva se coloca.

No sacrifício do gênio, no seu transporte criativo, não há aos olhos de Deus algo como uma santidade particular, não é isto algo como uma coisa religiosa, comparável à santidade canônica? Eu acredito profundamente que a genialidade de Púchkin que, segundo a massa, perdeu sua alma, a salvou diante de Deus, como a santidade de um Serafim. O gênio é, portanto, à sua maneira, uma via religiosa, que

487 “Mystérieusement et miraculeusement, le repentir de l’âme se change en élan vers la création, qui libère et fait renaître les forces humaines. La création ne peut pas remplacer le repentir, le passage par le repentir est inéluctable pour l’homme. Mais l’élan et l’extase de la création sont la voie révolutionnaire vers une vie nouvelle à laquelle la pénitence ne peut pas mener. En soi le repentir n’est pas encontre une renaissance: la renaissance est déjà un soulèvement de la création.” BERDIAEV, 1955. p. 217.

488 *Id. Ibid.* p. 223.

489 *Id. Ibid.* p. 224.

possui a mesma dignidade da vida seguida pelos santos. A criação de um gênio não é “mundana”, ela é espiritual.⁴⁹⁰

A santidade e a genialidade são vocações. A ideia de vocação é uma ideia religiosa. Não se deve renunciar à sua destinação. O homem é chamado e eleito tanto na via da santidade quanto na via da genialidade. Púchkin não só não podia ser um santo, como não o devia. “É em seu gênio criativo que devia se reunir e exprimir a experiência de todo um período criativo, compreendida aí sua experiência religiosa”.⁴⁹¹ O sacrifício do gênio é mais acentuado e mais radical que os dos ascetas da Igreja. Afinal, ele possui uma santidade particular que só é revelada no ato criativo. Trata-se de uma santidade da audácia, diferentemente de uma santidade de obediência. “No obscuro nó da vida circula o sangue da revolta e da luta deicida, é daí que jorra a fonte da livre criatividade”.⁴⁹²

Púchkin possuía um dom poético que, talvez, Serafim de Sarov não possuía. O poeta possuía um espírito imperfeito, mas a beleza que foi capaz de conceber era superior àquela que os espíritos religiosos perfeitos construíram. Na verdade, a santidade não é o único caminho que conduz a Deus, nem mesmo é o único dom oferecido aos homens. São numerosos os dons e as vias divinas. Com efeito, os santos foram capazes de “penetrar nos mistérios do ser”. Os poetas, por sua vez, “raramente, foram santos”. Entretanto, a concepção de uma nova era da humanidade, deve compreender que o cristianismo é feito, não somente de suor e trabalho, mas, também, da gratuidade do dom. “O destino do homem e do universo não está somente incarnado no trabalho e no suor, ele é, também, um destino do dom espontâneo”.⁴⁹³ A ascese e o sacrifício devem ser compreendidos, também, como doação de si mesmo.

Um monaquismo específico, particular se revela com a via criativa. Ele, também, exige renúncia e abnegação. “A vida do gênio é uma vida monacal no meio do ‘mundo’”.⁴⁹⁴ O gênio não abre mão de sua renúncia ao mundo em nome da segurança interior e da salvação pessoal. Por outro lado, o ascetismo que se pratica nos mosteiros é um ascetismo moderado,

490 “Dans le sacrifice du génie, dans son transport créateur, n'y a-t-il pas au regard de Dieu comme une sainteté particulière, n'est-ce pas une chose religieuse, comparable à la sainteté canonique? Je crois profondément que la génialité de Pouchkine, qui selon la foule, a perdu son âme, l'sauvée devant Dieu, à l'égal de la sainteté d'un Séraphine. Le génie est donc à sa manière une voie religieuse, qui vaut en dignité la voie suivie par les saints. La création d'un génie n'est pas ‘mondaine’, elle est spirituelle”. *Id. Ibid.* p. 224, 225.

491 *Id. Ibid.* p. 225.

492 *Id. Ibid.* p. 226.

493 *Id. Ibid.* p. 231.

494 *Id. Ibid.* p. 232.

tépido. Ele é “perfeitamente adaptado ao mundo positivista e ao utilitarismo de uma vida média”⁴⁹⁵ O gênio, por sua vez, renuncia de modo mais total em relação aos monges. Sua renúncia está para além de qualquer organização positiva. “O espírito do clero, o espírito ‘eclesiástico’ sempre foi propício a uma economia utilitária e a um acomodamento ‘mundano’ com as necessidades práticas”⁴⁹⁶ Somente a via criativa é capaz de prolongar e continuar o caminho do verdadeiro misticismo dos ascetas. A via criativa é o único caminho propiciador da “vitória final sobre as realidades terrestres”. A concepção cristã antiga de obediência e de submissão se distancia do propósito primeiro de negação de mundo, pois ela, na verdade, se aproxima da “vida positiva”. O que se deve fazer é descobrir, na genialidade, “o segredo criador do ser”. Este segredo é “um outro mundo”. ⁴⁹⁷

O teólogo ortodoxo russo Paul Evdokimov afirma, em *L'art de l'icône*, que a “cultura não pode ter um desenvolvimento infinito”, pois, ela “não é um fim em si”⁴⁹⁸ O problema da cultura não pode ser resolvido se ela for fechada em si mesma. Ela se torna um “um sistema de constrangimentos” quando é objetivada. O fato é que a arte, o pensamento e a vida social chegarão aos seus limites, mais cedo ou mais tarde. Os homens são colocados em uma encruzilhada, eles devem decidir: ou bem “se instalar no infinito vicioso de sua própria imanência”, ou bem “ultrapassar suas limitações estranguladoras”. A arte só viverá se for capaz de morrer. Ao contrário, se escolher viver, ela morrerá.

Ministro, general, professor, bispo são símbolos, funções; ao contrário, um santo é uma realidade. Uma Teocracia histórica, um Estado cristão, uma República são símbolos; “a comunhão dos santos” é uma realidade. A cultura é um símbolo quando ela coleciona obras e constitui um museu de produtos petrificados, de valores sem vida. Os gênios conhecem o profundo sabor amargo da distância entre o fogo de seu espírito e suas obras objetivadas. Talvez, mesmo uma cultura cristã seja impossível. Com efeito, os grandes sucessos dos criadores são os grandes fracassos da criação, *pois elas não mudam o mundo*.⁴⁹⁹

495 *Id. Ibid.* p. 232.

496 *Id. Ibid.* p. 232.

497 *Id. Ibid.* p. 233.

498 EVDOKIMOV, 1972. p. 60.

499 “Ministre, général, professeur, évêque, sont des symboles, des fonctions; par contre, un saint est une réalité. Une Théocratie historique, un État chrétien, une République, sont des symboles; “la communion des saints” est une réalité. La culture est un symbole quand elle collectionne les œuvres et constitue un musée de produits pétrifiés, de valeurs sans vie. Les génies savent la profonde amertume de la distance entre le feu de leur esprit et leurs œuvres objectivées. Peut-être même une culture chrétienne est-elle impossible. En effet, les grandes réussites des créateurs sont les grands échecs de la création, car *elles ne changent pas le monde*”. *Id. Ibid.* p. 62, 63.

O artista, o pensador, o reformador social podem fazer de suas obras um sacramento, exercendo um sacerdócio. Neste caso, a cultura será transformada em “lugar teofânico”. Para Evdokimov, o problema da cultura será resolvido pela vocação litúrgica do homem, afinal, a atitude orante “representa a única verdadeira atitude da alma humana”.⁵⁰⁰ Não basta possuir uma oração, nem momentos de louvor. É preciso se tornar prece encarnada. É necessário que “toda vida, todo o ato, todo gesto, até o sorriso do rosto humano, se torne canto de adoração, oferenda, prece”.⁵⁰¹ Trata-se, propriamente, da visão teológica iconográfica de Evdokimov. Segundo ela, a cultura dará passagem, escatologicamente, à doxologia.

Em *Espírito e liberdade*, Berdiaev pontua a distinção entre símbolo e realidade. A religião faz parte da cultura e da história, e, enquanto tal, é revestida por um caráter simbólico. Entretanto, o que lhe é específico é a capacidade de refletir a vida espiritual. Os dogmas e o culto dissimulam a “realidade da vida espiritual original”. “O realismo último só pode ser adquirido na mística, mergulhada no abismo do espírito, na própria vida original”.⁵⁰² A cultura, contudo, anuncia a transfiguração da vida, não sendo, portanto, “a obtenção última do ser”. Berdiaev acredita haver um simbolismo consciente que busca destruir os limites da simbólica, em nome da busca pelas realidades originais. Nesta visada, “o fim último aparece como a transfiguração da cultura em ser, dos símbolos em realidades, quer dizer, a iluminação do mundo”.⁵⁰³ A consciência simbólica é a consciência possível, o estar consciente em meio mundo de necessidades naturais e sociais. Trata-se de uma possibilidade de vislumbrar o sentido último das coisas.

A consciência simbólica dá, de um lado, uma significação à vida, pois ela entrevê em tudo os signos de um outro mundo, por outro lado, ela permite atingir o desligamento em relação a este mundo de vaidade, de emprisionamento e de miséria. Nada de absoluto, nada do que é sagrado pode estar amarrado ao “mundo”, incapaz de conter integralmente o espírito. O Reino de Deus não é deste mundo, ele não é o reino da natureza e ele só pode se manifestar nos seus limites, onde somente os símbolos de outros mundos são possíveis.⁵⁰⁴

Seja dito, a minha interpretação da escatologia de Berdiaev, referida a outros mundos possíveis, não comporta os delírios da razão especulativa nem os floreios da fantasia literária. Neste ponto, o pensamento religioso se distancia da teologia, pois, nesta, o discurso da

⁵⁰⁰ *Id.* 2011. p. 83.

⁵⁰¹ *Id. Ibid.* p. 83.

⁵⁰² BERDIAEV, 1984, p. 93.

⁵⁰³ *Id. Ibid.* p. 93.

⁵⁰⁴ *Id. Ibid.* p. 95.

transfiguração escatológica do mundo depende da fé, cuja base é a Revelação. O pensamento religioso, por sua vez, é um pensamento vivido, enquanto tal, o acento recai na experiência religiosa. Fazer pensamento religioso pressupõe ter passado pela experiência do mal, do sofrimento e de Deus. Assim, o discurso construído participa do ato criativo. Ou seja, ele descreve e é, ele mesmo, um ato que visa a pôr fim na cultura. Não é o objetivo de Berdiaev, com seu pensamento, construir uma tradição reflexiva, senão dar entrada em um novo mundo. Senão, vejamos mais de perto como se dá esta proposta. A passagem dos símbolos à realidade só pode ser efetuada pela criatividade do homem que, segundo Berdiaev, em *Sobre a destinação do homem*, possui três elementos fundamentais.

A criatividade do homem é um conteúdo complexo, que implica três elementos: primeiramente, aquele da liberdade primordial, meônica e incrida; em seguida, aquele do dom e da destinação ligada a ele, concedido ao homem criativo por um Deus criador; enfim, o elemento do mundo enquanto arena da criatividade, em que os materiais são postos.⁵⁰⁵

Deus concede o dom ao homem. Por esta razão, ele se sente como instrumento da obra divina. É lamentável que os homens se orgulhem dos próprios talentos. Assim, o indivíduo criativo se sente como se estivesse possuído por um *daimon*, por um gênio. A natureza conjugal do ato criativo é, agora, mais bem revelada. “Deus conferiu ao homem o dom criativo, o talento, o gênio e Ele deu ao homem, igualmente, o mundo, no qual e através do qual este ato criativo deve se atualizar”.⁵⁰⁶ Contudo, o dom, o talento, o gênio não são suficientes para que haja o ato criativo. É preciso que “alguma coisa” proceda do homem. Somente assim a criatividade poderá ser efetuada. “Esta ‘alguma coisa’ não é alguma coisa em si, ela é o não-ser, ou melhor, a liberdade, sem a qual não existe ato criativo”.⁵⁰⁷ É importante dizer que nada determina a liberdade que, por sua vez, responde ao apelo divino. Graças à liberdade, a resposta a este apelo correspondem ao dom e ao gênio recebidos.

Berdiaev criou, ele é o autor de um pensamento religioso. Enquanto tal, está inserido, não em uma tradição reflexiva, mas em um caminho, especificamente russo, em que o escritor é concebido como profeta. Seja dito, o contexto europeu tem estabelecido tal imagem com Homero e Virgílio. Contudo, trata-se de modelos clássicos da estética e da história da literatura. Na Rússia, ocorre uma transformação: o escritor enquanto profeta é uma categoria

505 BERDIAEV, 2010, p. 169.

506 *Id. Ibid.* p. 170.

507 *Id. Ibid.* p. 170.

histórica e espiritual, cujo modelo é a tradição bíblica. Pamela Davidson, em “The Validation of the Writer’s Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky”, afirma que:

De um modo geral, a maioria dos escritores russos que adotaram uma postura abertamente profética em suas obras o fizeram em relação à compreensão da missão espiritual e histórica da Rússia, marcada por conotações messiânicas.⁵⁰⁸

O status de profeta, contudo, necessita de uma validação. Não basta a compreensão da missão histórica da Rússia. O primeiro ponto de validação é a seleção divina. Evidentemente, um problema é aberto, pois não se pode confirmar tal seleção. Então, dois substitutos são colocados: a inspiração poética e a experiência mística.⁵⁰⁹ O segundo ponto de validação necessário para alguém ser qualificado como profeta estabelece que um novo profeta deve ser endossado por um profeta estabelecido anteriormente. Este ponto apresentou muitas dificuldades, mas fora resolvido com o estabelecimento de Púchkin como modelo, como profeta inicial. Finalmente, o último ponto é o reconhecimento público. Nesse sentido, “o método mais eficaz para o profeta literário aumentar seus seguidores era pregar uma mensagem que o público já estava ansioso para ouvir”.⁵¹⁰ É preciso dizer que a base fundamental para o estabelecimento do caminho do profeta literário russo foi assentado na tradição bíblica dos profetas do Antigo Testamento.

A fonte fundamental do apelo da imagem do profeta hebraico residia evidentemente na autoridade que conferia ao escritor individual: a autoridade de pertencer a uma cadeia de escritores, remontando aos profetas hebreus; a autoridade de transmitir uma mensagem literária, baseada na palavra de Deus; a autoridade de articular o destino messiânico da nação; e, finalmente, a autoridade de transcender o tempo, ganhando um lugar na história sagrada.⁵¹¹

A figura do profeta, no entanto, deve ser colocada ao lado da figura do santo. Segundo Berdiaev, o ser humano jamais ultrapassou estas duas figuras. Ambas são necessárias ao advento do Reino de Deus. Trata-se de duas vias que concorrem para o acabamento e a

508 “By and large, most Russian writers who took up an openly prophetic stance in their works did so in relation to their understanding of Russia’s spiritual and historical mission, tinged with messianic overtones”. DAVIDSON, 2003, p. 509.

509 *Id. Ibid.* p. 512.

510 *Id. Ibid.* p. 512

511 “The fundamental source of the appeal of the image of the Hebrew prophet evidently resided in the authority that it conferred upon the individual writer: the authority of belonging to a chain of writers, reaching back to the Hebrew prophets; the authority of transmitting a literary message, based on the word of God; the authority of articulating the nation’s messianic destiny; and, ultimately, the authority of transcending time by gaining a place in sacred history”. *Id. Ibid.* p. 536.

realização final da Igreja.⁵¹² Contudo, a santidade pode caminhar junto com uma falsa mística, qual seja, a da ascese. A ascese é o mau caminho para a santidade quando seu horizonte é a salvação pessoal e quando se acredita que a perfeição é uma questão de mérito. Nesse sentido, a retirada do mundo é uma fuga e uma indiferença ao drama social, ao mundo mergulhado na injustiça. Laurent Gagnebin, em *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme*, revela precisamente o que seria a verdadeira mística em Berdiaev. “Para a verdadeira mística, não há encontro de Deus sem o dos homens, não há ultrapassagem deste mundo sem sua transformação, sem sua iluminação, sem sua transfiguração de ordem social sobretudo”.⁵¹³ O profetismo, a despeito de ser um caminho rejeitado e marginalizado na Igreja visível, é a via autêntica.

O profeta, contrariamente ao santo, está mergulhado na vida do mundo e seu povo e ele partilha suas destinações. Entretanto, ele renega esta vida do mundo, ele a condena e lhe prediz um fim fatal. Nisto reside a tragédia da vida do profeta. Ele é condenado a sofrer, ele é sempre infeliz e frequentemente apedrejado. Ele se distingue do padre por viver na tempestade e na revolta; ele ignora qualquer repouso.⁵¹⁴

Há uma conexão profunda entre profecia e ato criativo, pois ela pertence à vida espiritual humana. O elemento profético “é a fonte do movimento criativo, que não admite nem a petrificação, nem o entorpecimento da vida religiosa”. A profecia respira uma atmosfera de liberdade. A filosofia da história, por exemplo, só é possível enquanto profetismo. “Há sempre, no espírito profético, um certo milenarismo, uma esperança pelo advento do Reino de Deus no mundo”. Não há profecia sem expectativa pelo “dia do julgamento e do triunfo da justiça”.⁵¹⁵ Resta, agora, indagar se a trajetória de Berdiaev pode ser integrada no caminho da profecia literária russa, ou seja, gostaria de examinar a possibilidade de ele ser classificado como o um profeta literário.

Partindo das considerações da pesquisadora Pamela Davidson (2003), a questão que se coloca antes da validação da condição de profeta é a do modelo de profecia. Como foi visto, anteriormente, Púchkin é a referência profética literária para todos os demais escritores

512 BERDIAEV, 1984, p. 305.

513 GAGNEBIN, 1994, p. 183.

514 “Le prophète, contrairement au saint, est plongé dans la vie du monde et de son peuple, et il partage leurs destinées. Mais il renie cette vie du monde, il la condamne et lui prédit une fin fatale. En cela réside la tragédie de la vie du prophète. Il est condamné à souffrir, il est toujours malheureux et souvent lapidé. Il se distingue du prêtre en ce qu'il vit dans la tempête et la révolte; il ignore tout repos”. BERDIAEV, 1984, p. 303.

515 *Id. Ibid.* p. 302.

russos. Entretanto, não é sua existência física ou civil que se constitui como modelo, senão uma figura literária, histórica e espiritual, mais propriamente, um poema específico. Obviamente, o que elevou Púchkin a tal condição foram seus versos e sua vida, marcada pela defesa da liberdade dos Dezembristas e pelo destemor. Com efeito, um poema é a síntese de vida e obra, é a suma de um itinerário singular.

O PROFETA

Num ermo, eu de âmago sedento
já me arrastava e, frente a mim,
surgiu com seis asas ao vento,
na encruzilhada, um serafim;
ele me abriu, com dedos vagos
qual sono, os olhos que, pressagos,
tudo abarcaram com presteza
que nem olhar de águia surpresa;
ele tocou-me cada ouvido
e ambos se encheram de alarido;
ouvi mover-se o firmamento,
anjos cruzando o céu, rasteiras
criaturas sob o mar e o lento
crescer, no vale das videiras.

Junto a meus lábios, rasgou minha
língua arrogante, que não tinha,
salvo enganar, qualquer intuito,
da boca fria onde, depois,
com mão sangrenta ele me pôs
um aguilhão de ofídio arguto.

Vibrando o gládio com porfia,

tirou-me o coração do peito
 e colocou carvão que ardia
 dentro do meu tórax desfeito.
 Jazendo eu hirto no deserto,
 o Senhor disse-me: “Olho aberto,
 de pé, profeta e, com teu verbo,
 cruzando as terras, os oceanos,
 cheio do meu afã soberbo,
 inflama os corações humanos!”⁵¹⁶

O poema é um evento, um acontecimento em que o próprio poeta se consagra como profeta, mostrando, na força dos seus versos, a própria indignidade e a magnanimidade da missão recebida das alturas. A mensagem do poema se confunde com a mensagem ou a tarefa do poeta. O assunto – ser chamado a profeta – se mistura a uma reflexão sobre o fazer poético. A meditação sobre a missão do poeta é inseparável da revelação da vocação e do chamado à profecia. Além disso, há uma intertextualidade tênue, também do poema com o texto bíblico, especificamente, o texto do profeta Isaías.

No ano em que faleceu o rei Ozias, vi o Senhor sentado sobre um trono alto e elevado. A cauda da sua veste enchia o santuário. Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam a face e com duas voavam. Ele clamavam uns para os outros e diziam: “Santo, santo, santo é Iaweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra”. À voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam enquanto o Templo se enchia de fumaça. Então disse eu: “Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros, e vivo no meio de um povo de lábios impuros e meu olhos viram o Rei, Iaweh dos Exércitos”. Nisto, um dos serafins voou para junto de mim, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com uma tenaz. Com ela tocou-me os lábios e disse: “Vê, isso te tocou os lábios, tua iniquidade está removida, teu pecado está perdoado”. Em seguida, ouvi a voz do Senhor que dizia: “Quem hei de enviar? Quem irá por nós?” ao que respondi, “Eis-me aqui, envia-me a mim”. Ele me disse: “Vai e dize a este povo: Podeis ouvir certamente, mas não entedereis; podeis ver certamente, mas não compreendereis”. (Is 6, 1-9)

É possível que o poeta tenha se valido do texto bíblico. Neste momento, o mais importante é destacar que Púchkin foi um modelo de profecia e de uma santidade particular, específica, para Berdiaev. A questão da profecia literária não é de difícil resolução. O

516 PÙCHKIN, 2013, p. 240, 241.

primeiro ponto de validação, ou seja, para que se tenha um profeta literário, é preciso verificar, nele, inspiração poética e experiência mística. É simples observar que em Berdiaev não há inspiração poética, pois seu trabalho não é propriamente literário. Contudo, o mais interessante a ser observado é que, em sua trajetória e em seu pensamento, há traços da profecia literária, sendo que a inspiração poética é substituída pela exaltação criativa ou, mais propriamente, êxtase advindo do ato criativo. Talvez, seria mais adequado dizer que Berdiaev, assim como Artaud, fosse um visionário. Contudo, ambos não disseram o que o público gostaria de ouvir, não conquistaram leitores ou seguidores pela via da sedução, como costuma ser na tradição da profecia literária russa. O estabelecimento dos seus nomes enquanto autores sempre se deu pela via da polêmica, do assombro, da perturbação e da inquietação.

O apocalipse da cultura e da história em Berdiaev é dependente do ato criativo. O problema é que a criatividade, assim como a profecia e a genialidade, é uma vocação, não é algo dado a todos ser criativo. Berdiaev universalizou uma potencialidade que pertence somente a alguns. Além disso, o ato criativo é unilateral, ou seja, enquanto conectado às noções de profecia e de genialidade, ele mostra sua conexão profunda com a ideia de autoria. Somente autores são criativos. O fato é que Berdiaev não atentou para algo muito específico nas obras de arte. Não são apenas os autores que representam a criatividade na obra de arte, mas, também, a recepção. Os leitores ou os espectadores não são simples passivos, preenchem lacunas, espaços vazios, suplementam de sentido as obras de arte em suas interpretações. Ou seja, exercem um papel criativo também. Não precisamos ser autores de obras de artes, podemos ser seus fruidores. Experimentaremos, também, o êxtase criativo.

Berdiaev não percebeu, também algo fundamental relacionado ao ato criativo e ao teatro. O fato de ter convivido com os simbolistas russos não lhe facultou uma nova percepção da criatividade. Ele permaneceu muito arraigado em um romantismo em que o autor da obra de arte é o seu fautor. No entanto, se tivesse se dedicado ao convívio com os as pessoas envolvidas com a criatividade teatral, talvez, teria percebido que o autor do texto literário, no teatro, não ocupa um papel central. No teatro, o texto dramático é um pretexto e o dramaturgo é só mais um trabalhador junto aos demais, indispensáveis para que o espetáculo aconteça, tais como, o encenador, o maquiador, o maquinista, o contrarregra, o ator, o cenógrafo, o iluminador, o figurinista. Berdiaev fala em fogo criador, movimento, dinamismo, mas, como todo intelectual, é refém da palavra escrita, estabelecida, fixada, morta.

O artista, no ato criativo, não lança mão da palavra em uma linguagem clara e objetiva. A propósito, a palavra só tem vida fora do seu uso convencional. O dinamismo da vida está bem longe da prosa discursiva, pois o ato é dinâmico, fluido e a palavra viva, se for escrita, neste caso, é a palavra poética. O pensamento religioso contém vivências de experiências religiosas, tais como, a experiência do paradoxo, do trágico, do mal e a experiência de Deus. Elas produzem sentimentos fortes que provocam a ideia do vazio. A linguagem clara e objetiva afasta de si a ideia do vazio, ela almeja dizer algo bem específico e delimitado. Por sua vez, as imagens e as alegorias da linguagem poética, embora mascarem o que almejam dizer, possuem mais significação que a pretensão de clareza da linguagem objetiva.

Na prosa de ficção de Dostoiévski, especialmente nos grandes romances da maturidade, temos um narrador cronista, que não se imiscui nos assuntos da narrativa e um conflito de vozes equipolentes expressando ideias contraditórias entre si. Não é possível saber qual voz predomina, mas ainda, não é possível saber qual voz se identifica com a voz do autor. Na tradição romanesca europeia, a voz do narrador tende a se identificar com a voz autor, mas, no caso dos romances da maturidade de Dostoiévski, o narrador se omite. Não se pode dizer, de maneira peremptória, se esta ou aquela voz de personagem pode ser identificada com a voz do autor.

Não estou querendo chamar a atenção, aqui, para um problema de forma literária. A questão, na verdade, colocada por Dostoiévski é sobre o problema da autoridade do discurso proferido por cada um dos homens. No nosso caso presente, o que autoriza Berdiaev a tomar por verdadeiro a história por escravidão e a eternidade por liberdade? Não é o caso de aferir lógica ou empiricamente o teor das sentenças. Com efeito, uma proposição contrária à de Berdiaev, seguindo a lógica dos romances de maturidade de Dostoiévski, possui igual valor. Tese e antítese estão no mesmo nível. Nada garante, neste mundo, que uma ideia, uma sentença ou uma teoria seja superior a outra, ou inferior. Todas são equipolentes entre si. O que Dostoiévski deixa à mostra em seus romances é que a ideia predominante, a vencedora, aquela a ser adotada como visão de mundo normativa, a superação da antítese, a síntese, é

aquela que recebe o apoio da força material – de instrumentos e mecanismos ou do maior número de pessoas.⁵¹⁷

Assim, minha interpretação de Berdiaev deixa intacto pouco do seu pensamento religioso. Os conteúdos relativos à história, à política, à sociedade são todos refutáveis, bem como, aqueles relativos às últimas coisas, como morte, ressurreição, redenção. Não estou afirmando que eles são falsos. Estou afirmando, por exemplo, que um argumento a favor do bolchevismo possui o mesmo valor. Ou um argumento niilista a cerca da vida após a morte. A vida é conflito, paradoxo, antinomia. Entretanto, um ponto fundamental denota o distanciamento entre Berdiaev e Dostoiévski. Ivan Karamázov concebe um Cristo silencioso em meio à barafunda de personagens ruidosos e falantes. Esta seria uma posição sublime em meio aos discursos equipolentes. Berdiaev, por sua vez, não projeta seres humanos filósofos, teólogos ou pensadores, nem mesmo seres humanos em silêncio. Não é esta a questão para ele. Trata-se de sermos criadores, não de pensar, ter ideias ou discursos. O mais importante é o ato. De qualquer forma, desejar que todos os homens ajam no mesmo sentido, criativamente, seria uma loucura da razão, algo só imaginável na ambição megalomaníaca do pensamento discursivo, caso tal apelo, tal convite, viesse na forma de um imperativo ou de uma linguagem pretensamente performática. As pessoas, normalmente, fazem o possível em suas vidas, dentro dos limites das circunstâncias e de suas próprias forças – a não ser que o pensamento objetivo e racional se transforme em literatura fantástica, neste nível, é possível até mesmo dizer que um mero professor universitário é um filósofo.

Dostoiévski tinha consciência dos limites da ética da redenção. Ela havia ambicionado criar um personagem absolutamente perfeito, o príncipe Míchkin, em *O idiota*. O problema é que, no romance, o príncipe é chamado a decidir entre o amor fraterno e o amor erótico. Ele falha, ou melhor, qualquer decisão, qualquer escolha divide, cinde, fere. A conclusão é a de que neste mundo é impossível o amor incondicional e a compaixão. Berdiaev reconhece isto e não pretende resolver esta trágica antinomia neste mundo. A ética da criatividade aponta o caminho para entrada em um outro mundo, onde prevalece a beleza. A beleza está para além do bem e do mal, está num estágio que conflitos e as aporias não estão mais postos, como estão neste mundo, pois ele será transfigurado pela teurgia.

517 Os jovens universitários acreditam que o que aprendem é o verdadeiramente recomendável e excelente, sendo os conteúdos tudo o que há de mais avançado no mundo. Se eu fosse depender de minha graduação em Filosofia, jamais conheceria um país chamado Brasil e outro chamado Rússia.

3.3 O trágico e a ética da criatividade

Para escapar das contradições inerentes ao mundo e aos preceitos, Berdiaev indica a sua saída por meio de uma ética da criatividade. Quando se pensa em trágico ou tragédia, logo vem à mente a afirmação de Goethe sobre a oposição inconciliável, sobre antagonismo iniludível, sobre contrários sem resolução. Com efeito, o trágico é isso, e mais um pouco. Na tragédia grega, há uma combinação de sofrimento e heroísmo pessoal que são distintos de tudo que o compreendemos em relação ao judaísmo, ao cristianismo e ao marxismo. É preciso dizer que “as tragédias terminam mal”.⁵¹⁸ Tanto o judaísmo quanto o marxismo acreditam na razão e na justiça como superação do sofrimento. A razão, no judaísmo, é fundamental para conhecer os caminhos do Javé que é justo e fiel. Enquanto que, entre os gregos, a necessidade é cega, para Marx, ela pode ser superada depois de conhecida. Com efeito, não há reparação na tragédia. Isso não significa que não haja, nela, redenção que, a propósito, pode ser compreendida como heroísmo pessoal.

Ainda assim, no excesso mesmo do seu sofrimento encontra-se o clamor do homem por dignidade. Destituído de poder e alquebrado, um mendigo cego perambula às margens da cidade; ele assume uma nova grandeza. O homem se enobrece com a maldade vingadora ou a injustiça dos deuses. Isso não o torna inocente, mas consagra-o como se tivesse passado pela chama.⁵¹⁹

A tragédia é significativamente diferente do universo cristão. Neste, a escatologia oferece ao homem segurança e um repouso feliz. Com efeito, no cristianismo, não há propriamente o trágico, senão o drama. O que dissemos anteriormente sobre o pensamento russo e sobre Berdiaev é parcialmente verdadeiro. Não há, neles, o trágico propriamente dito.⁵²⁰ Há um trágico parcial, ou, mais exatamente, um drama. A escatologia, enquanto disciplina teológica, é uma reflexão sobre um caminho em direção à justiça, à paz e à ressurreição. Este universo é alheio à tragédia.

⁵¹⁸ STEINER. 2006, p. 4.

⁵¹⁹ *Id. Ibid.* p. 4, 5.

⁵²⁰ A objeção que poderia ser feita à minha definição de trágico e de tragédia é a de que a *Orestíada*, de Ésquilo, por exemplo, não termina mal. O fato é que a minha compreensão se refere ao trágico absoluto. Efetivamente, em Ésquilo, encontramos tanto desfechos felizes quanto personagens em situações trágicas absolutas.

A paixão de Cristo é um evento de dor indizível, mas é também uma cifra através da qual é revelado o amor de Deus pelo homem. Na luz negra do sofrimento de Cristo, o pecado original é demonstrado como um erro jubiloso (*felix culpa*). Através dele a humanidade será restaurada a uma condição bem mais exaltada do que foi a inocência de Adão. No drama da vida cristã, a flecha bate contra o vento, mas aponta para o alto. Sendo um limiar do eterno, a morte do herói cristão pode ser ocasião de tristeza, mas não de tragédia.⁵²¹

O cristianismo, assim como o marxismo, se apresenta como comédia, no sentido de Dante. A fé absoluta no Reino de Deus é comparável à aposta marxista da aproximação do reino da justiça no final da história. “A concepção marxista é uma *commedia* secular. A humanidade avança para a justiça em igualdade, e para o ócio da sociedade sem classes.”⁵²² Entretanto, na tragédia, não é possível resolver conflitos por nenhum tipo meio, em técnico, nem social. “Não é possível que haja compensação justa e material pelo sofrimento passado”.⁵²³ No Livro de Jó, há uma parábola relacionada à justiça, já Édipo jamais terá seus olhos de volta.

“Eu detesto a história”,⁵²⁴ escreve Berdiaev em autobiografia. O que se destaca, na sua postulação da ética da criatividade e do ato criativo, é uma aversão ao mundo. De outra maneira, a ética da criatividade, a criação artística podem ser compreendidos como fuga da história, escapada do mundo. “O sentimento amargo e pessimista da História se alia em mim à esperança do advento de uma nova época criativa no cristianismo”.⁵²⁵ Berdiaev parece nutrir os piores sentimentos e as mais detestáveis impressões sobre a vida no mundo. Ele a vê como exílio. Em *O sentido da criatividade*, ele afirma, “o espírito humano está em um cativeiro. E este cativeiro, eu chamo de ‘mundo’, dado mundial, necessidade”.⁵²⁶ Se a vida no mundo é assim concebida, o ato criativo não é possível sem imaginação. “O ato criativo se eleva sempre acima da realidade”.⁵²⁷ A realidade do mundo é desprovida de beleza, é entediante e escravizadora.

A força da imaginação criativa é o princípio do talento na vida moral. Paralelamente ao mundo da lei e da norma, que é finito e ao qual não se pode acrescentar nada, o homem se cria, imagina um mundo superior, livre, admirável, existindo para além do bem e do mal da existência banal. E o que embeleza a vida não pode jamais se

521 STEINER. 2006, p. 188.

522 *Id. Ibid.* p. 193.

523 *Id. Ibid.* p. 4.

524 BERDIAEV, 1992, p. 314.

525 *Id. Ibid.*, p. 318.

526 *Id.* 1955. p. 31.

527 *Id.* 2010, p. 188.

desenvolver segundo a lei. O Reino de Deus é uma imaginação, quer dizer, a aparição de uma visão da vida divina perfeita, livre, integral.⁵²⁸

Lançar mão da imaginação é o artifício consequente para a concepção de um mundo que é caracterizado pela platitude em *Sobre a destinação do homem*. Segundo Berdiaev, o mundo é contente de si e se esquece que existe um outro. Neste mundo, reina a quotidianidade social com seu “labor, sua preocupação e seu medo”.⁵²⁹ Berdiaev diz ter sido leitor de Nietzsche e afirma que ele compreendeu mal o cristianismo em sua *Genealogia da Moral*. O fato é que, alguns trechos de “A tentativa de autocrítica”, prefácio que Nietzsche escreve em sua maturidade à sua obra de juventude *O Nascimento da tragédia*, podem ser utilizados para retomar velhas questões que Berdiaev e sua escatologia colocam na ordem do dia.

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição aos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” - tudo isso, não menos do que vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque é algo essencialmente amoral – a vida, opressa sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal com indigna de ser desejada, como não válida em si.⁵³⁰

A escatologia de Berdiaev apostava, por meio do ato criativo, na passagem para um outro mundo. Obviamente, este outro mundo seria uma transfiguração deste por meio da mútua colaboração entre o homem e Deus. De qualquer modo, é acentuado, em Berdiaev, o ódio a este mundo, que, ao que parece, é percebido como cansaço, exaustão, desânimo e, fundamentalmente, desejo de fuga. Este mundo é visto pelo ângulo da platitude e do tédio. Além disso, o sofrimento é concebido como caminho, passagem, via condutora e purificadora tendo em vista um estado de beatitude. Estamos longe da tragédia em que o sofrimento e o mal são, sim, purificadores e catárticos, mas, sua chama atribui ao homem dignidade e

528 “La force de l’imagination créatrice est le principe du talent dans la vie morale. Pareillement au monde de la loi et de la norme, qui est fini et auquel on ne peut rien adjoindre, l’homme se crée, s’imagine un monde supérieur, libre, admirable, se tenant par delà le bien et le mal de l’existence banale. Et c’est ce qui embellit as vie, qui ne peut jamais, en somme, se dérouler selon la loi. Le Royaume de Dieu est une imagination, c’est-a-dire l’apparition d’une vision de la vie divine parfaite, libre, intégrale.” *Id. Ibid.* p. 189.

529 *Id. Ibid.* p. 232.

530 NIETZSCHE, 2007, p. 17.

heroísmo e não, um bilhete para outro mundo. Berdiaev concebe o sofrimento como via, passagem, prova.

Um só via se abre diante do homem: aquela da regeneração e da transfiguração da vida, da aceitação do sofrimento, como uma cruz que cada um deve porta a fim de seguir o Crucificado. É o mistério mais profundo do cristianismo. Trata-se, em suma, de transformar a dor imposta em um sofrimento voluntário, um sofrimento sendo intimamente ligado à liberdade.⁵³¹

Na tragédia, ao contrário, o sofrimento imposto jamais pode ser tomado como eleição do herói. Não há voluntarismo nem transfiguração do sofrimento em bênção ou beatitude. Nietzsche e Dostoiévski, por sua vez, acreditavam no valor positivo do sofrimento, tomado a partir da sua inescapabilidade. O primeiro considerava que o emburguesamento da Europa estava tornando os homens mais frágeis, débeis, menos viris. O segundo pensava que a ocidentalização da Rússia extirpava seus valores mais profundos, subterrâneos, tais como a resistência moral e física diante do sofrimento e seu caráter pedagógico. Berdiaev também fora formado na escola do sofrimento, contudo, parecia vislumbrar um mundo onde ele e todas as contradições e paradoxos do real fossem superados pela beleza. O pensador ucraniano Léon Chestov, ao contrário, apostava na dignidade dos homens feios, trilhando os caminhos do homem do subsolo e de Zaratustra.

Respeitar a grande feiura, o grande infortúnio, é a última palavra da filosofia da tragédia. Não transferir todos os horrores da existência para região do “Ding an sich”, para além dos limites dos julgamentos sintéticos a priori, mas os respeitar! O idealismo pode, assim, considerar a disformidade?⁵³²

Não é fácil enfrentar, como Chestov o fez, o totalitarismo das doutrinas positivas e das ideias do homem teórico. Em Berdiaev, há a liberdade para a livre eleição de Cristo, para a criação em direção ao Paraíso, a outro mundo onde reinará a beleza, mas aqueles decidirem em contrário, sofrem um julgamento moral. Não há alternativas: criação ou destruição, paraíso ou tragédia, amor ou ódio, enfim, beleza ou feiura. E com a emergência do homem teórico, o homem de grandes e nobres ideias, seu opositor, aquele que carrega os predicados do ódio, do trágico, da destruição e da feiura, é, a partir da modernidade, o louco ou o anormal.

531 BERDIAEV, 2010, p. 160.

532 “Respecter la grande laideur, la grande infortune, c'est le dernier mot de la philosophie de la tragédie. Ne pas transférer les horreurs de l'existence dans la région du ‘Ding an sich’, au-delà des limites des jugements synthétiques a priori, mais les respecter! L'idéalisme peut-il considérer ainsi la difformité?”. CHESTOV, 2012. p. 275.

O anormal!... Eis a palavra terrível que serviu e que serve ainda aos sábios para desencorajar todos aqueles que não querem renunciar à esperança de descobrir no mundo algo que não seja estatística e “necessidade”. Aquele que tenta considerar a vida de maneira diferente da exigida pela concepção moderna deve esperar ser tratado de anormal. Isso não seria nada ainda; mas o que é terrível é que ninguém absolutamente ninguém hoje possui a força de defender, durante muito tempo, uma outra concepção de universo. Cada vez que nos vem a mente que as verdades modernas só são em suma verdades de nossa época e que nossas “convicções” são, talvez, tão falsas quanto as crenças de nossos ancestrais mais distantes, nos parece imediatamente que nós abandonamos a única via regular e caímos no anormal.⁵³³

Isso parece muito evidente em tempos de emburguesamento da vida. Afinal, só recebemos notícias de que vamos morrer ou de que tudo é transitório, instável e perecível – nós, universitários, bem nutridos, vivendo confortavelmente – em um eventual assalto com arma no pescoço, na cabeça ou quando o médico nos dá notícia da irreversibilidade do câncer. Escatologia e tragédia são assuntos de homens e mulheres nostálgicos e obsoletos. No plano da arte, não há tragédia mais. Nós a tivemos com Sófocles, Eurípedes, Ésquilo, Shakespeare e Racine. Depois, sobreveio o drama sem tragédia. Hoje, vivemos a era dos pós-dramático, o teatro sem drama, experimental, político, performático – já que a esquerda, sem coragem física para chupar as carótidas da burguesia, prefere lhe oferecer espetáculos para a sua boa consciência dormir uma tranquila noite de sono.

O que há de novo quanto ao trágico na era cristã e na modernidade é o aparecimento de soluções técnicas, sociais, teóricas e imaginativas para as contradições e os antagonismos insolúveis. Paralelamente, há uma desvalorização do heroísmo trágico. Ao homem sofredor, individualmente, são prometidas a cura, a salvação e a compaixão. A tecnologia bioquímica e médica faz o papel de uma magia branca, prometendo uma nova alquimia. Os sacerdotes, os psicólogos e os psicanalistas são como médicos diante de doentes que não podem curar. Já a pretensão da ética da criatividade ultrapassa os nossos horizontes. Trata-se de transfigurar e regenerar a natureza humana.

O fim supremo é a beleza da criatura e não o bem que conserva, apesar de tudo, a marca da lei. A beleza salvará o mundo; pois a transfiguração do cosmos, o paraíso, o Reino de Deus representam sua obtenção. Na arte, nós só temos símbolos desta

533 “L'anormal!... Voilà le mot terrible qui a servi et qui sert encore aux savants à décourager tous ceux qui ne veulent pas renoncer à l'espoir de découvrir dans le monde autre chose que la statistique et la ‘necessité’. Celui essaie de considérer la vie autrement que ne l'exige la conception moderne de l'univers doit s'attendre à ce qu'on le traite d'anormal. Cela ne encore rien; mais ce qui est terrible, c'est que personne, absolument personne aujourd'hui, n'a la force, semble-t-il, de supporter longtemps l'idée d'une autre conception d'univers. Chaque fois qu'il nous vient à l'esprit que les vérités modernes ne sont en somme que les vérités de notre époque et que nos ‘convictions’ sont, peut-être, aussi fausses que les croyances de nos ancêtres les plus éloignés, il nous paraît aussitôt que nous abandonnons l'unique voie régulière et tombons dans l'anormal”. *Id. Ibid.* p. 49.

beleza, esta somente aparece realmente na transfiguração religiosa da criatura. A beleza é a ideia divina relativa à criatura, ao homem e ao mundo, mas ela não tem por missão sufocar o homem, o ser vivo e o reduzir a instrumento.⁵³⁴

“A beleza salvará o mundo” é uma sentença que aparece em variadas oportunidades no romance *O Idiota*, de Dostoiévski. Há algo de trágico em seus romances, especificamente, em *Os demônios* e em *O idiota*. Há conflito e irresolução, além de elementos de literatura fantástica nessas obras. Parece que Berdiaev elege *Crime e castigo* e *Irmãos Karamázov* como obras mais representativas do autor. Assim o faz sua recepção religiosa. São obras que contém um final conclusivo no estilo do melodrama e do folhetim. Por outro lado, em *Os demônios* e *O idiota* é difícil identificar a dignidade do herói no fracasso. Tais obras incorporam outros elementos da literatura europeia, tais como o grotesco e o patético. Em suma, não se trata de tragédia. Trata-se de uma fonte para Berdiaev de tragicidade mal compreendida. É preciso muito cuidado. Nelson Rodrigues identificou em Dostoiévski um extremo mau gosto e ele, Nelson, propositalmente, escreve um teatro a que chamou de “teatro desagradável”. Não se sabe até que ponto Berdiaev possa ter ido longe de mais em sua interpretação de Dostoiévski, tomando por trágico, por sério, por grave aquilo que era grotesco. Talvez, ele não o tenha percebido porque considerava o autor russo, em *O espírito de Dostoiévski*, um pneumatólogo, e não um romancista. Berdiaev, afirma que, “é a *pneumatologia*, não a psicologia que se destaca em seu trabalho. Desvelar em Dostoiévski a parte espiritual, tal é meu objeto”.⁵³⁵ Ou seja, as realidades de que trata Dostoiévski são realidades espirituais que apontam para um outro mundo, para a era que há de vir.

O trágico, por sua vez, está circunscrito a este mundo. É o destino e a dignidade do homem o centro das preocupações. Nasce daí um saber referido à própria vida. “No herói trágico contempla o homem sua própria possibilidade de aguentar com firmeza qualquer coisa que ocorra.”⁵³⁶ A tragédia é, assim, exemplar. Ela fornece um modelo para encorajamento. Experimentando uma catástrofe até o final, o homem dá mostras de sua grandeza. Afinal, ele pode ser capaz de se reestabelecer e de se sacrificar. Além disso, na tragédia, o homem

534 “La fin suprême est la beauté de la créature et non le bien, qui conserve malgré tou l’empreinte de la loi. La beauté sauvera le monde; car la transfiguration du cosmos, le pardis, le Royaume de Dieu, représentent son obtention. Dans l’art, nous n’avons que des symboles de cette beauté, celle-ci n’apparaissant réellement que dans la transfiguration religieuse de la créature. La beauté est l’idée divine relative à créature, à l’homme et au monde, mais elle n’a pas pour mission d’étouffer la personne, l’être vivant et de le réduire em instrument”. BERDIAEV, 2010, p. 318.

535 BERDIAEFF, 1974, p. 11.

536 JASPERS, 1960, p. 86.

suporta ver o naufrágio do finito diante do infinito, pela grandeza própria do Absoluto. Trata-se de acreditar no necessário sem culpa, e não em uma autoafirmação reconciliada como em Hegel. O saber trágico proporciona o sentimento dionisíaco da vida também, um estado de humor que vê a vida até mesmo na morte. “Na desgraça, o espectador observa o júbilo do ser, o qual se conserva eterno no meio de toda a destruição, plenamente consciente do prodigar e do destruir, do arriscar e do naufragar de sua máxima potência.”⁵³⁷ Por fim, importa dizer que a contemplação do trágico conduz à catársis. O fundamento das coisas é revelado como miséria e espanto.

Berdiaev se coloca num caminho diferente, não só da tragédia e do trágico, mas, também, em relação às linhas mestras da teologia cristã oriental. Volodemer Koubetch, em *Da criação à parusia*, afirma que, “no próprio coração da história, com todo o realismo que a encarnação implica e, exatamente, por meio da matéria cósmica, a Igreja celebra a Eucaristia, transformando esta matéria em pão do Reino”.⁵³⁸ Na verdade, a tentação de Berdiaev é característica do mundo oriental, no caso, a sedução por construir uma escatologia sem história. Por outro lado, o Ocidente tende a produzir uma história sem escatologia. De qualquer forma, em Berdiaev, a história não possui uma alta dignidade. Ela é um lugar de passagem, ou ainda, a história terrestre é tão somente um capítulo da história celeste. A história dos homens e do mundo tem seu significado depositado em um outro mundo. E assim, se perde o horizonte em relação ao lugar da encarnação e do próprio movimento quenótico do Deus Criador. É preciso dizer, também, desde uma perspectiva ocidental, que o pensamento religioso, especialmente o de Berdiaev, não é a iniciativa de uma fé em busca de compreensão. Também, não se trata de um entendimento na observância de um Magistério e de uma Tradição. Além disso, ele não está em relação com uma comunidade de fiéis. Na verdade, o fundamento do pensamento religioso de Berdiaev é o seu sentimento apocalíptico da vida, que o faz com que tenha, não só um pressentimento do eterno, mas, também, a percepção da transitoriedade e da fugacidade do mundo.

O pensamento religioso é uma iniciativa autoral dentro de um contexto de produções culturais. A cultura é um dispositivo de que lança mão o homem para seu consolo metafísico, diante da ameaça da morte ou para o bom concurso do seu instinto de conservação. Ou seja,

537 *Id. Ibid.* p. 89.

538 KOUBETCH, 2004, p. 140.

os homens querem perseverar para além da morte. Para tanto, pensam, fazem arte, fundam religiões. A teoria ou o pensamento nasce com o declínio da arte, ou, mais propriamente, quando a arte já não cumpre mais seu papel de consolação metafísica. Aparece, então, o homem teórico, ou, o homem socrático, que é marcado pela penetração do seu intelecto na natureza das coisas e pela atribuição ao saber e ao conhecimento a “força de uma medicina universal”.

Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo de conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas a outras aptidões. (...) Quem experimentou em si próprio o prazer de um conhecimento socrático e percebe como este procura abravar, em círculos cada vez mais largos, o mundo inteiro dos fenômenos, não sentirá daí por diante nenhum aguilhão capaz de incitá-lo à existência com maior ímpeto do que o desejo de completar essa conquista e de tecer a rede com firmeza impenetrável.⁵³⁹

Culturas como a russa – frágeis, pouco elaboradas, pobres de mitologia – tendem a estar mais próximas do sentimento de ameaça da morte, por isso, o fato de premência do sentimento escatológico e apocalíptico da vida. Com efeito, a escatologia de Berdiaev, enquanto elaboração teórica, do pensamento, não movida pela fé que deseja compreender, manifesta uma vontade de eternidade e uma denegação da morte, comum a todas expressões discursivas desta natureza. É provável que o recrudescimento de pensamentos apocalípticos e escatológicos estejam associados a tempos e lugares em que a cultura não esteja conseguindo proteger os homens da ameaça da morte. Seja dito, no entanto, que a alta cultura, hoje, protege poucas pessoas. A massa e o rebanho possui à sua disposição o entretenimento e a cultura digital. Por outro lado, característico desta cultura teórica é o otimismo. Berdiaev apostava vivamente no ato criativo e no melhor do homem. O problema é a que a existência de homens teóricos, como ele, pressupõe que hajam outros tipos de homens, trabalhando com a matéria, de modo braçal. De outra maneira, o nascimento do homem socrático necessita de alguma divisão social do trabalho e, portanto, da divisão da sociedade em estamentos. Entretanto, o otimismo, pregado aos sete ventos pelo homem teórico, contagia as classes mais baixas, às quais são, também, dirigidas os conteúdos do alto valor do humanismo.

Note-se o seguinte: a cultura alexandrina necessita de uma classe de escravos para existir de forma duradoura; mas ela nega, na sua consideração otimista da existência, a necessidade de uma classe assim, e por isso, uma vez gasto o efeito de suas belas palavras transviadoras e tranquilizadoras acerca da “dignidade da pessoa humana” e

539 NIETZSCHE, 2007, p. 92, 93.

da “dignidade do trabalho” vai pouco a pouco ao encontro de uma horripilante destruição. Quem ousará diante de tais tempestades ameaçadoras, apelar, com ânimo seguro, para as nossas pálidas e extenuadas religiões, as quais degeneraram, em seus fundamentos, em religiões *doutas*: de tal modo que o mito, o pressuposto obrigatório de qualquer religião, acha-se paralisado em quase toda a parte, e até nesse domínio conseguiu impor-se aquele espírito otimista que há pouco tachamos de germe de destruição da sociedade.⁵⁴⁰

Alguém bastante sábio já disse em algum lugar que o homem é um ser que inventa necessidades. Se o que entendemos, hoje, por dignidade da pessoa significar a satisfação de todas necessidades de cada indivíduo, parece, que a vida humana e o planeta, assim, serão destruídos. Isto parece somente uma hipótese. Não seria recomendávelvê-la se confirmar. Nietzsche só escapou dos domínios da teoria com os ditirambos dionisíacos e com seu Zaratustra. Berdiaev e seu otimismo tomaram a religião e arte como assuntos. Não é possível expressar o saber trágico nos termos de uma lógica predicativa do pensamento discursivo. Ele pode ser o tema de um pensamento, ele não pode ser o próprio pensamento. No âmbito da cultura, o pensamento e a teoria ganham prevalência em relação às práticas artísticas e religiosas. E nas artes, o acento recai sobre as obras meta-linguísticas. Assim, não seria surpresa que, nos dias de hoje, tenhamos uma profusão de teses e livros sobre Nietzsche e Artaud e ninguém fazendo o que eles fizeram ou fazendo arte. No caso de Berdiaev, parece preferível fazer o elogio da arte, dando-lhe a dignidade e o poderio de transfiguração religiosa e de apocalíptica da história e da cultura, do que, propriamente, escrever um poema, pintar um quadro, dirigir uma peça de teatro. Quanto ao declínio da tragédia e do trágico, nada mais comprehensível. No universo religioso ou no mundo secular, não podemos morrer, precisamos ser eternos, ou seja, é necessário apresentar seres humanos vitoriosos para sempre, para além da morte. Ninguém gosta de fracassados e não há sucesso mais absoluto do que viver para sempre. Além disso, é recomendável acreditar em qualquer coisa ou em alguém, afinal, ninguém suporta o Real permanentemente. Precisamos dos véus de Apolo.

O saber trágico é dado ao público da tragédia, ao artista trágico e aos indivíduos que vivem situações trágicas. Com o declínio da tragédia desde de Racine, observamos o advento do homem teórico, da ópera⁵⁴¹, do drama⁵⁴² e do crítico⁵⁴³. Sobrevivem ainda o homem

540 *Id. Ibid.* p. 107, 108.

541 “Não se pode caracterizar de forma mais aguda o conteúdo íntimo dessa cultura socrática do que denominado-a *cultura de ópera*: pois, nesse domínio, a cultura pronunciou-se sobre o seu querer e conhecer, com uma ingenuidade própria, para a nossa admiração, quando compararmos o gênero da ópera e o fato mesmo do desenvolvimento da ópera com as perenes verdades do apolíneo e do dionisíaco”. *Id. Ibid.* p. 110.

teórico, o crítico e um teatro pós-dramático. Se não é possível um pensamento trágico, apenas um pensamento sobre o trágico, por outro lado, é possível falar em pensamento dramático, uma vez que o drama contém contradições e antagonismos que podem resolvidos e o pensamento é capaz, com o auxílio da violência da especulação e da imaginação resolver qualquer tipo de coisa. Embora Berdiaev se refira ao trágico em sua obra, prefiro referir às contradições enunciadas por ele como dramáticas, pois elas encontrarão resolução pela criatividade. O dramático envolve tensões, conflitos, sofrimentos, dor, mal, mas não é, exatamente, um verdadeiro beco sem saída, ou seja, teórica e imaginativamente, o drama termina bem.

Para dizer a respeito dos conteúdos, vale a menção que fizemos, anteriormente, ao trágico parcial. O pensamento religioso contém conflitos irresolvíveis no tempo, no mundo, neste plano, assim, ele é uma tragédia parcial. Contudo, o que faz dele ser um drama, e não uma tragédia completa, é a resolução dos antagonismos, embora em um outro plano. No caso do marxismo, com o fim da história. No caso de Berdiaev, com o fim, também, da história e com o fim da cultura. É preciso dizer que, qualquer tipo de resolução ou solução final invalida o trágico, independentemente do plano – após a história, fora do mundo, para além da cultura ou nesta vida. Além disto, o que marca o trágico são o destino e as ações dos personagens e dos indivíduos. No drama, por outro lado, temos apenas diálogos e ideias. Vale dizer que a tragédia clássica, enquanto obra de arte, está atravessada por uma mitologia religiosa local. Assim, temos fenômenos intimamente ligados: declínio da arte, da mitologia, da religião, da cultura por um lado, e, por outro, ascensão da teoria, da ciência, do entretenimento e da civilização e das sociedades de bem-estar.

542 “Como foi visto, o declínio da tragédia está inseparavelmente relacionado à concepção do mundo orgânico e ao seu contexto que o drama grego instaurou, e que os elisabetanos ainda foram capazes de lhe dar aderência imaginativa. Essa visão ordenada e estilizada da vida, com sua inclinação para a alegoria e a ação emblemática, já estava em declínio à época de Racine. Mas pela observância árdua das convenções neoclássicas, Racine conseguiu dar ao velho mito, agora esvaziado da crença, a vitalidade da forma viva. Foi uma brilhante ação de retaguarda a sua. Mas depois de Racine, os antigos hábitos de percepção e reconhecimento imediato, que forneceram ao drama trágico sua moldura de referência, não mais prevaleciam. Ibsen, portanto, defrontou-se com um vácuo real. Ele teve de criar um contexto de sentido ideológico (uma mitologia efetiva) para suas peças, e teve de projetar os símbolos e convenções teatrais de modo a comunicar seu sentido a um público corrompido pelas virtudes fáceis da cena realista”. STEINER, 2006, p. 167.

543 “Nossa arte revela esta miséria universal: é inútil apoiar-se imitativamente em todos os grandes períodos e naturezas produtivos, é inútil reunir ao redor do homem moderno, para o seu reconforto, toda a ‘literatura universal’, e colocá-lo no meio, sob os estilos artísticos e artistas de todos os tempos, para que ele, como Adão procedeu com os animais, lhes dê um nome: ele continua sendo, afinal, o eterno faminto, o ‘crítico’ sem prazer nem força, o alexandrino, que é, no fundo, um bibliotecário e um revisor e que está miseravelmente cego devido à poeira dos livros e aos erros de impressão”. NIETZSCHE, 2007, p. 109, 110.

Por fim, resta dizer que, Berdiaev, com sua escatologia esperava o milagre. Afinal, desejava com o ato criativo a transformação da arte e da cultura em vida, novo ser, verdade, justiça e beleza ontológica. Em vez disso, vimos nascer livros, quadros e instituições. Com efeito, as grandes obras e as produções mais altas da cultura não são “comparáveis com elãs criativos e com seus desenhos”. O fato é que desde a escrita da obra *Sobre a desigualdade* até os dias hoje, a questão não é o embate entre revolucionários e reacionários, esquerda ou direita. “Um conflito e uma incompreensão trágicas permanecem sempre no mundo entre a minoria, que vive de criação, de busca espiritual, de ideias, da poesia da vida, e a maioria, que vive dos interesses, dos apetites e da prosa da vida.”⁵⁴⁴ Berdiaev acredita que poucas pessoas, um pequeno número, sentem necessidade de uma cultura elevada, uma vez que, a massa, o restante dos homens, se contenta com um nível médio ou baixo. Por outro lado, os verdadeiros motores da cultura ultrapassam seus cânones e “são as manifestações mais altas da cultura espiritual”: a santidade e a genialidade.

A crise da cultura não diz respeito à entrada da técnica no mundo, nem a uma suposta invasão dos bárbaros, senão que, está referida ao problema da criatividade. Mais exatamente, a impossibilidade de transformar arte em vida, obra em novo ser é a grande crise histórica da cultura. De modo que, as metas da cultura - tais como, seguir ou revolucionar o cânone, obedecer às normas ou criar o algo novo – não são os fins últimos da existência humana. A verdadeira busca do homem é o Reino de Deus. A cultura, na verdade, possui um horizonte religioso. “A cultura não é o que é último, ela é o penúltimo passo. É o que compreendem os espíritos criativos que experimentam a crise. Uma tarefa última está com eles: fazer da cultura uma existência nova. É assim que nós chegaremos ao seu apocalipse.”⁵⁴⁵

CONCLUSÃO

A ética da criatividade não é um apelo para que todos os homens sejam criativos. Na verdade, é um clamor para que os indivíduos criativos sejam capazes de transformar arte em vida nova. Ser criativo é uma vocação e alguns são chamados à santidade e à genialidade. A maioria dos homens, imersos em cegueira e obscuridade, estão presos a uma espécie de servidão voluntária, especialmente em tempos de emburguesamento. O conforto, o bem-estar e a segurança são as metas preferíveis em relação aos riscos, à periculosidade e à

544 BERDIAEV, 1976, p. 223.

545 *Id. Ibid.* p. 225.

responsabilidade da liberdade. Parece que é preferível ser escravo do que não ter pão e circo. Além disso, é preciso fazer parte de algum consenso, obedecer alguma palavra de ordem ou um clichê. Afinal, mais do que nunca, homens e mulheres adultos, hoje, demandam ser reconhecidos e amados como os bebês.

Os leitores de Berdiaev poderão seguir o caminho do homem teórico, do homem socrático. E, assim, escrever teses e dissertações sobre ele, reproduzindo seu pensamento, descobrindo novas questões, colocando outros problemas. De minha parte, acredito que sua maior contribuição se dirige à criatividade. Mais exatamente, Berdiaev pode ser mais bem aproveitado pelos seus leitores se for uma fonte de incentivo e inspiração para criatividade artística, para a criatividade no amor e na contemplação. Neste terreno, tudo se trata de uma questão de vocação, pois a santidade e a genialidade são dons, são chamados. Não se trata de voluntarismo. Mesmo porque se trata de sabedoria acolher o amor e ser um bom receptor de uma obra de arte que poderá vir a ser vida.

É muito difícil ser um homem teórico em terras brasileiras. O que temos, aqui, normalmente, são repetidores do trabalho de homens teóricos de além-mar. Talvez, seja um caso de vocação. Devemos nossos melhores rebentos ao jornalismo – na crônica e no ensaio –, ao teatro e à literatura. A universidade, provavelmente, seja a guardiã de nossa memória, mas não há nada de criativo nisso. Esta tese, particularmente, não me conduz para caminho nenhum, pelo menos, academicamente. A ausência de tematização em Berdiaev e meus estudos precedentes me fizeram perceber a necessidade de bons receptores para as obras de artes, em um país em que todos os que amam poesia decidem por escrever algum miserável verso. Jamais vocacionado para o ato criativo, seguirei fazendo uma recepção criativa.

Quanto à escatologia de Berdiaev, talvez, ela possa ser tomada como especulação de autor que possuía um genuíno sentimento apocalíptico da vida. Contudo, ela não é produto de uma fé ou de uma fé que deseja compreender. Nesse sentido, não importa se pensamento religioso, teologia ou filosofia, é inútil buscar fazer escola sendo berdiaeviano. Os livros e as teorias são muitos bons quando estamos bem alimentados, seguros e gozando de boa saúde. Na encruzilhada, no calor da hora, quando não há em que se agarrar, ao relento, sem saúde, carente de recursos, em uma situação em que até mesmo Deus já se recolheu, o indivíduo não têm diante de si Lévinas, Rahner, Panikkar. Só há a pulsão de vida e o abismo. Contudo, o

trágico pessoal, dependendo de quanto o sujeito leva a si mesmo a sério, pode culminar no riso. A repetição das desgraças faz com que ele se pergunte por que é tão desafortunado e, no fim, acabando rindo de si mesmo.

Neste momento, estou me dedicando, privadamente, à pesquisa das relações entre o trauma stalinista e a teologia ortodoxa. Mais especificamente, concebo as narrativas de Gulag, de Varlam Chalámov, como desafio à categoria da *theosis*, da deificação, tal como ela é apresentada na teologia mística de Vladimir Lossky. Não sei se encontraria pessoas interessadas em diálogo ou instituições brasileiras onde caiba o desenvolvimento deste trabalho, afinal, o nosso entendimento do que é um problema está muito distante da mentalidade oriental. No Brasil, a compreensão do quem são as vítimas sofre o impacto dos últimos suspiros hollywoodianos. Além disso, o homem teórico das Américas estabelece uma competição entre as vítimas, excluindo – por que não têm voz, na forma de um poderoso *lobby* midiático – os idosos e as crianças.⁵⁴⁶ Na Rússia, há uma situação “protológica” e outra, “escatológica” trágicas, envolvendo todos os membros de sua população. Todos possuem um ancestral que lutou ou morreu na Guerra e na Revolução, e todos vislumbram, no futuro, no horizonte, a possibilidade de uma hecatombe nuclear.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Gérard. Vsévolod Meierhold – ou a invenção da encenação. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo, Perspectiva, 2011.

ARTAUD, Antonin. O teatro e seu duplo. 3^a ed. Trad. Teixeira Coelho. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

_____.Linguagem e vida. Org. J. Guinsburg et al. São Paulo, Perspectiva, 2014.

AUSTIN, J. L. How to do things with words. 2^a ed. Cambrige, Harvard University Press, 1975.

BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. Trad. Paulo Bezerra. 6 ed. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011.

546 A propósito, as grandes universidades brasileiras, especialmente aquelas situadas no sudeste brasileiro, costumam possuir departamentos, núcleos, centros para o estudo da violência. Na verdade, elas não conseguem nem mesmo contabilizar o número de assaltos, roubos e estupros ocorridos em seus *campi*.

_____. Questões de literatura e estética – a teoria do romance. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et al. 7 ed. São Paulo, Hucitec, 2014.

BAYER, Oswald. Viver pela fé – justificação e santificação. Trad. Enio R. Mueller. São Leopoldo, Sinodal, 1997.

_____. A teologia de Martim Lutero – uma atualização. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, Sinodal, 2007.

BERDIAEFF, Nicolas. Un nouveau Moyen Âge. Trad. A-M F. Paris, Ploion, 1937.

_____. Esprit et réalité. Paris, Aubier Montaigne, 1943.

_____. Essai de métaphysique eschatologique. Trad. Maxime Herman. Paris, Aubier, 1946.

_____. Vérité et révélation. Trad. Alexandre Constantin. Paris, Delachaux & Niestlé, 1954.

_____. L'esprit de Dostoïevski. Trad. Alexis Nerville. Paris, Stock, 1974.

BERDIAEV, Nicolas. Dialectique existentielle du divin et de l'humain. Paris, J. B. Janin, 1947.

_____. Le sens de l'histoire. Trad. S. Jankélévitch. Paris, Aubier, 1948.

_____. Le sens de la création. Trad. Mme. Julien Cain. Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

_____. L'idée russe. Trad. H. Arjakovsky. Paris, Mame, 1969.

_____. Esprit et liberté. Trad. I. P. et H. M. Paris, Desclee de Brouwer, 1984.

_____. De l'inégalité. Trad. Constantin & Anne Andronikof. Lausanne, L'Age d'Homme, 1976.

_____. Essai d'autobiographie spirituelle. Trad. E. Belenson. Paris, Buchet-Chastel, 1992.

_____. De la destination de l'homme – essai d'éthique paradoxale. Trad. I. P. e H. M. Lausanne, L'Age d'homme, 2010.

BERDIÁIEV, Nikolai. _____. O naznatchenii tcheloveka – ol't paradoksalinoi etiki. Moscou, Ymca, 1931.

_____. Filosofiia neravenstva. Moscou, Act, 2010.

- _____. Smiils tvochestva. Moscou, Act, 2011.
- BONHOEFFER, Dietrich. Ética. Trad. Helberto Michel. 11^a. ed. São Leopold, Sinodal/Est, 2015.
- BOULGAKOV, Serge. La lumière sans déclin. Trad. Constantin Andronikof. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.
- CASAÑAS, Mario. Éthique et révélation – la philosophie religieuse de Berdiaev. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 79, n°43, p. 350-366, 1981.
- CAVALIERE, Arlete. Teatro russo – percurso para um estudo da paródia e do grotesco. São Paulo, Humanitas, 2009.
- CHAMBERLAIN, Lesley. A guerra particular de Lenin – a deportação da intelectualidade russa pelo governo bolchevique. Trad. Alexandre Martins. São Paulo, Record, 2008.
- CHARLES, Syliane. Éternité et histoire – le problème de l'eschatologie chez Nicolas Berdiaev. In: Laval théologique et philosophique, vol. 54, n° 3, p. 579-591, 1998.
- CHESTOV, Léon. Philosophie da tragédie – Dostoïesvki et Nietzsche. Trad. Boris de Schloezer. Paris, Le Bruit du Temps, 2012.
- CYMBORSKA-LEBODA, Maria. Le drame, la musique et le théâtre – la conception symboliste de l'homme. In: Cahiers du monde russe. Vol. 35, n° 1-2, p. 191-208, 1994.
- DAVIDSON, Pamela. The Validation of the Writer's Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky. In: Russian Review, 62, October, p. 508-535, 2003.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Púchkin. In: GOMIDE, Bruno Barreto (Org.) Antologia do pensamento crítico russo (1802-1901). Trad. Cecília Rosa et al. São Paulo, 34, 2013.
- EVDOKIMOV, Michel. Pèlerins russes et vagabonds mystiques. Paris, Cerf, 2004.
- _____. Le Christ dans la tradition et la littérature russes. Paris, Desclée, 2007.
- EVDOKIMOV, Paul. L'art de l'icône – théologie de la beauté. Paris, Desclée de Brouwer, 1972.
- _____. L'orthodoxie. Paris, Desclée de Brouwer, 1979.
- _____. Sacrement de l'amour – le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe. Paris, Desclée de Brouwer, 2011.
- _____. Le Christ dans la pensée russe. Paris, Cerf, 2011a..

GAGNEBIN, Laurent. La place de l'échec dans la philosophie de la création de Nicolas Berdiaev. In: Autre temps - Cahiers d'éthique sociale et politique, 55, 1997, p. 27-32, 1980.

_____. Nicolas Berdiaev ou de la destination créatrice de l'homme. Lausanne, L'Âge de l'homme, 1994.

GAVRILYUK, Paul. El sufrimiento del Dios impasible. Trad. Juan García-Baró. Salamanca, Sigueme, Salamanca, 2012.

GORODETSKI, Nadezhda. El Cristo humillado – ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos. Trad. Ramón Jimeno Sánchez. Salamanca, Sigueme, 2010.

GROTOWSKY, Jerzy. Em busca de um teatro pobre. Trad. Aldomar Conrado. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.

JASPERS, Karl. Esencia y formas de lo trágico. Trad. N. Silvetti Paz. Buenos Aires, Editorial Sur, 1960.

KOUBETCH, Voldemer. Da criação à parusia – linhas mestras da teologia oriental. São Paulo, Paulinas, 2004.

LOSSKY, Vladimir. Teología mística de la iglesia de oriente. Madri, Herder, 2009.

_____. Théologie dogmatique. Paris, Cerf, 2012.

LÖWITH, Karl. Meaning in history. Chicago & Londres, The Chicago University Press, 1949.

_____. O sentido da história. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa, Edições 70, 1991.

MARKOVIC, Marko S. La Philsophie de l'inégalité et les idées politiques de Berdiaev. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1978.

MEYERHOLD, Vsévolod. Do teatro. Trad. Diego Moschkovich. São Paulo: Iluminuras, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. Teologia da esperança. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo, Herder, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

NIVAT, Georges. Le symbolisme russe en quête du paradis originel. In: Cahiers du monde russe. Vol. 45, nº 3-4, p. 569-578, 2004.

PANNENBERG, Wolfhart. Teologia sistemática. Trad. Werner Fuchs. Santo André, Academia Cristã/Paulus, 2009. 3 v.

PICCON-VALLIN, Béatrice. A arte do teatro – entre tradição e vanguarda – Meyerhold e a cena contemporânea. Trad. Cláudia Fares, Denise Vaudois e Fátima Saadi. 2ª. ed. Rio de Janeiro, 7 Letras/Teatro do Pequeno Gesto, 2013.

PÚCHKIN, Aleksandr. A dama de espadas – prosa e poemas. Trad. Boris Schnaiderman & Nelson Ascher. 3 ed. São Paulo, 34, 2013.

PIRANDELLO, Luigi. O humorismo. In: GUINSBURG, J. (Org.) Pirandello – do teatro no teatro. São Paulo, Perspectiva, 1999.

PORTER, Roy. Uma história social da loucura. Trad. Ângela Melim. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

STEINER, George. A morte da tragédia. Trad. Isa Kopelman. São Paulo, Perspectiva, 2006.

VIRMAUX, Alain. Artaud e o teatro. Trad. Carlos Eugênio Marcondes Moura. São Paulo, Perspectiva, 2009.

ANEXO

Nas páginas a seguir, o leitor desta tese se deparará com um texto dramático. Ele nasceu, durante esta pesquisa, depois de minha visita à Sibéria e de minha estadia em Moscou. Efetivamente, ele não deverá concorrer para a obtenção do grau, mas se trata de um esforço de fidelidade ao pensamento de Berdiaev, na medida em que ele representa uma atitude criativa.

MEU CARO AMIGO

Peça em um ato

Ramon Maia

2019

Personagens

Jovem homem
velho homem
homem bêbado
professora
jovem mulher

EM QUALQUER LUGAR: Um palco com duas mesas e cada uma delas com delas com duas cadeiras

As luzes se acendem e Velho Homem já está em cena.

Jovem homem entra e se depara com o amigo, o velho homem.

JOVEM HOMEM
Com licença. Por favor. Boa tarde. O senhor é...

VELHO HOMEM

Sim, sou eu! Se eu não estiver enganado, você deve ser quem eu estou esperando.

Jovem homem balança as mãos de modo efusivo.

JOVEM HOMEM
Perdoe-me o atraso. Uma longa soneca no hotel. A viagem até aqui é muito longa.

Velho homem parece tentar acalmar o jovem homem.

VELHO HOMEM
Dois de dias, certo? Está tudo bem. Não se incomode.

Jovem homem permanece balançando as mãos efusivamente.

JOVEM HOMEM
É uma grande alegria encontrar o senhor pela primeira vez! Jamais poderia imaginar que isso pudesse acontecer em minha vida.

Velho homem faz uma pausa, respira profundamente.

VELHO HOMEM

Não imaginava receber uma visita de tão longe. A esta altura da vida, tudo é mais lento e repetido. Estou realmente impressionado.

Jovem homem finalmente parece se acalmar. Começa a fitar o velho homem. Examina cuidadosamente seus olhos, sua barba, seus cabelos.

JOVEM HOMEM

Desde quando visitei este museu pela primeira vez, eu soube que o senhor ainda estava vivo.

Velho homem coça a barba.

VELHO HOMEM

Fui submetido a um procedimento de um tal Dr. Fedórov, por isso estou ainda vivo. Eu me alimento somente de ovos fritos. Por conta disso tenho pesadelos com crocodilos todas as noites.

Caminham lentamente pelo palco, tocando mutuamente os ombros de cada um. Jovem homem, em tom altivo, se volta subitamente para o velho homem.

JOVEM HOMEM

O senhor fala muito bem a minha língua.

Velho homem leva a mão à cabeça.

VELHO HOMEM

Há muito tempo eu a aprendi com um sujeito muito ilustre de sua terra-natal que também sabia falar javanês.

Jovem homem exaltado, efusivo, quase irado.

JOVEM HOMEM

O senhor ficaria abismado com minha terra-natal. Somos especialistas em copiar todas as modas. Tudo lá é de segunda mão.

Velho Homem ri timidamente, tentando ser simpático e, ao mesmo tempo, manter uma certa distância.

JOVEM HOMEM

È muito interessante vê-lo sorrir. Sempre pensei que quando o encontrasse, o veria bastante sério.

Velho homem coça a cabeça e arqueia a sobrancelha.

VELHO HOMEM

Claro que sorrio. Talvez minhas cartas deem a impressão de que sou um sujeito solene, mas aquilo tudo é meia carta de um sujeito. Tenho meus momentos. Imagino que conheça pessoas capazes de grandes gargalhadas. Reconheço.

O Jovem Homem se agita, balança as mãos, cofia o bigode.

JOVEM HOMEM

De onde venho, existem muitos bons comediantes. Os melhores são aqueles que levam tudo a sério.

O Velho homem tosse, limpa um pigarro da garganta. Parece estar incomodado, balança a cabeça de um lado para outro lentamente.

VELHO HOMEM

Não entendo. Fale mais sobre isso.

Jovem homem demonstra confiança, fica na ponta dos pés, inclina o peito para frente.

JOVEM HOMEM

A seriedade pode até ser um bom negócio desde que seja autêntica.

O velho homem se agita, arrasta a bota direita pelo chão como se estivesse limpando-a.

VELHO HOMEM

E por que não seria?

Jovem homem cofia o bigode, lança a mão esquerda para o alto como se estivesse apresentando um grande evento. Jovem homem se sente como um mestre de cerimônias.

JOVEM HOMEM

Porque de onde venho tudo é postiço, tudo é pose, tudo é falso, tudo é um meio para se conseguir o mais imediato.

Velho homem arregala os olhos demonstrando espanto e compreensão do que foi falado pelo Jovem Homem.

VELHO HOMEM

Eu entendo. Eu entendo mesmo. Há muito tempo recebi uma carta de um amigo que contava algo semelhante sobre um certo inspetor geral de uma cidade pequena daqui.

Jovem homem coloca a mão no queixo, circunspecto.

JOVEM HOMEM

Eu também li algo parecido sobre esses eventos acontecendo aqui. Mas acho que esse fenômeno se espalhou. Por onde andei, vi que o sério pode ser ridículo.

Jovem homem tem olhos dirigidos ao infinito, a nenhum lugar. Velho homem inclina a cabeça para baixo. Seus olhos miram os assoalho do palco fixamente.

VELHO HOMEM

Não estou por dentro de muitos assuntos. Meu último lance foi falar publicamente, um discurso.

Desde então, me recolhi para uma vila, próxima daqui, uma cabana.

Jovem homem também inclina a cabeça para a baixo, procurando o lugar para onde o Velho Homem está olhando. Toca levemente seu ombro.

JOVEM HOMEM

Veja, está tudo bem. Gosto do assunto das cartas que chegaram até mim. A maneira como cada um vive é questão de higiene pessoal. A propósito, quando trabalho muito, costumo falar línguas mortas e línguas futuras. As pessoas que me amam em minha terra-natal me levam para Barbacena, uma pequena cidade. Lá, fico numa casa muito bonita e limpa para eu descansar. Um tal Dr. Simão Bacamarte cuida de mim. Ele veste em mim um manto de profeta e me oferece pílulas mágicas que me fazem ficar mudo e sentado por seis meses.

Depois, volto para casa mais calmo.

Jovem homem toca o ombro do velho homem. Velho homem rapidamente levanta a cabeça se desfazendo do contato do jovem homem, afastando-se dele.

VELHO HOMEM

Este museu me traz muitas lembranças. Aqui estão guardadas memórias de um tempo que gostaria de esquecer.

Velho homem coça a barba e jovem homem dá dois passos para trás, então, dois passos laterais para um lado e dois para outro.

JOVEM HOMEM

Posso imaginar o quanto é difícil ver tudo isto exposto. As correntes, os casacos, as cartas, os rascunhos.

Velho homem limpa o pigarro da garganta.

VELHO HOMEM

Gosto de sua tentativa de empatia. Mas vamos deixar o sentimentalismo de lado. Nada no museu me machuca, nem as correntes, nem as cartas, os rascunhos, nada. A coisa aqui é outra.

O museu me lembra não do que sofri, mas do que eu fiz.

É a lembrança das cartas, da sua inutilidade. De qualquer forma, vejo que você leu todas elas, mas permanece sentimental.

Jovem homem abaixa olhos em tom de respeito. Junta as mãos à altura do peito.

JOVEM HOMEM

Me perdoe, meu amigo. É um defeito congênito. De onde venho, nossas memórias são sentimentais ou póstumas. Não lembramos do que fizemos porque, na verdade, nunca fizemos nada. De onde venho, nossa maior obra é a escravidão dos negros. E, para nós, o problema não é lembrar ou esquecer porque a escravidão, de onde venho, não terminou.

Velho homem arqueia as sobrancelhas. Parece mais calmo. Respira fundo. Um silêncio se faz.

VELHO HOMEM

Ainda estou curioso. Por que você quis me ver pessoalmente? Não tenho mais nada a dizer. Tudo o que eu disse está em minhas cartas. E elas contém a mesma verdade para todos os tempos. O que está acontecendo agora? Não me interessa. Estar vivo agora, para mim, é inútil. Não sei qual o rumo terá nossa conversa.

Jovem homem mexendo bolso à procura do maço de cigarro.

JOVEM HOMEM

Não se afobe, não, que nada é pra já. Não vim até aqui encontrar o senhor para decifrar o mistério do presente. Eu li suas cartas e elas me deram um sentido na vida. Agora, tudo mudou, estou perdido, pois a simples existência da minha terra-natal é o desmentido do que o senhor acredita ser a verdade para todos os tempos. Estou numa encruzilhada. Não sei se fico com a verdade eterna ou com minha terra-natal.

Velho homem coça a barba. Passa as duas mãos no rosto.

VELHO HOMEM

Mas... Se... No entanto...

Jovem homem tira o maço de cigarro do bolso e mostra para o velho homem.

JOVEM HOMEM

Vamos fumar um cigarro?

Jovem Homem e velho fumam cigarros. Fumam vagarosamente lançando a fumaça para o alto.

Vem se aproximando deles uma Jovem mulher. Ela anda rápido, mas retém o passo repentinamente. Ela se mantém próximo a eles. Ela retesa o corpo. Seu peito se inclina para a frente. A cabeça se lança para trás. Os joelhos ficam semi-dobrados. Ela fica paralisada nesta posição. A bolsa que levava nos braços cai no chão.

Velho homem aponta o indicador para ela.

VELHO HOMEM

Veja: crocodilo.

Jovem homem acena a cabeça positivamente.

JOVEM HOMEM

De onde venho, conhecemos como zumbis. Eles nunca morrem.

Velho homem limpa o pigarro da garganta e cospe no chão.

VELHO HOMEM

Acho que é mais um que foi submetido ao tratamento do Dr. Fedórov. No final, seremos todos crocodilos.

Jovem lança cinzas do cigarro ao chão e ri ironicamente.

JOVEM HOMEM

É essa imortalidade de que o senhor falava nas cartas?

Velho homem mostra irritação. Parece querer tiras as sujeiras da sola dos pés em um movimento frenético.

VELHO HOMEM

Não foi nada disso. Você parece que não entendeu nada do que eu disse nas cartas. O que fizeram comigo, com esta jovem e com milhões de pessoas, são consequências. Eu vi no Palácio de Cristal todas as promessas de futuro. E aqui estamos nós.

Jovem homem e velho homem continuam fumando. Um silêncio se faz. Ambos jogam cinzas pelo chão.

JOVEM HOMEM

De onde eu venho, a gozação, a zombaria, a piada é mais importante que a amizade. Perdemos um amigo, mas não deixamos de fazer uma brincadeira. Como o senhor pode ver, sou muito ligado a minha terra-natal e conheço o teor de suas cartas. Elas tornaram possível que eu sobrevivesse à impostura.

O velho homem dá uma profunda tragada no cigarro e lança a fumaça para o rosto do jovem homem.

VELHO HOMEM

Mas você insiste no riso. Isso é um traço seu.

Jovem homem balança a mão esquerda efusivamente junto ao corpo.

JOVEM HOMEM

Reconheço. Mas não acho que seja apenas um caso simples. Não é apenas minha constituição. De onde eu venho, todos são assim. E eu lhe pergunto. Todos aqui são como o senhor?

Nesse momento, um homem bêbado se aproxima com o cigarro na boca, como alguém que está pedindo que o velho acenda o cigarro dele.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum! Hum! Pazhalusta! Hum! Hum! Hum!

O velho homem pega a caixa de fósforos no bolso e acende o cigarro do homem bêbado. Demonstra irritação e impaciência. Balança a cabeça lateralmente para os dois lados rapidamente. O homem bêbado sai cambaleando.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum! Spasiba! Spasiba! Hum! Hum! Hum!

Velho homem aponta o dedo para o jovem homem.

VELHO HOMEM

Veja, não é bem assim. Eu já não existo mais. E essas pessoas aqui também já não existem.

Jovem homem esboça um sorriso mas se contém.

JOVEM HOMEM

Se é assim, então venho de lugar nenhum, já que, em minha terra-natal nunca se fez nada de positivo. Aliás, eu não existo também, nunca existi. O senhor, ao contrário, pelo menos, já existiu algum dia.

Velho homem se mostra calmo, mas dá um grande baforada de fumaça no rosto do jovem homem.

VELHO HOMEM

Você é muito insolente, sabia?

Jovem homem abaixa a cabeça. Ele dá uma tragada no cigarro. Um silêncio se faz. Jovem homem anda de um lado para o outro. Até que ele se volta para o velho homem.

JOVEM HOMEM

Eu sei que sou insolente. Na verdade, não tenho o menor respeito pelas autoridades. Eu lamento profundamente. Não é que não acredite em nada. Mas, lamento informar o senhor, agora tudo é assim.

A jovem mulher cai no chão. Jovem homem se agita. Caminha em direção à jovem mulher caída e se ajoelha diante dela.

JOVEM HOMEM

O que fazemos?

Velho homem permanece impassível, continua fumando seu cigarro.

VELHO HOMEM

Nada. Agora, está definitivamente morta. Daqui a pouco, eles vêm recolher o cadáver que terá um bom uso para os estudos da equipe Fedórov.

Jovem homem se levanta, se afasta do cadáver da jovem mulher. Ele dispensa o toco de cigarro e começa a procurar freneticamente o maço de cigarros nos bolsos. Ele encontra o maço de cigarros, deixa-o cair, apanha o maço de cigarros, tenta retirar um cigarro, caem vários cigarros, recolhe os cigarros. Ele acende o cigarro e fuma vorazmente. Em seguida dá uma grande gargalhada.

JOVEM HOMEM

Me perdoe, meu amigo, mas não pude resistir. Existe nisso tudo muita coisa patética.

Velho homem arrasta os pés no chão.

VELHO HOMEM

Eu só vejo tragédia.

Jovem homem estufa o peito, balança a mão esquerda em frenesi.

JOVEM HOMEM

Mas esse é o ponto. Uma tragédia que se repete. Não há nada o que fazer. É engraçado. A única saída é rir.

Velho homem abre os braços.

VELHO HOMEM

Rir do quê?

Jovem homem fica na ponta dos pés.

JOVEM HOMEM

Rir de nós mesmos, do quanto é trágica a nossa situação sem saída.

Velho homem se agita, balança a cabeça para os lados.

VELHO HOMEM

Mas você riria de uma criança sofrendo?

O rosto de jovem homem parece se iluminar. Ele inclina a cabeça para o lado.

JOVEM HOMEM

Claro que não. Mas, veja, a própria criança que sofre quer sorrir, brincar. E há aquelas que, mesmo sofrendo, são capazes disso.

Um grande silêncio entre eles se faz. O velho homem se mostra incomodado por estar próximo de um cadáver. Ele se mostra inquieto, se agita. O jovem homem fuma o cigarro como se estivesse completamente acostumado com uma situação daquela.

Jovem homem olha ao redor.

JOVEM HOMEM

É uma linda cidade.

Velho homem limpa o pigarro da garganta e cospe no chão.

VELHO HOMEM

Vocês não têm neve por lá, têm?

Jovem homem balança a cabeça para um lado e para o outro, indicando concordância.

JOVEM HOMEM

Não, não temos. Às vezes, podemos experimentá-la bem mais ao sul. Mas é diferente.

Velho homem inclina a cabeça para a frente, demonstrando curiosidade.

VELHO HOMEM.

Em que sentido?

Jovem homem estende o braço sobre a paisagem e olha ao redor.

JOVEM HOMEM

Veja tudo isso. Quando vi pela primeira vez, achei que estava acontecendo alguma tragédia.
Eu pensava: "as pessoas estão bem?", "está tudo bem por aqui?".

Velho homem abaixa a cabeça.

VELHO HOMEM

Você tem um jeito de pensar muito curioso.

Velho homem estende o braço sobre a paisagem.

VELHO HOMEM

Para nós, a vida é assim.

Jovem homem traga profundamente o cigarro.

JOVEM HOMEM

Eu entendo. Talvez. De onde venho, estamos mais adaptados à mentira.

Velho homem traga profundamente o cigarro e joga o toco no chão.

VELHO HOMEM

Nós temos também nossos dias ensolarados.

Jovem homem joga o resto de cigarro no chão.

JOVEM HOMEM

Vamos tomar um chá?

Jovem Homem e Velho Homem se sentam em duas cadeiras diante de uma mesa. Ambos tomam um chá invisível. O jovem homem faz ruídos com a boca. Parece estar saboreando o chá.

JOVEM HOMEM

Ah!Ah!Gosto muito de chá preto. Muito bom. Ah! Muito bom.

O velho homem tem a xícara invisível diante de si e tem, também, no colo, um gato invisível.
Ele acaricia alternadamente o dorso, o peito e a cabeça do gato.

VELHO HOMEM

De onde você vem, tomar chá é um hábito também?

O jovem homem passa um guardanapo invisível na boca.

JOVEM HOMEM

Tomamos mais café. Temos chá preto, não tão bons como os daqui. Lá temos erva-mate.
Fazemos infusão dessa erva.

Velho homem balança a cabeça acenando positivamente.

VELHO HOMEM

Sei. Mas, enfim. Qual a sua ligação com este lugar e por que me procurou?

Jovem homem passas as mãos nas roupas como quem as limpasse.

JOVEM HOMEM

Bem, a ligação com esse lugar. É simples. Meu disjuntor desarmou. Estava tudo ligado no meu cérebro: geladeira, televisão, chuveiro, liquidificador. Tive um curto-circuito. Então precisava de um gerador, de uma fonte de energia alternativa. Encontrei este lugar.

Velho homem arqueia as sobrancelhas.

VELHO HOMEM

Não entendo bem o que você diz. Só me parece que encontrar um lugar é uma coisa boa.
Mas, o que quer de mim?

Jovem homem esfrega as mãos em círculos.

JOVEM HOMEM

Estou tentando escrever uma peça de teatro.

E você é o personagem central. Um monólogo. Gostaria de encenar a peça. Para isso preciso de sua autorização.

Velho homem se agita, bate os pés contra o chão. Ele lança as mãos contra a barba. Ele coça a barba, o cabelo.

VELHO HOMEM

Preciso saber do que se trata.

Jovem homem inclina a cabeça para o lado.

JOVEM HOMEM

Bem, a história...

Velho homem interrompe o jovem homem bruscamente pigarreando.

VELHO HOMEM

Não. Não. Não quero saber da história. Quero saber por que eu seria um personagem, logo eu que não tenho nada mais para dizer.

Jovem homem inclina a cabeça para o outro lado.

JOVEM HOMEM

Veja bem. Os motivos são vários. Eu posso dizer, por exemplo, que o senhor é uma das poucas pessoas sérias no mundo e que, de onde eu venho, não existem pessoas assim. Posso dizer que aqui é um lugar onde as pessoas têm esperança no futuro e que, de onde venho, isto não existe.

Velho homem bate os pés no chão novamente, se mostrando inquieto.

VELHO HOMEM

Certo, certo, certo. Mas você está fazendo rodeios. Eu quero saber o que te motiva a me procurar para que eu banque, faça o papel de idiota.

Velho homem demonstra irritação, coçando os cabelos de forma a quase arrancar os fios.

Jovem homem permanece calmo. Ele respira profundamente. Ele solta um suspiro.

JOVEM HOMEM

Bem. Depois que li suas cartas e seus panfletos pensei que tinha encontrado um sentido para a vida. Isto foi logo depois daquele curto-círcuito. Parecia que havia encontrado explicação para tudo.

Velho homem aparentando mais calmo. Não coça mais os cabelos. Agora, coça levemente a barba.

VELHO HOMEM

Nunca pretendi oferecer algo assim para ninguém.

Jovem homem balança a cabeça como quem concorda com o que foi dito.

JOVEM HOMEM

Depois eu percebi que o sentido era ficar atarefado com o estudo das cartas e dos panfletos. A ocupação me deu um sentido. Descobrir o que diziam. A tarefa era o sentido. Essa foi a primeira grande descoberta: mantenha-se ocupado no caso do disjuntor desarmar.

Velho homem arqueia as sobrancelhas e arregala os olhos.

VELHO HOMEM

E o que isso me diz?

Jovem homem inclina a cabeça para o lado.

JOVEM HOMEM

Tudo isso diz duas coisas. Primeiro, a peça de teatro é um agradecimento pela companhia em tempos difíceis. Segundo, uma despedida.

Velho homem abre os braços em sinal de dúvida, como se não estivesse entendendo.

VELHO HOMEM

Você é um sujeito diferente. Vem até aqui. Viaja longamente, me encontra quando quase ninguém consegue me encontrar, já que não existo mais, e, agora, fala em despedida? Veja, dispenso o agradecimento. Só o conhecia por carta e não fiz nada para te ajudar. Só agora te conheço pessoalmente.

Um silêncio se faz. Jovem homem cofia o bigode.

JOVEM HOMEM

Eu só queria pôr um fim no sério. Todas as cartas são muito sérias. Talvez, pudéssemos falar em recomeço. Em fim da seriedade e começo da vida. E a peça mostraria que o senhor acreditava em uma missão.

Velho homem balança a cabeça para um lado e para o outro como se respondesse negativamente.

VELHO HOMEM

Eu agradeço, mas não. Eu sei que você tem um gosto pela zombaria. Também sei que você quer me dar uma chance para falar depois de tanto banho de sangue. Mas o que está feito está feito. Que o meu lugar, a minha terra-natal tenha uma missão é minha última palavra.

Jovem homem abaixa a cabeça. Ele levanta a cabeça lentamente.

JOVEM HOMEM

Não veja em mim nenhuma reprevação moral em ter um missão. De onde venho, as pessoas se fazem de espertas, sabidas, desconfiadas mas estão sempre prontas para acreditar em qualquer coisa. Em todo caso, eu sempre vou observar a distância entre o grande e nobre ideal e a miserável realidade.

Velho homem aponta o indicador para o jovem homem.

VELHO HOMEM

Você pode ser de uma dureza muito grande com as pessoas.

O rosto do Jovem Homem se ilumina. Ele entreabre um sorriso.

JOVEM HOMEM

Não, não. A questão não é o vizinho, o cunhado ou a sogra. A questão nem é de onde venho, mas onde acho que estou diante de onde realmente estou.

Um breve silêncio se faz. Jovem franze a testa como quem está tentando ouvir alguma coisa.

JOVEM HOMEM
Que barulho é esse?

Velho homem ameaça abrir um sorriso.

VELHO HOMEM
É meu estômago.

Jovem homem dá uma gargalhada.

JOVEM HOMEM
Está com fome?

Velho homem move a cabeça acenando positivamente.

VELHO HOMEM

Já está na hora de eu comer meus ovos fritos. Mas não parece que aqui tem alguma coisa deste tipo.

Jovem homem se volta para sua bolsa, procura alguma coisa e retira uma banana.

JOVEM HOMEM
Coma uma banana.

Velho homem move a cabeça acenando negativamente.

VELHO HOMEM

Não, não devo. Desde o tratamento Fedórov, que me possibilitou não morrer, só como ovos fritos. Aliás, nunca comi uma banana.

Jovem homem se excita, se agita. Ele coloca a banana bem próximo, diante do rosto do Velho Homem.

JOVEM HOMEM

Oh, meu amigo. Não perca essa oportunidade. Me sinto lisonjeado. Sua primeira vez. E banana não faz mal. Vamos, coma.

O Velho homem pega a banana. Ele começa a descascar a banana. Ele come o primeiro pedaço.

VELHO HOMEM
Muito bom. Estou gostando bastante.

O Velho homem continua a comer. Mais um pedaço. Outro pedaço. Mas, de repente, uma tosse. Outra tosse. Outra tosse. O velho homem se engasga. Não consegue respirar. Ele tosse mais uma vez, tosse de novo, mais uma vez. Ele está engasgado. Ele tosse de novo. O jovem homem se desespera.

JOVEM HOMEM

Me ajudem! Me ajudem! Socorro! Socorro! Socorro! Me ajudem!

Velho homem sai de cena tossindo e jovem homem o acompanha.

Professora entra em cena.

Em seguida, Jovem Homem entra em cena fumando. Ele está com a cabeça baixa. De repente, ele é surpreendido.

JOVEM HOMEM

Professora, o que está fazendo aqui?

A Professora se ajeita para que os livros invisíveis não caírem do seu colo.

PROFESSORA

Me desculpe por ter vindo até aqui sem avisar. Mas você não foi à aula. Fiquei preocupada.
Aconteceu alguma coisa? É nosso primeiro dia.

Jovem homem abre os braços lateralmente com as palmas da mão voltadas para cima.

JOVEM HOMEM

Eu achei que nosso primeiro dia seria amanhã. Desculpe-me pelo equívoco. E hoje vim encontrar meu amigo.

Professora arqueia as sobrancelhas por detrás dos óculos demonstrando interesse.

PROFESSORA

Ah, você tem um amigo aqui? Não sabia disso. Isto será muito bom para o seu aprendizado da língua.

Jovem homem abre um leve sorriso.

JOVEM HOMEM

Pode ser, mas nós conversamos em minha língua, como nós estamos fazendo agora.

Professora toca os óculos em sua parte central, como quem colocasse de volta depois de ele escorregar pelo nariz.

PROFESSORA

Não entendo. Ele é de onde você vem?

Jovem homem continua sorrindo. Agora, parece demonstrar uma grande presunção. Ele inclina o peito para frente.

JOVEM HOMEM

Não, não. Ele é daqui, mas aprendeu a minha língua com um homem muito ilustre que sabia falar javanês. Este meu amigo foi um escritor muito importante aqui. Poucas pessoas sabem que ele ainda está vivo.

Professora também sorri. Ela se agita demonstrando curiosidade.

PROFESSORA

Talvez, eu também o conheça. Onde vocês se encontraram?

Jovem homem traga profundamente o cigarro.

JOVEM HOMEM

Ali, no museu que construíram em homenagem a ele.

Professora franze a testa. Ela cerra os olhos.

PROFESSORA

Museu? Museu... Aqui não nenhum tem construído em homenagem a nenhum escritor.

Jovem homem inclina a cabeça para o lado.

JOVEM HOMEM

Como não? Eu estive ali com ele!

Professora respira fundo.

PROFESSORA

Onde fica este museu? Em que rua?

Jovem homem demonstra calma, segurança.

JOVEM HOMEM

Na rua Liudmila Petrushévskaia.

Professora fica pensativa, coloca os dedos na cabeça como se estivesse tentando lembrar do lugar ou visualizar uma paisagem.

PROFESSORA

Mas neste lugar só existem casas e um sanatório.

Um silêncio se faz. A professora olha ao redor, parece procurar um ponto para onde fixar os olhos. O jovem homem continua fumando, lançando fumaça para o alto.

JOVEM HOMEM

Você gosta de gatos?

Professora balança a cabeça como quem afirma positivamente.

PROFESSORA

Sim, sim. Gosto muito de gatos.

Jovem homem joga fora o cigarro.

JOVEM HOMEM

Eu também gosto, mas o meu gato é invisível.

Professora abre um sorriso levemente.

PROFESSORA

O meu também é invisível. Mas ainda assim ele me arranha.

Jovem homem sorri também levemente.

JOVEM HOMEM

Mas há uma vantagem nisso tudo. Quando eles saem para passear a gente não sente a falta deles.

Professora não sorri mais. Parece ter o semblante triste.

PROFESSORA

Mas o meu morreu.

Jovem homem curva os ombros. Seu semblante também é triste.

JOVEM HOMEM

Parece que o meu também.

Professora arregala levemente os olhos demonstrando surpresa.

PROFESSORA

O seu gato também morreu?

Jovem homem ainda triste.

JOVEM HOMEM

Não. Meu amigo. Talvez, não. Não sei.

Professora toca os ombros do jovem homem.

PROFESSORA

Me diga uma coisa. Você não veio ate aqui pela segunda vez somente para aprender a língua da minha terra-natal. Você veio para encontrar este seu amigo. É isso?

Jovem homem procura o maço de cigarros no bolso.

JOVEM HOMEM

Sim, é isso. Nós conversamos um pouco. Eu propus algo para ele. Ele não aceitou. Então eu quis me despedir dele, a conversa não andou bem e ele passou mal.

Professora faz cara de espanto.

PROFESSORA
A conversa, então...

Jovem homem balança de um lado para o outro demonstrando reprovação.

JOVEM HOMEM
Não foi a conversa, foi a banana.

Professora franze a testa.

PROFESSORA
E você não sabe se ele está vivo?

Jovem homem retira um cigarro do maço e o acende.

JOVEM HOMEM
Não. Parece que a vida e a morte dele são assuntos do Governo.

Professora ergue o braça direito e coloca a mão direita sobre o ombro esquerdo do Jovem Homem.

PROFESSORA
É melhor você não se meter nisso.

Jovem homem acena com a cabeça positivamente.

JOVEM HOMEM
Eu sei, eu sei. Mas agora eu tenho duas pendências. Perdi um personagem para minha peça e não poço colocar um final em minha história com este lugar.

Professora coloca a mão direita sob o queixo.

PROFESSORA
Não entendo muito bem, mas vamos arranjar isto.

Jovem homem abre os braços com o cigarro na mão direita, com quem indaga alguém.

JOVEM HOMEM
Como isso seria possível? Não vejo nenhuma saída.

Professora abre um leve sorriso com os lábios sem abrir a boca.

PROFESSORA

É você quem vai encontrar a saída. Você não pode permanecer onde está.

Jovem homem cerra levemente os olhos, insinuando um certo desprezo.

JOVEM HOMEM

E o que eu precisaria fazer? Se é que você sabe.

Professora assume um tom sério. Fecha o semblante.

PROFESSORA

O que você vai fazer eu realmente não sei. Mas estou aqui. Podemos conversar.

Jovem homem arqueia as sobrancelhas, arregala os olhos.

JOVEM HOMEM

E sobre o quê exatamente seria a nossa conversa?

Professora abre os braços em direção ao jovem como se estivesse apresentando ou oferecendo algo, com as palmas das mãos voltadas para cima.

PROFESSORA

Parece que você tem duas coisas para resolver. A peça e a despedida. Por enquanto, você não sabe o que fazer com isso.

Jovem homem balança a cabeça vagarosamente para cima e para baixo, vagarosamente em sinal de aprovação.

JOVEM HOMEM

É verdade. Sei de onde venho. Não sei para onde ir. Não imagino o quê mais possa me acontecer

Um breve silêncio se faz.

Jovem fuma o cigarro. Professora mexe nos óculos e fita o Jovem Homem.

JOVEM HOMEM

Mas, veja, considere que estou confuso no momento.

Professora sorri.

PROFESSORA

Não vejo problema nisso. Você é só um homem fraco. Estou acostumada com isso. Sou capaz de apostar que você nunca comeu o cérebro de um macaco.

Ambos se encaminham para a mesa. Eles se sentam.

Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA

Você tem sonhos? Quero dizer, você se lembra dos seus sonhos?

Jovem homem se ajeita na cadeira.

JOVEM HOMEM

Veja, não costumo me lembrar. Às vezes, me lembro, outras vezes, não. Mas, desde que cheguei aqui tem acontecido uma coisa estranha.

Professora cerra os olhos quase os fechando.

PROFESSORA

Que tipo de coisa? Estou curiosa.

Jovem homem cofia o bigode.

JOVEM HOMEM

Estou sonhando acordado.

Professora franze a testa.

PROFESSORA

Isto é muito comum por aqui.

Jovem homem pisca os olhos várias vezes.

JOVEM HOMEM

É mesmo? Será o frio ou a distância?

Professora inclina a cabeça para o lado.

PROFESSORA

Não sei se é bem isso. Mas algumas pessoas dizem que quando isso acontece significa que você está prestes a conhecer o seu duplo, o outro de você mesmo.

Um breve silêncio se faz. Jovem homem passa a mão direita nos cabelos. Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA

Você está sonhando com o quê?

Jovem homem fica irrequieto. Ele parece tentar encontrar uma posição confortável na cadeira, embora não consiga.

JOVEM HOMEM

Com almas mortas.

O silêncio entre eles se aprofunda. Jovem homem olha ao redor procurando um ponto para fixar o olhar. Professora sorve a xícara de chá invisível.

PROFESSORA

Mas me diga. Por que o teatro?

Jovem homem franze a testa e balança a cabeça como se não estivesse entendendo a pergunta.

JOVEM HOMEM

O teatro? Como assim?

Professora inclina a cabeça para o lado.

PROFESSORA

Sim, sim. Você não disse que queria fazer um monólogo com seu amigo?

Jovem homem inclina o queixo para o frente e para o alto como se agora estivesse entendendo a pergunta.

JOVEM HOMEM

Ah, sim. O teatro.

Professora fica ereta na cadeira. Ela assume um tom solene.

PROFESSORA

Por que o teatro? Por que não um romance, um ensaio?

Jovem homem acena a cabeça para cima e baixo.

JOVEM HOMEM

O teatro é arte dos vivos, inteiramente, de corpo e alma. No palco, nas ruas, até os mortos têm vida. No ensaio, no romance, também, talvez, mas só na imaginação. No teatro, o corpo inteiro - vivo! - está presente. De todos, do personagem e do público.

Professora inclina a cabeça para o lado, franze a testa e arregala os olhos.

PROFESSORA

Eu tenho minhas dúvidas. Você parece estar certo de que o seu personagem está vivo.

Jovem homem abaixa a cabeça.

JOVEM HOMEM

Na verdade, não tenho. Depois do episódio da banana não sei se ele irá sobreviver.

Professora inclina a cabeça para o outro lado.

PROFESSORA

Não estou dizendo isso. Estou dizendo que você está muito certo dos limites entre vida e morte, arte e vida, aqui e lá.

Nesse momento, entra em cena o homem bêbado. Ele se dirige ao jovem homem.

HOMEM BÊBADO
O senhor pode me dar um cigarro?

Jovem homem retira o maço de cigarros do bolso e dá um cigarro ao homem bêbado.

HOMEM BÊBADO
Obrigado!

Homem bêbado sai. Jovem homem arregala os olhos fazendo cara de espanto.

JOVEM HOMEM
Ele fala a minha língua! Que lugar incrível é aqui.

Professora faz uma cara de enfado. Ela demonstra tédio.

PROFESSORA
Sim. Aqui é mesmo um lugar incrível.

Jovem homem se mostra incomodado, ele se agita na cadeira.

JOVEM HOMEM
O que foi? Você acha que a ideia da peça é tão ruim assim?

Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA

Não, não é isso. Ensaio, teatro, romance, poesia, a questão não é essa. Você tem coisas por resolver ainda, antes de decidir o que fazer.

Jovem homem morde os lábios, cerra os olhos sem os fechar.

JOVEM HOMEM
Não entendi. Explique melhor.

Professora põe as duas mãos em cima da mesa com as palmas voltadas para baixo.

PROFESSORA
Você não disse que anda sonhando acordado? E que anda sonhando com almas mortas?

Jovem homem se mostra impaciente, ele bate os calcanhares no chão.

JOVEM HOMEM

Sim, eu disse. Mas o que isso tem a ver com a peça? Ou com a despedida do meu amigo?

Professora alisa a mesa com as duas mãos.

PROFESSORA

Veja. Algumas coisas precisam ser reveladas. Você não conhece um eu misterioso que mora dentro de você mesmo. Ele está querendo sair. E você não sabe quem ele é.

Jovem homem ergue o queixo para frente e para o alto.

JOVEM HOMEM

Não seria melhor impedir esse eu de sair? Talvez eu possa conter esses sonhos. Talvez fazendo a peça e me despedindo do meu amigo, tudo isso desapareça.

Professora inclina a cabeça para o lado.

PROFESSORA

Não seja idiota. Não depende de você querer ou não querer. Esse eu que está escondido em você vai sair. Ele é uma força da natureza. Você o escondeu por muito tempo. Se tentar impedir sua saída, ele vai sair todo deformado. Então você provará consequências terríveis.

Jovem arregala os olhos fazendo cara de espanto.

JOVEM HOMEM

Como você sabe dessas coisas? Nós nos conhecemos há dois anos! Como pode saber tudo isso?

Professora ajeita os óculos e o cachecol invisível.

PROFESSORA

Na verdade, é você quem sabe disso há muito tempo.

Jovem homem coloca as duas mãos no rosto cobrindo-o. Em seguida, ele leva as mãos aos cabelos.

JOVEM HOMEM

O que devo fazer então? De mais imediato.

Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA

Vamos conversar sobre o teatro ainda. Mas acho que você não deveria pensar em se despedir do seu amigo. E fique por um tempo aqui, em minha terra-natal.

Jovem homem ergue a cabeça. Ele respira fundo. Ele parece demonstrar alívio. Ao mesmo tempo, ele arqueia as sobrancelhas demonstrando preocupação.

JOVEM HOMEM

Nos ringues, a gente aprende que é necessário um bom plano de luta. Mas um bom plano de luta dura até você tomar o primeiro soco.

Professora toca com sua mão direita a mão esquerda do Jovem Homem colocada sobre a mesa.

PROFESSORA

Ninguém está a salvo. Não há garantia de nada. Mas você pode escolher, ou ser um homem ou ser um crocodilo.

Jovem cofia o bigode.

JOVEM HOMEM

Por enquanto, só penso em me deitar um pouco. Os lobos estão uivando muito alto.

Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA

Eu não entendo por que dois pés. Acho que deve ter alguma explicação oculta para tudo isso.

Ambos se levantam.

Professora está diante do Jovem Homem. Ele fuma um cigarro.

JOVEM HOMEM

Por que você é tão acolhedora com os estrangeiros?

Professora ajeita o cachecol invisível.

PROFESSORA

É meu ofício. Sou assim. Não sei.

Jovem homem lança a fumaça do cigarro para o alto.

JOVEM HOMEM

Você é uma jovem muito promissora.

Professora tem a coluna em posição ereta, as pernas juntas.

PROFESSORA

É preciso trabalhar. Gosto do que faço. Gosto de pessoas. Gosto de ensinar.

Jovem homem abre um sorriso.

JOVEM HOMEM

É interessante. De onde eu venho, os professores querem prestígio, fama, favores. Não gostam de ensinar, não gostam de pessoas.

Professora arregala os olhos.

PROFESSORA
E por que são professores?

Jovem homem traga o cigarro profundamente.

JOVEM HOMEM

É um paradoxo. Eles se dão por satisfeitos com uma fama e um prestígio entre eles, minúscula. Eles são uma espécie de sub-celebridades sem dinheiro.

Professora lança a mão direita para a frente, estendendo a palma da mão para cima.

PROFESSORA
É por isso que quer fazer a peça de teatro? Para dar uma lição?

Jovem homem acena a cabeça para um lado e para o outro, mostrando desacordo.

JOVEM HOMEM

Não, não. Não estava pensando nos professores quando pensei nisso. A história é bem outra.

Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA
E do que se trata então? Vai me contar?

Jovem homem traga o cigarro profundamente e lança a fumaça para o alto.

JOVEM HOMEM

É preciso que você saiba que a história do duplo, do outro eu, querendo aparecer não é estranha para mim.

Professora se agita, parece demonstrar certa irritação.

PROFESSORA

Então quer dizer que a surpresa que você demonstrou quando eu toquei no assunto era falsa.

Jovem homem acena a cabeça para um lado e para o outro discordando.

JOVEM HOMEM

Não, não, a surpresa era verdadeira. Fiquei surpreso com o fato de você estar percebendo o que está acontecendo.

Professora inclina a cabeça para o lado.

PROFESSORA

Não exatamente. Eu só tive uma intuição de algumas coisas depois que você me falou do seu sonho acordado.

Jovem homem lança o braço direito para frente com o cigarro entre os dedos da mão direita.

JOVEM HOMEM

Tudo bem. Que seja assim. Mas o fato é que há alguns anos um pedaço de mim saiu. E ele ficou bem aqui, ao lado da minha cabeça.

Jovem homem explica o que houve colocando as duas mãos ao lado direito da cabeça, fazendo um semi-círculo.

Professora ajeita os óculos. Ela demonstra interesse dando um passo adiante.

PROFESSORA

E como era esse eu? Você o via?

Jovem homem traga o cigarro.

JOVEM HOMEM

Eu o via de soslaio. Era branco. Estava todo de branco.

Professora fica na ponta dos pés.

PROFESSORA

E ele dizia alguma coisa para você?

Jovem homem respira fundo.

JOVEM HOMEM

Não. Não dizia nada. Só me acompanhava para todos os lugares onde eu ia.

Professora continua agitada, excitada.

PROFESSORA

Onde ele está agora?

Jovem homem abaixa a cabeça.

JOVEM HOMEM

Ele se foi.

Professora acena a cabeça positivamente.

PROFESSORA

Então quer dizer que você espera reencontrar esse eu perdido com o teatro...

Jovem homem inclina o queixo para cima e para frente.

JOVEM HOMEM

Isso não estava claro para mim. Agora vejo melhor. É que meu eu perdido se parece muito com meu velho amigo.

Professora inclina a cabeça para o lado.

PROFESSORA

Seria preciso saber primeiro quem está vivo e quem está morto antes de tentar fazer a peça de teatro.

Um silêncio se faz entre eles. Professora olha ao redor e Jovem Homem continua fumando e jogando fumaça para o alto.

De repente, se levanta a Jovem Mulher que estaria morta no começo da peça. Muito elegante, bem vestida, muito bonita. Ela vem caminhando e, de repente, se detém. O peito arqueado para frente, a cabeça lançada para trás e os joelhos quase dobrados. Sua bolsa cai ao chão.

Jovem homem balança a cabeça para um lado e para outro.

JOVEM HOMEM
Acho que estou confuso.

Professora toca os ombros do Jovem Homem levemente.

PROFESSORA
Acho que você está levando muito a sério a separação entre palco e plateia.

Jovem homem leva as mãos aos ouvidos.

JOVEM HOMEM
Mas esses malditos lobos!

Professora ajeita os óculos.

PROFESSORA
Eu só conheço o caminho que leva ao cerejal.

Jovem homem passa as mãos nos cabelos.

JOVEM HOMEM
Talvez, o melhor é deixar o meu caro amigo falar.

Professora acena positivamente com a cabeça.

PROFESSORA
Concordo com você. Você tem que deixar falar o que está transbordando em você.

Jovem homem cofia o bigode.

JOVEM HOMEM
Mas não sei onde ele está agora.

Professora aponta o dedo indicador para o Jovem Homem.

PROFESSORA

Você sempre o perde de vista. Na maioria das vezes, parece que você sabota os encontros com ele. Aliás, você não estava falando em despedida?

Jovem homem procura o maço de cigarros no bolso do casaco.

JOVEM HOMEM

Eu sempre fugi das aberrações, dos monstros, dos fantasmas... De mim mesmo.

Professora ajeita os óculos e o cachecol invisível.

PROFESSORA

Não sei se é coisa boa descer aos infernos. Você acaba encontrando alguma coisa.

Jovem homem acende o cigarro depois de brincar com ele entre os dedos.

JOVEM HOMEM

Nessa viagem, estou encontrando o que eu mais temia.

A Jovem Mulher cai no chão.

Professora olha para o cadáver da Jovem Mulher

PROFESSORA

Poucos sobrevivem a esta viagem.

Jovem homem traga profundamente o cigarro.

JOVEM HOMEM

É por isso que batem palmas quando o piloto consegue aterrissar.

Professora inclina a cabeça para o lado.

PROFESSORA

É por isso que seu destino é a descida.

Jovem homem se agita, se mostra aturdido.

JOVEM HOMEM

Mas o que vou fazer com isso?

Professora se esforça por manter a coluna ereta, assumindo um tom solene.

PROFESSORA

Nem imagino o que vai fazer. Mas somos assim. A vida é assim para nós. E, estamos aqui.

Jovem homem joga o cigarro fora.

JOVEM HOMEM

E os lobos continuam uivando.

Professora ajeita os óculos, o cachecol invisível e olha ao redor.

PROFESSORA

É o vento.

Velho homem, homem bêbado entram em cena. Jovem mulher já está em cena. Todos os personagens estão em cena. Cada um deles estão em um canto do palco. Velho homem e homem bêbado estão andando andando vagarosamente. Jovem mulher está parada.

Jovem homem anda pelo palco.

JOVEM HOMEM

De onde venho, todos são indígenas, mas todos querem ser caciques. São todos da ralé, mas todos querem ser chefes de almoxarifado. Só não fui um capitão-do-mato porque me faltou força, me faltou energia. Enfim, nunca matei ninguém por preguiça.

Homem bêbado anda pelo palco e fala sozinho.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum! Pazhalusta! Hum! Hum! Hum! Hum!

Velho homem anda pelo palco, coça a barba e fala sozinho.

VELHO HOMEM

Lázaro! Tudo está em Lázaro! Lázaro! Tudo está em Lázaro!

Jovem homem agora parado, balança os braços freneticamente e fala sozinho.

JOVEM HOMEM

Era preciso decidir. E eu não estava lá. Estava, mas não estava. Se eu pudesse ver agora ao que renunciei, teria feito alguma coisa. Mas, não. Agora é tarde. O que resta por fazer não é real, é apenas purpurina. Os cavalos roçando o pasto e as azaleás pedindo a noite.

Jovem mulher anda rapidamente pelo palco e se detém. Em seguida, ela anda rapidamente e, novamente, se detém.

Professora anda lentamente pelo palco. Ele ajeita os óculos.

PROFESSORA

Os meus meninos. Os meus meninos. O que será feito deles?

Jovem homem ainda com os braços balançando freneticamente, mas, agora, parado.

JOVEM HOMEM

Vai ver nada daquilo era real. E nada hoje é purpurina. São meus olhos em busca do horizonte. Mas sinto que alguma coisa se perdeu, que não pode mais. De onde venho, o melhor fruto apodreceu sem que o tivéssemos plantado. E o que foi plantado, hoje é veneno. Por isso, atrás da cortinas, só vejo infinitas cortinas. Lá atrás, um grito. Mas não há ninguém lá.

Velho homem anda em círculos e coça os cabelos.

VELHO HOMEM

Lázaro! É ele! Lázaro! Lázaro! É ele! É ele! Lázaro! Lázaro!

Jovem mulher anda rapidamente e, de repente, se detém. Ela arqueia o corpo para a frente. Ela tem o peito inclinado para frente e a cabeça totalmente lançada para trás. Os joelhos estão semi-dobrados.

O homem bêbado anda vagarosamente e fala sozinho.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum! Spasiba! Spasiba! Hum! Hum! Hum!

Jovem homem ainda parado, balança freneticamente seus braços.

JOVEM HOMEM

Não havia nada escondido. Em todo este tempo, meus duzentos demônios lutavam entre si. Depois de uma batalha infernal entre eles, o vitorioso colocava a cabeça para fora. Mas a guerra não tinha acabado. Então percebi que todo o barulho que eu ouvia era provocado pela lamúria dos demônios vencidos. Eu o segui a trilha desse barulho e hoje estou aqui. A artimanha do demônio vencedor era o silêncio. Sua vitória era a minha derrota. E ele me serviu no jantar um pedaço de mim como prêmio pela lembrança.

Professora ajeita o cachecol invisível. Ela anda de um lado para o outro do palco.

PROFESSORA

Eles não têm culpa de nada. Meus meninos. Meus meninos. Eles não têm culpa de nada.

Jovem mulher cai ao chão.

Velho homem anda de um lado para outro do palco. Ele cofia a barba.

VELHO HOMEM

Eu disse, eu disse. É Lázaro! Lázaro! Eu disse, eu disse! Lázaro! É ele!

Jovem homem ainda parado.

JOVEM HOMEM

Por esta via.

(Aponta com o braço esquerdo)

Posso seguir o caminho dos confetes e das serpentinas. Por esta via

(Aponta com o braço direito)

O caminho do arremedo. Será minha última decisão porque esta é uma decisão última. De onde venho, ninguém nasce para mastigar ferros com os próprios dentes. Estamos entre o macaco e o artista. Poucos são os dilacerados por um curto-circuito. O curto-circuito interrompe fluxo. Quanto aos muitos, eles são escolhidos para uma vida de arremedo. Decidir não ser macaco é o fardo da alforria.

Homem bêbado anda vagarosamente e fala sozinho.

HOMEM BÊBADO

O senhor pode me dar um cigarro? Pode? Pode? Hum! Hum! Pode me dar um cigarro? Pode?
Pode? Hum? Hum?

Professora ajeita os óculos. Ela anda vagarosamente pelo palco.

PROFESSORA

Meus meninos, meus meninos, não. Eles não têm o que comer. Meus meninos, não, não.
Meus meninos.

Velho homem coloca as mãos diante do rosto. Ele anda vagarosamente pelo palco.

VELHO HOMEM

Não se engane. Não se engane. É ele! É ele! Lázaro! É ele! Lázaro!

Jovem homem anda vagarosamente pelo palco, balançando os braços freneticamente.

JOVEM HOMEM

As últimas coisas dirão se me consagrei a um ídolo ou a um deus. Na batalha dos demônios, confiei na memória. Agora, não. Quero o futuro. E não vejo nada, a não ser um abismo.

Talvez, eu possa ser um pássaro, uma ponte, um galho, um rio lá embaixo.

Eu não sou trezentos, nem trezentos e cinquenta. Eu não sou nada. Tenho na mão uma máscara e um pacote de confete. Hoje, Paris, Texas, amanhã, Doha, depois de amanhã, Magé.

Não é que tudo valha a pena. É que depois de tudo perder o brilho, a gente faz o possível, somente o possível. E o possível, neste momento, é o delírio.

Jovem mulher se levanta. Ela ajeita as roupas, se recompõe e anda rapidamente pelo palco.

Professora ajeita o cachecol invisível. Ela anda vagarosamente pelo palco.

PROFESSORA

Ainda podemos fazer muito. Meus meninos, meus meninos. Não os levem. Não os levem.
Ainda podemos fazer muito. Meus meninos, meus meninos.

Homem bêbado tem o cigarro na boca e sorri. Ele anda vagarosamente pelo palco.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum! Um cigarrinho! Hum! Hum! Sempre bom! Hum! Hum! Um cigarrinho! Sempre bom! Hum! Hum!

Velho homem lança as mãos para o alto, como se rezasse. Ele fica parado.

VELHO HOMEM

Ele levantou e andou! É ele! É ele! Levantou e andou! Lázaro! É ele! É ele!

Jovem homem está parado. Seus braços ainda balançam freneticamente.

JOVEM HOMEM

Porque depois do curto-circuito o curso das águas deixa de ser espontâneo. Eu não perguntava "o que fazer?", mas "por que fazer?". As chuvas, as ondas do mar, trovões e raios sempre novos, a cada vez causando espanto. Tudo como se fosse pela primeira vez. E, de repente, o gosto amargo, afinal, tudo se repetia. E, enfim, o consolo, tudo se repetia.

Quer dizer, no planeta dos macacos, tudo se repete. Na verdade, eu sou macaco, zumbi, crocodilo, depende do momento e do lugar. Não há um "por detrás" nem um "pela frente". O que se vê é tudo. E nada que é visto merece ser levado a sério.

Professora ajeita os óculos. Ela está parada.

PROFESSORA

O que será feito deles? Meus meninos, meus meninos. Para onde irão? Meus meninos, meus meninos.

Velho homem leva as mãos ao rosto novamente. Ele está parado.

VELHO HOMEM

É um milagre! Lázaro! Eu vi! É ele! Milagre! Lázaro! Eu vi! Eu vi! É ele!

Jovem mulher andando rapidamente, se detém, arqueia o corpo, lança a cabeça totalmente para trás. O peito está lançado para frente e os joelhos semi-dobrados.

Homem bêbado sorri sorrteiramente. Ele anda pelo palco.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum! Mais um cigarrinho. Quero outro! Hum! Hum! Mais um. Hum! Hum!

Jovem homem está imóvel, parado.

JOVEM HOMEM

O problema não é mais valer a pena ou não. O problema é que, depois do primeiro susto na vida, a pedra não é mais uma coisa morta. E mesmo assim, só restarão ruínas e esquecimento. Talvez, um álbum de retratos. Talvez, nem que seja por um instante, eu seja pássaro, ponte,

galho ou um rio lá embaixo. Só assim poderei dizer que tudo foi um sonho, que os crocodilos, os zumbis e os macacos foram tudo o que eu poderia ser.

Professora tem a voz embargada, lacrimosa.

PROFESSORA

Meu menino poderia ser alguém. Meu menino. Meu menino se foi. Ele poderia ser.

Homem bêbado dá uma risada sarcástica.

HOMEM BÊBADO

Agora quero um golezinho. Hum! Hum! Um golezinho! Hum! Hum! E um cigarrinho! Hum!
Hum!

Jovem mulher cai de novo no chão.

Jovem homem fica no ponta dos pés, enche o peito.

JOVEM HOMEM

Melhor não fazer nada. Dá muita dor de cabeça. Gosto muito de paisagens. De onde venho, assistimos a tudo, de preferência, de maneira bem confortável. É isso, uma sala de estar, um casamento e uma janela. Não posso fundar uma cidade nem defender um castelo. Quem sabe fingir um papel? Nem isso!
(Faz um grunhido)

Só me resta a bravata! Digo, a bravura! Ou seria, a bravata? Bem... Vou proclamar a paz universal entre os macacos de boa vontade. Que todos possam reconhecer no outro o crocodilo que mora em si mesmo. Que o brilho do olhar se manifeste em cada um dos zumbis.

Velho homem se ajoelha no chão, coloca as mãos para o alto.

VELHO HOMEM

Lázaro! Ele voltou! A tumba! Lázaro! Eu vi! Lázaro! A tumba!

Professora ajeita os óculos, agora, chorando.

PROFESSORA

O meu menino. Eu tive que comê-lo. Meu menino. Meu menino. Não pude evitar. Eu tive que comê-lo. Meu menino. Meu menino.

Jovem mulher tenta se levantar e cai.

HOMEM BÊBADO

Hum! Hum!

(Dá uma grande gargalhada)
Hum! Hum!

As luzes se apagam.

