



Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Educação  
Programa de Pós-graduação em Educação

**FEIXES DE ARCO-ÍRIS:  
UMA COMPREENSÃO ONTOLÓGICO-POLICRÔMICA  
DA SENSIBILIDADE E SUA FRUIÇÃO NO FENÔMENO DO EDUCAR**

Miguel Almir Lima de Araújo

2006

Miguel Almir Lima de Araújo

**FEIXES DE ARCO-ÍRIS:  
UMA COMPREENSÃO ONTOLÓGICO-POLICRÔMICA  
DA SENSIBILIDADE E SUA FRUIÇÃO NO FENÔMENO DO EDUCAR**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi

Salvador

2006

Biblioteca Anísio Teixeira – Faculdade de Educação - UFBA

A659 Araújo, Miguel Almir Lima de.

Feixes de arco-íris : uma compreensão ontológico-policrômica da sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar / Miguel Almir Lima de Araújo. – 2006.

255f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 2006.

Orientador: Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi.

1. Educação – Filosofia. 2. Sensibilidade – Educação. 3. Ação educativa. 1. Galeffi, Dante Augusto. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 370.1



## TERMO DE APROVAÇÃO

Miguel Almir Lima de Araújo

### FEIXES DE ARCO-ÍRIS: UMA COMPREENSÃO ONTOLÓGICO-POLICRÔMICA DA SENSIBILIDADE E SUA FRUIÇÃO NO FENÔMENO DO EDUCAR

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Dante Augusto Galeffi \_\_\_\_\_  
Doutor em Educação, Universidade Federal da Bahia – UFBA  
Universidade Federal da Bahia

João Francisco Regis de Moraes \_\_\_\_\_  
Doutor em Educação, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas - UCCAMP

João Francisco Duarte Júnior \_\_\_\_\_  
Doutor em Educação, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP  
Universidade Estadual de Campinas

Marcos Ferreira Santos \_\_\_\_\_  
Doutor em Educação, Universidade de São Paulo – USP  
Universidade Estadual de São Paulo

Roberto Sidney Macedo \_\_\_\_\_  
Doutor em Ciências da Educação, Université Paris VIII  
Universidade Federal da Bahia

Salvador, 26 de maio de 2006.

***Lei do destino: que todos se aprendam.***

Holderlin

## **AGRADESCÊNCIAS**

Creio que tudo o que urdimos nas trajetórias de nosso ser-sendo, na trama do existir humano, em tonalidades diversificadas e de modo mais visível ou invisível, se traduz em processos de implicação coexistencial. Somos *nós* mesmos como *eus*, como *outros* e como *eutros*. Assim, são muitas as gratidões que tenho a expressar com o partejamento dessa tese, desde as co-participações mais diretas às mais indiretas. Realçarei aqui aquelas que ocorreram de forma mais direta nas curvaturas desse processo de partejamento.

– Aos participantes da banca, pensadores e educadores extraordinários, menestréis dos valores humanos primordiais, que, muito além da esfera do mero saber, se enredam pelas searas da sabedoria:

?Ao Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi, orientador, pelo vigor do pensamento inventivo e anímico, pelas magnitude das orientações, pelo acompanhamento cordial nos processos do partejar;

?Ao Prof. Dr. Roberto Sidney Macedo, pela presença com-panheira desde jornadas mais *antanhas*, pelas interlocuções fecundas, pela sinergia da *philia*;

?Ao Prof. Dr. Regis de Moraes, pelo elã vital da sabedoria alumiosa, pelas interlocuções vicejantes, pelos entrelaces de *fraternura*;

?Ao Prof. Dr. João Francisco Duarte Jr, pelas policromias do estésico, pelas interlocuções fecundas na UNICAMP, pelos laços da *philia*;

?Ao Prof. Dr. Marcos Ferreira Santos, pelo elã do pensamento prenante e anímico, pelo desbordar das interlocuções na USP, por nossos entrelaces crepusculares, como também, pelo precioso convite para participar do projeto de intercâmbio Faculdade de Educação/USP e Universidad Complutense de Madrid-UCM; pela profícua estada na mesma durante 6 meses.

– Aos professores do Doutorado em Educação da UFBA, com os quais pude sorver momentos bastante expressivos no cotidiano acadêmico;

– Aos colegas da turma do Doutorado em Educação, pelos momentos profícuos de convivência epistemológica e coexistencial;

- Aos queridos e às queridas estudantes do Departamento de Educação, Campus XI, da UNEB, e do Departamento de Educação, da UEFS, pelos momentos primorosos de co-aprendências e de celebração da vida;
- Aos/às diversos/as estudantes que, através das oficinas, participaram das indagações com suas vozes expressivas e inspiradoras;
- Aos colegas professores e professoras dos Departamentos de Educação da UNEB e da UEFS, pelo apoio institucional e pelos momentos de compartilhamentos de saberes e de sentires;
- Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação da FAGED/UFBA, às bibliotecárias da FAGED/UFBA, e aos funcionários da UNEB e da UEFS pelo apoio técnico-administrativo;
- À UNEB, pelo apoio institucional através da bolsa PAC;
- À CAPES, pelo apoio institucional através da bolsa sanduíche na UCM;
- À Profa. Dra. Marián Fernandez Cao, pela acolhida e pelo apoio na UCM.
- A Linda Côrtes pelos poemas-imagens das folhas 02, 68 e 201;
- A tantos amigos e amigas, irmãos e irmãs de *itinerrâncias*, pelas intensidades dos compartilhamentos na policromia das teias de nossas venturas, pela coexistência prenante e anímica.



(...)

*Reabrirá um dia a escola  
ante os dentes da engrenagem  
o seu riso poético?  
Corpo e espírito. Círculos concêntricos  
cujo centro está em toda parte  
e em nenhum lugar.  
É por saber demais a forma e o lugar de ambos  
com lógicas metálicas  
que hoje escapa-nos o jeito de educar.*

(...)

*A tarefa divina de educar para o espanto  
foi posta aos nossos pés  
para que a regássemos com lágrimas  
dando-lhes o cuidado  
que damos a essa coisa vítrea  
que é viver.*

## RESUMO

As meditações que descortino na tese emergem das in-tensidades de minhas inquietudes e espantamentos diante dos fenômenos do existir e da ação de educar; apresentam “Uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar” numa mirada *Filantropoética*. Mirada que busca entrelaçar o elã do filosófico-antropológico e a cromaticidade do poético vislumbrando a polifonia e a policromia dos Sentidos pregnantes e anímicos da temática. Dessa forma, apresento a Sensibilidade (*Sensus*) como estado de dis-posição, de abertura vasta de nossos sentidos perceptivos (afecionais e noéticos), em que corpo e espírito coexistem, de modo co-implicado, para uma compreensão e uma vivenciação policrômicas dos Sentidos do existir e do co-existir humanos; como estado de despojamento do espírito inventivo e altaneiro, do *pathos* criante e co-movente, para a vivência do *sentimento do mundo*, do ser-sendo-com-os-outros, das in-tensidades da complexidade e das ambigüidades da condição humana. Nesse horizonte compreensivo, a Sensibilidade se constitui desde os fulcros magmáticos da Corporeidade, da Intuição, da Afetividade, do Mitopoético e da Razão-Sentido. Fulcros estruturantes que se enredam de modo recursivo e entrelaçado. Em seguida, apresento meditações que compreendem o fenômeno do educar como ação teórico-vivencial que implica na fruição da Sensibilidade. Para tanto, me inspiro, tanto nas ressonâncias das vozes de diversos estudantes que emergem de escutas sobre o vivido/vivente, como no estofo das incursões teóricas. Assim, apresento meditações acerca do educar compreendendo-o como um rito vivo de iniciação que se traduz em processos in-tensivos de con-dução aos saberes e sentires que constituem o dinamismo do *ethos*; no cuidado com a inteireza androgínica do ser-sendo-com no advento dos valores humanos primordiais, dos Sentidos anímicos, do cuidado com a Sensibilidade. Por fim, como “Arremates inconcludentes”, propugno que, ao primar pela fruição da Sensibilidade, a ação de educar se desdobra numa *Pedagogia do encantamento* como *se-ducere* que implica no jorrar do *pathos* criante, do admirante, do elã vital, do espírito altaneiro e audaz; que envida apaixonamento e entusiasmo, laços de simpatia e de empatia; que conduz a fruição dos Sentidos pregnantes e anímicos no desbordar dos feixes do arco-íris que alumbram e revelam as policromias da poeticidade do existir, do co-existir.

**Palavras-chave:** Sensibilidade – Educar – Corporeidade – Afetividade – Intuição – Mitopoético – Razão-Sentido – Encantamento.

## ABSTRACT

The meditations I envision arise from the in-tensities of my restlessness and fright when I face the phenomena of the existence and of the action of educating; they present an “ontological-polychrome comprehension of Sensitivity and its delight in a Philanthropoetic view. A view that wants to intertwine the enthusiasm of the philosophical-anthropological, and the chromaticity of the poetic, while envisioning the polyphony and the polychromy of the pregnant and animistic Senses of the theme. I therefore present Sensitivity (*Sensus*) as a dis-position status, with a broad opening of our affective and poetic perceptive senses, in which body and spirit coexist in a co-implicated way, for polycromic comprehension and living of the Senses of human existing and co-existing; as a state of relinquishment of the inventive and proud spirit, of the creative and moving *pathos*, for the living of the world feeling, of the being-being-with-the-others, of the in-tensities of the complexity and of the ambiguities of human condition. In this understanding horizon, Sensitivity is built since the magmatic basis of a Corporeal status, Intuition, Affectiveness, Mythopoetic and Reason-Sense. Structuring basis that are kept in a recurrent and intertwined way. After that, I present meditations comprising the education phenomenon as a theoretical-living action that implies in the delight of Sensitivity. For this purpose, I inspire myself both on the resonances of the voices of several students that emerge from hearing about the lived/living, as in the energy of theoretical incursions. I therefore present meditations about education, understanding it as a live initiation rite that translates itself in in-tensive processes of con-duction to knowledge and feelings which make the dynamics of *ethos*; in the care for the androgenic wholeness to be-being-with; with the beginning of primitive human values, of the soul Senses, of the care with Sensitivity. Last, as “Non-concluding conclusions”, I defend that, being the delight of Sensibility predominant, the educational action unfolds in *Pedagogy of charming as se-ducere* that leads to the sprouting of the creative *pathos*, of the ad-mirable, of the vital enthusiasm, of the daring and proud spirit; that brings about passion and enthusiasm, bonds of liking and empathy; that leads to the delight of the pregnant and soul Senses in the surpassing of the inspiring illuminating set of light beams of the rainbow, which reveal the polychromies of the poeticism of existing, of co-existing.

**Keywords:** Sensitivity – Educate – Corporeal status – Affectiveness – Intuition – Mythopoetic – Reason-Sense – Charm.

## RESUMEN

Las meditaciones, que desarrollo en la tesis, emergen de la *in-tensidad* de mis inquietudes y espantos delante de los fenómenos del existir y de la acción de educar; presentan “Una comprensión ontológico–policrómica de la sensibilidad y su fruición en el fenómeno del educar” en una mirada *Filantropoética*. Mirada que busca entrelazar el *élan* de lo filosófico-antropológico y la cromaticidad de lo poético vislumbrando la polifonía y la policromía de los Sentidos corporales y anímicos de la temática. Así, presento la sensibilidad (*sensus*) como estado de disposición, de apertura vasta de nuestros Sentidos perceptivos (afectivos y noéticos), en que el cuerpo y espíritu coexisten de modo coimplicado, para una comprensión y una vivencia polifónica de los sentidos del existir y del coexistir humanos; como estado de desprendimiento del espíritu inventivo y altanero, del pathos creador y conmovente para una vivencia del sentimiento del mundo, del ser-siendo-con-los-otros; de las intensidades de la complejidad y de las ambigüedades de la condición humana. En este horizonte comprensivo, la sensibilidad se constituye desde los fulcros magmáticos de la corporeidad, de la afectividad, de la intuición, del *mitopoético* y de la razón-sentido. Fulcros estructurantes que se plasman de modo recusable y entrelazado. En seguida, presento meditaciones que comprenden el fenómeno del educar como acción teórico-vivencial que implica en la fruición de la sensibilidad. Así, me inspiro, tanto en las resonancias de las voces de diversos estudiantes que emergen de escuchas sobre lo vivido como en las incursiones teóricas. Presento meditaciones sobre el educar comprendiéndolo como un rito vivo de iniciación que traduce procesos *in-tensivos* de conducción al saber y al sentir que constituye el dinamismo del ethos; en el cuidado con la totalidad andrógena del ser-siendo-con; con el advenimiento de los valores humanos primordiales, de los sentidos anímicos, del cuidado con la sensibilidad. Como “Arremates inconcluyentes”, propongo que, al primar por la fruición de la sensibilidad, la acción de educar se desborda en una *Pedagogía del encantamiento* como *se-ducere* que implica en la manifestación del pathos creador, de lo admirable, del *élan* vital, del espíritu altanero y audaz; que proporciona pasión y entusiasmo, lazos de simpatía y de empatía; que conduce a la fruición de los sentidos corporales y anímicos en el desbordar de los haces de luz del arco iris que revelan las policromías de la poeticidad del existir, del coexistir.

**Palabras llave:** Sensibilidad – Educar – Corporeidad – Afectividad – Intuición – Mitopoético – Razón-Sentido – Encantamiento.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> . . . . .	13
<b>Cap. 01 – Uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade</b> . . . . .	23
01.1– “Arqueologia” da Sensibilidade ( <i>sensus</i> ) em nosso processo civilizatório . . . . .	23
01.2 – A compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade . . . . .	44
<b>Cap. 02 – Os fulcros magmáticos da Sensibilidade</b> . . . . .	69
02.1 – Da Corporeidade . . . . .	70
02.1.1 – (Breve) Trajetória do corpo em nosso processo civilizatório . . . . .	70
02.1.2 – A pregnância do corpo como estofo biocultural, simbólico e andrógino . . . . .	77
02.2 – Da Afetividade . . . . .	89
02.3 – Da Intuição . . . . .	103
02.4 – Do Mitopoético . . . . .	110
02.4.1 – O simbólico . . . . .	110
02.4.2 – O mítico . . . . .	121
02.4.3 – O estado poético . . . . .	130
02.4.4 – O mitopoético . . . . .	135
02.5 – Da Razão-Sentido . . . . .	141
02.5.1 – Gênese do termo Razão (etimologia, polissemia...) . . . . .	141
02.5.2 – A Razão na cultura ocidental (modernidade) . . . . .	145
02.5.3 – Razão-Sentido: polifonias . . . . .	154
<b>Cap. 03 – Urdiduras do vivido: ressonâncias das práticas educacionais</b> . . . . .	167
03.1 – O exercício da escuta do vivido/vivente. . . . .	167
03.2 – As ressonâncias das vozes dos estudantes I . . . . .	168
03.3 – Considerações alusivas às vozes dos estudantes I, imagens etc. . . . .	188
03.4 – As ressonâncias das vozes dos estudantes II . . . . .	192

03.5 – Considerações alusivas à vozes dos estudantes II. . . . .	197
<b>Cap. 04 – O fenômeno do educar como um rito de iniciação ao advento da Sensibilidade . . . . .</b>	<b>202</b>
04.1 – A predominância das práticas educativas instrucionais . . . . .	207
04.2 – O educar como processo de fruição da Sensibilidade . . . . .	213
04.3 – Indicativos acerca do modo <i>poiético</i> de condução da ação de educar que apresento. . .	232
<b>Cap. 05 – Arremates inconcludentes: por uma Pedagogia do Encantamento . . . . .</b>	<b>238</b>
<b>Referências gerais . . . . .</b>	<b>243</b>

## INTRODUÇÃO

*Cantá seja lá cumu fô  
Si a dô fô mais grandi qui o peito  
Cantá bem mais forti qui a dô*

Gildes Bezerra

*A verdadeira incomensurabilidade é o nada,  
que não tem barreiras e é onde uma pessoa  
pode espraiar seu pensar-sentir.*

Clarice Lispector

As meditações que apresento no estofo da tese traduzem as in-tensidades das inquietudes do *daimon*, dos espantamentos do *pathos* e dos murmúrios que emanam de silêncios e de ruídos que me atravessam, co-movem e desafiam entre as trajetórias do ser-estar-sendo-com do existir e do co-existir, na cotidianidade pregnantante do mundo vivido/vivente. Emergem desde dentro das curvaturas de minhas *itinerrâncias* pelos paradoxos do humano, pelas encruzilhadas do fenômeno do educar, através da fruição de experiências in-tensamente vividas, de modo teórico-vivencial, nas sendas das errâncias e das aprendências da urdidura das mesmas. Assim, a tese se enreda marcada pelos tons de minhas incompletudes, ao transitar entre o limiar dos limites e das possibilidades das miradas demasiadamente humanas que projeto sobre a temática nesse momento de minhas travessias (abril de 2006).

No transcurso da tese utilizo o vocábulo *meditação* inspirado no “pensar meditativo” de Heidegger concebendo o mesmo como expressão de um pensamento encarnado, que, com radicalidade, procura ruminar, interrogar e ponderar com afinco buscando penetrar na nervura dos fenômenos. Assim, como um pensar que se pretende pregnantante e anímico e que busca problematizar e com-preender a polifonia dos Sentidos do existir. Um pensamento que procura não apenas explicar, mas, sobretudo, se implicar com os fenômenos, com as in-tensidades das ambigüidades e dos paradoxos do existir humano. Portanto, meditação como atitude acurada que procura penetrar no horizonte dos Sentidos existenciais buscando garimpar seus núcleos anímicos.

Também farei uso constante do termo *in-tensidade* como expressão que traduz a presença de um movimento tensorial interno, inerente aos fenômenos humanos, à própria dinâmica do existir humano, do nosso ser-sendo no mundo. In-tensidade como revelação dos fluxos tensoriais caracterizados por conflitos e contradições que co-movem o ser-sendo e suas implicações no ser-sendo-com-os-outros. Como expressão de forças e de potencialidades que seminalizam e que fazem germinar dando impulso e ritmo ao existir, ao co-existir, e que compelem aos processos de transformação e de renovação constantes. Dessa forma, essas in-tensidades que constituem o cerne da trama da condição humana se traduzem na presença de tensões e de rasgos que expressam o dinamismo criante dos fluxos que vigoram o existir e o co-existir. In-tensidade como expressão da latência dos momentos críticos que potencializam a patência dos partejamentos que vivificam e renovam.

A tese é constituída desde uma perspectiva de abordagem que considero *Filantropoética*, ou seja, suas meditações se lastreiam em ruminações e em ponderações filosófico-antropológicas acerca da Sensibilidade e da fruição da mesma no fenômeno do educar que são atravessadas pela cromaticidade de sua poeticidade, pelo elã do poético. Desse modo, a textura sintático-semântica da tese busca urdir meditações sobre a Sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar que penetram a polifonia dos Sentidos anímicos do ser-sendo, desde a pregnância do existir e do co-existir cotidianos, mediante a plasticidade da policromia de suas teias, da poeticidade de suas contexturas existenciais, imaginárias e simbólicas.

Nesse horizonte compreensivo, a linguagem que articulo é tingida com a policromia dessas tonalidades vislumbrando a *poiesis*, tanto em sua dimensão epistemológico-filosófica, como poética, na tentativa de traduzir, de modo expressivo, o espanto originário do vivido/vivente, de explicitar seus Sentidos nascentes. Assim, a mesma não se configura desde uma linguagem marcada de linearidade e funcionalidade em sua modulação lógico-formal. Procuo entretecer o texto com uma linguagem "contaminada" com as in-tensidades dos fenômenos humanos, em sua existencialidade encarnada, compreendendo que os mesmos são constituídos de heterogeneidades e de polifonias, de ambigüidades e de paradoxos, em suas curvaturas e indeterminações.

Nessa perspectiva, o texto não apresenta estrutura formalmente linear, não incidindo, portanto, na pretensão de trazer conclusões retilineamente precisas dos conteúdos abordados. Ou seja, não transito pelos dispositivos lógico-formais que apresentam argumentos e conclusões nos formatos de premissas simetricamente



elaboradas. As meditações se desdobram transversalmente no decurso do texto tentando articular compreensões polifônicas que pretendem seguir o ritmo sincopado da temática.

Dessa forma, a tese vislumbra tratar a Sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar com cuidado e amplitude, mediante o “rigor fecundo”, na expressão primorosa de Macedo (2000a), procurando, assim, compreender os Sentidos da mesma do modo mais aproximado possível, na riqueza de sua complexidade incontornável. Procuo apresentar meditações articuladas com consistência, desde o horizonte de abordagem explicitado, buscando rigor, mas sem perder o vigor da pregnância da temática em seu suceder cotidiano. Assim, o texto implica numa tecelagem que opera cruzamentos transversais anunciando compreensões das in-tensidades e da dinamicidade do fenômeno abordado.

As cosmovisões que me inspiram se lastreiam em concepções transdisciplinares que concebem os fenômenos humanos como constituídos de complexidade e de indeterminação, de pluralidade e de polifonias, mediante a trama da rede entrelaçada que compõe a plasticidade das policromias do existir cotidiano. Cosmovisões que, portanto, compreendem que os saberes não se constituem, em sua acepção mais radical, de áreas ou disciplinas estanques, mas que, se entretecem mediante as in-tensidades das teias que os entrelaçam e os co-implicam ontologicamente na afirmação dos Sentidos humanos primordiais – o horizonte da sabedoria. Sentidos que, portanto, emergem dessas in-tensidades que dinamizam as relações de implicação e de co-implicação constitutivas da inteireza do existir, do co-existir.

Dessa forma, minhas meditações transitam pelas abordagens fenomenológicas, em suas acepções mais alargadas, e pela Hermenêutica simbólica. As abordagens fenomenológicas que me inspiram buscam a compreensão do ser-sendo, dos fenômenos e do existir humano, em suas expressões mais originárias. Uma compreensão que concebe o ser-sendo-com-os-outros imerso na dinamicidade dos contextos existenciais e coexistenciais, nas contingências do mundo vivido/vivente, em sua condição de inacabados, marcados por incertezas, ambivalências e polissemias.

A Hermenêutica simbólica é concebida como perspectiva de interpretação e de compreensão dos fenômenos humanos, do existir, em que estes são constituídos como urdiduras entrelaçadas de modo heterogêneo, como entrecruzamentos de Sentidos imbuídos de policromia e de polifonia. Como uma compreensão de que esses Sentidos se constituem mediante o dinamismo da trama de relações que

traduz implicação e co-implicação na rede simbólica da cultura; como uma compreensão que procura penetrar com radicalidade nos Sentidos considerando que os mesmos são sedimentados desde fontes primordiais de repertórios míticos e simbólicos que traduzem seu elã prenhe e anímico e que implicam interligação entre intuição e razão, sentires e pensares, o dionisiaco e o apolíneo. A Hermenêutica simbólica busca interpretar e compreender os fenômenos e seus Sentidos desde sua existencialidade coexistencial em que os mesmos se constituem numa perspectiva hermesiana. Ou seja, se instauram através dos cruzamentos, das relações de mediação entre o orgânico e o simbólico, o masculino e o feminino, o ser e o evento etc. Procura compreender as polifonias dos símbolos que constituem as camadas incontornáveis dos imaginários, da trama mestiça de nosso existir cotidiano (ORTIZ-OSÉS, 2003).

Destarte, a tessitura do texto é tecida na perspectiva de um pensamento movente que procura penetrar nos fluxos tensoriais do existir, do educar, na tentativa de explicitar, de modo implicado, uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade e sua fruição no fenômeno do educar, vislumbrando a pregnância dos Sentidos anímicos que circulam neste. Assim, a presença de imagens, de metáforas, de símbolos, nos enredamentos do texto, se traduz na tentativa de abordar, polifonicamente, a plasticidade e a in-tensidade que constitui o dinamismo da temática.

No que respeita aos “lastros teóricos” não estabeleço uma relação de adesão ou de vinculação direta e estruturante com o conjunto da totalidade das idéias ou de sistema de pensamento de nenhum pensador. Na tecedura das meditações que realizo, me inspiro em algumas “idéias-força” de alguns pensadores procurando estabelecer com estes, desde essas “idéias-forças”, interlocuções profícuas que contribuem expressivamente com minhas compreensões da temática geral em seus desdobramentos específicos. Assim, transito em múltiplas fontes de referências inspiradoras que considero pertinentes e enriquecedoras para as meditações da tese, na perspectiva de uma mirada pluralista que contribui na compreensão da complexidade da teia mestiça dos paradoxos humanos, sobretudo no que se refere à Sensibilidade humana e sua fruição no fenômeno do educar.

Para penetrar com mais amplitude e radicalidade na temática da Sensibilidade, no horizonte de abordagem que apresento, transito por sub-temáticas que concebo como fulcros constitutivos da mesma: a Corporeidade, a Afetividade, a Intuição, o Mitopoético e a Razão-Sentido. Na composição do espectro policrômico da Sensibilidade, esses fulcros magmáticos se interpenetram de modo recursivo e co-

implicado. As meditações que desenvolvo sobre essas sub-temáticas se circunscrevem aos limites de um capítulo da tese, melhor, de um sub-capítulo específico para cada uma delas, e apresentam acerca das mesmas, ponderações que considero imprescindíveis e estruturadoras para uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade.

No primeiro capítulo da tese, “Uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade”, desenvolvo, inicialmente, uma certa “arqueologia” acerca da Sensibilidade – *Sensus* – em nosso processo civilizatório, explicitando, de modo bastante sucinto, concepções de alguns pensadores que marcaram com intensidade nossa tradição cultural. Nesse rumo, acentuo a predominância das idéias que privilegiaram as esferas da *Ratio*, do *metron*, que se desdobra na supremacia da racionalidade tecnocientífica e instrumental, em detrimento da esfera do *Sensus*, do *pathos*, da Sensibilidade, como também as idéias que afirmam a relevância destes.

Em seguida, teço meditações sobre a compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade concebendo-a como estado de dis-posição, de abertura pregnante e anímica de nosso ser-sendo para compreender e vivenciar as in-tensidades e a multiplicidade dos tons que compõem o estar-sendo-no-mundo-com-os-outros, com radicalidade e vastidão, mediante a relação de coexistência primordial entre *Ratio/Logos* e *Sensus*. Estado de dis-posição que, assim, co-implica o espectro apolíneo, o senso noético, e o espectro dionisíaco, o senso afeccional, como polaridades interpolares que se interpenetram mediante uma *harmonia conflitual*, na constituição da inteireza híbrida da *tragicomicidade* do existir humano.

Portanto, Sensibilidade como estado de dis-posição do espírito (Razão) e do coração (Corpo) para o aberto, para o fundo sem fundo do existir; como estado de despojamento de nossos sentidos perceptivos (pentassensorial e multissensorial) que inspira a jorrância do *pathos* criante, do espírito altivo; que nos co-move para a imersão na plasticidade dos fenômenos do existir, na dinâmica de seus fluxos tensoriais; para a fruição do *sentimento do mundo*, da *anima mundi*; que conduz ao *esprit de finesse*, à *simpatia do todo*, a uma compreensão e uma vivenciação de nossa condição de seres andróginos através da relação co-implicativa entre o masculino e o feminino, o solar e o lunar – o crepuscular. Uma Sensibilidade que se traduz na expressão e na fruição da policromia dos feixes do arco-íris como espectro de abertura vasta e incontornável que re-vela a poeticidade do existir e do co-existir humano e ecossistêmico – uma *ecosensibilidade*.

No segundo capítulo, “Os fulcros magmáticos da Sensibilidade”, projeto meditações que ampliam as que foram apresentadas no primeiro capítulo realizando

incursões específicas acerca da *Corporeidade*, da *Afetividade*, da *Intuição*, do *Mitopoético* e da *Razão-Sentido*, compreendendo-os como fulcros que, em sua constituição pregnante e anímica, estruturam uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade humana.

A *Corporeidade* se configura no estofo do corpo bioculturalmente constituído, de forma orgânica e simbólica. Como *húmus* nutriz; como morada viva disposta de carnalidade; como fonte e nascedouro do ser-sendo, dos Sentidos existenciais. Corpo que respira, sente, pulsa, irradia, dança e celebra; que projeta o elã vital e que constela as in-tensidades do existir na pregnância de seu *pathos* criante. Corporeidade como expressão do corpo próprio na constituição de sua androginia que, com suas ambivalências, se compõe, orgânica e simbolicamente, de masculino e de feminino, de imanência e transcendência, de carne e de espírito como instâncias coexistentiais. Corpo que, mediante os fluxos magnéticos de suas energias, descortina feixes de sinergia que plasmam a intercorporeidade.

A *Afetividade* traduz nossa dis-posição afecional, na expressão das emoções e sentimentos que dão cromaticidade e vivacidade ao existir. Revela a presença do *pathos* co-movente mediante os impulsos das afecções que, com o seu dinamismo rítmico, dá animosidade ao viver cotidiano. O cuidado com a Afetividade se traduz nas relações de simpatia e de empatia como expressão de sinergia, de aconchego cordial e tingido de prazer. Supõe a dis-posição para o acolhimento, para a atitude fra-terna; para o laço co-implicativo do abraço que entrelaça.

A *Intuição* traduz nosso senso de percepção mais interno e originário. Supõe o farejar penetrante, a escuta e o olhar desde dentro, dos desvãos dos silêncios e ruídos de nossa interioridade. A intuição nos aproxima mais de nós mesmos, de nosso impulso vital, da disformidade do mais íntimo de nossa singularidade. Os *insights* intuitivos se projetam diretamente das camadas internas do ser-sendo e trazem percepções que revelam o tino da sutileza.

O *Mitopoético* traduz o nosso campo imaginal, o espectro simbólico que compõe nossos imaginários mediante os entrelaces de seus Sentidos anímicos. Borda o dinamismo do imaginário mítico e poético, da polifonia de seus símbolos que entretecem a plasticidade do existir se nutrindo do onírico, da fantasia, do jogo, do dionisíaco. Plasma o admirável, a dimensão estésica da vida. O mitopoético nos religa com os arquétipos primordiais, com os repertórios dos mitos que perfazem os mananciais de sabedorias da humanidade. Impulsiona o *pathos* da imaginação criante, da inventividade do espírito e faz desbordar a poeticidade do existir.

A *Razão-Sentido* traduz a expressão de uma Razão meditante que, com seus sentidos de espiritualidade e de dialogicidade, enreda um lastro largo de criticidade aberta e de compreensão anímica. Que não apenas procura entender, discernir e interrogar, mas, sobretudo, com-preender, se implicar, ou seja, meditar pensando e sentindo ao estabelecer uma relação de cumplicidade com os seres e com os fenômenos garimpando a radicalidade de seus Sentidos. A Razão-Sentido configura a potência de um pensamento encarnado, tocado de inventividade, de um espírito altaneiro que revela as in-tensidades do existir, que faz jorrar Sentidos anímicos.

No terceiro capítulo, “Urduidas do vivido: ressonâncias das práticas educacionais”, apresento as ressonâncias das vozes que ecoam da pregnância das experiências vividas no cotidiano de minhas itinerâncias – *itinerrâncias* – pelas trajetórias da ação do educar, no bojo de duas Universidades em que atuo (UEFS e UNEB). Essas ressonâncias são explicitadas através de falas, imagens etc. dos estudantes de minhas disciplinas acerca das experiências tecidas nas mesmas. Nestas, procuro articular uma relação de coexistência in-tensiva entre o teórico e o vivencial, na tentativa de envidar a ação de educar como um rito vivo de iniciação aos saberes e sentires humanos – os Sentidos existenciais e anímicos –, de modo pensado e vivenciado.

Também apresento vozes de estudantes de outras disciplinas expressadas através de indagações acerca das implicações da presença e da ausência do cuidado com o advento da Sensibilidade no cotidiano das ações educativas. Os conteúdos dessas múltiplas vozes, encharcadas do *húmus* do vivido/vivente, se configuram como repertórios bastante inspiradores no transcurso de minhas meditações acerca do fenômeno do educar que são elaboradas no próximo capítulo.

O capítulo quatro “O fenômeno do educar como um rito de iniciação ao advento da Sensibilidade” se desdobra das meditações decantadas nos capítulos anteriores acerca da Sensibilidade e das ressonâncias das vozes dos estudantes que emergem da pregnância do vivido/vivente das ações do educar. No mesmo, teço uma compreensão *Filantropoética* acerca do fenômeno do educar como um entre-lugar que se constitui como espaço primal de cuidado e de fruição da Sensibilidade. Apesar de que nas investigações e meditações da tese realço o fenômeno do educar em sua modalidade escolar e acadêmica, compreendo que a ação de educar, em suas múltiplas tonalidades, se efetiva e se descortina nas mais diversas instituições sociais como a Família, as Igrejas, as Associações, as ONGs etc. Desse modo, as meditações tecidas acerca do educar também implicam, direta, indireta e

analogicamente, essas diversas instâncias educativas considerando as similaridades existentes entre elas.

Inicialmente, apresento considerações acerca das práticas educativas instituídas que, de modo predominante, são confinadas a meras práticas instrucionais. Práticas instrucionais que se configuram em processos teórico-metodológicos modulados em sua funcionalidade mecânica que privilegiam a formação técnica para os papéis sociais, para a profissão, os valores mercadológicos, superestimando assim, a quantitatividade, o *ter*, e incidindo em processos sistemáticos de desqualificação do ser, de desumanização. Essas práticas instrucionais se instituem a partir de pedagogias funcionalistas e escolásticas em que prevalece a mera transmissão de saberes instituídos, mecânica e apaticamente. Assim, essas práticas são desvinculadas das in-tensidades do existir, do cotidiano vivido/vivente, dos valores primordiais do humano.

Nessa esfera, ocorre a supremacia dos processos instrucionais com seus formatos empadronados que incidem na interdição do dinamismo das afecções e do *pathos* criante dos indivíduos e em posturas que descambam em apatia e compressão. Estes são considerados como “recursos humanos” e, assim, devem ser “treinados” para o exercício dos papéis funcionais instituídos através do predomínio das lógicas que os reduzem a coisas funcionais.

Dessa forma, prevalece a esfera do tecno-lógico em detrimento do onto-lógico. As salas de aula são reduzidas a “celas de aula” mediante a efetivação das pedagogias escolásticas que denegam a expressão da imaginação criante, da cromaticidade das afecções, do *Sensus*. As ações educativas se convertem em práticas cinzentas, em práticas *caduativas*.

No segundo momento, descortino meditações que compreendem a ação do educar como processo in-tensivo de con-dução ao advento dos valores humanos, como rito vivo de iniciação à fruição dos Sentidos humanos, da Sensibilidade. Dessa forma, a ação de educar se nutre nos mananciais de saberes e de sentires que constituem o *ethos*, o dinamismo do cotidiano vivido/vivente de seus protagonistas, como afirmação do ser-sendo-no-mundo-com-os-outros; como processo marcado pelas in-tensidades que mobilizam o *pathos* – as afecções – e a imaginação criantes, o espírito altaneiro.

Nessa perspectiva, a ação de educar se traduz num entre-lugar, numa encruzilhada plasmada por uma multiplicidade de referências de saberes e de sentires que se desdobra nos processos de afirmação das relações interculturais. Processos que potencializam as in-tensidades dos entrelaces entre as diferenças na

confluência da diversidade de Sentidos que compõem a policromia da teia do co-existir humano, e que, assim, instauram o desafio da fraternização, da *ecofraternização*. A ação de educar, como um rito vivo de iniciação, articula os saberes e sentires de modo teórico-vivencial em que os mesmos nos atravessam por dentro, por inteiro, e, desse modo, corpo e espírito co-operam na fruição dos Sentidos anímicos.

Um educar *pático* como experiência de celebração da vida que faz jorrar o *pathos* criante, o elã vital que dá cromaticidade ao existir, ao co-existir; que fomenta processos horizontais de aprendizagens e de co-aprendizagens humanizantes e *ecohumanizantes*; que compreende os fluxos tensoriais, a conflitividade das trajetórias do cotidiano educacional como momentos fecundos que dão ritmo e dinamicidade ao educar potencializando os partejamentos do novo que renova. Educar que se descortina através da presença do jogo sincopado do *impulso lúdico* (*skholé*) ao proporcionar despojamento e leveza, prazer e contenteza, ao fomentar o espírito de inventividade e de altruísmo. Uma ação de educar que transita entre o lúcido e o lúdico.

Portanto, uma compreensão do educar que implica no cuidado com o *auto-educar*, com o *hetero-educar* e com o *eco-educar*; que prima pelo ontológico no garimpar dos Sentidos anímicos. Que conduz ao cuidado e à coexistência entre a Ética e a Estética, entre o bem, a dignidade, e o belo, o admirável; que fomenta a expressão do amoroso com seu elã que irradia e entrelaça. Um educar que, assim, se lastreia na presença da relação de coexistencialidade entre os fulcros magmáticos da Corporeidade, da Intuição, da Afetividade, do Mitopoético e da Razão-Sentido como constitutivos e estruturantes da Sensibilidade. Fulcros que proporcionam a fruição da policromia *arco-írica* das in-tensidades da inteireza do ser-sendo-no-mundo-com-os-outros, da complexidade da condição humana; que conduzem às buscas dos Sentidos anímicos, da sabedoria, da fineza do ser.

No capítulo cinco "Arremates inconcludentes: por uma *Pedagogia do encantamento*", propugno, como arremate inconcludente da tese, que a ação de educar, ao primar pelo advento e pela fruição da Sensibilidade, se desborda numa *Pedagogia do encantamento* na proporção em que implica em processos de sedução – *se-ducere* – simpática e empática entre educandos e educadores; em que fomenta a jorrância do *pathos* criante, do espanto e da admiração; em que se enreda nos ritos vívidos de iniciação à polifonia e a policromia dos Sentidos do existir humano, teórica e vivencialmente.

Uma *Pedagogia do encantamento* que se nutre no *húmus* do vivido/vivente, do humor que anima e vivifica; que faz jorrar o elã do apaixonamento e do entusiasmo que co-movem e en-volvem; que impulsiona processos fecundos de criação e de recriação de Sentidos existenciais; que faz desbordar a imaginação e o espírito criantes mediante ações educativas marcadas pela audácia e pela altivez; que infunde prazer e alegria ao cotidiano do educar. Assim, uma *Pedagogia do encantamento* que faz emergir a policromia dos feixes do arco-íris entrelaçando o apolíneo e o dionisíaco, *anima* e *animus*, o bem e o belo, na fruição alumbrante da poeticidade do existir e do co-existir em seus Sentidos pregnantes e anímicos.



## Capítulo 01

### UMA COMPREENSÃO ONTOLÓGICO-POLICRÔMICA DA SENSIBILIDADE

*As coisas nos desbordam. As ordenamos.  
Se desagregam. As ordenamos novamente.  
E nós, nos desagregamos.*

Rainer Maria Rilke

*E os meus pensamentos são todos sensações.  
Penso com os olhos e com os ouvidos  
E com as mãos e os pés  
E com o nariz e a boca.  
Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la  
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.*

Fernando Pessoa

*O progresso de uma civilização se mede pelo  
aumento da sensibilidade para o outro.*

Theilhard de Chardin

#### **01.1 – “Arqueologia” da Sensibilidade (*Sensus*) em nosso processo civilizatório**

No bojo da tradição de nossa cultura ocidental, o modelo de pensamento que traduz a idéia de *Ratio*, de Razão, foi estruturado e sedimentado com muita intensidade, instituindo processos civilizatórios sistematicamente modulados e de modo predominante, nos auspícios do saber racional. Esse paradigma de saber, de conhecimento que se constitui como emblema de verdade foi estatuído por uma Razão pretensamente suficiente e pura, tendo como implicação o descuido e até a denegação da esfera do *Sensus*, da expressão do sensível, do senso de compreensão, da intuição, das afecções humanas – do espectro da Sensibilidade.

Na cultura e no existir humanos, a pertinência e a relevância da presença constitutiva da Razão (*Ratio*, *Logos*) é imprescindível como senso que potencializa a criticidade do pensamento, sua expressão como capacidade de discernimento e de indagação radical, como possibilidade de uma Razão que dialoga e que cria Sentidos.

Porém, ao ser plasmada de forma isolada e desvinculada do *Sensus*, como se fosse o único modo de expressão e de constituição do saber e do conhecimento verdadeiros, a Razão incide em processos reducionistas que desqualificam a complexidade intensiva da inteireza do humano. Nietzsche (1987a, p. 102) afirma que “É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver oposições em lugar de transições”.

Essa supremacia da *Ratio* que a considera antagônica e superior ao *Sensus* desemboca em posturas caracterizadas por modos de expressão abstratos e mecânicos que privilegiam as esferas do cálculo e da técnica, da precisão e da determinação. Assim, prevalecem as lógicas calculistas em detrimento das expressões que revelam a plasticidade dinâmica do existir, dos fluxos sinuosos do vivido/vivente; da indeterminação e da imponderabilidade – estados ontologicamente constitutivos da complexidade da condição humana. Cassirer (1997, p. 25) pontua que

O pensamento racional, o pensamento lógico e metafísico só são capazes de compreender os objetos que estão livres de contradição e que tenham uma natureza e uma verdade coerentes. Contudo, é precisamente essa homogeneidade que nunca encontramos no homem.

A instituição e a predominância dos paradigmas demasiadamente racionalistas estatui uma Razão monológica que se lastreia nos imperativos de conceitos universais imbuídos de abstração, desprovidos da nervura tensiva do vivido, da plasticidade da vida cotidiana. Essa postura se configura em processos ascéticos de purificação do saber e da verdade que, assim, são articulados de modo incorpóreo e descontextualizado da pregnância do mundo vivido/vivente, das vicissitudes do existir humano, com suas tensões e contradições, com seus paradoxos e ambigüidades.

Schott (1996, p. 59) enfatiza que “A exigência de pureza reflete-se na exclusão da emoção e experiência sensível da busca da verdade”. Essa concepção de saber e de verdade “caracteriza as formas de conhecimento que são universais e imutáveis e, portanto, permanecem indiferentes ao contexto empírico no qual ocorre o conhecimento” (SCHOTT, 1996, p. 218). São forjados modelos racionalistas que propagam uma universalidade apriorística representando idéias que sobrevoam os contextos do mundo vivido/vivente e são estatuídos conceitos que conformam uma ordem mecânica marcada de imobilidade.

Bergson, referindo-se à predominância do pensamento conceitual, acentua que o mesmo se converte num “encadeamento artificial de conceitos”, em “um extrato fixo, seco, vazio, um sistema de idéias gerais abstratas” (BERGSON, 1989, p.

270). A imobilidade do “invólucro do conceito” não consegue dar conta do movimento, dos fluxos do vivido, da dinamicidade das experiências humanas, da “mobilidade que está no fundo de todas as coisas” (BERGSON, 1989, p. 270).

Meditando acerca dos excessos desses modelos racionalistas, Galeffi (2001, p. 193) assevera que

Por um excesso de racionalidade, os modernos habituaram-se a perceber o mundo-da-vida através de conceitos redutores que funcionam como verdadeiros escudos diante dos fenômenos que atingem o âmbito da experiência humana universal. (...) Substituiu-se, de modo programado, os sentidos inteligentes que nos permitem um acesso direto aos acontecimentos apropriados do mundo-da-vida, por conceitos construídos que se antepõem aos fenômenos instantes, quase como se o mundo da nossa sensibilidade representasse o campo da negação da vida inteligente.

As representações dos conceitos levadas ao paroxismo reduzem e aprisionam os fenômenos, a vida, aos limites de suas modulações fixistas. Desse modo, os fenômenos são hipostasiados e apresentados estaticamente através de modulações abstratas como se estas fossem a própria realidade. Com seu invólucro fechado, o conceito perde o vínculo, a relação direta e pregnante com a vida, com a dinâmica in-tensiva do mundo vivido/vivente.

Os imperativos da racionalidade técnica e instrumental privilegiaram a lógica do cálculo – a Razão calculista – que tende a reduzir o humano à funcionalidade do *metron*, da medida; aos parâmetros da forma mecânica. Essa hegemonia forja lógicas monossêmicas que reduzem a complexidade do existir e da cultura apenas à esfera da retilinearidade e da mensurabilidade. Ao operar essa redução, essa postura recalca as in-tensidades das dimensões pregnantes do ser-sendo, do existir. As atitudes que representam a exterioridade são privilegiadas implicando na subestimação e até na suposta exclusão do dinamismo da interioridade do existir. Nesse estofo, também são legitimados e afirmados os emblemas do patriarcalismo, com seus contornos monológicos e com suas posturas excludentes.

A própria idéia de virtude, *virtus*, que conota a força atribuída ao varão, como representação de um valor máximo a ser adquirido e cultivado pelos indivíduos, apresenta, em sua gênese, a supremacia do pólo do masculino, em sua expressão mais enrijecida traduzida nos auspícios do patriarcalismo. A presença ingente do patriarcalismo em nossas tradições culturais ocorre, tanto de modo difuso, através da expressão de suas idéias e valores impregnados no inconsciente coletivo dos indivíduos, como de forma mais explícita, mediante posturas mais tangíveis que traduzem a lógica do domínio, da apropriação, mediante a hostilidade da força física. Assim, a lógica patriarcal, com a uniformidade de suas leis e com a hierarquia de seu

sistema de poder solar, se configura em posturas de enrijecimento e de apatia que se traduzem na subjugação através do autoritarismo de suas ações. Os estatutos do patriarcalismo forjam o espírito bélico que incide em guerras fratricidas; instauram os processos de barbárie que implicam na compressão e na denegação da Sensibilidade humana (ORTIZ-OSÉS, 2003; MATURANA, 2004; NARANJO, 2005).

Em suas produções acerca das possibilidades e dos limites, dos limiares da racionalidade, Morin (2002, p. 105) enfatiza que “quando é auto-crítica e aberta, a racionalidade pode reconhecer seus limites, compreender as características humanas profundas do mito e da magia” como componentes primordiais da vida e da cultura humana. A racionalidade desprovida da carnalidade do vivido torna-se insípida e se desvitaliza. Morin (2002, p. 127) arremata: “uma vida totalmente razoável torna-se demente”. Merleau-Ponty (1999, p. 269) anuncia que esse processo se traduz num “movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto” cindindo, portanto, interioridade de exterioridade, corporeidade e racionalidade. O ascetismo dessa postura se traduz no descuido e na denegação sistemática do *Sensus*, dos espectros pregnantes e anímicos da Sensibilidade humana.

A tradição mítica do pensamento simbólico, mitopoético, que constituiu a Grécia arcaica, se estruturou mediante uma compreensão intuitiva, um *Logos*, uma Razão existencial que foi sendo gradativamente descartada com a ascensão e a hegemonia do *Logos* abstrato. Esse *Logos* privilegia “la esencia frente a la existencia (...) el ser estático frente al devenir dinámico” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 88), caracterizando assim, uma Razão incorpórea, imbuída de apatia. Para Ortiz-Osés (2003, p.88 e 89) ocorre a passagem de “una filosofía dialógica como la socrática a una filosofía lógica como la platónica-aristotélica-clásica”. De um *Logos* existencial, *spermatikós*, que supõe pregnância e dialogia, para a universalidade desse *Logos* abstrato, que supõe monologia e verticalidade.

O *Logos* primordial, em sua acepção heracliteana, pode ser concebido como busca do Sentido anímico das coisas, do existir, no perscrutar o fundo sem fundo, no auscultar os enigmas que constituem os desvãos e paradoxos do humano (JAEGER, 1989; LEÃO, 1991; COLLI, 1996a; HEIDEGGER, 2002). Assim, um *Lógos* ontológico que projeta vivacidade e admiração, que, em sua condição polilógica, indaga com abertura e radicalidade e penetra com in-tensidade no *claro enigma* da condição humana. Maffesoli (1998, p. 138) enfatiza que, para Heráclito, “a intuição está no próprio fundamento do *Logos*” – um *Logos* que brota desde dentro e que constela Sentidos existenciais.

O *pathos* que se descortina no *thauma* é considerado por Platão e Aristóteles como impulso inaugural da Filosofia, como expressão movente que provoca o espanto e a admiração, que incide em nossa relação de perplexidade diante dos fenômenos, das coisas. Na órbita dos paradigmas que se tornaram predominantes em nossa cultura, o *pathos* passa a ser desqualificado e patologizado. Passa a ser tratado como zona sombria que desbota o espírito, o conhecimento verdadeiro. Essa patologização do *pathos* se traduz na repulsão às in-tensidades das afecções, dos sentires, do mundo sensível que, como força que co-move, desconserta e inquieta, deve ser controlada e enclausurada através do ascetismo das posturas que incidem em recalçamento e purificação. Posturas instituídas pelos estatutos da racionalidade calculista.

*Pathos* implica em perturbação e mobilidade, em tensão e conflito. As pedagogias instituídas na supremacia dos processos disciplinares passam a abominá-lo. A conflitividade, a tensividade, que originariamente são impulsos potencializadores das expressões seminais do existir passam a ser comprimidas com a instituição dos modelos disciplinares. Modelos que pretendem a conformação e a subjugação dos indivíduos, a compressão da plasticidade de seu *pathos* pelos cânones pré-estabelecidos dos imperativos homogeneizantes. O impulso conflitual da tensividade do *pathos*, das afecções humanas, com seus fluxos que desinstalam e com suas potencialidades criantes, passa a ser demonizado.

Na história de nosso processo civilizatório, os modelos de pensamento que forjam as estruturas disciplinares de uniformização apresentam, de modo exclusivo, pensadores e idéias que são erigidos como emblemas fundamentais e unívocos, como se fossem os únicos representativos do saber, da verdade dos seus referidos momentos. Porém, nos rodapés das curvaturas de cada momento histórico, o itinerário transversal das sagas humanas nos revela o eco irreverente das vozes dissonantes que relativizam esses emblemas e que trilham por outras sagas, que transitam por vias heterodoxas em relação aos cânones instituídos de forma determinista.

Nos próximos compassos do texto, apresento, de modo bastante sucinto, numa certa e breve escavação "arqueológica", um quadro panorâmico com alguns pensadores e suas respectivas idéias que exerceram influências fundantes no que respeita à esfera da Sensibilidade, tanto em sua afirmação como em sua denegação. Para tanto, atravesso, transversalmente, alguns momentos constitutivos das trajetórias da saga da cultura ocidental que considero mais representativos. Apesar de diversos pensadores terem, nos mais variados momentos da história, realçado a

presença do sensível, a relevância do cuidado com a Sensibilidade na constituição ontológica do humano, as concepções que a relegam a esferas inferiores e que pretendem denegá-la exercem supremacia na tradição cultural de nosso processo civilizatório.

### **Platão: o sensível é enfermiço, sombrio e ilusório**

Na chamada Idade Antiga, Platão assevera que a órbita do sensível, dos sentimentos, das afecções do corpo, se configura como mundo das sombras e da ilusão, da imperfeição e da corrupção. Portanto, para ele, essas expressões obscurecem e desqualificam o conhecimento verdadeiro. Com seu impulso sensível, o corpo é concebido como um cárcere que aprisiona a alma. Para Platão, o saber verdadeiro só pode ser alcançado no mundo das idéias incorpóreas e mediatizado pela Razão, fonte de luz e perfeição. Ele afirma: “E quando (...) atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo” (PLATÃO, 1987, p. 68). Esse processo ascético de purificação supõe “afastar o mais possível a alma do corpo” (PLATÃO, 1987, p. 69), o pensar do sentir, na medida em que “a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar” (PLATÃO, 1987, p. 84) e o sensível é considerado como corruptível, como aquilo que obscurece.

As expressões do sensível que pulsam no estofo do corpo são, pois, desprovidas de inteligência, de qualidades que possam incidir num conhecimento verdadeiro. As afecções, como manifestações imperfeitas que obscurecem a vida, a verdade, devem ser ultrapassadas e superadas pela eficácia dos processos ascéticos. Esses processos implicam “uma disciplina inquebrantável” (PLATÃO, 1997, p. 249) de purificação da alma que retira seu olhar “da lama grosseira em que está mergulhado e o eleva para a região superior” (PLATÃO, 1997, p. 247). Dessa forma, a alma poderá se destinar ao mundo perfeito do além, da luz das idéias, do bem e do belo incorpóreas na “contemplação do mais excelente” (PLATÃO, 1997, p. 246).

Com a instituição dessa cisão ontológica entre a esfera do sensível, da corporeidade e a esfera do inteligível, da racionalidade, em que esta é superestimada em detrimento daquela, essas idéias platônicas vão exercer influências imensuráveis na constituição dos emblemas do pensamento e da cultura ocidental.

### **Estóicos: o *logos spermatikós***

Pelos séculos III e II A.C. os estóicos falavam de um *Lógos spermatikós*, um *Logos* corpóreo em que “O estatuto do existente é o sensível, e o sensível é o que a alma capta por meio dos sentidos (...) o sensível é o que existe, e o que existe é corpóreo; o hegemônico é corpóreo, pois o logos é corpóreo” (GAZOLLA, 1999, p. 117). Nessa esfera, Gazolla (1999, p. 155), referindo-se a Homero, apresenta a perspectiva do “coração como sede do pensamento”, de um pensamento que emana do peito: “Os pensamentos não podem ser considerados sem os sentimentos”.

O Pórtico, a escola estóica (Stoa), redefine os afetos unificando a “ordem do sensível e a do inteligível” (GAZOLLA, 1999, p. 155). Os estóicos buscam a *phronesis*, a sabedoria que brota do mundo vivido e que o impregna de Sentidos. Concebem, assim, a existência de um *Logos* incorporado, impregnado de *pathos*, que se projeta na pregnância das contingências do existir humano.

### **Santo Agostinho: a *humanitas*, a ação cordial**

Na Idade Média, Santo Agostinho (séc. IV e V), apesar de seu distanciamento das expressões corpóreas – postura bastante presente na tradição dogmática do cristianismo instituído –, manteve uma relação de certa aproximação com os influxos afetuais da existência humana – tradição humanista, *humanitas*. Assim, estabelece uma relação menos repulsiva com o sensível acentuando a importância das experiências afetivas, dos sentimentos (a amizade, a felicidade...) para o existir humano.

Santo Agostinho como um dos pensadores que estruturou o humanismo latino, apresentou a idéia de *Amictia*, de “*Verbum Cordis* (verbo del corazón), por cuanto se trata del Logos encarnado en el corazón como Verbo o Palabra Cordial, o sea, como Inteligencia afectiva” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 90). Agostinho fala também do “Ama e faze o que quiseres” trazendo, de certa forma, ponderações expressivas que afirmam a pertinência do *Sensus*, do saber sensível na vida, na cultura humana (SANTO AGOSTINHO, 1996 e 1998; ORTIZ-OSÉS, 2003).

### **Nicholas de Cusa: a *coincidentia oppositorum***

#### **Tomás de Campanella: a razão afetiva**

No Renascimento e início da Idade Moderna, alguns pensadores, movidos pelas inquietudes de seu *daimon*, como Nicholas de Cusa (séc. XV), Tomás de

Campanella (séc. XV), Giordano Bruno (séc. XVI), Pascal (séc. XVII), entre outros, suspeitam da supremacia instituída dos modelos canônicos de verdade, em seus tentáculos monológicos e deterministas, e revelam modos de percepção e de compreensão da vida, da cultura que traduzem abertura e pluralidade.

Nicholas de Cusa (1993) trata da *coincidentia oppositorum* concebendo uma relação de interligação e de interdependência entre polaridades opostas: “Sendo tudo que pode ser, é, por essa mesma razão, tão grande quanto pode ser e tão pequeno quanto pode ser. O mínimo é o máximo. A divindade é a coincidência dos opostos” (CUSA, 1993, p. 76). Assim, afirma a relação de coexistência in-tensiva entre pólos contrários mediante os fluxos tensoriais de suas interpolaridades na constituição ontológica do existir humano.

Tomás de Campanella apresenta a idéia de *Razão afetiva*. Ortiz-Osés (1995, p. 95) afirma que Campanella “define la razón en cuanto autoconciencia como *sensus inditus* (sentido interior, connato)”. Para Ortiz-Osés (1995, p. 103), Campanella trata de uma “universal sensibilidad de todas las cosas basada en el alma a modo de espíritu sutil que la interrelaciona y pone en con-sensus”. Anuncia “la razón impura autenticamente humana: la cual se caracterizaría por el conocimiento sensitivo (*cognitio sensitiva*)” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 45). Campanella proclama, assim, “la razón afectiva”.

### **Pascal: as razões do coração**

No século XVII, Pascal flecha o centro emblemático do racionalismo triunfante realçando a condição paradoxal do ser humano constituído de suas fragilidades e limites, da dimensão intuitiva de seu existir. Assim, afirma que “Há razões do coração que a própria razão desconhece” (PASCAL, 1988, p. 107). Afirmação que instala uma fratura nos estatutos de racionalidade pretensamente portadores de precisão e de evidência.

Nessa vertente, assevera que “as percepções dos sentidos são sempre verdadeiras” (PASCAL, 1988, p. 40) estabelecendo uma relação de correspondência “entre o espírito e o coração” (PASCAL, 1988, p. 41). Ao realçar sua cosmovisão que considera o sensível como nuclear, Pascal (1988, p. 282) assevera que “conhecemos os primeiros princípios pelo coração: e a razão tem que apoiar-se sobre estes conhecimentos do coração” sob pena de tornar-se irracional, forjadora de processos de desumanização.



### **Descartes: o existir encerrado no pensar**

Nos tempos chamados de modernos, Descartes (1996, p. 92) proclama a máxima “Penso, logo existo” revelando o núcleo de suas idéias que considera o pólo da Razão, o pensamento racional, como fundante do conhecimento e da verdade clara e distinta, da própria existência humana. Nessa perspectiva, Descartes (1996, p. 97) afirma: “E deve-se observar que digo de nossa razão e de modo algum de nossa imaginação, ou de nossos sentidos”. Estes, para ele, não podem fornecer um conhecimento verdadeiro sobre as coisas, pois compõem a “parte inferior da alma, denominada sensitiva” (DESCARTES, 1996, p. 159).

O conhecimento claro e distinto só pode ser alcançado através da expressão da esfera superior da alma com sua constituição racional. As expressões do sensível são, portanto, desqualificadas e consideradas como enganosas na medida em que “tudo que se apresenta à imaginação tende a enganar a alma” (DESCARTES, 1996, p. 240), a ludibriar e obscurecer a luminosidade da Razão.

Descartes (1996, p. 293) chega a afirmar que “sou apenas uma coisa pensante” em que unicamente o pensar produz conhecimento e se converte em estatuto de verdade, pois, é “somente ao espírito e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade” (DESCARTES, 1996, p. 330). O corpo, para ele, é concebido como uma máquina, um instrumento extensivo que se encontra na periferia diante da centralidade do pensamento racional, da supremacia da Razão. Essas idéias de Descartes penetram fortemente e de modo sistemático nas mentalidades da cultura ocidental moderna exercendo bastante influência sobre estas.

### **Espinosa: coexistência entre corpo e alma**

Nesse período (séc. XVII), Espinosa explicita idéias bastante audaciosas para o seu contexto histórico trazendo, em sua obra, notadamente no livro *Ética*, uma diversidade de meditações acerca das afecções. Nas mesmas, assevera que o corpo e a alma se configuram como uma única substância: “concluímos com clareza que a alma está unida ao corpo” (ESPINOSA, 1997, p. 112), pontuando que “a alma e o corpo são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (ESPINOSA, 1997, p. 247). Assim, ambos se encontram e se manifestam de forma dinâmica e de modo interligado.

Meditando acerca da presença originária das afecções, do sensível, na condição humana, Espinosa (1997, p. 319) considera que “O desejo é a essência da

natureza de cada indivíduo”, é o elã que move cada um em sua saga. Considerando a importância vital dos sentires, ele realça que a sensação de alegria potencializa a criação trazendo “uma perfeição maior”, enquanto que a tristeza diminui a capacidade de ação e leva a uma “perfeição menor” (ESPINOSA, 1997, p. 285). Em suas investigações sobre Espinosa, Damásio (2004, p. 290) anuncia que “Espinosa afirma a vida e transforma a emoção num meio para que a vida floresça” em seu impulso vital.

### **Rousseau: o sentir é originário e originante**

No século XVIII, Rousseau se insurge contra as idéias reinantes, que apresentavam caráter excessivamente iluminista, proclamando a pertinência e a relevância do sensível. Ele afirma que “Para nós existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter idéias” (ROUSSEAU, 1999, p. 392) acentuando, assim, a importância originante do *Sensus* na estruturação da existência singular de cada indivíduo, na constelação da condição humana.

Rousseau (1999, p. 152) assevera que “As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos. São, portanto, as primeiras faculdades que seria preciso cultivar; são as únicas que são esquecidas, ou mais desdenhadas”. Considerando que todo entendimento se estrutura pela via dos sentidos, ele pontua que “a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos” (ROUSSEAU, 1999, p. 141). Cuidar, “exercitar os sentidos não é apenas fazer uso deles, mas, aprender a bem julgar através deles é aprender, por assim dizer, a sentir” (ROUSSEAU, 1999, p. 152). Portanto, para Rousseau, o sentir é considerado como condição primordial e estruturante na constituição de nosso ser-sendo.

### **Schiller: o relevo do impulso sensível**

Também no século XVIII, Schiller (1995, p. 51) afirma que “o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração” realçando o relevo do impulso sensível na constituição do humano. “Enquanto não intui e não sente, ele [o ser humano] nada mais é do que forma e capacidade vazia” (SCHILLER, 1995, p. 65).

Tecendo reflexões críticas à supremacia do pensamento conceitual, Schiller (1995, p. 43) diz: “Ora, o domínio da faculdade analítica rouba necessariamente

a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhes a riqueza. Por isso o pensamento abstrato tem freqüentemente um coração *frio*". Assim, um pensamento desprovido da pregnância do corpóreo se torna glacial. Considera, portanto, que "para a experiência é necessário que colaborem os sentidos abertos e a energia do entendimento" (SCHILLER, 1995, p. 74). Para ele, essa relação de interligação entre os sentidos e o entendimento proporciona ao ser humano a conquista da liberdade, da plenitude do viver.

### **Kant: a sensibilidade sob os imperativos da razão pura**

No final do século XVIII, Kant, na densidade seu sistema filosófico, se refere à sensibilidade como a "capacidade de obter representação mediante o modo como somos afetados pelos objetos" (KANT, 2000, p. 71). Desse modo, os objetos do mundo nos são dados, em primeira instância, pelas vias da sensibilidade que "nos fornecem apenas intuições". Pelo entendimento, os objetos são pensados e daí se originam os conceitos que formam e dão fundamento ao conhecimento.

De certa forma, Kant atribui importância à presença dos sentidos, do sensível, afirmando que "tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentando-lhes a intuição) quanto tornar as intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos)" (KANT, 2000, p. 92) apresentando assim, a necessidade de relação entre entendimento e sentidos. Porém, no decurso de suas meditações, assevera que os esquemas de "conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte uma significação" (KANT, 2000, p. 148). Proclama assim, que "o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência possível, a saber, do conhecimento objetivo dos fenômenos" (KANT, 2000, p. 179).

A sensibilidade que Kant faz referência é caracterizada sob as estruturas formais de conhecimento dadas *a priori*. Portanto, a mesma está circunscrita às formas de percepção pré-estabelecidas de modo abstrato e descontextualizadas do dinamismo da vida cotidiana, do vivido/vivente. Gurmendez (1981, p. 69) pontua que

La sensibilidad, para Kant, es un percibir y sentir a través de formas *a priori* (espacio-tiempo) que organiza el mundo real como puede hacerlo la razón pura. Pero una sensibilidad apriorista no es realmente sensibilidad ya que, arrastrada por la deducción trascendental, reduce las cosas a un juicio sintético o principio supremo y no capta su singularidad, su latido íntimo y desaparecen, como cosas reales, para convertirse en formas de si mismas.

Para Kant (2000, p. 230), “o erro somente atua sobre o entendimento mediante a influência despercebida da sensibilidade”. Cabe, assim, aos imperativos da Razão pura disciplinarem e purgarem as impurezas da sensibilidade presentes no entendimento.

Kant (2000, p. 357) anuncia que “A virtude e com ela a sabedoria humana na sua inteira pureza são idéias”, são expressões da razão pura, descontaminada dos tons das afecções, dos sentires. Secundarizando o valor da pregnância do sensível, Kant pontua que “todo o mundo sensível não passa de um simples quadro que paira diante de nosso atual modo de conhecimento, destituído em si, como um sonho, de qualquer realidade objetiva”. Para ele, as faculdades do conhecimento sensível, as afecções, são passivas e inferiores, enquanto que as faculdades intelectivas, racionais, são ativas e superiores na ordem do conhecimento como unidade formal. A multiplicidade dos sentidos deve ser controlada pelo entendimento na elaboração da univocidade dos conceitos (KANT, 1935).

Kant, em momentos de meditação em que parece expressar mais complacência e acolhimento aos sentidos, nas bordas de seus estritos limites, notadamente em seu trabalho “Antropologia”, concebe que “La imaginación (...) facultad de representarse originariamente el objeto” (1935, 56) fornece material para que os conceitos sejam constituídos. Afirma que “El entendimiento y la sensibilidad se hermanan” (KANT, 1935, p. 67). Porém, também assevera:

El *entendimiento* o facultad de *pensar* (de representarse algo por médio de conceptos) llamase también la facultad *superior* de conocer (la diferencia de la sensibilidad o facultad *inferior*), porque la facultad de las intuiciones (puras o empíricas) solo encierran lo individual de los objetos, mientras que los conceptos encierran lo universal de las representaciones de los objetos (KANT, 1935, p. 87),

Assim, Kant realça com seus grifos a intensidade do caráter inferior da sensibilidade e do caráter superior da racionalidade. Como expressão do sensível, da singularidade, a sensibilidade não se configura como forma de conhecimento universal. Portanto, a mesma fica desprovida do estatuto de verdade, pois, para Kant, só os imperativos das leis universais plasmadas pelos conceitos da razão pura estruturam o conhecimento verdadeiro.

Em alguns momentos, de certo modo, ele se refere a algumas emoções e sentimentos de forma afirmativa e com simpatia, como por exemplo: “Deleite es el sentimiento de la expresión de la vida: dolor el de una represión de ésta” (KANT, 1935, p. 133). Porém, noutros momentos diz que “Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad del alma*, porque ambas excluyen el

domínio de la razón” (KANT, 1935, p. 147). As manifestações sensíveis são admitidas apenas enquanto controladas pelas rédeas dos imperativos soberanos da Razão pura.

### **Os românticos: o elã do sensível**

Também no século XVIII, os pensadores alemães chamados de românticos como Schlegel, Hölderlin, Novalis, Goethe, Schiller... apresentam diversas idéias que se contrapõem aos ditames hegemônicos do racionalismo ressaltando a presença do elã do sensível, da relevância dos sentimentos como expressões constitutivas e vitais da condição humana.

Nessa trilha, Schlegel ([19\_\_], p. 74) ecoa: “La sensibilidad (*sinn*), la fuerza y la voluntad propios de un hombre son lo más humano, lo más originário y lo más sagrado que hay en él”. Para ele, “Donde faltan amor y virtud” a tendência é de que a vida humana se “degenera en salvaje afán de destrucción” (SCHLEGEL, [19\_\_], p. 88). Privados da seiva do sensível, da expressão do sentimento amoroso, os indivíduos são destinados às atitudes de selvageria e de destruição. Os pensadores românticos realçam a relevância da presença pregnante do sensível, dos sentires, na constituição da inteireza do existir humano.

### **Nietzsche: a afirmação da in-tensidade dos sentidos**

Na contemporaneidade, as idéias de Nietzsche (séc. XIX) retumbam como uma das vozes imbuídas do espírito de transgressividade mais afiadas. Assim, tece sua “crítica de martelo” aos cânones hegemônicos da racionalidade instituída “a todo preço como potência perigosa, como potência que solapa a vida!” (NIETZSCHE, 1987a, p. 24), com seu excesso de objetividade, de “idolatria dos conceitos”.

Para Nietzsche (1985, p. 8), a cultura ocidental foi lastreada sob os auspícios de uma “metafísica sacerdotal hostil aos sentidos” que instituiu processos ascéticos de denegação da vida, em suas expressões mais corpóreas, incidindo no recalque à “vontade de viver” (NIETZSCHE, 1985, p. 43). A tradição de pensamento que predomina em nossa cultura forjou um “moralismo que ensinou o homem a envergonhar-se de todos os seus sentidos” (NIETZSCHE, 1985, p. 37), de sua condição senciente.

A lógica que formata o pensamento conceitual, para Nietzsche (1987a, p. 49), “repousa seus pressupostos” em pilares “aos quais nada no mundo efetivo corresponde” com a imobilidade de seu arcabouço retilíneo que nega o vir-a-ser, os

fluxos mutantes da pregnância do existir. Ele proclama que “Só os pensamentos que surgem em movimento têm valor” (NIETZSCHE, 2000, p. 14). Revelando os Sentidos vitais dos sentidos, Nietzsche (2000, p. 26), referindo-se à Razão calculista, anuncia que “A 'razão' é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança eles não mentem”.

Ponderando acerca da relevância do sensível, do afecional, na constituição do saber, Nietzsche (1987b, p. 173) anuncia: “não é somente a linguagem que serve de ponte entre homem e homem, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar consciência de nossas impressões dos sentidos em nós mesmos”. E arremata: “E que instrumentos de observação temos em nossos sentidos!” (NIETZSCHE, 2000, p. 27) com suas potencialidades estruturadoras dos Sentidos humanos.

### **A Fenomenologia: o acento no mundo vivido**

As abordagens que perfazem a concepção fenomenológica (séc. XX) se fundamentam na busca da compreensão dos fenômenos humanos a partir de seus modos originários de manifestação, na con-textura da cotidianidade vivida pelos indivíduos. Essas abordagens compreendem os fenômenos como inacabados na dinamicidade de suas formas vivas de expressão, realçando a relação de interação fecunda entre “sujeito” e “objeto”, bem como a relevância da intersubjetividade em que somos *uns-com-os-outros* (MERLEAU-PONTY, 1999; HEIDEGGER, 1997; CRITELLI, 1996).

Merleau-Ponty (1999) considera a Fenomenologia como processo de descrição das experiências do mundo vivido mediante os fluxos dinâmicos das relações intercorpóreas entre os indivíduos encarnados no mundo, em seu *ser no mundo*.

Critelli (1996, p. 13) sistematiza o pensamento fenomenológico afirmando que “a perspectiva do conhecer e a verdade que este alcança não podem, senão, ser relativas” no reconhecimento da relatividade, da contextualidade da verdade (relatividade que não implica em relativismo). Assim, a Fenomenologia “compreende a possibilidade do conhecimento através da aceitação desta mesma fluidez” (CRITELLI, 1996, p. 15). Ou seja, um conhecimento lastreado no prisma existencial, que revela o ser-sendo em sua existencialidade vivida/vivente e que reflete “sobre o modo humano de ser-no-mundo” (CRITELLI, 1996, p. 16).

No horizonte da compreensão fenomenológica, Critelli (1996, p. 94) realça que

nossas emoções revelam o nosso efetivo envolvimento e entendimento de nossa situação no mundo. É através de nossas emoções que nosso ser e o ser

em geral fazem e ganham Sentido. Através dos estados de ânimo, os significados das coisas fazem sentido.

O brilho que dá cromaticidade e Sentido à existência desponta através da abertura e do cuidado com a nossa sensorialidade, com nossa condição sensível. Critelli (1996, p. 127) declara que o “ser faz sentido antes ao coração do que ao intelecto”. O pulsar, o fremir do coração antecede, dá ritmo e vigor ao campo do intelecto.

### **Heidegger: o cuidado com o ser-sendo-no-mundo-com**

Heidegger (1989, p. 22) fala do “*pathos* como dis-posição, como *thaumazein*, o espanto, que é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre”. Assim, podemos “por-nos à escuta da voz do ser”, em sua singularidade e inteireza, na abertura de nossas disposições sensíveis, mediante o dinamismo do espectro de nossa Sensibilidade, para com os desafios e interpelações do mundo vivido/vivente.

Em suas meditações, Heidegger tece uma relação de proximidade entre pensar e poetar como modos de expressão originários dos sons e silêncios do existir humano, do ser-aí no mundo, mediante uma “abertura originária” (HEIDEGGER, 1997, p. 194).

Referindo-se à idéia de homem, de ser humano, Heidegger (1997, p. 264) o compreende como “feito de *húmus*”, sendo assim “composto de corpo e espírito”, abordando a “condição de cuidado com a vida (...) que deve ser concebida como cura no sentido originário” (HEIDEGGER, 1997, p. 265). Cura que, assim, se torna possível, na dinamicidade do existir, através de uma atenção primorosa com as disposições e potencialidades que enredam a coexistência in-tensiva entre *Sensus* e *Ratio/Logos*, entre corpo e espírito.

Em suas meditações críticas acerca da “razão calculista”, nos limites do pretensamente ilimitado pensamento conceitual, Heidegger (1989, p. 50) afirma que “O pensamento calculador submete-se a si mesmo à ordem de tudo dominar a partir da lógica de seu procedimento”. Esse “pensar destrói, pelos seus conceitos rígidos, o fluxo da vida” (HEIDEGGER, 1987, p. 47). Isolado e levado ao paroxismo, o pensamento conceitual represa e comprime a movência do ser-sendo, a condição de abertura originária do humano, o dinamismo do ser-sendo-no-mundo-com-os-outros.

### **Merleau-Ponty: o logos do mundo estético**

Merleau-Ponty considera as experiências sensíveis como processos vitais onde os sentidos vão possibilitando a apreensão do mundo real, vivido cotidianamente. “O sentir (...) reveste a qualidade de um valor vital” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 84). Assim, as aventuras do “mundo vivido tecidas no coração da experiência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 109) são constitutivas no processo de instauração dos Sentidos do existir, das coisas.

A Sensibilidade emerge e se projeta no estofo do corpo. Merleau-Ponty afirma a relevância da presença e da compreensão da corporeidade no âmago das ações cotidianas, pois “eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo” (1999, p. 208). Desse modo, é no corpo senciante que constitui minhas relações in-tensivas com o mundo, que são instituídos os valores e os Sentidos.

Meditando sobre a predominância dos paradigmas que privilegiam a objetividade Merleau-Ponty (1999, p. 279) assevera que “o pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção”, ignorando, portanto, sua sensorialidade, a pregnância de seus sentires, suas camadas interiores. Propugna, assim, uma “reflexão radical que procura compreender-se a si mesma onde se possa reencontrar a experiência irrefletida do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 324), um *logos do mundo estético* (1991), do *ser selvagem* (1984). Dessa forma, sentimento e pensamento, corporeidade e cognitividade precisam coexistir de modo in-tensivo, numa relação de interdependência criante.

Para Merleau-Ponty (1989, p. 48), o “pensamento de ciência deve reencontrar-se no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida”. Afirma que a Filosofia ocidental precisa “reencontrar o contato com o ser” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 169). Ser como ser-sendo que, na inteireza e na complexidade da condição humana, se constitui, coexistencialmente, como senciante e pensante, fundado numa “subjetividade plena soterrada no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 180), contaminada de *húmus*.

### **Maffesoli: elogio à Razão sensível**

Maffesoli, inspirado em Nietzsche, medita sobre os desdobramentos da *razão abstrata* de caráter meramente apolíneo que se distancia do mundo circundante revelando “sua incapacidade de reconhecer o potente vitalismo que move” (MAFFESOLI, 1998, p. 34) a vida. Procurando expandir e superar o reducionismo



desse racionalismo fechado, Maffesoli fala da “razão seminal” (1998, p. 58) que busca integrar o sensível e a teoria numa “postura entusiasmante” (MAFFESOLI, 1998, p. 71); uma Razão plural que fareja as vicissitudes do vivido, nutrida num “enraizamento dinâmico” (MAFFESOLI, 1998, p. 165), na vivência da singularidade com-partilhada.

Nesse rumo, Maffesoli (1998, p. 191) anuncia que é “preciso sensualizar o pensamento” para que este articule “uma sensibilidade generosa” (MAFFESOLI, 1998, p. 12) e transite na “topografia da incerteza e do imprevisível, da desordem e da efervescência, do trágico e do não racional” (MAFFESOLI, 1998, p. 13) como instâncias intrínsecas ao nosso existir. Desse modo, o conhecimento deve se nutrir da *libido sciendi*, se instituindo, portanto, como “um saber erótico que ama o mundo que descreve” (MAFFESOLI, 1998, p. 14), que se implica e se co-implica com o mesmo.

### **René Barbier: a escuta sensível**

René Barbier (1993, p. 187), em suas investigações sobre a “escuta sensível”, desenvolve a “abordagem transversal” como perspectiva multirreferencial de compreensão dos Sentidos do existir. Compreende a Sensibilidade como “faculdade de entrar no sentir” (BARBIER, 1993, p. 199-200) em que o sentimento é “uma espécie de compreensão intuitivo-afetiva da complexidade da realidade”. Pontua que “entrar no sentimento é aceitar ser receptivo em relação ao mundo que, sempre nos fala de modo diferente” (BARBIER, 1993, p. 202) quando estamos dis-postos para perceber a ondeação de seus fluxos. Pare ele, “o sentimento é uma forma sutil da consciência desperta” (BARBIER, 1993, p. 204) e a sensibilidade é a “forma elaborada do sentimento de ligação (*reliance*)” (BARBIER, 1993, p. 205). Assim, por meio de nossas dis-posições sensíveis, de nossa relação simpática e empática com os outros, podemos nos relacionar dialógica e afetivamente com estes, com o mundo, de modo in-tensivo.

A *escuta sensível* enfatiza a presença da amorosidade, da “parte meditativa do ser humano considerando que o conceito e a imagem mental tem lacunas e é insuficiente” (BARBIER, 1993, p. 213) para uma compreensão e uma vivenciação dos fenômenos humanos, da condição humana, mediante posturas que conotam vastidão, intensidade e implicação.

### **Xavier Zubiri: a inteligência senciente**

Xavier Zubiri, pensador espanhol contemporâneo, propugna, em suas investigações filosóficas, uma compreensão da inteligência como “Inteligencia sentiente”. Afirma que “inteligir y sentir constituyen estructuralmente (...) una solo facultad, la inteligencia sentiente” (ZUBIRI, 1998, p. 13). Inteligir e sentir perfazem modos diferentes de “un solo acto de aprehensión sentiente de lo real” (ZUBIRI, 1998, p. 12). Pare ele, o inteligir, a inteligência humana são formas de “actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (ZUBIRI, 1998, p. 13).

Zubiri busca superar a oposição dicotomizante que a Filosofia clássica opera entre o inteligir e o sentir realçando que “sentir y inteligir son justo dos momentos de algo uno y unitário: dos momentos de la impresión de realidad” (ZUBIRI, 1998, p. 78) em que ambos, conjuntamente, estruturam os processos de apreensão e de compreensão pelas fibras do sensível; “el modo mismo de inteligir es sentir realidad” (ZUBIRI, 1998, p. 83). Debulha que “la intelección no es inteligencia 'de' lo sensible, sino que es inteligencia 'en' el sentir mismo” (ZUBIRI, 1998, p. 184). Ou seja, não é possível conceber a inteligência senão como faculdade de um ser sensível, eivada dos tons do sensível. A inteligência se estrutura no estofo do próprio sensível, e, portanto, é constituída e constituinte dos matizes, do corpo do sensível. “No hay objeto dado 'a' la inteligencia misma, sino dado 'en' la inteligencia misma. El sentir es en si mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir” (ZUBIRI, 1998, p. 84). A estrutura formal do inteligir está imbuída da energia, do elã do sensível, da substância sensível, “la sensibilidad (...) es un momento intrínseco y formal de la intelección misma” (ZUBIRI, 1998, p. 85).

O pensamento de Zubiri não separa forma de conteúdo. Ambos se encontram intrinsecamente interligados. Para ele, “Este objeto formal no está dado por los sentidos 'a' la inteligencia, sino que está dado por los sentidos 'en' la inteligencia” (ZUBIRI, 1998, p. 86). Assim, “el dualismo entre inteligir y sentir es una concepción metafísica que además deforma los hechos” (ZUBIRI, 1998, p. 85). O ato de apreensão e de compreensão operado pela inteligência já se apresenta impregnado do espectro sensível, da impressão sensorial. Os objetos não são dados à inteligência numa relação de distanciamento e de separação estanques entre “sujeito” e “objeto”, sensível e inteligível, mas são apreendidos mediante a relação de implicação direta e coexistente entre ambos. Os sentidos, ao apreenderem os objetos, já os dispõem intrinsecamente, já os adentram simultaneamente na inteligência, em sua potencialidade sensível de percepção e de compreensão.

Zubiri (1998, p. 91) afirma que “La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual”. O sentir mobiliza o pensamento na estruturação das idéias e ambos plasmam a com-preensão dos fenômenos; são co-determinantes. Ele concebe “el fremir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor” (ZUBIRI, 1998, p. 105). Assim, o saber, a sabedoria, se estruturam como re-velação de Sentidos encarnados mediante uma relação de co-determinação e de coexistência entre sentir e inteligir, na “tensión dinámica” (ZUBIRI, 1998, p. 105) de nossa relação pregnante com os outros, com o mundo.

Zubiri (1998, p. 111) também assevera que “la inteligencia sentiente es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad”. Os diversos perceptos sensíveis participam conjuntamente nos processos de compreensão do real estruturando, assim, a inteligência senciente em nossa relação de abertura para com o mundo. “Es la apertura de la realidad que determina la apertura misma de la intelección sentiente” (ZUBIRI, 1998, p. 167).

Para Zubiri (1998, p. 224), a Filosofia clássica instituiu a “logificación de la intelección” reduzindo o *Logos* à esfera do lógico-formal, do pensamento conceitual. Para ele, o *Logos* é “intelección sentiente” (ZUBIRI, 1998, p. 225) que compreende o ser em seu *sendo*, na dinamicidade de seus movimentos e de sua abertura ao estar no mundo, pois “el ser no es algo entendido, sino que es ser sentido” (ZUBIRI, 1998, p. 227). “El logos es formalmente *logos sentido*, y por esto, y solo por esto es logos dinámico” (ZUBIRI, 1998, p. 276) (grifos do autor).

### **Ortiz-Osés: o *sensus*, a Razão pática e co-implicativa**

Vislumbrando o ultrapassamento das idéias e posturas reducionistas que configuram a predominância da *Ratio*, dos estatutos da racionalidade calculista em nosso processo civilizatório, Ortiz-Osés, também pensador espanhol contemporâneo, propugna uma Razão afetiva e simbólica que se constitui no entrecruzamento das esferas do sensível, da intuição, com as esferas da intelecção, do pensamento racional. Afirma que “la masiva colonización cultural nórdica (*anglogermánica*)” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 91) em nossa cultura latina, trouxe contribuições significativas no que se refere ao aprimoramento dos processos de sistematização do pensamento crítico e do acesso a métodos sistemáticos de investigação, mas também trouxe as marcas da cultura indoeuropéia que se configura na supremacia de uma “razón diurna y clara” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 94), a *Ratio* da medida. “El oficial pensamiento *cognitivo* anglogermánico preconiza el conocer cosas, afectos o

estructuras pero suele olvidarse del pensamiento simbólico cuyo quehacer no es conocer sino conocerse, es decir, reconocer urdiduras, sujetos o relaciones” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 95).

Para Ortiz-Osés (1995, p. 95), “las bellas y frías filosofías nórdicas han olvidado que detrás de toda referencia de verdad subyace una referencia de sentido, tras la coherencia formal la cohesión material, bajo el talento cerebral está el talento cordial”. Nessa perspectiva, ele aponta para a recuperação de núcleos que representam os valores originários relativos à tradição da *humanitas* latina mediante a instalação de uma “filosofía latino-mediterránea: la qual se situaría en un *estar* o *estancia* intermédia entre la filosofía nórdica del ser racioempirista y la mitología tropical” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 92). Assim, uma Filosofia inspirada na “cultura indígena *mediterránea* de tipo agrícola que inhuma a sus muertos en la madre tierra” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 92), numa “mitología agrária de signo matriarcal-naturalista y comunalista” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 93). Para ele, “el posterior estrato *indoeuropeu* de tipo pastoril-ganadero conforma una mitología patriarcal-racionalista e individualista” (grifos do autor).

Ortiz-Osés (1995, p. 6) afirma a “categoria fundamental do *Sensus* – a la vez significación y sentimiento, senso y sentido” como idéia-força e como imagem presentes em nossa tradição latina mais ancestral apontando o “entrecruzamiento entre *ratio* y *sensus* en la *razón afectiva* del genial Augustín de Hipona y seguidores (renacentistas), o bien una filosofía de la vida basada en el *sensus communis*” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 94) (grifos do autor).

A compreensão de uma Filosofia latino-mediterránea, para Ortiz-Osés (1995, p. 94), considera o cuidado com “el afecto y la afección, el sentimiento y la emoción, la vivencia y convivencia típicas del humanismo latino, pero sobreesídas por las filosofías hegemónicas del Norte frío desapasionado”. Para ele, “no se trata de renunciar a la razón sustantiva de tipo explicativo, sino de adjuntar una razón adjetivada de signo implicativo” em que o pensamento, as idéias se encontram contextualizadas e encarnadas na existência vivida/vivente, em que os Sentidos estão eivados de *Ratio* e *Sensus*, plasmando uma Razão-Sentido que re-vela Sentidos anímicos.

Ortiz-Osés se refere a diversos pensadores da tradição latina como Santo Agostinho, Nicholas de Cusa, Giordano Bruno, Tomás de Campanella, Vico, Pascal, Rousseau, Unamuno que apresentam concepções do real, da vida, inspiradas numa compreensão polifônica do Sentido, marcada pela presença da intuição, dos sentimentos, do elã vital, do *logos spermatikós*, de *razones seminales*, de uma

Razão impura “no como abstracción o razón suficiente sino como afección o razón aficiente: en donde el *corazón* queda implicado como *co-razón*” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 97); uma Razão impregnada de *pathos*, do impulso sensível que co-move o coração do existir.

Realçando a imagem, a idéia-força da tradição humanista – a *humanitas* –, Ortiz-Osés afirma o vigor de seu núcleo simbólico primordial trazendo a presença do cristianismo originário com os valores da amizade, do consenso e da fraternidade. Assim, “la fraternidad sobrevive como *humanitas* en el ser latino-mediterráneo (...) *humanitas* significa 'buenos sentimientos', la fuerza de los sentimientos humanos” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 101).

Ortiz-Osés (1995, p. 102) também assevera que “El culto latino-mediterráneo a la *sensibilidad* no es algo superado ni a superar. Pues la sensibilidad es indivisible, así pues sintética y copulativa y no analítica o troceable”. A vivência da Sensibilidade como estado de dis-posição, de abertura vasta para a compreensão da complexidade da condição humana leva a superação das dicotomias que mutilam possibilitando processos de religação e de implicação. Assim, arremata Ortiz-Osés, “El sentido reaparecerá aquí como la verdad sensible y sentible: audible y no solo visible (...) la afección aporta a la razón la vida (...) a la verdad el sentido y a la mente el alma (...) una *razón pática* o pasible frente a la razón impasible (...) la razón afectiva” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 102 e 103).

## 01.2 – A compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade

*Lo que puede el sentimiento.  
No lo ha podido el saber.*

Violeta Parra

*Quando tentamos compreender intelectualmente,  
o sentido nos escapa.*

Suzuki

*A gente só sabe bem aquilo que não entende.*

Guimarães Rosa

*Tenho apenas duas mãos  
e o sentimento do mundo.*

Carlos Drummond de Andrade

O *Sensus*, como sentimento e como significação se estrutura, originariamente, a partir do *húmus*, do orgânico, da pregnância das *humidades* do ser-sendo. Se projeta na nervura da carne, no magma senciente de nossa corporeidade, no fremir das vivências humanas, a partir da plasticidade sinestésica da expressão originária dos feixes dos cinco sentidos – do pentassensorial – e dos perceptos que emergem de nossas camadas sensíveis mais sutis e vastas – o multissensorial (ZUKAV, 1992). Na proporção em que cuidamos das potencialidades do multissensorial tecendo a relação de coexistência e de interdependência existente entre os diversos perceptos, dos tons de suas singularidades, descortinamos a vastidão dos vãos de nosso universo sensível, urdimos os fulcros do espectro da Sensibilidade em suas dimensões seminal e anímica. Assim, o *Sensus* emerge dos horizontes do sensório, dos perceptos sensíveis, do senso intuitivo, em suas expressões mais pregnantes, se expande e se prolonga nos sentidos do imaginário, da consciência compreensiva, da Razão-Sentido.

Para Abbagnano (1962, p. 840), o sensível “é o que pode ser percebido pelos sentidos”, e a Sensibilidade está na “esfera das operações sensíveis do homem”, revela a “capacidade de receber sensações e de reagir aos estímulos (...), de participar das emoções alheias ou de simpatizar”. Barbier (2001, p. 136) concebe Sensibilidade como estado “que dá sentido a todos os sentidos” compreendendo

“sentido como universo de significados existencialmente encarnado e não susceptível a uma explicação, mas somente a uma compreensão multirreferencial e transdisciplinar a partir de uma implicação pessoal” (BARBIER, 2001, p. 136 e 137). Assim, Sensibilidade como amálgama que agrega todos os sentidos perceptivos na composição da tecelagem dos Sentidos pregnantes e anímicos do existir.

Para melhor visada compreensiva, utilizarei o vocábulo sentido com s minúsculo quando fizer referência aos sentidos biofísicos/sensoriais e com S maiúsculo quando fizer referência ao Sentido como valor, como destinação, como fim/finalidade (telos), como horizonte e significação existencial, como fundamento, fundo sem fundo.

A dis-posição do estado sensível nos possibilita o estar-sendo-no-mundo-com-os-outros, de modo encarnado e radical, mediante os processos de percepção e de compreensão em que podemos tocar, cheirar, escutar, saborear e olhar o mundo, bem como, conjuntamente, pensar, refletir/meditar através de nossa relação direta e originária com o mesmo. Essa dis-posição desemboca em formas de saber – *sapere* – imbuídas do elã do vivido-vivente que traduzem um “enraizamento dinâmico” nas curvaturas e funduras do existir.

Destarte, o universo/pluriverso do estésico, do sensível – o *Sensus* – se entretece, no dinamismo de sua plasticidade, como instância policrômica, como dis-posição de nosso ser senciente e pensante que, desse modo, pode vivenciar e compreender com vigor os fenômenos, a vida. Merleau-Ponty (1984, p. 228) proclama que “O sensível (...) como a vida, é um tesouro sempre cheio de coisas a dizer” na intensidade da *membrura*, da carnalidade do existir, “na juntura onde se cruzam as múltiplas *entradas* do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 235), nas dobras de suas encruzilhadas (grifos do autor).

Nessa perspectiva, o *Sensus* se traduz na expressão plástica dos perceptos sensíveis que plasmam as afecções, o imaginário, e que, conjuntamente e de modo implicado, plasma a consciência compreensiva, o senso meditativo, impregnando o existir de mais Sentidos, de Sentidos vivos e originários. Swimme (1996, p. 80) proclama que “o universo é sensível – é um reino de sensibilidade (...) da sensibilidade dos quanta”. Assim, quanto mais exercitamos as potencialidades sensíveis, mais e melhor podemos apreender, compreender e vivenciar a dinamicidade dos fluxos do universo, os ritmos sincopados do existir, das coisas; mais podemos cultivar nossas potencialidades ad-mirantes, mirando com despojamento e implicação, com vivacidade e alumbramento.

Para Swimme (1996, p. 84) “Os reinos físico, humano e divino fluem juntos em nossas sensações”. O cultivo da Sensibilidade fomenta e proporciona a relação de interação entre esses reinos, nos faz sentir a vibração do universo/pluriverso, da teia viva e entrelaçada de nossas relações com o ecossistema; faz florescer o espírito de fineza. E Swimme (1991, p. 83) arremata: “a sensibilidade humana permite que a beleza do universo seja apreendida pela consciência autoreflexiva”. Beleza que, dinamicamente, harmoniza nossas faculdades sensíveis e espirituais (SCHILLER, 1995) nas dialogias interpenetrantes de suas in-tensidades.

O cuidado com a Sensibilidade nos dis-põe para o originário, para o estado nascente das coisas, do ser-sendo; descortina o *logos do mundo estético* (MERLEAU-PONTY, 1991) em que podemos sorver a sensualidade e a plasticidade do mundo, e, assim, nutrir uma relação estética com este, na vastidão de sua expressividade poética. A estesia se origina de *aisthesis* e “significa basicamente a capacidade sensível do ser humano para perceber e organizar os estímulos que lhe alcançam o corpo” (DUARTE JR., 2001, p. 136), a dis-posição de nosso ser senciante para perceber e fruir o dinamismo e a cromaticidade dos fenômenos do existir.

Do núcleo dinâmico do sentir se descortina a dimensão estética, o elã do sensível. E Duarte Jr. anuncia que a “estesia fundante (...) consiste em experienciar a beleza (...) como esse entregar-se de corpo e alma”. Portanto, a estesia mobiliza e co-move os perceptos sensíveis conduzindo ao estado de dis-posição que nos implica diretamente com o *sentimento do mundo*, com um sentimento de fundo, em que podemos ad-mirar e com-preender as coisas no fulgor de suas expressões mais originárias.

O estado sensível que configura a Sensibilidade é *autopoiético*, auto-organizativo. Ou seja, em sua condição originária de abertura e de plasticidade dinâmica, se auto-cria e se auto-recria, se auto-organiza e se reorganiza, se retroalimenta e se renova mediante seu impulso germinal que implica em fluxos incessantes, em renovação constante. Renovação que infunde o elã vital em nossas ações contingentes.

Avento uma compreensão da Sensibilidade como estado de abertura para o indeterminado, para a incerteza, que nos leva às veredas do desconhecido, aos desafios inaugurais; aos processos de criação e de recriação em que as in-tensidades dos conflitos impulsionam o ser-sendo em suas metamorfoses renovadoras. Esse estado sensível nos arremessa nas travessias abertas das aventuras que nos arrepiam a cada momento e que instalam o advento da *eterna novidade do mundo*.



O cuidado com a Sensibilidade se traduz e se descortina na abertura despojada, na dis-posição de nossas potencialidades humanas, de nossos sentidos perceptivos, através da relação coexistencial entre a corporeidade e a espiritualidade e se desdobram em processos compreensivos e vivenciais. Processos que vislumbram a inteireza in-tensiva da condição humana. Dis-posição para a percepção, a apreensão e a compreensão dos fenômenos humanos, da complexidade e da inteireza do existir.

O cuidado com a Sensibilidade supõe a busca de uma compreensão e de uma vivência existencial que implica na presença constitutiva e interligada do sentir (sentidos/sentimentos) – do afecional – e do pensar (inteligível/pensamento) – do noético; uma compreensão da pluridimensionalidade da condição humana formada pelo *homo sensibilis, faber, sapiens, symbolicus, poeticus, politicus, demens...*

A plasticidade dos perceptos sensíveis impulsionada pelo *pathos* criante nos interpela para processos de percepção, de apreensão e de compreensão que mobilizam a imaginação criante, a consciência meditativa, a intuição, as afecções. Essa plasticidade evoca e con-voca o elã do espírito inventivo e da corporeidade que, de modo entrelaçado, fazem jorrar os Sentidos que constituem a teia simbólica do existir. Para Moraes (1992, p. 18), a esfera da sensibilidade nos leva ao “sentimento que agita o cerne da alma humana”, ao horizonte do anímico, ao âmago do ser-sendo.

Nessa esfera, o cuidado com a Sensibilidade, desde o núcleo do *Sensus* – os sentidos e os Sentidos –, se traduz na imersão no coração das coisas mesmas, na implicação visceral com a pregnância do mundo vivido/vivente, mediante a fruição do senciente e do pensante interligados. Fruição que ocorre através da dinâmica in-tensiva do ser-sendo-com-os-outros, numa relação de abertura que implica na busca de compreensão dos paradoxos da condição humana.

O estado de dis-posição do espectro da Sensibilidade nos implica com os enigmas do ser, do existir e do co-existir; nos cumpliciza com as coisas que nos afetam – sem afetação –, de modo acolhedor, em que nos simpatizamos e nos empatizamos co-implicativamente. O estado de solicitude da Sensibilidade incide numa atitude de não-resistência aos desafios do devir, de superação das posturas defensivas. Incide em abertura para os influxos dos fenômenos, para os fluxos tensoriais do existir. Esse estado nos con-voca por inteiro, de modo penetrante, para processos in-tensivos de buscas que incidem em desafios altaneiros; para a percepção e a ad-miração das silhuetas do existir mediante o mirar vasto e

espiritual da alma e do coração. Dessa forma, a abertura sensível faz emergir o pasmo do estado nascente que leva a processos admiráveis de encantação.

Levinas (1980, p. 167) ecoa: “a vida sensível se vive como fruição”, e “a fruição, satisfeita por essência, caracteriza todas as sensações cujo conteúdo representativo se dissolve no seu conteúdo afectivo”. Fruição que traduz as intensidades de nossa relação prenhe com o mundo vivido, em que ruminamos e sorvemos suas texturas e porosidades, seus sabores e dissabores.

Tratando dessas meditações, Cassirer (2001, p. 35) pondera:

a atividade espiritual suprema e mais pura que a consciência conhece está condicionada e é mediada por determinados modos de atividade sensível. Também aqui constatamos que a vida autêntica e essencial da idéia pura somente se nos apresenta no reflexo colorido dos fenômenos. Não poderemos compreender o sistema das múltiplas manifestações do espírito, a não ser acompanhando as diversas direções de sua força imagética original. Nela vemos refletida a essência do espírito, pois esta somente se nos revelará na configuração do material sensível.

Assim, o conhecimento, co-nascimento – *conascere* –, o saber – *sapere* –, como expressões bastante próximas, não são instituídos apenas pelo pólo da cognição, do inteligível, ou da emoção, do sensível, e sim no dinamismo do *entre*. Ou seja, só é possível aprender e conhecer, criar Sentidos, na radicalidade de suas acepções, mediante a relação de coexistência complementar e interdependente entre o sensível, o corpóreo, a Intuição e o inteligível, o pensamento, a Razão. Os Sentidos, como vimos, emergem na *entredade*, na dinâmica trajetiva do *homo mediator, viator*. Espírito e corpo são ontologicamente coexistentes e se re-velam ao re-velar os Sentidos prenhes e anímicos na copulação fecunda das intensidades de seus entrelaces.

A esfera do sentir, do sensível, não é nem apenas estimulante nem apenas coadjuvante, mas, sobretudo, estruturante nos processos de sedimentação do saber, do conhecer, dos Sentidos, conjuntamente com a esfera do racional. O sentir e o inteligir são dois modos, dois níveis diferenciados de um mesmo processo de percepção, de apreensão e de compreensão do real. Existe uma co-determinação, uma co-implicação originária e originante entre o sensível e o inteligível. Pensamos sentindo e sentimos inteligindo simultânea e alternadamente. A inteligência é um composto híbrido de senciante e de pensante. O sentir compõe e é inerente ao próprio inteligir.

Zubiri (1998, p. 13) pontua: “Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir”. Pretender dicotomizar essas instâncias interdependentes incide na desqualificação do conhecimento, do saber, dos Sentidos

humanos. Maffesoli (1998, p. 196 e 197) declara que com “a experiência sensível espontânea que é a marca da vida cotidiana, a progressão intelectual poderá, assim, reencontrar a interação da Sensibilidade e da Espiritualidade” como instâncias ontologicamente constitutivas da condição humana. Condição humana que, para Ortiz-Osés (1986, p. 98), se compõe da coexistência entre “Cuerpo, alma y coyuntura. El hombre no es ni cuerpo ni alma, sino la coyuntura de cuerpo y alma, de naturaleza y cultura, de eros y logos”. Conjuntura que, como uma teia dinâmica, se constitui mediante os entrelaces dos fios co-implicados da tessitura de sua corporeidade animada e de sua espiritualidade encarnada. Espiritualidade como expressão dos valores e dos Sentidos anímicos, da dimensão imaterial e intangível. Como sopro (*spiritus*) vivo que *anima* e vivifica na pregnância da tangibilidade do existir.

Nessa perspectiva de compreensão, concebo inteligência a partir de sua acepção etimológica, *intus legere*, que se traduz em ler de dentro, numa compreensão espirituosa que emerge desde dentro, de nossas camadas mais internas. Ou seja, uma percepção inteligente é aquela que se engendra dos sentidos da intuição, das afecções, da cognição, sendo, portanto, com-preensiva, na proporção em que os processos de apreensão se tecem conjuntamente. Krishnamurti (1992, p. 27) acentua que “Para ser inteligente necessitas de extraordinária sensibilidade. Só pode haver sensibilidade quando o corpo é sensível – a maneira de observar, de ver, de sentir”. Assim, inteligência se traduz numa escuta intersensorial, intersensiva, que agrega os diversos sentidos perceptivos. Bergson (1979, p. 118) proclama: “Nossa inteligência é o prolongamento de nossos sentidos”. Como potência criante, eivada de intuição e razão, portanto, prenante e anímica, a inteligência, como “capacidade fundamental de plasticidade” (MATURANA, 2000, p. 101), pode nos conduzir ao *esprit de finesse* que se traduz no estado espirituoso de compreensão implicando, assim, em amplitude e fineza.

Serres (1993, p. 16) realça que Sensibilidade é uma “palavra que significa a possibilidade ou capacidade em todos os sentidos (...) habita um lugar central e periférico: em forma de estrela”. A Sensibilidade constela possibilidades múltiplas de modos de relação e de fruição da vida, das coisas. Ela é rizomática na proporção em que agencia conexões e heterogeneidades, conjuntividades e movências de filamentos abertos “entre as coisas”, no “inter-ser”, em “seu movimento transversal (...) riacho sem início nem fim” (DELEUZE, 1995, p. 37) que se projeta escorrente nas curvas de seus fluxos.

Essa abertura, essa dis-posição de nossa condição de ser sensível, de nossa Sensibilidade, nos proporciona uma percepção penetrante da porosidade, dos ritmos, das ranhuras, das texturas, das espessuras, das dobras, da pulsação, das expressões viscerais do que é vivo, dos recurvamentos e das ambigüidades dos fenômenos, do existir, em seus estados de vibração e de movência. Os perceptos dis-postos nos levam a farejar, a apreender os fenômenos, as coisas, em sua pregnância originária. O olhar, o escutar, o tocar, o sorver, o cheirar que perfazem a percepção atenta e sensível nos dis-põem a perceber e a apreender com proximidade, desde dentro, as vicissitudes da heterogeneidade do vivido/vivente, em seus flancos ponderáveis e imponderáveis, em suas *membruras* e *junturas*. Assim, podemos compreendê-los melhor, em seus limites e possibilidades, com expansividade, rigor e vigor.

Galeffi (2003, p. 44) refere-se a uma "*disposição ao acontecimento do sentido infinito e implicado do ser-sendo*", em que o "Ser, assim, é abertura para o aberto: poder-ser-sendo" (GALEFFI, 2003, p. 226). Dis-posição para o fundo sem-fundo do ser-sendo com suas sendas incomensuráveis, em seu tornar-se cotidiano como "*ser-no-mundo-com rigor e altivez, leveza e sensibilidade*" (GALEFFI, 2003, p. 236) (grifos do autor). Deleuze (1992a, p. 220) destaca que "Não estamos no mundo, tornamo-nos com o mundo, nós nos tornamos, contemplando-o", atravessando suas espessuras, meditando sobre seus enigmas, sorvendo-o de modo pregnante e anímico. Assim, ser como *tornar-se*, em seu estar-sendo, nas texturas das aberturas e das dobras dos acontecimentos, nas in-tensidades dos desbordamentos de sua floração, de seus tons altivos.

O cuidado com a Sensibilidade nos dis-põe de corpo e alma para o estado de escuta afetiva e espirituosa em que o espírito encarnado, animado pelo elã vital dos sentires, com sua mirada altiva, apresenta processos de percepção e de compreensão que traduzem vastidão e intensidade.

A substância sensível – o *homo/húmus*, o *mundus sensibilis* – impulsiona o *pathos*, faz jorrar o *thauma* que toca e impele o estado de perplexidade e de admiração. Provoca o espanto originário que arrepia e co-move, que instala momentos inaugurais na composição dos processos de ruminção, de compreensão e de invenção do existir, dos agenciamentos de Sentidos encharcados com o elã do anímico. Heidegger (2001, p. 25) fala do "espantar-se com o porvir do princípio", do estado nascente e admirável das coisas. Afirma que "é preciso espantar-se diante do simples, e assumir esse espanto como morada" (2001, p. 229), como a morada

extraordinária da singeleza do humano. Espanto que enreda perplexidade e que aponta para a radicalidade in-tensiva das buscas e dos desafios extraordinários.

Para Heidegger (1989, p. 21), o *pathos – paskhein* – conota “deixar-se convocar por”. Traduz o dispor-se, o abrir-se aos apelos que a relação de espantamento para com os fenômenos nos provoca em nosso ser-sendo-no-mundo-com. A plasticidade do sensível, da estesia, nos co-move, nos aproxima e nos adentra nas sinuosidades, nas reentrâncias e nos feixes pregnantes do vivido/vivente, nas curvaturas que cingem as trajetórias humanas; nos compele a ultrapassar os estados de anestesiamento que comprimem e desencantam o humano e nos enredam nas in-tensidades das coisas-sendo, do ser-sendo.

Muitas vezes, na trama das relações cotidianas, através dos influxos das experiências vividas no território da cultura, sobretudo no mundo contemporâneo, a esfera do sensível é veiculada e canalizada por práticas instituídas que tangenciam o corpo, as emoções, os sentimentos – a dimensão afecional – com propósitos de anestesiamento, de massificação e de controle. Numa sociedade que privilegia a lógica do mercado – a tecno-lógica, a mercado-lógica –, a supremacia do utilitário, da esfera do *ter*, com a onda avassaladora do consumismo que leva à consumação do próprio ser-sendo, do existir humano, as expressões originárias da Sensibilidade passam a ser aplastadas e homogeneizadas de modo grotesco levando a bestialização.

Através de dispositivos tecnológicos sofisticados, os indivíduos são abordados, em suas camadas sensíveis, de modo voraz e aprisionante, com a articulação de processos de sedução que anestesiaram e levam à massificação e a subjugação. Suas emoções são catalizadas mediante agenciamentos an-estésicos que incidem em domesticação e até em brutalização. As afecções são operadas instintivamente de forma tosca com posturas que aviltam a condição humana na instauração da barbárie.

Perniola (1993, p. 12) faz referência ao “já sentido”, ao falso sentir em que os objetos e acontecimentos já são determinados pelos processos instituídos de burocratização e de massificação dos sentimentos; em que o sentir é deslocado para fora de nós num “movimento de alheamento” (PERNIOLA, 1993, p. 22), de domesticação do sensível. Plasma-se, assim, uma estética do “já sentido” em que o “homem-coisa” é “desapossado do sentir” (PERNIOLA, 1993, p. 27), de seu sentir criante via processos de dessingularização an-estésica. Instaura-se, portanto, os simulacros do sensível, a plastificação das afecções (emoções e sentimentos) em que as mesmas perdem seu elã vital, sua potência criante. Com seu entramado de

afecções, o corpo é apropriado e acionado mecanicamente como se fosse uma máquina produtora de movimentos frenéticos, de desejos artificiais e compulsivos. Assim, este é impelido pela voracidade de um consumismo que desemboca na coisificação e na consumação do próprio existir. Forja-se indivíduos-simulacros, postigos, expropriados de sua Sensibilidade poética, *autopoiética* (autocriante).

A an-estesia dos sentidos incide na erosão das potências criantes dos mesmos e conduz a dessensibilização e ao embrutecimento que barbariza o humano na denegação da expressão livre de sua estesia. Essa an-estesia se desdobra em posturas que uniformizam e cristalizam os sentidos e os Sentidos levando os indivíduos a indiferença; tende a coisificá-los e reduzi-los a entes disformes adaptados às lógicas de rebanho.

### **O saber sensível como teia policrômica, implicativa e *holestésica***

Referindo-se ao saber sensível, Duarte Jr. (2001, p. 12) acentua que

Sem dúvida há um *saber sensível*, inelutável, primitivo, fundador de todos os demais conhecimentos, por mais abstratos que estes sejam; um saber direto, corporal, anterior às representações simbólicas que permitem os nossos processos de raciocínio e de reflexão.

Dessa forma, o horizonte do *Sensus*, na expressão da pregnância de suas afecções, dos impulsos dos sentires originários, proporciona ritmo e movimento à dimensão orgânica da condição humana, do ser-sendo, plasma e engendra modos de percepção, de saberes *páticos* que se prolongam em desdobramentos diversos mediante as expressões do simbólico, da consciência compreensiva.

Ao perceber os fenômenos com a abertura mais alargada de nossos perceptos mediante a coexistência entre o corpo e o espírito, podemos com-preender melhor sua amplitude, a dinamicidade de sua complexidade; podemos transitar melhor entre os vãos do ponderável e os desvãos do imponderável. Freire (1996, p. 152) arremata: “É na minha disponibilidade permanente à vida a que me entrego de corpo inteiro, pensar crítico, emoções, curiosidade, desejo que vou aprendendo a ser eu mesmo em minhas relações com o contrário de mim”. O cuidado aprendente do sensível é autoconhecente, autoaprendente e conduz à compreensão viva da complexidade do humano; nos dis-põe para nos aprendermos e aprendermos os outros e com os outros através dos vínculos in-tensivos com a alteridade, com o interhumano.

Gurmendez (1981, p. 67) declara que “nuestro sentir une todos los sentidos y nos da una visión global del Mundo”. Visão compreendida aqui como percepção globalizante que se compõe da multiplicidade dos perceptos sensíveis – da intersensorialidade – e da inteligência. A compreensão sensível a-borda a vida, os fenômenos, as coisas, penetrando na plasticidade dinâmica de sua inteireza, dado suas características globalizantes que incidem em percepções e formas de relação amplas incluindo a diversidade dos Sentidos existenciais. A Sensibilidade se lastreia na lógica da inclusividade com seus tentáculos e elos implicativos, co-implicativos. Seu espectro se apresenta como a metáfora da inteireza de uma teia composta pela dinamicidade da tessitura plástica – *holestésica* – de seus fios entrelaçados que entretecem, ligam e religam os filamentos das coisas, da cultura, do existir – a polifonia dos Sentidos.

A percepção sensível que entrelaça o senciente e o pensante é *holestésica*. Assim, leva a apreender, com proximidade, a plasticidade dinâmica das relações microfísicas e macrofísicas que constituem e animam os seres e os fenômenos, em suas interdependências e complementaridades, na *unidiversidade* que, intensivamente, entrecruza os opostos. Maturana (2001a, p. 278) realça que “A vida humana é sempre um fluir inextricavelmente entrelaçado de emocionar e de racionalidade (...) A razão nos move somente através das emoções. (...) É nossa forma de emocionar que dá forma à maneira de viver na qual somos humanos”. A multiplicidade das estampas de nossos sentires e pensares compõe a policromia do existir, do co-existir, na pregnância semovente do mundo vivido/vivente.

Perniola (1993, p. 111) enfatiza que é o fazer-se sentir “que mantém as coisas ligadas impedindo que elas se desagreguem”, com a força de sua potência ligante e interligante, com sua capacidade de religação. O sentir implica em ser tocado por dentro, no âmago da inerência, na fluência dos feixes internos que emanam dos recônditos da alma e do coração. Barbier (2003, p. 58) assevera que “Quando vive um sentimento pelo caminho do coração, o ser humano torna-se uma pessoa ligada e ligante, necessariamente solidária a todos, na sua solicitude radical e inelutável”. A radicalidade magmática dos sentires constela a trama ligante que nos abre para o estar-aí, para o estar-sendo-no-mundo-com, de modo in-tensivo e aberto, para o com-partilhamento dos fluxos tensoriais na pregnância das venturas do co-existir. Morin (1995, p. 63) verseja a premência do cuidado para com a “compaixão do coração, do humanismo do espírito”, na superação das “cegueiras ego-etnocêntricas ou ideológicas” que tanto nos mutila, segrega e esgarça.

O saber sensível nos implica com a dinâmica das “intensidades sinestésicas que nos compõem” (RESTREPO, 1998, p. 109) e que dão ritmo e vigor à plasticidade do existir, das coisas sentidas e pensadas; que nos cumplicizam com os liames que nos entrelaçam com os seres constituintes do ecossistema. Expande nossa consciência de pertencimento ao universo (unidade na diversidade – pluriverso), nos precipita no co-pertencimento ecossistêmico, planetário. O impulso sensível co-move e concita à simpatia e à empatia, à postura interligante e co-implicante; é não-indiferente. Levinas (1997, p. 141) proclama que “O inter-humano propriamente dito está numa não-indiferença de uns para com os outros numa responsabilidade de uns para com os outros”. A não-indiferença nos con-voca, nos empatiza e nos solidariza para os desafios da dinâmica interligante que pode suscitar a busca do *ecofraternizar* através de nosso fraternizar com a teia viva do humano e com o ecossistema.

Como afirma Gurmendez (1981, p. 72) “nuestra sensibilidad es una totalidad orgánica”. Para ele, “todo acto de percepción sensible es tomar conciencia del mundo exterior y de la propia realidad” (GURMENDEZ, 1981, p. 161). Desse modo, a Sensibilidade borda redes de Sentidos vastos que proporcionam vivências, percepções e compreensões da totalidade dinâmica e interligada que compõe a tessitura das relações interpessoais, das teias de relações que constituem as coisas.

O saber sensível se constitui organicamente e de modo inteiro; nos atravessa por inteiro. É prenhe de conflitos e de tensões, de rasgos e de dores que potencializam mutações e re-nascimentos *alvorescentes* que nos mantêm vivos; que atualizam e renovam nossos sentires, os Sentidos do existir, a própria existência, em suas aberturas e ambivalências, em sua amplitude abissal.

A temporalidade dos fluxos da Sensibilidade é, sobretudo, do orbe do *kairós*, da dinamicidade do tempo cíclico e curvo, do tempo do *sendo*, do tornar-se, da dança quântica que embala o cosmos. A temporalidade da Sensibilidade inclui e transborda os limites retilíneos do tempo *kronos* e se desliza pelas reentrâncias do fundo sem fundo da qualidade do tempo vital do *kairós* que escorre na fruição do vivido/vivente. O *kairós* é intensivo. Com seu dinamismo, interpela e instaura desafios audaciosos. O *kronos* é extensivo. Implica em retilineidade, com sua funcionalidade mecânica.

O saber sensível emerge impregnado do estofado vivo e tenso do corpo, encarnado nas vicissitudes do vivido. É um saber/conhecimento contaminado, marcado de impurezas, tingido pelos tons das sagas tortuosas do vivido/vivente, da polifonia dos valores impregnados de pessoalidade, de interpessoalidade.



Nessa esfera, o conhecimento/saber é concebido como processo de fruição em que a compreensão está imbuída de gosto, de Sentidos vívidos. Assim, podemos sorver os Sentidos com in-tensidade na proporção em que os mesmos traduzem a nervura do vivido, a plasticidade e os recurvamentos dos fenômenos, das coisas; em que re-velam o *claro enigma* da vida.

Perniola (1993, p. 103) ecoa: “aprender sentir equivale a aprender a viver. (...) Fazer-se sentir é oferecer a nós próprios, que algo possa encontrar em nós uma possibilidade de estar no mundo”. Supõe o abrir-se e o dispor-se para a “flagrância do nascimento” (PERNIOLA, 1993, p. 104), do estado nascente das coisas, do sentir originário, do sentir-se nas sendas abertas do ser-sendo. Ser-sendo como *poiesis*, como *autopoiesis*, no entretecer de seu sentir e pensar; que, com seu *pathos* criante, com seu *logos spermatikós*, se parteja e se renova nas movências das sendas de suas travessias.

O saber sensível emerge do instante originário na proporção em que se instaura a partir da abertura, dos lampejos, da pujança vital – do *húmus* – de nosso “enraizamento dinâmico” no mundo, da expressão dos desejos e paixões que despontam das contingências de nossas experiências vividas/viventes. Emerge das relações in-tensivas tecidas nas ondulações do cotidiano, nos influxos de suas indeterminações. Se projeta, portanto, da qualidade do sentir originário na capilaridade de cada momento, do fluxo cambiante de cada acontecimento, em suas possibilidades múltiplas do a-con-te/cer, na firmeza do tecer com os outros. Assim, o saber sensível traduz uma percepção bastante aproximada e prenante das “coisas mesmas”, em sua *estância* no mundo vivido, num processo de fruição seminal.

Nessa perspectiva, Galeffi (2003, p. 34-35) reverbera: “trata-se de uma apreensão/vivência que nos dispõe ao acontecimento de um retorno radical ao fundo comum de tudo: o sem fundamento, o vazio, o caos” como estados do humano que potencializam os desbordamentos da imaginação criante e do espírito altaneiro. Nietzsche (1987b, p. 74) fala da existência de “um fundo sem-fundo por trás de cada fundo, por trás de cada 'fundamento'”, um fundo incomensurável, que, em sua incontornabilidade, faz desbordar Sentidos oceânicos. A abertura sensível nos dispõe para o extraordinário ao deflagrar rupturas com o ordinário, em suas características de enrijecimento e de emboloramento, instituindo o elã inaugurante do novo que espanta e faz jorrar seu vigor anímico.

Gurmendez (1981, p. 66) assevera: “los objetos que llego a conocer entran por los poros de mi cuerpo y me conmocionan, porque todo acto de conocimiento implica en sentir. Conocimiento y sentimiento son inseparables”. Nessa perspectiva,

todo saber/conhecimento está preñado de externidade e de internidade, de corporeidade e de intelectividade, de sentimento e de pensamento, pois “teorizar es simplemente mirar con todos los sentidos abiertos” (GURMENDEZ, 1981, p. 66). A dis-posição dos perceptos sensíveis e de sua co-participação de modo conjuntivo é estruturante nos processos de teorização na medida em que aqueles infundem Sentidos vivos a estes. Teoria, saber, conhecimento só têm Sentido e pertinência na proporção em que apresentam e traduzem, com proximidade e in-tensidade, a vida, os fenômenos, as coisas, na carnalidade de seus modos de existir, em suas expressões pregnantes e anímicas.

A abertura da compreensão sensível, da Sensibilidade, afirma nossa condição de seres eternamente inacabados em processos constantes de mutação e de aprendizagem nos desafios indeterminados das sagas humanas. Nos dis-põe para os flancos abertos do inesperado, do não-saber, do vazio. O aprendizado da Sensibilidade é um rito constante de iniciação nas nascentes originárias do ser-sendo mediante as in-tensidades dos desafios das ondulações do vivido/vivente. Aprendizado que realça a consciência do *conhece-te a ti mesmo* como condição primordial para o cuidado com a inteireza in-tensiva do humano, dos seus paradoxos e enigmas, de suas clareiras e breus; que realça o cuidado com as coisas do espírito e do coração, do corpo e da alma como instâncias ontologicamente coexistentes e interdependentes.

Essa plasticidade que plasma a esfera da Sensibilidade implica num modo de relação (*modus operandi*) com o existir próprio, com os outros, com o mundo, que também deve ser marcada pelo *impulso lúdico*. *Impulso lúdico* que conota abertura e espontaneidade, leveza e gratuidade nos movimentos sincopados do jogo que trazem flexibilidade e ondulação, des-dobramentos e desafios. Schiller (1995, p. 81) frisa que o *impulso lúdico* é uma “forma viva” que traduz “as qualidades estéticas dos fenômenos”. Essa atmosfera lúdica se descortina na abertura benfazeja das proezas do riso fagueiro que acolhe e interliga, que instaura elos de simpatia e de empatia.

O jogo, mediante o impulso do espírito brincante da ludicidade, se manifesta na plasticidade dinâmica das dobras e recurvamentos do próprio viver, em suas fluências, disfluências e confluências escorrentes. Assim, a dinamicidade do jogo que constitui a plasticidade rítmica do próprio existir, torna a vida mais graciosa.

### **A Sensibilidade como expressão de fractalidade e de androginia, como arco quântico e sinérgico**

O espectro da Sensibilidade se plasma como estrutura fractálica na disformidade de seus filamentos e na incontornabilidade de seus tons. Desse modo, nos dis-põe para as curvaturas das experiências do existir. Configura sua heterogênesse e os contornos vesgos de sua policromia na transversalidade de seus entrelaces. Inaugura possibilidades de percepções e de vivências in-tensivas, tanto micro como macrofísicamente. Propicia a fruição da teia mestiça do existir, do co-existir, mediante as in-tensidades dos instantes abertos das contingências do ser-sendo.

A abertura do espectro da Sensibilidade nos precipita nos abismos em que constelam os feixes dos sentires e pensares que vibram em nossa corporeidade, na intercorporeidade, e que nos implica, co-implica, conosco mesmos e com os outros, com o mundo, com o intermundo. Nos compele a esses processos de fruição em que os sentidos e a intelecção se interpenetram na composição de Sentidos anímicos; em que o saber se processa e se projeta encharcado da seiva da vida, matizado do sabor (*sapere*) do vivido/vivente, impregnado de Sentidos existenciais.

Duarte Jr. (2001, p. 217) desborda: “Tudo aquilo que é sentido por nós faz sentido, ao mesmo tempo que nos indica um sentido a seguir. (...) Os sentimentos constituem o cerne de nossa existência” com sua seminalidade estruturante. Damásio (2004, p. 91) ponteia: “De um modo geral, os sentimentos traduzem o estado da vida na linguagem do espírito”. E também declara que “quando temos uma experiência de um sentimento positivo, a mente representa mais do que um bem-estar, a mente representa também bem-pensar” (DAMÁSIO, 2004, p. 96). O vigor dos sentimentos nos anima por inteiro, floreja o elã vital.

A Sensibilidade emerge, com o magma de sua radicalidade, no estofo de nossa corporeidade, se plasma e se processa desde a nervura da carne na expressão das afecções que movem e co-movem. Na espessura da carnalidade do corpo, as afecções pulsam fomentando a manifestação prenante do existir. Espinosa (1997, p. 316) ponteia que “O homem não se concebe a si mesmo a não ser pelas afecções do seu corpo e pelas idéias destas”. Para ele, “uma afecção é uma imaginação, enquanto indica a constituição do corpo” (ESPINOSA, 1997, p. 350). Afecções que, se não forem articuladas de modo cuidadoso e criativo, podem também incidir em bloqueios e traumas, em recalcamientos e obstruções destrutivas – o que pode acontecer em grandes proporções em decorrência da multiplicidade dos processos educacionais instituídos que tendem à sua denegação e compressão.

A presença orgânica dos perceptos sensíveis que se desdobram através da complexidade das sensações, das emoções e dos sentimentos, se configura como núcleo germinal que impulsiona a estruturação dos Sentidos que implicam na expressão da consciência compreensiva, do espírito meditativo. Zubiri (1998, p. 218) assevera que “la realidad no es algo entendido, sino algo sentido (...) antes de estar entendido en la cosa real, *el ser es aprehendido sentientemente*” (grifos do autor). A sensorialidade estrutura o mundo vivo (CYRULNIK, 1997). Conjuntamente, de modo coexistencial, as instâncias corpóreas/sensíveis – afecionais – e intelectivas/rationais – noéticas –, em nosso existir cotidiano, se entretecem e perlaboram os significados e os Sentidos das coisas. Assim, o sensível se traduz como instância germinal na fabricação de Sentidos, dos Sentidos que configuram o imaginário, a consciência compreensiva, o universo dos valores.

Nessa perspectiva, os feixes da Sensibilidade gravitam entre as dimensões intuitivas e afetivas – o considerado lado direito do cérebro –, e a dimensões intelectivas e analíticas – o considerado lado esquerdo do cérebro –, como hemisférios singulares que se interligam e coexistem, mediante a presença do corpo caloso. Corpo caloso como um “conjunto espesso de fibras nervosas que liga bidirecionalmente os hemisférios” (DAMÁSIO, 1996, p. 46), como lugar de encontro – espaço *êntrico* –, como liame que une e interpenetra. Os Sentidos, como expressão de sentimentos, crenças, valores, fins – telos –, destinação, horizonte anímico, se alojam na *entriedade*, se sedimentam nos entrecruzamentos, nas encruzilhadas em que se interligam os hemisférios: a Intuição e a Razão, o corpo e o espírito.

Destarte, a Sensibilidade é andrógina – num arco de interpretação que considera a amplitude da polifonia do espectro simbólico da androginia – ao interpenetrar, co-implicar *ânima* (feminino) e *animus* (masculino) (JUNG, 1987; BACHELARD, 1988) como instâncias arquetipicamente constitutivas de nosso ser primordial; como polaridades singulares e interpolares que se complementam e perfazem a dinâmica viva e in-tensiva da inteireza do existir. Assim, somos seres *êntricos*, habitantes nômades dos entre-lugares, das encruzilhadas andróginas.

O campo da Sensibilidade se apresenta como constituído de ondas quânticas que, na flutuação de seus volteios, se dissipam pelos fluxos e refluxos que movem as experiências vividas/viventes nas sagas do humano. Nesses ritmos ondeantes, as expressões fractálicas da Sensibilidade desbordam os feixes do elã vital mediante percepções e vivências in-tensivas e vastas que penetram nas reentrâncias e nas ambigüidades do existir. A dis-posição do *Sensus* nos incursiona pelos meandros,

pelas dimensões mais ínfimas do ser-sendo, em seus contornos mais sutis; penetra na capilaridade dos acontecimentos, na *estância* das in-tensidades de cada instante.

A abertura sensível, a atenção fina da Sensibilidade, desborda uma percepção acurada e vasta da multiplicidade dos fenômenos do existir. Nos projeta além das estruturas mentais unívocas que não dão conta da plurivocidade do existir e que descambam em processos de aprisionamento e de fossilização de sua plasticidade. Nos proporciona a fruição do *sendo*, do estar-sendo-no-mundo-com-os-outros, na urdidura dos compassos das aventuras e dos desafios em que bordamos as aprendizagens, em que burilamos o espírito encarnado, a consciência compreensiva. Com a plasticidade de seu dinamismo, a Sensibilidade se projeta, em sua fluência rítmica, de modo volvente e en-volvente.

A Sensibilidade emerge do ventre de nosso existir, desse estado nascente das coisas se traduzindo na expressão do *Logos spermatikós*, como falavam os estóicos, numa Razão seminal (*ratio seminalis*) que, com sua potência de sêmen/semente, se converte em princípio erótico de criação, em potência vital. Na afirmação de Maffesoli (1998, p. 14), uma *libido sciendi* “que ama o mundo que descreve”, que se integra neste, na vivacidade da fibra de suas texturas. Ferreira Santos (2004, p. 48) acentua que “O pólo sensível da mesma razão sensível configura a *experiência estética do estar-no-mundo* e suas imagens e símbolos na busca constante de constituir sentido à experiência” (grifos do autor), em que a experiência se traduz na fruição ad-mirante dos sentires, no garimpar a radicalidade dos Sentidos anímicos no coração do vivido/vivente.

A incursão nos flancos da Sensibilidade conduz ao campo vibracional do magnetismo das energias que impulsionam a expressão e a fruição da sinergia. Energias que emanam de nossa corporeidade, de nossa *anima*, e que circulam, em seus fios invisíveis, mediante o fluxo sinérgico que move as relações intercorpóreas *animando* as mesmas. Relações que nos interligam coexistencialmente nos fluxos de trocas mútuas; que unem e entrelaçam simpaticamente os seres.

Merleau-Ponty (1999, p. 214) fala de um “sistema sinérgico” que através da nervura das sensações, da vivência sensorial, interior, nos atravessa, nos aproxima e nos comunga no/com o “mundo intersensorial”. Para ele, “a sensação é literalmente uma comunhão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 206) que nos interpela e fomenta o desejo de sinergização. Assim, se desdobram os sentimentos de cordialidade e de ternura que conduzem aos abraços que entrelaçam e levam ao com-partilhar a alegria e o prazer do estar-juntos, a fruição da sinergia amorosa que enternece e encanta.

O corpo visível não se confina nem se esgota em si mesmo; se desborda em expressões invisíveis de energias sutis que irradiam o elã, o sopro vital do espírito, do "corpo bioplasmático" (MORAIS, 2002, p. 46) – na expressão das investigações da ciência contemporânea. Assim, através dos seus feixes quânticos, o corpo visível projeta as vibrações intangíveis de suas ondas e corpúsculos, nas imagens da Física Quântica, possibilitando a tangibilidade das relações de coexistência que alumbram o existir e o co-existir cotidianos. As ressonâncias sinérgicas constituem um campo magnético que nos interliga mediante os elos da simpatia e da empatia. A plasticidade do tangível nos precipita nos flancos do intangível, nas camadas finas da espiritualidade (MORAIS, 2002).

No cuidado primoroso com a Sensibilidade podemos proporcionar, de modo direto e com despojamento, encontros horizontais entre ser humano e ser humano, mediante a interpelação do magnetismo dos semblantes, dos olhares que nos implicam e nos cumplicizam (LEVINAS, 1980; BUBER, [19\_\_]), em que corpo e espírito se empatizam e se sinergizam. Assim, podemos compartilhar, com intensidade, as proezas do humano: suas dores e seus prazeres, suas angústias e seus sonhos, seus limites e suas possibilidades, suas forças e suas fragilidades ao bordar as aprendizagens que nos enobrecem, que nos humanizam e *ecohumanizam*.

O *Ecohumanismo* se traduz numa cosmovisão que supõe a superação do antropocentrismo, em que o ser humano é considerado como centro do universo, como uma postura que desembocou em atitudes excêntricas de prepotência e de arrogância. Assim, o *Ecohumanismo* concebe que não somos o centro do universo, mas seres que, em sua presença singular, existimos de modo coexistente mediante a teia de relações que implica em complementaridade e interdependência entre todos os seres do ecossistema. Nessa perspectiva, o cuidado zeloso com a Sensibilidade pode descortinar modos de relação que fraternizam e *ecofraternizam*, que nos entrelaçam cordialmente com todos os seres.

A mobilização in-tensiva da Sensibilidade potencializa relações mais abertas e acolhedoras, tingidas de generosidade e de altruísmo para com os seres humanos e os seres não humanos. Nesse fluxo de in-tensidades, somos co-movidos e convocados, pelos elos que interligam a internidade com a externidade, pela porosidade e pela cromaticidade do entorno para desafios altaneiros. A in-tensidade dos sentires é plena, pois, nela todo o corpo e o espírito sentem e vibram na complexidade do dinamismo de sua inteireza.

Assim, a Sensibilidade é compreendida como expressão de liames interligantes, como *metaxu*, como expressão do intermédio na operação de nexos

que interligam e religam mediante o amálgama dos entrelaces de suas teias. Assim, Sensibilidade implica em possibilidades de um com-preender e de um vivenciar a dinamicidade da inteireza in-tensiva do existir e do co-existir nos vãos de sua incompletude.

**Um Razão sensível e *pática*:  
a terceira margem, o mitopoético**

Nesse horizonte compreensivo, urge o advento de um *Logos*, de uma Razão sensível que escuta e medita; que, encharcada de vida, contaminada de elã vital, entrelaça intuição e intelecção, prosáico e poético, espírito e corpo. Essa compreensão concebe que as zonas de sombras, os paradoxos e imponderáveis também são instâncias constitutivas da condição humana, em suas ambivalências e ambigüidades, e que, portanto, precisam ser acolhidas, escutadas e aprendidas. Somos, simultânea e alternadamente, portadores de sombras e de clareiras – de penumbras –, de regimes diurnos e noturnos (BACHELARD, 1990; DURAND, 2002); do “regime crepuscular” (FERREIRA SANTOS, 2003 e 2005); de in-tensidades (desde dentro) e de ex-tensidades (desde fora) que se copulam e se interpenetram.

Merleau-Ponty (1984, p. 240) debulha: “A polpa mesma do sensível, o seu indefinível, não é outra coisa senão a união nele do 'dentro' e do 'fora', o contato em espessura de si consigo”. Rousseau (1999, p. 15) ecoa: “O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida”, que mais sorveu e fruiu as in-tensidades dos Sentidos originários, em sua pregnância e em seu elã anímicos.

Nessa trilha, podemos cuidar com afinco e primor da coexistência in-tensiva de nossas polaridades interpolares no cultivo de uma Razão afetiva que medita e escuta; no advento de uma Sensibilidade poética e espirituosa impregnada do magma da corporeidade e do elã da espiritualidade. Deleuze (1992a, p 123) fala de uma “razão contingente” que perfura as sendas, as curvaturas e os devires dos acontecimentos. Ortiz-Osés (2003, p. 68) fala de um “logos cordial con las cosas, o sea comprensión amorosa, entendimiento erótico” que ressoa os acordes do existir em con-sonância com seu fremir in-tensivo, co-movido pela sinergia do amoroso que entrelaça e faz copular os contrários interdependentes e complementares.

Para Morin (1995, p. 166), “a razão que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade, a vida, é irracional. É preciso levar em conta o mito, o afeto, o amor... compreendendo que a realidade comporta mistério” em seu lusco-fusco cotidiano.

Maturana (2001, p. 278) explicita que “a razão nos move somente através das emoções”, das ondulações e energias do sensível.

Assim, as margens do rio de nossa consciência compreensiva, da imaginação criante, dos sentidos perceptivos, podem se alargar nos conduzindo à sua terceira margem, às esferas de compreensão e de vivência que fazem desbordar o espírito de fineza, os Sentidos anímicos. Na terceira margem, emerge a fruição poética do mundo na in-tensidade da inteireza *poiética* do ser-sendo, de nossa condição primordial de seres andróginos, de *homo mediator*, *sensibilis*, *sapiens-demens*, *implicator*. A terceira margem desemboca nos confins do abissal, no fundo sem fundo dos entre-lugares donde jorram as polifonias dos Sentidos anímicos.

Os agenciamentos da Sensibilidade re-velam a proeminência das experiências vividas/viventes como momentos originários e inaugurais que, mobilizando a inteireza da condição humana, conduzem a processos in-tensivos de percepção, de interpretação e de compreensão dos fenômenos, da vida, das coisas. Esses agenciamentos se estruturam mediante a composição do imaginário, do universo simbólico, plasmado com a textura das afecções, da intuição, da imaginação criante, da urdidura do mitopoético; impulsionam a tensividade do *daimon* inspirador e criante, com seus lampejos autopoéticos.

A plasticidade dos feixes dos símbolos que constituem nosso imaginário revela as curvas e os enigmas que compõem nossa relação direta e pregnante com a vida, com as coisas, apresentando-as em seu fulgor e em seu espanto originários. Esses feixes do simbólico, do mitopoético, traduzem as ambigüidades e as heterogeneidades do existir, infundem alumbramento em nossas relações com os Sentidos encharcados pelo dinamismo da policromia do mundo vivido/vivente, das expressões de nosso ser pregnante e anímico. A plasticidade dessas metáforas e imagens diversas que compõem o simbólico anima e alumbram as diversas linguagens e formas de expressão dos Sentidos humanos.

Impregnadas da plasticidade das imagens, as idéias que plasmam os saberes e sentires se apresentam de forma *animada*, traduzindo, assim, os fenômenos, a vida, com mais proximidade e vigor. Compostas de imagens simbólicas expressivas que, de modo *animado*, ressoam nossos campos de energia, as idéias respiram, exalam o sopro vital; se constituem no dinamismo das formas que revelam a força viva dos fenômenos, das coisas.

O pensamento encarnado, plasmado pelo dinamismo do imaginário, traduz e lampeja as faíscas do corpo. Suas ressonâncias, como ondas quânticas, reverberam, nos recurvamentos da teia das relações intercorpóreas. O elã sensível do



mitopoético projeta e faz jorrar uma Razão anímica (*anima ratio*), um pensamento *animado*. Um “pensamento como heterogênese” (DELEUZE, 1992a, p. 255) que transita pela multiplicidade dos fenômenos. Que, assim, pode flagrar o instante, a nervura do acontecimento vivido/vivente, em seus entornos e torções originários, na poeticidade de seu estado nascente, na fruição *poiética* do ser-sendo. Galeffi (2001, p. 245) propugna também o “*forjar a dança do sentido* que nos torna aprendizes do *viver poeticamente*” (grifo do autor).

No estado poético penetramos na dança primordial que co-move os seres, que infunde alumbramento à plasticidade do existir. Assim, podemos atingir momentos de ápice, de êxtase “em que todo o ser, alma e corpo, é possuído pelas forças ou pelos deuses que se abrigam nele” (MORIN, 2002, p. 138); desbordamos nossas potências oníricas que fazem flamejar as in-tensidades dos desejos e utopias mediante a coexistência da dança do corpo e dos vôos do espírito.

Nessa esfera, Ferreira Santos (2002, p. 48) ponteia: “sem poesia e sem sensibilidade, a verdadeira criação não se faz”. Os processos de criação mais intensos se tecem na *poiesis*, na emanação e na fruição alumbrada do estado poético, da poeticidade e da plasticidade estésica do ser-sendo, do cosmos.

A afinação dos tons da Sensibilidade conduz aos acordes da espiritualidade – *spiritus*, sopro – que se traduz no estado poético da fineza do espírito, em sua transcendência imanente, mediante a *harmonia conflitual* de sua plasmação existencial; potencializa o desbordar do estado de fruição da beleza, da poeticidade do existir.

### **A Sensibilidade como estado de dis-posição pregnante e anímico, como feixes de arco-íris**

Uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade concebe a mesma como expressão originária e matricial (matriz geradora) do *Sensus* que implica e co-implica o senso noético, o horizonte dos Sentidos, a consciência compreensiva, e o senso afecional, a textura da corporeidade, o elã do *pathos*. Sensibilidade como estado pregnante e anímico que emerge desde dentro, das nascentes do existir, que se traduz na radicalidade e na amplitude da dis-posição e da abertura existenciais para as *transitudo*s do ser-sendo. Dis-posição que proporciona a compreensão e a vivência da inteireza do ser-sendo no dinamismo de suas in-tensidades e incompletudes. Esse estado de dis-posição e de despojamento nos con-voca para os processos de implicação e de co-implicação para com os fenômenos, para com os

influxos do jogo que se faz jogante do existir, do co-existir; para o cuidado e o desvelo com a heterogênesse do entramado da condição humana.

Nesse horizonte compreensivo, a Sensibilidade é concebida como estado de dis-posição do corpo e do espírito, como constitutivos ontológicos da inteireza híbrida do ser-sendo, que, de modo coexistencial, nos conduzem à fruição do *sentimento do mundo*, ao sentimento oceânico como expressão de sua vastidão incomensurável. Desse modo, com o farejar dessa abertura empática da Sensibilidade, podemos perceber, sentir e fruir o estado de entrelaçamento que nos interliga com todos os seres do universo/pluriverso, mediante o elã da sinergia que nos interpenetra e que nos implica com a *anima mundi*. Assim, podemos com-partilhar a sutileza dos sentimentos que nos sinergizam com todos os seres do universo; podemos nos enredar na *simpatia do todo*.

A Sensibilidade se configura no estado de abertura estésica que implica inerência e aderência ao coração da experiência vivida/vivente e incide na expressão do pasmo que espanta e se desborda na ad-miração. Ad-miração que nos co-move diante das in-tensidades e da plasticidade dos fenômenos, do existir. Estado que nos con-voca e nos implica por inteiro para processos co-implicados de coexistência; que leva a perceber e a compreender as reentrâncias do emaranhado que perfaz a teia mestiça dos fenômenos do existir. Desse modo, se descortina numa abertura *aurorescente* para a crepuscularidade do ser-sendo, em sua radicalidade originária, em seu fundo sem fundo. Abertura para a trama de seus cruzamentos e hibridações, de seus paradoxos e enigmas, e que nos impulsiona no ritmo dos fluxos tensoriais do existir, de suas metamorfoses.

Os feixes que plasmam a aragem da Sensibilidade nos arremessam nos flancos do aberto, desse fundo sem fundo que revela vastidão incontornável. Propiciam o estado de abertura originária e indeterminada para o suceder dos acontecimentos, das *coisas sendo*, dos fluxos das contingências do existir. Os estados de despojamento e de dis-ponibilidade do espírito e do coração nos lançam nas curvaturas das travessias e das *itinerrâncias* do ser-sendo; nos levam a percorrer os riscos dos desafios que co-movem e implicam em posturas audaciosos na *transitude* das escorrências movediças do existir. Assim, o cuidado com a Sensibilidade nos conduz à percepção e à compreensão do arco de nossos limites e possibilidades existenciais, de nossas fragilidades e forças, de nossas incompletudes; nos leva a identificar nossas próprias insensibilidades. Nos torna não-indiferentes diante da dramaticidade das contingências, das dores do mundo, da *tragicomicidade* do humano.

Destarte, uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade se traduz num estado de dis-posição de nossos sentidos para os confins do aberto que nos faz imergir nos desvãos dos silêncios e dos vazios que nos atravessam; dis-posição para acolher o inesperado, para os desbordamentos da insustentável presença dos *claros enigmas*.

Sensibilidade como estado com-preensivo que nos precipita no transitar pelos caminhos do deserto, sob os auspícios do regime do solar, com suas trajetórias mais contornadas, e, conjunta e implicadamente, no transitar pelas veredas da floresta, sob os auspícios da penumbra do lunar, com suas trajetórias mais incontornáveis. Assim, o espectro da Sensibilidade nos incursiona pelas encruzilhadas de Sentidos dos entre-lugares existenciais constituídos por desertos e por florestas, pela aragem do lusco-fusco, da penumbra, do *solunar*.

Nessa perspectiva, uma compreensão da Sensibilidade que, mais que ontológica deve ser *ontosófica* como procura permanente da *phronesis*, da sabedoria que se traduz na busca da compreensão e da vivência dos Sentidos humanos primordiais. Procura que se processa ao penetrarmos nos entrelaces da rede policrômica que plasma a inteireza do ser-sendo-com, nas in-tensidades de seu dinamismo existencial e coexistencial. Rede que é constituída da tecedura e das estampas que imbricam as in-tensidades das trepidações e dos rasgos da tragicidade do existir (caos) e de sua placidez e remanso (cosmos) como instâncias que configuram a *Caosmose* (GUATTARI, 1993).

Sensibilidade como estado de percepção, de compreensão e de vivenciação que interpenetra a multiplicidade de nossos "agregados sensíveis". Ou seja, em que todos os sentidos se interpenetram e se constituem mediante o dinamismo do jogo co-implicado de suas interrelações; em que, intrinsecamente, estes se entrecruzam e se dis-põem na *juntura*. *Juntura* em que um sentido está contido e entrelaçado no outro e os mesmos coexistem recursivamente. Desse modo, compreendo a Sensibilidade como o constelar dos feixes que amalgamam os diversos sentidos mediante o elã sinérgico que os interliga e os faz desbordar.

Esse cuidado com o dinamismo do espectro da Sensibilidade implica no cultivo de um sentido fino e acurado de percepção e de compreensão que nos conduz ao *esprit de finesse* como estado de fruição da fineza do ser, da delicadeza do ser-sendo. Estado que, assim, aguça o sentido perspicaz de discernimento e de compreensão da constituição híbrida dos fenômenos e do existir; fomenta o sentido espiritual e afetual que, ao com-preender, se implica e se co-implica com o existir e com as coisas, com os fenômenos e os seres, com cordialidade e simpatia, com

desprendimento e generosidade. Estado que, portanto, proporciona o cultivo do *sentimento do mundo*, da *simpatia do todo* mediante a dis-posição do semblante gracioso que faz despontar do estado de fineza.

Na mitologia grega, Hermes representa a ponte, a encruzilhada, o deus estradeiro que interliga e entrecruza, o condutor de almas. É o mediador entre os deuses e os humanos. Íris traduz o arco-íris como expressão exuberante que, em sua policromia inefável, estampa os tons mestiços que trançam e interpenetram as dimensões diversas do existir e da cultura humanas em sua *unitas multiplex*. Íris representa o arco de união entre o céu e a terra, entre deuses e humanos. “A Íris é a flor primaveril” que estampa a cromaticidade de seus matizes entrelaçados (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1994, p. 507; BRANDÃO, 2000).

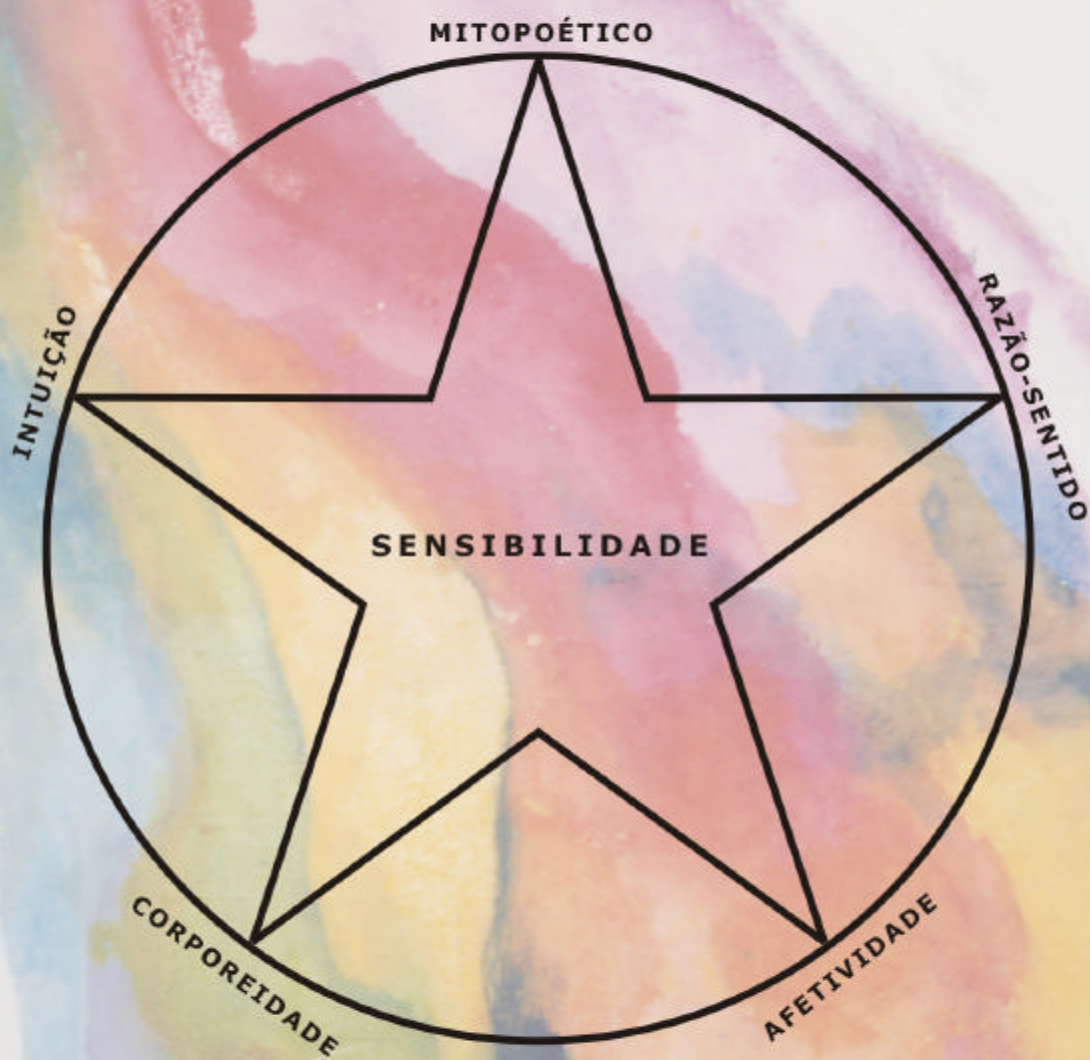
Nesse prisma de compreensão, a Sensibilidade é hermesiana e *arco-írica* ao se configurar como espectro de uma ponte, de uma encruzilhada que entrelaça e interpenetra as policromias e polifonias dos Sentidos humanos mediante processos pregnantes e anímicos de percepção, de compreensão e de vivenciação do existir, do co-existir. A Sensibilidade traduz, como vimos, a in-tensidade da coexistência originária entre a abertura dos sentidos e da intelecção, entre Intuição e Razão, entre *anima* e *animus*, entre o micro e o macrofísico, entre luzes e sombras, entre o singular e o plural. Daí seu estado, sua condição e sua estrutura *êntrica*, sua pertinência como metáfora da androginia.

Dessa forma, o cuidado com a Sensibilidade se configura como a busca de um perceber e de um compreender *arco-írico* e hermesiano que desborda as ressonâncias da policromia de seus feixes. Feixes que traduzem as interpenetrações das silhuetas dos diversos matizes que estampam o existir e o co-existir. Uma compreensão hermesiana e *arco-írica* que re-vela o dinamismo da plasticidade dos fenômenos humanos na movência dos fluxos tensoriais que se plasmam na composição de sua *harmonia conflitual*. Compreensão que, assim, afirma a inteireza in-tensiva das encruzilhadas mestiças do existir e do co-existir, de sua *unitas multiplex*, na hibridação iridescente que amalgama o pregnante, a terra – o ctônico – e o anímico, o céu – o urânico.

Essa compreensão de Sensibilidade implica, ontológica e *ontosoficamente*, em estarmos com os pés fincados na densidade do chão, o corpo (*animado*) impregnado do *húmus* da terra (imanência), e o espírito (encarnado) afinado com as vibrações da infinitude dos horizontes estelares (transcendência). Ou seja, traduz as manifestações dos estados mais densos e mais sutis que constituem as in-tensidades da inteireza do existir humano em suas expressões afecionais e noéticas.

Essa plasticidade do espectro da Sensibilidade constela o estado de abertura *arco-írica* do espírito e do coração da androginia de nosso ser mediante o vicejar da coexistência entre a espiritualidade e a corporeidade; se traduz na compreensão e na vivência da inteireza in-tensiva do ser-estar-sendo ao deflagrar possibilidades múltiplas do ser-si-mesmo-com-os-outros, na cotidianidade do mundo vivido/vivente, mediante o dinamismo da *entreidade*, pelas sendas nômades dos entre-lugares.

Assim, Sensibilidade como mirada e como morada constelada de policromias e de polifonias que descortinam o estado prenante e anímico de dis-posição e de receptividade de nossos sentidos afecionais e noéticos. Dis-posição para uma compreensão e uma vivência, tanto vastas quanto fundas, nas in-tensidades da teia do ser-sendo-com-os-outros, mediante a fruição de Sentidos con-sentidos em nossa condição de co-pertencimento planetário – uma *ecosensibilidade*.



## Capítulo 02

### OS FULCROS MAGMÁTICOS DA SENSIBILIDADE

*Entre, através e além  
vazio e cheio, cumplicidade,  
a ânfora e a argila, uma mão,  
ser o tudo e o nada, o sentido.*

Jean Biés

Nas meditações acerca de uma compreensão ontológico-policrômica da Sensibilidade, compreendo que a presença pregnante e anímica da Corporeidade, da Afetividade, da Intuição, do Mitopoético e da Razão-Sentido se constitui como compósito de fulcros estruturantes e primordiais nos processos de sua plasmação. Esses eixos magmáticos que compõem o dinamismo e a policromia dos feixes da Sensibilidade humana apresentam características próprias e constitutivamente se entrelaçam e são recursivos, na composição dinâmica e in-tensiva de sua coexistência.

Nos desdobramentos do capítulo, apresento meditações em que descortino as idéias-força que lastreiam cada um dos fulcros constitutivos do espectro da Sensibilidade na perspectiva de abordagem *Filantropoética* que articulo.

## 02.1 – Da Corporeidade

*Há mais razão no teu corpo  
do que na tua melhor sabedoria.*

Nietzsche

*A carne vingá-se quando não é ouvida.*

Boris Cyrulnik

*O homem habita um corpo imaginário, ao qual  
atribui significados e valores, com os quais integra  
o mundo a si mesmo e se integra como pessoa ao mundo.*

David Le Breton

*Apaga-me los ojos: puedo verte;  
ciérrame los oídos: puedo oírte;  
y aún sin pies puedo andar en busca tuya,  
sin boca, puedo conjurarte.*

*Ampútame los brazos, y te agarro,  
como con una mano con el corazón mío;  
detén mi corazón, y latirá el cerebro;  
y se arrojas el fuego en mi cerebro,  
te llevaré sobre mi sangre.*

Raine Maria Rike

### 02.1.1 – (Breve) Trajetória do corpo em nosso processo civilizatório

Constituído e plasmado de modo biocultural, como constitutivo ontológico, como um compósito que une o bio-físico-químico e os repertórios culturais/simbólicos, como amálgama de significados e Sentidos existenciais polifônicos, o corpo, em nosso processo civilizatório, é concebido e compreendido mediante cosmovisões bastante diversificadas em consonância com os fluxos de cada contexto cultural de nossa história.

Essas cosmovisões configuram, tanto concepções ou formas de compreensão que afirmam a proeminência da corporeidade humana, em suas múltiplas dimensões, como as que a minimizam, atrofiam, e até a enclausuram através de posturas que reduzem o corpo a mero instrumento, a máquina produtiva, a objeto de consumo. Em nosso processo civilizatório, estas concepções denegadoras da



corporeidade, em sua constituição pregnante e anímica, exercem expressiva supremacia na órbita dos saberes e dos poderes instituídos.

É bastante conhecida a postura de Platão, na Grécia clássica, que, inspirado nas tradições órficas, considerava o corpo como cárcere, como uma caverna que aprisiona a alma, em que as afecções são vistas como expressões ilusórias e inferiores. Desse modo, as mesmas obscurecem a luminosidade superior da verdade que se aloja na esfera do pensamento racional, do supra-sensível – o mundo das idéias perfeitas (PLATÃO, 1987).

Aristóteles apresenta uma concepção diferenciada ao realçar a relevância dos sentidos, da sensorialidade, no processo de constituição do conhecimento. Para ele, “es preciso admitir que las cosas inteligibles están en las formas sensibles” (ARISTÓTELES, [19\_\_], p. 870). Afirma também que “es claro que el alma no está separada del cuerpo” (ARISTÓTELES, [19\_\_], p. 745). É conhecida, em larga escala, a máxima aristotélica na qual o mesmo afirma que tudo que chega ao intelecto passa, necessariamente, pelos sentidos. Apesar dessa compreensão apresentada pelo pensador, ele demarca certa hierarquia na relação entre alma e corpo considerando aquela como uma substância e este como um acidente.

### **O Corpo-mácula**

Na Idade Média, com a supremacia dos cânones e dos estatutos instituídos pela dogmática do pensamento cristão, o corpo, com suas afecções, com seu *pathos*, é considerado como expressão do pecado, como coisa enfermiça; como um fardo que escraviza; como fonte de impureza e de fornicção; como objeto abjeto. Assim, o mesmo deve ser disciplinarmente controlado e ocultado. Considerado como foco de contaminação maculante, o corpo deve ser purificado como templo do espírito mediante processos de disciplinamento e de assepsia. Desse modo, o mesmo é angelicalmente descarnado. Passa a ser destituído de *pathos*, do fremir de sua pregnância. Os impulsos e desejos afecionais são represados.

Essa predominância do pensamento cristão, modulado por suas instituições religiosas, através dos dispositivos de seus cânones e doutrinas, de sua dogmática purista, instaura a supremacia da alma e do espírito em detrimento do corpo, da sensorialidade.

As in-tensidades da pregnância que constitui a corporeidade são abominadas por provocarem tentações e paixões que perturbam a alma e o espírito, bem como, por desconcertarem as normas dos estatutos doutrinários levando aos descaminhos ameaçadores do pecado. Desse modo, o corpo, como fonte de impurezas, deve ser

encarcerado em si mesmo, dominado e crucificado por suas culpas, por suas profanações mediante processos ascéticos de purificação e de angelização.

### O corpo-máquina

Na Idade Moderna, institui-se a concepção que se torna predominante em que o corpo é considerado como uma máquina, sendo, assim, seqüestrado de sua condição orgânica e simbólica. Dessa forma, deve funcionar mecanicamente a serviço do conhecimento racional, dos processos de produção, tanto científica, quanto industrial. Com os anatomistas, o corpo se converte em objeto de investigação científica (*corpus* como cadáver). Tecendo uma compreensão sintética acerca do corpo nesse momento histórico, Bergson (1989, p. 208) debulha:

As descobertas que se seguiram do Renascimento – principalmente as de Kepler e Galileu – haviam revelado a possibilidade de reduzir os problemas astronômicos e físicos a problemas de mecânica. Daí derivou a idéia geral de se representar a totalidade do universo material, inorganizado e organizado, como uma imensa máquina, submetida às leis matemáticas. A partir disto os corpos vivos em geral, o corpo do homem em particular, deveriam se encadear na máquina como engrenagem num mecanismo de relógio; nada se poderia fazer que não fosse determinado antecipadamente, matematicamente calculado.

As concepções propagadas pelo pensamento mecanicista que se instalam fortemente na modernidade ocidental penetram com muita agudeza nas mentalidades e na teia de nossa cultura, exercendo sobre esta expressiva prevalência. Essa prevalência se desdobra, de modo efetivo, pelas demandas do mundo contemporâneo. Os estatutos da razão instrumental forjam o corpo como objeto mecânico, como coisa portadora de funcionalidade, como um instrumento extensivo que deve estar a serviço do pensamento lógico-formal, da lógica do cálculo e da produção.

Nessa esfera, Descartes (1996, p. 159) proclama a expressão “a máquina de nosso corpo” realçando a metáfora do corpo como *coisa extensa* que, desse modo, se apresenta como inferior à alma – *coisa intensa*. Assim, o corpo é reduzido a uma máquina pensante e produtiva, a um instrumento eficiente que deve operar mecanicamente sob as determinações da *ratio* (medida); é confinado a uma entidade fria e disforme que deve ser controlada apresentando comportamentos pré-determinados. Forja-se assim, um corpo inodoro e desprovido de cromaticidade. Um corpo docilizado e bem comportado; reduzido à condição de coisa. Portanto, um corpo exilado de seu estofo orgânico e simbólico.

Os aparatos da razão instrumental aprisionam o corpo na ordem do pensamento mecanicista como coisa isenta de carnalidade. Forjam um corpo desprovido de seus ritmos e fluxos, das in-tensidades de sua seminalidade. Nessa esfera, o corpo é concebido meramente como um estado de desordem, de caos, que, portanto, deve ser controlado e circunscrito aos ditames dos modelos mecânicos e conformadores da medida (*metron*) e da ordem. Forja-se um corpo-máquina que não sente, não cheira, não toca, não se arrepia; que, em seu estado de apatia e de indiferença, revela a sua ausência de *pathos*, de vitalidade.

### **A corpolatria**

Na contemporaneidade, diante das mais diversas modulações e posturas que comprimem e denegam a corporeidade, despontam tendências que propugnam o retorno ingente do corpo traduzindo uma largada que vai de um pólo extremo ao outro. Essas tendências redundam na excentricidade de atitudes que propagam o culto ao corpo físico. Assim, este é concebido isoladamente, através de técnicas e de exercícios físicos que vão tomando rumo compulsivo, desde sua exposição extravagante e espetaculista nas vitrines, aos abusos de sua inserção nas esferas do consumismo que o reduzem a mero artefato utilitário, a mero invólucro de uma cosmética que o emplasta.

Essa tendência chamada de corpolatria parece configurar uma descompressão abrupta da austera denegação do corpo através da emergência de uma postura frenética, com sua afirmação fisicalista, desprovida de uma compreensão e de uma vivência mais alargada e cuidadosa que considera a dinâmica in-tensiva da sua inteireza, das expressões simbólicas da corporeidade. Essa postura descamba em procedimentos que reduzem e mutilam a complexidade simbiótica que compõe a corporeidade com sua pregnância afecional e simbólica, com seu elã criante. Sem o cuidado com a inteireza do humano (coexistência entre corpo e espírito), essa suposta liberação do corpo tende a incidir na instauração de outros cárceres.

### **Corpo cibernético**

Nos espectros da contemporaneidade, o corpo passa a ser abordado a partir de concepções e de formas das mais diversificadas. Tanto as que o afirmam como corpo próprio, encarnado, em sua constituição biocultural e existencial – que abordarei com mais amplitude posteriormente –, como as que passam a cultuá-lo com as extremações da corpolatria (malhação nas academias etc.), como as

tendências da biotecnologia, da cibernética, que passam a propagar a superação do corpo orgânico na afirmação do corpo cibernético, do corpo ciborgue.

Nas últimas décadas, essas tendências têm se intensificado apresentando concepções que propugnam a superação do corpo biológico, biocultural, com a instauração de um corpo cibernético, virtual (BRETON, 2003; SANTAELLA, 2004). Essas tendências consideram que o corpo orgânico está obsoleto com as fragilidades de sua carnalidade, com a textura de sua condição humana marcada de precariedade e de vulnerabilidade.

Nessa esfera, para os teóricos da inteligência artificial, o corpo orgânico é concebido como um estorvo que precisa ser ultrapassado através da instauração desse corpo cibernético, portador das sofisticações e funcionalidades de sua condição de corpo mecânico. Essas tendências difundem a idéia de uma era “pós-biológica” em que a lógica da robótica produz corpos assépticos dotados de funcionalidade; corpos virtuais, mecanicamente perfeitos para um mundo em que, nesse âmbito, as máquinas devem assumir seu reinado. O corpo se converte em receptáculo esvaziado, em artefato calculado e controlável; em entidade inorgânica desprovida de vitalidade. É formatado e modulado através de conceitos e de fórmulas abstratas que tecnicamente o desmaterializam e o projetam nas imagens de seus simulacros.

Assim, o corpo é reduzido aos auspícios da racionalidade técnica, das esferas de um positivismo que privilegia o universo das coisas – do *ter* –, em detrimento do universo do humano – do *ser*. O corpo orgânico e simbólico é desmaterializado e se dissolve nas malhas invisíveis da virtualidade cibernética, da parafernália do eletrônico, com a instauração de um ente “pós-humano” que “significaria a superação das fragilidades e vulnerabilidades de nossa condição humana, sobretudo de nosso destino para o envelhecimento e a morte” (SANTAELLA, 2004, p. 55). Busca-se, assim, um corpo imortal, um “computador de carne”, volátil e controlável que, com sua funcionalidade mecânica e sua previsibilidade, está destinado a ser eterno. São desencadeados processos sofisticados de neo-assepsia e de neo-purificação do corpo que o pretendem converter em objeto atravessado de transparência, com textura lisa e uma feição uniformizada, sob os auspícios dos formatos metálicos e sob os pilares de uma certa religiosidade “pós-moderna” que proclama a deificação do cibernético, a cultuação do tecnocientífico.

Nessa perspectiva, a tecnociência desmaterializa os corpos, os converte em “mecanismos controláveis para livrar o homem do incômodo fardo no qual amadurecem a fragilidade e a morte” (BRETON, 2003, p. 17). Assim, a carne é concebida como estorvo e, portanto, urge fabricar o *Homo silicum*, o homem de

silicone. Os teóricos defensores dessas concepções biocibernéticas, como Moravec, Lycan etc., apontam para uma “Humanidade biônica”, para uma era da reprodutibilidade corporal em que a carne do mundo se converte em informação, em máquina virtual; numa carne glacial, sem sangue e sem pregnancy.

Breton (2003, p. 155) afirma que “o internauta (...) sonha em fundir-se com a máquina, dissolve-se nela a fim de não estar mais sujeito à necessidade trivial de comer, de beber, de dormir, de se preocupar com o corpo que o lembra o tempo todo de seus limites”. Autores como Lycan defendem os “direitos civis dos robôs” (BRETON, 2003, p. 158). Vislumbra-se, assim, o espírito, a inteligência das máquinas.

O paradigma do ciborgue alimenta um fascínio da máquina inteligente e quase viva com o sentimento compensatório da obsolescência do homem, do anacronismo de um corpo cujos elementos se degradam e exibem uma terrível fragilidade com relação à máquina (BRETON, 2003, p. 207).

Diante dessa tendência impetuosa de cibernetização do corpo, compactuo com a idéia de Breton (2003, p. 221) que exclama: “Mas a teimosia do sensível permanece. Abandonar a densidade do corpo seria abandonar a carne do mundo, perder o sabor das coisas”, seria, me parece, instaurar, de modo funesto, a tirania do desencantamento do humano, do mundo.

### **A deserção do corpo, o patriarcalismo**

Como vimos, as concepções e tendências que aparecem como predominantes no decurso de nossa tradição cultural, regidas sob os aparatos de uma racionalidade técnico-instrumental, modulada através do pensamento mecanicista, como também patriarcal, apresentam características que, na maioria das vezes, operam e legitimam a secundarização e a deserção do corpo; decretam sua interdição e seu desterro como estofo orgânico, imbuído de pregnancy, na terra dos humanos.

A supremacia do patriarcalismo em nossa tradição cultural exerceu fortes influências sobre a constituição de nossa corporeidade. Ao sedimentar atitudes que demarcam enrijecimento e hostilidade, o corpo foi sendo revestido de armaduras e de posturas marcadas pela sisudez através dos processos disciplinares de denegação e de recalque das expressões originárias das emoções, da fluência dos sentimentos, notadamente no gênero masculino. Prevalece a configuração de corpos acometidos de apatia, controlados pela frieza das normas que lastreiam o patriarcalismo.

Forjado a partir das idéias de competição e de apropriação, o patriarcalismo privilegia atitudes em que predomina a virilidade da força física, o poder bélico das armas na realização de conquistas e de guerras fratricidas.

A lógica patriarcal, estruturada pela monologia e pela excludência que não tolera diferenças, fluxos e movimentos, canaliza as emoções de forma primária prevalecendo nos indivíduos o instinto de competição e de apropriação. Assim, o corpo masculino é concebido como instrumento do poder autocrático. As armaduras dos corpos viris dos machos determinam e ordenam, e os corpos das fêmeas, considerados frágeis e dóceis, devem apenas se adequar a essas determinações.

No decurso de nosso processo civilizatório, o corpo tem sido vilipendiado e soterrado através de processos sistemáticos de subjugação e de interdição de suas expressões originárias. Isso ocorre desde sua encavernação como um cárcere sombrio, sua crucificação como expressão pecaminosa, sua coisificação e redução à funcionalidade de um instrumento mecânico, a objeto de produção e de consumo, até sua cultuação extremada e fisicalista – a *corpolatria* –, sua constituição como corpo biônico.

Nesse universo cultural, o corpo, muitas vezes, foi e é considerado um “estranho no ninho” do existir humano, abordado com desdém e repugnância. Outras vezes é demonizado no fremir da pregnância de sua carnalidade. Assim, o mesmo é destituído da visceralidade de suas afecções, de seu vigor seminal, das expressões de sua energia e de sua sinergia. Enfim, de sua condição biocultural/simbólica que traduz seus valores e crenças, a polissemia de seus sentires e Sentidos.

Porém, no dinamismo dos territórios das culturas dos povos em que as formas de conhecimento foram instituídas mediante processos mais voltados para a compreensão do mundo vivido/vivente, a partir dos contextos das experiências vividas cotidianamente, em que o saber emerge diretamente da carnalidade pregnante da vida cotidiana, a corporeidade é concebida de modo diferenciado, apesar das similaridades também presentes. Os propósitos fundantes das referidas culturas implicam na busca de uma sabedoria que entrelaça o corpo e o espírito, o pensar e o sentir. Para as diversas tradições indígenas, em sua multiplicidade de formas expressivas, para as tradições africanas, como entre outros povos da humanidade, considerando aí alguns nichos em nossa própria tradição cultural, o corpo, de modo geral, é compreendido, em sua relação originária e estruturante, como visceralmente coexistente com o espírito na fruição das in-tensidades dos Sentidos do existir.

Nessas tradições culturais, considerando suas diversidades, limites e contradições, através dos inúmeros rituais que são realizados, com sua dinamicidade pregnante e anímica, o corpo e o espírito se re-velam e se desbordam, de modo coexistencial, alternada e conjuntamente, mediante os compassos e as in-tensidades das contingências e as danças de celebração e de afirmação da vida que traduzem os processos de re-encantação do existir.

### **02.1.2 - A pregnancy do corpo como estofado biocultural, simbólico e andrógino**

*O meu corpo sabe mais que me sei.*

Carlos Drummond de Andrade

*Um corpo fraco debilita a alma.*

Rousseau

*Sem o corpo a alma não goza.*

Adélia Prado

*Felizmente, continuamos a ser de carne  
para não perder o sabor do mundo.*

David Le Breton

Numa perspectiva de compreensão que transita pelas abordagens fenomenológicas, hermenêuticas e existenciais, em suas acepções mais vastas, a corporeidade pode se traduzir no estado de nosso ser encarnado composto da hibridação entre a fibra bio-físico-química de sua sensorialidade e o feixe simbólico que o atravessa. Hibridação que revela os significados e Sentidos constituídos no dinamismo da teia da cultura. Essas dimensões diversas se plasmam de modo entrelaçado mediante processos de co-determinação e de interpenetração que instauram a in-tensidade da relação de coexistência criante entre as mesmas. Assim, a plasticidade da corporeidade se configura como expressão existencial das polifonias e das ambigüidades do humano em seus modos de estar sendo no mundo.

Na corporeidade, as instâncias internas e externas, intensiva e extensivamente, se interligam e se interpenetram compondo a espessura biocultural (orgânica e simbólica) da condição humana. As texturas da corporeidade apresentam e representam os repertórios de crenças e de valores, de sentires e de pensares que, de modo imbricado, perfazem os contextos culturais de cada indivíduo em seu estar-

sendo-no-mundo-com-os-outros. A corporeidade é plasmada com os repertórios dos tons, dos relevos, das texturas e dos símbolos que compõem os imaginários dos indivíduos nos compassos de seus modos de vida (*modus vivendi*).

As envolturas da corporeidade se re-velam mediante os feixes pregnantos de sua carnalidade, nos processos in-tensivos de expressão de suas afecções que movem e co-movem, que fremem e interpelam, que vibram e desinstalam. Na expressão de sua nervura pulsional e energética, o corpo perturba e provoca espanto. Desinstala os modelos enrijecidos com a incontornabilidade de seus fluxos. Instala gestos e movimentos que inauguram novos modos de ser e de estar sendo nos ciclos de suas sístoles e de suas diástoles. Com o elã criante de suas potencialidades o corpo instaura *performances* que descortinam a *eterna novidade do mundo*.

Em sua constituição simbiótica, o corpo configura a unidade dinâmica dos sentidos físicos, plasmando, conjunta e polifonicamente, os Sentidos existenciais. Serres (2004, p. 15) acentua que “O corpo em movimento federa os sentidos e os unifica nele”. Cada sentido físico processa percepções singulares que, de modo intersensorial, leva ao descortinar do multissensorial implicando na expressão interligada dos demais sentidos (intuição, imaginal...). Dessa forma, o corpo projeta os feixes de suas potencialidades sencientes (afeccionais) e anímicas (espirituais). Gurmendez (1981, p. 22) afirma que “El cuerpo aparece como la unidad de todos los sentidos”. E continua declarando que el “cuerpo coordina las actividades de los sentidos elaborando una síntese entre ellos” (GURMENDEZ, 1981, p. 25). A confluência dos diversos sentidos plasma a plasticidade deste e dis-põe o corpo para a intercorporeidade, para a aventura do mundo em nosso estar-sendo-com-os-outros. Ou seja, cada corpo singular se constitui como corpo próprio, existencial, mediante os fluxos das interrelações estabelecidas com os demais corpos numa relação in-tensiva de sinestesia e de sinergia intercorpórea.

Gurmendez (1981, p. 36) arremata que “la excitación o vibración corporal crea, entre los cuerpos, una correspondencia sensible”, uma fricção sensível, no jorrar dos feixes de suas afecções e de suas energias, no lampear das fagulhas de suas sinergias. Tanto a dimensão pentassensorial (sentidos físicos) quanto a multissensorial (diversos sentidos perceptivos) se estruturam e se desdobram através dos vínculos culturais que o corpo estabelece, em seu estar-sendo-no-mundo-com-os-outros – a intercorporeidade –, nas experiências tecidas entre as contingências do mundo vivido/vivente. O corpo é, como vimos, biocultural, na proporção em que se estrutura através da fibra pulsional e energética da sua constituição física,



conjuntamente com a sua plasmação cultural através dos Sentidos existenciais. Ele se torna, assim, corpo próprio, simbólico, esculpido pelas marcas e pelos tons dos valores que nutrem e estampam a carne da cultura.

Gusdorf (1960, p. 297) debulha: “O corpo concreto e vivido, quer o mostremos quer o ocultemos, não é simples anatomia: nele se realiza a epifania de valores sexuais, amorosos, estéticos, ligados muito de perto à própria essência da civilização”. Enredado na teia da cultura, o corpo vivido/vivente está impregnado de Sentidos que re-velam as crenças, os valores, as cosmovisões que constituem a complexidade da condição humana nos influxos da história. Sua fibra sensível vibra em consonância com os acordes de cada contexto cultural. Sua tangibilidade revela, de modo mais patente ou latente, o intangível – universo dos valores – mediante seus diversos modos de expressão: seus gestos e texturas, seus relevos e cores, seus silêncios e sons.

O corpo não se encerra em si mesmo, em sua composição bio-físico-química. Referindo-se ao cientista russo Vasiliev, Morais (2002, p. 46) fala do “corpo bioplasmático” como “uma realidade extrafísica que há no ser humano e que modela e regula o corpo orgânico e a vida de todos nós”. O corpo se desborda, em sua condição bioplasmática, através de seus campos magnéticos, de seus feixes de energia, na intangibilidade de suas sutilezas; apresenta ressonâncias magnéticas que impelem os processos de interligação e de sinergia intercorpórea na dinâmica da intercorporeidade. Bergson (1971, p. 197) declara que “é evidente que a materialidade dum corpo não termina no ponto em que o tocamos, mas se acha presente em toda parte onde a sua influência se faz sentir”; se desdobra nos fluxos de suas ondas quânticas.

O corpo irradia e faz vibrar na intensidade de seus feixes quânticos que movem e co-movem, que interpelam e en-volvem. Em suas ressonâncias magnéticas, o corpo é volvente, en-volvente. Interpela e faz emergir laços que interligam, teias que entrelaçam. Esses feixes que emanam e vibram da e na corporeidade animam o existir, irradiam o elã do anímico; fazem emergir o advento do sopro vital que jorra da alma e que, recursivamente, nutre a ambos.

A expressão do intangível que compõe a corporeidade, ultrapassa os limites da pele, do pentassensorial, na vibração das energias que sinergizam, dos afetos que simpatizam e que entrelaçam os indivíduos na trama da intercorporeidade. Merleau-Ponty (1999, p. 314) fala do “sistema sinérgico” que constitui o corpo em sua intersensorialidade e em sua dinâmica sinérgica, em sua multissensorialidade. A pregnância da corporeidade borda enredamentos que nos dis-põem para a busca dos

Sentidos primordiais. As partículas de sua dimensão física, de sua tangibilidade, movidas por suas ondulações intangíveis, nutrem sua espessura originária que comove e faz desbordar o anímico.

As texturas da carne do corpo traduzem visível e invisivelmente, as contexturas da carne do mundo, de suas ambigüidades e obliquidades. As imagens da carne do corpo estão impregnadas dos Sentidos que entretecem os imaginários, as texturas e a cromaticidade do simbólico. Chauí (1990, p. 59) assevera:

Rede intrincada de proporções de movimento e repouso, esforço para conservar-se na existência, sistema de relações internas e externas, o corpo é potência imaginante, isto é, produção de imagens pelas afecções que sofre e causa nas relações com os demais corpos.

Assim, além dos filamentos de sua matéria física, a corporeidade humana, sobretudo, se constitui da tessitura do simbólico, da rede de Sentidos que circulam na plasticidade de suas posturas, da pluriformidade de seus modos de plasmar o existir. Merleau-Ponty (1999, p. 122) proclama que “tenho consciência do mundo por meio de meu corpo”. A consciência emerge no estofo do corpo, impregnada de corporeidade. “É por meu corpo que compreendo o outro, assim, como é por meu corpo que percebo as 'coisas'” (MERLEAU-PONTY, p. 253). É o corpo que percebe, que compreende. A carne sensível do corpo me implica e me co-implica com a carne do corpo dos outros, com a carnalidade das coisas, do mundo, mediante a presença da sensorialidade e da consciência compreensiva.

Como amálgama biocultural que agrega coexistencialmente opacidade e luz, matéria e espírito, a corporeidade é ambivalente, traduz as incertezas e as indeterminações do existir humano. Como expressão simbiótica, nela se projetam as in-tensidades do vivido, do vivente, através dos fluxos tensoriais de seus movimentos, de suas contradições e paradoxos. Sua espessura magmática potencializa modos de ser e de estar sendo que descortinam as in-tensidades das trajetórias humanas. Trajetórias que compelem a corporeidade do ser-sendo de cada indivíduo aos desafios das aprendizagens e co-aprendizagens que expandem e afinam sua Sensibilidade.

O corpo nunca está pronto e acabado, mas se constitui caminheiro, andarilho, na cadência dos ciclos recurvados do devir, de nosso estar sendo no mundo. Constitui-se como *poiesis*, como *autopoiesis*, ao se criar e se recriar constantemente com o elã de sua poeticidade, em sua condição de ser inacabado e itinerante, *itinerrante*. É movido por suas instâncias implicadas de caos e de cosmos – da *Caosmose* –, de ordem e de desordem, de permanências e de alterações constantes. Como potência imaginal e criante, marcado de imanência e de transcendência, o

corpo é um constante estar-sendo em seus processos de mutação, de recriação e de transformação. Como ser híbrido, composto de caos e de cosmos, o corpo está sempre preme das potencialidades de mutação que o vivificam e renovam, que o mantêm redivivo nas trajetórias do humano.

Na plasticidade de suas curvaturas, o corpo é irreduzível, imbuído de incomensurabilidade. Não se cabe nas fôrmas instituídas dos clichês e das leis que o pretendem empadronar, conformar e silenciar. Irreverente, no fluxo de suas afecções e no lampejar de seus feixes, ele transgride os determinismos reducionistas, os modelos que comprimem e cerceiam seus movimentos, a pregnância de suas vibrações co-moventes. Com suas torções, escapa à unidimensionalidade das normas que o pretendem domesticar e enrijecer. Suas intensidades desinstalam e desbordam as lógicas instrumentalistas, desafiam os cânones que o pretendem conformar aos auspícios da homogeneização.

Como expressão fractálica o corpo é composto de texturas porosas, de reentrâncias e de recurvamentos. É plasmado pela confluência de sua heterogênesse que traduz os feixes da multiplicidade de seus sentidos físicos e de seus Sentidos existenciais. Serres (1993, p. 14) verseja que “Sobre o eixo móvel do rio do corpo, estremece, comovida, a nascente do sentido”. Rio-carne que, no fluir de seu movimento, singra nascentes de Sentidos pregnantes e anímicos. Corpo-enigma como expressão híbrida atravessada de opacidade e luz – de luscofusco –, de penumbra e de clareira que se projeta nos horizontes de sua composição crepuscular (*solunar*).

É o corpo que, a partir de sua sensorialidade, com a nervura de suas afecções, e com sua expressividade anímica, nos provoca arrepio e espanto suscitando inquietudes e perplexidades que conduzem às buscas dos Sentidos. Sentidos que, nas encruzilhadas das travessias, nos co-movem e nos con-vocam. Dessa forma, a pregnância do espírito altaneiro impele aos processos de expansão e de transmutação na destilação do anímico. É da nervura das afecções do corpo – de seu *húmus* – que jorra a seiva que dá sabor ao saber, que *anima* o existir. O *húmus* vigoroso do corpo traduz o estado telúrico, a fecundez da terra de nosso ser-sendo, na geografia encarnada do planeta. O corpo é nossa composição telúrica que, como magma, traduz as camadas fundas em que ressoam o elã das emoções e dos sentimentos, os Sentidos estruturantes de nosso existir.

A corporeidade se desdobra como uma teia dinâmica plasmada pela trama dos significados e Sentidos que constitui o existir cotidiano, como urdidura móvel que, em sua policromia, configura uma multiplicidade de entrelaçamentos; como um

*entre-lugar* em que se entrecruzam veredas transversais agregadoras de uma diversidade de formas e de conteúdos existenciais. Nessas travessias, o jogo de sua plasticidade incide no trânsito de sentires e de pensares que o põem e o dis-põem em movimento e que o fazem renascer constantemente, nos influxos dos ciclos do existir.

As trajetórias da corporeidade são marcadas pela presença biopsíquica e simbólica de dores e de prazeres, como estados que perfazem, alternada e implicativamente, os fluxos recurvados de suas travessias; como estados que potencializam as in-tensidades de suas vivências, as aprendizagens que sedimentam os Sentidos do existir. Tanto o excesso de dor, como o excesso de prazer, pode desencadear posturas dilacerantes e destrutivas. A tensividade das dores, se canalizadas de modo aberto e criativo, potencializa partejamentos para o corpo e para o espírito, para o corpo-espírito, que podem incidir em estados de maturação e de renovação; podem conduzir a estados de graça. Ou seja, o fremir de dores e de prazeres constitui a dinâmica in-tensiva da corporeidade como estados coexistentiais, e, portanto, complementares e interdependentes, nos processos de constituição e de lapidação da inteireza do existir humano.

Assim, a composição do corpo físico, biológico, na tessitura híbrida da corporeidade humana, está impregnada de Sentidos que re-velam uma multiplicidade de sentires e de pensares. Na esfera da cultura, a carne do corpo está encharcada da seiva dos significados e Sentidos que nos constituem humanamente. Sua carnalidade está impregnada de Sentidos mestiços, de símbolos polissêmicos. O corpo traduz, portanto, uma encarnação simbólica, um entramado simbólico que agrega e co-implica sensorialidade e cognitividade, sentires e pensares, como instâncias interpenetradas e coexistentes, na in-tensidade da constituição simbiótica do existir humano.

Nessa perspectiva, não "tenho", nem "posso" um corpo, mas, sou todo corpo. Ele é condição estruturante, condição *sine qua non* da existência de meu ser-sendo. Só posso existir no mundo na pregnância do ser corpóreo. Tenho e possuo aquilo que é externo a mim mesmo, aquilo que me é extensivo. Portanto, não tenho um corpo, mas sou, originária e existencialmente, todo corpo. Ele é intensivo. Compõe a in-tensidade estruturante e nuclear de minha existência: é estofa vivo que anima o ser-sendo, magma que me faz existir bioculturalmente (orgânica e simbolicamente).

As afecções, como expressão de emoções e de sentimentos, traduzem o *pathos*, as intensidades frementes que nos movem e co-movem nas vicissitudes

cotidianas. Os impulsos afecionais, em suas expressões criantes, mobilizam a corporeidade na fluência das ações que instalamos no mundo e impelem os movimentos que dão ritmo e vivacidade ao existir. “Cada pormenor da vida corporal, cada sinal ou sintoma é imediatamente percebido na perspectiva vital da totalidade. (...) Deste modo, o corpo como organismo está associado ao corpo como horizonte vivido” (GUSDORF, 1960, p. 294). O dinamismo das afecções compele o estado de pregnância do corpo, no pulsar de sua carnalidade, e impulsiona seus feixes anímicos que potencializam a transversalidade dos horizontes de Sentidos das ações humanas.

A nervura das afecções humanas, com suas potências mobilizadoras, tanto podem se desdobrar na fecundez de posturas e atitudes criadoras, como podem descambar na destrutividade de posturas dilapidantes. Desprovidos do cuidado com a dimensão sensível, com a consciência compreensiva, com o elã do espírito, os desdobramentos corpóreos das afecções, dos sentires humanos, são canalizados de modo meramente instintivo podendo incidir em atitudes que dilaceram e barbarizam.

Um corpo asfíxiado pelas expressões de suas afecções canalizadas apenas na esfera do instintivo tende a ser devorado pelas mesmas. Um corpo comprimido e recalcado pelas normas institucionais, pelos estatutos dos dogmas morais, encavernado pelos espectros do medo, se encolhe e se impotencializa, se torna vítima da docilização e da subjugação. Um corpo disforme e domesticado se converte em objeto manejável pelos poderes instituídos com suas posturas opressivas (REICH, 1989; FOUCAULT, 1991).

A pesura do siso, da sisudez que entrava, enrijece o corpo em armaduras compressivas, ata-o em nós que aprisionam. Esses estados de compressão do corpo atrofiam sua própria respiração, seu sopro vital, forjam processos de desfiguração e de desvitalização do mesmo. Dessa forma, o corpo tende a bloquear suas potencialidades criantes, a ficar confinado nos curtos-circuitos emocionais dos ressentimentos, das atitudes defensivas que o impotencializam e o impedem de se rebelar de modo altivo, de dançar e de expressar as in-tensidades de suas dimensões simbólicas e anímicas.

Em sua composição simbiótica, a corporeidade carece da articulação alternada e interligante de suas dimensões afetivas, conjuntamente com as dimensões espirituais, na dinâmica in-tensiva de sua inteireza. Em sua constituição híbrida, a corporeidade se descortina através da complexidade e dos paradoxos da condição humana, da fibra material e simbólica que compõe a pregnância de suas texturas e porosidades.

Nietzsche (1987, p. 57) afirma que “a todo espiritual pertence algo de corporal (...) o corporal fornece a pega que se pode pegar o espiritual”. Dessa forma, o elã do espírito só pode se manifestar, no estofo de nossa existência, através da pregnância do corpo com seu vigor seminal. Gusdorf (1960, p. 297) assevera que

A encarnação é o fato de o corpo não ser separável: existe uma participação originária da consciência no corpo, participação que impede este e aquela de existirem em si e para si. O corpo não é instrumento do espírito, o espírito não está 'enviscado' ou 'atascado' no corpo.

Corpo e espírito se constituem, primordialmente, como polaridades interpolares que só são providas de Sentido na dinâmica de sua relação coexistencial. Mediante a relação de copulação entre os mesmos são plasmados os Sentidos que vicejam o existir. Os valores convalidam-se através da pregnância das fibras da corporeidade.

Espinosa (1997, p. 12) declara: “concluimos com clareza que a alma está unida ao corpo”. E continua: “Daí resulta que o homem consta de uma alma e de um corpo, e que o corpo humano existe exatamente como o sentimos” (ESPINOSA, 1997, p. 235). Para ele, “a alma e o corpo são um só e mesmo indivíduo” (ESPINOSA, 1997, p. 247). Somente no e através do corpo a alma respira, exala o sopro, o alento que dá vitalidade ao existir. Merleau-Ponty (1989, p. 61) realça que “A alma pensa segundo o corpo, e não segundo ela própria”. Ou seja, as expressões da alma são as expressões do corpo, em seus diferentes estados anímicos. Ambos são modos ou atributos de uma mesma substância. O corpo é um substrato que sente e pensa, simultânea e alternadamente, em sua dinamicidade semovente.

Gusdorf (1960, p. 259) afirma que

Meu corpo já não é o *outro*, diferente do espírito, mas é muito no íntimo o *mesmo*, o denominador comum de tudo quanto, por qualquer título, intervém em meu domínio vital. Reúnem-se aqui o íntimo e o externo, ao ponto de comungarem de tal sorte que a busca de uma espiritualidade pura e desencarnada, bem como a apuração de uma ciência da matéria, não logram realizar a especificidade do ser pessoal.

Corpo e espírito, na confluência de suas in-tensidades sinérgicas, compõem a inteireza de nosso ser-sendo. Dessa coexistência, emergem os Sentidos anímicos. O espírito vibra e lampeja na carnalidade do corpo. O corpo celebra suas danças, irradiado pelas fagulhas do espírito. O advento do corpo traduz o advento do ser-sendo na in-tensidade de sua plasticidade orgânica e simbólica.

Um corpo desprovido do elã do espírito fenece e se desfigura. Um espírito desprovido de carnalidade se cadaveriza e se esfuma. Portanto, a relação entre corpo e espírito é de co-implicação originária e originante. Ambos só podem existir

na dinâmica da *juntura* de sua coexistência seminal. Heidegger (1987, p. 264) assevera que “o homem é apreendido como um composto de corpo e espírito”. A expressividade do corpo traduz a presença visível da plasticidade do espírito. A energia, o elã vital do espírito circula e se plasma no estofado do corpo, numa aliança, numa relação de copulação criante. Na esfera da neurobiologia, Damásio (2004, p. 201 e 202) afirma que

É necessário compreender que a mente emerge num cérebro situado dentro de um corpo-propriadamente-dito, com o qual interage; que a mente tem os seus alicerces no corpo-propriadamente-dito; que a mente prevaleceu na evolução porque tem ajudado a manter o corpo-propriadamente-dito; e que a mente emerge em tecido biológico – em células nervosas – que partilham das mesmas características que definem outros tecidos vivos no corpo-propriadamente-dito.

São bastante complexas e vastas as concepções que procuram compreender o espírito e a alma, bem como as diferenças entre os mesmos. Os vocábulos latinos *anima* (alma) e *spiritus* (espírito) apresentam muita proximidade semântica com as conotações comuns de *sopro*, *alento*, *respiração* e *aragem*. Para o que considero pertinente nessas ponderações, endosso a fala de Lepargneur (1994, p. 68-69) ao asseverar que “A alma designa o princípio vital, eminente no ser humano, presente nele, portanto desde a fecundação; e o *espírito* designa nele o *princípio de transcendência* imaterial que torna a pessoa esse ser vivo” (grifos do autor). A alma configura a condição de imanência, o espectro *animado* de cada indivíduo, no arco de sua singularidade, enquanto que o espírito configura o elã, a potência do sopro criante que move e sinergiza os seres, em sua condição de materialidade e de transcendência.

Morin (2002, p. 108 e 109) considera que

A alma humana emerge a partir das bases psíquicas da sensibilidade, da afetividade; em complementaridade íntima com o espírito (*animus*), ela é *anima*. (...) O espírito é organização do pensamento e energia da vontade; a alma é intuitiva, ressentida e presente.

O espírito pode ser traduzido como a vibração do fogo cósmico que move o universo (Heráclito) e a alma como a fagulha sensível que emana e frui na singularidade de cada indivíduo.

Guattari (1993, p. 148) realça a compreensão do “corpo concebido como interseção de componentes autopoieticos parciais, de configurações múltiplas e cambiantes”. Desse modo, o corpo é compreendido como feixe de ambigüidades e de polifonias, como teia mestiça em que vibram as policromias do existir humano, em sua diversidade de tons, em suas ambivalências e entrecruzamentos. Corpo como

“feixes de indeterminação” (MOUNIER, 1976, p. 45), como expressão *autopoiética* que se autocria e se autorecria permanentemente, nas flutuações das contingências, no cambiar de seus dobramentos e desdobramentos. Serres (2004, p. 17) afirma que “o corpo todo inventa; a cabeça adora repetir. A cabeça é ingênua. O corpo é genial” apontando assim para a potência inventiva de nossa corporeidade, na dinâmica de sua sensibilidade criante, de seus feixes imaginais.

Destarte, o corpo é compreendido como arlequim, como saltimbanco que estampa as cores de seus tons multicores na dança rítmica de seus movimentos desconcertantes e afirmadores da vida; que se enreda nas curvas de suas encruzilhadas, de suas indeterminações e incompletudes. Corpo aberto que se dispõe para as errâncias e as aprendizagens das sagas do existir humano, demasiadamente humano. Corpo brincante, maroto, que volteia fagueiro nos encurvamentos de suas cambalhotas travessas. Corpo lúdico que faz jorrar o riso despojado que se desliza escorrente nas ondulações do jogo dançante do existir. Corpo que também projeta tremor e vertigem nos rasgos de sua pregnância fremente, em sua condição de *ser selvagem*.

Em sua constituição orgânica, o corpo é plasmado pela composição química e alquímica dos elementos materiais e primordiais da terra, da água, do ar e do fogo. Na perspectiva de uma compreensão simbólica, a terra traduz o estofo material, orgânico, a pregnância de seu *húmus* fecundo, fecundante. A água, na expressão dos fluxos sanguíneos, re-vela o pulsar ondeante, a fluidez das emoções, dos sentires. O ar, na plasticidade de sua fineza etérea, traduz os vãos dos sonhos, do imaginário mitopoético, o sopro vital do anímico. O fogo, com sua potência ígnea, implica em combustão, em transformação; na energia que tanto pode criar como destruir.

Como feixe que projeta as intensidades das energias magnéticas, da afetividade e do simbólico, o corpo é um evento, um acontecimento que faz jorrar a polissemia dos Sentidos do existir no ritmo das contingências do ser-sendo. Corpo como carne trêmula que lampeja força e fragilidade, que arpeja sons e silêncios, que ruma dor e prazer, que celebra tristeza e alegria, que permanece e que se transmuta, inelutável e constantemente.

Corpo orgânico onde circula sangue, que exala o sopro vivificador. Corpo tátil que se arrepija com o toque de ternura, que se contorce de dor e de prazer nas proezas das vicissitudes humanas. Corpo que exala os feixes das ressonâncias magnéticas da vibração de suas energias. Corpo que nasce pentassensorial (com seus cinco sentidos) e que se desborda no multissensorial, na proporção em que as



dimensões mais intuitivas, espirituosas e sutis são cultivadas e lapidadas nos processos de expansão de suas faculdades perceptivas, na fruição alargada das potencialidades humanas. Corpo andarilho que se envereda pelos riscos inaugurais e que inventa Sentidos nas in-tensidades das curvaturas do existir. Corpo metamorfose que, na cambiância de seus ciclos, se renova e se reinventa continuamente.

O corpo é ubíquo. Merleau-Ponty (1984, p. 118) pontua que “somos presença no mundo através do corpo e presença no corpo através do mundo, sendo carne”. O corpo está visivelmente (e invisivelmente) presente, onipresente, em todas ações humanas, em suas configurações mais diversificadas, desde as perspectivas que o afirmam e o realçam existencialmente, às que o desfiguram e o denegam. A presença ubíqua do corpo, em seu estado *animado*, traduz dis-posição para as vicissitudes do vivido, do vivente, na multiplicidade das tonalidades do existir. Ele é não-indiferente. Sempre co-move e é co-movido, mais ou menos intensa e extensivamente, pelos fenômenos do humano.

Merleau-Ponty (1984, p. 121) afirma que “as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas” numa relação dinâmica de impulsos e de sinergias intra e intercorpóreas. Somos atravessados e atravessamos as coisas, os Sentidos, mediante as texturas porosas de nossa corporeidade. “Todo pensamento que conhecemos advém de uma carne” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 141), emerge da e na existência de um ser encarnado, vivente. Todo pensamento humano se processa e se projeta na nervura de um corpo. É a materialidade da existência encarnada do corpo que dá substrato e vigor à imaterialidade do pensamento.

Desprovido da fibra originante da carne, o pensamento, as formas das idéias se desfiguram e se desqualificam. Schiller (1995, p. 118) pontua que “O pensamento precisa de um corpo, e a forma pode realizar-se apenas numa matéria”. Assim, avento a relevância da instauração de um “pensamento orgânico” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 117), encarnado, que ruma e projeta idéias impregnadas da nervura do vivido, de Sentidos vívidos, de um “corpo cognoscente” que partaja saberes e sentires existenciais.

Gurmendez (1981, p. 26) anuncia que “conocer es incorporarse a una cosa o criatura para sentirlos”. Ou seja, conhecer é impregnar-se nas texturas da carne do mundo, contaminar-se na carne dos fenômenos para sorver seus sabores, entretecer e ruminar seus Sentidos encharcados das in-tensidades de sua carnalidade. Gusdorf (1960, p. 284) pondera que

O corpo não é resquício ineliminável de uma análise lógica, mas sim o fundamento do ser humano, não é obstáculo ao conhecimento, mas meio de todo conhecimento. Meu corpo define, para mim, o lugar da encarnação, seu ponto de inserção num local do espaço e num momento do tempo. Continua sendo o centro do domínio vital que a atividade orgânica e prática desenha em volta dele.

O conhecimento, na vastidão de suas formas de expressão mais fecundas, emerge de uma inteligência (*intus legere*) encarnada que busca com-preender e dar Sentido a pluridimensionalidade do existir. Serres (2004, p. 68), parafraseando Aristóteles, enfatiza que “Não existe nada no conhecimento que não tenha estado primeiro no corpo inteiro” E arremata: “a inteligência permanece inútil e embotada sem o corpo alado” (SERRES, 2004, p. 141). Sem as asas que estão impregnadas no corpo, a inteligência, o espírito, ficam impedidos de alçar seus vôos. Sem a seiva do sangue, sem o *húmus* de sua materialidade, o espírito fica imobilizado, desprovido de vitalidade.

Na trama da intercorporeidade, cada corpo singular se constitui e se descortina, se projeta no mundo, em seus modos próprios de existir, de co-existir, mediante a teia viva e co-operativa de relação com os outros corpos, em que os compartilhamentos que vigoram corpo e alma nutrem e fecundam as in-tensidades de ambos. Gurmendez (1981, p. 38) afirma que “Mi cuerpo al ser abrazado por otro, adquiere presencia para mi, se hace carne o encarna”. A relação com a alteridade, com a corporeidade do outro, afirma minha própria existência, realça minha condição de ser coexistente e interdependente, no fluxo sinérgico da intercorporeidade. O laço do abraço que nos entrelaça com os outros se desborda no estado de bem estar, de vibração fraternal – de *fraternura* – em que o corpo floreja com seu semblante gracioso.

Nesse horizonte compreensivo, o corpo é concebido como um ser andrógino, constituído, originária e organicamente, como estofa biocultural e simbólico, configurado pelos matizes que entrelaçam os princípios do masculino (*animus*) e do feminino (*anima*), de luzes (solar) e de sombras (lunar), do apolíneo e do dionisíaco. Plasmada pela dinâmica coexistencial que entrelaça carne (terra) e espírito (céu), a corporeidade potencializa a fruição in-tensiva da inteireza do ser-sendo-com. Fruição que ocorre mediante os feixes que plasmam o existir humano em sua pregnância anímica. Assim, a plasticidade simbiótica da corporeidade constela o dinamismo que compõe as in-tensidades da inteireza de nossa androginia matizada de ambigüidades e de polifonias.

## 02.2 - Da Afetividade

*O homem não conhece a si mesmo, a não ser pelas afecções de seu corpo e pelas idéias destas.*

Espinosa

*As emoções que nos originaram não foram as de agressão, de competição, mas foram as emoções do amor, da co-laboração, da co-participação.*

Humberto Maturana

*A sensação é a alma do mundo.*

Clarice Lispector

A afetividade nos constitui e nos estrutura como humanos, plasmados de *húmus*, como expressão do humor, dos estados de ânimo que se projetam mediante a plasticidade dos impulsos de nossas afecções. Plasticidade que é composta pelo fluxo das sensações, das emoções e dos sentimentos que nos dão vitalidade, que performam a pregnância da corporeidade humana, de nossa constituição anímica. Romero (2001, p. 41) acentua que “os estados de ânimo revelam a forma de sintonizar e de encontrar-se o sujeito no mundo, forma que estabelece um verdadeiro clima anímico em nosso espaço vivencial”. Com a movência de seus impulsos, as afecções se originam do estado de pregnância do ser-sendo, e nos compelem no suceder das ações cotidianas, na multiplicidade dos matizes de sua cromaticidade, de sua animosidade.

O vocábulo afetividade se deriva de afeto, de afeição. Afeição, afecção, se origina do latim *affectione*, *affectedatio onis*, que se traduz em ser e estar tocado por algo, pelas coisas; ser movido e co-movido interna e externamente. Traduz uma “impresión interior que se produce por algo, originando un cambio o mudanza” (ROJAS, 1987, p. 13). Impressão interior que se desdobra nas expressões exteriores de nossos gestos e atitudes. Quiroga (2001, p. 16) assevera que “La capacidad *afectiva* consiste en la aptitud para ser modificado interiormente por la realidad externa: de ser afectado por ella” através de nossos modos sencientes de estar sendo na realidade vivida/vivente.

A afetividade traduz estado de dis-posição da alma, de nosso ser sensível, biocultural, com sua compleição orgânica e simbólica, em que as emoções e sentimentos são mobilizados e se expressam dos modos mais diversos, com seus movimentos de dores e de prazeres, de tristezas e de alegrias, de simpatia e de

empatia, de acolhimento e de repulsão etc. Assim, a afetividade se constitui como território vasto, marcado por sua complexidade e sinuosidade, que é composto pelo fluxo das emoções e dos sentimentos como estados sensíveis e anímicos que mobilizam a singularidade de nossa corporeidade, de nossa condição bioculturalmente humana. Estados que se manifestam na flutuação de sua pregnância traduzindo os arcos tensoriais que fremem na nervura da carne e nos feixes do espírito através da cadência de seus ritmos ondeantes.

Os sistemas sinestésicos de nossa sensibilidade formados pelos cinco sentidos e pelos processos mais sutis de percepção que daí se descortinam constituem a esfera do “multissensorial” (ZUKAV, 1992). Esses sistemas são interpelados pela plasticidade dinâmica dos fenômenos, sendo, assim, afetados pelos mesmos. Dessa forma, nosso ser físico, psíquico e biocultural/simbólico, expressa uma diversidade de estados afetivos que se manifestam, nas vicissitudes do vivido/vivente, mediante a fibra in-tensiva das emoções e dos sentimentos. As manifestações dos mesmos tomam características e tonalidades bastante diversificadas de acordo com o fluxo, a intensidade e a qualidade de cada momento, de cada experiência vivida, e da condição de relação que cada um estabelece com sua estrutura afetiva. Assim, as afecções podem se expressar de modo mais aberto e amoroso, ou de modo mais fechado e odioso, bem como, na interrelação in-tensiva dessas tonalidades, simultânea e alternadamente.

### **As emoções e os sentimentos**

Emoção origina-se do latim *emotio onis, emovere*, mover, mover-se, estar em movimento, ser movido e co-movido pelo fluxo dos fenômenos do existir. As emoções apresentam um “estado de ánimo asociado con una conmoción física” (ROJAS, 1987, p. 21) e se revelam através de atitudes externas tradutoras dos estados de afecção que nos movem e se projetam através das mais diversas atitudes; são marcadas por instabilidades e tremores, por equilíbrios instáveis, desequilibrações e reequilibrações em suas manifestações ondeantes.

Maturana (2001b, p. 15) enfatiza que as “emoções são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos”. Nossas ações são movidas pelos influxos tensivos das emoções com a diversidade de seus movimentos que impulsionam e estruturam.

Gurmendez (1981, p. 55) considera que “La emoción está constituída por un temblor y una sacudida orgánica”. Os tremores das emoções cadenciam os fluxos dos movimentos que impulsionam e animam nossa corporeidade, nosso ser sensível.

A emoção é uma comoção orgânica que se processa internamente e se plasma externamente. “Emocionar-se é sentir-se atingido e impactado pelos eventos (ou por situação-estímulo) externos (atuais) ou internos (lembrados, imaginados)” (ROMERO, 2001, p. 41). As emoções são alterações somáticas que, com suas flutuações e in-tensidades, se projetam nos gestos e movimentos físicos de nossa corporeidade de modo imediato e súbito. Em sua plasticidade visível, elas tendem a se manifestar com agudeza e fugacidade.

Como afirma Rojas (1987, p. 47), “Las emociones son consecuencias de las valoraciones cognitivas”. Somos co-movidos pelas coisas e fenômenos a partir de nossos repertórios de valores, de nossas cosmovisões, de nossos modos de estar-se-ndo-no-mundo-com-os-outros.

Sentimento origina-se do latim *sentire* que conota perceber pelos sentidos, dar-se conta da plasticidade das coisas, dos fenômenos; experimentar e compreender de modo multissensorial.

O sentimento tende a ser mais difuso que as emoções e “se alarga mas en el tiempo (...) tiene más permanencia” (ROJAS, 1987, p. 60). Penetra com mais intensidade nas esferas espaço-temporais, nos acervos dos imaginários, das idéias e crenças; se instala com significativa profundidade e duração.

Damásio (2004, p. 15) assevera que “os sentimentos são a expressão do florescimento ou do sofrimento humano, na mente e no corpo”. En-volvem a inteireza dinâmica de nosso ser prenante e revelam os estados de humor de nosso existir, na intimidade de suas expressões viscerais. Assim, ressoam os murmúrios e silêncios internos de nossa condição demasiadamente humana, em suas vibrações sensíveis.

Os sentimentos, como expressão de estados de dis-posição mais in-tensivos e alargados de nosso campo afetivo, incidem na criação de vínculos e de laços envolventes que interligam os indivíduos. São expressões ligantes que nos unem às coisas e, sobretudo, aos seres humanos. São elos e feixes que fomentam e nutrem os afetos. Esses afetos matizam as relações interpessoais mediante um campo magnético que nos sinergiza e entrelaça.

Barbier (1993, p. 2000) assevera que “O sentimento é uma espécie de compreensão intuitivo-afetiva da complexidade da realidade”. Traduz-se em disposição, em estado de receptividade que nos permite sermos afetados pelas coisas, pelos outros ao estabelecermos com estes uma relação de acolhimento e de fruição de suas in-tensidades nas texturas de nossa condição de seres bioculturais. “O sentimento é uma forma sutil de consciência desperta” (BARBIER, 1993, p. 204).

Consciência que implica numa abertura alargada e desvelosa da pentassensorialidade e da multissensorialidade que perfazem nossa corporeidade e nossa espiritualidade.

Gurmendez (1981, p. 86) afirma que

Los sentimientos son interiorizaciones de emociones, o sea, sentidos espirituales y materiales que se funden (...) son realidades interiores, subjetivas, espirituales, son sentidos experimentados, sensibles porque sólo podemos sentir con el cuerpo.

Destarte, os sentimentos estão impregnados no pulsar de nossa corporeidade, e, de modo implicado, no vibrar de nosso elã vital, de nossa espiritualidade.

Os sentimentos são portadores de intenções e de valores que envolvem a presença da dimensão cognitiva. São ressonâncias in-tensivas de nossos repertórios culturais, de nosso senso de compreensão do mundo. Sentimos alegria ou tristeza a partir do universo de valores que constituem nossos repertórios culturais marcados por crenças, sentires e cosmovisões singulares. Dessa forma, os modos de expressar sentimentos se diversificam de acordo com as diferentes tradições culturais. Os sentimentos estão eivados de *ethos*, dos valores e sentires subterrâneos que constituem a cepa de nossa existencialidade, dos tons de nossas singularidades e diversidades culturais. Quiroga (2001, p. 153) afirma que “hay sentimientos comunes, universales pero se manifiestan en cada cultura con su modalización específica”, com suas formas próprias de expressão.

Na pregnância do existir cotidiano, tanto as emoções como os sentimentos, em sua multiplicidade de formas expressivas, como potências que apresentam tonalidades vitais, também podem ser canalizados de modo compressivo desembocando em processos de destrutividade e de barbárie – canalização que acontece com frequência no seio de nossa tradição cultural com seus modelos patriarcais e mecanicistas que denegam e atrofiam a fruição da afetividade.

### **A compressão da afetividade**

A afetividade humana foi bastante denegada e comprimida em nosso processo civilizatório com a supremacia dos paradigmas de cunho patriarcal e tecnocientífico que superestimam a funcionalidade das expressões lógico-formais, com suas leis abstratas e incorpóreas. As dimensões caracterizadas como racionais, como expressão do “masculino”, com suas modulações técnico-instrumentais, foram privilegiadas, enquanto que as expressões da afetividade, da corporeidade, com suas sensações, emoções e sentires foram, em grande medida, confinadas a processos de

recalcamento e interdição em nossa vida cotidiana. Nos tornamos, de certa forma, especialistas na esfera do pensamento abstrato, do técnico-funcional – da externidade – e analfabetos na vivência de nossos afetos, de nossas emoções e sentimentos – da internidade.

No tratamento semântico dado ao próprio vocábulo *afecção*, tanto pelos dicionários, como nas articulações verbais cotidianas, ocorre uma certa prevalência da vertente que a considera como expressão daquilo que é enfermizo. O *pathos*, como já vimos, de modo geral, foi reduzido a estado de perturbação patológica, foi revestido de um caráter pejorativo, sendo até demonizado. Assim, privilegia-se as posturas que expressam apatia e frieza entre as pessoas. Essas posturas traduzem a predominância de atitudes reativas que desqualificam as expressões pregnantes e anímicas da afetividade humana.

O descuido para com o campo de nossa afetividade, como expressão visceral e constitutiva da radicalidade de nosso existir prenante, incide em processos danosos e devastadores. Se não cuidamos com desvelo de nossas emoções e sentimentos, tendemos a canalizá-los meramente pela força dos instintos vegetativos. Dessa forma, podemos ser escravizados pelos mesmos. O recalque das expressões afetivas tende a cercear a singularidade dos desejos mais íntimos, as potencialidades criantes, o elã da amorosidade. Assim, forjam-se atitudes marcadas pela defensividade e por ressentimentos, tingidas pelo medo e pelo encolhimento, que impedem a expansão e a expressão livre dos sentimentos mais internos. Esse estado de compressão e de empolgação da afetividade projeta armaduras que desembocam em atitudes mecânicas com a denegação das dimensões profundas da singularidade humana. Dessa forma, nossas atitudes são contaminadas por ressentimentos, apegos etc. que, se descuidados, implicam em processos que dilapidam a teia do ser-sendo-com.

Por outro lado, ocorrem posturas excêntricas que extremam a esfera da afetividade – um certo afetivismo – através dos apelos consumistas que redundam na canalização e no controle mecanizado das emoções, dos sentires, através dos processos de manipulação e de empolgação dos mesmos para fins utilitários. O emplastamento das emoções e sentimentos – da afetividade humana –, através dos artificios do consumismo, redundam em atitudes meramente instintivas que domesticam e empobrecem a mesma, que a canalizam de modo grotesco com a desqualificação de seus impulsos vitais. A expressão artificial das afecções se traduz em seu esvaziamento se consideramos que as mesmas são formas e estados

pregnantes que emergem, organicamente, das dimensões mais íntimas de cada ser, das relações interpessoais, no elã de seu *pathos* seminal.

A programação funcional das afecções, por meio das instituições que operam com os diversos dispositivos midiáticos, bem como pelas diversas leis e estatutos de diversas formas de poderes instituídos, com seu cunho, tanto consumista, por parte daquelas, como moralista e compressivo, por parte destes, pretende reduzir os indivíduos à condição de apatia, a seres docilizados, que, assim, se despotencializam do elã criador de suas capacidades afetivas. Dessa forma, estes são expropriados da feição dos sentires próprios de suas singularidades e se convertem em seres vulneráveis que facilmente podem ser manipulados pelas estruturas dos poderes instituídos (religioso, social, econômico...). Poderes que, de modo geral, pretendem converter os indivíduos em “massa de manobra”.

Os ascetismos e purismos difundidos pelas instituições religiosas etc desbotam a tonalidade vívida da afetividade com a denegação e o encolhimento da mesma. Dessa forma, os indivíduos tendem a se tornar defensivos e inseguros manifestando atitudes de frieza e apatia. Nessa perspectiva, através de posturas imbuídas de preconceitos, as afecções são consideradas como expressão de impurezas, e, assim, devem ser comprimidas e denegadas.

### **O elã prenante da afetividade**

A afetividade está diretamente vinculada ao *pathos* que traduz padecer, ser e estar afetado e mobilizado por; como paixão que nos perturba e co-move na trama do existir cotidiano. Rojas (1987, p. 18) assevera que “*La afectividad es el modo de como somos afectados interiormente por las circunstancias que se producen al nuestro alrededor*” (grifos do autor). O *pathos* que constitui a afetividade se expressa mediante o ritmo de seus fluxos tensoriais, com suas in-tensidades e movências que atravessam as texturas prenantes da corporeidade.

Os rasgos do *pathos* dinamizador da afetividade são volventes, en-volventes. Nos envolvem por inteiro e nos precipitam em espasmos e estados in-tensivos de vivência do ser-sendo, mediante o pulsar das sensações com seus ritmos cambiantes. Espinosa (1997, p. 348) assevera que “a alma é dominada por alguma afecção, o corpo é simultaneamente afetado por uma modificação pela qual se aumenta ou diminui o seu poder de agir”. As afecções atravessam e entrecruzam corpo e alma em movimentos e intercursos prenantes e anímicos.

A força, a potência movente do *pathos*, das paixões, dos afetos – das emoções e sentimentos –, tanto podem ser articulados e mobilizados com simpatia e



amorosidade, para propósitos altivos, como também com indiferença e odiosidade, para propósitos mesquinhos. Depende do modo como atuamos e dos fins que animam nossas posturas. Podemos ser co-movidos pelo *pathos* afirmador do *elã* do existir com suas potencialidades criantes, ou por um *pathos* lacerador do existir, com sua potência dilapidante. Nas encruzilhadas dos fluxos existenciais, marcadas por ambigüidades e contradições, essas dimensões do *pathos* tendem também a se entrecruzar e desdobrar processos *dualéticos* diversos nas trajetórias ambivalentes do humano, mediante a interrelação dos sentires opostos.

A afetividade, como “integración de capacidades vegetativas, sensibles y intelectuales” (QUIROGA, 2001, p. 17), se compõe dessa rede complexa e dinâmica de emoções, de sentimentos e de valores que entretecem a nervura do existir encarnado. As expressões pregnantes do sentir nos co-movem no fluxo das ações cotidianas e nos impulsionam para atitudes que podem apresentar, de modo pluriforme, tonalidades das mais diversas, como vimos anteriormente. Como realça Quiroga (2001, p. 77), “Las experiencias afectivas incluyen en sí mismas una valoración cognoscitiva, un conocimiento experiencial”. Ou seja, a teia polifônica de nossa afetividade é tingida pelo matiz dos valores que performam nosso existir. Os valores são marcados pela cromaticidade das estampas de nossa afetividade, pelo humor, pela energia vital de nossas emoções e sentimentos.

A plasticidade das afecções, dos impulsos sensíveis, se desdobra numa multiplicidade de formas e de movimentos que conduzem nossas atitudes, tanto na esfera do orgânico (corpóreo), como na do psíquico (anímico), como instâncias coexistentes. Essa plasticidade é semovente, se plasma na nervura de nossa corporeidade, de nossas ações contingentes. Schiller (1995, p. 103) realça que “O impulso sensível desperta com a experiência da vida”. É na trama da experiência vivida, das curvaturas das contingências, que desfiamos e bordamos o impulso sensível de nossa afetividade.

Em nosso destino biocultural, as coisas do mundo, a dinâmica dos fenômenos da vida, do cotidiano vivido/vivente, nos tocam e interpelam, nos desafiam e co-movem através de nossos sentidos perceptivos, de nossa percepção sensorial, dos perceptos do corpo e do espírito que se articulam e se interpenetram de modo coexistencial. Os afetos nos implicam diretamente com o mundo vivido dando intensidade à dinâmica de nossas relações com o mesmo.

Cyrułnik (1995, p. 8) pontua que “a forma do mundo percebido depende da forma do aparelho perceptivo”. É mediante a dis-posição da sensorialidade, de nossos perceptos, de nossos receptores sensíveis, portanto, de nosso estado

afecional, que percebemos e sentimos com in-tensidade a cromaticidade, as texturas e a porosidade do real, das coisas do mundo, em suas policromias e polifonias mestiças. O mundo, para cada um de nós, tem a cromaticidade de nossas disposições afetivas. A percepção dos sentidos, o modo como sedimentamos essas disposições afetivas, instituem e projetam os significados e os Sentidos das coisas, do existir, do co-existir.

Ao atravessarmos o mundo, somos co-movidos pelos impulsos de nossas potências afetivas em sua multiplicidade de modos expressivos. Espinosa (1997, p. 373) afirma que “A alegria é uma afecção pela qual se aumenta ou favorece a potência de agir do corpo; a tristeza, pelo contrário, é uma afecção pela qual se diminui ou entrava a potência”. Cada travessia é configurada pelos matizes das diferentes in-tensidades que co-movem o *pathos*.

Nascemos, como seres humanos, com potencialidades diversas que possibilitam a articulação de nossas afecções. Porém, se não cuidamos e garimpamos com desvelo de nossos processos afecionais, podemos nos confinar à mera condição zoológica, aos instintos primários de sobrevivência da vida vegetativa mediante atitudes de caráter meramente reprodutivo. Dessa forma, restringimos e cerceamos nossas potencialidades sensoriais que proporcionam o desdobramento das afecções, na perspectiva de expansão e de expressão criante das mesmas.

Cyrułnik (1997, p. 289) pontua que “o homem é o único animal capaz de escapar à condição animal”. Assim, se não escapamos dessa condição estritamente animal, tendemos a nos barbarizar, a nos reduzir a atitudes meramente instintivas. No ser humano, o instinto isolado e desprovido dos contornos do sensível tende a desembocar em processos de crueldade e de barbarização.

As experiências afetivas, como vimos, são in-tensamente pregnantes. Salvo quando comprimimos e anestesiemos as afecções e provocamos processos diversos de retenção e de represamento. Porém, mesmo nessas circunstâncias, não demora muito e essas emoções e sentimentos comprimidos tendem a se rebelar, de modo escapatório e com ostensividade, implosiva e/ou explosivamente.

As expressões dos desejos, dos sentimentos de alegria, de tristeza etc. se manifestam, nas texturas de nossa corporeidade, com seus movimentos e ritmos internos e externos que perturbam e desinstalam, que arrepiam e co-movem. São experiências encarnadas, embaraçadas na dinâmica in-tensiva do vivido, das ações vividas cotidianamente. São expressões vitais que embalam cada vivente na trama transversal de suas vivências mais singulares e interpessoais.

É através dos repertórios afetivos, do desbordar aberto e livre de nossas emoções e sentimentos que nos espantamos e nos co-movemos diante dos desafios do existir, das in-tensidades das contingências. A fibra do *pathos* que compõe a afetividade nos provoca espanto e admiração, nos faz exclamar e ser tocados com os rasgos e lampejos do existir humano, das relações interpessoais, dos fenômenos do mundo. De modo geral, a condição de ser *pático* implica em ser criante, em vivacidade, enquanto que a condição de ser *apático* incide em posturas vegetativas, em passividade. Cyrulnik (1997, p. 200) afirma que “Uma tensão crescente cria em nós um delicioso mal-estar que nos leva à busca”. É mediante o fluxo tensorial de nossas afecções que somos impelidos a estar-sendo-no-mundo-com-os-outros, a nos enredar pelos desafios que mobilizam e interpelam nossa imaginação criante.

As expressões de nossas afecções emergem na dinamicidade de nossa teia de relações com o mundo, desde dentro da singularidade de nossos estados sensoriais internos e in-tensivos e, de modo implicado, se projetam em nossos estados externos e ex-tensivos. As afecções são *impansivas*, revolvem o dentro de nossa textura psicossomática, e, de modo implicado, são também *expansivas*, tanto no que se refere a seus alargamentos qualitativos, como na sua jorrância externamente visível.

O fremir de nossas afecções, mediante o feixe magnético de suas vibrações in-tensivas e agregadoras, nos en-volve, nos simpatiza e nos empatiza uns com os outros. Assim, podemos expressar o tónus dos sentires que nos cumpliciza e entrelaça através dos sentimentos de ternura e cordialidade. A afetividade, em suas potencialidades afirmadoras da vida, nos faz imergir nos desvãos das *inutilidades* do existir, do âmago do qualitativo, das coisas que não têm preço e que traduzem incomensurabilidade. Coisas que, desse modo, não podem ser medidas e quantificadas, nem vendidas e compradas. Coisas que só podem ser sentidas na esfera do inefável: a generosidade, a contenteza, o amor...

Podemos compreender a afetividade, em suas expressões de afirmação da vida, como uma teia pulsional que, com o cromatismo de nossos afetos, pode nos entrelaçar uns com os outros mediante a sinergia en-volvente do abraço que nos une e faz compartilhar os segredos finos do coração, das coisas que aproximam e amorizam. Espinosa (1997, p. 404) desborda: “quanto maior a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos”. Os sentimentos de exultância desbordam estados de criação que implicam em magnitude e alumbramento.

O *Sensus*, em sua acepção de sensação, de expressão sensorial, dá vigor às ações humanas na pregnância das texturas da corporeidade configurada por nossos

processos afetivos. Duarte Jr. (2001, p. 176) afirma que “Sentir o mundo consiste, primordialmente, em sentir aquela sua porção que tenho ao meu redor, para que então qualquer pensamento e raciocínio abstrato acerca dele possa acontecer a partir de bases concretas e, antes de tudo, sensíveis”. A afetividade, o sensível, se presentifica na concretude do mundo vivido/vivente, na plasticidade orgânica das experiências cotidianas do ser-sendo.

As escorrências das afecções dão ritmo e cromaticidade às vicissitudes humanas. Sem os matizes e a seiva da afetividade, nosso fazer se torna descorado. As in-tensidades de nossas expressões afetivas dão essa plasticidade vigorosa à dinâmica do existir. Plasticidade que, assim, plasma o elã vital na pregnância de nossa corporeidade e infunde o estado de humor anímico. Humor (*humore*) como seiva que vivifica, como umidade que fecunda. A “substância” das emoções e dos sentimentos constitui o vigor do *húmus*. Gurmendez (1981, p. 14) afirma que “Somos desde el origen, seres sensitivos, es decir, que nuestros sentidos están abiertos, impregnados de *húmus terrestre*” (grifos do autor), do humor que viceja.

A textura pregnante da afetividade compõe a compleição de nossa estrutura psíquica, da singularidade e da feição de nosso espectro existencial na policromia de suas expressões. O pulsar de nossas sensações, conduzido de modo despojado, nos dis-põe para os elos de implicação com os outros mediante a fruição dos sentimentos que despontam da cadência rítmica do coração. Os feixes da afetividade nos cumplicizam uns com os outros, podem nos entrelaçar na sinergia e no compartilhamento de nossos sonhos e paixões, de Sentidos con-sentidos.

Na proporção em que cuidamos de nossa afetividade composta das expressões constitutivas do *húmus*, do humor que anima o existir humano, podemos potencializar nossas emoções e sentimentos como impulsos vitais, como feixes anímicos que nos proporcionam vivacidade e amorosidade; que nos impulsionam a processos de buscas e de descobertas que animam e dão Sentidos ao existir. Abertos para o fluxo dinâmico de nossas sensações e sentires, podemos aprender a deixá-los fluir criativamente na in-tensidade dos desejos e paixões; a nos en-volver com os outros no compartilhar de sentimentos que agregam e fazem celebrar as sagas do viver na fruição da cromaticidade de seus tons multicores. Essas estampas mestiças da afetividade, mediante os entrelaces das teias coletivas, dão alumbramento ao existir humano.

O cuidado com a fruição da afetividade se configura como postura fundamental e imprescindível nos processos de construção do conhecimento, do saber. Morin (2000, p. 20), proclama que

no mundo mamífero e, sobretudo, no mundo humano, o desenvolvimento da inteligência é inseparável do mundo da afetividade, isto é, da curiosidade, da paixão, que, por sua vez são a mola da pesquisa filosófica ou científica (...). Há estreita relação entre inteligência e afetividade: a faculdade de raciocinar pode ser diminuída, ou mesmo destruída, pelo déficit de emoção.

Como já fiz referência em outro capítulo, saber origina-se de *sapere*, sabor. O conhecimento, o saber desprovido do gosto e da cromaticidade de nossas afecções se empalidece e se esteriliza. Gurmendez (1981, p. 65) realça: “mis sentidos materiales son, a la vez, espirituales, humanos”. É mediante a fecundez da relação de coexistência entre afetividade e cognitividade, entre sentimento (corporeidade) e pensamento (espiritualidade) – a *cognitio affectiva* – que podemos partilhar saberes e sentires, modos de ser e de estar sendo no mundo, imbuídos de Sentidos existenciais.

Bárcena (2004, p. 87) afirma: “La *implicación afectiva* con la situación es esencial, aunque también el *distanciamiento congitivo*” (grifos do autor). Sem implicação afetiva nosso vínculo com as coisas, com o conhecimento/saber perde Sentido, se torna mecânico; se converte num vínculo desumanizado porque desprovido de *húmus*, do humor que vigora. Aristóteles ([19\_\_], p. 836) arremata: “Es cierto que no se produce sin la sensación, y sin esta no hay concepción”. As emoções e os sentimentos – a afetividade – não apenas impulsionam e dão vigor às nossas concepções e idéias, são também estruturantes das mesmas.

Os afetos são tecidos por uma teia dinâmica de permeabilidade que proporciona suas interpenetrações e que os tornam co-operativos. Essa dinâmica de permeabilidade os entrelaça, de modo flexível e in-tensivo, proporcionando fluxos de alternâncias e de alterações constantes. O enrijecimento e a contenção das afecções mutila a pulsão de seu próprio dinamismo, da condição alterativa de sua expressão rítmica, de seu estado originário.

### **A simpatia e a empatia**

*Nenhuma qualidade da natureza humana  
é mais importante do que a propensão que temos  
para simpatizar uns com os outros.*

Hume

O vocábulo simpatia vem do grego *sympatheia*, em que *sym* traduz união, inclidência e *epathon* sentir, movência. Assim, simpatia conota sentir com o outro mediante o participar e o compartilhar emoções, sentimentos e desejos que incidem no

estabelecer laços de con-sentimento. Scheler (1943, p. 182) afirma que “El acto del amor es, pues, lo que determina radicalmente con su próprio radio la esfera en que es posible la simpatía”. É o sentimento ligante do amor que engendra e nutre a relação de simpatia mediante o acolher compartilhante – a *Ordo Amoris*.

A simpatia é um fenômeno da afetividade que se descortina mediante a relação de dis-posição e de abertura de cada indivíduo para o acolhimento do outro, da alteridade. *Sym-pathos* revela o estar aberto para acolher e participar das afecções do outro, de seus movimentos afetivos. A dis-posição para a simpatia supõe a postura altruísta do estado afetivo de solicitude para o reconhecimento das expressões da alteridade, dos sentires do outro, em suas singularidades e modos próprios de sentir.

A simpatia é como o elo, como uma ponte que interliga e aproxima as pessoas mediante o sentimento de acolhimento e de solidariedade para a escuta e o diálogo, para a convivialidade. A simpatia emerge da cordialidade que emana do coração através da vibração de suas cordas que fazem ressoar os sentimentos de generosidade e de altruísmo através da floração do riso largo que, ternamente, contagia e aproxima.

A empatia, do grego *empathia*, *em-pathos*, conota sentir desde dentro numa acepção de acolhimento afetivo mais intenso e íntimo através de uma cumplicidade penetrante para com o outro. Na relação de empatia, o vínculo se tece de modo mais aproximante em que cada indivíduo se compadece e se envolve com os sentires do outro, de modo co-implicado. Supõe uma relação de entrelaçamento de afetos na instauração de redes afetivas que incidem em compartilhamentos íntimos que se desbordam em relações de trocas e de implicação mútuas.

Cyrułnik (1997, p. 224) enfatiza que a empatia “Em suma, é uma aptidão para partilhar as acções (passeios, rituais), os afectos (aplaudir, indignar-se) e os pensamentos (emocionais ou abstractos) do outro”. A empatia estampa sentimentos de benquerença através da co-presença dos indivíduos no compartilhamento de querereres e de desejos, de valores e de idéias que matizam as singularidades, que entretecem a interpessoalidade, a coexistência.

Para Ostrower (1998, p. 26), “Compeender e criar envolve nossa capacidade de *empatia com as coisas*” (grifos da autora), nossa dis-posição para uma abertura in-tensiva que implica em dialogia e acolhimento com as mesmas para que possamos com-preendê-las com amplitude e de forma penetrante, e, assim, expressar melhor nossas potências criantes.

As relações de simpatia e de empatia proporcionam teias sinérgicas que incidem em cumplicidade, em com-paixão, desde as vivências mais específicas e microfísicas entre os seres humanos, como as mais amplas, em nosso co-pertencimento planetário – a *simpatia do todo* de que falavam os estóicos. *Simpatia do todo*, que compreende a existência de laços interligantes na dinâmica in-tensiva entre a multiplicidade de elementos e de seres do cosmos, numa perspectiva de enredamentos complementares. Assim, podemos com-preender e articular a experiência da “solidariedade orgânica” através da *juntura* que nos simpatiza e nos empatiza com os seres humanos e com os demais seres do universo; podemos envidar a com-preensão, a relação co-implicativa nos limiares do *entre*, do intermundo, como teia entrelaçada.

A simpatia e a empatia implicam entrar em sintonia com a frequência vibratória dos sentires do outro, no cuidado desveloso com este mediante os sentimentos de com-paixão, de solidariedade e de altruísmo. Implica a coexistência fra-terna imbuída de ternura e graça. Repetto (1979, p. 193) assevera que “Tanto la simpatía como la empatía, tienden al conocimiento de los sentimientos, del outro y de la persona del outro, basado en la afectividad”. As atitudes de simpatia e de empatia proporcionam, portanto, a com-preensão do outro e a implicação com ele; insuflam a presença graciosa da alegria e da contenteza que jorram dos entrelaces anímicos entre os indivíduos.

Maturana (2001a, p. 185) afirma que “A origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação”, e complementa: “Afirmo que os seres humanos são animais sensuais cooperativos, entendendo por cooperação um comportamento que implica confiança e estabilidade nas relações de aceitação mútua” (MATURANA, 2001, p. 239). Desse modo, como seres humanos somos bioculturalmente “vocacionados” para instaurar relações cooperativas mediante o compartilhamento de nossas emoções e sentimentos na composição de nosso existir coexistencial, de nossa amorosidade anímica.

Referindo-se à “escuta sensível”, Barbier (1993, p. 210) explicita que a mesma “procura compreender por ‘empatia’”, como escuta que implica em despojamento numa atenção auscultante, numa escuta marcada de silêncio que entra “numa relação com a totalidade do outro, considerado em sua existência dinâmica” (BARBIER, 1993, p. 212). Uma escuta que se dá a partir da cooperação conjuntiva de todos os sentidos físicos, e que, assim, os prolonga e ultrapassa se enredando no chamado “sexto sentido”, numa perspectiva multissensorial que

considera a intuição, as dobras do farejar interno, as dimensões anímicas do ser-  
sendo.

Para Barbier (2002, p. 94), “A escuta sensível reconhece a aceitação incondicional do outro” com suas características peculiares, com sua singularidade irreduzível, numa atitude com-preensiva que se destitui da univocidade dos modelos uniformizantes. Implica em escutar o outro enquanto outro, na plurivocidade de sua *outridade*. Mas, também, escuta sensível de si mesmo, de nossos silêncios e ruídos, das flutuações de nossas emoções e sentimentos.

Quanto mais cuidamos e expandimos os horizontes de nossa afetividade mais se alarga nossa compreensão do mundo, mais realçamos a cromaticidade das estampas mestiças de nosso existir, de nosso co-existir, e mais podemos nos entrelaçar com os outros nas in-tensidades do sentimento amoroso – da *fraternura* – que nos fazem imergir nos desvãos da fineza do ser.



### 02.3 – Da Intuição

*A intuição comporta muitos graus de intensidade.*

Henri Bergson

*La intuición percibe relaciones donde la razón ve profusión y disgregación de elementos.*

Ángels García Ranz

*A sensibilidade intuitiva assenta na lógica do vivente e sua dinâmica orgânica.*

Michel Maffesoli

O vocábulo intuição se origina do latim *intueri* em que *in* significa dentro e *tueri* ver. Assim, intuição conota ver, contemplar, observar desde dentro, desde as disposições internas de nossas instâncias sensitivas e inconscientes, de nosso senso pré-reflexivo. Esses perceptos dos sentidos internos operam de modo imediato através de nossa relação direta e pregnante com as coisas, com os fenômenos, e, portanto, nos levam a *insights* que trazem os estalos de uma percepção sintética que vislumbra a plasticidade da inteireza dinâmica dos mesmos. Shultz (1996, p. 15) assevera que “Sendo primordialmente um processo inconsciente, ela [a intuição] desafia aquilo que consideramos o raciocínio racional (...) é um processo interior no qual os dados e informações são sintetizados sem a ajuda de uma calculadora ou de um fluxograma”.

O senso intuitivo flecha, desde dentro, o coração da experiência, da ação contingente, mediante suas potencialidades de apreensão das especificidades destas no conjunto da globalidade dos fenômenos, das coisas. Capta a dinâmica orgânica e viva da realidade, das vicissitudes do existir. Contempla a relação de includência e de interdependência dinâmica entre parte e todo operando sínteses que compreendem a internidade da teia de interrelações que os constituem.

Bergson (1979, p. 14) chama de intuição “a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível”. A intuição implica no fluir de nossa relação de abertura e de acolhimento sim-pático para com o pulsar dos fenômenos e das coisas para que, assim, possamos apreendê-los e com-preendê-los em suas singularidades e expressões próprias e originárias.

A percepção intuitiva emerge das texturas sensíveis de vivências penetrantes traduzindo nossas impressões do mundo vivido, de nossa condição de viventes, em que somos movidos pelas torrentes das sensações, das emoções, dos sentimentos; pelo fluxo de nossos instintos e impulsos vitais. Ela se estrutura a partir da *juntura*, da conjunção de nossos sentidos, do espectro pentassensorial, na expressão interligada das intensidades destes, e se prolonga e se expande na configuração do multissensorial (ZUKAV, 1992). Assim, a intuição se desdobra em processos sutis e finos de percepção interna constituindo o que se chama de “sexto sentido”, o “sentido de si”.

A intuição, compreendida como expressão de um sexto sentido, traduz o arco que agrega e interliga os sentidos físicos e que os desborda, mediante as constelações das ressonâncias multissensoriais. Daí se origina um campo de percepção mais agudo que faz despontar novos sentidos e estados de percepção. Dessa forma, podemos atingir Sentidos expansivos em que coexistem dinamicamente os sentidos físicos e o senso anímico. Essa coexistência, tramada com despojamento e desvelo, desemboca na plasmação de Sentidos anímicos que re-velam a fineza de uma compreensão espirituosa.

Cyrułnik (1997, p. 156) fala do sexto sentido como o “sentido de si”, conotando uma concepção do ser-sendo que, na composição in-tensiva de sua inteireza, pressupõe uma compreensão polifônica de que somos estruturalmente constituídos, de modo co-implicado, de sensibilidade e de racionalidade, de corporeidade e de espiritualidade.

Para Ortega y Gasset (1971, p. 98) “a palavra intuição quererá dizer 'presença imediata'”. A intuição apreende o coração dos fenômenos do existir, nos fluxos de sua presentidade imediata, de nossa relação orgânica e direta com as coisas. Portanto, em sua vigência nascente, originária, e não através de representações indiretas moduladas por abstração. Sayegh (1998, p. 162) declara que “Intuir é passar a viver o objeto em si mesmo, e não somente pensá-lo”. Desse modo, a intuição pode captar a movência das in-tensidades, o elã originante, as curvaturas das continuidades e das descontinuidades dos acontecimentos; se expressa, na radicalidade da pregnância de seus feixes, desde dentro dos núcleos anímicos do coração do ser-sendo.

Maffesoli (1998, p. 135) compreende a “intuição como expressão de um conhecimento orgânico” que faz despontar *insights*, como lampejos que re-velam uma “visão interior” contaminada do senso compreensivo, de nossa relação de implicação orgânica, de enraizamento com o ser das coisas, na fruição dos

acontecimentos, do elã dos Sentidos anímicos. O senso intuitivo surge de nossa aderência aos fluxos dos fenômenos e das coisas, em seu suceder movente, mediante uma relação de inerência, de aproximação íntima e imediata com o pulsar de cada momento. Estrutura-se numa lógica impregnada do *pathos* existencial que co-move as in-tensidades de nosso ser vivente em suas impressões e expressões de *claro enigma*.

Os processos intuitivos se projetam na pregnância e na imanência de nossos fluxos de relação direta com o mundo, mediante os influxos de nossas experiências e do modo em que somos co-movidos por estas; transitam na inteireza in-tensiva de nossa corporeidade – a sensibilidade – e de nosso estado anímico – a espiritualidade – ao penetrar na dinâmica dos movimentos rítmicos que constituem a trama mestiça do existir.

Na proporção em que nossos sentidos internos, nossos perceptos sensitivos estão despertos e dis-postos para seguir os fluxos curvos dos sentires, podemos captar com mais proximidade as intensidades dos fenômenos, os recurvamentos de suas expressões imponderáveis, em suas lógicas transversais.

A percepção intuitiva tende a apreender, na calidez de cada momento, os feixes sensoriais das coisas e dos fenômenos, a farejar a plasticidade dos movimentos e ambigüidades do ser-sendo em seus contornos mais difusos; adentra pelas suas instâncias incomensuráveis. A intuição leva a cavucar, a penetrar nos recônditos dos vazios e das opacidades de nossa existencialidade, das sinuosidades das trajetórias do existir, na escuta de seus silêncios; se configura como uma escuta co-movente que se processa desde os sentires do coração, do anímico, na perspectiva de flagrar o ritmo e os enigmas do coração dos fenômenos; como uma escuta silente que faz ecoar os murmúrios internos do ser, dos fenômenos, e que penetra em seus estados originários nos flancos das penumbras que compõem as ambigüidades do existir.

A compreensão intuitiva ocorre mediante as expressões do espectro mais inconsciente de nosso ser-sendo, no âmbito do pré-reflexivo, do ainda não pensado, na esfera em que a racionalidade ainda não foi acionada. Emerge das regiões mais incontornáveis atinando para a escuta e a compreensão do lusco-fusco, do crepuscular, daquilo que escapa à esfera do cálculo, das lógicas iluministas. A intuição é “Lo que usted sabe, pero ignora que sabe, le afecta mas de lo que sabe” (MYERS, 2003, p. 80). Assim, um saber senciente que nos afeta de modo implícito, que penetra nos desvãos do ser-sendo, em suas camadas e territórios de

indeterminação e de imponderabilidade. Um perceber e um sentir que se engendram dos subterrâneos do existir.

Na proporção em que cuidamos do senso intuitivo, mediante uma atenção zelosa, podemos perceber e compreender melhor os meandros mais tácitos, as imponderabilidades que constituem os territórios da sensibilidade e do inconsciente que não são redutíveis às esferas do pensamento analítico. Zukav (1992, p. 63) afirma que a intuição “Impele-nos a buscar aquilo que não tem nenhuma razão aparente para que possamos sobreviver (...) serve à criatividade (...) à inspiração”. Os estalos tocantes do senso intuitivo fazem jorrar os feixes que nos inspiram e fomentam processos in-tensivos de criação.

Dessa forma, os processos intuitivos inspiram e fomentam as potencialidades criantes e fecundam o universo imaginal, a imaginação, no desbordar dos fluxos de criação e de renovação dos Sentidos do existir. Poincaré (*apud* Abbagnano, 1962, p. 554) assevera que “Com a lógica demonstra-se, mas somente com a intuição inventa-se”, realçando assim, a relevância da intuição nos processos de criação e de invenção, do dinamismo criador do ser-sendo.

O senso intuitivo se manifesta a partir de nossa relação aberta e prenante com a dinâmica das flutuações dos fluxos tensoriais do existir; se projeta na sua destinação imprevisível. A dis-posição intuitiva, com seu senso perspicaz de percepção, apreende as sutilezas dos meandros e dos encurvamentos que plasmam a vida cotidiana que, de modo geral, passam despercebidos pelo senso de racionalidade com seus tons de sistematicidade analítica.

Zukav (1992, p. 59) pontua que “Do ponto de vista multissensorial, intuições, revelações, pressentimentos e inspirações são mensagens da alma”. Assim, a intuição emerge diretamente dos recônditos da alma, da pregnância das espessuras do anímico. Penetra, portanto, nos extratos mais sincopados e discretos das texturas e porosidades das coisas, das escorrências do coração do existir.

Mayr (1989, p. 21), assevera que “La fuerza originaria del espíritu humano no es racional (*dianoia, ratio, Verstand*) sino extática, o sea, basada en la intuición (*nous, intellectus*)”. A intuição, sendo da esfera do sensitivo, do mântico, se traduz em potência anímica que, de modo sutil, inspira e nutre o espírito.

A percepção intuitiva contempla o dinamismo da inteireza orgânica dos fenômenos, das coisas, atravessando as relações intrínsecas de suas redes de conexões; aponta para a interligação do que foi fragmentado, para o entrelaçar os fios das redes através de sentires e de posturas que religam e vislumbram o dinamismo da inteireza das coisas. Realça as conexões mais difusas e até invisíveis

que compõem a trama de Sentidos. A intuição é orgânica na medida e na desmedida em que desponta da nervura in-tensiva das contingências, do coração das experiências de cada vivente.

Não sendo determinada nem previsível, a intuição aparece no ritmo aleatório das vicissitudes do ser-sendo, com seus desdobramentos inusitados. Estrutura a consciência imediata e desperta para que possa perceber os sinais e os indícios imponderáveis que se manifestam em nossas relações com as contingências do viver. “Intuir é acompanhar a estrutura do movimento” (SAYEGH, 1998, p. 174). A intuição é intensamente dinâmica ao se expressar através da plasticidade dos fenômenos da vida, de nossos modos vivos de relação com o existir, na abertura de seu suceder transversal.

A intuição, com seu farejar que emana desde dentro dos perceptos mais íntimos, é da esfera do curvilíneo, da dinamicidade do tempo cíclico do *Kairós*, como tempo de sendas, de indeterminação. Tempo que, em seus influxos, potencializa lampejos inspiradores e oportunidades abertas na eternidade in-tensiva da jorrância de cada instante (*carpe diem*). Assim, o senso intuitivo apreende as in-tensidades do presente, as reentrâncias dos acontecimentos, no ondear de seus movimentos, e em sua presentidade prenante.

A intuição traduz sentires penetrantes que flecham o âmago do coração das coisas humanas ao captar suas dimensões tácitas, suas imponderabilidades. Com seu farejar garimpante, agrega todos os sentidos, os prolonga e os transborda, descortinando camadas perceptivas mais sutis. Hogarth (2002, p. 60) fala da intuição como um sistema tácito “capaz de recoger una amplia variedad de aportaciones informativas y de conectar con las experiencias pasadas de la persona”. Sistema tácito que, desse modo, se constitui em repertórios de informações e de Sentidos que, através de mecanismos inconscientes, mobiliza nossa reserva viva de memória, nossos sentires mais fundos (sem fundo) em nossas trajetórias cotidianas. E continua Hogarth (2002, p. 257): “la intuición opera dentro de un sistema complejo de procesado de informaciones que ha evolucionado a lo largo de millones de años”, traduzindo assim, a complexidade dos processos perceptivos da condição humana em seus devires existenciais.

Assim, a intuição incide em processos acurados de observação que, com desvelo, proporcionam escutas que se aproximam com intimidade das ambigüidades e dos enigmas do ser-sendo, do estado de fineza do existir anímico. As sensações suscitadas por nosso senso intuitivo re-velam algo de dentro que se manifesta, com

sutileza, de modo difuso, e nos impulsiona, mais inconsciente do que conscientemente, no render das ações cotidianas.

A percepção intuitiva não existe e nem tem Sentido apenas em si e por si mesma. Ela carece da interrelação dialógica com as outras esferas de percepção do existir para que nos conduza a modos de compreensão alargados e criadores, aos Sentidos anímicos. A relação dialógica entre Intuição e Razão (a Razão-Sentido) é primordial em nossas ações humanas, em nossos processos de compreensão e de fruição da polifonia dos Sentidos do ser-sendo. Os desdobramentos das impressões e das percepções proporcionadas pelo senso intuitivo, sem a presença co-participativa da Razão meditante, podem incidir em posturas que reduzem e desqualificam.

As impressões proporcionadas pela intuição, através das centelhas que emanam dos perceptos internos, são repertórios inspiradores e nutridores de um pensamento meditativo e criante. Assim, a *cognitio intuitiva* se põe como idéia-força que apresenta pertinência heurística ao se configurar como um conhecimento eivado do senso racional e do senso intuitivo, da co-presença e da coexistência inspirante e fecunda destes.

Destarte, o senso intuitivo, com seus modos estruturantes de constituição dos Sentidos, se prolonga com a co-participação do senso da Razão-Sentido, mediante a interposição, a relação de coexistência in-tensiva entre ambos, na articulação vigorosa dos Sentidos do existir. Ambos os sentidos se implicam e se enriquecem nas buscas e formas de compreensão das polifonias do humano, da complexidade da condição humana. Implicação que se tece mediante os interfluxos dialógicos de intensidades que polemizam e potencializam desdobramentos que alargam e vigoram os Sentidos.

Merleau-Ponty (1999, p. 515) acentua que “o pensamento formal vive do pensamento intuitivo (...) o lugar em que a certeza se forma e em que uma verdade aparece é sempre o pensamento intuitivo”. O pensamento racional, com seu teor de sistematicidade e de analiticidade, com suas potencialidades criantes, se insurge, de modo geral, a partir da cepa do senso intuitivo, do farejar interno de nossos modos de percepção sensível.

A intuição se re-vela quando permitimos que o “estado de inocência” (KRISHNAMURTI, 1992, p. 39) se expresse. Estado de inocência que se traduz como dis-posição dos sentidos perceptivos desprovidos de preconceitos e de juízos pré-estabelecidos de modo determinante. Juízos que, assim, impedem a percepção e a compreensão mais aproximada dos fenômenos do existir, em seus estados

originários, que nos impedem de sorver as in-tensidades do suceder de cada acontecimento em suas aleatoriedades e indeterminações.

Bergson (1979, p. 114) assevera que

Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contado e mesmo coincidência. É também consciência alargada, pressionando a borda do inconsciente que cede e que resiste, que se desvenda e que se oculta: por via de rápidas alternâncias de obscuridade e de luz, ela nos faz constatar que o inconsciente lá está.

Portanto, a intuição se traduz, com os estalos de seus *insights*, como uma cons-ciência imediata e viva, que se afirma mediante uma com-preensão originária, em seus modos conjuntivos de expressão. Que, com suas camadas mais inconscientes, dialoga com as instâncias conscientes, em processos dinâmicos de interpenetração.

Para Merleau-Ponty (1984, p. 125), "Seria preciso retornar a esta idéia da proximidade pela distância, da intuição como auscultação ou palpação em espessura, de uma vista que é vista de si, torção de si e sobre si e que põe em causa a 'coincidência'". Assim, a intuição é concebida como expressão aguda do senso interno que nos leva a auscultar, a tatear e a penetrar nas espessuras e nas torções dos acontecimentos, nas vicissitudes do ser-sendo, para que possamos sentir e compreender, com intimidade e intensidade, suas vibrações e texturas, seus fluxos entrelaçados.

## 02.4 – Do mitopoético

*Sempre, imaginar será mais que viver.*

Gaston Bachelard

*O homem é inacabado, ainda que seja cabal em sua própria  
inconclusão, e por isso faz poemas, imagens nas quais  
se realiza e se acaba, sem se acabar nunca de todo.*

Octávio Paz

*O símbolo surge como restabelecedor do equilíbrio vital. (...)  
A missão do símbolo é unificar planos heterogêneos de  
consciência e ação, sem confundi-los.*

Gilbert Durand

### 02.4.1 - O simbólico

O conhecimento humano, como modo de expressão de significados e Sentidos, de valores, idéias e sentimentos, se manifesta, na teia dinâmica da cultura, mediante diversas configurações. Em nossa cultura ocidental, como vimos, tem predominado a forma de conhecimento que é constituído pelos estatutos da racionalidade analítica considerada como portadora de precisão e de clarividência. Tal predominância é marcada, com seus desdobramentos excessivos, por procedimentos que primam pela retilineidade das lógicas que reduzem a complexidade do existir, da cultura, a unidimensionalidade de suas modulações.

Esse modelo de conhecimento, estatuído com suas formas conceituais que exerce supremacia em nossa tradição cultural, tendo como emblemas paradigmáticos as formas de saberes científico e filosófico modernos, é de grande relevância para a cultura humana na porporção em que possibilita o entendimento crítico do mundo, a análise sistemática dos fenômenos, o discernimento das coisas. Porém, nas fronteiras de seus limites, a esfera da racionalidade analítica não dá conta da inteireza e da complexidade dos fenômenos da vida e da cultura, com seus ritmos e movimentos, com seus paradoxos e imponderáveis.

A supremacia do pensamento conceitual reduz as experiências vividas meramente aos parâmetros de entendimento da racionalidade que se apresenta de forma descontextualizada da pregnância do cotidiano vivido/vivente. Articula as operações mentais por instrumentos lógicos que tendem a fragmentar a compreensão do real e a reduzir este ao âmbito da percepção lógico-formal. Como



afirma Cassirer (1997, p. 25): “Há coisas que, em virtude de sua sutileza e de sua infinita variedade, desafiam toda tentativa de análise lógica”. Notadamente as coisas da condição humana com a vastidão e a riqueza de suas polifonias e indeterminações.

Isolado, o pensamento analítico toma contornos bastante abstratos tendendo a se descarnar e perder o sangue da vitalidade do vivido, da carnalidade da vida, e se confinar numa estrutura estéril. Cassirer pontua (1994, p. 25):

O pensamento racional, o pensamento lógico e metafísico só são capazes de compreender os objetos que estão livres de contradição e que tenham uma natureza e uma verdade coerentes. Contudo, é precisamente essa homogeneidade que nunca encontramos no homem.

A vida e a cultura humana, na radicalidade de suas formas expressivas, são tecidas pela trama da heterogeneidade, das contradições e das ambigüidades que são irreduzíveis aos modelos monológicos fundados na homogeneização.

Além do pensamento conceitual, existe também, entre outras possibilidades, o pensamento simbólico que apresenta características diferenciadas e que pode e deve co-existir com aquele, mediante relações in-tensivas e fecundas de complementaridade e de enriquecimentos mútuos. O simbólico se constitui através de imagens, de símbolos que, em sua composição dinâmica, são prenes de sentires e de valores, de crenças e de percepções intuitivas que marcam conjuntamente o corpo e o espírito, que plasmam a plasticidade do imaginário dos indivíduos.

Em seus primeiros passos e balbucios na esfera do planeta terra, os seres humanos começaram a constituir modos próprios de expressão, de apresentação e de representação de suas sensações, de seus espantos e descobertas, de seus sentires e pensares, através de interpretações e de compreensões circunscritas ao âmbito pré-reflexivo, mediante a pregnância de sua relação intrínseca com a experiência vivida. Essas formas expressivas primevas se configuram como símbolos (desenhos e pinturas rupestres, máscaras etc) que, como liames, unem os fenômenos, as coisas, ao universo imaginal e compreensivo dos indivíduos; instituem o *homo symbolicus*.

Desse modo, os símbolos vão tecendo a rede da cultura, na in-tensidade de seu dinamismo, como formas expressivas de linguagem que são caudatárias dos sentires e dos pensares, das crenças e dos valores que povoam o universo perceptivo e compreensivo dos indivíduos no seio de seus grupos e comunidades. Os símbolos vão tecendo os fios do *ethos*, da rede simbólica que entretece o “emaranhado das experiências humanas” (CASSIRER, 1997, p. 48). Emergem

diretamente dos fluxos tensoriais do mundo vivido e são marcados pela presença da percepção senciente (afecção, intuição...), ao traduzir a força seminal dos Sentidos da experiência vivida em seu estado nascente – nascem encarnados na nervura do vivido/vivente.

Creio que seja pertinente pontuar que abordo a temática do símbolo, do simbólico, a partir dos lastros semânticos da Antropologia e da Hermenêutica simbólicas, protagonizadas por Gilbert Durand, Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Andrés Ortiz-Osés etc., por considerar que os mesmos se traduzem em abordagens profícuas para as meditações que descortino. Desse modo, não transito pelos territórios das abordagens semióticas de Pierce, Eco etc.

Os símbolos são constituídos por imagens que são bordadas a partir da percepção dos sentidos e da capacidade imaginal dos indivíduos, conjuntamente com a articulação da consciência compreensiva; gravitam entre as afecções, a intuição e o pensamento meditativo. Maffesoli (1995, p. 103) assevera que “A imagem é uma espécie de ‘mesocosmo’, um mundo do meio entre o macro e o microcosmo”. Para ele, “a imagem religa, fornece os vínculos, relaciona todos os elementos do dado mundano entre si” (MAFFESOLI, 1995, p. 115). As imagens dos símbolos apresentam a percepção dos sentidos, da intuição, urdidas pelo imaginário – pela imaginação – e, portanto, se manifestam impregnados da plasticidade e do vigor da experiência vivida/vivente se alojando nas camadas mais internas do inconsciente humano. Eliade (1991, p. 11) afirma que

as imagens são por si próprias estruturas multivalentes. Se o espírito utiliza as imagens para captar a realidade das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressada por conceitos.

A imagem é portadora de um ímã que atrai e liga, que interliga e religa as margens separadas dos limites que são estabelecidos pelas dicotomias fragmentadoras, pela linguagem lógico-formal. Assim, a imagem anuncia os agregados de Sentidos que se desbordam na terceira margem, que inclui isto e aquilo. Ou seja, a imagem proporciona a apreensão das coisas, dos fenômenos, do existir, desde dentro de suas teias entrelaçadas, de suas ambigüidades e polifonias, em seu fundo sem fundo penetrante, interpenetrante.

Para Allean (*apud* LIMA, 1983, p. 39) o símbolo é “ao mesmo tempo um foco de acumulação e de concentração das imagens e de suas cargas afetivas e emocionais, um vetor de orientação analógica da intuição”. No desbordamento de suas imagens, o símbolo traduz os feixes de nosso senso intuitivo tingido da cromaticidade de nossas afecções (emoções e sentimentos) que emanam das in-

tensões das vivências cotidianas, das instâncias mais sensitivas e inconscientes de nossas relações com o mundo. Traduz, também, de modo entrecruzado com aqueles, as expressões da consciência compreensiva, do pensamento meditativo.

Em sua gênese etimológica grega, o vocábulo símbolo origina-se de *symballéin* que agrega os termos *sym* - unir, juntar, e *bálléin* - lançar, projetar. Assim, a expressão símbolo conota um constructo, um dispositivo que une e integra os Sentidos. Configura a reunião, a interseção de significados e de Sentidos múltiplos. Entrelaça e religa os pólos e as instâncias diversas dos fenômenos; os interpolariza. O símbolo lança e projeta as coisas juntas, agrega elementos e dimensões que compõem a multiplicidade dos Sentidos que emanam dos fenômenos, das coisas, dos seres.

Ortiz-Osés (2003, p. 83) verseja que “El símbolo está impregnado o preñado de sentido”. Para ele, o “simbólico es por tanto la comprensión de las cosas por el alma humana, la interpretación anímica del mundo, la intelección del ser por nuestra razón afectiva” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 31). A plasticidade dos símbolos apresenta com maior proximidade os Sentidos com-preendidos pelos indivíduos, em sua relação de pregnância com as coisas, na proporção em que os mesmos penetram no coração das mesmas, em que falam diretamente à alma e ao coração humanos, atingindo, portanto, seus desvãos incontornáveis. Maffesoli (1998, p. 98) afirma que o símbolo traz um “saber incorporado”, encarnado nas vicissitudes do viver, do vivido, em seu “enraizamento dinâmico”. O símbolo fomenta a inclusão dessa vertente sinérgica em que os campos de energia e de Sentidos se interligam e compartilham sínteses integradoras; nos conecta e nos religa às coisas e aos fenômenos envolvendo a inteireza in-tensiva do ser-sendo mediante a interpenetração de nossos sentidos (afecções, intuição, razão-sentido...).

Ruiz (2003, p. 134) assevera que o “símbolo tem como potencialidade a conjunção das partes plasmadas numa nova unidade significativa”. O símbolo, como amálgama, agrega e religa os fragmentos levando à recomposição das coisas, dos fenômenos, da vida, reintegrando assim, a dinâmica de suas inteirezas. Nos proporciona a vivência da relação de implicação direta e originária com o existir e o co-existir em que estabelecemos vínculos de efetividade e de afetividade mais próximos nos processos de coexistência, de criação e de recriação da cultura.

Afirmando a pertinência do pensamento simbólico, Eliade (1991, p. 8) proclama que “o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano; precede a

linguagem discursiva”, sendo portanto, inaugural na estruturação e na constituição da condição humana, dos Sentidos humanos.

No pensamento analítico predomina a postura explicativa, a análise lógico-formal, em que os fenômenos e as coisas tendem a se reduzir à monossemia dos formatos de seus modelos de entendimento descambando nas dicotomias entre o ser humano e as coisas, o vivido e o pensado. No pensamento simbólico, com seus contornos agregantes, predomina a postura implicativa em que os fenômenos e as coisas são compreendidos nas curvas de sua complexidade, em suas interligações e polissemias. Nessa esfera, as relações entre o dentro e o fora, o vivido e o pensado etc., ocorrem de modo inclusivo; os Sentidos são sorvidos e compreendidos no dinamismo da teia das relações.

O universo do simbólico se fundamenta no fundo sem fundo do indeterminado transitando pelos itinerários da incerteza, da complexidade da cultura, do existir humano. Imbuído dessa compreensão, o pensamento simbólico é nômade, está sempre a caminho, fazendo-se e refazendo-se, nos fluxos do ser-sendo, em sua eterna inconclusão. O símbolo apresenta o ritmo dos movimentos do vivido na ondulação da polifonia de seus Sentidos que não se reduzem à fixidez dos modelos deterministas. Ultrapassa a mesura no desbordar de sua desmesura. Visualiza as luzes e também as sombras dos fenômenos, da teia da vida. Busca a não obscuridade, mas também descansa e relaxa nas sombras do caminho. Enreda-se pelas penumbras.

O pensamento conceitual, em sua expressão isolada, tende a se enrijecer, a se alojar no siso. O pensamento simbólico transita mais na mobilidade, no riso. O pensamento conceitual tende mais a monologia e a disjunção. O pensamento simbólico tende mais a dialogia e a conjunção. O pensamento conceitual tende a apressar-se em arremates uniformes, na instituição de certezas e conclusões. O pensamento simbólico convive com a probabilidade e a inconclusão, com a incerteza e a multiplicidade de caminhos e de Sentidos. O pensamento conceitual tende mais a generalidade e a abstração. O pensamento simbólico cuida da relação de interpenetração e de interdependência entre a parte e o todo, entre a materialidade e a espiritualidade. Está mais atento às relações, às sutilezas e às reentrâncias da concretude do vivido.

Eliade (1991, p. 8 e 9) pontua que

O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma

necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser.

Ou seja, proporciona a imersão na intimidade das camadas profundas do ser- sendo ao penetrar nos recônditos da condição humana, em sua incontornabilidade, em seus estados mais inconscientes.

A lógica binária que exclui os diferentes, as contradições, tem sido predominante no pensamento conceitual, enquanto que o pensamento simbólico, com transversalidade, opera a inclusão na escuta e na compreensão das diferenças, dos contraditórios. O pensamento conceitual se fundamenta mais na ordem. O pensamento simbólico acentua mais a dialogia entre ordem e caos. O pensamento conceitual privilegia e superestima a inteligência racional. O pensamento simbólico vislumbra as "múltiplas inteligências" (racional, emocional, intuitiva...). O pensamento conceitual tende mais a estaticidade e a conservação. O pensamento simbólico realça as aberturas, os fluxos e as mutações. O pensamento conceitual apresenta posturas mais individualistas. O pensamento simbólico é mais aberto à pluralidade, se tece nos entrelaces dos coletivos. O pensamento conceitual tende a fragmentar e mutilar os diversos. O pensamento simbólico os reúne e os interliga dinamicamente.

Na perspectiva de compreensão da Antropologia e da Hermenêutica Simbólicas o símbolo, em seu Sentido mais radical, difere do signo. O signo é um sinal indicativo que aponta imediatamente, de modo linear e funcional, para um significado, para um propósito pré-determinado. Opera por denotação e é arbitrário em sua unidirecionalidade. O símbolo se traduz numa imagem polissêmica que apresenta, mediata e transversalmente, Sentidos diversos. Ele é conotativo, com suas aberturas e polifonias. Vernant (1992, p. 201) afirma que "O signo é arbitrário em sua relação com o significado (...) faz referência a uma realidade externa a si, à qual remete como a um objeto de conhecimento (...) é determinado, circunscrito (...) unívoco, transparente". Enquanto que o símbolo, para Vernant, "comporta, ao contrário, um aspecto 'natural' e 'concreto' (...) não se refere a um objeto exterior a si (...) ele se coloca e se afirma a si mesmo". Assim, o símbolo,

Não pertence então, como o signo, à ordem intelectual e sim à da afetividade e do querer cujas reações fundamentais, as aspirações mais profundas não são apenas vividas subjetivamente na intimidade de cada um, mas se projetam, se objetivam do lado de fora exprimindo-se nas formas do imaginário, nas configurações míticas (VERNANT, 1992, p. 202).

O signo apresenta caráter técnico, atende aos propósitos de instrumentalidade. O símbolo apresenta caráter evocativo, conduz ao meditar. Morin

(1999, p. 172) afirma que “no sentido evocativo, há aderência, contaminação em que prevalece as realidades concretas e subjetivamente vividas”. No simbólico, o vivido é afirmado e realçado com suas porosidades e curvaturas, com seu fulgor seminal. Cassirer (1997, p. 58) assevera que um signo, “um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado”. Mundo humano que se tece e se entetece a partir de uma multiplicidade de significados inacabados e que está em constante de ressignificação.

O simbólico não explica; nos implica com a in-tensidade e a complexidade dos fenômenos do existir nos levando a senti-los e a compreendê-los, encharcados em seu vigor seminal, em suas dimensões anímicas. Nos implica de modo direto e prenante com a vida, com a aventura de estarmos-sendo-no-mundo-com-os-outros, como caminheiros, co-aprendentes e co-criadores dos Sentidos da epopéia do humano.

Através da polifonia dos símbolos, o espírito humano se projeta com os feixes da vastidão de suas potencialidades imaginais. Nos símbolos, o espírito encarnado desborda a imaginação criante, a inventividade, nos processos de expansão da consciência, de alargamento das fronteiras do ser-sendo, em seus fluxos permanentes de criação e de recriação de valores, de sentimentos, de Sentidos. Os símbolos movem e co-movem os sentidos e a cognição em processos abertos de percepção e de compreensão mediante o dinamismo das ações que conduzem às buscas das liberdades do ser-sendo, do ser-com-os-outros. Vernant (1991, p. 202) pontua que “o símbolo jamais está em equilíbrio ou repouso. Há nele um constante movimento” que revela as in-tensidades dos compassos rítmicos das ondulações do existir.

Eliade (1991, p. 177) proclama que “a função de um símbolo é justamente revelar uma realidade mais total, inacessível aos outros meios de conhecimento: a coincidência dos opostos”. Com a polifonia de suas imagens, do dinamismo de sua composição, os símbolos nos aproximam do núcleo seminal da carnalidade do vivido, de suas reentrâncias, de suas danças e estampas que configuram os imponderáveis dos fenômenos humanos, da totalidade (intotalizável) do existir. Os símbolos podem expressar, de forma expansiva, as contradições e ambivalências das coisas; impulsionam a presença da consciência meditativa propiciando uma interpretação e uma compreensão vastas e imbuídas de cromaticidade.

Portanto, os símbolos penetram com intensidade nos meandros, no âmago das coisas, da vida, da complexidade e dos paradoxos do humano. Morin (1999, p. 189) assevera que “o simbólico/mitológico tem sempre caráter existencial”.

Impregnados no âmago do vivido, os símbolos desbordam Sentidos jorrantes. Maffesoli (1998, p. 148) assevera que a metáfora, o símbolo se configura “numa maneira de dizer que não enclausura aquilo que entende descrever”, como um dizer aberto que não claudica o dinamismo nem a polifonia dos Sentidos do existir.

A plasticidade visível dos símbolos, com seus entornos, cores, dobras, relevos, desenhos e espessuras, sedimenta a consciência viva/vívida mobilizando, coexistencialmente, o corpo e o espírito; nos aproxima das dimensões mais invisíveis das coisas, da teia dinâmica de Sentidos que compõem nossos imaginários; projeta os enigmas da *anima mundi*, da alma do mundo.

Referindo-se a Jung, Lima (1983, p. 43) explicita que, para ele

*o símbolo é um arquétipo, um sistema de virtualidades; constitui um fenômeno universal, um centro de força invisível, um núcleo dinâmico, uma estrutura organizada de imagens que ultrapassam sempre as materializações individuais.*

Com seus núcleos dinâmicos, as imagens dos símbolos são portadoras de forças semânticas invisíveis que, interpenetradas nos imaginários humanos, potencializam os vôos de nossa imaginação, de nossa consciência imaginal, para compreensões primordiais do mundo, da vida, impregnadas da alma do vivido; inspiram o universo onírico na incrementação de nossos sonhos e utopias. As imagens dos símbolos animam as palavras, as texturas e os compassos das sagas humanas.

A teia aberta do simbólico potencializa e pode compelir o fluxo das relações interculturais na perspectiva das in-tensidades das trocas dialógicas, mediante a diversidade de significados e de Sentidos singulares que podem enriquecer, ampliar e entrelaçar as culturas. Lima (1983, p. 57) pontua que

Os símbolos são, por excelência, instrumentos de integração social, porque constituem uma força unificadora que leva à união dos contrários, portanto, uma espécie de força centrípeta que se opõe às forças centrífugas da ordem cultural, levam a constituir uma memória coletiva, a edificar uma mundivivência.

Nas situações em que prevalecem posturas etnocêntricas, os símbolos podem também se reduzir a instrumentos que desembocam na intolerância e nos sectarismos insanos. Como todas as criações humanas, os símbolos estão vulneráveis aos usos que deles fazemos (vide os desdouros do nazismo, da Inquisição, dos colonialismos traduzidos nos emblemas de suas imagens etc). Durand (1995, p. 26) fala de uma “inflação patológica de imagens desorientadas, carentes *a priori* de qualquer valor hermenêutico, cancerizando a imaginação

criadora". O símbolo é também apropriado de forma mecânica, sendo, assim, reduzido a estereótipos reificados que aplastam e esvaziam seu dinamismo criador. Porém, na proporção em que os mesmos são articulados como reveladores e mediadores dos valores humanos primordiais, mobilizando crenças, sentimentos e idéias humanistas, *ecohumanistas*, as possibilidades de trocas interculturais são bastante fecundas com suas potencialidades peculiares que sugerem agregação e religação das e entre as multiplicidades e as diferenças, nas esferas da uni-diversidade humana.

Isolados em si mesmos, sem a presença acompanhante da consciência compreensiva, da Razão aberta – da Razão-Sentido –, o uso dos símbolos incide em posturas sectárias que reduzem e embotam o discernimento, levando a processos obscurecedores de destrutividade e de barbarização. Morin (1999, p. 170) debulha: "Devemos pois nos aventurar evitando o excesso de clareza, que mata a verdade e a excessiva obscuridade que a torna invisível". Tanto a presença excessiva da luminosidade do pensamento analítico, quanto a excessiva obscuridade que também pode se presentificar na dimensão simbólica, podem incidir em posturas que desqualificam e desumanizam.

Como pontua Eliade (1991, p. 174), "é a presença das imagens e dos símbolos que conserva as culturas 'abertas'" dispondo os indivíduos e as culturas para as teias que incidem em dialogias e interligações e que mediatizam o dinamismo in-tensivo das relações interculturais.

Para Cassirer (1994, p. 89), "a memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas também reconstrói essa experiência", redimensionando-a e reinventando-a. Com sua feição arquetípica, o símbolo funda-se na *arché*, na intemporalidade das fontes arcaicas, nas origens fundadoras da cultura humana que, em seus Sentidos primordiais potencializam os fluxos de renovação e a tornam rediviva. O dinamismo do símbolo é estruturante no processo de constituição da consciência humana, do pensamento vivo, da multiplicidade dos Sentidos humanos.

Nessa perspectiva, os tesouros de sabedorias da humanidade, sedimentados na memória simbólica e coletiva dos indivíduos e dos grupos, são fontes inspiradoras para a imaginação e para o espírito criantes dos mesmos como protagonistas de sua história. Ainda Cassirer (1997, p. 104) pontua que "É o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente seu universo humano". Compondo a teia do mitopoético, o símbolo, com o feixe da força viva de suas imagens portadoras de



idéias mobilizadoras, rega e fomenta a dimensão utópica, os sonhos e os desejos nas itinerâncias das sagas humanas. Assim, podemos ultrapassar as fronteiras de nossos limites físicos, impulsionar a inventividade instituinte de nossa imaginação envidando novos horizontes de Sentidos, novas formas de ser e de estar-sendo-no-mundo-com –os-outros.

Em sua poeticidade, o símbolo transita entre os sons das palavras e das falas, mas também escuta os sussurros dos seus silêncios; desborda a plasticidade estética, a percepção e a compreensão sensível das coisas. O que não fica marcado na pregnância do imaginário tende a perder seus Sentidos mais profundos na dinâmica de nossas relações com o cotidiano vivido. Para Kujawski (1994, p. 88),

o signo indica a **relação** entre as coisas, ao passo que o símbolo inclui a representação das coisas, no sentido mais primevo e genuíno de sua **presentificação** (...) No símbolo é a própria coisa que tem voz (grifos do autor).

O símbolo, como vimos, apresenta e ecoa os Sentidos dos fenômenos, das coisas, com mais aproximação e vivacidade, através de suas figuras evocativas que interpelam e comovem, que unem e interligam implicativamente. Ruiz (2003, p. 157) acentua que “o símbolo infunde **ânima** ao mundo” (grifos do autor), *anima* o existir ao mobilizar os recônditos do imaginário, da alma humana, na in-tensidade de sua expressão magmática. Traz encantamento na espessura de suas polifonias e de seus tons mitopoéticos.

A força expressiva do símbolo está, principalmente, em sua condição de ambigüidade e de ambivalência que, com sua potência agregadora e religante, traduz uma constelação de Sentidos. Eliade (1991, p. 178) declara que no “pensamento simbólico (...) o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado, em sua própria existencialidade; tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações”. Com suas margens abertas, o símbolo atinge os flancos da terceira margem, dialoga e reúne territórios semânticos diversos incluindo as diferenças que configuram e estampam a heterogeneidade da cultura humana potencializando interlocuções e fricções agregadoras.

De modo geral, os arquétipos primordiais da humanidade que povoam os imaginários humanos, e que apresentam, representam e traduzem os tesouros das sabedorias ancestrais, são plasmados através das imagens simbólicas que se adentram e se projetam nas camadas mais fundas das encruzilhadas do humano, dos imponderáveis do ser-sendo-com. As formas simbólicas dos arquétipos configuram os desejos e as crenças, os sentires e os valores mais vastos, plasmam

idéias-feixe, idéias-força; são forças magmáticas que germinam e vicejam os sonhos e as ações humanas.

As tradições sapienciais da humanidade, em suas expressões originárias e nas mais diversas fontes ancestrais (Budismo, Taoísmo, Cristianismo, Hinduísmo, Judaísmo, Islamismo, Xamanismo, Tradições africanas etc) são re-veladas, na teia movente da cultura, através do pensamento simbólico (imagens, metáforas, parábolas, alegorias...) como repertórios que traduzem as fontes anímicas de suas sabedorias, de modo mais aproximado, prenante e anímico. A própria tradição originária da cultura e do pensamento gregos, tão difundidos em nossa tradição cultural, emerge e se propaga a partir das fontes incomensuráveis dos mananciais de seus símbolos mitopoéticos.

Os diversos rituais de celebração da vida que mobilizam profundamente indivíduos e grupos (indígenas, africanos, orientais etc) são marcados pela presença majestosa das formas simbólicas (gestos, movimentos, estandartes, adereços, figurinos, ícones diversos) que revelam a expressividade dos valores e das crenças primordiais de cada comunidade, de cada povo.

Para Maffesoli (1998, p. 116), "o universo está povoado de símbolos cujo sentido não se consegue esgotar, mas cujas significações não valem senão por suas interações, vividas dia-a-dia sem que isso seja 'conscientizado' ou verbalizado". O símbolo se enraiza entre os subterrâneos da cultura vivida/vivente exprimindo o feixe de Sentidos que fulgura a radicalidade do existir. Traduz, com pregnância, as coisas e os fenômenos, ao apresentar saberes eivados de sabor que entrelaçam mente e coração; ao ruminar os Sentidos impregnados da seiva do vivido/vivente.

A plasticidade dos símbolos, re-vela e proporciona formas de relação mais aproximadas com as camadas instintivas e afecionais, com as ambivalências e a complexidade do existir, da cultura, operando com e no jogo semântico de suas polifonias. O símbolo rompe com a rigidificação formal das estruturas uniformizadas proclamando possibilidades de relações mais recurvadas que nos levam a brincar com as proezas e as ondulações das coisas, do existir, da policromia de seus Sentidos.

### 02.4.2 - O mítico

*O mito se introduz nas grandes idéias,  
tornando-as vivas, ardentes, potentes.*

Edgar Morin

*A imagem mítica fala diretamente à alma.*

Gilbert Durand

*Os sonhos são mitos privados;  
os mitos são sonhos partilhados.*

Joseph Campbell

O conhecimento mítico está circunscrito nos territórios do pensamento simbólico, da linguagem simbólica, e se caracteriza através de suas estruturas polilógicas que cingem ambigüidade e que descortinam as curvaturas dos horizontes indeterminados. Configura, assim, as lógicas da inclusividade, da implicação, do contraditorial que incluem e co-implicam as ambivalências, os contraditórios.

O vocábulo mito se origina do grego *mythos* que traduz palavra, narrativa, discurso. Vernant (1992, p. 172) afirma que o “*mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou enunciação de um projeto”. Apresenta também a expressão *mythoi*, que revela “discursos sagrados”, como acepção que tece um liame entre o mito e as dimensões mais anímicas do existir. Enquanto o *logos* procura demonstrar, o *mythos* mostra, com seus umbrais mânticos, as ambigüidades dos fenômenos e dos enigmas humanos. Vernant (1992, p. 175) acentua que o *logos* é apresentado como o “discurso despojado de mistério” nos pilares do pensamento analítico que exerce supremacia em nosso processo civilizatório.

Durand (2002, p. 62 e 63) afirma: “Entendemos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa”. Continuando suas declarações, Durand (2002, p. 361) pontua que “o sincronismo do mito não é apenas um simples refrão: ele é música mas à qual se acrescenta um sentido verbal, é no fundo encantação, (...) *capacidade mágica de 'mudar' o mundo*” (grifo do autor). A palavra mítica se apresenta como um discurso singular, como uma narrativa *animada* pelos contornos e pelos tons das imagens fabulosas que descortinam Sentidos inaugurais tecidos pela intuição, pela escuta senciante, pelos entornos das retinas dos olhares. A palavra mítica é revestida pelas cores do vivido, pelos rumores da experiência

vivida em sua expressão mais originária. O mito emite sons que ressoam os fenômenos de modo mais intenso porque fala diretamente aos sentimentos, ao coração, às camadas mais fundas do ser. Kujawski (1994, p. 9) afirma que o

O mito é aquela ficção, aquela mentira primordial que nos desvela o corpo da verdade. É o modo originário de interpretação da realidade, certa forma de pensamento válida como qualquer outra e das mais ricas que existem.

Através do mito, o espírito humano se plasma e se re-vela na trama da cultura, projetando com in-tensidade, mediante nossas faculdades sensíveis, intuitivas e meditativas, o estado anímico que irradia o existir, operando a religação entre o divino e o humano.

O mito re-vela, ou seja, anuncia velando as reentrâncias do ser-sendo. Apresenta as coisas, os fenômenos do existir, em seu estado de penumbra, de lusco-fusco. É crispado pelas silhuetas de sombra e de luz que os matizam e os constituem. Cassirer (2004, p. 77) afirma que

o mito torna-se mistério: sua autêntica significação e sua autêntica profundidade não residem naquilo que ele revela em suas próprias figuras, mas naquilo que encobre. A consciência mítica equivale a uma escritura cifrada, inteligível e legível apenas para aquele que possui sua chave.

O mito se plasma no jogo da pluralidade de suas imagens polifônicas. Se esconde e se manifesta alternadamente. Nunca aparece de todo. Se configura como símbolo polilógico que reverbera e ecoa uma multiplicidade de vozes, na ondeação da incomensurabilidade de suas imagens arredias às lógicas iluministas.

As narrativas míticas, desenhadas pela tragicomicidade do demasiadamente humano, infundem poeticidade na tessitura da história; engendram a floração do inefável e se entretecem com os fios multicores que bordam magia e encantamento. Durand (1996, p. 52) enfatiza que “o mito é naturalmente poético”. Revela a poeticidade do ser-sendo, do existir.

O mito carrega a marca do mistério. Cifra enigmas. Suas urdiduras realçam, notadamente, a ordem/desordem do noturno. Nos arcanos da noite, suas estrelas alumiam com tons prateados fazendo desbordar enigmas abissais. Sousa (1995, p. 55) realça que o logos é “regrado pelas normas do dia, o mythos desregrado pelas paixões da noite”, na incontornabilidade de seus desvãos.

Da esfera do *pathos*, o mito sempre provoca espanto, mobiliza os sentimentos e crenças humanas para o inusitado e para o descabido. Nos precipita no fundo sem fundo do indeterminado, nos flancos dos subterrâneos mais impenetráveis pelas vias

do pensamento conceitual. Nos descentra pelos espaços acêntricos, concêntricos. A tradição mítica não se institui de forma determinada e acabada. Ela se compõe em fontes abertas, como o leito do rio, que continua sendo o mesmo e que também se altera e se renova constantemente com o fluxo dinâmico do singlar de suas águas.

As imagens fabulosas do mito, nas proezas de seu jogo sincopado, são tingidas de ambigüidades e de ambivalências, nas dobras de seus contornos e reentrâncias; jorram no rasgo das experiências vividas com a intensidade das instâncias afecionais e intuitivas do existir. Mobilizam nossos sentidos perceptivos e imaginários para a vivência e a fruição dos Sentidos sedimentados nos labirintos da cultura humana.

Enquanto que o *logos* conceitual se configura, sobretudo, pela expressão do pensamento abstrato, com sua composição mais externa, o *mythos* se constitui, desde dentro, a partir das dimensões mais internas. Está imbuído de emoções e sentimentos, de crenças e energias que movem com intensidade a nervura das ações humanas. Kujawski (1994, p. 9) explicita que “O mito tem seu Logos próprio e característico, sua lógica peculiar, e o Logos não passa de um Mito entre outros”. O mito é atravessado por um *Logos spermatikós*.

O *mythos*, ao se estruturar na esfera do pensamento simbólico, não carece de comprovação, mas de uma compreensão que adere e implica. Morin (1999, p. 174) proclama que

logos torna-se o discurso racional, lógico e objetivo do espírito pensando um mundo que lhe é externo; mitos constitui o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo sentindo-se do interior.

Como já aventamos, o mito é irreduzível a processos explicativos, a análises estritamente conceituais. Ele transborda as fronteiras do pensamento analítico. Borda os sem fim do inescrutável. Boff (199, p. 36) acentua que “as mitologias se plasmam com sua linguagem plástica, com imagens tiradas das profundezas do inconsciente coletivo”. E continua: “o mito quer expressar valores de grande irradiação que não podem ser adequadamente expressos por conceitos” (1999, p. 60). Os mitos estão impregnados no “inconsciente coletivo”, na “memória coletiva” da humanidade como feixes irradiantes potencializadores de desejos, de energias e de crenças profundas que povoam os imaginários dos indivíduos e grupos.

Para Morin (2001, p. 29), “a renúncia ao mito não apenas desencantaria, mas, desencarnaria nosso universo e desintegraria as comunidades. As imagens míticas animam (*imago mundi, ânima mundi*)” e infundem um poder entusiasmante que mobiliza os laços coletivos e sedimenta a vivência comunitária. Co-movem corpo e

espírito nas venturas coletivas impelidas pela in-tensidade das paixões, sonhos e utopias. Kujawski (1994, p. 45) acentua que “o mito é sempre **imago mundi**, a contração do mundo numa história, numa cena primordial, num símbolo universal” (grifo do autor). Portanto, o mito se compõe de imagens *animadas* que inspiram, nutrem e alumbram o espírito encarnado.

Campbell (1990, p. 92) pontua que “o mito ocorre na mesma zona que o sonho, zona que eu chamaria Sabedoria do corpo”. O mito anuncia e fomenta os sonhos que animam e impulsionam as aventuras do espírito humano na pregnância do existir cotidiano.

Com o poder mobilizador de suas imagens simbólicas, os mitos podem conduzir as ações humanas para propósitos mais nobres que levam à emancipação e à celebração da vida, em sua conotação que podemos chamar de mais positiva/qualificante. Como também podem desembocar em processos destrutivistas que aprisionam, em que as emoções e as crenças dos indivíduos e grupos são canalizadas para propósitos que oprimem e domesticam com a dilapidação das liberdades humanas – em sua conotação mais negativa/desqualificante.

Na constelação incontornável das imagens míticas, em suas diversas modalidades expressivas, podemos encontrar desde os mitos fundadores como em Hesíodo, nas tradições africanas, indígenas etc., aos ícones que estão plasmados em nossos imaginários como Gandhi, Luther King, Chico Mendes, Lampião, John Lenon, Che Guevara etc., como também encontramos Hitler etc. Esses ícones míticos são tradutores de sentimentos, crenças e valores que povoam as zonas mais fundas de nossos imaginários. De modo panorâmico, podemos considerar que Gandhi traduz a paz, a não-violência. Luther King a tolerância, a convivência entre as diferenças. Chico Mendes os valores ecológicos. Lampião a luta pela justiça (como também é associado à imagem da violência). John Lenon a paz, a liberdade. Che Guevara a emancipação. Hitler a intolerância, o totalitarismo.

Como expressão simbólica, a imagem do mito, com sua força germinal e afirmadora da vida, potencializa vãos intensos em nossa imaginação criante, inspirando, a partir do feixe da polissemia de seus Sentidos, nossos desejos e utopias nas ações audaciosas que mobilizam e agregam. Mobilizada na perspectiva dos valores humanos, do *ecohumanismo*, a força do mito anima projetos e ações coletivas que podem religar e entrelaçar as diferenças na busca de relações interculturais in-tensivas que podem inaugurar caminhos que interligam; que podem plasmar os sonhos presentes nos arquétipos primordiais da humanidade: a paz, a liberdade, a justiça, o amor, a beleza... Nesse sentido, Cassirer (2004, p. 323)

afirma que o mito traduz o “originário sentimento de unidade” presente nesses arquétipos primordiais – a dinâmica da unidade na diversidade mediante a *harmonia conflitual*.

Como vimos, o mítico é irredutível às esferas do pensamento conceitual, porém, como ponderamos quando falamos do simbólico, sua presença carece de ser acompanhada e compreendida abertamente por um pensamento meditativo – a Razão-Sentido – para que o mesmo não redunde nas armadilhas de posturas sectárias que cegam, tomando, assim, contornos que desumanizam. Dessa forma, realço a pertinência de uma Razão-Sentido que dialoga com o Mito de forma compreensiva. Dialogia que estabelece entre estes uma relação de co-determinação na tessitura da complexidade da condição humana. Gusdorf ([19\_\_], p. 266) anuncia que

es la conciencia mítica que permite la instalación de la razón en la existencia, lo que inserta a la razón en la totalidad – pues, abandonada a si misma, ésta permanecería como suspendida en lo abstracto, sin asidero en el mundo real.

Gusdorf realça também que “La conciencia mítica no significa pues, de ningún modo, renunciamento a la razón. Más bién, se nos manifiesta en el sentido de una contaminación y de un enriquecimiento de la razón” (GUSDORF, [19\_\_], p. 282). A Razão-Sentido se alarga e se enriquece com a presença do dinamismo e da plasticidade das imagens míticas.

Na polifonia de sua expressão arquetípica, o mito traz elementos de permanências e de mudanças; um núcleo primal como fonte germinadora que proporciona compreensões e Sentidos múltiplos e que também inspira recriações e transformações mediante sua dinâmica imaginal, os fluxos ondeantes do imaginário, do próprio dinamismo vivo, redivivo, da cultura humana. Jaeger (1989, p. 66) declara que “O mito é como um organismo: desenvolve-se, transforma-se e se renova sem cessar (...) só se mantém vivo por meio da contínua metamorfose de sua idéia”. O mito permanece vivo na proporção em que, com seu dinamismo próprio, inspira processos de renovação constante.

A mítica e a mística se entrecruzam nos desdobramentos de seus respectivos itinerários. Encontram-se nas encruzilhadas de seus destinos abertos. A mística é aqui compreendida como expressão profunda de nossas energias mais sutis que animam os desvãos dos sentimentos e crenças que nos sinergizam conosco mesmos e com o universo; que mobilizam nossa percepção intuitiva, que nos religa aos diversos seres mediante o *sentimento do mundo*. Assim, a mística se assemelha e se correlaciona, intimamente e de modo profundo, com a mítica. Podemos dizer que

todo mito é portador de características místicas ao nos mobilizar coletivamente em torno de sonhos, crenças e sentimentos fundos que sinergizam. A mística se plasma, na esfera da cultura, através das imagens simbólicas que tomam configurações míticas, com suas potências mobilizadoras, com seus núcleos de irradiação.

Eliade (1991, p. 7) afirma que “o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degredá-los, mas jamais podemos extirpá-los”. Plasmam a *ânima mundi* que dá vitalidade e fulgor às nossas existências, que animam o sopro de nosso espírito criante, altivo. Com a dinâmica de sua plasticidade visível, as imagens míticas re-velam o invisível, os Sentidos mais fundos que movem o humano na existencialidade de seu ser-sendo, de sua imanência e de sua transcendência.

Morin (1999, p. 192 e 193) proclama:

A evacuação total do simbólico e do mítico parece impossível, pois, insuportável de viver; significa esvaziar o nosso intelecto da existência, da afetividade, deixando lugar apenas para as leis, equações, modelos, formas (...) Seria dessubstancializar a realidade.

O mítico e o místico se processam e se projetam, nos interstícios da rede que entretece as dimensões sutis de nossos sentires e crenças, nas funduras do inominável em que o sagrado se desborda em seus estados numinosos. Impregnado das imagens míticas, o espírito humano re-vela as potências de suas energias criantes; infunde o elã vital que compõe a poeticidade do existir. Um povo desprovido de mitos seria um povo marcado pelo desencantamento. Uma história isenta de mitos seria uma história desfigurada, não seria mais uma história humana.

O mítico se desdobra na presença do tempo *kairós*, entre a sinuosidade de seus contornos e o dinamismo de sua cadência cíclica. O tempo *cronos* se projeta pela retilineidade de seus caminhos. O tempo *kairós* se projeta pela curvilinearidade de suas trilhas. O tempo *cronos* é de ordem quantitativa. O tempo *kairós* é de orbe qualitativa. O mítico perambula na saga do eterno retorno do mesmo, que se precipita, nos ciclos de suas estações, de modo sempre diferente com suas polifonias abertas e irredutíveis. O *mesmo* do mito é marcado pela dobra da diferença, em sua expressão originante e na polissemia de suas potencialidades. O mesmo, desse modo, é compreendido como fonte primordial que jorra continuamente, na proporção em que se renova, e assim, permanece rediviva.

Como o mítico passou a ser bastante subestimado e desqualificado com o desdobramento da supremacia dos modelos excessivamente racionalistas que pretendiam desfigurá-lo, se tornou senso comum, nas ações cotidianas, o tratamento da palavra mito como expressão de algo que é falso e ilusório, que não



tem consistência e que é desprovido de veracidade (“isso é mito”, “o mito da .....”). Assim, o mito foi revestido de um tratamento pejorativo e é abordado com superficialidade, inclusive pelas instâncias midiáticas. Parece pertinente acentuar que esses modelos que difundiram a desqualificação do mítico, de modo difuso e com suas dissimulações, também se auto-instituíram como “representações míticas” no imaginário da modernidade.

As imagens míticas tocam fundo. Interpelam os sentidos e a imaginação com a pregnância de seus contornos, de suas curvas e texturas proporcionando uma percepção estética dos fenômenos, do existir; leva, assim, a uma relação implicativa de admiração e de encantação; à tecitura poemática do humano. Cassirer (1997, p. 49) pontua que o mito traduz “a linguagem da imaginação poética”, estampa a teia da poeticidade do ser-sendo.

Morin (1999, p. 180) debulha que “O mito emociona. Dirige-se à subjetividade, diz respeito ao temor, à angústia, à culpabilidade, à esperança e dá-lhes resposta”. Tanto afirma e projeta os meandros da subjetividade humana, suas dores e prazeres, suas alegrias e tristezas, suas contradições e paradoxos, como nos interliga com os outros e com o cosmos ao realçar a relação de coexistência intensiva e de co-pertencimento entre estes.

Como pontua Leite (2001, p. 18), “o mito lança uma ponte entre o corpo e o espírito”, os religa com a potencialidade conjuntiva de suas imagens grávidas com o fulgor do espírito e a pregnância do corpo. Assim, essas imagens podem proporcionar uma compreensão e uma vivência mais in-tensiva e alargada da vida, do ser-sendo.

Campbell (1992, p. 373) declara que a força do símbolo mítico está em “Transmitir uma vivência do inesgotável através do local e concreto, e assim, paradoxalmente, ampliar a força e a atração das formas locais ao mesmo tempo que conduz a mente além deles”. Assim, o mito traça um liame entre o local e o chamado universal. Ele é marcado por crenças e sentimentos mais localizados, mas que se universalizam na proporção em que, polissemicamente, projetam aspirações que ressoam dos sem fim da alma e dos imaginários humanos, em suas potências inesgotáveis de Sentidos. Campbell (1992, p. 375) afirma que o mito apresenta um “sistema transcultural substancial de constantes” como elementos que emanam e movem as camadas arquetípicas do humano, em sua expressão transcultural, ou seja, em suas possibilidades de interpenetração e de aberturas dialógicas e intensivas entre as diversas culturas – a unidade na diversidade. Paz (1990, p. 62 e 63) assevera que “El mito, aí, contiene a la vida humana en su totalidad: por médio

del ritmo actualiza un pasado arquetípico, es decir, un pasado que potencialmente es un futuro dispuesto a encarnar en un presente”.

As tradições sapienciais da humanidade, como indicado anteriormente nas considerações referentes ao simbólico, re-velam os núcleos e mananciais de valores e de Sentidos que constituem suas cosmovisões através da polifonia das imagens míticas. Ferreira Santos (2004, p. 92) afirma que “o mito é a matriz criadora das tradições culturais nas suas diferentes e coloridas manifestações”. As tradições ameríndias, africanas, mediterrâneas, orientais etc, na intemporalidade de suas fontes de sabedorias ancestrais, são configuradas pela força vigorosa dos símbolos de suas matrizes míticas.

Muitas vezes, os símbolos míticos de cada tradição, em suas formas diferenciadas de expressão visível, traduzem os mesmos significados e Sentidos. Ou então, se descortinam de modo bastante similar, re-velando crenças e valores primordiais que constituem os arquétipos humanos. Podemos considerar, por exemplo, as imagens míticas de Ganesha, no Hinduísmo, de Exu, na Tradição africana, de Hermes, na Grécia, de Chaski, na Tradição ameríndia (Inca), que caracterizam, aproximadamente, encruzilhada, entrecruzamentos, celebração da multiplicidade, pontes que interligam, força vital que religa etc.

Os mitos fazem irromper o poder extraordinário de seus símbolos polilógicos ao conduzirem o espectro imaginal, os imaginários dos indivíduos, para o inominável, a irredutibilidade dos Sentidos, as esferas da fantasia, dos sonhos que inspiram e fazem descortinar novos horizontes e utopias nas trajetórias do existir humano.

Os pensadores originários da Grécia antiga empreendiam suas investigações na busca da sabedoria na proporção em que eram inspirados pela perplexidade provocada pelos símbolos mitopoéticos com os quais procuravam compreender os Sentidos do existir, do cosmos, em sua expressão originante, penetrando nos meandros incomensuráveis dos enigmas humanos. Nesse contexto, a Filosofia estava irradiada do mântico, do espantamento, daquele elã que move e co-move o *pathos*, o *daimon* (COLLI, 1996).

Os segredos do mito estão enlaçados no arco da inefabilidade do sagrado. Segredos que velam, que re-velam, entre as flutuações do visível e do invisível, os Sentidos anímicos. O mito se localiza no *entre-lugar*, no lugar da imprecisão, entre um plano e outro, no limiar. Entre-lugar marcado por multiplicidades, por deslocamentos, por transversalidades e indeterminações; um lugar de interstícios e de reenâncias, tecido nas entrelinhas, no entreaberto, na *entreidade*. O mito, imbuído de sua condição polifônica, pode aproximar e agregar os contrastes, as

diferenças, interpenetrar os contraditórios sem os anular. O mito de Eros, no “Banquete” de Platão, apresenta essa possibilidade de coexistência e de interligação entre elementos contrários. Eros nasce a partir da abundância de Recurso e da carência de Pobreza. O mito transita pela tragicidade e pela comicidade; compõe imagens tragicômicas que versejam as proezas da tragicomédia das sagas humanas.

Os rituais celebrativos das mais diversas tradições culturais da humanidade, inspirados na ancestralidade das sabedorias primordiais, de modo geral, são configurados pela estampa da presença pregnantada dos símbolos míticos, através da pluriformidade de suas expressões que se desbordam nas manifestações da dança, do teatro, da música, das estampas dos estandartes, das pinturas corporais etc. Rituais que, evadidos desses símbolos míticos, propiciam processos de re-encantação da vida, da cultura; afirmam e renovam os laços de afetividade e de solidariedade no compartilhamento religante dos sentires humanos.

Campbell ([1972], p. 29) declara que “a sociedade que fomenta e conserva vivos os mitos será nutrida a partir das mais vigorosas e das mais ricas camadas do espírito humano”. E Gusdorf ([19\_\_], p. 269) proclama “un mundo sin mitos no sería ya un mundo humano; es la intención mítica la que define las modalidades de la presencia en el mundo”. E arremata: “la conciencia mítica designa la instancia suprema, reguladora del equilibrio ontológico del hombre” (GUSDORF, [19\_\_], p. 287).

Nessa perspectiva, o mítico se constitui e se afirma como repertório simbólico que estrutura e dá vigor na constituição da consciência, da Sensibilidade humana, como manancial de reservas das sabedorias primordiais da humanidade. Repertório que, assim, proporciona ao espírito humano o cultivo dos valores anímicos que dão Sentido e alumbramento ao existir. Compele os humanos às sinergias e aos entrelaces que projetam a *simpatia do todo*.

### 02.4.3 - O estado poético

*La experiencia poética es un abrir las fuentes del ser.*

Octavio Paz

*Viver poeticamente significa viver intensamente a vida.*

Edgar Morin

*O estado poético é esse estado de encantamento.*

Mikel Dufrenne

*É no entanto poeticamente que o homem habita esta terra.*

Hölderlin

O estado poético desborda o sopro originante que infunde espanto e admiração, que faz jorrar in-tensidade e encantamento na pregnância de nossa relação com os fenômenos, com a vida, com o mundo. O poético, eivado de *poiesis*, traduz o elã do estado nascente das coisas que arrepiam com sua vertigem originária, com seu estado criante que entretece a cromaticidade da trama do existir humano. Paz (1990, p. 154) acentua que “La experiencia poética es una revelación de nuestra condición original”. O poético nos dis-põe para a fruição das venturas do existir cotidiano, de nosso ser-sendo, com o fremir da corporeidade e a vibração quântica do espírito, no alumbrar de seus feixes entrelaçados.

Os feixes do poético revelam a “epifania do sensível” (DUFRENNE, 1969, p. 105) na jorrância e na intensidade de sua fruição en-volvente; nos faz penetrar no âmago dos fenômenos, das coisas, do existir. Assim, podemos nos aproximar mais e melhor do coração das mesmas, tocar suas texturas e relevos, vislumbrar suas opacidades e clareiras, sentir melhor suas umidades e securas, seus odores e sabores.

O estado poético nos enreda pelos enigmas do existir e nos implica nos desvãos de suas dobras e curvaturas imponderáveis; nos dis-põe para os encontros com os vazios e as cheiúras, com as ambigüidades e os paradoxos do humano, demasiadamente humano. O poético não procura decifrar os enigmas do existir, do mundo, nem destrinçar seus paradoxos. Nos leva a escutá-los e nos implica com estes como expressões dos espectros do fundo sem fundo, da incomensurabilidade dos labirintos que compõem o existir humano. Nos adentra nos confins das dimensões intuitivas e imaginárias em que habitam as imagens incontornáveis que

plasmam nossas crenças, sentimentos e valores fundos. Esse estado de poeticidade nos mergulha nas esferas do ontológico e nos faz adentrar na inteireza e na expressividade originária e originante do ser, do ser-sendo, nos fluxos de suas ondas e partículas, de suas luzes e sombras.

Em seus enredamentos, as fimbrias do estado poético matizam a penumbra do crepuscular, entre as margens da clareira do diurno e do breu do noturno, em que o dia e a noite se interpenetram e copulam, resvalando os matizes da fineza de seus tons que nos tocam e co-movem de espanto com o fulgor de suas intensidades. O estado poético se traduz na presença das brumas escorrentes da lua cheia que, como musa prateada, enfeitiça os corações e almas, infundindo encantação com os volteios dos véus de seus mistérios; é crispado pela ambigüidade do *solunar*, pelo esplendor do *aurorrescente*; nos põe à escuta dos murmúrios que ressoam dos silêncios das montanhas.

O sopro inaugural e inaugurante do poético instaura o advento do ser-sendo na vastidão de suas vertentes; faz brotar o elã vital do anímico; nos precipita nos desvãos do abismo, da terceira margem, em que o humano e o divino se encontram, desbordando, assim, os feixes do arco-íris nos horizontes do existir. Nos flancos de indeterminação e das sendas da terceira margem, podemos penetrar nos estados em que jorram os Sentidos das in-tensidades dos acontecimentos, de nosso existir. Estados que fazem constelar a altivez do espírito na pregnância paixonal do humano. Morin (2002, p. 138) proclama “O estado poético dá-nos o sentimento de superar os nossos próprios limites, de sermos capazes de comungar com o que nos ultrapassa”; leva “ao estado de graça” que nos torna graciosos.

O estado poético é suscitado pela inquietude de nosso *daimon* que perturba e faz despontar as in-tensidades que crepitam nos quadrantes de nossa singularidade, de nosso existir cotidiano; nos precipita nas jornadas dos riscos e dos desafios ingentes. Nos leva a garimpar as preciosidades que ficam escondidas nos subterrâneos da alma e do coração, e que, portanto, carecem da tenacidade do espírito audacioso para que sejam garimpadas e lapidadas.

Paz (1996, p. 57) assevera que “A experiência poética não é outra coisa que a revelação da condição humana, isto é, desse transcender-se sem cessar no qual reside precisamente a sua liberdade essencial”. O estado poético nos conduz, como seres em aberto, às *itinerrâncias* das travessias em que o espírito bandoleiro singra trilhas e urde venturas de passagens que nos iniciam, nos alargam e emancipam no peregrinar das sagas, tingidas de luzes e sombras, de tristezas e alegrias. Assim, na tessitura das errâncias, podemos tecer as tranças de aprendências lapidares,

podemos alçar vôos altaneiros. A vivência do poético incide em epifanias que nos enleva aos estados d'alma, em seus contornos iridescentes.

O estado poético é um estado de ser em que o existir humano é co-movido pelo *pathos* do admirável, con-vocado pelo espanto que arrepia o corpo e lampeja o espírito, que nos dis-põe para a fruição do anímico. Traduz exclamação na ação que clama e que proclama os estados de assombro e de admiração. Morin (2002, p. 136) pondera: "O estado poético é um estado de emoção, de afetividade, realmente um estado de espírito (...) proporciona satisfações carnis e espirituais". É um estado que faz desbordar as in-tensidades e a policromia dos Sentidos que plasmam o imaginário e que compõem as texturas estésicas da plasticidade da condição humana.

Ao sermos flagrados pela jorrância do estado poético, somos compelidos aos territórios do onírico, da fantasia, como instâncias que bordam desejos descomunais e nos desbordam em devaneios. Bachelard (1988a, p. 15) pontueia: "O devaneio nos põe em estado de alma nascente"; nos adentra nas aventuras inaugurais das encruzilhadas abertas, entre os recônditos do tudo e do nada. Volteia entre caos e cosmos pelos sulcos da incompletude humana. O estado poético nos faz sorver as in-tensidades de cada momento como centelhas de eternidade na fruição do *carpe diem*.

Pelos compassos do estado poético, podemos penetrar nos entre-lugares mestiços em que o coração e o espírito se dis-põem para os liames dos fluxos tensoriais que nos entrecruzam com os outros na celebração da riqueza das diferenças que podem nos entrelaçar. Nesse estado, nossas almas podem compartilhar com as demais almas do universo a dança cósmica de nosso co-pertencimento planetário, mediante a vibração das ondas quânticas que dão ritmo e movimento ao planeta, na fruição da *anima mundi*. Nesse bailado andrógino, *anima* e *animus* se interligam mediante a relação in-tensiva da coexistência que sinergiza e vivifica. Barbier (2003, p. 79) pontua "Toda palavra poética é corda vibrante. Uma linha de alta tensão, na verdade. Ela articula paradoxalmente uma palavra *animus* e uma *anima*". Palavra poética como metáfora da lavradura do estado poético que se compõe dessa vibração tensorial que co-implica os princípios do masculino e do feminino, que faz lampejar as in-tensidades dos paradoxos e das contradições que constituem a condição humana.

A trama do poético desinstala e transgride os modelos e posturas emplastadoras do anestésico e instala a movência do estésico na expressão do dinamismo de sua fractalidade. Fractalidade que traduz recurvamentos e

reentrâncias, ambigüidades e policromias. O poético insufla o crisol da imaginação criante infundindo alumbramento aos estados de criação (*poiesis*); potencializa a inauguração do novo com sua aura renovadora.

Esse estado poético que se configura como o cuidado primoroso pela plasticidade do estésico, implica na floração do belo, do admirável, conjuntamente com o afinco do zelo pelo ético, pelo trato com o bem. Supõe a urdidura de uma poética e de uma est-ética soberanas: uma coexistência vigorosa entre ética e estética que supõe entrelaçamento entre o bem e o belo, a dignidade e a elegância.

As vertentes recurvadas do estado poético versejam as rimas do ad-mirável garimpando os enigmas do existir humano; vertem, nos recônditos do existir, os fluxos das nascentes do ser, no regato de seus adventos, nos fluxos de suas sinuosidades.

Heidegger (2001, p. 180), inspirado em Hölderlin, assevera que “Se o poético acontece com profundidade o homem habita esta terra humanamente”. Para ele, “É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em seu sentido originário” (HEIDEGGER, 2001, p. 178). As texturas e as imagens do poético tornam o habitar humano mais aprazível, infundem neste o estado de acolhimento.

Com as in-tensidades de suas ambigüidades e ambivalências, o estado poético também é rasgante. Nos precipita nos abismos do belo e do feio, nos desafios das cordas bambas. Nos joga na voracidade dos redemoinhos, nos precipícios das zonas íngremes. Faz lampear estados de paixões estremecedoras em que podem rebentar momentos de prazer e de contenteza, bem como, momentos de dores e de angústias; interpõe a ambos. Penetra e revolve as fraturas, a precariedade e a tragicidade da condição humana, no fremir de sua carne trêmula. Pode também potencializar processos alquímicos que transmutam a lama em lótus. O dinamismo do estado poético implica na emergência dos feixes tensoriais que impulsionam e dão ritmo às in-tensidades do existir na pregnância de seu *pathos* originário e originante.

Nas esferas do estado poético são projetadas rebeliões impetuosas que traduzem nossos sentimentos de indignação e de transgressividade diante da minimização do humano; se instalam levantes que erguem os estandartes das liberdades, das utopias primordiais que compõem os repertórios arquetípicos da condição humana. Levantes que desinstalam os estados do ordinário, com seu bolor cinzento, e que evocam o extraordinário, na vigência de seu elã inaugural.

A profusão do estado poético descortina a vastidão da incomensurabilidade dos horizontes que interpõem e interligam o finito e o infinito, a terra e o céu,

estabelecendo pontes entre estes, entre o dentro e o fora, o imanente e o transcendente. A plasticidade das esculturas visíveis do poético nos incursiona no orbe do invisível, com o magnetismo de suas ressonâncias; floreja os cachos do sublime.

Paz (1990, p. 117) declara que “la recitación poética es una fiesta: una comunión”. Ao sermos co-movidos pelo elã do estado poético, somos compelidos aos sentimentos de simpatia e de empatia que nos impulsionam e podem nos co-implicar, de modo terno e ligante, com os seres humanos, com todos os seres do universo; que fazem despontar em nós a *simpatia do todo*, numa teia entrelaçada em que seus fios entretecem os filamentos da sinergia que comunga. Possuídos por esse elã do amoroso, podemos fazer vibrar as cordas magnéticas da mística que nos entrelaça.

O estado poético é irradiado pelo sopro anímico que pulsa dentro da condição divinal de cada ser, que insufla e dá ritmo ao existir; que nos inspira nas lides cotidianas ao tecermos as redes de nossos projetos e sonhos. No estado poético, os sopros de nossos deuses e deusas suspiram na espiritualidade encarnada de nosso ser, acendem as chamas da pira que nos anima no lusco-fusco das travessias.

No estado poético se descortina o espírito nômade que, nos influxos de suas aventuras, nos precipita nos riscos dos perigos que desconcertam e entusiasma; se projeta o espírito travesso e despojado da criança que se desmancha de alegria com as estripulias das revoadas de suas pipas. O poético suscita o espírito saltimbanco entre as veredas das paragens desgrenhadas do viver; penetra nas ondeações do aleatório instigando o espírito brincante, na expressão desmesurada de seu vadiar. Traduz, com leveza e despojamento, a dança sincopada da plasticidade do jogo vivente, das obliquidades do ser-sendo.

As brumas da aragem do estado poético nos precipitam em instantes de êxtase, nos arrebatam em arrepios que espantam e co-movem nos impulsos da admiração. Esse estado de ad-miração, com a potência criante de sua mobilidade, engravida a pregnância do imaginário e do espírito altivo que nos impelem ao vicejar da *autopoiesis* (autocriação), da *ecopoiesis* (processo do criar com os outros na teia planetária); envida as utopias que apaixonam, os sonhos que acendem o facho do existir.

O estado poético instala aberturas largas em nosso ser-sendo, nos dis-põe para a emergência e a fruição do inesperado, do que surpreende; descortina a postura entusiasmante e nos enreda nas franjas do extraordinário. Conduz à busca da *eterna novidade do mundo* (Pessoa), do *sentimento do mundo* (Drumond), em



nossa relação altaneira com este, mediante as escorrências do crepuscular, com suas luminescências e penumbras. De modo *arco-írico*, o estado poético desborda vertigem e alumbramento.

#### 02.4.4 - O mitopoético

*E o poder poético do símbolo define a liberdade humana melhor do que qualquer especulação filosófica.*

Gilbert Durand

*Na linguagem poética, as palavras conotam mais do que denotam, evocam, transformam-se em metáforas, impregnam-se de uma nova natureza evocativa, inovadora, encantatória.*

Edgar Morin

Nos auspícios de nosso processo civilizatório, com a supremacia dos modelos de conhecimento que privilegiam a tecnociência e a razão calculista que pretendem reduzir a vida, o ser e os fenômenos à órbita da clarividência e da precisão, o fulcro do mitopoético foi, durante muito tempo, ameaçado de ser proscrito, sendo considerado como manifestação do ilusório, do “louco da casa”, como expressão de pieguice, de inconsistência etc. Essa postura reducionista se traduz na denegação das instâncias incomensuráveis que compõem os campos da intuição, do imaginário e da afetividade, da curvilinearidade e das opacidades do existir, descambando nos processos mecânicos de desencantamento do mundo.

O mitopoético configura imagens-feixes, “idéias-força” que agregam, implicam e co-implicam, a pujança da plasticidade polifônica dos símbolos míticos com o desbordar do elã do estado poético. O mitopoético traduz, então, um espectro fractálico, um flanco de intermediação entre as instâncias internas e externas do existir. Espectro que proporciona a compreensão e a vivência dos fenômenos humanos a partir das camadas incontornáveis de nossos imaginários, em suas expressões de ambigüidade e de ambivalência, de polifonia e de sinuosidade.

Na encruzilhada do mitopoético, envidamos a fruição da dimensão poética das texturas e contornos, dos relevos e estampas que configuram os fenômenos, o existir, mediante a mobilização dos símbolos arquetípicos que povoam nossos imaginários, dos desvãos da intuitividade, da corporeidade e da espiritualidade. Barbier (2003, p. 89) propugna uma “escuta mito-poética, que leva em conta o instituído e o instituinte em suas repercussões simbólicas, axiológicas e míticas”,

uma escuta sensível que, polifonicamente, penetra no núcleo dos valores primordiais e se manifesta mediante o dinamismo da plasticidade e da poeticidade dos símbolos míticos.

Como imagem e como idéia-feixe que traduz uma encruzilhada polissêmica, o mitopoético pode ser também compreendido como um entre-lugar constituído pela abertura de camadas permeáveis, por uma multiplicidade de horizontes semânticos que propiciam uma compreensão e uma vivência pregnante dos fenômenos, do existir.

Assim, o mitopoético se descortina como um espectro pluridimensional que, na plasticidade de suas imagens, nos contornos de sua hibridez, nas aberturas e brechas de sua porosidade, penetra nas instâncias do imaginário, do inconsciente coletivo, no pulsar da fibra de nosso ser sensível. Constitui os desvãos do entre-lugar desse imaginário dinâmico que consubstancia o existir humano, na intensidade dos Sentidos que, desde dentro, nutrem e inspiram *anima* e *animus* – o masculino e o feminino de nosso existir andrógino. Ferreira Santos (2004, p. 84) assevera que “o vetor positivo das mediações mitopoéticas propicia o desenvolvimento de uma consciência crítico-reflexiva e sensível que alia tanto as possibilidades intelecto-rationais, como a sensibilidade em sua capacidade de organizar o real”.

Nos influxos do mitopoético, caminhamos, alternada e interativamente, pelas veredas alumiosas do dia, do pensamento crítico-meditativo, bem como, pelas sombras da penumbra da noite, do espectro lunar, na fruição de momentos-limiares em que os tons de ambos se entrelaçam bordando o crepuscular. O mitopoético se tece trançado de lusco-fusco, nas silhuetas do laço, do liame que entrecruza sombra e luz.

O espectro do mitopoético penetra com in-tensidade nos rasgos da tragicidade do existir humano, das tragicomédias cotidianas, nos flancos de seus abismos sem fundo; singra suas *itinerrâncias* e mergulha em suas agonias e inquietudes; atravessa a instabilidade da saga dos acontecimentos ecoando a pregnância de suas ressonâncias co-moventes; resvala os confins das incertezas e imprecisões humanas. O mitopoético opera nos territórios híbridos do *entre* ao expressar as in-tensidades das ambivalências humanas, ao entrecruzar seus oxímoros na implicação da tensividade dos contrários que fomentam a coexistência e o advento da inteireza do ser-sendo.

O mitopoético, ao operar a hibridação dinâmica entre o mito e a poesia, faz emergir nossas potencialidades intuitivas e imaginárias e nos mergulha pelos

recônditos das imponderabilidades da condição humana. Entrelaça, tensiva e dinamicamente, as dimensões do caos, do aleatório – dionisíacas – com as dimensões cósmicas, da ordem – apolíneas –, potencializando encontros entre polaridades diversas e opostas que se entrecruzam e fazem descortinar os horizontes de Sentidos. Nessa mirada compreensiva, Ortiz-Osés (2003, p. 70) realça a pertinência de “un lenguaje mitopoético de ida y vuelta que trata de coimplicar los opuestos”. Portanto, o mitopoético proclama nossa condição de seres andróginos ao plasmar a co-implicação dos contrários que se interpenetram in-tensivamente, constituindo, assim, os entre-lugares da terceira margem, a polifonia da rede mestiça em que circulam os feixes de Sentidos con-sentidos que tecem e movem a policromia da teia do existir, da cultura.

A presença do mitopoético enreda uma compreensão e uma vivência mais originária e pregnante do mundo vivido/vivente, na proporção em que mobiliza nossos sentidos de percepção e de fruição mais internos e em que toca no âmago dos sentimentos, da intuição, da corporeidade, dos fulcros da Sensibilidade. O mitopoético traduz uma compreensão e uma fruição estésica da vida, do mundo. Dessa forma, nos proporciona com estes uma relação admirante que co-move e co-implica.

Ao nos adentrar nos territórios do imaginário mítico e da jorrância do estado poético, o mitopoético mobiliza o espírito para as travessias que conduzem ao estado anímico em que as partículas da materialidade e as ondas da espiritualidade lampejam o elã dos Sentidos que alumbram. Ortiz-Osés (2003, p. 7) afirma que

al levantar el velo nos topamos precisamente con el enigma o misterio, con lo interior o íntimo, con el corazón o alma invisible, con lo opaco y lo indecible en un lenguaje directo; de donde la necesidad de un lenguaje sugerente y mitopoético, metafórico y simbólico.

O mitopoético emerge e conduz, recursivamente, dessas e a essas regiões incontornáveis em que se localizam os enigmas do existir, em que ressoam as vibrações da alma e do coração através da tangibilidade das formas dos símbolos reveladores da intangibilidade do ser-sendo. Ressoa as *inutilidades* do existir, a delicadeza e a grandiosidade das coisas imponderáveis, que não têm preço, da gratuidade e da fineza dos sentires.

Essa plasticidade do mitopoético se desdobra em sendas abertas que apresentam os horizontes dos amanheceres do existir ao fomentar o crisol da imaginação criante e ao impulsionar processos germinadores do novo na floração das metamorfoses. Estimula as relações interativas de sinergia e de compartilhamentos afetivos entre os indivíduos mediante a confluência da diversidade dos sentires, da

abertura simpática; impulsiona processos de *juntura* que religa o dentro e o fora, o intensivo e o extensivo; opera a interpenetração que faz copular prosa e poesia. O mitopoético, com sua potência interligante, empatiza e agrega os indivíduos na interpenetração de sentires comuns em torno da poeticidade das imagens míticas, com seus eixos arquetípicos; impulsiona os laços que implicam no fortalecimento dos vínculos, no compartilhamento de valores, crenças e desejos. Podemos observar isso nas diversas manifestações populares (bumba-meu-boi, folia de reis, maracatu etc.), mediante a expressividade dos diversos emblemas que traduzem arquétipos étnicos e religiosos. Esses emblemas estampam símbolos mitopoéticos que dão encantação aos rituais de celebração da vida realçando e afirmando a teia que projeta a *animação* do estar-juntos.

A rede do mitopoético é urdida com o feixe dos fios matizados que entrelaçam a trama do existir, em suas zonas de aberturas e de indeterminação, mediante o jogo de imagens que, ludicamente, compõem a plasticidade e a pregnância de nossa relação com os outros, com os fenômenos. Assim, a dinamicidade dessa trama incide em nossa dis-posição para o jogo aberto, para o despojamento do estar-sendo, em seus contornos brincantes, para as venturas dos riscos e das travessuras, para as aberturas das dobras, dos vazios e das porosidades do existir. Esse estado brincante impele e nutre a imaginação criante, a relação de aderência e de proximidade com as desmesuras do vivido, do vivente, na *inutilidade* de seus influxos mais ínfimos.

Com a exuberância de sua policromia, as estampas do mitopoético compelem ao senso estésico – a estesia – mediante processos de percepção e de fruição em que a corporeidade e a espiritualidade copulam. Essa copulação potencializa a manifestação de seu elã criante na expressão da plasticidade e da cromaticidade das curvaturas dos enigmas e paradoxos do existir humano.

Morin (2002, p. 140) anuncia que “a vida poética está irrigada em profundidade pelo pensamento analógico-simbólico-mitológico. O amor, emergência suprema de poesia, vive de símbolos, cria seu mito e sua magia”. A in-tensidade do estado poético desponta, sobretudo, a partir da presença dos símbolos, dos feixes das imagens e metáforas que constituem nosso imaginário, com sua potência germinal e inspiradora. A polifonia das expressões dos símbolos, ao mobilizar nossas instâncias mais inconscientes e fundas, potencializa o vicejar das centelhas do anímico, das flamas do amoroso.

A presença do mitopoético evoca e instaura o advento do ser-sendo em seu estado de *homo viator*, de andarilho, na trajetória nômade da saga do humano. Possuído pelo *pathos* do mítico e do poético, o mitopoético inaugura a aura dos

estados de espanto e de admiração ao nos con-vocar e nos dis-por diante dos ritmos e das in-tensidades das coisas, dos fenômenos, infundindo o sopro do extraordinário.

O mitopoético é in-tensivo ao penetrar nas instâncias mais internas do ser- sendo através da força expressiva e interpeladora da plasticidade e da polissemia de suas imagens. Traduz in-tensidade ao penetrar no fremir prenante que desinstala e toca fundo no corpo e na alma, de modo perturbador. Envolve e entrecruza o imanente (mais interno) e o transcendente (mais externo) do ser. Impulsiona os contraditórios, os tensiona e coteja; os aproxima em suas possibilidades de interpenetrações, de interpolarizações.

Com sua natureza indeterminada e indeterminante, o mitopoético apresenta sendas sempre abertas que, com o reverberar de suas imagens, instigam a imaginação criante potencializando processos constantes de criação e de recriação do destino humano, dos Sentidos das coisas, do existir; descortina processos de transgressão que levam a mutações inaugurais.

As imagens, os símbolos que constelam o mitopoético, desinstalam as posturas e modelos que se afirmam sobre a uniformidade que conforma e comprime; perturbam a ordem enrijecida do mesmo com sua cadência decadente; compelem o manifestar das dimensões oníricas, do espírito alterativo. O dinamismo das imagens-feixes do mitopoético provoca, na psique humana, a in-tensidade de processos que ativam as capacidades imaginais, a imaginação e o espírito poético dos indivíduos – não divisíveis. Ao catalisar e plasmar o advento da imaginação criante, o universo da fantasia, dos devaneios, da fruição do sensível, o mitopoético suscita sonhos inspiradores que possibilitam a emergência de energias, de emoções e de sentimentos que fazem vigorar processos de criação e de mutação. Processos que podem envidar formas e conteúdos que implicam inovação e metamorfoses expressivas enredando ações audaciosas que renovam e alumbram a policromia dos Sentidos do ser-sendo, do próprio existir (DURAND, 1993).

Com sua composição fractálica, o espectro do mitopoético cinge os feixes que desbordam os tons e os ritmos sincopados do existir, as torções e ondulações de nosso estar-sendo-no-mundo, na afirmação da composição híbrida e multicolor da condição humana. O mitopoético realça o elo que entrelaça alma e coração percutindo a vibração do elã que anima e revigora, que faz florescer o iridescente.

Referindo-se aos Sentidos do mito – do mítico – e da poesia – do poético –, em nosso destino terreno, Durand (1996, p. 54) proclama

a consolação dos últimos sobreviventes será a de se saberem depositários destes germens de cultura planetária, de fraternidade antropológica, que essa

mesma civilização ocidental terá permitido acumular graças à imaginária conservatória dos mitos, dos poemas e dos sonhos de toda humanidade.

Os mananciais do mitopoético que compõem nossos imaginários, nosso inconsciente coletivo, na dinamicidade de seus repertórios vivos, se traduzem em recursos, em tesouros inspiradores que nutrem o estofo de nossa condição humana; se convertem em estandartes de esperança para toda a humanidade na proporção em que reservam as fontes inesgotáveis das sabedorias e dos sonhos que *animam* o coração e o espírito humanos. O mitopoético opera a alquimia da ação *animada* que, com o sopro do espírito criante e o *húmus* de nosso barro, esculpe e projeta a radiância do estado anímico do existir.

Para Durand, (1996 p 53), "o poema, como o mito, é o que confere um sentido autêntico ao acontecimento humano ou ao destino, (...) pela reconquista poética sobre os semantismos mortos". O mítico e o poético – o mitopoético – conferem, portanto, energia vital e Sentidos anímicos aos acontecimentos, ao existir humano; potencializam a instalação de um semantismo vivo que reinventa e ultrapassa os "semantismos mortos" dos acervos de uma cultura emoldurada por lógicas mecânicas; nos inicia na dinamicidade dos ritos de celebração da vida, mediante a festa do espírito que dança na plasticidade do corpo, em seus estados poéticos de alumbramento; borda a urdidura de nossa condição andrógina na policromia de seus feixes entrelaçados que, in-tensivamente, enredam e copulam *anima* e *animus* no desbordar do estado que faz jorrar o *sentimento do mundo*.

## 02.5 – Da Razão-Sentido

*Há dois excessos:  
excluir a razão, só admitir a razão.*

Pascal

*A função da razão é promover a arte da vida.*

A. Whitehead

*Uma vida totalmente razoável torna-se demente.*

Edgar Morin

### 02.5.1 - Gênese do termo Razão

Ruminar a temática da Razão incide em penetrar num território de grande vastidão e complexidade no decurso da cultura ocidental. Aqui, a mesma será abordada dentro dos limites de um capítulo/sub-capítulo da tese com o propósito de explicitar a relevância fulcral da Razão-Sentido na constituição da Sensibilidade humana. Partirei do veio etimológico de Razão, apresentando as tonalidades polissêmicas do termo, e, em seguida, interlocucionando com alguns autores, tecerei algumas ponderações acerca da Razão ocidental moderna. Por fim, realçarei a perspectiva semântica mais atinente às meditações da tese: a Razão-Sentido.

Etimologicamente, Razão origina-se de dois troncos linguísticos: do latim *Ratio* e do grego *Logos*. *Ratio* provém do radical *ratus* que traduz *metron*, medida, cálculo, técnica discursiva, forma de ordenação e de organização das coisas na procura de precisão. Ou seja, a *ratio* é uma forma operativa, um dispositivo lógico que proporciona as operações do mensurar e do calcular, de modo preciso e sistemático, traduzindo também proporção, cômputo e operação de contabilidade.

Marías (1985, p. 166) apresenta, como uma das acepções de *Ratio*, a idéia de “dar conta”, de recordar afirmando que

Em lugar da interpretação visual e dizente da razão [o logos grego], o latim nos oferece uma vivência da mesma baseada na *memória* e na *compreensão* (...). Enquanto a forma suprema de posse mental da realidade chama-se, em grego, *teoria*, isto é, visão, em latim chama-se *contemplação*

Assim, Marías aponta para uma acepção de Razão que acentua um caráter mais qualitativo e compreensivo da mesma.

Nesse eixo, Bohm (1992, p. 43-44) afirma que

Na concepção antiga, a razão é vista como *insight* numa totalidade de *ratio* ou de proporções, considerada interiormente pertinente à própria natureza das coisas (e não só externamente como uma forma de comparação com um padrão ou unidade). Evidentemente, essa *ratio* não é, necessariamente, uma mera proporção numérica (embora é claro, inclua tal proporção). Mais precisamente, é em geral, um tipo qualitativo de proporção ou relação universal. (...) A razão essencial ou *ratio* de uma coisa é então a totalidade das proporções internas em sua estrutura e no processo em que ela se forma.

Desse modo, a *ratio* é também compreendida como expressão daquilo que é qualitativo e interno na constituição dos Sentidos do existir, dos fenômenos, das coisas.

O *Logos* grego provém de *lego*, *légein* e traduz falar, dizer, declarar, ligar, recolher, revelando ao mesmo tempo, o “discurso coerente e a verdade manifestada no discurso” (PEGORARO, 1994, p. 124), a palavra dizente. Supõe tanto a forma, o modo de expressão, como também o conteúdo, o fundamento. Desse modo, *Logos* designa discurso, fala, instrumento comunicativo, forma expressiva – uma dimensão mais lógica –, bem como, a verdade, o Sentido, o fundamento – uma dimensão mais ontológica (em sua acepção existencial). Heidegger (1997, p. 62), afirma que nas mais diversas interpretações do *Logos*, este tem sido concebido como “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção”.

Heráclito se refere ao *Logos* como o que “vive em con-juntura” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 59). Con-juntura que, tensionada por *polemos*, dinamiza a harmonia dos contrários. “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 61). Jaeger (1989, p. 154) afirma que, para Heráclito, o *Logos* traduz a “palavra e a ação” como espírito e como expressão de uma ação sábia que plasma uma vida sábia. Um *Logos* caracterizado por um espectro enigmático, configurado através de imagens que agregam Sentidos comuns na busca de sabedoria. Um *Logos* que penetra na intimidade do ser-sendo, na relação de conexão entre ser humano e universo, numa unidade constituída pelo interfluxo tensorial entre os opostos e que desemboca numa tensão criadora, numa *harmonia conflitual*.

Inspirado em Heráclito, Heidegger (2002, p. 158) concebe o *Logos* (*legen*) como um pensar que deixa “a coisa vigorar”, como “des-encobrimento” (2002, p. 187) do Sentido, como “o de-por e pro-por, é o puro deixar dispor-se em conjunto”. Deixar vigorar o acontecer, o que emerge, em seu vigor originário, mediante uma escuta atenciosa e concentrada dos sons e dos silêncios que emanam do ser-sendo-com. Heidegger (2002, p. 191) fala de “uma escuta em sentido próprio”, auscultante, que penetra nas instâncias mais fundas e largas dos fenômenos. Galeffi



(2003, p. 222) considera o *Logos* “algo assim como um “ler-dizer”, “perceber-falar” (...), soa como des-velamento e presentificação do sentido”.

Colli (1996a) assevera que o *Logos* emerge, na Grécia, a partir do agonístico, da loucura, do mântico, sendo relacionado com sabedoria divina e com enigma. Para ele, o *Logos* se apresenta como “palavra oracular”, como “jogo apolíneo” (COLLI, 1996a, p. 32) que lança enigmas, que se indaga a si mesmo. Um *Logos* que se descortina como fluxo dia-lógico, como expressão indagativa dos Sentidos das coisas, das angústias, perplexidades e agonias humanas. Colli (1996a, p. 71) pontua que “muitas gerações de dialéticos elaboram na Grécia um sistema de razão, do *logos* como fenômeno vivo, concreto, puramente oral”. Esse *Logos* traduz a vivacidade da oralidade, do verbo, como expressão direta e pregnante da experiência vivida, como sonoridade rítmica que alude ao mundo vivido/vivente, à dinâmica de suas curvaturas, em sua concretude existencial. Zubiri (1982, p. 16) fala de um “*logos* sentiente” como “un movimiento impresivo: es el momento sentiente”, um *Logos* impregnado das texturas do senciente.

Em grego, os verbos *noein* e *legein* que correspondem aos substantivos *nous* e *lógos*, apresentam semanticamente acepções aproximadas que equivalem a Razão. Acepções que enunciam apreensão, percepção intelectual, mental (estrutura ideativa), propósito, significação, Sentido (dimensão existencial).

Uma das ramificações semânticas constituintes do *Logos* se traduz em recolher, reunir, juntar; fluxo de relação entre diversos. Dessa forma, *Logos* se desdobra em dia-logos, diálogo. Marías (1985, p. 161), afirma que “a idéia de conexão está na própria raiz do conceito de *logos*”, em que este se configura como ponte que une, que liga e religa as significações, os Sentidos. Desse modo, *Logos* é compreendido como disposição, capacidade e forma de articular e de agregar os componentes e significados diversos das coisas para expressar seus fundamentos, seus Sentidos. Isso ocorre mediante sua potencialidade interrogante, seu espírito de radicalidade que procura penetrar nos meandros mais profundos e vastos dos fenômenos, das coisas humanas.

Considerando a multiplicidade de acepções que resvalam dos vocábulos *Ratio* e *Logos*, apresento, como possibilidade de estrutura-síntese, três eixos semânticos que me parecem mais expressivos: 1. *Logos/Razão* como faculdade e disposição humana de pensar, de entender; 2. *Logos/Razão* como expressão de fala, discurso, enunciado, forma e dispositivo/instrumento lógico; 3. *Logos/Razão* como manifestação de Sentido, direção/rumo, fundamento; como expressão axiológica que revela valores, fins, o conteúdo existencial.

A acepção de *Logos/Razão* como faculdade específica da condição humana que potencializa o exercício do pensar compõe a esfera de suas capacidades cognitivas, intelectivas. Essas capacidades possibilitam aos humanos a elaboração do pensamento que os permitem perceber, entender e compreender as coisas, a vida, através de seus mecanismos de discernimento, de interpretação e de análise, propiciadores dos processos de ruminação mental, de articulação das idéias.

Em sua acepção como forma que se revela através da fala, do discurso, o *Logos/Razão* se configura como modo de expressão, como recurso representativo, como estrutura formal e como um instrumento, um meio que potencializa a presença e a manifestação do pensamento, do Sentido; como dispositivo e operador lógico pelo qual se estrutura e se sistematiza o pensamento, a idéia, que viabiliza o calcular, o ordenar e organizar as coisas. Assim, Razão como técnica discursiva, como instrumento analítico.

Como expressão de Sentido, de rumo e de valores, o *Logos/Razão* se revela com potencialidades polifônicas que traduzem os Sentidos, os conteúdos existenciais que sedimentam o núcleo anímico do existir humano, que *animam* a condição humana; como repertório de horizontes, de referências que norteiam e projetam os fins e a destinação do ser-sendo. Nessa esfera, Razão pode também ser considerada como expressão da *phronesis* que implica no cuidado com o bom-senso, com a justa medida, com a temperança; na postura sábia que, a partir de pólos opostos e de estados extremos procura o caminho do meio numa relação de coexistência e de interpolaridade em que pensar e agir se interligam e se projetam de modo fecundo. *Logos/Razão* como Razão-Sentido que projeta as in-tensidades ontológicas como motivos, como fundamentos abertos e plásticos, como fundo sem fundo do existir humano, como polifonia de Sentidos anímicos.

Os pensadores estóicos, latinos, renascentistas e românticos, com seus repertórios constituintes da *humanitas*, com suas posturas e formas de conceber e de compreender a vida, mediante uma relação de aproximação com o existir cotidiano, erigiram algumas expressões verbais bastante singulares para traduzir o *Logos/Razão*: *logos spermatikós*, *ratio seminales*, *libido cognoscendi/sciendi*, *cognitio sensitiva*, *intellectus amoris*. Expressões que apresentam um *Logos/Razão* como expressão do anímico, que está imbuído da pregnância do existir contingente.

Na proporção em que nos detemos com afinco em alguns dos termos mais pontuais do vocabulário alusivo à Razão, podemos perceber nuances curiosas e de expressiva relevância. A estrutura etimológica latina de inteligência, *intus legere*, supõe ler de dentro, do interior; de congição, *cognitio*, *cognosco*, refere-se a

conhecer com os sentidos; *intelecção*, *intellectus*, ação de discernir pela inteligência e pelos sentidos, percepção sensível e mental; conhecer, *cognoscere*, se traduz em perceber, sentir, entender, e no francês *cum nascere*, nascer com, junto; conceito, *con ceptum*, *concipere*, ação de compreender, abraçar, conter, reunir, receber (NUEVO DICCIONARIO ETIMOLÓGICO, 2001; FRAILE, 1960).

Assim, a gênese das expressões do vocabulário que constitui o vocábulo Razão, aponta para a idéia e a compreensão de que a mesma se estrutura a partir de nossos canais e capacidades perceptivas, tanto cognitivas e intelectivas – noéticas –, quanto afetivas e sensíveis – afecionais –, mediante uma relação de interpenetração complementar, de *juntura* e de hibridação entre ambas. Porém, no decurso de nosso processo civilizatório, com a proeminência da racionalidade calculadora, esses termos são utilizados tecnicamente apenas em sua acepção instrumental, em detrimento das acepções de tonalidades mais existenciais.

### **02.5.2 - A Razão na cultura ocidental (modernidade)**

No decurso de nosso processo civilizatório, com as trajetórias diversificadas de cada momento histórico, a Razão foi sendo articulada, de modo geral, como expressão potencial do pensamento crítico e inventivo, através dos processos de análise e de sistematização. Por meio desses processos, os indivíduos podem expressar e desenvolver suas capacidades críticas de discernimento, de interpretação e de compreensão do mundo e, quiçá, de si mesmos. Além dessas perspectivas, a Razão também foi concebida como expressão ontológica na constituição de valores e de Sentidos fundantes para o existir humano. Nessa esfera, plasmada na carnalidade da cultura (*ethos*), a Razão pode proporcionar ao ser humano, mediante seu espírito criante, a condição de instituir sua própria história, de emancipar-se das servidões e dos estorvos que aprisionam a vida. Portanto, como expressão potencializadora das liberdades humanas, da busca de rumos e de Sentidos para o existir humano no mundo, em suas manifestações mais expansivas.

No início da Idade Moderna, a Razão se projeta, de modo intensivo, como luz emancipadora que incide na superação dos obscurantismos e preconceitos (“crenças sobrenaturais”, superstições...), através dos questionamentos ao “argumento de autoridade” então predominante, às posturas autocráticas dos regimes monárquicos, tanto na esfera da política como da religião. Assim, a Razão se revela como potência vigorosa na efetivação de processos de ruptura das servidões e de busca das liberdades humanas através da livre expressão de pensamento e de idéias, da

constituição dos Sentidos do próprio existir humano, em que cada indivíduo passa a ser autor de seu próprio destino – passa-se do chamado teocentrismo para o chamado antropocentrismo. Nesse contexto, a Razão passa a ser concebida como expressão de luminosidade clarividente, como estandarte alumioso que traria progresso e felicidade a toda humanidade.

Porém, na medida (desmesurada) em que sua luminosidade se torna excessiva, mediante a instituição de um sistema de racionalidade lastreado no “Penso, logo existo” (DESCARTES, 1996, p. 92), o existir humano passa a ser exclusivamente confinado ao âmbito do pensar em detrimento dos outros modos de expressão. Assim, a Razão se caracteriza por posturas reducionistas ao pretender converter toda a complexidade da vida apenas ao pólo do pensar, do analítico. Dessa forma, a mesma se ofusca no excesso dos raios de sua própria luz, se torna cega e se cristaliza na monossímia de seus imperativos uniformizadores que a impedem de perceber seus próprios limites, sua condição de ser apenas uma das formas de expressão dos Sentidos humanos.

No processo de formação da cultura ocidental, no eixo da chamada modernidade, a Razão foi sendo constituída, de modo predominante, como estatuto único e uniforme de verdade, de conhecimento verdadeiro. Isso ocorre, na medida em que essa Razão é concebida como luz que triunfa sobre as trevas, que dissolve toda escuridão e que pode revelar a totalidade do ser, das coisas, a partir de sua potência luminosa, tornando a realidade, os fenômenos e as coisas transparentes, clarividentes. O chamado iluminismo estatui a Razão como parâmetro supremo de definição da verdade, como modelo unívoco de determinação daquilo que é verdadeiro.

Mayr (1989, p. 42) assevera que “La logificación griega del tiempo encontrará su final conseqüente en la destemporalización de la razón como *logos* puramente lógico en nuestra tradición iluminista o ilustrada”. Nessa esfera, Zubiri (1983, p. 66) afirma que o tratamento da Razão como “forma suprema de rigor lógico” redundou na sua logificação e, assim, esta passa a ser estatuída como “evidencia conceitual absoluta” (ZUBIRI, 1983, p. 67).

Com esse processo de logificação, de formalização funcional, o *Logos*, a Razão se reveste de características meramente técnicas e se converte numa lei, numa convenção jurídica marcada por traços patriarcais. Passa-se, em grande medida, do *logos spermatikós*, com a pregnância de seu dinamismo interno, ao *Logos* externo, imbuído de formalidade e de frieza – um *Logos* desprovido de vitalidade.

Nessa esfera, a Razão iluminista pretende iluminar todos os confins da cultura, da existência humana, sob os imperativos da supremacia de sua luminosidade diáfana, de seu reino solar. Assim, viveríamos sob os auspícios permanentes da luz do dia, da extrema clarividência, em que o regime da lua, o breu da noite, as sombras, as penumbras do humano, seriam diluídos e excluídos do panorama do existir. Essa Razão iluminista que pretende atingir o grau máximo de transparência performa-se numa Razão vítrea que ilustra um suposto estado de pureza cristalina do mundo, do real.

Nietzsche (2000, p. 23) proclama que “A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos não se mostrou efetivamente senão como uma doença”. Ao denegar e expurgar os instintos, as afecções (emoções, sentimentos...), a corporeidade, considerando-as como dimensões impuras e ilusórias, os imperativos da racionalidade iluminista negam dimensões estruturantes da condição humana. Essa negação incide em enfermidades que descaracterizam e mutilam o existir implicando em posturas de apatia e desumanização.

O excesso de luz ofusca e impede a Razão de perceber seus próprios limites. Converte esta numa doutrina lastreada em dogmas que propugnam verdades absolutas e inquestionáveis estruturando ortodoxias deterministas. A luminosidade dessa racionalidade desqualifica sua própria capacidade crítica na medida em que se torna cega para criticar-se a si mesma; esgarça suas potencialidades crítico-criadoras, seu senso de discernimento e de compreensão dialógica. Assim, se torna uma Razão autofágica devorando-se a si mesma na cegueira de sua irracionalidade. (BERGSON, 1979; NIETZSCHE, 1987a; HEIDEGGER, 1987; HÜHNE, 1994; COLLI, 1996; HORKHEIMER, 2002; MORIN, 2002; ORTIZ-OSÉS, 2003).

Essa Razão especular e especulativa que se apresenta de modo autocentrada e que se autodelega como espelho de toda a verdade, como fundamento de uma verdade única, se torna, portanto, obnubilada em seu ofuscamento e se caracteriza pela prepotência de posturas autocráticas. Nesse prisma, só pode ser concebido como verdade, como verdadeiro, o que está refletido nos invólucros dos limites esquadrihados em sua moldura, em seu formato especular, ou seja, em suas fôrmas compressivas.

Meditando acerca da problemática, Gusdorf ([19\_\_], p. 258) afirma que

La noción de razón siempre ha correspondido en el pensamiento humano al ideal de una norma inteligible de verdad, que permite arbitrar las afirmaciones teóricas y prácticas en virtud de principios universales y necesarios. Afirmar la razón es referirse a una autoridad que prevalece por su evidencia intrínseca,

impuesta a todo hombre en tanto que tal (...) como un código de procedimiento que legaliza la marcha legítima del pensamiento (...) como patria de toda verdad.

Uma verdade estatuída como *pátria*, como manifestação exclusiva do poder do masculino (*virtus*), em seus traços enrijecidos, na predominância de seu caráter disciplinador.

Esses regimes disciplinares, de cunho patriarcal, subjagam tanto a Natureza (*Physis*) em sua acepção geral, como a condição de natureza de cada indivíduo em suas expressões sensíveis. Mayr (1989) fala de um “*logos* patriarcal” que se estatui a partir das imagens arquetípicas de Zeus Pai, na instauração de princípios monoteístas, caracterizados pelo individualismo, pela abstração de leis formais. Esses princípios denegam e demonizam os princípios da Deusa Mãe, presentes nas bases das tradições culturais de nossas civilizações primordiais, com suas características materiais (*Physis, Mater*), com sua dialogicidade, com seus tons envolventes que afirmam sua vocação comunitária. O *Logos* patriarcal arquitetado com seu rigor lógico-formal, com seus traços reveladores de imobilidade e apatia, se impõe ao *Logos* matriarcal, configurado como expressão da pregnância do existir, com suas tonalidades maternas que revelam simpatia e cordialidade.

A Razão patriarcal elege o “Dios de la razón pura, clara y transparente, exenta de la matéria, devenir o apariencia”, se estriba numa “visión objetivadora de las cosas en el esquema de sus formas inmóviles” (MAYR, 1989, p. 25 e 26). O Deus do patriarcado é um Deus sem forma, sem matéria, como expressão de uma racionalidade ascética. Mayr (1989, p. 45) afirma ainda que “Este *logos* patriarcal-racionalista es un *logos* definidor y definitivo que vive de la opresión de otros *logos* y, muy especialmente, del fondo matriarcal-femenino”.

Dessa forma, essa Razão, imbuída de caráter disciplinar, funcionaliza a “lógica do domínio”, fomenta formas de poderes dominantes que são exercidos, implícita e explicitamente, mediante as astúcias de seus aparatos técnicos, se desdobrando nos regimes disciplinares tanto da Ciência, da Política etc., como nos ditames do Patriarcado, com seus contornos monolíticos e que levam à excludência, presentes nas diversas instituições sociais.

O racionalismo, como modo de racionalidade que exerce proeminência nos constructos culturais da modernidade, traduzido numa Razão instrumental, se constitui como um sistema de estrutura conceitual que projeta modelos de pensamento fundados na uniformidade. Propaga idéias afirmadoras de valores que traduzem univocidade e determinismo. Representa um sistema funcional que pretende reduzir a porosidade do mundo, do real, aos auspícios de uma estrutura

forjada nos pilares da linearidade e da fixidez. Projeta leis universais que determinam valores e atitudes que uniformizam plasmando identidades que traduzem um mundo idêntico a si mesma, à sua postura especular. Desse modo, forja-se uma Razão identitária que se impõe como regime imperativo de verdade, incidindo, portanto, na excludência e na intolerância.

Na proporção em que vai se desvinculando do mundo vivido, se descontextualizando da experiência agonística, a Razão se converte em artifício, em mero instrumento conceitual desprovido da carnalidade dos conteúdos do existir cotidiano. Assim, a mesma é substancializada como entidade abstrata, estatuída como um valor em si mesmo, como uma coisa em si. Colli (1996a, p. 82) afirma que

esse impulso original da razão foi esquecido, deixou-se de entender essa sua função alusiva, o fato de que a ela cabia exprimir uma separação metafísica, e passou a considerar o “discurso” como se tivesse uma autonomia própria, fosse um simples espelho de um objeto independente sem pano de fundo, chamado racional, ou fosse até mesmo, ele próprio, uma substância.

Dessa forma, ao ser substancializada em si mesma, a Razão passa a ser estatuída como substrato de verdade universal que se impõe imperativamente. Essa Razão abstrata é vista por Colli (1996a, p. 82) como um “*logos* espúrio” que desqualifica seu Sentido originário como expressão existencial, como potência de indagação que fomenta as buscas dos Sentidos do existir, do real.

Esse *Logos* espúrio se institui com mais intensidade na cultura ocidental moderna, e se caracteriza pelas astúcias desse racionalismo estatuído a partir de leis universais concebidas como verdades inquestionáveis. Assim, esse *Logos* legitima o poder do discurso, se autolegitima e se impõe como cânon de uma verdade unívoca, como fim em si mesmo. A Razão passa a exercer as astúcias de um poder que se plasma como discurso retórico se traduzindo num “instrumento de la voluntad de dominio” (COLLI, 1996b, p. 238), de controle.

Nessa perspectiva, Barbosa (1994, p. 30) assevera que

ao se pressupor que o real é racional e que a ciência era a quintessência da razão, pressupõe-se também que, através dos procedimentos ditos racionais, seria possível fazer com que a totalidade do ser se tornasse transparente aos olhares da razão, e porisso mesmo, controlável.

Essa Razão calculista pretende reduzir a complexidade dos paradoxos da existência humana, do existir cotidiano, com a polissemia de seus valores e Sentidos, aos formatos da linearidade de sua ordem, das esferas do controle e do cálculo, levando a coisificação do ser. O fim é convertido em meio, o ontológico ao lógico. Heidegger (1989, p. 50) acentua que “o pensamento calculador submete-se a

si mesmo à ordem de tudo dominar a partir da lógica de seus procedimentos". E referindo-se a esse pensar, pondera que o mesmo "destrói, por seus conceitos rígidos, o fluxo da vida" (HEIDEGGER, 1987, p. 47). O pensamento calculador se desdobra, como "Un pensamiento algorítmico, esto es, un pensamiento que siga unas reglas que de suyo evitan toda equivocación" (ARREGUI, [200\_], 160), porque estruturado pelos aparatos da univocidade e da precisão. Os esquemas unitários dessa racionalidade que se pretendem sem fissuras, tendem a se fraturar, nos limites de sua rigidez, diante das ondações e dos fluxos tensoriais do existir humano, das contingências e vicissitudes do cotidiano, como abordarei posteriormente.

Os instrumentos lógicos do *metron* dão conta dos operadores de realidade atinentes ao campo da quantitatividade, do matemático (em sua acepção de precisão), porém, não conseguem penetrar nas instâncias qualitativas do existir, na esfera dos valores e Sentidos primordiais. Pretender reduzir os fenômenos qualitativos do humano à identidade da lógica instrumental significa pretender coisificar e instrumentalizar o ser-sendo, a vida, torná-los coisas calculáveis sob o controle das leis ordenadoras da precisão. A monologia desse princípio denega o movimento, as contradições e as mutações do existir com sua pretensão de reduzir as coisas, o ser-sendo, à univocidade de suas leis deterministas. Como afirma Pessanha (1994, p. 91), "a medida apenas mede, ela não é a coisa medida". Ela apenas representa quantitativamente a coisa, mas não dá conta da multiplicidade dinâmica e in-tensiva de suas qualidades. Uma Razão predominantemente objetiva que se instala desde fora, do ex-tensivo, não penetra no orbe do dentro, do in-tensivo.

Os estatutos dessa racionalidade, lastreados no *metron*, na medida fixa, instituíram a ordem como fundamento das coisas, do ser. Uma ordem imbuída de fixidez que desenha uma ontologia denegadora da dinamicidade do ser-sendo, da mobilidade do existir. Dessa forma, a Razão é concebida como

algo absoluto y universal capaz de juzgar y criticar desde fuera toda creencia, costumbre cultural o autocomprensión propia y ajena. La Razón ha adquirido el estatuto extramundano de la fe y, por ello, pretende determinar la perspectiva absoluta (ARREGUI, [200\_], p.134).

Esses estatutos são regidos por princípios mecânicos, desvinculados das intensidades do mundo vivido/vivente, da conflitividade dos fluxos tensoriais do existir. Existir que, portanto, é movido pelos constantes lampejos das contradições, pelos paradoxos e pelas mutações que constituem esse mundo vivido/vivente; que se



plasma entre ordem (*metron*) e desordem (*hybris*), entre caos e cosmos, entre o instituído e o instituinte.

Uma Razão linear não consegue perceber a porosidade, a tortuosidade, as texturas e os matizes dos fenômenos, da vida; não penetra em seus imponderáveis, não transita por seus recurvamentos. Essa Razão, como vimos, mutila o próprio existir, no dinamismo de sua complexidade que é irreduzível a modelos-fôrmas que uniformizam; conforma-se na frieza de sua representação funcional que, assim, não traduz a calidez das in-tensidades do vivido-vivente. O técnico-instrumental é apenas um dispositivo operativo que, como meio, deve proporcionar condições que nos leva a operar com a quantitatividade das coisas em sua pertinência específica, bem como, indicar, muitas vezes, mediante procedimentos diversos, a incursão nos recônditos do qualitativo.

Os sistemas racionais, os estatutos de racionalidade, desprovidos da nervura do vivido/vivente, da conflitividade das vicissitudes e deambulações do cotidiano, se convertem na funcionalidade dos mecanismos de caráter meramente formal. Ortega y Gasset (1944, p. 239) assevera que “El racionalismo tiende dondequiera y siempre a invertir la misión del intelecto, incitando a este para que, en vez de formarse *ideas* de las cosas, construya *ideales* a los que éstas *deben ajustarse*” (grifos do autor). Dessa forma, o racionalismo pretende confinar o real, no dinamismo de sua plasticidade, à ordem de suas leis deterministas, da univocidade; à funcionalidade de seus instrumentos lógicos com a compressão da mobilidade e da pluriformidade do ontológico.

Barbosa (1994, p. 19) arremata: “a razão científica moderna, com sua estrutura técnico-teórica transformou-se na suprema forma de potência e de domínio (...) a forma suprema da verdade existente (...) forma eficaz de precisão”. Uma precisão que não corresponde com o caráter impreciso do existir humano, das coisas humanas, que prescinde, assim, do estado de indeterminação e de ambigüidade da condição humana.

Essa postura imperativa da Razão moderna que privilegia a precisão e o controle é desafiada e desconcertada diante dos fluxos do devir, das indeterminações das contingências, da presença do caos no coração dos fenômenos. Essa presença do Caos, com suas in-tensidades, desborda os formatos mecânicos dos estatutos dessa racionalidade. A plasticidade e a assimetria do real, do mundo vivido/vivente, não pode ser contida e nem aprisionada, ao menos durante muito tempo, na unidimensionalidade de fôrmas simétricas. Suas manifestações são marcadas de transversalidade. Diante dos determinismos da lógica da previsão e da precisão se

descortina a emergência da imprevisibilidade, do aleatório e, portanto, da imprecisão do ser-sendo, dos paradoxos da condição humana.

Ortiz-Osés (2003, p. 84) enfatiza que “La abstracción reduce lo real a su significado funcional abandonando el cromatismo afectivo (...) en nombre de la racionalización de lo real de acuerdo a parámetros lógico-matemáticos”. Esses modelos de racionalidade que se pretendem puros, que são elaborados sob os auspícios de uma ordem abstrata, desprovida de carnalidade, eclipsam o cromatismo do ser-sendo, do existir humano; não podem traduzir e expressar as intensidades da pregnância do vivido-vivente, nem da policromia mestiça de suas impurezas vitais. Ortega Y Gasset (1981, p. 93) pontua que “La pura intelección o razón, no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atendido a sí mismo y dirigido por sus normas internas”. Uma Razão que se pretende portadora de pureza e se considera suficiente perde a força de seu interrogar, de seu autointerrogar, se desvitaliza e se esvazia.

Essa estrutura de racionalidade moderna estatui uma Razão ascética, destituída de *pathos*, da potência vigorosa de *Eros*, de *Mythos* e de *Physis*; uma Razão desprovida do ritmo ondeante do devenir, do acontecer, do ser-sendo. Se torna, assim, uma Razão imbuída de apatia. Se plasma como uma Razão desprovida de materialidade, das texturas do existir humano. Dessa forma, se converte numa Razão funcional que não consegue flagrar nem sorver a cromaticidade do viver na polifonia de seus Sentidos anímicos; não penetra na tragicidade do existir, em suas impurezas contaminadas e nutridas de *húmus*. Porém, essa Razão pretensamente pura parece não se sustentar por si mesma na proporção em que seu arcabouço abstrato se encontra destituído de estruturas/formas e de conteúdos/repertórios que possam revelar a robustez do existir. Estes carecem do elã vital que viceja e faz jorrar os Sentidos anímicos que constituem o existir humano, a condição humana.

Com esses desdobramentos, a racionalidade moderna arquitetou uma Razão ancorada nos pilares de suas leis e conceitos universais, de seu “pensamento de sobrevôo”, estatuída como modelo monista de verdade. Modelo que, ao se substancializar e se autonomizar, se desvinculando das contingências humanas, se autodelega como Razão suficiente. Razão suficiente que é forjada como entidade portadora de uma verdade autoevidente; que, em sua limpidez, se desterra das texturas das coisas humanas, do vivido/vivente. Ora, uma Razão suficiente, autosuficiente, já não seria mais uma Razão humana, se concebemos que a condição humana se caracteriza, sobretudo, por sua precariedade, por suas incertezas e fragilidades, pela incompletude de seu estar-sendo indeterminado, por suas

permanentes insuficiências e imperfeições. Assim, uma suposta Razão suficiente se caracteriza como Razão deficiente.

O conceito, como expressão operativa da Razão, supõe uma representação do real, sendo assim, apenas um mapa do mesmo. Portanto, com suas características formais, o conceito não pode traduzir o real, nas in-tensidades de sua organicidade, sobretudo se é caracterizado pela Razão instrumental. O conceito pode possibilitar uma aproximação entre o pensamento, as coisas e os fenômenos. Na perspectiva da racionalidade calculista, o conceito tende à imobilidade e à rigidez diante da movência dos fluxos do existir, da realidade semovente. Bergson (1979, p. 28), tecendo críticas ao racionalismo, aos conceitos abstratos, afirma: “Mas querer, com conceitos, penetrar na natureza última das coisas é aplicar à mobilidade do real um método feito para fornecer pontos de vista imóveis a ela”. E continua “este rigor deriva apenas de que se operou sobre uma idéia esquemática rígida, em vez de seguir os contornos sinuosos e móveis da realidade” (BERGSON, 1979, p. 70).

Na esfera dessa racionalidade, os conceitos são estabelecidos mecanicamente, tomam uma configuração estática, enquanto que a realidade está sempre enredada no dinamismo de suas flutuações e mutações. A conformação homogeneizante dos conceitos não penetra nem traduz as in-tensidades da heterogeneidade dos fenômenos. Os conceitos tendem à determinação e à linearidade enquanto que o ser-sendo, o existir, são constituídos de indeterminação e de sinuosidades.

Na proporção em que os conceitos se estabelecem como formas abstratas, perdem sua qualitatividade, seu vigor seminal, e se convertem em meras cascas desprovidas de seiva, de conteúdo existencial. Horkheimer (2002, p. 48) arremata que “vaciados de su contenido, todos los conceptos fundamentales se han convertido en meras cáscaras formales”, em fôrmas esvaziadas de Sentido.

Dessa forma, ao ser modulada a partir de conceitos como formas fechadas, a Razão perde o vínculo com a concretude do existir cotidiano, se converte em forma/fôrma ideal reificada, em seus emblemas desprovidos de materialidade. Esse processo de substancialização da Razão que se fundamenta num princípio monista desemboca na sua própria deificação através da instituição de um racionalismo caracterizado pela sua onipresença, sua onipotência e sua oniciência.

Essa Razão instrumental moderna, essa racionalização emplastadora que, como traduziu Weber (1974), se converte numa “jaula de ferro” que descamba no “desencantamento do mundo”, se encontra em crise no mundo contemporâneo. Seus estatutos estão sendo questionados e desestruturados (ORTIZ-OSÉS, 1986 e 2003; ROUANET, 1987; HEIDEGGER, 1989; HÜHNE, 1994; MORIN, 1999 e 2002;

HORKHEIMER, 2002; ARREGUI, [200\_]). Atravessamos tempos crítico-seminalis que apontam para a germinação de novas formas de racionalidade. Dessas fraturas podem emergir perspectivas pluralistas de olhar e de compreender o existir, o mundo, que podem configurar uma Razão marcada de polifonias e de elã vital; uma Razão-Sentido.

### 02.5.3 – A Razão-Sentido: polifonias

*E se vivenciarmos o pensamento e o sentimento,  
em vez de nomeá-los e de fixá-los, os sentimentos  
fluirão nos pensamentos e estes nos sentimentos.*

David Bohm

Parece que na contemporaneidade, notadamente no momento presente (início século XXI), mediante os aprendizados sedimentados na teia da história humana, nossas mentalidades se encontram com possibilidades e condições mais propensas de alargamento de nossas formas de compreensão do mundo, da vida, de nossas cosmovisões. Parece que, de certa forma, dispomos de horizontes noéticos mais vastos que permitem articular modos de percepção e de compreensão reveladores de maior abertura que nos levam a compreender melhor a perspectiva “dualética” (O. OSES, 1993; WUNENBURGER, 1990) do existir humano. A compreensão dualética concebe que os opostos se interrelacionam de modo in-tensivo e coexistencial – *coincidentia oppositorum*. Assim, estes podem se ampliar e se enriquecer dialogicamente, mediante a dinâmica interligante entre pólos diferentes e contrários que constituem a in-tensidade da inteireza do ser, do existir, sem que um precise negar ou eliminar o outro numa relação de interpolaridade que implica em processos de coexistência seminal.

Ortiz-Osés (1986, p. 12) afirma que “La vieja racionalidad científico-filosófica basada en el principio de no-contradicción parece empezar a entender hoy que un profundo conocimiento debe dar razón a la contradicción como condición (condición) de vida”, como “conjunción o configuración de contrários y articulación de opuestos en reunión radical” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 32). Essa radicalidade supõe uma Razão implicada com a *coincidentia oppositorum* através do diálogo in-tensivo com as oposições e as contradições que fermentam o vivido/vivente, no acolhimento de seus movimentos e torções. Supõe uma perspectiva implicativa e co-implicativa dos elementos e Sentidos heterogêneos que são constituintes da complexidade da

condição humana, projetando, assim, uma mirada com-preensiva que apreende conjuntamente.

Wunenburger (1990, p. 65) fala de uma “razão contraditória” que se nutre das “relações tensoriais múltiplas” dos fenômenos humanos que são “atravessados por antagonismos dinâmicos” (WUNENBURGER, 1990, p. 88). A dinamicidade desses estados de tensão impulsiona os fluxos do existir, incrementa as interconexões. Dessa forma, a contradição é concebida como força constitutiva do ser, da *transitude* do ser-sendo que se projeta no mundo mediante o ritmo de seu dinamismo tensorial, de seus ciclos mutacionais. Wunenburger (1990, p. 252), inspirado em Heráclito, proclama o princípio da dualidade que “permite, portanto, que se associe o dado a uma tensão em profundidade, a conexão entre pólos extremos” que se traduz na compreensão de que “a Vida inteira está atravessada por uma tríade tensorial no interior da qual os opostos coexistem na sua especificidade” (WUNENBURGER, 1990, p. 103).

A perspectiva triádica compreende a complexidade dinâmica dos fenômenos, da vida, além dos dualismos excludentes. Opera, assim, a inclusão do terceiro excluído da lógica formal, contempla a coexistência in-tensiva dos opostos, mediante os pontos de intermediação entre estes. Intermediação marcada pelo jogo de tensão permanente dos equilíbrios e desequilíbrios que constituem a pluralidade dos Sentidos, a unidade na multiplicidade do existir humano.

Dessa forma, os pólos opostos não são considerados como impermeáveis. Existem brechas e impulsos que impelem e possibilitam a permeabilidade entre as tensões dos mesmos e que, assim, não os excluem, senão, que potencilizam a sua interpenetração mediante o dinamismo dos processos de relacionalidade, de interrelação, de interdependência.

Os pólos contrários dinamizam os fluxos do existir, dão ritmo e movimento à complexidade da condição humana. Existe um “elemento ligante” entre os opostos. Os fluxos tensoriais dinamizam as suas interligações. “É no conflito que eles constituem uma unidade viva” (WUNENBURGER, 1990, p. 214). Unidade que não se traduz em univocidade e implica em plurivocidade, como a unidade dinâmica de uma canção que conforma uma *harmonia conflitual* mediante a confluência da diversidade de suas notas.

Na perspectiva de ultrapassamento da racionalidade identitária com suas posturas que levam a excludência, Wunenburger (1990, p. 256) propugna “uma racionalidade aberta e plural”, que “penetra na unidade conflitual e rítmica das coisas” (1990, p. 259) na in-tensidade de seus recurvamentos e ambivalências.

Aprendemos, com o suceder da odisséia humana, que o excesso de luz ofusca e cega, bem como, que o excesso de obscuridade imobiliza e paralisa. A condição humana é ontologicamente constituída, de modo originário, estrutural e estruturante, de luzes e de sombras, de luminosidade e de escuridão, em suas ambigüidades e fluxos cíclicos, em suas in-tensidades rítmicas. Aprendemos que da ordem rebenta a desordem, bem como, da desordem a ordem, e que, assim, ambos os pólos são interdependentes e complementares. Ou seja, que os estados e modos opostos são ontologicamente constitutivos da condição humana, e que é da relação in-tensiva de coexistência entre os mesmos que emerge o movimento que dá ritmo e Sentidos à vida, que torna a mesma rediviva.

Inspirado em Ortiz-Osés, propugno uma compreensão de Razão como Razão-Sentido. Ao se referir à idéia de Razão-Sentido, Ortiz-Osés (2003, p. 17) enfatiza que “La abstracta razón en crisis debe reconvertirse en razón-sentido” en su “doble acepción de senso o sentimiento y senso o significación: se trata de una significación existencial”, portanto, de uma “razón embarazada de sentido pregnante” (2003, p. 20), encharcada das in-tensidades do existir cotidiano, da nervura da existência encarnada. A partir do seu núcleo genésico latino, *sensus*, Sentido implica em sentir, sentimento, percepção sensível, como também conota valores, rumo, significação existencial.

Ortiz-Osés (1995, p. 156), se referindo ao Sentido como *sensus*, pontua que o mesmo se apresenta “como proyección implicativa, salida entrante, dirección asistida, contuición axiológica de los contrarios”, possibilitando assim, “la mediación del pensamiento y el sentimiento en un doble proceso *sentimental*” (grifo do autor). Desde essa perspectiva, o Sentido se constitui numa relação de copulação entre carne (matéria, *Physis*) e espírito (*logos, nous*). O Sentido se configura como um amálgama que interpenetra múltiplas dimensões e significações numa *juntura* que agrega a policromia das estampas do existir. Ou seja, é a expressão pregnante de significações e de valores que constituem o existir humano traduzindo destinação, finalidade e horizonte existencial.

O Sentido se processa de modo encarnado, imerso nas texturas da corporeidade. Assim, Razão-Sentido se traduz numa Razão encarnada, numa Razão *humanada* que ruma, engendra e faz jorrar a polifonia dos Sentidos existenciais; que religa e agrega os Sentidos dispersos das coisas. Uma Razão implicada, imbuída de cordialidade dialógica e que se enreda na transversalidade da trajetória do humano, cúmplice de seus paradoxos e das in-tensidades dos acontecimentos.

Ortiz-Osés (2003, p. 45) pondera que “se trataría de recuperar nuestra otra tradición humanista del *sensus* latino: el sentido como razón afectiva e inteligencia sentiente o emocional”. Uma Razão-Sentido nutrida de *sensus* se desdobra como uma Razão sensível, processada pela inteligência senciante que lê desde dentro, que com-preende de modo implicado. “Porque el sentido nunca es absoluto sino relacional, nunca es impuesto sino consentido, no es razón pura sino razón impura: razón compartida” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 224). O Sentido é tecido como teia mestiça mediante a cadência das relações dialógicas contaminadas da cromaticidade das vivências do existir cotidiano; emerge do compartilhar as significações que tramam o vivido/vivente. E Ortiz-Osés (2003, p. 86) arremata: “el sentido como verdad encarnada, idea enmaterializada, razón incorporada o esencia existencial fruto de una inteligencia valorativa”. Um Sentido prenhe da pregnância do existir.

Grondim (2005, p. 155) assevera que “El verbo *noien* que es la origen de *nous* (inteligencia), designa en primer lugar una capacidad de sentir, de olfatar, de oler. Y es que eso es también la inteligencia: tener buen olfato para lo que se encuentra tras las apariencias”. Desse modo, nossa disposição inteligível configurada pela Razão, supõe a capacidade de farejar o real, em suas múltiplas dimensões, de sentir seus odores e sabores, de apreendê-lo em sua expressividade existencial. Nessa esfera, também faço alusão à pertinência do vocábulo *sapere*, sabor, como originante do termo saber. Assim, saber é uma expressão racional que tem Sentido na proporção em que está imbuído de sabor, de gosto. Tem Sentido aquilo que está impregnado de sabor. Uma *vita sapiens* é uma vida que tem sabor, uma vida sábia porque tem Sentido, e, assim, é palatável, tem gosto. Essa compreensão de saber vai além de sua conotação meramente técnica e desemboca nos processos de busca da sabedoria.

Sentido traduz horizonte transversal nas curvaturas das sagas humanas. Parafraseando Antonio Machado, Ortiz-Osés (1993, p. 96) verseja que “Se hace sentido al sentir”, ao vivermos com in-tensidade as vicissitudes das contingências. Como afirma Santo Agostinho “No hay sentido sin alma” (*Apud* ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 156). Os Sentidos são sentidos na in-tensidade da fruição das vivências; emergem e se desbordam nos e dos núcleos anímicos do existir, na esfera da *anima-mundi*. En-volvem, de modo penetrante, as potências coexistentiais da afecção e da intelecção, co-movendo a inteireza do ser-sendo, suscitando, assim, sim-patia e cordialidade, meditação e com-preensão.

Considerando o Sentido primordial do *Logos* grego apresentado por Heráclito, o mesmo se revela como “juego expresivo oracular” (COLLI, 1996b, p. 211 e 212),

como “discurso que revela la *physis*, es decir, el nacimiento, la inmediatez”, como expressão de vigor, como verbo encarnado. Um *Logos* que tem *locus*, que está localizado na carnalidade das contingências.

Colli (1996b, p. 222) faz alusão ao *Logos* a partir do fio de Ariadne no labirinto cretense, como “una red multiforme con infinitos centros de irradiación: un laberinto”. Assim, um *Logos* que se traduz numa Razão transversal configurada pelas tortuosidades e pelas incertezas do existir humano; uma Razão labiríntica que se adentra pelas curvaturas e dobras, pelas sendas e gretas da complexidade desse existir plasmado na heterogeneidade da cultura; que, assim, busca compreender seus recônditos de luzes e de sombras.

Essa Razão labiríntica, como Razão-Sentido, se descortina como uma Razão oracular que conduz às esferas do *conhece-te a ti mesmo*, que impele ao autoconhecimento, ao autoindagar-se; que penetra nos umbrais do ser-sendo vislumbrando a compreensão de suas ambigüidades. Uma Razão que, portanto, não se instala desde fora, a partir dos sistemas analíticos plasmados na extensão de suas estruturas formais, com suas características externas e desprovidas de carne. Ela emerge desde dentro, dos núcleos internos do ser-sendo, na expressão de suas angústias e interrogações, de suas mundivivências. Uma Razão que transita na trama das trajetórias dos paradoxos humanos, na imponderabilidade de seus enigmas.

Essa Razão tingida de características mânticas, imersa nas vicissitudes e contingências da vida, que traduz suas agonias e ambivalências, é marcada pela plasticidade do dia-lógico, pelo tônus do elã vital, pelo jogo de Sentidos que se tramam e transitam na urdidura dos acontecimentos, do existir cotidiano; se configura como elo com-preensivo, com sua veia sensível e fecunda – o *logos spermatikós*.

Compreendo um modo de expressão racional que implique no relacional, na relacionalidade, como expressão da relação de implicação coexistencial entre os indivíduos, com os repertórios de suas singularidades prenes de Sentidos; que tece a implicação entre o ser e o evento, entre o dentro e o fora, entre as polaridades interpolaes dos paradoxos do existir humano.

Nessa esfera, uma Razão dialógica que se processa na abertura, na disposição para compreender, tanto o ponderável como o imponderável da condição humana; que dialoga, se nutre e se enriquece com os mananciais do simbólico, do mito, do mitopoético; que, assim, percebe o leque de suas possibilidades e as fronteiras de seus limites. Uma Razão aberta que escuta os influxos do aleatório, das



ambivalências dos acontecimentos, com suas in-tensidades heterogêneas. Uma Razão *caósmica* que é entrecruzada por Caos (desordem) e Cosmos (ordem), e que é constituída pela conflitividade da interrelação complementar de ambos os pólos, por sua interpolaridade. Uma Razão que, simbolicamente, implica Apolo e Dioniso, o plano e o curvo, o pensado e o vivido, o que organiza e o que desinstala, o pensamento e o instinto, o lógico e o poético; o *mundus intelligibilis* e o *mundus sensibilis* como constitutivamente coexistentes.

Nesse horizonte compreensivo, vislumbro uma Razão que seja lúcida e imbuída de sensatez, que, com seu senso de discernimento e de criticidade, saiba discernir, interpretar e compreender com vastidão e radicalidade; que seja irradiada pela luz do espírito altaneiro, mas, que também seja lúdica, marcada por abertura e flexibilidade, que dance com as sinuosidades do existir, que possa rir de si mesma. Uma Razão que também percebe suas fragilidades, suas errâncias. Uma Razão “errabunda” na expressão de Colli, encharcada da pregnância dos conteúdos do vivido/vivente, do *húmus* que fecunda o humano.

Uma Razão que prima pelos valores primordiais da Ética, da dignidade, da liberdade, da solidariedade, do bem, mas que, conjunta e complementarmente, se nutre do admirável da Estética, da fruição sensível que sorve a feieza e a beleza das coisas, a plasticidade do existir humano; que mergulha em sua tragicidade, marcada por fragilidades e precariedades; que se adentra em suas opacidades buscando compreendê-las como expressões demasiadamente humanas. Uma Razão que, portanto, transita e dialoga com a penumbra, com a tortuosidade do viver, que revela sua crepuscularidade, seus estados de lusco-fusco, de *claro enigma*.

A Razão-Sentido destila-se como uma Razão impura, tingida com as tonalidades mestiças das vicissitudes do existir cotidiano, que é contaminada com os odores e os sabores, os ruídos e os silêncios, as fricções e as texturas das proezas humanas, com as errâncias/*itinerrâncias* do *homo viator*, no suceder das travessias. Ortiz-Osés (2003, p. 45), referindo-se a Tomás de Campanella, fala de “una razón impura autenticamente humana” – a *cognitio sensitiva*. Uma Razão que, assim, não eclipsa a multiplicidade dos tons da condição humana, mas que apresenta seus eclipses, seus crepúsculos e auroras como momentos cíclicos de sua saga, marcada pela policromia dos matizes que revelam o trágico e o cômico. Uma Razão impura que ultrapassa a unidade da Razão pura e que afirma a pluralidade do devir, a dinamicidade do ser-sendo; que se nutre da porosidade e da transitividade do existir.

Uma Razão-Sentido emerge e se presentifica a partir do *ethos* que constitui a nervura do mundo vivido/vivente em que os indivíduos tecem e entretecem seus

destinos mediante a teia de suas vivências. Portanto, uma Razão axiológica implicada no *ethos*, embaraçada nos valores fundos que plasmam a existência dos indivíduos enraizados em seus modos de estar-sendo-no-mundo-com-os-outros, em sua *estância* nele, entre as curvaturas de suas sagas. Arregui ([200\_], p. 117) assevera que

El concepto de razón no designa una realidad preexistente y el sentido indicado sino que es una noción acuñada en una determinada tradición cultural que sus miembros utilizan para descubrir y comprenderse a sí mismos y sus actuaciones, y que por tanto, los conforma, configura su subjetividad.

Desse modo, uma Razão contextual atravessada e maculada pelo teor das tramas e das impurezas desse viver cotidiano, perfurada por suas porosidades, donde brotam os Sentidos ingentes do existir. Uma Razão não-indiferente que é impelida pelo fluxo tensorial dos riscos e dos desafios de cada trajetória, contaminada pelas in-tensidades das dores e dos prazeres do mundo; circunscrita entre os vãos dos limites e os desvãos das possibilidades que configuram o existir.

Uma Razão que transita entre os abismos, que penetra nos vazios e nos silêncios desconcertantes e que dialoga com o “sem-sentido” evocando suas polifonias. Que penetra com despojamento nas tramas do imponderável, nos territórios da indeterminação. Morin (2002, p. 105) acentua que

A racionalidade fechada não pode compreender as necessidades humanas que alimentam mito e religião; ela ignora que na racionalidade mesma há emoção e paixão. Em contrapartida, quando é autocrítica e aberta, a racionalidade pode reconhecer seus limites, compreender as características humanas profundas do mito e da magia.

Uma Razão impregnada de *daimon*, do senso de inquietude e de tensividade de *Polemos*, uma vez que, em suas trajetórias, interroga e problematiza (de *pro ballein* – lançar enigmas) na busca de Sentidos e mais Sentidos diante do emaranhado das contingências e dos paradoxos que compõem as espessuras do existir. Uma Razão que, portanto, indaga com radicalidade, mas que também exclama, que manifesta assombro, que é compelida por este na mobilidade que faz jorrar perplexidade e admiração; que pondera e medita sobre as manifestações contingentes do ser-sendo.

Nessa perspectiva, podemos conceber uma Razão que fomenta e canaliza a potência interrogante do espírito humano mediante a pulsão do espanto co-movente, na busca e na instituição de Sentidos anímicos que instalam a afirmação e o advento do ser, do existir, do ser-sendo-com-os-outros. Uma Razão que, nas dobras de suas

aberturas, permanentemente se espanta e se interroga a si mesma, e, assim, pode estar constantemente se renovando.

Uma Razão-Sentido que, ao se auto-interrogar, ao se auto-questionar, se percebe como Razão humana, demasiadamente humana; que se descortina e se constitui nas curvaturas das *itinerrâncias* humanas; que, inacabada, se faz e se refaz; qual fênix, vive, morre e renasce incessantemente. Uma Razão dialógica e meditativa que se constitui na proporção em que escuta/ausculta a si mesma, bem como as alteridades, mediante processos de interlocução, de dialogias in-tensivas que complementam e enriquecem mutuamente. Heidegger (2002, p. 159) fala do “passo que passa de um pensamento, *apenas representativo*, isto é, explicativo, para um *pensamento meditativo*, que pensa o sentido” (grifos do autor), que escuta e medita, com cuidado e proximidade, o suceder do existir, do ser-sendo; que garimpa seus Sentidos. Uma Razão tecida pelo pensamento que desinstala a verticalidade da Razão monolítica e se horizontaliza na dis-posição para o aberto, que dialoga com despojamento.

Merleau-Ponty (1999, p. 117) fala de um “pensamento orgânico”, ou seja, um pensamento que, em sua expressão de espírito intangível, impulsiona e é impulsionado pela pregnância do corpo. Pensamento concebido como seiva que viceja e que é vicejada pela carnalidade do vivido, pelas in-tensidades de nosso estar-sendo no mundo. Um pensamento pregnante que se constitui como ondas de ressonâncias das in-tensidades do viver contingencial. “No se piensa 'sobre' la realidad sino que se piensa 'en' la realidad” (ZUBIRI, 1983, p. 37). Um pensar que, desde dentro, problematiza as in-tensidades do mundo vivido/vivente com a radicalidade de suas interrogações espirituosas; que busca compreender a multiplicidade de modos de expressão do ser-sendo em suas trajetórias cotidianas. Um pensar que expressa discernimento, criticidade, e que procura não se fragmentar nem fragmentar a rede entrelaçada das coisas, da vida; que busca com-preender suas articulações e implicações, seus fluxos entrecruzados.

Zubiri (1982, p. 51) pondera que “No hay oposición entre inteligir y sentir, sino que hay unidad estructural: inteligir y sentir son sólo dos momentos de un solo acto: el acto de aprehender impresivamente la realidad”. O pensamento é estruturado desde o âmbito do sentir. Toda ação inteligente do pensar está impregnada do senciente.

Nessa perspectiva de compreensão, a Razão-Sentido articula um pensamento não coagulado nem coagulante, mas um pensamento que move e que circula, que não interrompe nem atrofia, mas afirma e traduz o dinamismo tensorial das

vicissitudes do existir cotidiano; que não aprisiona senão liberta o sopro do espírito inventivo e que anima a inquietude de seu *daimon* interrogante. Pensamento como expressão do espírito encarnado que “dá o que pensar”, que lampeja Sentidos, que revela os valores estruturantes, que plasma a radicalidade do fundo sem fundo do humano; que desborda os feixes anímicos do existir na in-tensidade de suas polifonias. Paz (1996, p. 42) proclama:

Pensar é respirar. Reter o alento, deter a circulação da idéia: produzir o vazio para que o ser aflore. Pensar é respirar porque pensamento e vida não são universos separados e sim vasos comunicantes: isto é aquilo.

Os pensamentos são estruturados por idéias que são plasmadas em conceitos. Os conceitos, como modalidades de expressão da Razão, podem ser compreendidos como formas expressivas que pretendem traduzir as coisas de modo sistemático. São modulações do pensar em processos analíticos e meditativos que articulam idéias, valores e concepções de mundo.

Deleuze e Guattari (1992b, p. 37), tratando dos conceitos, asseveram que

Por muito tempo eles foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como etc. Para nós, o conceito deve dizer o acontecimento e não mais a essência.

Nessa esfera, uma compreensão de conceito não como uma essência determinada e dotada de imobilidade, mas como forma viva que procura traduzir a plasticidade e as in-tensidades dos acontecimentos.

Galeffi (2003, p. 179) pondera que “O conceito é sempre força ativa, nunca passividade perceptiva e imaginante”, e desdobra: “conceito compreendido como abertura para o aberto e engendramento do ser” (2003, p. 180), como dispositivo aberto, como fluxo de interrogações, de des-encobrimento e de criação de Sentidos. Assim, avento uma acepção de conceito que não reifica os fenômenos em fôrmas fechadas, mas que os revela mediante idéias e formas abertas, e que, portanto, aciona o potencial de interrogação e de problematização da Razão-Sentido. Razão de formas plurais que ultrapassa a Razão de fôrmas uniformizadas.

A Razão-Sentido transpõe a esfera da Razão retilínea que se aloja apenas na ordem do *metron* e se arremessa pelas searas das vias transversais, da desmesura. Desinstala a preponderância da univocidade de uma Razão de retas – a reta Razão – na instauração de uma Razão de redes em que, por suas teias entrecruzadas, flutua a polifonia dos Sentidos que circulam nos acontecimentos, na instabilidade de suas encruzilhadas mestiças. Uma Razão que, muito além da medida se traduz como

mediação. Uma Razão plural que interpenetra in-tensivamente *metron* (a medida) e *hybris* (a desmedida), que penetra nos rasgos das tramas dessa teia policrômica; que escuta e sorve o pulsar do coração da multiplicidade das experiências vividas/viventes. Multiplicidade que é irreduzível aos modelos unidimensionais de uma universalidade abstrata. Uma Razão-Sentido que agrega, in-tensivamente, unidade e multiplicidade.

Desde essa mirada, uma Razão-Sentido implica, portanto, numa Razão intrínseca às vicissitudes humanas, encharcada dos sabores e dos dissabores da *tragicomicidade* do mundo vivido/vivente e impelida pelas ondulações que perfazem seus ritmos e movimentos; que ruma as texturas das contingências, sendo, portanto, movida pelo fluxo tensorial dos fenômenos humanos. Seu Sentido está no entramado de sua implicação visceral com a pregnância da urdidura das coisas humanas – das coisas-sendo – com suas fragilidades e potencialidades.

Avento uma Razão-Sentido como Razão *pática*, porque “la afección aporta la razón a la vida” (ORTIZ-OSÉS, 1995, p. 103). Uma Razão *pática* eivada do elã do *pathos* que provoca perplexidade, que infunde tensão (tesão) e ritmo; que con-voca às indagações e buscas; que transita pela plasticidade dos ritmos do existir em seu suceder sincopado. Uma Razão tocada pelo *pathos* da admiração que surpreende, que incide no extraordinário, no estado co-movente e que faz sorver a polifonia dos Sentidos das coisas na jorrância das in-tensidades de cada instante; que cria e institui Sentidos pregnantes. Dessa forma, uma Razão prenhe de uma “racionalidade orgânica” (MAFFESOLI, 1998, p. 64) que se espanta e que vibra com os impulsos do *pathos*, e que, assim, medita e pensa com vivacidade sem perder o encanto da cromaticidade que compõe as estampas da *transitude* do existir, a trama dos acontecimentos.

Arregui ([200\_], p. 103) realça que “Es la afectividad y la experiencia vivida, el contacto existencial, el que pone en marcha el proceso de comprensión”. Compreensão que, assim, se traduz em com-paixão, implica em co-mover-se existencial e coexistencialmente, em que cada um se torna cúmplice com o seu si mesmo e com os outros, numa relação de co-implicação que faz despontar Sentidos con-sentidos. Uma Razão com-preensiva e, portanto, imbuída de altruísmo.

Nessa esfera, uma Razão-Sentido que busca Sentidos no entramado do jogo do viver, que se entranha pelas sinuosidades das travessias humanas. Uma Razão “errabunda” e, portanto, aprendente. Uma Razão sábia que transita, dialoga e se nutre com as polaridades interpolares do existir potencializando sua fruição, sua com-preensão. Uma Razão que emerge desde dentro das inquietudes ingentes do

humano e que se destina para a *phronesis*, para a busca de sabedoria. Uma Razão-Sentido que faz jorrar os Sentidos anímicos do ser-sendo no advento de seus sons e silêncios, do fundo sem fundo dos enigmas humanos. Que, na radicalidade de seu núcleo existencial, aponta para os flancos do aberto, para os horizontes vastos do fundo sem fundo como espaço de indeterminação em que as liberdades primordiais podem se desbordar com magnitude.

Considerando essas meditações, urge o advento da *Ratio seminales*, do *Logos spermatikós*, que, com sua potência germinal, se traduz numa Razão interna, imbuída do germe da transgressividade e da inventividade. Uma Razão enredada no *húmus* que fecunda a condição humana, em sua dimensão *mater* – matéria –, que dá concretude e corporifica o espírito. Uma Razão que se espanta e se faz *aurorescente*, se projetando em processos constantes de nascimento e de renascimento dos Sentidos; que, na vigência do ser-sendo, proporciona metamorfoses na renovação e na afirmação do elã vital.

Uma Razão que se revigora no fluxo ondeante das águas de seus rios, dos rios tortuosos do existir humano. Uma Razão poética que, como *poien*, *poiesis*, é autopoética ao se criar e se recriar permanentemente, numa *autopoiesis* que re-vela o ser-sendo, em seus estados nascentes – nascentes de Sentidos seminais nas entranhas do existir cotidiano. Zambrano (2004, p. 220) proclama uma Razão poética que fala do “ser y no ser, silencio y palabra (...) necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de sentirlo, no sólo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo, (...) el sentir la vida, donde está y donde no está”. Uma Razão que nos une e nos re-liga com as coisas, com os enigmas do ser, do universo/pluriverso; que, ao se renovar constantemente, com sua potência transgressiva, desinstala a ordem dos cânones instituídos, e, com seu vigor instituinte, se incursiona pelos flancos do extraordinário inaugurando Sentidos anímicos.

Uma Razão meditativa que se processa mediante a aceção do meditar como um pensar que escuta e ausculta, que penetra com profundidade e largueza nas texturas e in-tensidades dos fenômenos humanos indagando sobre seus sem-sentidos, sobre seus Sentidos. Uma Razão que mergulha nas luzes e sombras desses fenômenos numa atitude de abertura e de dis-posição para a emergência do que acontece, do que devém, do inesperado; que escuta com esmero as ressonâncias destes; que expressa a fruição de um ruminar sorvente, a fineza do cuidado, na perspectiva de uma postura com-preensiva e implicativa, co-implicativa. Dessa forma, como Razão meditativa, a Razão-Sentido supõe a decantação de Sentidos que

emergem do coração das coisas, que evocam, com simpatia e cordialidade, as emanções dos ruídos e dos silêncios do ser-sendo.

Ortega Y Gasset (1944, p. 16) afirma que “Razonar es, pues, ir de un objeto – cosa o pensamiento – a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto aparente”. Assim, uma Razão meditativa que penetra no magma, nos recônditos do ser-sendo; que, muito mais do que saber, se enreda pelas sendas da sabedoria na fruição da multiplicidade dos sabores do vivido/vivente.

Ortiz-Osés (1999, p. 113) propugna uma “razón implicativa” em que implicar se traduz em imbricar, enredar. “La implicación ingresiva o asuntiva, situándose en la mediación simbólica de estos contrarios cointegrados en el escenario del hombre” (ORTIZ-OSÉS, 1999, p. 152). Implicação supõe entrecruzamento, intermediação. Na fala de Ortiz-Osés (1999, p. 153) “supuración y no superación” em que, *dualeticamente*, os fenômenos, as coisas, os Sentidos, se interpenetram, se entrecruzam in-tensivamente. Assim, os mesmos podem se complementar e se enriquecer. “El implicacionismo afirma el parentesco de todas las cosas en el ser-sentido: mas se trata de un parentesco ontosimbólico que se manifiesta a través del hombre y su razón-sentido” (ORTIZ-OSÉS, 1999, p. 158), em que os Sentidos se constituem a partir da rede dinâmica da tessitura simbólica que constitui o humano. Tessitura que, na policromia de seus fios entrelaçados, revela Sentidos implicados.

Uma Razão implicativa que, muito mais que explicar – Razão explicativa –, busca se implicar com as coisas, com os fenômenos, com a carnalidade do mundo vivido/vivente para compreender, desde dentro, suas interpelações e desafios, para re-velar os entrelaces de suas polissemias. Re-velar, porque todo velar traz implícito o esconder. Um revelar velante. O existir, com sua multiplicidade de formas e de Sentidos e com sua composição de *claro enigma*, nunca se revela de todo.

Uma Razão que, portanto, apreende e aprende mediante a in-tensidade do dinamismo das relações, compreendendo que, como vimos, os Sentidos emergem e se tecem na teia viva dessas relações. Uma Razão implicativa porque os Sentidos são germinados e jorrados no *entre*, nessa teia de relações implicadas, na rede de co-implicação entre os diversos, entre as diferentes formas de existir e de estarmos-sendo-no-mundo-com-os-outros. Uma Razão afetiva, imbuída de *pathos*, que, com simpatia e cordialidade, tece laços que acolhem e entrelaçam; que se percebe e se sente verdadeiramente humana, *humanada*.

Uma Razão simbólica que se enreda pela polifonia e pela policromia da rede dos imaginários humanos, buscando dialogar, interpretar e compreender a

plasticidade de seus símbolos míticos que, de modo arquetípico, estão instalados nas camadas mais inconscientes do humano impulsionando e animando as jornadas das sagas cotidianas. Os sistemas simbólicos que nos constituem são impregnados da polifonia de seus Sentidos. Ortiz-Osés (1999, p. 160) fala de uma “lógica simbólica” de caráter “ambíguo, abierto y ambivalente” que abarca a multiplicidade e a cromaticidade dos fenômenos do existir. Assim, uma Razão simbólica que penetra na intensidade da polissemia dos territórios míticos buscando compreender seus Sentidos anímicos como expressões do *homo symbolicus*. Uma Razão simbólica que, *dualeticamente*, se configura com sua dimensão diurna e com sua dimensão noturna, com sua crepuscularidade.

Ortega y Gasset (1979, p. 69) fala de uma Razão vital que “quiere decir concreta y taxativamente, que los conceptos fundamentales no se los saca de sí mismo el intelecto o razón pura, sino que vienen impuestos como necesidades vitales”. Uma Razão que se projeta “como función vital” (ORTEGA Y GASSET, 1944, p. 105), como forma de afirmação da vida, como expressão da radicalidade do existir em que a vida “vale por sí misma” (1944, p. 133), por sua expressividade originária, por seu elã vital.

Uma Razão vital como forma de expressão da pregnância do espírito humano que penetra, revolve e *anima* a saga do ser-sendo, na fruição de seus Sentidos. Um espírito *animado* como disposição imaterial que pensa, medita e sente, impregnado nas texturas da corporeidade do existir; que se desdobra conjuntamente como *anima* (feminino) e como *animus* (masculino); como o alento do sopro que coaduna *pater* – o solar, o urânico – e *mater* – o lunar, o ctônico – na androginia de suas manifestações criantes. Ortiz-Osés (1999, p. 11), fala de um “Espírito androgínico capaz de integrar *animus* e *anima* en una espiritualidad anímica” (grifos do autor).

Nesse horizonte compreensivo, vislumbro uma Razão vital, intrínseca ao existir, que proclama e afirma a vida em suas ambigüidades e paradoxos, em sua conflitividade movente. Desprovida da carnalidade de *mater* a Razão perde seu vigor e se dissolve, se desvitaliza e se esteriliza.

Desde essa perspectiva, a relação de simbiose, de coexistência seminal entre espírito e corpo, entre *animus* e *anima*, entre o noético e o afecional, faz despontar a potência criante da Razão-Sentido como *poiesis* na radicalidade de sua condição andrógina. Uma Razão anímica – *anima ratio* – infundida pelo estado de ânimo que viceja as in-tensidades do existir. Uma Razão-Sentido como Razão fractálica constituída pelos recurvamentos, pelas policromias e pelas ambigüidades do existir humano, que assim, constela Sentidos polifônicos.