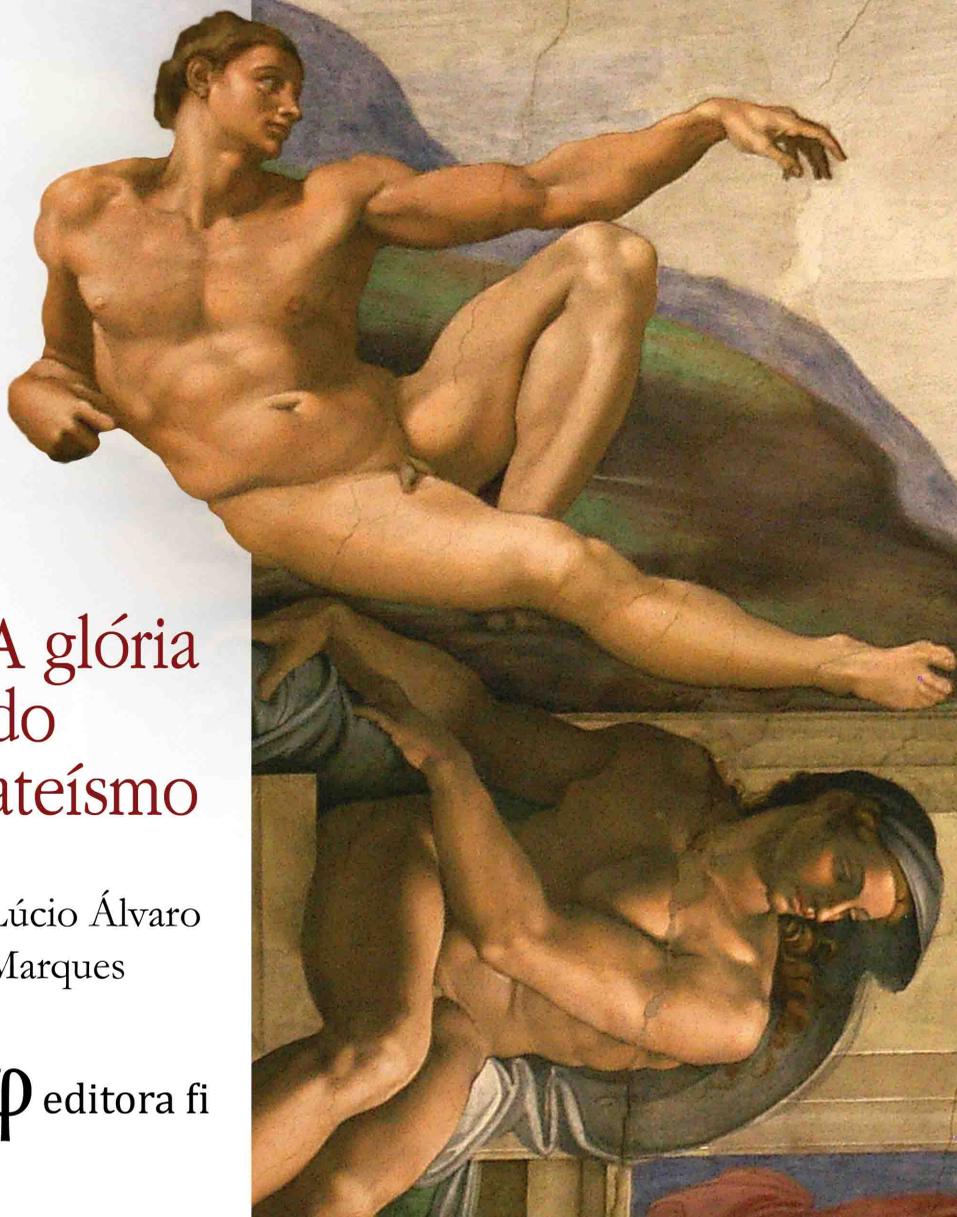


A glória do ateísmo

Lúcio Álvaro
Marques

Φ editora fi





Como a filosofia não pretende uma resposta cabal para cada discussão, contentamo-nos, se o fizemos, em colocar, do melhor modo possível, uma questão. A saber: *para além do pensamento ingênuo* (a recusa das mortes de Deus e do homem), *do relativismo teórico* (o pensamento e o mundo sem valores) *e do retorno ao pensamento originário* (o retorno aos mesmos deuses), *há um lugar para o sujeito que filosofa, ou seja, a filosofia ainda é uma tarefa exequível após a morte de Deus e do homem?* A bela senhora que outrora consolou Boécio na noite derradeira, talvez não nos deixe derivar no irracionalismo, antes, estenda-nos a velha e jovial sabedoria na voz de Foucault: “Certamente, não se trata aí de afirmações, quanto muito de questões às quais não é possível responder, é preciso deixá-las em suspenso lá onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de colocá-las abre, sem dúvida, para um pensamento futuro”.

Lúcio Álvaro Marques é doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte - MG, leciona Metafísica, Filosofia da Linguagem e Filosofia do Brasil na Faculdade Dom Luciano em Mariana - MG e na Faculdade Jesuíta em BH - MG. Participou da organização de Horizontes do pensar, publicado pela Editora Dom Viçoso de Mariana - MG (2002) e organizou (com José Carlos dos Santos) a obra Dizer o testemunho, publicada pela Editora Paulinas (2013).



φ editora fi
www.editorafi.org

A glória do ateísmo

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

1. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
2. Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
3. Christian Iber, Alemanha
4. Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
5. Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
6. Danilo Vaz C. R. M. Costa (UNICAP)
7. Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
8. Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
9. Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
10. Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
11. Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
12. Jean-Fraçois Kervégan, Université Paris I, França
13. João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
14. José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
15. Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
16. Konrad Utz, UFC, Brasil
17. Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
18. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
19. Migule Giusti, PUC Lima, Peru
20. Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
21. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
22. Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
23. Ricardo Timm De Souza, PUCRS, Brasil
24. Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
25. Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
26. Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
27. Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 11

Lúcio Álvaro Marques

A glória do ateísmo

Porto Alegre
2014

Φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Revisão: Helena Aparecida de Carvalho
Imagem da capa: A Criação de Adão (sem Deus)
Michelangelo Buonarroti



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
[Creative Commons 3.0](http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/)
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 11

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARQUES, Lúcio Álvaro

A glória do ateísmo [recurso eletrônico] / Lúcio Álvaro Marques -
- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.
129 p.

ISBN - 978-85-66923-26-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Nietzsche. 2. Filosofia. 3. Deus. 4. Ateísmo. 5. Marques, Lúcio
Álvaro. I. Título. II. Série.

CDD-211.8

Ficha Catalográfica elaborada por Marina de Oliveira Silva – FAM / MG

Índices para catálogo sistemático:

1. Teísmo e Ateísmo 211

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1_VERDADE E INTERPRETAÇÃO	17
1.1 Entre o fato e a interpretação	19
1.2 A hermenêutica como companhia do ser.....	26
2_ARQUEOLOGIA HUMANA.....	39
2.1 A esfinge.....	43
2.2 A visão de Ezequiel.....	45
2.3 Os animais de Zaratustra.....	48
3_O HUMANO E O DIVINO ENTRE A AURORA E O OCASO.....	58
3.1 <i>Theatrum philosophicum: humanus et divinus</i>	60
3.2 <i>Humanus et divinus: aurora e ocaso!</i>	66
4_O TEMPO E OS DEUSES.....	78
4.1 Religiões e pluralismo.....	80
4.2 Tempo de gozo e bioascese.....	84
4.3 Mínimo eu e nomadismo.....	87
5_A NECESSIDADE DO ATEÍSMO.....	92
5.1 A razão em desconcerto	99
5.2 Do ateísmo à humildade.....	116
BIBLIOGRAFIA GERAL	121

O homem tornou-se para o homem um problema.

Abu Hayyan al-Tawhidi (morto em 1023)

*O homem é o animal duplo, anfíbio. Ele é o limite
ou o horizonte entre o material e o espiritual.*

Rémi Brague, *La sagesse du monde*, 135

*Aos experientes que não se recusam pensar o humano e
o divino em meio às dores e à sabedoria do mundo...*

A glória do ateísmo

INTRODUÇÃO

“É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar a idéia de Deus”¹. Como equacionar a profundidade da expressão de Oswald de Andrade. Não estamos diante de uma linguagem puramente poética, mas de uma verdade paradoxal. Parece mesmo que toda verdade profunda comporta um tom paradoxal, pois teísmo e ateísmo, fundacionismo e naturalismo parecem continuamente implicados. Dificilmente pensamos um sem referir-nos direta ou indiretamente ao outro, por isso o ateísmo para não se desvencilha do teísmo. Talvez a lucidez do teísmo e do ateísmo esteja justamente na contínua implicação que produzem. Ignorar um dos termos sugere com facilidade aproximar-se superficialmente do outro e, ao contrário, parece que quanto mais buscamos decididamente a compreensão dos dois, maiores se tornam os vértices que os distanciam. Teísmo e ateísmo soam, desse modo, como as duas faces da mesma moeda. Recentemente, duas obras – *Um mundo sem Deus. Ensaios sobre o ateísmo*, dirigida por Michael Martin (2007), e *Conhecimento de Deus* de Alvin Plantinga e Michael Tooley (2008) - revelaram novamente a pertinência do caráter dual do discurso sobre teísmo e ateísmo, porque as duas obras articulam-se entre os dois polos: teísmo e ateísmo, fundacionismo e naturalismo. Pela extensão dessas obras e pela data de origem dos ensaios

¹ O. ANDRADE. *Manifesto antropófago*, 7.

contidos aqui, não as consideramos criticamente. Não obstante procuramos afrontar autores igualmente atuais.

Os cinco ensaios, meramente ensaios, que constituem este livreto originaram-se da nossa participação em diversos momentos e debates acadêmicos. *Verdade e interpretação* que apareceu em uma versão mais reduzida na Revista Reflexões (2004) surgiu de uma disciplina eletiva ministrada na Faculdade Dom Luciano e afronta a questão da verdade a partir do prisma nietzschiano e da hermenêutica débil de Gianni Vattimo. *A Arqueologia humana*, cuja primeira versão encontra-se também na Revista Reflexões (2009), resulta de uma série de leituras e conversas, ou melhor, debates informais, com alguns amigos sobre a questão da simbologia humana e nele destacamos alguns símbolos presentes no antigo Egito, na Escritura judaico-cristã e em Nietzsche. *O humano e o divino entre a aurora e o ocaso* nasceu de uma mesa redonda no XII Simpósio Filosófico-Teológico na Faculdade Dom Luciano em 06/10/2011 sobre *O futuro da natureza humana*. Nele abordamos a questão da morte de Deus e sua consequência imediata: a morte do homem. Sem interesse apocalíptico, procuramos interrogar até que ponto é possível ao pensamento filosófico conviver sensatamente com a “certeza epistemológica” das duas mortes e ainda pretender filosofar, pois se a verdade e o homem perdem o fundamento mediante a morte de Deus, qual é ainda o sentido do fazer filosófico? Em *O tempo e os deuses*, palestra proferida no ciclo de debates *Diálogos do mundo contemporâneo: As relações da sociedade pós-moderna*, organizado pela Colégio de Aplicação - COLUNI em 22/02/2010 da Universidade Federal de Viçosa, apresentamos a relação entre o pluralismo, a bioascese, o minimalismo subjetivista e o nomadismo como características da personalidade no mundo atual. Finalmente, em *A necessidade do ateísmo* não fizemos uma apologética às avessas. Mas investigamos a necessidade da ruptura da relação ontológica entre Deus e o mundo como condição do ateísmo metafísico, segundo E.

Lévinas e F. Nietzsche. Porém, o interesse não se restringiu à apresentação da sua proposta, mas interrogamos a veracidade e a possibilidade da compreensão do finito sem relação com o infinito.

A razão de reunir esses cinco ensaios decorre de um fato: em todos pensamos a partir de Nietzsche em diálogo, respectivamente, com Gianni Vattimo, o pensamento judaico-cristão, Michel Foucault e Karl Rahner, Maura Lopes Cançado e Christopher Lasch, e Emmanuel Lévinas e Quentin Meillassoux, além de Martin Heidegger, Georg W. F. Hegel e vários outros. Todos os ensaios contidos aqui poder-se-iam dizer *nietzschianos* se a competência do autor merecesse, mas nos satisfazemos em simplesmente condensar nesses ensaios nossas *inquietações nietzschianas* registradas inicialmente há uma década. Por isso, não pretendemos uma interpretação de temas nietzschianos, simplesmente *solicitamos a impiedade do leitor* para que critique e avalie filosoficamente esses ensaios, pois se têm algum valor, será somente o de provocar e aprofundar a discussão em relação às questões apresentadas. Com isso ficaremos suficientemente felizes. Se merecermos aprofundar a discussão desses temas, o propósito dos meros ensaios reunidos em *A glória do ateísmo* terá cumprido felizmente sua função. Ademais, esses ensaios resultaram já de uma série de discussões, por isso não são nossos, mas de todos aqueles que em disciplinas, palestras e debates informais fizeram progredir as discussões e aprofundar as perspectivas. Consideramos sinceramente o ato filosófico como uma tarefa infinita, porque a filosofia jamais se reduz aos cursos acadêmicos. Aliás, a filosofia verdadeiramente só se revela como modo de vida e um modo de vida pagão, no melhor sentido possível, isto é, livre de qualquer dogma e aberta a todas as discussões. Desse modo, não pretendemos apresentar verdades, mas simplesmente propor discussões de questões filosóficas que, modestamente, julgamos as mais sérias: a verdade, o humano, as relações interpessoais, o

tempo e Deus! Ao leitor, antecipadamente, agradecemos a atenção e alertamos que filosoficamente pensamos e estamos convencidos de que um bom caminho filosófico é o ceticismo de Montaigne, porque “o que se convencionou designar como o ceticismo de Montaigne é a coragem de uma busca sem descoberta, de uma caçada sem presa, isto é, a liberdade sem condição ‘que torna possível aderir ao absoluto’”².

² M. CHAUI, *Experiência do pensamento*, 25.

1

VERDADE E INTERPRETAÇÃO

Quid est veritas? - pergunta insólita e fascinante! Ouvir uma vez essa pergunta é o suficiente para que ela permaneça como provocação constante. A qualquer momento que a ouvirmos, nos sentiremos sempre tentados a mergulhar nesse mar, muito embora sabendo que a fortuna da resposta não é por si evidente. Aliás, frente a uma questão como essa só se antevê a possibilidade de, sempre mais, a ela aglutinarmos outras perguntas e, raramente, uma resposta.

Ante a questão da verdade, vislumbram-se caminhos variados e ricos que, não poucas vezes, devem ser vistos com olhos aquilinos e um pouco de ceticismo, pois, enquanto não aprendemos a ouvir o silêncio das palavras, dificilmente compreenderemos qualquer pergunta e, ainda mais, qualquer resposta. Quando ouvimos o silêncio das palavras, mergulhamos no fascínio da busca em inúmeros caminhos, isto é, em várias perspectivas.

Uma dose de curiosidade e um pouco de ceticismo irônico, muitas vezes, são antídotos frente aos dogmatismos e fundamentalismos. Se ontem a sociedade se debatia com o

relativismo, hoje, a busca de segurança psicoemocional é a gênese de muito dogmatismo fanático, isto é, fundamentalista. Tudo isso deriva de um desejo de poder dar uma resposta (destacamos o singular) às inúmeras questões que povoam nossa vigília.

Em meio às incertezas, a experiência pessoal e a aglomeração de fatos tomados como pontos arquimedianos e, daí, não raro, como lugares para a intransigência. A tentativa de universalização da experiência pessoal e do que nos dizem os fatos (via dados estatísticos) não passam de uma perspectiva, isto é, um caminho. Portanto, não se legitima uma prática pela mera constatação de sua indefinida repetição. A palavra “caminho” deveria ser lida sempre no plural. Isso nos conduziria a posturas infinitamente mais livres e dialogais. Parece que nossos ouvidos são jovens demais para algumas bocas, no entanto, só o saberemos após ouvi-las. Ouvir falar de quê? Daquilo que tantos já falaram e poucos conseguiram dizer. Destarte, abrimos nossos ouvidos para ouvir o que outros pensaram acerca da palavra: verdade.

Essa expressão - a verdade - atualmente enfrenta fortes questionamentos. Primeiro, porque a noção de verdade não é mais assumida como unívoca; segundo, porque a "verdade" perdeu o estatuto de objetividade científica e, não poucas vezes, é "fundada" na certeza subjetiva³. Esse tipo de verdade não é senão uma exacerbação do sentir, do gosto, da vontade subjetiva ou, para usar uma expressão presente em Martin Heidegger e Richard Rorty, das *Weltanschauungen* (visões de mundo) individuais⁴. Dessa forma, a verdade ou o que se pode dizer dela, se tornaria um impasse lingüístico interminável. Cairíamos em uma concepção de verdade como gosto e sabe-se que *de gustibus disputandum non est* (gosto não se discute). Assim, o que reza é a tirania das subjetividades.

³ J. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 189.

⁴ R. RORTY, *Ensaio sobre Heidegger e outros*, 56.

Terceiro, porque a verdade, enquanto consenso subjetivo não é tão substancial como parece⁵. Gianni Vattimo pretende propor uma nova impostação da forma com que se aborda a noção de verdade ou das verdades (questão *a la carte*), mas que não seja a repetição dos esquematismos metafísicos. Porém, antes de ouvi-lo, é necessário voltarmos a alguém que, de certa forma, é seu preceptor - F. Nietzsche.

1.1 Entre o fato e a interpretação

Bacon disse que "saber é poder"⁶. O saber pode ser usado como fonte de dominação sempre que dele fizermos decorrer valores éticos ou prescrições culturais em geral. Quem pensa deter a verdade arroga-se o direito de organizar valores, prescrever normas, etc mesmo que, não poucas vezes, os *experts* lutem por defender a neutralidade do conhecimento científico. O conhecimento é verdade *para quem* o assente como tal, ele "não é neutro, desinteressado, pois tem nos instintos suas raízes ocultas, inconscientes"⁷. Na era das sociedades informatizadas, o conhecimento foi transformado em saber (mercadoria). A nova política do conhecimento não se prende ao par saber / ignorância, mas o conhecimento transmutou-se em "...moeda, 'conhecimento de pagamento / conhecimentos de investimento', ou seja: conhecimentos trocados no quadro de manutenção da vida cotidiana..."⁸

A perspectiva hermenêutica nietzschiana que mais influencia a reflexão de Vattimo é aquela encontrada nos *Fragmentos póstumos*, que caracterizam o último movimento da filosofia de Nietzsche, por isso, nesta breve dissertação sobre a questão da interpretação, teremos como

⁵ G. VATTIMO – P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, 7.

⁶ F. BACON, *Novum organum*, aforisma III.

⁷ R. MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, 95.

⁸ J.-F. LYOTARD, *A condição pós-moderna*, 7.

ancoradouro e meta uma exposição acerca do fragmento 2 [86] (outono de 1885-outono de 1886). Esse fragmento foi bem discutido por Vattimo em *Oltre l'interpretazione*. Não partiremos diretamente dele, mas tentaremos apresentar uma introdução sobre o tema e, depois, o abordaremos, elucidando aquilo que significa a hermenêutica para o nosso filósofo.

Três formas de pensamento são mais afeitas ao sonho do conhecimento em si, ou seja, o pretense conhecimento da essência última de todas as coisas: a metafísica, o idealismo e o cientificismo. Esses afrontam a verdade como se ela fosse universal, objetiva, desinteressada, asséptica. E, quando julgam possuí-la, tomam-na como eterna, imutável, imune a qualquer suspeita, como válida em qualquer tempo e lugar. Esquecendo-se que a verdade é

...um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismo, enfim, uma soma de relações humanas [...] as verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível [...] uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos.⁹

Além disso, é bom saber que "o conhecimento é um valor que deve ser situado entre uma pluralidade de valores e que não deve, entre eles, gozar de nenhum privilégio particular"¹⁰. Atualmente, pode-se considerar retardatário aquele que tenta salvar o idealismo e o cientificismo como formas do conhecimento em si¹¹. Hegel é a última solitária

⁹ F. NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1 e G. VATTIMO, *Credere di credere*, 75. O grande problema não é usar uma metáfora como se fosse a verdade, mas esquecer-se de que ela é uma metáfora e tomá-la como se fosse o em si da realidade expressa. Quando a metafísica faz o uso dessa convenção como um dado do conhecimento em si, ela violenta a metáfora pensando deter *a verdade* e dogmatiza uma mentira gregária.

¹⁰ R. MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, 52.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Genealogia de la moral*, III, 23.

estrela do idealismo tão criticado pela filosofia contemporânea. Contra qualquer cientificismo que pensa ser devido ao conhecimento a tarefa de descobrir, pode-se afirmar que o conhecimento não tem outra função, senão *inventar*¹². “Porém, não se pode esperar que Nietzsche tolere a ostentação da ciência que, repudiando o bom senso, tenha descoberto o 'verdadeiro' mundo”¹³. Por fim, a última contradição da razão é a metafísica: “assim, pois, como toda metafísica tem se ocupado principalmente das substâncias e da liberdade da vontade, pode ser definida como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”¹⁴.

Tendo mostrado que a noção de conhecimento da verdade em si é um equívoco, Nietzsche rechaça também o ideal da unicidade da verdade. Ela existe, mas não de um *ponto-de-vista* universal, imutável. O sonho de objetividade do conhecimento é contrário à realidade e à vida. O conhecimento é porta-voz de *uma objetividade inconsciente que se funda na subjetividade do conhecedor*¹⁵. O sonho de objetividade da ciência - não há nada mais contraditório! Porque quem observa, observa a partir de onde se encontra, a partir do *Sitz im Leben* próprio. O observador não é neutro no ato da observação.

Suspeitando da unicidade do conhecimento, o caminho que se abre é o da pluralidade. A pluralidade de forças que formam o mundo. Cada força é um caminho e cada caminho é uma perspectiva. O que se sabe e o que se pode saber, enquanto conhecimento humano, é uma resposta determinada pelas perspectivas. “O caráter pluralista e perspectivista do mundo ganha, assim, nova dimensão: converte-se em garantia da própria objetividade, entendida como o ‘tomar utilizável para o conhecimento’ a

¹² R. MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, 103.

¹³ A. C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, 92.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, 18.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 122.

diversidade mesma das perspectivas de ordem afetiva¹⁶. Outra forma de conhecimento que não a perspectivista é uma resposta inadequada ao caráter plural do mundo.

Além de afirmar que o conhecimento é perspectivístico, entrevê-se também em Nietzsche o caráter de *utilidade* do conhecimento. Ele vincula a noção de verdade ao signo da eficácia. A verdade deve, portanto, ser uma resposta adequada (útil) para a pergunta. Para que serve ao soldado saber como se produz a bomba de carbúnculo se ela já estourou sobre ele no campo de batalha? A verdade que o conhecimento nos oferece só é louvável se serve para preservar a *vida*¹⁷. Para que serviria a verdade frente à ciência e à técnica, se a vida das pessoas *já* está planejada do princípio ao fim?¹⁸

*Nietzsche é um filósofo do niilismo e insiste que não haja ordem e a fortiori nenhuma ordem moral no mundo. Embora, ele ainda queira estar dizendo como e o que o mundo é. O mundo é composto de pontos de origem para perspectivas*¹⁹. O errante solitário anseia por um meio dia no caminho do conhecimento, longe do jugo do destino e dos deuses, só então será possível colocar seriamente a questão do *para que* e do *para quem* em tomo à busca da verdade²⁰. O conhecimento agora não encontrará satisfação na dieta (s é p, porque..., isto é, no saber dito objetivo e no saber das causas). Todo conhecimento é interessado, por isso ele está contaminado pelo *para que*, ele sempre serve a um interesse determinado. Mais ainda, o conhecimento só é válido, objetivo, se se puder dizer *para quem* aquilo é verdade, ou seja, qual é o sujeito que assente àquele dado como verdadeiro.

¹⁶ S. MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores morais*, 226.

¹⁷ S. MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores morais*, 212.

¹⁸ Essa é uma das questões que guia Aldous Huxley (em *Admirável mundo novo*) na tentativa de responder aos anseios do homem, dado que este já não encontra prazer, senão nas drágeas de alucinógenos que ingere cotidianamente.

¹⁹ A. C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, 80.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 122.

A partir de agora, senhores filósofos, evitemos, pois, essa perigosa e antiga farsa conceptual que inventou um 'sujeito puro de conhecimento, o qual é alheio à vontade, à dor e ao tempo; guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios do estilo de 'razão pura', 'espírito absoluto' e 'conhecimento em si'. [...] Só existem uma visão e um 'conhecimento' em perspectiva, e quanto *mais* entre em jogo nosso estado afetivo frente a uma coisa, *quanto maior seja o número de albos* distintos que sejamos capazes de usar para ver uma mesma coisa, mais completo será nosso 'conceito' dela, mais completa será nossa 'objetividade'.²¹

Tanto maior é a objetividade quanto mais formos capazes de reconhecer que aquilo que temos é *uma* das perspectivas ou são algumas das perspectivas sobre o mesmo ponto que permanece aberto à pluralidade das abordagens. O que se conhece, portanto, não “é” o verdadeiro em si, mas conhecemos a verdade que é possível conhecer conforme a perspectiva que adotamos. Sendo assim, nada mais justo que renunciar a todo dogmatismo que supõe ser possível aprisionar definitivamente o conhecimento. Há quem reconheça que a observação científica interfere nos resultados. Também não há como repetir uma experiência *rigorosamente* científica, visto que as condições de espaço e tempo variam a cada átimo de segundo. Portanto, inclusive a experiência científica está de certa forma condicionada, ou seja, não há observação desinteressada e asséptica²². Qualquer conhecimento tem que considerar a perspectiva do conhecedor.

Num último passo perguntamos: o que significa o conhecimento em perspectiva? É um conhecimento da verdade em si da realidade? Nesse novo horizonte, o olho do errante solitário encontra um ponto que coloca a teoria do conhecimento em novo pé. Afastando-se definitivamente de todo resquício metafísico, idealista e, principalmente,

²¹ F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, III, 12.

²² K. R. POPPER, *A lógica da pesquisa científica*, 244.

cientificista, ele coloca o conhecimento como a verdade das interpretações, ou seja, o conhecimento não é o fruto de um método que o estabelece como verdade universal. A verdade é verdade do particular, da perspectiva... <verdade *para quem*>²³.

“Conhecer não é explicar, é interpretar”²⁴. O conhecimento implica a capacidade de construir sentido *a partir de si mesmo*. O conhecimento é o voo dos centros de forças (não somente o homem) na busca de instaurar para si e, a partir de si, uma perspectiva que se convencionou chamar verdade. Ele é uma interpretação dos feitos, é a capacidade de atribuir valor às coisas do mundo. Conhecer é um ato criador por excelência, criador de sentidos, de formas, de novas interpretações.

O conhecimento não é um ato de adequação, não se busca uma adequação da mente a alguma coisa ou da coisa à mente. Conhecer é arte, é criação de verdades, é construção de palácios de areia à beira do mar. O conhecimento da verdade é “*processus in infinitum*”²⁵, ele não é tarefa que se realiza e se chega ao fim, justamente porque a verdade é como o devir do bailarino, nada tem de estático e de absoluto, mas, ao contrário, nasce e se constitui a cada gesto (ou movimento de interpretação) e logo se desfaz para iniciar outro movimento (outra interpretação).

Nietzsche, e também Comte, percebem que à religião sucede a metafísica, e a esta, o espírito científico²⁶. A diferença clara entre eles é que “contra o positivismo, que permanece no nível do fenômeno, ‘só existem fatos’, eu

²³ Quando lançamos mão desse recurso é porque queremos afirmar o sentido literal da expressão. Não usamos aspas para esses casos, porque elas podem denotar o sentido literal quanto, outros sentidos.

²⁴ F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, volume III: outono de 1885 – outono de 1886, 2 [86].

²⁵ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, 8, “Nas ilhas bem-aventuradas”.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, 272.

objetaria: não, justamente não existem fatos, mas apenas interpretações, e isto já é uma interpretação”²⁷.

Na filosofia de Nietzsche evidencia-se, após *Gaya ciência, Humano demasiado humano e Para além do bem e do mal*, um profundo distanciamento do cientificismo, do desejo de se adotarem os fatos, as estatísticas, etc como a verdade e, conseqüentemente, um caminho se abre à assimilação do mundo mediante a interpretação. Ela não nos dá um sentido unívoco da realidade, mas tudo o que se pode entender e afirmar da interpretação é a pluralidade da mesma. Tudo o que se tem em "interpretação" não é um novo dogmatismo mitigado do ser, mas uma imposição deste como pluralidade. A variabilidade das interpretações funda um dizer não dogmático, mas dialógico.

Esse ser plural, ao contrário da metafísica tradicional, denuncia-a como história dos erros fundamentais da razão. A verdade do ser já não pertence à palavra (ser não é igual a pensar), o ser é de outro modo que o dito; a verdade já não é entendida como adequação entre a proposição e a coisa representada, esse é o sonho do realismo. A palavra é a coisa? Não! ... Nietzsche evidencia que o sonho da verdade do ser não é fruto da certeza metafísica, do esquematismo metafísico, mas do encontro do intérprete com o mundo. A verdade entendida não como filha da autoridade que a enuncia, mas do tempo, como disse Bacon, rompe fronteiras dogmáticas. Pretendendo-se enunciar alguns dos laivos da verdade, isso será mediante a interpretação comunicada de outro modo (de forma diferente) que o ser. Essa interpretação é, na filosofia de Gianni Vattimo, um caminho sempre aberto, aliás, a interpretação é um *modus philosophor* por excelência.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos 1886–1887*, 7 [60].

1.2 A hermenêutica como companhia do ser

Na filosofia de Vattimo, a hermenêutica tem papel de grande importância. Ela não é somente adjetivo ou substantivo da atividade filosófica. A hermenêutica é a *koiné*²⁸ (lugar comum, casa) da filosofia, ela é filosofia. Assim, a hermenêutica que, até agora, era considerada como um jeito *più o meno* (mais ou menos) sério de filosofar, torna-se, então, o *modus philosophandi* primordial.

Quando recordamos que Nietzsche instaura a interpretação, a fábula²⁹ como o que há no mundo, em detrimento dos fatos, percebemos o germe de uma nova forma de bailar filosófico, porque a interpretação não é verdade unívoca, mas plural e particular. E o que há de mais justo para afrontar nossos tempos que tal perspectiva?! A hermenêutica como *koiné* da racionalidade pós-metafísica é um modo de se aproximar do mundo sem impor a verdade, mas procurando colhe-la sem violência, pois sempre que nos aproximamos da realidade para classificá-la estamos exercendo o trabalho da esquetejadora: a metafísica. É a pretensão de classificar tudo, *pura mania de generalização...*

O metafísico considera a pessoa um *in-dividuum*. No entanto, para estudá-lo faz uma fenomenologia e uma fragmentação do mesmo, divide-o em corpo-alma-espírito; sujeito-indivíduo-pessoa. Como se fosse onisciente, ele violenta (disseca, fragmenta) tudo para pôr a realidade sob seu poder de conhecimento e o pior: toma essas metáforas como a verdade e esquece que são metáforas³⁰. Então, por que não considerar o homem como *dividuum*?! O que fere a racionalidade pós-metafísica é a intransigência das categorias metafísicas que a tudo considera como objeto, até o divino é possível ser racionalizado e conhecido. A metafísica é

²⁸ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 3.

²⁹ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, 35-36: o mundo verdadeiro se tornou fábula.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1.

considerada como discurso violento, porque, assumindo as metáforas da comunicação humana, reage frente a elas como se fossem a própria realidade, ao passo que, o nome não é a coisa, apenas uma representação para a mesma, uma convenção, uma mentira gregária³¹. Uma postura como essa veta o acesso à realidade, a linguagem deixa de ser meio e se toma entrave à comunicação. Tal racionalidade (a metafísica) deve ceder seu lugar de pretensa *doutora da verdade*, àquela que é a *ouvinte da verdade* (a hermenêutica).

A hermenêutica é uma possibilidade de saída do círculo da verdade como evidência e objetividade. Ela posiciona-se ante a verdade como interpretação. A isso Vattimo chama *morte de Deus*³². A verdade evidente-objetiva dos modernos era seu deus; “Deus morto” é o lugar de um novo começo; a era da interpretação, a verdade assumida como dom da gratuidade do ser, isto é, interpretação. Para usar a analogia citada acima: a verdade é *ouvida* junto do ser. Verdade e interpretação se identificam. A hermenêutica traz em si mesma um duplo aspecto: o ontológico e o ôntico. Heidegger marca o caráter ontológico da hermenêutica apresentando um duplo aspecto do sentido do ser: enquanto verdade da experiência da arte e como esquecimento do ser. O aspecto linguístico da hermenêutica, segundo a perspectiva gadameriana, está fundado na *Sprachlichkeit* (lingüisticidade) da verdade, ou seja, a possibilidade de se dizer a verdade, de comunicá-la através de signos. Essa linguisticidade possibilita encontrar uma forma adequada pela qual se possa expressar verbalmente a verdade colhida pela hermenêutica³³.

³¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 79 e *Revista Brasileira de Literatura – Cult* 44, 8. Um exemplo de como o nome é tomado pela própria coisa vê-se no fato da tradição judaica não ousar pronunciar o nome do Senhor.

³² G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 19.

³³ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 6, 9 e 19.

O ato interpretativo da hermenêutica põe-nos diante da verdade em uma atitude de abertura; não se objetiva a realidade para extrair-lhe a verdade, mas acolhe-se a realidade de modo a ouvir o que ela nos comunica. A hermenêutica aproxima-se da verdade como um peixe que, em mar aberto, se aproxima do alimento. Este está disperso por toda parte e muitos são os que dele se nutrem. A hermenêutica saboreia os fragmentos da verdade que se dão à sua interpretação, abre-se a eles e deles se nutre. Nesse nutrir-se, o metabolismo da hermenêutica assume uma postura de “metateoria do jogo da interpretação”³⁴, não mais no sentido de domínio da verdade e sem o sonho de que o jogo com a verdade nada implica. A relação da hermenêutica com a realidade é uma relação de contaminação, isto é, alteram-se mutuamente ao entrar em contato. A hermenêutica, que visa pensar o sentido do ser, tem por fim uma missão complexa: pensar o ser de forma não metafísica, ou seja, não violenta.

Para prosseguir no caminho de uma reflexão sensata, Vattimo evidencia a vocação niilista da hermenêutica, pois só assim será possível um pensamento não violento. O niilismo³⁵ que marca a natureza da hermenêutica carrega o duplo aspecto de “desvalorização dos valores supremos e fabulação do mundo: não há fatos, só interpretações”³⁶. A verdade apresentada pela hermenêutica, que traga esse duplo aspecto, não terá a pretensão de uma fundamentação absoluta, visto que os valores supremos já foram transvalorados (Deus morreu) e as ciências não têm outra opção, senão, a interpretação, isto é, a verdade já não é dita de forma

³⁴ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 13.

³⁵ Vattimo diz que o niilismo encontrou os seus quatro grandes prismas, ou seja, pode ser considerado como niilismo ativo, positivo, negativo e reativo a partir da formulação de Nietzsche em *Der Wille zur Macht*, aforisma 2.

³⁶ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 17.

objetiva, evidente, apoditicamente imparcial, mas ela é fruto da interpretação dos fatos.

Daí, a postura hermenêutica não ser mais aquela do afrontamento da verdade como conformidade da *expressão* ao objeto, mas a hermenêutica “permanece como peixe no mar”, isto é, a verdade não é posse da hermenêutica ou do sujeito que interpreta; antes, ambos *abrem-se e habitam* na verdade, ela se torna a casa do sujeito e da hermenêutica. A verdade permanece, então, como abertura e habitação; nela, a hermenêutica (como um peixe no mar) existe, movimentase e se nutre. A verdade buscada através da hermenêutica faz-se por meio de uma constante “retomada e distorção”³⁷. A Tradição³⁸ será abordada não mais como única fonte absoluta da verdade, mas se terá frente a ela uma atitude de abertura que a assume como *Über-lieferung* (transmissão)³⁹. Essa Tradição se dá à posteridade para ser retomada e distorcida, isto é, reapropriada criticamente. A verdade da Tradição não é um bloco monolítico posto sobre os nossos ombros, mas uma doação que chega a nós para que a reinterpretemos. A hermenêutica tentará reconstruir a racionalidade acerca da ciência, da ética, da religião e da arte. Ela buscará repor o sentido do ser, enquanto *Vorhandenheit*, ou seja: não enquanto objeto, mas como gratuidade, dádiva, dado, dom de ser que se comunica na presença dos ouvintes da verdade, daqueles que se abrem a interpretá-lo.

Querendo, então, encontrar uma nova forma de falar do sentido do ser, não mais aquela da violência da metafísica, a hermenêutica faz-se filosofia, ou melhor, a filosofia torna-se hermenêutica, enquanto “audição e interpretação” da Tradição no sentido niilista, ou seja, “pensado como um

³⁷ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 111.

³⁸ Quando o termo Tradição for grafado com maiúsculo referir-se-á a toda herança espiritual e material que a evolução do mundo acumulou até hoje, desde a sabedoria do camponês, à natureza, aos “saberes esclarecidos” e aos deuses inventados nesses milênios de evolução.

³⁹ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 113.

processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento”⁴⁰. Essa perspectiva do enfraquecimento (*indebolimento*) constitui a esquerda da hermenêutica da facticidade heideggeriana⁴¹. Portanto, a hermenêutica, enquanto filosofia,

...é a filosofia que coloca no seu âmago o fenômeno da interpretação, que dizer, de um conhecimento do real que não se pensa como espelho objetivo das coisas ‘lá fora’, mas como uma apreensão que traz consigo a marca de quem ‘conhece’⁴². [Ou ainda] Hermenêutica é, ao invés, a atividade que se desdobra no encontro com horizontes paradigmáticos diversos, que não se deixa avaliar em base a qualquer conformidade (à medida ou, por último, à coisa), mas que se dá como proposta ‘poética’ de outros mundos, de instituição de regra nova - entre os quais vige outra ‘epistemologia’, obviamente.⁴³

A hermenêutica vattimiana supera o círculo sujeito-objeto, enquanto predomínio de um sobre o outro. Nessa nova hermenêutica, ambos pertencem ao mesmo círculo. “O conhecido encontra-se já dentro do horizonte do cognoscente, mas apenas porque o cognoscente está dentro do mundo que o conhecido co-determina”⁴⁴. O predomínio da *adequatio* entre o objeto e o sujeito é clássico no Medievo e, na filosofia moderna, o sujeito suplanta o objeto, seja ele: o mundo, a natureza ou o outro. A hermenêutica, acerca da qual advogamos, evidencia ambos no mesmo nível, ou seja, tanto o sujeito altera o objeto conhecido, quanto este àquele. Tal hermenêutica tem caráter bem matizado⁴⁵:

a. Recusa da “objetividade”, isto é, o que as ciências modernas desejavam dizer sobre o cosmos é

⁴⁰ G. VATTIMO – J. DERRIDA, *A religião*, 106-107.

⁴¹ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 18.

⁴² G. VATTIMO, *A tentação do realismo*, 17.

⁴³ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 100.

⁴⁴ G. VATTIMO, *As aventuras da diferença*, 30.

⁴⁵ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 30-31.

comparável ao sonho da metafísica de dizer *o que é o ser*. A objetividade não é dizer o que é a coisa com uma linguagem que não comporte equívocos e interesses subjetivos; a objetividade é saber que o que é dito traz em si problemas de linguagem, interesses, parcialidades. Quando isso é posto em conta, eis a objetividade possível ao discurso humano;

b. Na generalização do modelo hermenêutico: com base na afirmação de Gadamer (“o ser, que pode ser compreendido, é linguagem”) todo conhecimento é passível de ser dito, seja histórico ou não, isto é, a linguisticidade do ser permite dizer tudo o que seja fruto de ciência ou das experiências ditas subjetivas;

c. Linguisticidade e compreensibilidade de *todo ser*: todo ser é dado à razão, *todo real é racional*, a forma de compreensão e expressão dele é que varia, desde a ciência, a arte, a ética, a religião, a filosofia, etc ou como disse Aristóteles: “o ser se diz de muitos modos”⁴⁶. O que existe é passível de ser compreendido, isto é, o que é evento é passível de ser compreendido, ou melhor, o que é evento é passível de interpretação. Daí, o que se pode concluir é que, dada a universalidade da linguagem e da compreensão, a hermenêutica também pode reivindicar universalidade, enquanto aquela que pode expressar o sentido do ser.

A hermenêutica não visa traduzir a linguagem do outro em linguagem própria, mas penetrar nesse *jogo de linguagem* para compreendê-lo como é, pelo menos, em sua forma mais original. Assim, funda-se uma objetividade

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 3.

dialogal acrescida da interpretação como processo *in(de)finido*, onde a relação dialogal suscita novas questões infinitamente. Essa posição é afim à ontologia hermenêutica niilista que vê a “história como história da linguagem e como diálogo aberto”⁴⁷. Essa ontologia hermenêutica niilista supera a doença histórica⁴⁸ (a cisão entre teoria e práxis, incapacidade de criar uma nova história) ou um dos problemas de consciência: “és o que representa ou és apenas uma representação?”⁴⁹ Ela encontra uma resposta à luz da ética da interpretação de Vattimo, que instaura o compromisso dialogal como um caminho possível.

Tendo estabelecido a hermenêutica como uma racionalidade mais adequada à era pós-metafísica e como meio de resposta à doença histórica, Vattimo passa definitivamente a um estágio onde a verdade é considerada “como abertura que navega, ao contrário, assumindo o desfundamento como destino”⁵⁰. O caráter de desfundamento instaura um modo de se aproximar da verdade não mais como *doutor* dela, a verdade que não é fruto de quem a enuncia, mas de quem a interpreta e que se dá na alteridade (relacionalidade) entre sociedade, linguagens e cultura⁵¹.

Essa nova racionalidade dá a conhecer a verdade hermenêutica como “experiência de verdade que a hermenêutica reivindica e que vê exemplificada na experiência da arte, é essencialmente retórica”⁵². O discurso e a persuasão retórica convencem sem necessariamente apresentar provas; é como a arte, apresenta outra realidade, outra visão de mundo, outro quadro axiológico sem, no entanto, dar razões do mesmo. É um convencimento poético,

⁴⁷ G. VATTIMO, *As aventuras da diferença*, 36.

⁴⁸ G. VATTIMO, *As aventuras da diferença*, 23, 40-41.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, I, 38.

⁵⁰ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 114.

⁵¹ *Revista Brasileira de Literatura – Cult* 44, 6.

⁵² G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 135.

não demonstrativo. Convence, sem necessidade de explicações. Mostra o evento, mas não a causa ética, “as razões”. A arte dá a conhecer o mundo através dos olhos da interpretação, pode, então, a verdade ser instaurada, fundada, sem, no entanto, ser fundamentada⁵³. A experiência da verdade é transformada na concepção hermenêutica, não é mais *adequatio, objetividade, evidência...* “a experiência pós-moderna da verdade é uma experiência estética e retórica”⁵⁴. É assim que a hermenêutica quer aproximar-se do ser.

Quando pretendemos abordar o ser, há um modo privilegiado: a linguagem. Carecemos de uma ciência sobre o ser que prescindia da linguagem, mas não se entenda linguagem somente enquanto signos e palavras. Linguagem é tudo aquilo que serve para expressar, apresentar, re-presentar, expor, transmitir, dar a conhecer algo. A pintura, a escultura, a música, as simbologias religiosas, a mímica, a dança, etc todas são linguagens. E é na linguagem que o ser tem seu modo fundamental de acontecer. Na, *pela* e *através* da linguagem, o ser é tematizado em sua eventualidade, constituindo, assim, sua historicidade. “...O ser é história e

⁵³ Queremos estabelecer, se possível, uma sutil diferença entre os termos *fundação* e *fundamentação*. *Fundação* é o espaço onde algo acontece, por exemplo, o tubo de ensaio onde o químico reúne as substâncias ou simplesmente as guarda, ou ainda, o lugar onde as crianças jogam bola, no lote vazio ou na quadra. Esses são espaços onde *acontecem* tais eventos, são os *loci*, mas tanto as substâncias quanto o futebol poderiam estar em outro lugar. Embora sejam os mais adequados, a inexistência da quadra ou dos tubos de ensaio não condicionam a existência ou o acontecimento do futebol em outro lugar, assim como guardar as substâncias em outros recipientes. *Fundamentação* é o conjunto-base, *conditio sine qua non*, para que haja algo, por exemplo, as substâncias em relação à experiência química (o oxigênio é matéria-prima para acontecer a combustão). O fundamento é a base que propicia, que possibilita algo acontecer ou ser. Em termos filosóficos, o ser, para a filosofia clássica, é o *fundamento absoluto* de tudo, ao passo que, para a filosofia moderna, não é, e nem por isso ela deixa de existir. Existe, mas com outra *fundação*.

⁵⁴ G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, XIX.

história da linguagem”⁵⁵. Enquanto comunicamos, pela linguagem, a eventualidade, o acontecer do ser, constituímos a historicidade dele por meio dela. Assim, a linguagem forma sua história, e a história da linguagem é a história da eventualidade do ser. Como história da linguagem, o ser acontece, revela-se como evento (*Ereignis*).

O que temos, então, é uma conciliação da linguisticidade gadameriana e da eventualidade heideggeriana como características principais do ser. Ele se doa, passa por um processo *kenótico* (doação, esvaziando-se de si mesmo). O ser acontece enquanto < dado, dom, gratuidade > (*Vorhandenheit*) como linguagem e evento.

Falar do ser, não mais através do verbo *ser*, somente é possível quando se reconhece que a linguagem não é o ser, mas somente transmite sua eventualidade. Tal forma de dizer o ser passou pela *kénosis* (abaixamento) rebaixamento da pretensão metafísica, isto é, o ser que acontece só pode ser transmitido em uma linguagem frágil, débil (*debole*)⁵⁶. Para Vattimo, a mudança mais considerável na ontologia é o reconhecimento, por parte da mesma, da *debolezza*, do *indebolimento*, da *fragilidade* do ser e da linguagem. Portanto, dizer o ser, considerando sua *debolezza*, é uma nova possibilidade para a ontologia.

O “programa” de uma *ontologia debole* (pensamento frágil) conserva uma similar transformação no modo de pensar os traços fundamentais (ou seja, somente, características, descrições) do ser tendo importantes conseqüências, dos quais o pensar tem só que aprender atos. [...] O *transcendental*, *aquele que exprime toda possível experiência do mundo*, é a *caducidade*: o ser não é, mas acontece. [...] O acontecer - a *Er-ignis* nos múltiplos sentidos que Heidegger consigna por fim - é aquele que deixa subsistir os traços metafísicos do ser pervertendo mediante a explicitação da sua constitutiva caducidade e mortalidade. Recordar o ser quer dizer recordar esta caducidade; o pensar da verdade não é o pensar que “funda”, [...] mas aquele que

⁵⁵ G. VATTIMO, *As aventuras da diferença*, 35.

⁵⁶ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 20.

exibindo a caducidade e a mortalidade própria como aquilo que faz ser, opera um *desfundamento*.⁵⁷

A ontologia frágil (*pensiero debole*) caracteriza-se por uma noção de verdade que é antes de tudo de natureza retórica, que inspira uma ética do bem, a verdade é dada como fruto da interpretação e procedente da natureza retórica, constituindo-se finalmente como *trans-missão* (*Überlieferung*)⁵⁸.

Essa forma de afrontar o ser (o *pensiero debole*) parte do princípio hermenêutico do habitar na verdade com a presente certeza mental da finitude do mundo. O ser revela-se em sua efemeridade e caducidade. A morte é a grande certeza, e o presente, para não ser diminuto, *que seja eterno enquanto dure* (V. Morais, *Soneto da Fidelidade*). Dado o caráter finito da realidade, o que resta é pensar o ser também constitutivamente *caduco* em duplo sentido: como acúmulo decorrente da caducidade é uma herança que a Tradição nos lega como transmissão (*Überlieferung*) e como envio (*Geschick*). O ser transmitido pela tradição não é *Tradition*, mas é abertura, é acolhida do dom do ser que chega até hoje e é remetido, re-trans-mitido, re-enviado⁵⁹. Trans-missão e envio do evento é a acolhida que prestamos ao ser na tenda da linguagem. Cientes da sua caducidade e *debolezza*, o re-transmitimos distorcido à posteridade: essa é missão do *pensiero debole*⁶⁰. É ter a certeza de que qualquer encontro que temos com o ser, ambos saímos modificados, distorcidos, contaminados por essa nova experiência.

Ao evento que encontramos na fragilidade, a hermenêutica presta uma acolhida *Andenkend* (rememorativa)⁶¹. O *pensiero debole* não repropõe o retorno ao ser como o faz a direita heideggeriana, mas procura acolhê-

⁵⁷ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 23.

⁵⁸ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 25-26.

⁵⁹ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 113.

⁶⁰ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 19.

⁶¹ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 22.

lo em sua *debolezza*, rememorando-o. A rememoração do evento não é uma mera *recordatio* (recordação, lembrança), mas um fazer memória, isto é, uma re-apropriação desse legado *trans-mitido* e, novamente, *enviado*. O evento (*Ereignis*) é a forma “em que a coisa se dá *als etwas* (como algo); mas ela só se pode dar 'como algo', apropriar-se (*eignen*) na medida em que é tomada no ‘jogo de espelhos do mundo’⁶². O que é dado é reapropriado, trans-propriado (*Über-eignen*). O ser dentro da rede de projetos que o envolve é *trans-propriado*, assumido e distorcido, assimilado e re-elaborado, constituindo mais um elo da história da linguagem, o que significa um passo que suplanta o imobilismo da doença histórica.

O que a metafísica clássica fez foi uma apropriação do ser como objeto e, por isso, como *Arquimedes*, podia mover o mundo, pois estava de posse de um *Grund* (fundamento). O evento, que é assumido pela ontologia hermenêutica seguindo a decisão antecipadora da morte (certeza da finitude), escapa a qualquer possibilidade de ser tomado como fundamento, porque é efêmero, caduco, débil. Esse evento é rememorável somente através de uma não-fundamentação, um des-fundamento (*sfondamento*), um *Abgründlich*⁶³ e, por isso, pode e deve ser trans-propriado, distorcido. O que torna inaceitável a tese: *o que é não pode deixar de ser*, o ser é e pode deixar de ser, porque o evento é justamente <gratuidade efêmera-caduca>.

Tal evento assumido em sua mortalidade, multiplicidade, temporalidade⁶⁴ não pode ser reduzido a mero esquematismo. Esse evento ou ser permanece *semper magnus*, sempre além da exaustão da sua compreensão. E, por isso, falar dele é dizer *uma verdade como estilo artístico*. O evento acolhe a interpretação hermenêutica e, cada nova interpretação da história linguística do ser é um novo passo

⁶² G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 114.

⁶³ G. VATTIMO, *Mas allá de la interpretación*, 25.

⁶⁴ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 115-116.

do bailar na casa da verdade. Falar do evento é apresentar uma interpretação da história, do ser e da linguagem⁶⁵, é, enfim, trans-propriad a visão de mundo em uma *nova-imagem*, e cada imagem é um novo quadro, com detalhes próprios. Como os intérpretes são múltiplos, a verdade é como o estilo artístico, ou seja, sempre que se diz acerca da verdade insere-se no dito um pouco do estilo de quem a diz. (Portanto, adeus sonho da imparcialidade...) Proverbialmente, *quem conta um conto, aumenta um ponto*. Quem mais persuade, realiza melhor a *experiência pósmoderna da verdade*... O estilo, a retórica, a persuasão são as malhas para a apresentação da verdade.

Essa experiência da verdade não se confunde com “a sofisticada”, pois esta visava somente o comércio “de verdades”, mas a experiência estética e retórica da verdade tem um compromisso: transmitir e enviar o pensamento acerca do ser e do seu sentido, superando a doença histórica. Lembrando que o pensamento do *sentido do ser* já fora anunciado como urgente pelo próprio Heidegger⁶⁶, logo, o ser não é mais presente, objeto (*Gewesen*), “o ser só se dá aqui na forma do *Geschick* (o conjunto do envio) e da *Überlieferung* (a trans-missão). [...] É necessário ‘abandonar o ser como *Grund*’⁶⁷”.

Vattimo não se opõe à noção do ser como evento. Reconhece que o niilismo hodierno deflagra a perda da estrutura estável do ser que, assumindo a decisão antecipadora da morte, só pode ser encontrado adequadamente por meio de uma atitude rememorativa (*Andenken*) pela ontologia hermenêutica niilista. O ser, para Vattimo, dá-se como *Geschick-Überlieferung* (envio-transmissão) à ontologia hermenêutica niilista que o assume em sua *debolezza*, fragilidade.

⁶⁵ Revista Brasileira de Literatura – Cult 44, 8.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, 58.

⁶⁷ G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 182.

A hermenêutica, outrora entendida como objetivo ou substantivo (respectivamente, para Heidegger e Gadamer)⁶⁸ para o nosso filósofo, é a *koiné* da filosofia que funda uma ontologia hermenêutica niilista que aborda o ser como história da linguagem e, na modernidade, tornou-se história da ciência-técnica. Técnica, mediante a qual, o mundo está organizado. Da morte de Deus, perda da noção de verdade enquanto evidência-objetividade e, principalmente, perda da estrutura estável do ser, Vattimo ascende à noção de verdade como abertura-habitação, porém *desfundamentada*, mediante uma concepção de hermenêutica como metateoria do jogo de interpretação.

Vattimo não quer sustentar uma polêmica filosófica sobre a metafísica, ainda que veja, à luz da herança heideggeriana, a necessidade de “repropor o problema do sentido do ser”. Conclui também que é necessário acompanhar “o ser em seu ocaso e preparar assim uma humanidade ultrametafísica”⁶⁹ que assuma a tarefa de pensar a técnica como um dever prioritário.

Essa tarefa requer tanto a percepção da nervura social quanto a perspicácia da reflexão filosófica. Descobrir a verdade como abertura e habitação, além de um convite à autenticidade, é uma convocação a prestar hospitalidade à fragilidade do ser que, então, de forma antiga e sempre nova, reenviar-nos-á continuamente à questão da verdade até que compreendamos que a filosofia, isto é, a capacidade de ouvir o silêncio das palavras ou, ainda, ouvir o silêncio nas palavras, é uma perspectiva sempre aberta à reproposição de questões. Precisamos aprender que a coruja de minerva deve ser, do homem, um arado!

⁶⁸ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 32.

⁶⁹ G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 27-28.

2

ARQUEOLOGIA HUMANA

A arte sempre apresentou elementos que provocam a reflexão, mas na arquitetura também encontramos exemplos desses elementos, assim como nas diversas artes humanas. Certo é que as tradições constituem uma fonte constante de provocação à reflexão sobre o humano. Não é possível contemplar os deuses gregos em suas colossais formas e não se pôr a refletir sobre a condição humana. Assim como é pouco provável que ao contemplarmos a moderna catedral de Brasília não reflitamos sobre a irresistível provocação que o transcendente provoca em nós. Igualmente, é pouco provável que lendo Dostoiévski ou Guimarães Rosa não sejamos transportados à irrenunciável tarefa humana do pensar.

Em todos os tempos, há motivos bastantes que nos incitam à reflexão. Há, porém, alguns que nos encantam pela múltipla presença em diversas culturas. Conforme ou disforme, há elementos que formam uma espécie de caldo cultural da humanidade, sendo comum a muitas culturas e mostrando-se suficientemente inquietante para tantos

quantos se dedicam ao pensamento. Esses motivos de pensamento têm formas de compreensão variadas, porque ora se apresentam na arte, ora na literatura, ora na ciência e nas diversas expressões culturais.

O valor da obra de arte reside em remeter-nos a uma reflexão sobre as realidades humanas, os complexos existenciais. A obra através da qual se apresenta o pensado é, na verdade, um rio caudaloso de sentido, pois evidencia uma percepção condensada e precisa de determinada circunscrição histórica. Nesse aspecto, a obra é limitada, porque será ultrapassada em seus aspectos históricos. Por outro lado, ela é ilimitada e ilimitável, porque, para além do contexto de sua origem, ela revela uma verdade humana que será apropriada pelas sucessivas gerações e revitalizada mediante essa contínua apropriação que, tanto a eleva acima de sua circunscrição histórica quanto lhe rouba a intenção limitada do autor, porque a intencionalidade do observador passa a interagir com as outras intenções, a saber: da obra e do autor. Daí, ela conservará um frescor revigorante, certa ilimitação. Essa ilimitação é coroada pela originalidade da obra, quanto mais genial tanto mais ilimitável. Ela está à disposição do observador, mas em contínua revelação.

Uma obra jamais se mostra totalmente ao observador, porque se revela, isto é, deixa-se ver, ao mesmo tempo que lança novo véu sobre o visto. Ela se revela continuamente. A obra tem uma vocação à *Schleiermacher*, isto é, a fabricar véus, a mostrar-se recobrando e cobrir-se revelando. Ou ainda, usando uma expressão de Guimarães Rosa acerca do rio, a obra conserva "a terceira margem":

Constitui-se do conhecido que conquista e nos enlaça em seus véus. Com isso, a obra aprisiona a visão do leitor pelo seu encanto, ao mesmo tempo que o liberta da determinação conceitual à moda científica. Ela lança-nos aos paradoxos da realidade, por isso refunda insistentemente o pensar. Ela manuseia realidades conhecidas e torna-as concordes, libertando o observador para o encontro com sua

própria realidade. A obra remete aos arquétipos humanos em busca da compreensão dos complexos existenciais. Jung assevera:

Como "verdade" metafísica ele [o arquétipo ou consenso universal] me era inteiramente inacessível, e julgo lícito supor que eu não tenha sido o único ao qual isto aconteceu. O conhecimento dos fundamentos arquetípicos universais me animou a considerar o quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est como *fato psicológico* que ultrapassa o quadro da confissão da fé cristã, e tratá-lo simplesmente como *objeto das Ciências físicas e naturais*, como um *fenômeno* puro e simples, qualquer seja o significado "metafísico" que lhe tenha sido atribuído.⁷⁰

Embora Jung refira-se ao conteúdo de sua análise nesse texto (o dogma da Trindade), parece-nos esclarecedor seu parecer no que tange ao valor do arquétipo. Ele resguarda uma "verdade metafísica", ou seja, condensa uma significação humana que ultrapassa a dimensão definicional do conhecimento. O arquétipo como consenso universal é uma moldura significacional, é um marco referencial para o pensamento. Ele não está vinculado ao conhecimento e sim à sabedoria. Será impossível captar a significação de um arquétipo caso perguntemos pelo seu valor de conhecimento, isto é, pelo seu valor de conhecimento exato. A exatidão é dádiva do conhecimento lógico-experimental, mas ele não pode ser enquadrado nessa circunscrição.

O arquétipo revela-se no horizonte da sabedoria, ou melhor, do conhecimento que visa descobrir o sentido, a densidade existencial através da obra. Essa demarcação não é mensurável. O sentido do arquétipo é vivencial, porque ele, por si mesmo, é obra de uma histórica condensação de vivências. Ele é um marco referencial humano, por isso ilimitável. Essa ilimitação do arquétipo o constitui "consenso universal", daí sua validade e, ao mesmo tempo, sua

⁷⁰ C. G. JUNG, *Interpretação psicológico do dogma da Trindade*, nº 294.

inacessibilidade, porque quem o interrogar a partir da exatidão jamais penetrará em sua significação.

A universalidade consensual do arquétipo resguarda seu valor e o institui como verdadeira significação. O *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* constitui o caráter significacional do arquétipo, *porque* permanece (*semper*) ultrapassando a situacionalidade donde teve origem (*ubique*) e é crível por todos (*ab omnibus creditum est*). O arquétipo é signo da durabilidade, da universalidade e da credibilidade humana, enquanto pode ser universalizada. Ele transcende a finitude e situacionalidade original e remete o humano à universalidade intemporal do sentido. É nessa condição que o arquétipo sugere-nos sua "verdade metafísica", isto é, inicia-nos à sua significação existencial.

Quando se ultrapassam os marcos circunstanciais da obra, isto é, seu valor como conhecimento, somos iniciados à significação, ao seu valor de sabedoria, ou melhor, ao seu verdadeiro sentido existencial. Porém, defronta se com um problema: há um conhecimento que ultrapasse os limites das ciências? Pode-se afirmar a existência de um conhecimento que não só ultrapasse o limite da ciência donde se origina, mas que ainda possa ser congruente com o conhecimento expresso por outras ciências?

Quando consideramos as múltiplas críticas entre ciências como teologia, filosofia e psicologia podemos encontrar algo em comum? Quando vemos as críticas que a religião cristã sofreu dos "mestres da suspeita", sobretudo, Nietzsche e Freud e também as críticas que o cristianismo dirigiu a ambos, ainda há a possibilidade de descobrir uma sabedoria comum entre teologia, filosofia e psicologia?

Propõe-se aqui um olhar arquetípico a três obras bastante distintas em suas formulações históricas. Parece que por trás do dito, soa a voz da milenar sabedoria humana que pervade as criações artísticas e inicia-nos às significações ou complexos existenciais. Façamos memória de três preciosidades da história da criação artística humana: a

esfinge egípcia, o anjo de Ezequiel e os animais de Zaratustra. Será que por trás das diferenças dessas obras, há uma sabedoria comum que as enrede na mesma senda existencial?

2.1 A esfinge

Ao olhar desatento, a esfinge egípcia pode sugerir uma representação confusa e, por que não, obtusa da humanidade. Ao contrário, para quem ainda tem olhos para ver a verdade que se desvela por trás do aparentemente óbvio, ela revela-nos uma das mais criativas conjunções artísticas. Não só pelo fato de ser uma obra clássica, mas porque a figuração da esfinge, com pequenas variantes, foi uma constante também na cultura grega, por isso percebe-se que a intenção daquela representação artística ultrapassou a cultura egípcia e chegou a outras terras.⁷¹ Mais uma vez a *percepção distraída*, como diria Walter Benjamin, acerca da arte conduz à desconsideração da originalidade e induz à compreensão daquela como mero fenômeno da indústria cultural. A arte no tempo da reprodutividade técnica margeia à irrelevância e à vulgaridade, justamente porque o aspecto da originalidade e da irrepetibilidade cedem lugar à cópia⁷². No entanto, o fato de percebermos que a representação da esfinge não é uma obra da indústria cultural (termo distante das culturas grega e egípcia) deve conduzir-nos a uma pergunta anterior: por que a esfinge tornou-se uma obra

⁷¹ Cf. www.wikipedia/esfinge acessado em fevereiro de 2008, onde se apresentam os principais exemplares da obra que chegaram até nós.

⁷² PLATÃO, *República*, III: a obra de arte como *mimesis meméseos* (imitação da imitação) representa objetos constituídos por artífices que, por sua vez, fizeram-nos como cópias das ideias. Por isso, a obra de arte é imitação da imitação, estando a dois graus da realidade efetiva das ideias. Os artistas e os poetas representam vergonhosamente os deuses e os artefatos como se fossem verdades, por isso não merecem permanecer na cidade.

atrativa a essas culturas a ponto de haver diversas representações dela?

Embora essa pergunta devesse ser explorada, falaremos brevemente, para não julgarmos demasiado incoerente a sua colocação aqui. Talvez essa representação repetida da esfinge signifique uma compreensão comum (arquetípica) de alguns valores ou noções culturais, por isso espera-se uma imagem que condensasse uma gama de valores ultraculturais, ou seja, valores que ultrapassam uma cultura determinada e sinalizam para algo além, pertencente ao campo das verdades arquetípicas.

Afinal, o que vemos na esfinge? Vê-se um animal de tronco poderoso a sugerir, pelas dimensões e vigor, um bovino com membros de leão, patas fortes e garras vigorosas. À frente tem-se a serpente e a águia coroando a face humana que unifica a figura viril e obtusa de um animal que existe para além da própria espécie. Aliás, a figura sugere um ser inusitado (transgênico), porque agrega seres de diferentes gêneros (humano e animal) e espécies (ave, réptil, bovino e felino).

Ao contemplar a esfinge, mergulha-se num turbilhão de imagens e significações, por vezes até contrastantes, mas é certo que se reconhece uma verdadeira obra de arte. À moda kantiana, diz que se está diante de um objeto que se oferece à faculdade cognitiva mediante o trabalho do entendimento e à faculdade apetitiva que inicia o observador, mediante a imaginação, às representações subjetivas, mas conduzindo quem observa ao livre jogo entre imaginação e entendimento, isto é, provocando o desejo de deleite da observação continuada e da busca de conhecimento exato do observado. Daí o observador reconhece a beleza da obra sem, no entanto, determinar o observado mediante um conceito⁷³. Essa obra inicia o observador àquilo que é sua finalidade: à reflexão, isto é, ao juízo reflexionante. Ela remete imediatamente o observador ao reconhecimento de

⁷³ I. KANT, *Crítica do juízo*, I parte.

si na obra, para além e aquém dela mesma, cumprindo sua função arquetípica.

Se a esfinge constitui uma representação artística comum a dois mundos, ao grego e ao egípcio, não difere uma representação descrita na cultura semita na escritura judaica.

2.2 A visão de Ezequiel

A segunda obra refere-se à tradição bíblica. É o relato de um visionário que contempla algo colossal. Quando empregamos a palavra *visionário*, não queremos sugerir uma compreensão moral. Antes a empregamos em virtude do relato, porque o relato começa indicando uma *visão*. Não obstante, devemos considerar um segundo aspecto da identidade do escritor que consignou esse relato. Ele é considerado um *profeta*, mas esse aspecto não seria menos ambivalente, visto que uma das acepções dele é, justamente, visionário; mas, por outro lado, teríamos uma vantagem - aquela ligada à etimologia do próprio nome do relatar, e este não é um aspecto secundário na cultura semita, porque o nome sempre revela a missão do nomeado.

O relato é apresentado sob a *autoria* de Ezequiel. Esse nome, como lembramos, é sugestivo, porque composto de dois termos: Ezequi-El que, traduzidos, significam *a força*, o *poder de Deus*. Esse é o nome da autoridade sob o qual foi consignado o relato. Esse relato está inserido numa narração de fé, porém cremos não ser insólito reconhecer a grandeza da obra genial do narrador que nos presenteia com ele. Leiamos, então, a narrativa.

Eu vi: um vento de tempestade vinha do norte, uma grande nuvem e um fogo fulgurante e, ao redor, claridade; em seu centro, como que um fulgor avermelhado no meio do fogo. No centro, a semelhança de quatro seres vivos; e este era seu aspecto: eles se assemelhavam a homens. Cada um tinha quatro rostos e cada um deles, quatro asas. Suas pernas eram retas; seus pés, como os cascos de um novilho, cintilantes como faísca de

bronze polido. Sob suas asas havia mãos de homens voltadas para as quatro direções, assim também os rostos e as asas de todos os quatro; suas asas se juntavam uma à outra. Eles não se desviavam ao avançar; cada qual ia reto para frente. Seus rostos assemelhavam-se a rostos de homem; todos os quatro tinham, à direita, uma face de leão, à esquerda, uma face de touro, e os quatro tinham um rosto de águia: assim eram suas faces. Quanto a suas asas, estendidas para o alto, duas se juntavam uma à outra e duas cobriam seus corpos. Cada qual ia reto para frente; iam na direção que o espírito queria. Eles não se desviavam ao avançar. Assemelhavam-se a seres vivos. Seu aspecto era o de brandões acesos; era como uma visão de tochas; entre os seres vivos havia como que um vaivém; e depois, havia a claridade do fogo e, saindo do fogo, relâmpagos. E os seres vivos se lançavam em todos os sentidos: uma visão de relâmpago.⁷⁴

Não restam dúvidas de que esse é um relato mítico com clara intenção arquetípica. A descrição é de algo colossal. A própria condição do relato sugere isso. *Eu vi*: a visão não era mais ou menos correta, exata ou inexata, é uma visão, isto é, uma epifania de algo que ultrapassa o humano em sua imediatez. Ademais, a visão acontece em condições especiais, em meio a grande fulgor: tempestade, nuvem, fogo e claridade. Pode-se concluir que é uma verdadeira hierofania, mas uma hierofania humana, porque *no centro, assemelhavam-se a homens*.

As figuras contempladas pelo visionário têm uma unidade, porque cada animal, embora tivesse quatro rostos e quatro asas, tinha dois pés como de bovinos, feitos de bronze polido, sugerindo a firmeza do corpo. Ademais, terem quatro rostos não significa que se digladiavam, ao contrário, *cada qual ia reto para frente*. Aliás, *entre os seres vivos havia como que um vaivém*: isto sugere uma interação, ou melhor, uma co-participação. Caso tome-se a *frente*, como aquilo que está imediatamente diante do rosto, então seria

⁷⁴ *Antigo Testamento Poliglota*: Ezequiel 1, 4-13 e *Novo Testamento Interlinear*: Apocalipse 4,7 também apresenta os mesmos animais.

impossível compreender a possibilidade de que cada um seguisse à frente sem um grande conflito com os demais, visto que cada rosto dirige-se a um dos pontos cardeais. Certo é que iam para frente, mas *iam na direção que o espírito queria*⁷⁵. Na expressão hebraica, diz-se que a direção é dada por *haruah* ou, em grego, *tà pneuma*, pelo espírito⁷⁶.

Há, portanto, uma força unificadora que dirige, há uma força que direciona para frente. Isso sugere que *a frente* não é simples localização cardinal, mas aquilo que refere o deslocamento a partir de seu caráter mais profundo, isto é, aquilo que dirige: o espírito. Além disso, *cada um tinha quatro rostos*, significa que cada um era completo, unificava em si os quatro animais, quais sejam: o leão, o touro e a águia, unidos em um ser que se assemelhava a um humano.

Eis um arquétipo que não nos parece distante do anterior, dado que os elementos constituintes são os

⁷⁵ O texto hebraico transliterado: *ibeeb-shamat haruah laaleket ieleku*.

⁷⁶ A modo de curiosidade, recorde-se que na compreensão semita não há uma intenção definicional do ser humano. No entanto, há termos que juntos sugerem uma noção do que seja o humano: *leb*, *nefesh*, *ruah* e *basar*, traduzindo: coração, sopro vital ou voz, espírito e carne. *Leb* é o elemento de significação de toda a dimensão afetiva, os sentimentos se exprimem através de e nascem do coração. *Nefesh* significa a força que dá vida e expressão ao homem. É a ins-piração que dá vida e é a ex-piração que permite a comunicação humana, é a fonte de expressividade humana. *Ruah* é o espírito, é o ilimitado humano que guia, decide, integra as expressões vitais. Tanto que a expressão *ruah hakodesh* foi traduzida pelos redatores do Segundo ou Novo Testamento como espírito santo. *Basar* é a dimensão corporal: somática e semântica. Expliquemos: *basar* não é traduzível simplesmente por carne, embora signifique carne, mas não na acepção moralizante e pejorativa que por muito tempo vigorou no Ocidente. Há em Platão uma passagem que se aproxima do real sentido do termo *basar*. Em *Crátilo* 400c diz-se que o corpo é *swma* / *shma* (σωμα da alma, isto é, o aspecto somático, físico, que por muito tempo foi traduzido por cárcere da alma e σῆμα é o aspecto semântico, significativo da alma. Por isso, entenda-se *basar* como σωμα–σῆμα, como os aspectos somático e semântico, físico e significativo, através dos quais o humano exprime-se como *leb-nefesh-ruah*. Júlio Trebolle BARRERA, *A bíblia judaica e a bíblia cristã*.

mesmos. Este com a exceção da figura da serpente. Mas há outros relatos que nos lembram esse arquétipo.

2.3 Os animais de Zaratustra

O filólogo e filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) usou de poderoso simbolismo em muitos de seus escritos, ou melhor, escreveu nas dobras das metáforas aquilo que sonhava ser lido à luz do meio-dia. Revelou o sentido do texto sobre o véu das metáforas, por isso queremos lê-lo, mas não só por ter lançado mão de metáforas, mas por ter usado metáforas que nos são, de certa forma, familiares. No *Livro do filósofo*, ele faz uso da metáfora em sentido capital para ilustrar todo o itinerário filosófico. Sarah Kofmann escreveu seu *Nietzsche et la métaphore* a partir da obra citada, pondo em evidência que, desde *O nascimento da tragédia*, a atividade metafórica está presente em grande parte da produção do autor. A estrutura básica é aquela da diferença entre Apolo e Dionísio que constituem o núcleo denso do pensamento do filósofo e que alcança seu cume na obra *Assim falou Zaratustra*, donde pretendemos identificar algumas metáforas.

Na quarta parte da obra em *O mendigo voluntário*, Zaratustra questiona o mendigo sobre o que procura entre os animais, ao que ele responde-lhe: "Que procuras aqui?", exclamou Zaratustra, surpreso. "Que procuro eu aqui?", respondeu ele. "O mesmo que tu, intrometido! Ou seja, a felicidade na terra. Mas isso, justamente, eu queria aprender destas vacas". Essa primeira metáfora do caminho da felicidade termina com um sentido exortativo que o próprio mendigo já sabe, "pois, até quando não voltarmos atrás e não nos tornarmos como as vacas, não entraremos no reino dos céus". A beatitude é bovina, ou melhor, é daqueles que aprendem com as vacas, daqueles que aprendem a ruminar, "delas deveríamos aprender: a ruminar". Ou como diz a canção popular: *compadre meu que amanheceu cantando diz que*

ruminando dá pra ser feliz; por isso eu vagueio ruminando e assim procurando minha flor de líz. A primeira bem-aventurança que devem aprender aqueles que buscam a beatitude que não é celestial, mas é "a felicidade na terra", é a ruminação. O bovino ensina essa ventura, porque "o reino dos céus está entre as vacas".

Mas, como Zaratustra não é um solitário, ele tem também outras companhias, há outros animais que povoam seu lar, Apesar da solidão humana, ele co-habita com seus animais. Vez ou outra aparece alguma companhia humana, mas em geral, ninguém que esteja à altura. O último foi o *mendigo voluntário*, que embora tenha se aproximado *voluntariamente* dele, ainda assim precisa aprender mais com seus animais. Por isso, após a exortação do próprio mendigo, agora Zaratustra convida-o para ser seu hóspede e conhecer também seus animais:

"Muito bem!": disse Zaratustra; "deverias ver, também, os *meus* animais, a minha águia e a minha serpente - eles não têm iguais, hoje, na terra. Olha, ali em cima, o caminho que leva à minha caverna: sê meu hóspede, esta noite. E fala com os meus animais sobre a felicidade dos animais - até que eu mesmo chegue lá. Porque, agora, um grito de socorro me chama com urgência para longe de ti. Também encontrarás mel novo, na caverna, dourado e geladinho mel de colméia; come-o!"⁷⁷

Animais sem iguais em toda a terra, animais que habitam a caverna de Zaratustra. Nessa caverna há lugar para os hóspedes. Porém, dessa caverna não é necessário sair para depois voltar e ensinar aos que lá estavam. Aqueles que habitam a caverna não estão limitados à contemplação das sombras provindas do sol verdadeiro, ao contrário, na caverna de Zaratustra não se exige êxodo redentor, mas que desça às entranhas da caverna para ser hóspede à noite⁷⁸, lá

⁷⁷ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, IV: *O mendigo voluntário*.

⁷⁸ PLATÃO, *República*, VII: "caso se liberte um dos prisioneiros (da caverna), que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o

os animais falam da sua felicidade e o próprio Zaratustra sempre se dirige para lá, embora, naquele momento, "um grito de socorro me chama com urgência para longe de ti". Ele precisa distanciar-se daqueles que são tão pobres, que não sabem dar, mas que só esperam receber, daqueles que, embora dadivosos, permanecem na mendicância; a esses, os animais ainda precisam ensinar sua felicidade, que se aprende na co-habitação com eles. Acima está o caminho da caverna que hospeda frente aos perigos da noite. Acima da mendicância e da indigência está a caverna dos animais que ensinam. Ensinam, porque sabem alimentar.

Na caverna há alimento, por isso, à medida que desceres para o interior da caverna "também encontrarás mel novo, na caverna, dourado e geladinho mel de colméia; come-o!" Junto aos animais, no interior da caverna, alimentado, aguardará a presença de Zaratustra, conversando com os animais permanecerá "até que eu mesmo (Zaratustra) chegue lá". Já não é necessário sair da caverna para contemplar o céu das bem-aventuranças, ao contrário, desces para o seu interior e lá, encontrará hospedagem para aqueles que caminham na mendicância voluntária.

O caminho para chegar e descer ao interior da caverna deve ser percorrido por cada hóspede. A caverna

pescoço, a caminhar, a erguer os olhos, para a luz: ao fazer todos esses movimentos sofrerá, o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos de que antes via as sombras. (...) Ora, lembrando-se da sua primeira morada, da sabedoria que aí se professa e daqueles que aí foram seus companheiros de cativo, não achas que se alegrará com a mudança e lamentará os que lá ficaram?" Libertando-se um prisioneiro e fazendo-o observar as verdadeiras realidades, ele tenderá a resgatar seus companheiros para que vejam a verdadeira realidade e não vivam a contemplar a ilusão das sombras. Platão considera que o êxodo da caverna termina quando o ex-prisioneiro é capaz de voltar e conduzir outros prisioneiros também a igual êxodo, arrancando-os das sombras ilusórias. Nietzsche inverte a caverna platônica é justamente descendo ao seu interior que encontra-se o homem superior e não saindo da caverna.

está acima dos caminhanes, porém, quem percorreu esse caminho, como Zaratustra, chega lá "num pulo": Pouco adiante na obra, Zaratustra está diante de *A saudação*. O grito que ouviu conduziu-o para a própria caverna e lá, outros hóspedes já o esperam e impacientes estavam seus animais em meio a tantas perguntas que aquela agoniada companhia lhes dirigiam⁷⁹. "Está a águia de Zaratustra, inquieta e com as penas eriçadas, porque era obrigada a responder demasiadas perguntas, para as quais seu orgulho não tinha resposta; a prudente serpente, porém, pendia do seu pescoço." A tríade dos animais completou-se com a visão do interior da caverna. As vacas ensinaram a beatitude da ruminação que conduz ao reino dos céus e, no interior da caverna, a águia e a serpente permanecem unidas em meio àquela agoniada assistência. Zaratustra, então, diz: "Ó vós, desesperadas e singulares criaturas! Foi o *vosso* grito de socorro, então, o que ouvi?" Foi o grito das companhias que estavam junto aos seus animais que o levaram para o interior da própria caverna. O clamor por socorro chegou aos ouvidos dele que se apressou para ir ao encontro. "Num pulo" chegou à caverna. Lá ele compreendeu donde vinha a incômoda solicitação, aquele grito de socorro. Porém, Zaratustra compreendeu "e, agora, também sei onde está aquele que, em vão, procurei hoje, o *homem superior* - na minha própria caverna, está o homem superior! Mas de que me admiro? Não fui eu mesmo que vos atraí com o sacrifício do mel e os ardilosos chamarizes da minha felicidade?"

Enfim, o reconhecimento do próprio Zaratustra, o homem superior está em sua própria caverna. Aquele que procurou durante o dia está mais próximo que o imaginado.

⁷⁹ Quem era a companhia que aguardava Zaratustra junto aos seus animais na hospedagem da sua caverna (*Assim falou Zaratustra*, IV: *A saudação*): "o rei da direita e o rei da esquerda, o velho feiticeiro, o papa, o mendigo voluntário, a sombra, o homem consciencioso do espírito, o triste adivinho e o burro; o mais feio dos homens, porém, colocara uma coroa na cabeça e enrolara-se em duas cintas de púrpura, pois, como todas as pessoas feias, gostava de mascarar-se e enfeitar-se".

Aliás, se não fossem suas dádivas, não estariam ali, foi o mel. E os chamarizes da felicidade que reuniram aquela companhia que esperava e gritava por Zaratustra. Ele entra na própria caverna e encontra o que procurava: o *homem superior*⁸⁰.

Acaso, Zaratustra não se esqueceu dalgum animal? Não, porque sabe o que faz feliz: "É isso, é isso que te faz feliz! / Felicidade de águia e de tigre!" Assim ensina o terceiro *Canto da melancolia* na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. O quarto animal é indispensável para a felicidade, porque aos melancólicos, ele ensina a força; aos caminhantes, ele ensina a destreza; aos que se alimentam, ensina a fineza do paladar, necessários para a adequada dieta da força, ou melhor, da felicidade.

Novamente, estamos diante da "verdade arquetípica" ou dos "fundamentos arquetípicos universais": o bovino, a águia, a serpente, o tigre e o humano. Sabemos que os universos culturais donde partimos são completamente distintos e, porque não, contrastantes à primeira vista: cultura grega e egípcia, literatura semita e filosofia contemporânea. Mas cremos ser esse também o grande mérito e valor dos recortes, ou seja, por que em ambientes tão díspares os elementos evocados são os mesmos? Não é curioso que aquilo por nós denominado *fundamentos arquetípicos universais* apareçam em épocas e formas culturais tão diferentes? Por isso decidimos tomá-los como elementos verdadeiramente universais, visto que ultrapassam as diferenças temporais e culturais e reaparecem como elementos nas diferentes artes humanas: representação estatuária: esfinge, relato mítico-religioso: Ezequiel e

⁸⁰ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, p. 183 : é mister ressaltar que o *homem superior* não é um *super-homem* de caráter tirânico-despótico, mas alguém que está em vias de superação do humano. Vattimo propõe que inclusive o *Übermensch* seja compreendido nesse sentido, visto que *über* significa tanto super quanto outro, por isso ele traduz o termo por "oltreuomo" – outro homem, para "acentuar a transcendência deste tipo de homem frente ao homem da tradição".

reflexão filosófica: Nietzsche. O valor arquetípico dos elementos descritos está, justamente, em servirem a diferentes significações: quer cultural, religiosa ou filosófica. Gestando a partir daí uma compreensão universal, por isso também fundamental. Mas vejamos o que sugere cada um dos elementos destacados.

O tigre ou o leão são animais predadores, dominadores e que se impõem, visivelmente, pela força. Delimitam seu território e presidem até os ritos de acasalamento pela luta e, não raras vezes, essa termina pela morte ou expulsão de um dos opositores. A força bruta é também o meio de aquisição do alimento. São predadores por excelência, mas não são destituídos de certo perfil nobre. Esse perfil revela-se, sobretudo, na qualidade do alimento, visto que não fazem uso de carnes já sacrificadas, exceto quando obrigados ao cativo. Tanto o tigre quanto o leão são seletivos na captura de suas presas, não se alimentam de restos e nem de animais doentes, mas perseguem suas presas entre os melhores exemplares do cardápio. Esse *modus vivendi* revela uma curiosa perspicácia, visto que não se movem por mera necessidade e nem pelo desejo. Ambos (tigre e leão) não se alimentam do que encontram pela frente, mas escolhem suas presas e, saciada sua fome, também não abatem outros animais. Seus desejos não infringem a lei do necessário, porém não são guiados pela simples necessidade, antes pelo instinto, ou seja, pela seleção do alimento melhor e consumo suficiente do mesmo, por isso podem ser tomados como símbolo do instinto. O *instinto* é a pureza de devir, pois nem é só necessidade nem a ilimitação do desejo, mas é a dieta adequada.

O boi é outro animal singular, porque, ao contrário do anterior, não vive com uma dieta restrita, mas busca o alimento farto, dado que necessita acumular energias para o tempo do trabalho. Forte e bem nutrido, é bom animal de carga; moroso nos gestos, mas cheio de vigor nos músculos. Andar calmo, mas confiante de sua situação. O boi é fonte

de resistência e tenacidade diante da aspereza do trabalho. Além disso, não poucas vezes, após a abnegada vida de trabalho, ainda oferta-se como alimento à humanidade em um gesto de pura doação. Seu metabolismo é lento, porém eficaz. Jamais admite alimento indesejado, aliás, tendo colhido alimento, põe-se a ruminá-lo em vista de extrair-lhe toda seiva vital. Enquanto rumina, ele se reapropria daquilo que é seu, transformando a matéria bruta em fonte vital. Com "humor contemplativo", ensina o sentido da ruminação como metabolismo necessário à vida, por isso, vê-lo associado ao simbolismo da *meditação* não é coisa rara.

A águia é o outro parceiro simbólico constante nas três figurações recordadas. Ela, com olhar penetrante, enxerga dez vezes mais que o olho humano e é o único animal que consegue olhar o sol frontalmente. Sua altivez e nobreza não se reduzem a isso. Ela desafia o perigo através do voo e, nas alturas, encontra alimento refinado e esconde-se no cume dos penhascos, não por medo, mas pela soberana visão que daí desfruta. Com instinto predador apurado, não é vil caçadora, ao contrário, implacável na captura das presas graças à agilidade e determinação do voo. Seu tamanho imprime respeito e dignidade aos movimentos mais simples, tornando singular sua forma de domínio sobre a presa. Admirada pela beleza, é também temida pela determinação na caça, por isso inspira *a perspicácia* e *a liberdade* em cada ato. Esses elementos dignificam inclusive a morte da presa que é tomada por ela como alimento.

A serpente é fonte de medo e inspira o cuidado. Desde as mais antigas civilizações sabia-se que ela é o mais astuto dos animais da face da terra⁸¹ e traz em sua boca a morte da presa, mas "onde está o que mata, encontra-se também aquilo que salva" (Hölderlin). Por disposição da argúcia humana, é símbolo nobre da medicina e, assim como pelo veneno mata, também por ele é capaz de salvar. Precisa nos movimentos, especialmente em direção à presa, e

⁸¹ *Antigo Testamento Poliglota*: Gênesis 3,1.

destemida diante do perigo, é sábia cortesã do seu alimento até a hipnose e, quando o ambiente é inóspito e nada lhe oferece como dádiva, nutre-se do próprio veneno e suporta as adversidades do tempo. Por isso inspira *astúcia* em todos os movimentos e exige igual atitude de todos quantos dela se aproximam.

Finalmente, o humano. Elemento também comum nas três figurações e que aparece como ponto de integração dos diversos animais. Nele parece convergirem as forças simbolizadas pelos diversos animais, o que não lhe faz superior, mas são forças essenciais à existência. O instinto, a meditação, a perspicácia, a liberdade e a astúcia são disposições de primeira ordem. Ademais, essa visão integradora que atribuímos ao elemento humano nas figurações parece-nos inscrita nas entrelinhas das mesmas.

A esfinge atrai-nos pela rara beleza que emerge da conjunção dos elementos. Beleza expressa na soberania de um rosto encimado pelas figuras da serpente e da águia que se mantém altivamente apoiado em um corpo viril e disposto de forma ágil, quase significando um movimento. O tronco da esfinge não está disposto pelo repouso, como é comum ao boi e ao leão, ou seja, como os membros para um dos lados. Os membros estão apoiados e dispostos dos dois lados do corpo como os membros do leão permanecem enquanto está a observar a presa. O ornamento disposto em torno ao rosto confere-lhe dignidade e realeza, denotando pujança daquele que observa tudo a partir da segurança de sua situação.

Na segunda figuração, o elemento integrado reaparece mais evidente, quando se emprega a expressão *iam na direção que o espírito queria*. Cada corpo integrava todos os elementos figurados e deslocava para a frente da direção impressa pelo espírito. O espírito que conjuga e dirige, que funde e sustenta, que estrutura e determina o rumo. Novamente, parece-nos que o humano sinaliza o lugar

integrado dos elementos, dado que percebemos nele, mais facilmente, a ação do espírito.

Por fim, os animais de Zaratustra hospedam aqueles que o esperam, embora irrequietos pela presença dos hóspedes. Aliás, entre os animais dele não há divergências. A perspicaz águia sustenta a astuta serpente em seu pescoço entre os hóspedes e, à entrada da caverna, está seu leão. Nessa caverna, a dádiva não vem daqueles que saem, contemplam e voltam ao seu interior para daí libertar os concidadãos, ao contrário, a bem-aventurança está em descer ao mais profundo recôndito da caverna, pois "agora, também sei onde está aquele que, em vão, procurei hoje, o *homem superior* - na minha própria caverna, está o homem superior!". Aquele a quem se procura pelos vales e campos infrutiferamente, encontra-se *na própria caverna*. Aí está aquele a quem buscamos.

Não sem raro orgulho sentimo-nos à porta donde convergem diversos caminhos. Considerando o termo *ciência* como o espaço onde se busca o conhecimento objetivo particularizado, isto é, o conhecimento justificável de cada objeto, vislumbra-se outro horizonte acerca do conhecimento dos *fundamentos arquetípicos universais*. Assumindo o conceito de ciência como conhecimento objetivo particularizado, somos impelidos a pensar a possibilidade de uma sabedoria que ultrapassa os limites das ciências. A despeito das múltiplas críticas que possam existir entre teologia, filosofia e psicologia, parece-nos que a sabedoria das obras que produziram as ultrapassa em larga escala. Onde podemos pensar que a sabedoria expressa nos *fundamentos arquetípicos universais* é maior que o conhecimento que as próprias ciências detêm, proporcionando um saber para além dos limites específicos de cada ciência e desvelando um saber interdisciplinar: humano, fundante, metacientífico. Nesse sentido, os *fundamentos arquetípicos universais* dão origem a uma sabedoria interdisciplinar humanitária, fundamental e para além dos limites do

conhecimento específico de cada ciência particular. Ultrapassadas as críticas recíprocas entre as ciências mencionadas, precisa-se captar a sabedoria que revelam, através de diferentes linguagens, ao patrimônio espiritual da humanidade.

Caminhos que partem de outros caminhos e seguem em diversos rumos. Caminhos já caminhados por pessoas apressadas que, nesses caminhos, talvez não encontraram, senão, estradas mal pavimentadas, e também caminhos percorridos por aqueles que conhecem a arte de caminhar. Que aprenderam a ouvir as veredas trágicas e dormir ao relento, mas sempre a caminho. Que, nalgum dia derradeiro, inscrevem-se no portal do encontro para onde corriam tão apressados e tantos caldalosos caminhantes. Vale dizer, pensamos estar diante de um mesmo evento, porém com três figurações diversas. Todos os caminhos prontos para serem percorridos, mas através das diversas veredas da arte figurativa, da literatura e do pensamento. É verdade que os nossos olhos veem-se bem somente no espelho, por isso nalgum lugar inscreve-se, para além da retina, a beleza dos caminhos a serem percorridos. Outrora falou Zaratustra: “É *isso*, é *isso* que te faz feliz! / Felicidade de águia e de tigre! / Felicidade de poeta e louco! / [...] A sede que sentias? / *Que en seja banido / De toda a verdade, / Só louco! / Só poeta!*”⁸²

⁸² F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, IV: O canto da melancolia, 3.

3

O HUMANO E O DIVINO ENTRE A AURORA E O OCASO

O futuro da natureza humana: a proposta que nos reúne aqui, por si mesma já coloca alguns problemas. Se há uma questão em torno do *futuro* da natureza humana é sinal de há algo inconfessado nessa expressão. Mais ainda: se se pensa no futuro é porque se *espera* ou se *deseja* esperar um tempo por vir. Se há um futuro, haveria um *passado* e um *presente*? A expressão situa três possibilidades iniciais. A primeira no fato de pensar a natureza humana no horizonte do tempo. Nesse caso, no futuro. Mas, qual seria o passado e o presente da natureza humana? A segunda, pensar essa natureza no tempo implica uma situação objetiva do humano. Haveria a possibilidade de pensá-lo fora da dimensão do tempo, isto é, numa perenidade ou eternidade humana? Enfim, pensar o humano enquanto natureza permite considerar seu lugar frente à eternidade, ou na linguagem de Aristóteles, somente entre os deuses e as bestas? Se partimos da natureza humana, haveria alguma possibilidade de se considerar o humano além dos limites da natureza (no sentido grego de *physis* ou latino, *natura*, com as diferenças que comportam) ou na

natureza humana há algum germe de perenidade ou eternidade?

Obviamente, essas questões ultrapassam nossas possibilidades. Por isso, limitamo-nos a um sentido estrito da expressão. Consideremos *o futuro da natureza humana* no horizonte do pensamento filosófico atual, mais precisamente, a partir de Michel Foucault, em virtude do anúncio da morte do homem que tanto propagou. Porém, como a possibilidade do futuro parece subentender um passado e um presente, voltaremos brevemente os olhos a alguns textos que, ao lado de Foucault, parecem discutir a mesma questão. Quanto ao passado, consideremos alguns aspectos do pensamento Antigo e Medieval sobre a situação humana. Quanto ao presente (um presente estendido) olhemos como a Modernidade europeia põe a questão do humano e da sua morte, paralelamente, à morte de Deus. Passado e presente constituindo um *theatrum philosophicum*, para lembrar Foucault, onde o humano e o divino aproximam e repelem-se de certo modo.

Do teatro só saímos após o clímax da peça. Por isso, visitemos Foucault em busca da aurora ou do ocaso do humano. Pois se é em seu pensamento que a dita morte do homem atinge um ápice paradoxal, então pode ser que ele também possibilite pensar não só o presente, mas, sem profetismo, considerar filosoficamente a possibilidade do *futuro* humano. E, ainda, que nem isso aconteça, poderemos situar elementos ou balizas que favoreçam o labor filosófico futuro. Vale ainda advertir que, a consideração do futuro está, quase sempre, ligada a alguma esperança (para quem a possui) ou situada na insatisfação com o presente, mas que ainda encontra sentido na tarefa de colocar questões sobre o próprio por vir: sobre *o futuro da natureza humana*.

3.1 *Theatrum filosoficum: humanus et divinus*

Platão não teme refutar Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são”⁸³. Protágoras centrou a dinâmica do real na serena luz da existência humana. O real enquanto todas as coisas que são e também as que não são. O deslocamento platônico do homem para os deuses talvez seja um bom indício para pensar a suposta gênese da antropologia na Grécia antiga. Ao contrário de Protágoras, nosso avô grego afirma: “Para nós, deus é a suprema medida de todas as realidades, muito mais do que o homem, como alguns têm sustentado. Agora, se alguém quiser tornar-se amigo de deus, é necessário que também procure tornar-se semelhante a ele”⁸⁴. Platão descentra o homem como medida apresentado por alguns, no caso Protágoras, e inscreve na dinâmica do real a perspectiva divinatória. A divindade como medida e o assemelhamento como processo de identificação à divindade.

O homem e Deus permanecem como questão filosófica de considerável importância. Se a Grécia iniciou esse debate, com certeza ela não o encerrou, pois ele retorna continuamente ao *theatrum filosoficum*. Na patrística e no medievo, é evidente como Aurélio Agostinho passa através do *cogito*, para além da memória, à presença da divindade⁸⁵, e como Tomás de Aquino inscreveu o homem e toda a criação na dinâmica do *exitus et reditus ad Deum*⁸⁶. Na aurora da modernidade europeia, Descartes redescobre a função do *cogito*. Remete-o, em última instância, aos cuidados de um Deus não enganador como fundamento da ideia de infinito,

⁸³ PROTÁGORAS, *Fragmento* 80b1.

⁸⁴ PLATÃO, *Leis*, IV, 716c-d.

⁸⁵ STO. AGOSTINHO, *Confissões*, II, X, 17 e 24.

⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, I, II, q 1 a 8.

cuja formulação é impossível à potência de um ser finito⁸⁷. Embora Descartes encontre um Deus não enganador, há quem afirme que “o Deus nas *Meditações metafísicas* de Descartes já é um Deus morto: um Deus assassinado”⁸⁸. Aos que refutam a interpretação heideggeriana do Deus das *Meditações* talvez necessitem também confrontar-se com Blaise Pascal.

Para mim, confesso que assim que a religião cristã descubra este princípio, que a natureza dos homens é corrompida e decaída frente a Deus, isto abre olhos para ver o caráter desta verdade em todos lugares; porque a natureza é tal, que aponta em todos lugares um Deus perdido, e no homem, e fora do homem, uma natureza corrupta.⁸⁹

Uma natureza humana corrompida e um Deus perdido. Talvez pudéssemos retornar à Grécia e a Jerusalém, em companhia de Pascal, para um diálogo com Protágoras e Platão. Pascal, assim como Heidegger, aponta uma cisão curiosa: por um lado, a desconfiança frente à capacidade humana, ao contrário de Descartes, e, por outro, o descentramento moderno do lugar da divindade. Hegel reinterpretou essa cisão apontada por Pascal. Para Hegel, com a modernidade europeia, “o dogmatismo do ser foi refundido no dogmatismo do pensamento e a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade”⁹⁰. A modernidade operou uma passagem do ser e do objeto ao pensamento e à subjetividade. Com isso, “a alma como a coisa se transformou em Eu, como razão prática em

⁸⁷ R. DESCARTES, *Meditações*, III meditação.

⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche: metafísica e niilismo*, 203.

⁸⁹ B. PASCAL, *Pensée*, 441: “Pour moi, j’avoue qu’aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déçue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu’elle marque partout un Dieu perdu, et dans l’homme, et hors de l’homme, et une nature corrompue”.

⁹⁰ G. W. F. HEGEL, *Fé e saber*, parágrafo final.

absolutidade da personalidade da singularidade do sujeito”⁹¹. A passagem da alma ao Eu e da razão prática ao absoluto do sujeito, aliadas às anteriores, constituem um novo lugar do pensamento. A descoberta da subjetividade remete, segundo Hegel, às filosofias de Kant, Jacob e Fichte. E, do modo como aconteceu na modernidade europeia, é a origem não só da questão do sujeito, mas da tragédia do ateísmo na tarefa especulativa.

...a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto [...] –, e fornece assim uma existência histórica àquilo que era de algum modo ou preceito moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal e, portanto, restabelecer para a filosofia a idéia de absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa...⁹²

Hegel cita o aforisma de Pascal já identificado acima como sinal de que a morte de Deus já está presente na cultura filosófica moderna. Essa morte significa, para Hegel, a ideia de absoluta liberdade e também “o sofrimento absoluto ou sexta-feira santa especulativa”. Ele equaciona o risco a que se expõe a especulação após essa morte. Se faculta a absoluta liberdade, também condena à falta radical de fundamento na obra da razão ou à sexta-feira santa especulativa. Por sua vez, embora Nietzsche recomponha um *teatrum philosophicum* para o anúncio da morte de Deus, também reconhece o absurdo nostálgico e a liberdade náutica frente à notícia de que o velho Deus está morto.

O primeiro anúncio da morte de Deus na *Gaia ciência* revela o espanto nietzschiano. A obra feita por nós, “vocês e eu!” como ele diz, suscita inúmeras questões: “Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos para quebrar a corrente que ligava esta terra a seu

⁹¹ G. W. F. HEGEL, *Fé e saber*, parágrafo final.

⁹² G. W. F. HEGEL, *Fé e saber*, parágrafo final.

sol? [...] Para onde vamos nós próprios? [...] Não estaremos errando através de um vazio infinito?” As questões não sinalizam simplesmente para uma boa nova, mas para a crise que comporta o fim do horizonte, a falta de rumo e o vazio infinito. Nesse sentido, Nietzsche ainda fala da sexta-feira especulativa de Hegel. Ainda no aforisma, ele sinaliza para “uma história mais elevada” após a morte, embora saiba que “a grandeza deste ato é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela?”⁹³ Nietzsche reencontra o ponto de ancoragem da questão: a morte de Deus significa a deificação do homem ou a sua derrisão no vazio infinito? Essa morte faculta a dupla perspectiva: de um lado, o homem pode erguer-se à dignidade de Deus, não só para tornar-se digno da notícia, mas para ocupar o lugar de Deus, e, de outro, pode também perder-se na falta de horizonte e no vazio.

Nietzsche retoma a questão da morte de Deus vinculando-a à morte da moral europeia fundada no velho Deus. Ele olha adiante, entre o presente e o futuro, e reconhece a “sucessão de rupturas, de destruições, de ruimentos, de devastações” que estão por vir. Entre o presente e o futuro, necessita-se de um “profeta de um escurecimento” disposto a “converter-se no mestre e no anunciador desta enorme lógica de terrores, o profeta de um escurecimento, de um eclipse de sol como não se produzir nunca neste mundo”. O eclipse não significa o acabamento do sol, porém seu ofuscamento momentâneo. Contudo, ele não se resigna à perspectiva negativa frente ao anúncio. Consciente das “*consequências imediatas* do acontecimento”, aponta também a possibilidade da liberdade náutica. “Efetivamente, os filósofos, os ‘espíritos livres’, com a notícia de que o ‘velho deus está morto’ sentem-se alcançados pelos raios de uma nova aurora; com esta notícia, nosso coração transborda agradecimento, admiração,

⁹³ F. NIETZSCHE, *Gaia ciência*, aforisma 125.

pressentimento, espera (...) e aí está o mar, *nosso* mar, aberto de novo, talvez não houve nunca um ‘mar’ tão ‘aberto’”⁹⁴. Esse aforisma revela a segunda perspectiva nietzschiana frente à morte de Deus: a liberdade da navegação. A morte faculta o desvencilhamento teórico do fundamento e das justificações em Deus.

O diálogo com o anúncio nietzschiano da morte de Deus e com a crítica kantiana à metafísica fecundou diversos autores. Entre eles, Karl Rahner retoma a palavra “Deus” remetendo-a ao passado, diferentemente de Nietzsche que fala do presente e do futuro. Para Rahner, “essa palavra é, está em nossa história e faz nossa história”⁹⁵. Essa palavra permanece, por isso “faz nossa história”. Se o futuro a abolisse, “o homem se esqueceria totalmente de si mesmo através do particular de cada coisa em seu mundo e sua existência”⁹⁶. A ausência da palavra “Deus” volatiliza a realidade, através da perda de referência entre o particular e o universal. Essa ausência significaria a dissolução de toda medida para o pensamento e para o próprio homem. “A morte absoluta da palavra ‘Deus’, uma morte que apague inclusive o passado da própria palavra, seria o sinal não ouvido já por ninguém de que o homem mesmo está morto”⁹⁷. A considerar pelo título da obra, *Curso fundamental da fé*, espera-se que haja uma palavra ou algum horizonte. Rahner não só aponta um horizonte, mas o faz à luz do *amor fati*.

A palavra está aí. Procede daquelas origens das quais provém o próprio homem; seu fim só pode pensar-se junto com a morte do homem como tal; pode ter todavia uma história, cuja mudança de forma não podemos pensar de antemão, precisamente porque ela mesma mantém aberta o futuro indisponível e não planejado. É a abertura ao mistério

⁹⁴ F. NIETZSCHE, *Gaia ciência*, aforisma 343.

⁹⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 73.

⁹⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 69.

⁹⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 70.

incompreensível. Incita-nos demasiadamente, quem sabe nos irrita como perturbação da tranquilidade numa existência que quer ter a paz do supervisível, claro e planificado. [...] Conhecemos a expressão latina *amor fati*, amor ao destino. Esta decisão pelo destino significa propriamente “amor à palavra que se nos diz”, ou seja, àquela fatalidade que é nosso destino. Só este amor ao necessário liberta nossa liberdade. Esse *fatum* é, definitivamente, a palavra “Deus”.⁹⁸

A liberdade fundamental do homem não estaria, como Nietzsche pensa, na morte de Deus, enquanto possibilidade de “uma nova aurora” ou como abertura radical do “nosso mar”. A liberdade humana, para Rahner, depende fundamentalmente do afastamento do mundo planificado pela tecno-ciência e o encontro com a fatalidade do amor ao necessário. O *fatum* divino liberta a liberdade humana.

Aos que objetam ser uma interpretação teológica de uma questão filosófica, pode-se ainda recorrer a Paul Ricoeur. Sua voz ressoa em uníssono com Rahner, pois “nomear Deus, antes de ser um ato de que sou capaz” é uma condição que nos precede na história da revelação. Essa história com seus livros sagrados “manifestam poeticamente e assim revelam um mundo que poderíamos habitar”⁹⁹. O deslocamento do eixo da racionalidade tecno-ciência permite reencontrar um lugar para a habitação humana. Nessa habitação, acontece “um companheirismo entre Deus e o seu povo e o resto dos homens”, pois, para além da razão calculadora, “*escutar* exclui *fundar*” e possibilita uma “poética da política” entre os companheiros ricoeurianos, isto é, entre Deus, seu povo e o resto dos homens¹⁰⁰.

Porém, reconduzindo-nos aos limites da racionalidade tecno-ciência surpreendemo-nos com afirmações como a de Jürgen Habermas que interpreta “A

⁹⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 73.

⁹⁹ P. RICOEUR, *Leituras 3* : nas fronteiras da filosofia, 188-189.

¹⁰⁰ P. RICOEUR, *Leituras 3* : nas fronteiras da filosofia, 190 e 204.

ciência e a técnica como ideologia”. A essa racionalidade agregam-se ainda outras críticas: “O sonho de colocar o ser humano no lugar de Deus converteu-se em terrível pesadelo. Basta ver como ele é tratado no dia a dia. A morte de Deus, longe de realçar a dignidade da pessoa humana, provocou a sua dissolução num feixe de impulsos contraditórios, sujeito a todo tipo de manipulação. No vazio niilista que se instaura resta como único absoluto o ‘eu’ arbitrário. Tudo mais é mero instrumento pra realização individual”¹⁰¹. Além de Habermas e Macdowell, em Vattimo também se encontra crítica semelhante. O anúncio da morte de Deus instaura “o niilismo como destino”. O niilismo é “a situação em que o homem rola do centro para X”¹⁰². Esse descentramento humano acontece, porque “o niilismo é, assim, a redução do ser a valor de troca”¹⁰³. Enfim, a morte de Deus é condição da morte do homem ou acaso teístas ou ateístas teriam a *autoridade* para determinar o justo caminho sobre Deus (e sobre o homem)?¹⁰⁴ Liberdade serena de um mar aberto ou atrocidade da sexta-feira especulativa: qual é a condição do humanismo e do teísmo no pensamento contemporâneo?

3.2 *Humanus et divinus: aurora e ocaso!*

“Não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”¹⁰⁵. Essa afirmação foucaultiana, no mínimo, perturba a leitura que fazemos de suas obras. Se o período anterior ao trabalho no *Collège de France* caracteriza-se por uma genealogia das instituições e o trabalho no *Collège*, por uma genealogia das técnicas disciplinares e de poder na sociedade, poderia se supor que o sujeito estivesse por

¹⁰¹ J. A. A. MACDOWELL, “O fim do ‘fim da metafísica’”, 18.

¹⁰² G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 3-4.

¹⁰³ G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 5.

¹⁰⁴ I. V. OLIVEIRA, “Religião e pós-modernidade”, p. 68.

¹⁰⁵ L. FERRY / A. RENAUT, *Pensamento 68*, 135 e H. L. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault*, 274.

desaparecer. Porém, atentos a *As palavras e as coisas*, reconhecemos uma curiosa simbiose entre aquele que pensa e o que é pensado, uma “passagem do ‘Eu penso’ ao ‘Eu sou’”, “o que se representa e o que é”. Nessa condição, “o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado...”¹⁰⁶. Foucault vai além quando coloca a questão do retorno e da linguagem no início do nono capítulo: “não é isso o que Nietzsche preparava quando, no interior de sua linguagem, matava o homem e Deus ao mesmo tempo e assim prometia, com o Retorno, o cintilar múltiplo e recomeçado dos deuses?”¹⁰⁷ Com essa questão, não está Foucault apontando, por estranho que pareça, para o mesmo lugar em que Rahner recolocou o homem através da meditação da “palavra Deus”, ou seja, “a morte absoluta da palavra “Deus”, uma morte que apague inclusive o passado da própria palavra, seria o sinal não ouvido já por ninguém de que o homem mesmo está morto”?¹⁰⁸

A análise foucaultiana do lugar do homem passa pela quadratura da *epistémê*:

Assim, redescobrimo a finitude na interrogação da origem, o pensamento moderno remata o grande quadrilátero que começou a desenhar quando toda a *epistémê* ocidental se abalou no fim do século XVIII: o liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do *cogito* com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem. É na análise desse modo de ser, e não mais na da representação, que, desde o século XIX, a reflexão busca assentar filosoficamente a possibilidade do saber.¹⁰⁹

“O laço das positivities com a finitude, o redobramento do empírico no transcendental, a relação

¹⁰⁶ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 429-430.

¹⁰⁷ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 422.

¹⁰⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 70.

¹⁰⁹ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 463.

perpétua do *cogito* ao impensado, o recuo e o retorno da origem definem, para nós, o modo de ser do homem”¹¹⁰. Essa condição humana é de fácil localização, porque a invenção do homem é uma questão recente. A problematização do homem erige-se a custas das três questões fundamentais da *Lógica* kantiana. O saber, o fazer e o esperar ordenam-se à questão “o que é o homem?”¹¹¹ O caráter dramático da questão kantiana não está em que o homem erija-se tardiamente como problema para as ciências humanas, mas no fato de seu fim estar próximo. Entre a origem e o fim da linguagem representativa está o interstício humano que escapa à representatividade através de uma libertação que o despedaça¹¹². A linguagem representativa mutila o humano, porque lhe nega o direito à palavra. A representação torna o “soberano submisso, o espectador olhado”. Ela condiciona-o ao paradoxo do sujeito objetivado.

À medida que representa, a linguagem objetiva o humano e desconsidera ser ele o mesmo que fala na linguagem e de quem se fala. Perdendo o direito de sujeito da palavra, porque, ao mesmo tempo, objeto, “o homem *que* é uma invenção cuja recente data a antropologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. (...) ...como aconteceu na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria como, na orla do mar, um rosto de areia”¹¹³. Essa conclusão de *As palavras e as coisas* não deixa dúvida da crítica foucaultiana à representatividade. Aos que afirmam ser o humano o problema genético da filosofia, Foucault discorda. Não restam dúvidas que já os gregos interrogavam-se sobre a alma e o corpo humanos, por exemplo, mas isso não significa que o humano fosse o problema central de suas

¹¹⁰ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 130.

¹¹¹ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 471.

¹¹² M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 535.

¹¹³ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 536.

investigações. Na Grécia, o humano pervade toda a filosofia, porém sempre ordenado à polis. Na Idade Média, igualmente, o humano está descentrado, pois toda sua existência é um *exitus et reditus ad Deum*. Só recentemente o humano torna-se um problema para a filosofia.

Crê-se que o humanismo é uma noção muito antiga que remonta a Montaigne e bem mais além... Tudo isto é ilusório. Primeiro, o movimento humanista data do fim do século XIX. Em segundo lugar, quando se olha mais de perto as culturas dos séculos XVI, XVII e XVIII, percebe-se que o homem aí, literalmente, não tem nenhum lugar. A cultura é então ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, certamente pelos corpos, pelas paixões, pela imaginação. Mas o homem ele próprio está totalmente ausente.¹¹⁴

O centro da questão filosófica da modernidade europeia só tardiamente, no fim do século XIX, volta-se para o humano. E o grande problema é que, ao voltar-se para ele, representa-o. Esse ser de breve duração nasceu condenado ao desaparecimento por obra das ciências humanas. A aurora do discurso onde o homem torna-se o centro das interrogações filosóficas já prenuncia seu ocaso, porque o torna seu objeto. Dessa forma o entende Gilles Deleuze comentando Foucault: “Da época clássica à modernidade, vamos de um estado onde o homem não existe ainda a um estado onde o homem já desapareceu”¹¹⁵. A representação aproxima a aurora e o ocaso do humano na representatividade que o objetiva, mas é na formalização antropológica que fica a cargo das ciências humanas, que o sujeito deriva-se em objeto, por isso:

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que

¹¹⁴ M. FOUCAULT, « *Arts* », 15 de junho de 1966.

¹¹⁵ G. DELEUZE, « *L’Homme, une existence douteuse* », 128-129.

pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso.¹¹⁶

A representação tolhe o direito à palavra e constitui o homem como coisa. Quando se pensa no reino, na liberdade, na essência, nas verdades do próprio homem, na antropologia, o que se opera é a representação. Esquece-se assim que “é o homem quem pensa”, por isso não se necessita representá-lo em conceitos. A representação torna o humano alheio a si mesmo. Fala, sem saber que fala sobre si mesmo. Antropologiza, sem reconhecer que antropologiza-*se*, isto é, que se torna objeto da própria voz. O mesmo torna-se outro ou o sujeito, objeto. “Em suma, trata-se sempre, para ela (analítica da finitude), de mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo”¹¹⁷. O descentramento operado pela representação culmina na obra das ciências humanas. Elas diluem a condição humana, pois não reservam ao sujeito o protagonismo, antes, a condição de objeto. Com isso, as ciências humanas:

Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (este tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude do homem se tenha tornado o seu fim); [...] uma vez que matou Deus, é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude; mas, uma vez que é na morte de Deus que ele fala, que ele pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer; deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer. Mais

¹¹⁶ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 473.

¹¹⁷ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 469.

que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras; é a dispersão do profundo escoar do tempo, pelo qual ele se sentia transportado e cuja pressão ele suspeitava no ser mesmo das coisas; é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem.¹¹⁸

A morte de Deus alardeada outrora revela-se, paradoxalmente, como recuo do humano à sua finitude. O assassino, como se usasse uma espada de dois cumes, sucumbe junto ao assassinado. Condena-se ao desaparecimento e possibilita a emergência de “deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro”. O assassino torna-se vítima do assassinado, vítima da vítima. Além de ver ressurgir os mesmos deuses. A morte de Deus revela-se como morte do humano e retorno à origem: à emergência dos mesmos deuses no Oceano futuro. O que soava como a derrisão infinita dos deuses no vazio, o anúncio da morte de Deus “é a fonte do imenso ramificar-se do fenômeno religioso”¹¹⁹. Afinal, não é a morte de Deus que faz aparecer o humano. A possibilidade da existência humana não depende da ausência ou da morte de Deus. Esta se revela, antes, como sua condição. Foucault revela o paradoxo da dupla morte e da emergência dos novos e mesmos deuses no futuro. “*As palavras e as coisas* explicam que as ciências do homem não chegam a captar seu objeto, de sorte que, nelas também, e não só no pensamento antimetafísico e anti-humanista, o homem se encontra dissolvido”¹²⁰. O pensamento antimetafísico e o anti-humanismo, mas antes deles, as ciências humanas condenam o seu sujeito a uma dupla morte:

¹¹⁸ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 533-534.

¹¹⁹ I. V. OLIVEIRA, *Religião e pós-modernidade*, p. 68.

¹²⁰ L. FERRY / A. RENAULT, *Pensamento 68*, 128.

A morte do homem no sentido em que ela se encontra no horizonte dos pensamentos de Nietzsche e Heidegger: trata-se, então, da descoberta da fratura do sujeito, do pôr em evidência de sua dimensão irreduzível de opacidade para si mesmo. A morte do homem no sentido em que ela, ao contrário, resultaria das ciências, que veiculam as sobrevivências do humanismo metafísico e que, reificando o homem, fazem dele um *objeto* de estudo, deixando escapar do homem a autêntica ipseidade.¹²¹

A fratura do sujeito e a sua reificação pelas ciências humanas, ainda que em diferentes direções, dão a conhecer a dissolução humana mediante a morte de Deus. Diante dessa morte, o sujeito torna-se opaco a si mesmo, porque a técnica e a ciência tornaram-no antes só um ser sob o domínio da planificação e da quantificação. Por outro lado, a morte de Deus significa a morte do homem, porque o reconduz às amarras da reificação operada pelas ciências humanas. Um sujeito opaco a si mesmo, reificado pelas ciências e com um Deus morto, não crê mais na ética fundada nos valores universais da religião, porque não se acredita primeiramente na possibilidade do sujeito dispor de si numa heteronomia da vontade, pois não há mais uma lei à qual se submeter. O sujeito metafísico moderno, cujo protótipo é o *cogito* cartesiano, a subjetividade dada à representação e o sujeito metafísico da determinação técnica da vontade de vontade naufragam na ilusão da absolutização de si mesmo.

Para resumir estas três determinações, poderíamos dizer que o sujeito metafísico é um sujeito *transparente em si mesmo*, que pretende o domínio de *tudo* o que é, de si mesmo e do mundo, ao mesmo tempo. Trata-se, pois, de um sujeito sem “inconsciente”, de um sujeito *fechado* no sentido em que nele toda *transcendência (ek-sistencia)*, toda *abertura* ao Ser como retraimento (ao invisível, ao mistério) desapareceu. Em outros termos: este sujeito se ilude, quando ele não se pensa mais como

¹²¹ L. FERRY / A. RENAUT, *Pensamento 68*, 128.

um ser finito e temporal, mas, ao contrário, como um sujeito absoluto e intemporal.¹²²

A recusa do absoluto em Deus coincide com a ilusão de “um sujeito absoluto e intemporal”. O sujeito não alcança a condição absoluta e intemporal, antes a autoilusão. A constatação de Rahner e Foucault são similares. A morte de Deus revela-se na morte do homem, ou, ao máximo, na ilusão de si como absoluto e intemporal. Enrico Corradi reconhece que o projeto foucaultiano em *As palavras e as coisas* não opera somente “uma arqueologia das ciências humanas”, mas antes “uma autêntica ‘crítica da razão pura das ciências humanas’”¹²³. O desmascaramento das pretensões das ciências humanas talvez possibilite uma reposição da questão do sujeito fora dos limites da representação. A saída da representação pode estar no lugar onde se reconhece que o humano, antes de tudo, está sobre a política do poder e que todo saber é uma forma de domínio do e sobre o próprio sujeito.

O homem é só aparentemente livre, porque na realidade ele não é outra coisa que o resultado da escravidão operada pela tecnologia política sobre o homem-corpo. Vale dizer, que o homem-livre não é outro que o homem-corpo tornado *escravo*. O homem-sujeito coincide com a morte do homem. O homem-alma é a alienação do homem-corpo.¹²⁴

A assunção do humano à condição de sujeito coincide com a perspectiva antimetafísica de Nietzsche e Heidegger. Ele ascende à opacidade de si, porque revela antes sua fratura subjetiva. A sexta-feira santa especulativa de Hegel, o horizonte apagado e o vazio infinito de Nietzsche, o deslocamento do centro para X de Vattimo e o grito não mais ouvido por ninguém de que o homem mesmo

¹²² L. FERRY / A. RENAUT, *Pensamento* 68, 247.

¹²³ E. CORRADI, *Filosofia della ‘morte dell’uomo’*, 88.

¹²⁴ E. CORRADI, *Filosofia della ‘morte dell’uomo’*, 112.

está morto de Rahner, parecem soar em uníssono com a constatação de que a ausência ou morte de Deus afirma sim o fim do homem segundo Foucault. Ainda segundo Enrico Corradi:

A filosofia da morte do homem deve-se reconhecer que é certamente uma notável fratura sócio-fenomenológica do nosso tempo, mas não é “filosofia” em estrito senso. Melhor, a filosofia da *morte do homem* se traduz na *morte da filosofia*, porque nesta última considera-se menos e é suprimida a função do pensar.¹²⁵

Assumir, portanto, a morte de Deus como condição primeira do filosofar, considerando Hegel, Nietzsche, Vattimo, Rahner e Foucault, significa, em primeiro lugar, a aceitação da morte do homem e, em segundo, a supressão da própria função do pensar. Nesse sentido, a seara filosófica, fiel ao rigor do método, não permite anunciar uma esperança simplesmente para consolar-nos ou buscando frutos na seara alheia da teologia, por exemplo. A questão da morte de Deus e do homem não é somente uma questão entre as demais, mas a questão que possibilita ou não o pensamento futuro.

Necessita-se agora elencar alguns fios da trama deste texto. Não que constituam uma conclusão, nem uma síntese. Como disse Homero: vamos juntar, recolher e enumerar os ossos dos irmãos de armas ao fim do primeiro dia de batalha e esperar que não haja mais ossos que espadas erguidas¹²⁶. Em primeiro lugar, é notório o entrelaçamento do divino e do humano nos autores visitados. Quiçá possa-se dizer na filosofia Ocidental. Dos primórdios aos contemporâneos, *em geral*, não falam do divino sem a inclusão do humano e vice-versa. Em segundo, o divino *grosso modo* parece um elemento

¹²⁵ E. CORRADI, *Filosofia della ‘morte dell’uomo’*, 235.

¹²⁶ HOMERO, *Odisseia*, XVIII, 359; XXIV, 72 e 224 e *Ilíada*, VIII, 519 e XIII, 276.

fundamental para a compreensão da natureza e do fim do humano no pensamento da Antiguidade ao Medievo. O terceiro fio da trama permite uma constatação de uma ruptura: a modernidade filosófica europeia permite teoricamente a morte de Deus. O quarto fio refere-se à confluência entre filosofia e teologia na busca de apreender o significado e alcance da morte de Deus. No fim do horizonte ou no mar aberto, na sexta-feira santa especulativa ou no silêncio da morte de Deus, a filosofia e a teologia encontram-se, ao menos, para entoar o *Requiem aeternum Deum*. Quinto fio, admitida a morte de Deus e, em consequência, a morte do homem, ao menos para Rahner e Foucault, não se pode mais falar do homem. O próprio anúncio da morte de Deus ecoa por falta de ouvidos. O homem, cuja aurora ainda não dissipou, passa ao caminho do ocaso. Pode-se objetar com Nietzsche que vindo o raio e o trovão, o anúncio e a realidade da morte de Deus, surge o lugar para o *Übermensch*. Mas não seria esse um desejo metafísico inconfessado de Nietzsche? O sexto fio aponta para a extremidade derradeira da própria filosofia. Corradi sinaliza a confluência da morte de Deus e da morte do homem como a morte da própria filosofia.

Advogar uma filosofia da morte da filosofia seria, no mínimo, *esperar* uma metafilosofia. *Espera* que já se situa além da própria filosofia e das suas possibilidades. Há, porém, algumas considerações a serem feitas. Seriam *possibilidades* filosóficas?

Em uma primeira perspectiva, renunciar às mortes de Deus e do homem como problemas filosófico e teológico é ingenuidade. Somente um *pensamento ingênuo* advoga a centralidade divina e humana no pensamento filosófico e teológico Ocidental contemporâneo *sem considerar a crise que envolve os conceitos Deus e homem*. *Secundum motu proprio*, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Rahner e Foucault testemunham a irrenunciável necessidade da temática no exercício rigoroso do pensamento atualmente.

Em segundo, assimilar as *mortes de Deus e do homem sem acurado espírito crítico* conduz *quase* irrenunciavelmente ao *ceticismo filosófico* e à admissão de um mundo sem valores. Sem uma medida *parece* não haver sequer uma racionalidade mínima no trabalho teórico ou admite-se *a fortiori* um pensamento relativista ou um *relativismo teórico*. Que não é de todo mal, mas que também não pode pretender valores. Nesse sentido, Heidegger *talvez* tenha razão: “só um deus pode ainda salvar-nos”.

Em terceiro lugar, admitir as mortes com espírito crítico e rigor metodológico conduz inevitavelmente ao que disse Corradi: a morte do homem “se traduz na *morte da filosofia*, porque nesta última considera-se menos e é suprimida a função do pensar”¹²⁷. *Após a morte do homem, filosofar é esquecer quem filosofa*. A admissão da morte do homem não deixa impune a tarefa filosófica. Ninguém sai ileso dessa batalha. O rigor metodológico não permite uma filosofia sem considerações precisas e somente segundo a moda atual. Há quem alardeia a morte de Deus e do homem sem considerar, com honestidade intelectual, a pergunta acerca de *quem* filosofa. Aos que pretendem filosofar após essas mortes, sem considerar *quem* filosofa, ainda terão o que fazer?

Enfim, como Foucault situa o modo de ser do homem dentro da quadratura das positivities (finitude, empírico e transcendental, *cogito* e impensado, recuo e retorno da origem). O retorno da origem, segundo ele, efetuado por Nietzsche no eterno retorno significa “o cintilar múltiplo e recomeçado dos deuses”¹²⁸. *Assumir o eterno retorno ou o retorno ao pensamento originário significaria o retorno aos mesmos deuses*. O retorno ao pensamento *originário* na filosofia, por exemplo, em Heidegger e Foucault, implica reencontrar o *pensamento originário* como se pudessemos recortar autores como Heráclito e outros indicados por

¹²⁷ E. CORRADI, *Filosofia della 'morte dell'uomo'*, 235.

¹²⁸ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 422.

Heidegger desconsiderando o uso que a tradição ocidental fez deles. Foucault, na *Hermenêutica do sujeito*, pretende encontrar uma ética sem subjetividade na Grécia, mas é possível pensar a natureza humana atualmente sem a subjetividade?

Como a filosofia não pretende uma resposta cabal para cada discussão, contentamo-nos, se o fizemos, em colocar, do melhor modo possível, uma questão. A saber: *para além do pensamento ingênuo* (a recusa das mortes de Deus e do homem), *do relativismo teórico* (o pensamento e o mundo sem valores) e *do retorno ao pensamento originário* (o retorno aos mesmos deuses), *há um lugar para o sujeito que filosofa, ou seja, a filosofia ainda é uma tarefa exequível após a morte de Deus e do homem?* A bela senhora que outrora consolou Boécio na noite derradeira, talvez não nos deixe derivar no irracionalismo, antes, estenda-nos a velha e jovial sabedoria na voz de Foucault: “Certamente, não se trata aí de afirmações, quanto muito de questões às quais não é possível responder, é preciso deixá-las em suspenso lá onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de as colocar abre, sem dúvida, para um pensamento futuro”¹²⁹.

¹²⁹ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 535.

4

O TEMPO E OS DEUSES

Em tudo dona Marina é microscópica. Será a preocupação de ser exata que a levou à loucura? Ou, simplesmente, seu mal é a PREOCUPAÇÃO DE SER EXATA? Presa ao passado como sua única realidade, despreza o presente. Para ela, o presente não é. Finge aceitá-lo, um pouco irônica, condescendente diante da pequenez das pessoas que a cercam (pessoas?) Dona Marina é bem-educada a ponto de aparentar ser iludida: - Pessoas? – Dona Marina sorri.¹³⁰

A humanidade caminha no ritmo do tempo ou o tempo caminha no ritmo da humanidade? Nossos antepassados viveram no ritmo das estações. Essa foi uma das primeiras unidades de tempo inventadas. Legaram-nos depois o ritmo do dia e da noite que já significava considerável exatidão. O dia foi dividido em manhã e tarde, e a noite, em vésperas e matinas. Mas isso ainda era pouco e mergulhou-se nos intervalos do calendário solar. Porém, os caixeiros viajantes precisavam encontrar seus amigos e os monges precisavam rezar suas orações nas horas canônicas

¹³⁰ M. L. CANÇADO, *Hospício é Deus*, 51.

e o dia foi dividido em frações (horas) e inventou-se o relógio mecânico. O tempo ganhou a exatidão da engrenagem, que foi suficiente até que a era digital exigisse uma precisão maior e hoje vivemos mergulhados no tempo preciso do movimento dos núcleos atômicos. Estamos de acordo com a hora de Londres e tememos perder um milésimo de segundo. Viajamos de férias e deixamos o celular ligado para não perder nenhum contato. Saímos do trabalho, mas levamos no *tablet* todos os contatos do dia. Organizamos uma viagem, mas deixamos todos de sobreaviso no trabalho. *Estamos sempre com pressa e constantemente atrasados.* Usamos o carro para diminuir as distâncias, mas achamos que a viagem demora muito tempo. Resolvemos problemas pelo celular e queremos que as soluções cheguem imediatamente. Vai e volta-se a São Paulo em algumas horas a trabalho, mas nos angustiamos com o tempo que esperamos no aeroporto. Tudo isso, É A PREOCUPAÇÃO DE SER EXATO?

O tempo é o vínculo que organiza a vida que vivemos atualmente. Somos levados a pensar para cada atitude o tempo que gastaremos. Pré-ocupamos com o que faremos e nos angustiamos quando tudo acaba. O vestibular, por exemplo, funciona como a *pré-ocupação* ou condição fundamental de muitas escolas e, quando se termina a faculdade, espera-se ansioso o próximo curso que se fará. Aprendemos demasiado o ritmo do tempo!

Tudo o que significa perda de tempo causa-nos mal-estar. Somos muito ciosos do que faremos e do que temos a fazer imediatamente. Não gostamos de documentários da mídia, porque demoram e preferimos notícias em tempo real. Preferimos o *Messenger* a qualquer *e-mail*, por que é mais completo ou por que é tempo real? Toda atividade que demanda muito tempo é fastigiosa para nós do século XXI. Queremos ocupar o tempo de modo intenso. Superamos o passado e não gostamos do que já se passou. Tudo o que remete aos anos sem fim do túnel do tempo, parece-nos inútil. É cansativo rever processos sociais de duas décadas

passadas. Não queremos tampouco gastar nosso tempo com projetos futuros de longo alcance, porque não sabemos o que nos aguarda no próximo minuto. Preferimos o presente: vivemos intensamente! Atendemos o telefone, teclamos no *Messenger*, conversamos com a pessoa que está ao lado, combinamos o final de semana, saímos de carro, chegamos a casa e mergulhamos na espera do outro dia. *Vivemos intensamente o presente ou vivemos irrefletidamente o presente? O que fizemos do passado? Será que ainda esperamos algum futuro? “Será a preocupação de ser exata que a levou à loucura?”* A Dona Marina, apresentada acima, mergulhou na loucura, porque queria destruir o tempo chamado hoje. Logo foi, por ele, “destruída”. O passado era seu mundo. O futuro não existia. E nós, como lidamos com o tempo: passado, presente e futuro? Que relações estabelecemos no tempo chamado hoje?

Na tentativa de sugerir uma resposta, apresentemos três relações humanas que perpassam o tempo: com a religião, com o outro e consigo.

4.1 Religiões e pluralismo

A religião cristã no Ocidente passa por profunda transformação: o catolicismo está em crescente romanização e “pentecostalização”¹³¹ (tempo das igrejas renovadas, festivas, carismáticas, contagiantes); no protestantismo, a

¹³¹ J. B. LIBANIO na década de oitenta apontou *A volta a grande disciplina* (São Paulo: Loyola, 1984) como uma característica da religião. É provável que sua crítica atualmente tenha ainda maior propriedade. Recentemente (2009), merece consideração os *Cenários de Igreja* onde destaca, de certa forma, os cenários da Igreja Institucional, Carismática e Plural fragmentada. Ficam em segundo lugar os cenários da Igreja da Pregação e da Práxis libertadora. Elementos notórios, sobretudo, no enfraquecimento do engajamento social da Igreja cristã e do pequeno eco encontrado na pastoral pelo *Documento de Aparecida* e pelo *Sínodo da Palavra* que apresenta uma proposta de uma pastoral, não menos sacramental, mas centrada na Palavra.

vertente histórica está “enfraquecida” pela sua aparente proximidade com a igreja histórica católica e vê-se uma avalanche pentecostal multiforme que vai do retorno aos estilos neoclássicos de monaquismo (Toca de Assis e similares entre católicos) aos movimentos de cura e libertação dos indivíduos através da promoção social (sociedades de apoio aos viciados, grupos de trabalho e inserção social, etc). Além disso, temos que conviver com um número considerável de canais que só falam de religião: no Brasil, pelo menos sete ou oito; além das outras mídias: web, rádio etc. Na vertente exotérica, reencontra-se o gosto pelas manifestações religiosas afrodescendentes, indígenas e, principalmente, místicas. Sobretudo, igrejas que mesclam discurso dito cristão e ritos e transes espirituais. Na vertente interreligiosa, vê-se o crescimento vertiginoso das religiões indo-orientais, principalmente pelas práticas da ioga, da meditação, das massagens e dos relaxamentos corporais¹³². Vê-se também o crescimento do islamismo no Ocidente: há quem diga que em meio século a Europa será islâmica. É a religião que mais converte pessoas atualmente.

Por outro lado, reconhecem-se as inúmeras e radicais críticas à religião no Ocidente. Sobretudo, a alardeada morte de Deus desde Hegel e Nietzsche. Hegel diz:

O conceito puro ou a infinitude como abismo do nada, em que imerge todo ser, deve descrever em sua pureza, como momento da idéia suprema, e apenas como momento, a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto (o que foi, por assim dizer, empiricamente expresso por Pascal: “*la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*” – a natureza é constituída de tal modo, que ela aponta em todos os lugares, tanto dentro quanto fora do homem, para um Deus

¹³² Quanto aos panoramas da religião cristã no Ocidente, podem ser consultados, com riqueza de detalhes, tanto *Cenários de Igreja* quanto *Crer num mundo de muita crença e pouca libertação*, ambos da autoria de J. B. LIBANIO ou, ainda, G. VATTIMO – J. DERRIDA, *A religião*.

perdido¹³³) –, e fornece assim uma existência histórica àquilo que era de algum modo ou preceito moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal e, portanto, restabelecer para a filosofia a idéia de absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que foi além disso histórica e a partir de cuja rigidez apenas pode e deve ressuscitar a suprema totalidade em toda a sua seriedade e desde a sua base mais profunda, ao mesmo tempo abarcando tudo na sua forma da liberdade mais serena.¹³⁴

Hegel reconhece nessa morte “o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa”. De modo semelhante, também Nietzsche reconhece e alardeia a morte de Deus. Se em Hegel evidencia-se o absoluto sofrimento decorrente desse acontecimento, em Nietzsche, reconhece-se certa nostalgia proveniente do anúncio. O apagamento do sol, a falta de direção, a falta de referência para nós próprios, a queda infinita, a dissolução da orientação, das latitudes e longitudes, o erro infinito no vazio, tudo isso caracteriza uma morte que só se reconhece como o maior drama anunciado: o fim de todos os horizontes e o dique que estanca os mares.

Onde está Deus!, exclamou, é o que vou lhes dizer! Nós o matamos... vocês e eu! Nós todos somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos para quebrar a corrente que ligava esta terra a seu sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para adiante, para trás, para

¹³³ PASCAL, *Pensée*, 441: “Pour moi, j’avoue qu’aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déçue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu’elle marque partout un Dieu perdu, et dans l’homme, et hors de l’homme, et une nature corrompue”.

¹³⁴ G. W. F. HEGEL, *Fé e saber*, parágrafo final.

o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo?
Não estaremos errando através de um vazio infinito?¹³⁵

O Ocidente, que parecia ter assumido a morte de Deus pronunciada por Hegel e alardeada por Nietzsche, tem que se conformar com uma contundente expressão de Gadamer: “estamos há dois mil anos sem um novo Deus”¹³⁶ ou, ainda, com Heidegger em sua última entrevista publicada postumamente (1976): *só um deus pode ainda salvar-nos!*¹³⁷ O que parecia o fim da religião ocidental foi uma passagem a uma religião: *mistérica, subjetiva e/ou a la carte, com mais de uma pertença eclesial, com uma presença de um deus semelhante a uma energia cósmica e com pouco compromisso ético. Estamos no tempo do pluralismo religioso: como lembrava Guimarães Rosa alhures no Grande Sertão: Veredas: “bebo de todas as águas para não passar sede, porque qualquer sombra me refresca”. É o tempo da religião de comunhão e respeito às diferenças. Pelo menos no nível teórico isso ainda é afirmado: o Senhor vem para congregar na unidade os que estavam distantes e reunir os que estavam dispersos, quando haverá um só rebanho e um só pastor*¹³⁸ ou “os crentes, os judeus, os cristãos e os sabeus, enfim todos os que creem em Allah, no Dia do Juízo Final, e praticam o bem, receberão a sua recompensa do seu Senhor e não serão presas do temor, nem se angustiarão”¹³⁹. Não obstante, veem-se diversos conflitos religiosos e também uma religiosidade do *mezzzo credenti* (meio crente) como disse G. Vattimo¹⁴⁰ ou mais precisamente, segundo Maura L. Cançado:

¹³⁵ F. W. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, § 125.

¹³⁶ H. G. GADAMER, *Dois mil anos sem um novo Deus*. In: G. VATTIMO – J. DERRIDA, *A religião*.

¹³⁷ M. HEIDEGGER, *Solo uno Dio puede aun salvar-nos!* em <http://www.heideggeriana.com.ar> Acessado em 15/02/2010.

¹³⁸ *Novo Testamento Interlinear*: João, 10.

¹³⁹ ALCORÃO, 2ª Surata, 62.

¹⁴⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, 77.

É bonito e humano rezar. Também não creio em nenhum deus, não creio nas divindades para as quais se reza. Rezo pela poesia da oração. Rezo para sentir-me próxima de meus semelhantes, ao fazer o mesmo pedido, ao externar a mesma necessidade. Eu rezo porque amo – é para mim um meio de comunicação.¹⁴¹

O século XX e o início do XXI, sobretudo, testemunham no Ocidente uma dissolução das dogmáticas religiosas e uma grande difusão de misticismos. Assiste-se ao fim das metafísicas, ao fim dos absolutos, ao fim das ideologias e, paradoxalmente, ao “ressurgimento contemporâneo da religiosidade”.

Por exemplo, destruindo assim toda forma de prova da existência de um ser supremo, a pessoa remove o apoio racional que uma religião monoteísta específica invocou contra toda forma de religião de politeísta. [...] O fim contemporâneo das metafísicas é um fim que, sendo céptico, poderia ser só um fim religioso de metafísicas.¹⁴²

O ressurgimento da religiosidade contrapõe o ceticismo antimetafísico ao fideísmo histórico. Por incrível que pareça, há um “cético-fideísmo” que infiltra-se no pensamento atual, a exemplo do misticismo do “ser” de Heidegger, do “totalmente Outro” de Lévinas e do apofatismo místico de Wittgenstein restaurando assim o obscurantismo e o fanatismo religiosos¹⁴³. Outra relação profundamente alterada é a que se remete ao eu e ao outro, isto é, ao nós. Se ainda existe tal “instância”: o nós!

4.2 Tempo de gozo e bioascese

As relações pessoais atualmente também passam por uma profunda mudança. Deixam-se os familiares noutros lugares da casa para teclar com os “amigos da web”. Busca-

¹⁴¹ M. L. CANÇADO, *Hospício é Deus*, 80.

¹⁴² Q. MEILLASSOUX, *After finitude*, 45 e 46.

¹⁴³ Q. MEILLASSOUX, *After finitude*, 48-49.

se a satisfação do desejo de encontro com o outro através dos meios de comunicação. Procura-se com uma voracidade incrível a satisfação sensorial rápida e intensa nas redes sociais. Assume-se o uso social de drogas como via de integração e inserção em grupos sociais e como ritos de passagem em determinadas situações. Cultiva-se um desejo intenso e ininterrupto de “ALGUM” produto que satisfaça as necessidades e os anseios individuais, porém esse produto não se identifica com nada do que conhecemos, porque é uma ilusão criada pela *indústria do desejo indeterminado e infinito*. Somos conformados ao modelo mimético de consumo: compramos ainda que não tenhamos necessidade e precisamos atualizar sempre os objetos da casa pelo objeto de última geração, ainda que esse objeto não seja em nada melhor que o já adquirido.

Estamos no tempo da cultura do desejo indeterminado e insaciável. Além do desejo, há o império da beleza. Não se suporta a suspeita de inadequação ao padrão de beleza das passarelas. O vestuário muda a cada estação, a maquiagem refina-se em produtos contra o envelhecimento, a dieta adequa-se ao biotipo do indivíduo, a academia hipertrofia os músculos para a satisfação estética, as lentes dão a dimensão da beleza aos olhos, os cabelos mudam a cada penteado. *Cuida-se hoje do corpo com o zelo que outrora o asceta cuidava da salvação da alma: não se preocupa com a salvação pessoal, mas com a redenção pela beleza. A transcendência humana é a transcendência do belo pelo belo.* A feiura, ainda que Umberto Eco escreva a sua história, não é aceita pela sociedade. O telefone, o celular, o *smartfone* e demais fones são aderentes à identidade individual. Cirurgias plásticas, botox, cremes, lipoaspiração, massagens relaxantes, etc, são os produtos de primeira necessidade, ou melhor, de necessidade imperativa.

Constrói-se assim uma sociedade que, antes de tudo, pensa-se como lugar e tempo do gozo numa procura incessante de satisfação intensa e imediata do desejo indeterminado e insaciável. O cuidado e o zelo pela saúde

não se atrela mais ao bem-estar físico, mas à busca da estética corporal. A segurança, quer seja dos bens, da vida ou da forma física, são administrados pela indústria das seguradoras como se elas pudessem ultrapassar a barreira do medo. *Beleza, desejo e segurança são as novas palavras de ordem da vida social constituindo o tripé da bioascese.* Por isso, “quando amamos (isto é natural), temos necessidade de sentir de perto o objeto amado”¹⁴⁴. O objeto do amor, quer seja uma coisa ou uma pessoa, *são tratados com referência exclusiva àquele que o toma por propriedade.* A relação de amor é, antes de mais nada, relação de posse e uso de objetos ou, se se preferir, uso de corpos.

“Embora não tivesse feito (sexo), e tudo de bonito que esperei antes seria anulado por um gesto dele. Porque eu teria sido possuída fisicamente ali mesmo, se ele quisesse. Depois viria o ódio, e ele não saberia jamais explicar como pode alguém ser tão absurdamente paradoxal.”¹⁴⁵

Tem-se o reconhecimento da objetualização do outro nas relações não só sexuais, mas também nos encontros sociais onde buscamos ou afastamos o que não nos interessa mais. De forma simples: conquistar ou repelir uma “amizade” só depende de bloquear ou adicionar um nome à lista de contatos! Assim como se *escolhe o biótipo* de quem se quer “amar” através dos sites de relacionamento. O outro só entra em relação se corresponder ao padrão pré-estabelecido pelo sujeito da busca. *Não se ama mais o diferente, mas o converge ao “meu padrão”.* Alain Badiou, com feliz precisão, compara as equivalências entre os “amores” dos sites de relacionamentos aos casamentos arranjados do passado¹⁴⁶. Provavelmente, a única diferença seja o fato de outrora os pais escolherem os cônjuges, enquanto atualmente o “amado” é selecionado mediante os critérios

¹⁴⁴ M. L. CANÇADO, *Hospício é Deus*, 107.

¹⁴⁵ M. L. CANÇADO, *Hospício é Deus*, 107.

¹⁴⁶ A. BADIOU, *Éloge de l'amour*, I: L'amour menacé.

prévios no brechó dos relacionamentos pelo “amante”. Donde se pode perguntar: um relacionamento dessa forma é um encontro entre pessoas ou uma assimilação do outro aos critérios de satisfação do eu?

4.3 Mínimo eu e nomadismo

O universo da mídia urbaniza as consciências. O que domina nossa atenção está em função do que assistimos e acompanhamos pelos noticiários. Tudo gira em torno das manchetes sensacionalistas que nunca são discutidas e levadas a sério pelos que as leem. Acontece uma propagandização dos dramas individuais na mídia. Vê-se a fábrica dos dramas regulares da vida social: desde a morte do menor João Hélio¹⁴⁷ até a última criança que foi jogada de um prédio. Tudo é acompanhado com atenção quase religiosa, porém sem nenhum compromisso social. *A principal consequência esperada e realizada por esses noticiários e a anestesia da sensibilidade social.* Além disso, outro aspecto não menos dramático é a negação da condição e do sofrimento da pessoa acusada do crime e de sua família. As ameaças à integridade física dos mesmos aproxima-se do linchamento público. Expõe-se o acusado como o opróbrio da sociedade e violam-se todos os direitos ao anonimato social, isto é, a vida do acusado é exposta e ridicularizada pública e intensamente. O acusado retornou à condição de bode expiatório social.

Com a multiplicação desses relatos, acabamos por admitir a frequência desses atos como se fossem naturais e não fazemos nada em prol de uma mudança social. Talvez

¹⁴⁷ O Jornal *Estado de Minas* (de 19/02/2010, p. 10) diz que a Justiça soltou no dia 10/02 um dos envolvidos na morte de João Hélio Fernandes, arrastado preso ao cinto de segurança de um veículo por sete quilômetros: na época, o envolvido tinha dezesseis anos e agora dezoito. A notícia já chama atenção pelo título: PASSAPORTE PARA O CRIME.

estejamos próximos do que nos lembra Umberto Eco alhures em *O nome da rosa*: não há nada que cause mais prazer aos olhos que a dor humana no corpo alheio. *Gesta-se uma sociedade do sadismo social em que a dor não é redimida, mas apenas assistida como espetáculo*. Com consciências urbanizadas, acontece um nivelamento social e quebram-se os limites do respeito e da sociabilidade sociais.

Aquele que vemos diariamente bêbado e sujo na calçada da nossa casa a pedir uma moeda ainda é gente ou já o consideramos um animal que polui a imagem social? Aceitamos os discursos que falam do resgate do pobre, mas não aceitamos mudar nossa condição em benefício de ninguém. A mídia produz uma estetização dos contatos ditos pessoais quando simplesmente aceitamos repassar mensagens de massa com aparente valor pessoal nas datas comemorativas. Ela também facilita a dissolução da identidade pessoal nas figuras e endereços da web; acontece uma maquiagem da identidade pessoal em vistas da busca de aceitação social. Ironicamente, retornou-se ao sentido equivalente ao conceito grego de pessoa: o *prósopon* que significa *máscara*. Os perfis das redes sociais aproximam-se do teatro de máscaras generalizado.

A ansiedade e o medo diante da sociedade fazem com que estejamos em constante mudança. Não assumimos mais uma identidade fixa (*eu sou...* no sentido ontológico (forte) da expressão), apenas admitimos que somos simpatizantes das causas apresentadas. *Tornamo-nos nômades: passamos do ser para o estar. Tudo precisa fluir e nada pode ser duradouro demais para não se tornar fastigioso*.

O resultado é que temos uma busca por relações profundas, porém imersas na fluidez e na estética. Como nos diz o arguto pensador G. Vattimo em *O fim da modernidade*: “a experiência pós-moderna da verdade (acrescentamos: e das relações sociais) é uma experiência estética e retórica.”¹⁴⁸ *Mergulhamos no universo da preocupação exclusiva com os problemas imediatos da*

¹⁴⁸ G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, XIX.

*existência cotidiana. Imergimos na nova forma de subjetividade: o mínimo eu*¹⁴⁹. Nossa identidade pessoal resume-se ao número do RG e no *prósopon* (no sentido grego: máscara) que criamos nas redes sociais. Preocupamos a todo instante com a segurança, a saúde, as resoluções pessoais e nunca estancamos o dique da ansiedade.

Sou um número a mais. Um prefixo humilde no peito do uniforme. Quando falo, minha voz se perde na uniformidade que nos confunde. Ainda assim falo. Falo a dona Dalmatie, ao médico, às internadas como eu. Falo comigo. E falo a ----- que não existe para mim. A inutilidade do meu falar constante. Cerca-me o Nada. O Nada é um rio parado de olhar perdido. Não creio, mas se cresse seria bonito. Não creio, e tenho o Nada – e o Hospício.¹⁵⁰

Com isso, o que fizemos foi operar a mudança do tempo cronológico mecânico ao valor dos centésimos de segundo: vivemos na era do tempo sub-atômico e da aceleração de partículas, pois queremos descobrir a partícula de Deus¹⁵¹. Fomos da permanência do “ser que é e não pode deixar de ser” da filosofia grega à realidade que está e flui constantemente: a passagem do ser ao estar, da permanência à fluidez, da hospitalidade ao nomadismo. Podemos retornar a uma das perguntas iniciais: Que relações estabelecemos no tempo chamado hoje? O que nos resta?

Se concordarmos com o pensamento inicial de Maura Lopes Cançado, podemos admitir que a pergunta pela preocupação de ser exata é a razão da loucura do nosso tempo. Talvez vivamos como Dona Marina. Ela, porém apegou-se ao passado, enquanto nós desprezamos o passado, abolimos o futuro e chafurdamos no presente pelo presente. E como o presente é, constitutivamente, fluído, nômade, evanescente, é a preocupação de ser exatos que leva

¹⁴⁹ Chr. LASCH, *O mínimo eu*, 117.

¹⁵⁰ M. L. CANÇADO, *Hospício é Deus*, 55-56.

¹⁵¹ J. TIRABOSCHI, *Mais perto de Deus*, 80-82.

à loucura, ou simplesmente: seu (porque não, também nosso?!) mal é a preocupação de ser exato! *Dissolvemos a identidade divina, transformamos tudo em busca de satisfação e nos perdemos na imediatez da subjetividade mínima: rezamos ainda que sem acreditar, transformamos quem amamos em objeto de gozo e imergimos no mínimo eu.* Dificilmente suportamos a ausência de respostas, por isso esboçamos algumas possibilidades. Ainda que toda a esperança de um mundo novo seja como a vida de uma gestante que desconhece o tempo que durará sua gravidez.

Em primeiro lugar, a relação religiosa na sociedade pós-moderna poderá ser um mergulho nos fundamentalismos religiosos da pior espécie, significando a intolerância e o cerco à liberdade de culto, ou a espera e construção do tempo messiânico: “o messiânico é a instância – tanto na religião quanto no direito – de uma exigência de realização que – pondo em tensão origem e fim – restitui as duas metas do pré-direito à própria unidade pré-jurídica e, juntamente, exhibe a impossibilidade da própria coincidência”¹⁵². Sabemos que a religião não tem mais força coercitiva para regular as relações sociais, porém não se deve ignorar que o direito e a justiça nas relações sociais estão constantemente em diálogo com o pluralismo religioso do tempo atual. E, ainda que para se discutir, sem a pretensão de concordar, *a religião é um fenômeno humano que pode nos aproximar de relações autênticas na vida social.*

Em segundo, as relações sociais no tempo do gozo e bioascese podem culminar simplesmente na dissolução de todos os valores ou na acolhida do mais sinistro de todos os hóspedes – o niilismo ético, ou propugnar-nos à transvaloração de todos os valores como nos propõe Nietzsche. Isso significa construir novos valores: “[...] *novos filósofos*, não há escolha; [...] espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valores opostos e para transvalorar, inverter ‘valores

¹⁵² G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 126.

eternos', [...] homens do futuro que além no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a *novas trilhas*¹⁵³. *É necessário criar os novos valores em uma sociedade que se acostumou aos valores imediatamente ao alcance das mãos e demasiado pequenos* ou, ainda, como nos lembra o poeta Hélder Câmara: “Nada de ideais ao alcance da mão... Gosto de pássaros que se enamoram das estrelas e caem de cansaço ao voarem em busca da luz...”

Finalmente, a relação consigo mesmo no tempo do mínimo eu e do nomadismo tendem ao reconhecimento do fim do humanismo personalista e, conseqüentemente, à dissolução de toda esperança na vida, além da aniquilação dos horizontes intersubjetivos. Por outro lado, possibilitam também o nascimento de uma visão planetária das formas de vida, reconhecendo o direito a todos as formas de vida como manifestação de uma individualidade a ser cuidada e respeitada por todos. “Não querer nada de diferente do que é, nem no futuro, nem no passado, nem por toda a eternidade. Não só suportar o que é necessário, mas amá-lo”¹⁵⁴. Assumir a condição atual como a única possível. Viver a derrição do tempo como uma autêntica possibilidade. Engajar-se na vida constituída neste mundo como o melhor mundo possível ou simplesmente como o mundo que há. Talvez essa seja uma fórmula para a felicidade, isto é, a fórmula nietzschiana do *amor fati*. *Amar a vida e afirmá-la em todas as suas possibilidades sem acréscimos nem descontos.*

¹⁵³ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, 203.

¹⁵⁴ http://pt.wikipedia.org/wiki/Amor_fati Acessado em 18/03/2010.

5

A NECESSIDADE DO ATEÍSMO

O ceticismo retorna à pauta das discussões filosóficas continuamente. Retorna-se ao ceticismo antimetafísico com críticas contínuas desde os grandes anúncios da morte de Deus com Hegel, Nietzsche e outros. Críticas radicalmente fundadas em uma ontologia que se pretende completamente avessa à metafísica. Uma ontologia que se ocupa com o esquecimento do ser e, portanto, pretende reencontrá-lo para um fundar um pensamento do ser que supere a onto-teo-logia ocidental. Essa superação restauraria uma ontologia não fideísta, mas, em parte, cética¹⁵⁵. Não só nessa história recente, mas há séculos, o ceticismo difundiu-se no pensamento ocidental. Não só o ceticismo como escola de pensamento, mas também o ceticismo que permeia o *modus pensandi philosophicus*.

O mundo se tornou completamente inabsoluto. Não só o homem, mas também Deus, se quer, encontrariam lugar fora de suas fronteiras. Mas este mundo metalógico, justamente

¹⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 6.

porque era ateu, não ofereceria nenhum resguardo contra Deus. O cosmos, de Parmênides a Hegel, esteve *securus adversus deos*.¹⁵⁶

Um pensamento antiteológico marca o percurso ocidental da filosofia. Quer como projeto deliberadamente intencionado como pretende Heidegger quer como a potência latente na filosofia ocidental, conforme denuncia Rosenzweig. No entanto, frente ao ceticismo há intermitentemente a volta do discurso religioso. Um discurso religioso que, em parte, considera as críticas kantianas à metafísica. O retorno do “cético-fideísmo” tenta solapar as bases da crítica cética à metafísica. O fideísmo histórico retorna na avalanche da redescoberta dos misticismos religiosos de todas as origens. Nomeadamente, o misticismo do “ser” heideggeriano, o “totalmente Outro” levinasiano e o apofatismo místico wittgensteiniano restaura o discurso obscurantista e fanático e o reintroduz no pensamento filosófico¹⁵⁷.

Se, por um lado, vemos obras como *Crepúsculo dos ídolos* de Friedrich Nietzsche, *Tratado de ateologia* de Michel Onfray, *Metafísica e finitude* de Gerd Bornheim e *After finitude* de Quentin Meillassoux, por outro, encontra-se também *The nature of necessity* de Alvin Plantinga, *Ser e Deus e Estrutura e ser* de Lorenz Bruno Puntel, *Iniciação ao silêncio* de Paulo Margutti e *De Deus que vem à idéia, Deus, a morte e o tempo e Totalidade e infinito* de Emmanuel Lévinas. Com isso, reconhecem-se duas vertentes que podem caracterizar tanto o ceticismo antimetafísico quanto o cético-fideísmo mencionado por Meillassoux. Obviamente, há inúmeras controvérsias nas entrelinhas dessa caracterização. No entanto, há nomes que merecem uma contínua e radical meditação. Entre eles, Nietzsche e Lévinas, há tempos, provocam inúmeras reflexões e releituras. Entre as releituras,

¹⁵⁶ F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 56.

¹⁵⁷ Q. MEILLASSOUX, *After finitude*, 48-49.

diversas críticas solapam ou convocam à meditação desses clássicos.

Qual filósofo reivindicaria ter refutado a possibilidade da Trindade cristã nos dias atuais por ter descoberto nela uma contradição? Não iria um filósofo que rejeitou o pensamento de Levinas sobre o “totalmente Outro” como absurdo em suas bases, dizer, senão zombando, que é refratário da lógica de um livre-pensador, incapaz de subir às alturas pelo discurso de Levinas?¹⁵⁸

Meillassoux ergue-se frente à possibilidade de imposição do discurso que denomina “cético-fideísta” contrapondo-lhe o pensamento da facticidade. Porém, não é esse o problema que nos interessa no momento. Antes, à sua afirmação, pergunta-se: é necessário romper com toda “ideia religiosa” para poder pensar? Mais precisamente, um pensamento como o do “totalmente Outro” de Lévinas constitui um obstáculo ao pensamento filosófico? Se constitui, em qual sentido? Essas questões permanecem em aberto, por ora. Interessa a caracterização de Lévinas, Wittgenstein e Heidegger como representantes do que ele denomina “cético-fideísmo”. E é justamente pelo paradoxo implícito na caracterização deles (céticos e fideístas) que interessa pensar. O que há de ceticismo e de fideísmo no pensamento levinasiano? Assumimos essa questão como um dos pontos de partida dessa reflexão.

Por outro lado, um autor, inegavelmente aberto ao diálogo com a teologia, lança uma radical provocação ao pensamento. Falamos de Jean-Luc Marion (1946) que aponta um grande desafio ao pensamento cético contemporâneo. Marion provoca o pensamento acerca da possibilidade de diálogo com outras ideias, que não as exclusivamente céticas. Ao contrário, pontua a necessidade de uma interrogação contínua entre ateísmo ou morte de Deus e o próprio Deus. Escreve:

¹⁵⁸ Q. MEILLASSOUX, *After finitude*, 43-44.

O ateísmo conceitual não se torna rigorosamente conclusivo, senão, renunciando a operar sobre “Deus”, para começar a se interrogar sobre Deus? [...] E tanto mais os que meditam mais decisivamente a “morte de Deus”, Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, e alguns outros (o qual, seguramente, não é Feuerbach), leram nesse enunciado qualquer outra coisa que não uma refutação da (existência) de Deus.¹⁵⁹

A anunciada “morte de Deus” largamente discutida na literatura filosófica dos dois últimos séculos comporta aspectos distintos. Em primeiro lugar, precisa-se esclarecer o sentido da morte de Deus enquanto morte de *qual Deus*. O uso da palavra Deus na filosofia não é simples. É notável a distinção que perdura, sobretudo desde Pascal, na distinção entre o Deus dos filósofos e o dos crentes. O Deus crido nos cultos distingue-se também entre o Deus da ortodoxia do credo e o Deus celebrado nas liturgias populares. Entre o Deus dos crentes e o Deus dos filósofos há uma distância imensa. É óbvio que grande parte dos que meditaram profundamente sobre a morte de Deus não estava falando da morte do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Como já apontamos nos capítulos anteriores, Heidegger já havia reconhecido no Deus das *Meditações metafísicas* de Descartes um Deus morto. Porque o Deus cartesiano não é, senão, uma garantia epistêmica para o *cogito* que não é autoreferente. Além disso, Hegel, na conclusão de *Fé e saber*, aponta a morte de Deus como a “sexta-feira especulativa”. A morte de Deus para a especulação filosófica significa a dissolução de todo valor de verdade. A dissolução de toda certeza epistêmica. Também Nietzsche anunciou empolgadamente a morte de Deus. Porém, é notório o tom nostálgico da conclusão do aforisma 125 da *Gaia ciência*. Uma leitura atenta revela a grandeza do gesto de que fomos capazes, mas anuncia também derrisão infinita de todas as seguranças: o fim dos horizontes, o apagamento do sol, o desvanecimento das

¹⁵⁹ J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 21.

orientações cardeais, o dique que seca o mar, o acabamento do céu estrelado acima de nós e o ruir do chão sob nossos pés.

Necessita-se ainda de uma maior precisão conceitual. Não basta dizer que o Deus dos filósofos não é o mesmo que o Deus dos crentes. O anúncio da morte de Deus se diz de muitos modos. Há, no mínimo, uma quádrupla distinção entre os sentidos possíveis da expressão “morte de Deus”. Primeiramente, entenda-se a morte de Deus no sentido ôntico. Nesse caso, pensa-se imediatamente na morte do Homem-Deus anunciado pelo cristianismo. Além do “abaixamento” (*kénose*) da encarnação, há a *kénose* mais radical da morte do Homem-Deus crucificado. Com isso, sealaria a partir da identificação do Deus dos filósofos e dos crentes. Em segundo lugar, há o sentido lógico e epistemológico da morte. Pensa-se, nesse caso, na evanescência da linguagem, no uso do termo “Deus” e na crise dos fundamentos e das seguranças epistemológicas. Seria necessária uma erradicação dos termos religiosos de toda linguagem acadêmica, o que parece pouco provável. Além da necessidade de assumir uma linguagem destituída da pretensão de comunicar o real. Uma linguagem marcada pela incapacidade e inseguranças de refletir a realidade e afastada de toda pretensão de comunicar o sentido. Recorde-se ainda o fim de todos os fundamentos e de todas as seguranças epistêmicas. Uma epistemologia que assuma radicalmente a morte de Deus como paradigma sequer pode pretender atingir a verdade. Tal epistemologia, se ainda pretendesse a verdade, teria simplesmente substituído Deus pela busca da verdade. O que significaria a manutenção da tentação de segurança lógica e epistêmica. Em terceiro, a morte de Deus, assumida no sentido ético, implica a dissolução de todos os valores fundados na crença. A crítica aos valores a partir da morte de Deus conduz ao rompimento com o *jus naturalis*. Nenhum valor pode ser

referido ou remetido à justificação por meio da crença em um Deus. Finalmente, em quarto, a morte de Deus exige também a aceitação de que o humano está irremediavelmente perdido e o discurso sobre o sentido precisa ser abandonado. Esse é o sentido ontológico da morte de Deus. Assumido nessa perspectiva, não se pode mais pretender uma fundamentação do discurso sobre o homem nem sequer buscar qualquer sentido. Se Heidegger pretendeu romper com a metafísica e a onto-teo-logia, mas ainda buscou um discurso sobre o sentido do ser, também esse discurso está interdito com a morte de Deus¹⁶⁰.

Atentos ao quádruplo sentido da expressão morte de Deus, cumpre recordar com Marion que a expressão “morte de Deus” refere-se a outra coisa que não a refutação da existência de Deus. Assumir a morte de Deus não implica uma postura antiteísta. A afirmação dessa morte não refuta a existência de Deus. A morte de Deus impõe-se como tarefa do pensamento. Como necessidade de distinção entre a morte e a existência e um esclarecimento sobre qual é o Deus referido pela morte, ou seja, qual é o sentido da morte de Deus assumido pela posição filosófica. Torna-se evidente, então, o imperativo de se interrogar sobre Deus. Mais que um conceito, Deus torna-se um problema para o pensamento enquanto possibilidade ou refutação de qualquer certeza possível para o trabalho teórico. E ainda:

¹⁶⁰ A quádrupla distinção dos sentidos possíveis da expressão “morte de Deus” está largamente detalhada nas seguintes obras: a) sentido ôntico – relatos de crucificação do Homem-Deus nas Sagradas Escrituras cristãs e nos mitos gregos, sobretudo, em Paul VEYNE, *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* e em Werner JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*; b) sentido lógico e epistemológico – evanescência da linguagem e do uso do termo Deus em Viviane MOSÉ, *Nietzsche e a grande política da linguagem*; c) sentido ético – dissolução da moral fundada na crença, consulta Gianni VATTIMO, *O fim da modernidade*, parte I; d) sentido ontológico – derrocada do humano e fim do discurso sobre o sentido, conferir Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, capítulo IX, Karl RAHNER, *Curso fundamental da fé*, capítulo sobre “O sentido da palavra Deus” e Paul RICOEUR, *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*, capítulo “Nomear Deus”.

...a “morte de Deus”, longe de implicar a desqualificação da questão de Deus, ou do divino, restaura a urgência daquele do confronto desse pânico, imediato, à frente dessa descoberta.¹⁶¹

O que foi assumido por muitos como o avatar do ateísmo mostra novas reverberações. Mais que um anúncio de fato, a morte de Deus erige-se como um problema radical para a própria razão. Assumir a morte de Deus, porém continuar a acreditar na potência intocável da razão significa simplesmente uma troca de um Deus por uma potência humana deificada. Com isso, a morte de Deus impõe uma interrogação irrenunciável ao pensamento: ainda é razoável pretender a verdade epistêmica? A razão se justifica frente o pensamento de um absoluto, ou seja, admitindo a morte de Deus, a razão não assumiria o papel do recurso absoluto a si mesma?

Tem-se, com isso, uma tríplice possibilidade: primeira, a rejeição da morte de Deus e o apego ao que Meillassoux designa fideísmo histórico. O problema aqui é a ruptura com a possibilidade de um pensamento que considera as radicais críticas dirigidas ao pensamento dogmático desde Kant, sobretudo. Segunda, implica a assimilação da crítica distinguindo os sentidos da expressão e, conseqüentemente, a tarefa de responder à questão sobre qual Deus morreu e como pode o pensamento ainda falar de algum absoluto. Terceiro, reconhece-se, de fato, em uma filosofia como a levinasiana um cético-fideísmo? Necessita-se pontuar o teor do pensamento levinasiano sobre a questão de Deus.

Obviamente que a tríplice possibilidade aventada ultrapassa nossas meras pretensões. A primeira possibilidade conduziria à renúncia imediata de qualquer pretensão filosófica. Seria o fim do pensamento e o retorno aos acalantos do dogmatismo. As outras possibilidades implicam

¹⁶¹ J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, 42.

uma consideração atenta de uma longa tradição no pensamento ocidental. O que não pretendemos aqui. Porém, parece possível elaborar algumas simples notas a alguns aspectos do pensamento de Nietzsche e Lévinas que *talvez* apontem uma direção comum não só ao conhecimento, mas ao pensamento e à sabedoria humana em suas astúcias. Ou seja: pretendemos aqui considerar alguns aspectos do pensamento de Nietzsche e Lévinas em torno da questão da morte de Deus. Por paradoxal que pareça, quando Nietzsche propugna o ceticismo sombreado de saudade e Lévinas recusa um Deus revelador que impõe a verdade aos humanos, afirma o ateísmo como condição e aponta para além do ser, não estariam pensando “a grandeza em Deus”? Pensar lucidamente a morte de Deus não requer afirmar o ceticismo e o ateísmo como condições primeiras para outra epifania divina para além do bem e do mal?

5.1 A razão em desconcerto

De todas as referências a Nietzsche até o momento, não renunciamos a nenhuma, ao contrário, avancemos para outras perspectivas imersas em seus intermináveis escritos. Como uma Medusa, Nietzsche sempre revela novos olhares e abre novas perspectivas. Seu olhar fulmina os espíritos demasiado contidos, pois não recusa, como afirmou em *Ecce homo*, contradizer-se a si mesmo. Contradições aparentes e conflitos profundos ou conflitos banais e intuições profundas. Ele revela novas perspectivas enquanto faz sombra (vela) sobre algumas, para poder iluminar (re-velar) outras. Após inegáveis anúncios da morte de Deus, resta ao pensamento nietzschiano somente o nomadismo niilista? Ou a irrefutável incapacidade de pensar qualquer “absoluto” ou a impossibilidade de dizer algo com sentido preciso e genuíno?

De todos os seus escritos, Nietzsche conversa até o fim uma insondável capacidade de renovação nas formas

argumentativas. Por isso, não se pode refutar um pensamento sem sobrevoar todos os seus terrenos, tanto os vales mais sombrios quanto os planaltos mais ensolarados até os cumes das montanhas mais geladas. A geografia do pensamento atinge, em Nietzsche, das maiores profundezas até a maior altitude que, embora banhada de sol, pode permanecer gelada pelas neves eternas. Na diversidade geográfica do seu pensamento, há também as margens que merecem considerável atenção. Nas margens, encontra-se o que faz o limite, mas o que também está fora de todo limite, quanto ainda o que pertence ao próprio terreno. A margem delinea o lugar habitado do terreno. Enquanto o que está além da margem constitui o lugar baldio da habitação que, no entanto, ainda é terreno. A margem do pensamento ainda faz parte do pensar, por isso além dos terrenos sólidos (as obras clássicas publicadas) estão as margens (os fragmentos que tanto oferecem ao pensamento). Nessas margens também existe terra fértil. Nas margens do pensamento nietzschiano, isto é, nos *Fragmentos*, não se encontra tudo sólido (*Grund*), mas ainda se encontra solo fértil (*Boden*). A margem marca como limite o espaço conquistado, ao mesmo tempo, rompe o corpo contínuo e instaura um dentro e um fora.

A filosofia também o diz: *dentro*, porque o discurso filosófico entende conhecer e controlar a sua margem, definir a linha, enquadrar a página, envolvê-la no seu volume. *Fora*, porque a margem, a *sua* margem, o *seu* fora, são fora: negativo com o qual não haveria nada a fazer, negativo sem efeito no texto *ou* negativo trabalhando ao serviço do sentido, margem superada (*aufgehobene*) na dialética do Livro.¹⁶²

Nas margens está a ausência do não registro. Nas margens do livro está o impensado. Nas margens, o negativo (sem efeito) e o negativo (a serviço do sentido) conduzem à superação, porque a ausência de efeito e o a serviço do

¹⁶² J. DERRIDA, *Margens da filosofia*, 26.

sentido se implicam na mesma geografia. Nas margens do terreno está o solo inabitado. Nas margens do rio está o solo fértil a toda vegetação. Nas margens da fotografia, o espaço branco que denuncia a ausência de alguém se furtou. Da presença que agora permanece como saudade. Saudade que nasce da *solitude* latina que recorda a solidão; solidão pela ausência de. Saudade como lembrança nostálgica e desejo de encontro; pesar pela ausência de alguém que é querido. Saudade que é palavra dirigida a alguém que não responde mais, pois simplesmente não está. Saudade que faz romper o silêncio, mas que nem sempre encontra resposta. Na saudade e na solidão, nascem tantos desejos.

Quando ceticismo e saudade copulam, surge a mística. Aquele do qual o pensamento tenha uma única vez atravessado a ponte para a mística não escapa disso sem um estigma em todos os seus pensamentos.¹⁶³

A saudade pode permanecer somente nostalgia quando não se dilatou pelo ceticismo. Este constitui o primeiro passo para toda filosofia, pois, como afirma inclusive Lévinas, “a filosofia é ateísmo ou antes irreligião, negação de um Deus que se revela, que põe verdades dentro de nós”¹⁶⁴. O ceticismo constitui a condição e o modo fundamental do pensamento que não aceita irrefletidamente o dogma como a verdade primeira. Por isso, o ceticismo precisa tatear o solo do pensamento. Ele percorre os limites da racionalidade e só não pode pretender-se o irracional por seu compromisso com o pensamento. O ceticismo, enquanto método, propugna o viés da lucidez, pois não se resigna à verdade dogmática. Porém, a ausência incessante da terra fértil e a nostalgia do encontro fazem surgir a mística. Da mística, o pensamento não sai sem uma dolorosa

¹⁶³ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 91. 274. O primeiro número refere-se à página na edição indicada na bibliografia final e o segundo número indica o aforisma conforme adotado na edição.

¹⁶⁴ E. LÉVINAS, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 204.

ferida salutar. Dolorosa, porque irremediável. A ferida que mística provoca no pensamento é um estigma. E salutar, porque leva o pensamento até os seus limites. Coloca-o diante das margens, sabendo que as margens são o seu *fora* e o seu *dentro*. A mística permanece sem efeito sobre o pensamento, porque não dogmatiza uma verdade e nem o deseja. Ao mesmo tempo que coloca o pensamento a serviço do sentido.

O estigma no pensamento impede o esquecimento. Rompe o silêncio da saudade e exige uma nova busca. Ao anúncio da morte de Deus e à saudade que se juntam, acompanha a mística. Não a mística religiosa de quem tudo sabe e só espera a oportunidade para dizer. Mas a mística daquele que vê onde os próprios olhos parecem cegos. A mística que nasce do ceticismo repele qualquer idolatria. Nela se busca o próprio endeusamento nem se resigna diante dos deuses. Essa mística não renuncia às margens do ceticismo nem se dobra frente aos ídolos. Quando não se suporta esse estigma do pensamento que nasce da conjunção de ceticismo e saudade, facilmente o pensamento rende-se à adoração. “Com orgulho se venera quando não se consegue ser ídolo”¹⁶⁵. Porém, o pensamento nutrido pelo ceticismo e pela verdadeira mística não se resigna facilmente diante dos dogmas nem se idolatra. Eis o estigma do pensamento que suporta essa dilaceração interna.

Esse estigma do pensamento não o impede, mas antes o incita a novas buscas. Assim como o asceta. “Finalidade do *ascetismo*: deixar a própria sede crescer, a criação pessoal precisa represar-se”¹⁶⁶. A condição do asceta cumpre-se na sede que não se sacia, mas antes, cresce. Pois somente quem busca consegue criar. E a criação é a condição de toda grande filosofia. Nesse sentido, o estigma do pensamento nutre-se de ascetismo, pois sabe desconsiderar o que não lhe pertence. Assim como sabe nutrir-se do que

¹⁶⁵ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 139. 4 (109).

¹⁶⁶ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 152. 4 (169).

faz crescer a própria sede e a potência criativa do pensamento. O ascetismo inscreve no corpo do pensamento a virtude salutar da necessidade¹⁶⁷. A capacidade de saciar-se mesmo com a busca que não encontra as respostas. Com a busca ascética que suporta a dupla negativa da margem do pensamento: a sem efeito e aquela a serviço do sentido.

Na margem sem efeito do pensamento erige-se o reino do “para quê”. Assim como a margem do livro serve para o limite das palavras, o reino do “para quê” serve como coerção e aniquilação da liberdade. Quando o pensamento deixa-se guiar pela “redenção dos *fins*” perde sua potência criativa e resigna-se à idolatria das verdades bem estabelecidas. A finalidade ou a busca pela resposta simplesmente não importa ao pensamento criativo. Não se pensa no reino do “para quê”, mas no reino do estigma que suporta o ceticismo e não se resigna às banalidades das respostas rápidas. Todo o reino do “para quê” não se situa nas terras do pensamento. A “redenção dos *fins*” condiciona tudo à utilidade¹⁶⁸. A utilidade é nome da metafísica consumada na ciência e na técnica¹⁶⁹. Da metafísica que se torna instrumento do não-pensar, pois encontra a própria redenção na coerção e aniquilação da liberdade: no uso e na imediaticidade, na objetividade e na coerência, na “verdade” e na sua justificação.

Contra essa metafísica e “contra toda *metafísica* basta o ceticismo”¹⁷⁰. Somente um pensamento atento à força cética capacita-se à busca daquilo que está a serviço do sentido margeando o sem efeito que lhe constitui. O ceticismo refuta toda verdade bem estabelecida, pois sabe que o asceta do pensamento não encontra resposta rápida para suas inquietações. Ele instaura uma busca que se ergue

¹⁶⁷ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 266. 66.

¹⁶⁸ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 334. 15 (40).

¹⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, 28 e 50.

¹⁷⁰ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 334. 15 (52).

frente a toda a metafísica da unicidade e da imposição dos dogmas. Um ceticismo contra todos os deuses.

Com os deuses, há muito já se está no fim: eles todos morreram – de rir. Isso ocorreu quando começou a rodar o dito mais ateu já vindo de um deus – o dito: tu não deverás ter nenhum outro deus além de mim: uma velha barba iracunda de Deus esqueceu, portanto a si. Tão pobre jamais fora um deus em seu ciúme a ponto de impor: “tu não deverás ter nenhum outro deus além de mim!” E todos os deuses riram então e se sacudiram nas cadeiras e exclamaram: “Não serás justamente divino que haja deuses, mas nenhum Deus único?” Tu, bufão Zaratustra, quão divinamente falaste ao último ser humano que ainda acredita em Deus!¹⁷¹

Com esse fragmento, Nietzsche dirige-se ao cerne do dogma da unicidade divina. A morte de todos os deuses e a afirmação da unicidade coincide não com o fim do politeísmo e a instauração do monoteísmo, mas destruição da possibilidade de toda crença. A imposição de um Deus único coincide, na ótica nietzschiana, com a afirmação de uma imagem única e envelhecida da divindade. Um Deus por trás de *velha* barba iracunda e que *esqueceu a si* mesmo. O envelhecimento da imagem divina só se pode superar criativamente com inúmeros deuses. Porém, a unicidade conduz à morte de todos os deuses, pois a imposição dogmática de uma verdade é já afirmação de sua própria fragilidade. A verdade divina torna-se frágil sempre que se enciúma e elimina as outras verdades, isto é, os outros deuses. O segundo aspecto dramático da unicidade encontra-se no *esquecimento de si*. Um Deus que se pretende único facilmente soçobra-se no esquecimento, pois sua própria face envelhece e no envelhecimento, morre. Esses estigmas do pensamento (envelhecimento e unicidade da imagem divina e esquecimento de si) só podem ser suportados quando os deuses conseguem se recriar.

¹⁷¹ F. NIETZSCHE, *Fragmentos do espólio*, 358. 18 (35).

Vós chamais isso de autodissecação de Deus: mas é apenas a sua troca de pele: - ele retira a sua pele moral! E vós deveis voltar a vê-lo em breve, além do bem e do mal.¹⁷²

Zaratustra, aquele que fala divinamente aos homens, aquele que anuncia a morte de Deus, é aquele que também anuncia a recriação divina. O que se parece com a morte de Deus é, antes de mais nada, uma metamorfose. A moralidade que se pretende justificada e fundada em Deus perde todo o seu valor. A transvaloração de todos os valores impõe-se como necessidade, e à medida que se reconhece a perda da figura moral, Deus recria-se. A morte de Deus revela-se nesses fragmentos a morte de toda ética fundada em Deus. A eticidade que se pretende justificada na transcendência divina perde sua consistência. Somente assim, poderá Deus ainda existir. Uma existência divina *para além do bem e do mal*. Para além dos dogmas despudorados que se adornaram do nome divino e que o instrumentalizaram para difundir suas verdades está Aquele que se desveste da roupagem moral e reaparece.

Uma nova epifania divina para além do bem e do mal que rompe o silêncio dos estigmas: o estigma do envelhecimento que caricatura o divino segundo a própria imagem e impossibilidade de uma contínua reinterpretação dos dogmas. O estigma da unicidade que impede todo diálogo, não com o ateu, mas com os que acreditam diferentemente em outros deuses. O estigma do esquecimento de si que faz com que a potência criativa dos dogmas seja silenciada pelas verdades bem estabelecidas das tradições e não permite renovações nas formas do pensamento. Um Deus que esqueceu de si não conduz ninguém à conversão.

Conversão que não é pensamento religioso, mas profano. A assimilação da conversão pelo pensamento

¹⁷² F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 104. 432.

religioso ortodoxo minou sua potência renovadora. A conversão chama, prioritariamente, ao não esquecimento de si e mudança na forma de pensar. A palavra conversão foi despotencializada quando passou a significar somente uma mudança moral ou um ajuste de conduta moral. Originalmente, a palavra que nas Sagradas Escrituras cristãs foi traduzida por conversão é μετανοια¹⁷³. A palavra *metanoías* funde *metá* e *noús*. *Metá* significa além de, de outro modo que e mudança de. Enquanto *noús* designa a inteligência e toda a capacidade racional humana. Assim sendo, o sentido primeiro de *metanoías* equivale a mudança de racionalidade ou de compreensão, de outro modo que a inteligência ou além da inteligência. O que em nada se assemelha ao moralismo de uma mera mudança moral. E é justamente contra esse Deus que foi assimilado pelas religiões para justificar valores morais que Nietzsche anuncia a sua morte. Um Deus que foi tragado pelo moralismo religioso e que precisa ressurgir *para além do bem e do mal*, isto é, para além da própria moralidade que se adornou do seu nome para justificar suas imposições.

Despido do moralismo e dos seus adornos, pode-se pensar a nova epifania divina para além do bem e do mal. E contra aqueles que ainda confundem o anúncio da morte de Deus com a negação da sua existência, Nietzsche adverte: “Quem não encontra mais a grandeza em Deus, esse nem sequer a encontra mais – precisa negá-la ou fabricá-la”¹⁷⁴. Despido das máscaras morais e dos moralismos que se adornaram de seu nome, Deus pode ressurgir para além do bem e do mal, para além de todo moralismo. Frente a esses fragmentos *marginais* do pensamento de Nietzsche que se reconhece a potência e a necessidade de meditá-los de modo sincero, sem subterfúgios nem distorções.

Olhar frontal diante da divindade e para além da moralidade. Exercício do frente a frente. Estar à frente de...

¹⁷³ *Novo Testamento Interlinear*: Marcos, 1, 4; Mateus, 3, 2 e Lucas, 3, 3.

¹⁷⁴ F. NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 181. 63.

e fitar com os próprios olhos a grandeza em Deus. Estar frente à grandeza de Deus em todos os sentidos dessa atitude. Estar à frente como aquele que se coloca diante de algo que pode ser tanto o horizonte ou a rota a seguir quanto pode ser o obstáculo difícil de contornar. Estar à frente como aquele diante do qual não é possível dizer mais nada. Aquele diante do qual o juízo *reflexiona-se* sem, no entanto, ter direito à última palavra. Quais desses sentidos aplicam-se à palavra *frente* no aforisma que Nietzsche usa para “assinar” sua autobiografia filosófica: “Dionísio frente ao Crucificado”¹⁷⁵?

O ceticismo nietzschiano se desconcerta, por um lado, por nada conceder diante de nenhuma metafísica e, por outro, por apontar para uma epifania divina para além do bem e do mal e por questionar tanto a negação quanto a invenção diante da grandeza de Deus. Nietzsche não se rende a uma pergunta apressada, mas repõe a necessidade da meditação prolongada “frente” ao que é grandioso.

Por sua vez, Lévinas que, segundo Meillassoux, reintroduz o fideísmo e obscurantismo no pensamento filosófico, também desconcerta as primeiras impressões. Como seria possível um pensamento fideísta em Lévinas que coloca o ateísmo ou a irreligião como princípio da filosofia? É possível pensar com Lévinas considerando a morte de Deus e assumindo o ateísmo como princípio da filosofia?

1. A glória do ateísmo

A essência da verdade não estaria, pois, na relação heterogênea com um Deus desconhecido, mas no já conhecido, quer se trate de descobrir ou de inventar livremente em si, e onde todo o desconhecido se funde. Ela opõe-se fundamentalmente a um Deus revelador. A filosofia é ateísmo ou antes irreligião, negação de um Deus que se revela, que põe verdades dentro de nós. É a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma

¹⁷⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, último aforisma.

já aí se encontrava. A identificação do Eu – a maravilhosa autarquia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo. Toda a filosofia é egologia, para empregar um neologismo husserliano.¹⁷⁶

A essência da verdade remetida à liberdade fundadora do eu, isto é, a liberdade como essência da verdade é um texto razoavelmente conhecido de Heidegger e comentado por inúmeros leitores. A remissão à liberdade¹⁷⁷ como fundamento da verdade confirma simplesmente que o paradigma socrático prevalece na filosofia ocidental. Quando a liberdade precede a verdade, ela funda-se na autarquia do eu, pois somente um eu que se pretende o princípio do conhecimento pode, ainda, afirmar a prerrogativa da liberdade anterior à verdade. Somente nessa concepção é possível dizer que o humano habita na verdade e que ele pastoreia o ser na obra de revelação da verdade. Se a liberdade constitui o primeiro substrato da verdade, tal será sua estrutura que só desdobrará a autarquia socrática do eu. Retorna-se assim à afirmação: “toda a filosofia é egologia.”

De outro modo, recorde-se que a busca da verdade não se confunde com nenhuma filosofia. Qualquer revelação divina ou a autarquia do eu já significam uma condição impositiva à verdade. Por isso, a busca da verdade na filosofia exclui, por princípio, tais condicionamentos. Essa busca só pode ser essencialmente atea: incondicionada. Alheia a qualquer determinação e avessa a todos os pressupostos. Não obstante isso, há quem tenha tentado erigir uma filosofia antirreligiosa e malogrou na divinização do pensamento pagão. A radicalidade das críticas heideggerianas à onto-teo-logia revelam uma reversão do pensamento. Quanto mais recusou o pensamento teológico tanto mais divinizou o pensamento pagão. “Com Heidegger, o ateísmo é paganismo, os textos pré-socráticos são

¹⁷⁶ E. LÉVINAS, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 204.

¹⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, 55.

antiescrituras. Heidegger mostra em que embriaguez mergulha a sobriedade lúcida dos filósofos”¹⁷⁸. A exaltação do pensamento pagão torna uma religião às avessas. Ele destitui a dignidade das Escrituras (religiosas ou não) da tradição ocidental para sacralizar escritos que se tornam, segundo sua perspectiva, uma escritura original do ser. Além disso, Heidegger sustenta a primazia do Ser frente ao ente, da ontologia frente à metafísica, da liberdade frente à verdade e à justiça e, conseqüentemente, do mesmo diante do outro¹⁷⁹. O mesmo permanece como estandarte do ser e o ser legitima o império da mesmidade e do esquecimento do outro. O esquecimento do outro legitima todas as formas de violência. Nesse mundo, onde impera o mesmo, o outro permanece excluído por princípio. “Toda civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara”¹⁸⁰. Essa civilização ainda existe?

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses que, ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal.¹⁸¹

¹⁷⁸ E. LÉVINAS, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 208.

¹⁷⁹ E. LÉVINAS, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 208.

¹⁸⁰ E. LEVINAS, *De l'évasion*, 98.

¹⁸¹ E. LÉVINAS, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 229.

Lévinas radicaliza sua crítica não só identificando o nome da civilização, mas mostrando que o império do mesmo funda a alergia existencial. O mesmo alicerçado no ser que amarra a possibilidade de uma abertura à diferença. Na recusa da diferença, o outro não só é recusado, mas submetido à lógica do ser, à filosofia da imanência e da autonomia. A única autonomia que permanece identifica-se com o ser, pois o mesmo ancora-se nele. Com isso, o ateísmo torna-se insuperável, pois reduz tudo à lógica do mesmo, ou seja, à autarquia do eu.

No império do ser, o próprio Deus torna-se somente um movimento da revelação do ser. E quando ele se revela, essa revelação já está condicionada ao império da mesmidade, não perturbando a autonomia da consciência. Pois em um mundo onde haja “um Deus adequado à razão”, ele mesmo já não tem poder algum. Já um Deus morto. O Deus da filosofia ocidental não incomoda a ordem da realidade, pois ele mesmo já se enquadra na maior idolatria do real. O Deus ocidental pensamento como *ser par excellence* permanece somente como um modo do ser. Incluído nas amarras da mundanidade, permanece uma idolatria do ser, ou somente uma manifestação do ser.

A pretensão de sair do paganismo da filosofia ocidental que idolatra o ser só pode se realizar à medida que o próprio Deus não for mais pensado na lógica do ser. Enquanto o ser ilustrar o modo fundamental de pensar as relações entre eu, outrem e Outro, a ontologia prevalecerá e, com ela, o império da mesmidade manterá relações alérgicas com o outro. Um Deus pensado na ordem do ser somente difere do eu pela eminência de condição, mas tanto um quanto outro permanecem na ordem do ser. O que transcende a condição de ambos é somente impessoal e a neutralidade do ser. O ser pervade a autarquia do eu, a identidade de outrem e a iminência do Outro, reduzindo-os a si mesmo. No império do ser vige a filosofia da imanência.

A possibilidade de pensar uma relação não determinista nem alérgica entre eu, outrem e Outro exige uma nova ordem que a do ser. Somente se se pensar “um Deus não contaminado pelo ser”¹⁸² possibilita-se encontrar uma ordem para além do império da mesmidade, da filosofia da imanência e das relações alérgicas. Outra ordem que a do ser não significa somente retirar o ser do esquecimento, mas pensar *outramente que ser*. Pensar para além do paradigma do ser, não enquanto contiguidade ou como *continuum*, mas enquanto *diversamente que ser*. Lévinas aponta essa possibilidade reconhecendo em Platão o horizonte que ultrapassa toda imanência do ser. Pensar para além da essência (επεκεινα της ουσιας)¹⁸³ ou “o mais além do ser, o outro que o ser ou o de outro modo que ser”¹⁸⁴ permite uma abertura não totalizante do ser. O além do ser que Platão identifica como o Bem jamais se reduzirá à lógica da imanência, porque ultrapassa o limiar da lógica do ser. Com isso, reencontra-se uma relação de não-exclusão, mas de interação. O além do ser supera a mesmidade, pois a bondade não permite a violência nem a alergia entre o eu, outrem e Outro. A bondade, ao contrário, erige uma lógica de interação onde a primazia significa a obra do bem, isto é, a ação justa. Fora da lógica do ser, o pensamento não resiste à afirmação da própria condição: a separação radical e o fim de toda participação.

Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado mantém sozinho na existência sem participar no Ser que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo, entendemos uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do

¹⁸² E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 42.

¹⁸³ PLATON, *Republica*, 509b.

¹⁸⁴ E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 64.

divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu. [...] É certamente uma grande glória para o criador ter posto em pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em si. Chamamos vontade a um ser condicionado de tal maneira que, sem ser *causa sui*, é o primeiro em relação à sua causa. O psiquismo é a sua possibilidade.¹⁸⁵

O império do ser somente pode ser quando se admite a separação radical. O ser completamente independente pode erguer-se inclusive contra a origem de onde procede. Com isso, rompe-se o hímen da participação. A dependência dos seres em relação ao Ser eminentíssimo cede lugar à distância e à autonomia. Uma autonomia que só se justifica agora na bondade. O Bem que se realiza entre eu, outrem e Outro constitui a possibilidade de qualquer relação verdadeira. A total independência ou o fim de toda participação entre os seres e o Ser permite uma relação de outro modo. Pois, não havendo uma necessidade entre eles, somente o desejo os aproxima. Uma alma alheia a Deus, um ser independente do Ser eminentíssimo, o eu livre da participação no Outro jamais serão reduzidos à lógica da dominação.

O fim da participação instaura a grandeza e a necessidade do ateísmo. Somente um ser radicalmente livre de qualquer participação pode responder responsabilmente, porque agora livre. O ateísmo instaura a separação entre o ser separado e o Ser causador de todos os seres. O ser separado goza da glória de poder inclusive negar o Ser. Por isso, a participação precisa ser rompida. O hímen da participação precisa ser violado. A separação permite uma relação de irrenunciável alteridade. Primeiro, porque totalmente responsável. Segundo, responsável, porque livre. A independência permite o verdadeiro e necessário ateísmo. Somente uma alma atea, isto é, completamente separada,

¹⁸⁵ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 46.

independente frente ao Ser, pode-se voltar para ele responsabilmente. Enquanto dominada pela necessidade da participação, a alma não pode assumir a independência constitutiva de si. Rompida a participação, a resposta atea da alma legitima-se no Bem.

A bondade aproxima a alma do Ser. O desejo fecunda essa proximidade. A participação permanece na ordem do império do ser. A ruptura insere na ordem do desejo e do Bem. O desejo e o Bem enquanto carência e satisfação permitem uma nova relação. Enquanto carência, o desejo é metafísico, isto é, infinito e insaciável. Enquanto satisfação, o Bem nunca acontece em relação autárquica, mas necessariamente na relação alternada. Somente ao outro (*alter*), pode-se fazer o Bem. O Bem feito a si mesmo é egoísmo, autarquia. O Bem feito ao outro é satisfação, pura generosidade. A infinitude do desejo que se materializa na capacidade de fazer o Bem abre o ser ao amor.

O amor como relação com Outrem pode reduzir-se a essa imanência fundamental, despojar-se de toda a transcendência, procurar apenas um ser conatural, uma alma irmã, apresentar-se como incesto. [...] O amor continua a ser uma relação com outrem, que se transforma em necessidade; e tal necessidade pressupõe ainda a exterioridade total, transcendente do outro, do amado.¹⁸⁶

O amor permite uma relação livre de condições em que o outro permanece na exterioridade total. O amante jamais domina o amado e este, nunca aprisiona àquele, pois o fim da participação torna-os irrevogavelmente independentes, soberanos. A soberania na ruptura significa a impossibilidade de aprisionamento, de domínio e de dependência. A soberania decorrente da ruptura é a possibilidade fundamental de acolher o outro sem nenhuma condição: somente por amor.

¹⁸⁶ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 233 e 234.

Na relação com o Outro ou o Ser transcendente só existe dignidade se antes há a ruptura. Somente é possível a bondade havendo o ateísmo. O fim de qualquer participação instaura a soberania do amante que pode fazer-se refém do amado. Assim como “...a fé monoteísta, supõe o ateísmo metafísico”¹⁸⁷. Um ser dependente ou participado não pode escolher, portanto não pode ser responsável. Um amor interessado significa o fim do próprio ato de amar. A possibilidade do amor efetua-se quando não há nenhuma necessidade prévia e nenhuma condição. Qualquer monoteísmo exige o ateísmo, pois um ser constitutivamente dependente não consegue amar. A dependência instaura a submissão e o medo, mas não, o amor. “Para acolher a revelação, é preciso um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado. O ateísmo condiciona uma relação autêntica com um verdadeiro Deus $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron$. Mas tal relação é tão distinta da objectivação como da participação”¹⁸⁸. Radicalmente incondicionado, eis o sentido necessário do ateísmo. Eis também a possibilidade de qualquer amor. O ateísmo possibilita o amor. Enquanto a participação torna o outro dependente, a ruptura ou o ateísmo torna a relação autêntica.

“O ateísmo metafísico significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus”¹⁸⁹. A ruptura ateia permite a superação da teologia. O pensamento torna-se radicalmente ateu. Livre de qualquer participação ou dependência. Além da superação da teologia, o ateísmo possibilita uma relação fora da ontologia. O ser não significa mais uma necessidade de ordem fundamental. O fundamento cede lugar à relação: a ontologia substancialista dá lugar à relação ética e amorosa. Ambas referidas, em

¹⁸⁷ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 63.

¹⁸⁸ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 63.

¹⁸⁹ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 64.

última instância, no Bem. A dissolução do império do ser instaura a superação da ontologia e a metafísica assume o lugar da relação primeira. O desejo metafísico ou infinito funda a relação não na dependência, mas na fruição do próprio amor. A ruptura da participação interrompe o fluxo da ontologia substancialista que vem da Grécia até Heidegger. O fim da participação reabre o horizonte da criação como lugar fundamental da alteridade. Somente um ser criado na independência pode responder livremente ao amado.

A maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral. E isso supõe precisamente o ateísmo, mas ao mesmo tempo, para além do ateísmo, a vergonha pelo arbítrio da liberdade que o constitui.¹⁹⁰

Pensar a doutrina da criação como contração (*tsimtsum*) divina abre espaço para outrem radicalmente diferente, funda a possibilidade da ética. A grandeza da criação encontra-se na alteridade do criado que pode rejeitar cabalmente o Criador. Se esse não fosse o caso, a criação dependeria em tudo do Criador. Com isso, jamais seria a ética: “a vergonha pelo arbítrio da liberdade”. A contração divina abre espaço para um ser separado do Infinito. A exterioridade do ser separado é a condição de todo ateísmo, necessário em primeira ordem. Do ateísmo (a ruptura radical, a independência do ser separado) decorre a possibilidade da ética. A vergonha no arbítrio da liberdade e o desejo infinito, que torna o amor possível, fundam a ética como o lugar primeiro da relação entre o ser separado e o Ser.

“O ser separado deve correr o risco do paganismo que atesta a sua separação e onde essa separação se realiza, até ao momento em que a morte desses deuses o reconduzirá

¹⁹⁰ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 75.

ao ateísmo e à verdadeira transcendência”¹⁹¹. O ateísmo erige-se em positividade, pois permite a relação autêntica. Sem o ateísmo, a relação permaneceria na dependência. Ele torna toda relação fundamentalmente responsável, por isso ética. A possibilidade de negar o Ser criador permite que todo amor a ele devotado seja feito somente enquanto amor. Nunca enquanto medo ou imperativo. Um ser amor livremente é assumido como decisão. Decisão de acolher, de oferecer hospitalidade, de sair de si e deixar-se habitar na companhia de outro. O desejo do outro faculta a busca, mas não o domínio. O encontro, mas não a posse. A relação, mas não o condicionamento. A transcendência, apesar da imanência dos amantes e do risco de paganismo. Essa é, segundo Lévinas, a possibilidade de uma religião de adultos: onde se adora mediante a consciência aguda “de toda a Razão do ateísmo”¹⁹².

5.2 Do ateísmo à humildade

O ceticismo sombreado de saudade em Nietzsche e o ateísmo como condição de pensar o *outramente que ser* permitem uma nova impostação da questão. Nietzsche proclama a morte de Deus, mas um Deus que se reveste da roupagem moral e que se pode voltar a vê-lo *para além do bem e do mal*. Lévinas recusa qualquer aproximação entre revelação e filosofia. O pensamento necessita ser radicalmente ateu. Só mediante a ruptura da participação pode-se pensar um ser verdadeiramente metafísico. Isto é, independente do Ser criador, com todas as possibilidades de negá-lo, mas que, no entanto, pode voltar-se para ele responsabilmente. A condição do ateísmo constitutivo da criação permite a superação da ontologia da participação que prevaleceu no ocidente. Seguindo o império do ser, a relação entre os seres fora contaminada pela dominação do mesmo

¹⁹¹ E. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 125.

¹⁹² E. LEVINAS, *Difícil libertad*, 105.

sobre o outro. O outro foi reduzido ao mesmo e instaurou-se a relação alérgica entre eu, outrem e Outro. A autarquia do eu, decorrente da lógica do ser, reduz o pensamento a paganismo. Enquanto a ruptura total da lógica do ser e a instauração do ateísmo como condição de todos os seres, permite uma relação não-alérgica, porque fundada no desejo infinito.

O pensamento de Nietzsche e Lévinas que pareçam radicalmente antagonísticos talvez tenha elementos comuns. A saber: a necessidade da morte de Deus em Nietzsche, do Deus que se reveste dos moralismos e todo o trabalho para despi-lo de sua couraça moral permite um reencontro de um Deus *para além do bem e do mal*. Um Deus para além do ceticismo, uma mística que não significa em nada um dogma teológico. Ao contrário, o Deus além da moral em Nietzsche, que só se revela após todo o trabalho da crítica cética e da morte do Deus da tradição, não se identifica aos dogmas despudorados da moralidade que se justifica em nome da divindade. Somente quem suporta o ceticismo e a nostalgia do fim de todos os horizontes, o apagamento de todos os sóis e perda de todas as referências, presente o sombreamento da mística que ressoa para além de qualquer palavra. Poeticamente pensa-se nas palavras de Jalal ud-Din Rumi em *Divan de Shams de Tabriz*: “Dentro deste mundo há outro mundo impermeável às palavras. Nele, nem a vida teme a morte, nem a primavera dá lugar ao outono. [...] Viste também as águas dos mares e rios, mas quem há de ter visto nascer de uma única gota d’água uma centúria de guerreiros?” Para que Deus possa ser Deus, é necessário que antes se reconheça e afirme sua morte. “Contra toda *metafísica* basta o *ceticismo*”. Recusar o ceticismo equivale à recusa da constatação da morte de Deus e o Deus da tradição já está morto. O cosmos *securus adversus deos*, como afirmou Rosenzweig, precisa ser radicalmente levado a sério, para que a mística, *para além do bem e do mal*, mostre aquilo que “vós chamais de autodissecação de Deus: mas isso é apenas a sua

troca de pele: - ele retira a sua pele moral! E vós deveis voltar a vê-lo em breve, além do bem e do mal.” A necessidade da morte de Deus talvez esteja mesmo próxima da glória do ateísmo.

O ateísmo permite a superação da ontologia; a ruptura do império da participação; a supressão da lógica do mesmo alérgico ao outro; e a instauração da relação não-alérgica entre eu, outrem e Outro. O desejo metafísico permite uma relação de pura bondade entre os heterogêneos. O desejo faculta uma relação não-alérgica, constitutivamente ateia. Isenta de qualquer necessidade. Livre de toda condição. Uma relação responsável, porque somente “um Deus não contaminado pelo ser” pode ser desejado ou rejeitado sem prejuízo por aquele que é seu outro. A alteridade dos seres rompe os elos com o Ser, e permite uma relação de independência radical entre os diferentes.

Com tudo isso, pretende-se evidenciar que o pensamento sobrevive entre paradoxos. Entre afirmações e negações, distâncias e aproximações, possibilidades e rupturas irrenunciáveis. A leitura de Nietzsche e Lévinas nessas linhas não pretende estabelecer nenhuma verdade, mas somente mostrar que há paradoxos imanentes ao pensamento e que *talvez* não seja necessário suprimir os paradoxos para pensar. A morte de Deus pode ser, provavelmente, só a morte de uma imagem de Deus. Assim como o ateísmo talvez seja uma grande condição para uma relação autêntica com a transcendência. Grande virtude é não pretender determinar o indeterminável nem suprimir as grandezas pelas incapacidades de compreendê-las. A morte de Deus e a glória do ateísmo propostas têm somente o interesse de mostrar quão grandiosas são tais questões e como permanecem abertas quando muitos as julgam sepultadas. Anterior à pretensão de extirpar ou à ilusão de instaurar Deus no universo do pensamento, necessita-se a humildade de reconhecer os frágeis alcances da razão. É provável que a supressão dos paradoxos não signifique um

progresso para o pensamento. Antes, a capacidade de suportá-los e a coragem de aceitar as questões que permanecem abertas, fecunda o pensamento não na afirmação, mas na radicalização do conhecimento em direção a uma sabedoria. A “preocupação de ser exato”, como afirma Maura Lopes Cançado, não significa uma saída indeterminação, mas o início da neurose do pensamento que pretende mais que a sua própria capacidade.

Com rara lucidez, Edgar Morin aconselha:

Entre a paranoia, a racionalização e a racionalidade, não há fronteira clara. Devemos se cessar prestar atenção. Os filósofos do século XVIII, em nome da razão, tinham uma visão bem pouco racional do que eram os mitos e do que era a religião. Eles acreditavam que as religiões e os deuses tivessem sido inventados pelos padres para enganar as pessoas. Elas não se davam conta da profundidade e da realidade da potência religiosa e mitológica do ser humano. Por isso mesmo, tinham se abrigado na racionalização, isto é, na explicação simplista do que sua razão não chegava a compreender. Foram precisos novos desenvolvimentos da razão para começar a compreender o mito. Para isto, foi preciso que a razão crítica se tornasse autocrítica. Devemos lutar sem cessar contra a deificação da razão que, entretanto, é nossa única ferramenta confiável, à condição de se não só crítica, mas autocrítica.¹⁹³

A potência religiosa e mitológica ou as antinomias da razão, para falar kantianamente, não precisam de uma dissolução, mas talvez de uma razão capaz de pensar na tensão de não encontrar uma resposta imediata. A profanação da razão ou a sua não deificação permite-lhe uma autocrítica fecunda. Em muitos momentos, a deificação da razão antes revelar sua solidez, aproximou-a da paranoia e de irracionalidade. “Não se deve jamais procurar definir por fronteiras as coisas importantes”¹⁹⁴. A recusa das antinomias ou dos paradoxos no pensamento aproxima-o da exatidão,

¹⁹³ E. MORIN, *Introdução ao pensamento complexo*, 71.

¹⁹⁴ E. MORIN, *Introdução ao pensamento complexo*, 73.

mas a isso não corresponde uma aproximação da lucidez. A recusa da potência mítica ou dos paradoxos coincide com uma tentação demasiado grega de um pensamento apolíneo, como o entende Nietzsche. Essa recusa, antes de tornar lúcido o pensamento, elimina sua vertente dionisíaca. Sua potência encantadora.

Creio que a verdadeira racionalidade é profundamente tolerante com respeito aos mistérios. A falsa racionalidade sempre tratou de “primitivas”, de “infantis”, de “pré-lógicas” populações onde havia uma complexidade de pensamento, não apenas na técnica, no conhecimento da natureza, mas nos mitos.¹⁹⁵

¹⁹⁵ E. MORIN, *Introdução ao pensamento complexo*, 118.

BIBLIOGRAFIA GERAL

AGAMBEN, Giorgio, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino : Bollati Boringhieri, 2008, 2ª ristampa.

AGOSTINHO, Santo, *Confissões e De Magistro*. Tradução de J. Oliveira Santos [et alii]. São Paulo: Victor Civita, 1973.

ALCORÃO – *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM E. J., 2004, 11ª edição.

ANDRADE, Oswald de, *Manifesto antropófago*. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/profs/sergioalcides/dados/arquivos/manifestoantropofago.pdf> Acessado em 14/08/2014.

Antigo Testamento Poliglota: Gênesis, Ezequiel. São Paulo: SBB e Vida Nova, 2003.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, volume II. Texto grego com tradução ao lado. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BACON, Francis, *Novum Organum*, São Paulo: Abril Cultural, 1979, 2ª edição.

BADIOU, Alain, avec Nicolas Truong, *Éloge de l'amour*. France: Flammarion, 2009.

BARRERA, Júlio Treballe, *A bíblia judaica e a bíblia cristã*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

BERKELEY, George, *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Tradução de Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1980, 2ª edição.

CANÇADO, Maura Lopes, *Hospício é Deus*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

CHAUI, Marilena, *Experiência do pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CORRADI, Enrico, *Filosofia della 'morte dell'uomo': saggio sul pensiero di M. Foucault*. Milano: Vita e Pensiero, 1977.

DANTO, Artur C., *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.

DELEUZE, Gilles, « L'Homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 01 de junho de 1966. In: FERRY, Luc / RENAULT, Alain, *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Tradução de Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

DERRIDA, Jacques, *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DESCARTES, René, *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antonio

Cavalcanti Maia; revisão técnica: Vera Portocarrero. RJ: Forense Universitária, 2010, 2ª ed., rev.

Enigma da esfinge. Disponível em <http://www.wikipedia/esfinge> Acessado em 20/02/2008.

FERRY, Luc / RENAUT, Alain, *Pensamento 68*: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Tradução de Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, Michel, *Arts*, 15 de junho de 1966. In: FERRY, Luc / RENAUT, Alain. *Pensamento 68*: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Tradução de Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 8ª edição.

GADAMER, Hans G., *Dois mil anos sem um novo Deus*. In: G. VATTIMO – J. DERRIDA, *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GIACOIA Jr, Oswaldo, *Labirintos da alma*. Campinas: Unicamp, 1997.

HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della religione*, volume II. Tradução italiana di E. Oberti e G. Borruso. Bologna, 1973.

HEGEL, Georg W. F. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1998, 5ª edição.

HEIDEGGER, Martin, *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão [et al.]. Petrópolis: Vozes, 2002, 2ª edição.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Solo uno Dio puede aun salvar-nos!* Disponível em <http://www.heideggeriana.com.ar> Acessado em 15/02/2010.

JUNG, Carl Gustav, *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999, 5ª edição.

KANT, Immanuel, *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel, *Crítica do juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 1995, 2ª edição.

LASCH, Christopher, *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense, 1990, 5ª edição.

LEBRUN, Gérard, *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001, 2ª edição.

LEVINAS, Emmanuel, *De l'Évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris : Fata Morgana, 1982.

LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Tradujo de Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987. (Hermeneia, 26)

LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel, *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Traducción de Juan Haidar. Madrid, Caparrós, 2004. (Esprit, 51)

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: 70, 2000.

LIBANIO, João Batista, *Eu creio nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000.

LYOTARD, Jean-François, *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, 6ª edição.

MACDOWELL, João A. A. A. “O fim do ‘fim da metafísica’”. In: Revista *Reflexões* I, 1. Mariana: Dom Viçoso, 2002.

MACHADO, Roberto, *Nietzsche e a verdade*, Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MARION, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*. Paris : Bernard Grasset, 1977.

MARTON, Scarlet, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores morais*, Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MEILLASSOUX, Quentin, *After finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by Ray Brassier. Great Britain: Continuum, 2008.

MORIN, Edgar, *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2007, 3ª edição.

NEUSCH, Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain*. Paris: Centurion, 1993, 2ª edição.

NIETZSCHE, Friedrich W., *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich W., *Além do bem e do mal*. Petrópolis: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W., *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 11ª edição.

NIETZSCHE, Friedrich, *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Guimarães, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*. Madrid: Mateos, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos do espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos 1885-1886*. In: VATTIMO, Gianni, *A tentação do realismo*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda e Instituto Italiano di Cultura, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, *Gaia ciência*. Traducción de Luis Díaz Marín. Madrid: Mateos, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia de la moral*. Madrid: Mateos, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*. Madrid: Mateos, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Amor fati*. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Amor_fati Acessado em 18/03/2010.

Novo Testamento Interlinear: Apocalipse e João. São Paulo: SBB, 2004.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de, “Religião e pós-modernidade”. In: Revista *Reflexões* III, 3. Mariana: Dom Viçoso, 2004.

PASCAL, Blaise, *Les Pensees*. Classes selon les indications manuscrites de Pascal. Paris : Cerf, 2005. (Sagesses chretiennes)

PLATÃO, *Diálogos: Leis e Epinomis*. [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO, *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, 6ª edição.

PLATON, *Crátilo, Leyes, Epinomis, Timeo*. In: Obras completas. Tradução Francisco de P. Samaranch [et alii]. Madrid: Aguilar, 1986, 2ª edição.

POPPER, Karl R., *A lógica da pesquisa científica*, São Paulo: Cultrix, 1975.

PROTÁGORAS, *Les presocratiques*. Edited par H. Diels. [Paris]: Gallimard, 1988. (Bibliothèque de la Pléiade, 345)

RAHNER, Karl, *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989. (Teologia sistemática)

RASSAM, Joseph, *Tomás de Aquino*. Tradução de Isabel Braga. Lisboa: Ed. 70, 1980.

RICOEUR, Paul, *Leituras 3* : nas fronteiras da filosofia. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

RORTY, Richard, *Ensaio sobre Heidegger e outros*, Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

TIRABOSCHI, Juliana, *Mais perto de Deus*, 80-82. In: Revista ISTOÉ, nº 2226 de 11/7/2012. Rio de Janeiro: Ed. 3, 2012.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* parte I, volume II. Vários tradutores. São Paulo: Loyola, 2002.

VATTIMO, Gianni - DERRIDA, Jacques, *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni - ROVATTI, Pier Aldo, *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli, 1983, 12ª edição.

VATTIMO, Gianni, *A tentação do realismo*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda e Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni, *As aventuras da diferença*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

VATTIMO, Gianni, *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1998.

VATTIMO, Gianni, *Dopo la cristianità*. Milano: Garzanti, 2002.

VATTIMO, Gianni, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Bologna: Bompiani, 2003.

VATTIMO, Gianni, *Mas allá de la interpretación*, tr. espanhola, Barcelona: Paidós, 1995.

VATTIMO, Gianni, *Oltre l'interpretazione*, Roma – Bari: Laterza, 1994.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.