UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL DA COSTA

A IMERGÊNCIA DA PESSOA HUMANA NA HISTÓRIA

*ENSAIO SOBRE A FILOSOFIA RADICALIZANTE (PROTESTANTE) E O
CRISTIANISMO ATEU DE PIERRE THÉVENAZ*

Versão Corrigida

SÃO PAULO

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A IMERGÊNCIA DA PESSOA HUMANA NA HISTÓRIA

*ENSAIO SOBRE A FILOSOFIA RADICALIZANTE (PROTESTANTE) E O
CRISTIANISMO ATEU DE PIERRE THÉVENAZ*

Versão Corrigida

Daniel da Costa

Tese apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do Departamento
de Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para a Obtenção do título
de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo

2014

SUMÁRIO

<i>Introdução.....</i>	13
------------------------	-----------

CAPÍTULO I

<i>O personalismo em Pierre Thévenaz: uma palavra sobre o título.....</i>	19
---	-----------

CAPÍTULO II

Uma caracterização da filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz como “ceticismo moral”	42
--	-----------

2.1 <i>Sobre a rubrica: “filosofia protestante”</i>	56
---	-----------

2.2 <i>Karl Barth e o “princípio protestante”</i>	74
---	-----------

2.3 <i>Levando Nietzsche a sério.....</i>	81
---	-----------

CAPÍTULO III

<i>O papel liberador da intuição religiosa para o fazer filosófico autônomo no alvorecer da filosofia na Grécia Antiga</i>	
--	--

3.1 <i>Prolegômenos a um novo ultrapassamento da metafísica.....</i>	109
--	------------

3.2 <i>A parábola Sócrates-Platão-Aristóteles.....</i>	119
--	------------

CAPÍTULO IV

O “cristianismo ateu”: o afrontamento do Deus vivo de Abraão e de Jesus Cristo com o Deus dos filósofos e dos sábios – o “Deus-Ídolo da filosofia”	134
---	------------

4.1 <i>O tema do ateísmo em Pierre Thévenaz.....</i>	154
--	------------

4.2O problema de uma filosofia cristã.....	167
4.3O conceito protestante de “vocação”	170

CAPÍTULO V

<i>Transcendência para o interior, ou a imergência da pessoa humana na história ..</i>	177
5.1História da interioridade em Pierre Thévenaz	192
5.2Indícios de uma reabilitação thévenaziana da metafísica	213

CAPÍTULO VI

<i>Método e experimentação intelectual I.....</i>	219
6.1Por um novo estatuto da evidência.....	221
6.2Por um novo estatuto da verdade.....	234
6.3Por um novo estatuto da metafísica	244
6.4O ultrapassamento da metafísica.....	247

CAPÍTULO VII

Método e experimentação intelectual II

A superação thévenaziana da fenomenologia clássica pela proposição de uma “quarta redução”: a epoché do sentido

7.1Aperçu introdutório.....	275
7.2 Resistências a uma epoché do sentido:	
7.2.aO transcendentalismo	281
7.2.bUm passo para a epoché do sentido: a constatação de uma “crise da razão”	295

CAPÍTULO VIII

Método e experimentação intelectual III

8.1A <i>epoché thévenaziana do sentido</i>	319
8.2 <i>Radicalização e desabsolutização</i>	325

CAPÍTULO IX

A “experiência-choque”

9.1.a <i>O afrontamento do Deus de Abraão e de Jesus Cristo com o Deus dos Filósofos</i>	348
9.1.b <i>Incidências da experiência choque para o fazer filosófico</i>	378

CAPÍTULO X

10.1 <i>Uma filosofia corporificada (do corpo) como proposta de uma continuação possível da pesquisa inconclusa de Pierre Thévenaz</i>	397
10.2 <i>Linguagem como “corpo verbal”</i>	402
10.3 <i>Mundo e história: contingência, historicidade e engajamento</i>	421
10.4 <i>O tema da “historicidade” em Pierre Thévenaz</i>	424

CONCLUSÃO

<i>Algumas críticas à filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz e ensaio de respostas</i>	445
--	-----

ANEXO

Tradução de artigo de Pierre Thévenaz

<i>Recusa do real e espiritualidade</i>	465
---	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ŒUVRES DE PIERRE THÉVENAZ	471
ESTUDOS SOBRE PIERRE THÉVENAZ	472
DEMAIS OBRAS CITADAS	473

NOTA BIOGRÁFICA DE PIERRE THÉVENAZ.....	481
--	------------

Dedico esta tese a todos os que conseguiram entender que a verdadeira juventude só se conquista com o passar do tempo.

AGRADECIMENTOS

Ao ter chegado à conclusão desta nossa aproximação ao ato filosófico radicalizante de Pierre Thévenaz, nos restaria expressar nossos agradecimentos a todas as pessoas sem as quais este trabalho não poderia ter sido realizado. Antes de tudo, gostaria de registrar meus agradecimentos ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo na pessoa do seu Chefe de Departamento o Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento. Mas também a todas as pessoas da secretária da pós-graduação, na pessoa da Sra. Maria Helena, que foram sempre solícitas e prestativas nos momentos em que eu mais precisei. Gostaria de expressar meus agradecimentos ao grande estudioso na atualidade da hermenêutica ricoeuriana, Domenico Jervolino, que gentil e prontamente me enviou dois artigos seus por e-mail os quais, juntamente com seu livro sobre Pierre Thévenaz (durantes anos, o único livro que fez justiça ao pensamento de Thévenaz), me foram de grande valia. Gostaria de agradecer em especial ao meu orientador, o Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, por ter aceitado orientar-me neste meu estudo de um filósofo dito “menor e marginal” à história da filosofia. Por ter, então, acreditado no valor e pertinência da contestação radical thévenaziana. Como também aos professores componentes da banca examinadora: Dr. Ricardo Quadros Goiuvêa, Dr. Paulo Roberto Monteiro de Araujo, Dr. José Marcos Miné Vanzella e ao Dr. Lino Rampazzo que me prestou ajuda valiosa apontando várias correções a serem feitas no texto, pelo que as que persistem são de minha inteira responsabilidade. Além destes, agradeço também aos professores suplentes; enfim, a todos que rapidamente atenderam ao meu pedido com toda solicitude e se propuseram a testar a pertinência do ato filosófico thévenaziano. E, dentre as inúmeras outras pessoas que cruzaram minha vida neste percurso de estudos, gostaria de agradecer aos meus irmãos José, Josué e Rute. Em especial, aos meus amigos Dr. Carlos Roberto Gonçalves e sua mulher Maria das Graças Silva Cardoso pelo apoio e ajuda, me concedendo o lugar e as condições necessárias, em um momento decisivo em que me encontrei, sem o que dificilmente poderia ter concluído este meu trabalho. A todos os meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

DA COSTA, Daniel: *A imergência da pessoa humana na história – Ensaio sobre a filosofia radicalizante (protestante) e o cristianismo ateu de Pierre Thévenaz*. 2014. 482 páginas. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Sob o signo do aprofundamento e da intensificação da consciência de si, o ato filosófico de Pierre Thévenaz se define como uma *filosofia radicalizante*. E porque não abre mão e nem elide o lócus de resposta do qual seu ato filosófico toma sua consistência própria – que é o da *tradição protestante* – pode receber o complemento (protestante). Assim, uma *filosofia radicalizante* (protestante). Isso porque a secularização da filosofia, a que seu método de radicalização leva de modo conseqüente, já pressupõe a assunção da própria contingência que é *consciência de condição*. Consciência de que se fala de algum lugar; consciência de que o pensamento se encontra previamente engajado em um específico *hic et nunc* que, por conta da condição, recebe sua densidade própria e não pode mais ser cotado no trato das formas abstratas do tempo e do espaço. O que já é um dos índices da superação thévenaziana da redução da filosofia à epistemologia, tal como se tem estabelecido após Kant. – Nesse sentido, a abertura plena à contingência pela radicalização forçará a mudança do *problema do sentido*, ligado pela fenomenologia à consciência intencional, para o problema da *hermenêutica histórica*. Quer dizer, para o da compreensão dos *eventos significativos* que têm poder de reorganizar em torno de si o movimento da história. Com a *epoché* do sentido, lançada sobre o núcleo mesmo do que a fenomenologia husserliana descobrira como a atividade própria da consciência intencional, assim, um passo decisivo no movimento de radicalização thévenaziana, só restará à razão filosófica (*ao ser humano*) tomar o *sentido* como tarefa por se fazer, inacabada e não garantida. Esse passo negativo, todavia, não recebe, em Pierre Thévenaz, o tom de *palavra final*, de última palavra. Pois se assim fosse, serviria ainda como álibi para a instauração de uma nova instalação. Desta vez tão segura no negativo quanto o era na ingenuidade otimística do sentido garantido. O qual permanecia na consciência intencional como ainda um último bastião de força e de atração, exercido sobre a consciência ingênua da atitude natural, sem ser superado. Isso porque agora a razão, já tendo alcançado um nível profundo de consciência de sua condição humana, de sua contingência, de sua fraqueza e equívoco sempre possíveis, para continuar sua atividade crítica costumeira, *sua vocação mesma*, deverá aprender a tirar força de sua fraqueza. A

razão terá de se *desdivinizar*; de parar de tentar falar por Deus, ou pelos olhos de Deus; de parar de postular reduplicações de si como razão juiz ou razão instância não tocada pela crítica. Ela deverá assumir-se como *estando em crise*: assumir-se como humana, e humana só.

Ora, esta possibilidade inusitada que se abre à própria razão pela radicalização, como vemos, não surge do “nada”. Ela representa, no inverso mesmo, *outra possibilidade* que à que Hegel estabeleceu na linha do horizonte e cuja atração exercida no interior do pensamento contemporâneo é bem mais sutil e presente do que parece. Por isso, será preciso desvencilhar a metafísica de certos comprometimentos históricos que a têm desacreditado, para se chegar ao seu mais autêntico núcleo afim à radicalização. Pelo que o signo da defesa da especificidade e da singularidade contra as categorias gerais continentais; o signo da defesa das irreducibilidades aos reducionismos, espiritualistas ou materialistas, será o que caracteriza, para Thévenaz, o movimento mais interno à metafísica ocidental. Este signo é o do *espaço ontológico* que a metafísica, descoberta por Platão, esclarece a necessidade de que seja mantido entre as grandezas *em relação*. Todavia, para ativar o que esta descoberta, neutralizada sob a lógica auto contida de uma razão autista, poderia auferir em termos de aprofundamento da consciência de condição, será necessário um *apoio externo à razão*. E este ela o recebe da *experiência choque* de imputação de loucura sobre ela que a *fé cristã primitiva* lançou. E não sendo possível à razão avaliar a justeza de tal imputação, pois não se trata de mais um “argumento lógico” com o qual ela jogar o seu jogo, a razão é levada a verificar por si mesma a pertinência de tal possibilidade. E assim, nessa nova disposição, um campo insuspeito e infinito, sobre o qual ela pode retomar sua atividade crítica, inesperadamente se abre. Só que agora esta atividade já não poderá mais ser exercida sob o selo de sua inconsciência e do seu autismo tradicional, mas sob o novo índice de uma *consciência de condição aprofundada* que muda o registro do cumprimento de sua vocação para o de uma atividade intelectual responsável no *aqui em baixo, neste mundo*.

Palavras-chave: ateísmo; autarquia; autismo da razão; Bergson; corpo; cristianismo; Cristo; ceticismo moral; consciência de si; crise da razão; Deus; dialética; *epoché*; epistemologia; evidência; existência; fé; fenomenologia; filosofia secularizada; filosofia corporificada; gnose; hermenêutica; história; historicidade; ídolo; imanência; imergência; intencionalidade; metafísica; método; princípio protestante; *psiqué*; radicalização; razão; reflexão; sentido; verdade; vocação; responsabilidade

ABSTRACT

DA COSTA, Daniel: *The immergence of human person in the history – Essay about the radicalizing (protestant) philosophy and the atheistic Christianity of Pierre Thévenaz*. 2014. 482 pp. Thesis (Doctorate) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

The philosophical act of Pierre Thévenaz, that takes the sign of the deepening and intensification of self-consciousness, it is here defined as a *radicalizing philosophy*. Because he doesn't abandon and doesn't hide the locus of his answer, of which philosophical act takes its consistence – whereas it is the *protestant tradition* – his philosophical act can to receive the following complement: *protestant*. So, a (protestant) *radicalizing philosophy*. It is because a secularization of philosophy, for which his method of radicalization leads consequently, already presupposes the accepting of self-contingence that is *consciousness of condition*. Consciousness of speaking from somewhere; consciousness of the thought has finding prior engaged in a specific *hic et nunc*. Because of condition receives its characteristic density and so it can't be quoted in the rank of abstract forms of time and space. It is one of the evidences of thévenazian overcoming of reduction of philosophy to the epistemology, as it has been fixed after Kant. – This way, the full overture to the contingency by radicalization will compel the change of the *problem of sense*, connected by phenomenology to the intentional consciousness, to the problem of *historical hermeneutic*. I mean, to the understanding of meaningful events that have capacity to reorganize around themselves the movement of the history. The *epoché* of sense put on kernel of husserlian phenomenology, it founded as the specific activity of intentional consciousness, so a conclusive step in the motion of thévenazian radicalization, only rest to philosophical *raison* (namely, *the human being*) to take a *sense* as a task to be made unconcluded and no guaranteed. This negative step, however, no receive in Pierre Thévenaz the hue of *last word*. So this way serve or it would be serve still as an alibi for the setting of a new ideological fixed. This time, such certain on the negative as it were on optimistic naivety of secure sense. This remained in the intentional consciousness as still the last bastion of power and attraction, exerted on the naïve consciousness of natural attitude, that is, without overcoming. This is because now the *raison* had already reached the deep level of consciousness of its human condition, (its contingency), of its weakness and misunderstanding always possible. Then, for it to continue its usual criticism activity, *its calling*, it must to learn to take advantage from its weakness. The reason must be

undivinize by itself; to stop to try speaks instead eye God; or by God's eyes. It must be to stop to claim self-reduplications as judge or instance reason never touched by criticism. It must look like being in the crisis condition; to admit yourself as human, *only human*.

However, this unused possibility that appears the own reason, through radicalization, as we can see, it doesn't emerge from "nothing". This typify, in the exact converse, *another possibility* that Hegel sets up on horizon line whose appeal, inner of the contemporary thought, is more subtle and present than it seems. So, it would be necessary to separate the metaphysic from certain historical commitments that made its discredit, to reach to its more authentic pith related with the radicalization. So, the sign of defense of specificity and singularity against the continent general categories; the sign of defense of no-reductive quality to the reduction, spiritualistic reductions or materialistic reductions, will be the main character, for Pierre Thévenaz, the more internal movement of occidental metaphysic. This sign is from ontological space, that the metaphysic founded by Plato clarifies the need to keep on among the magnitudes *in relation*. However, to start activating this discovery, which has been neutralized about the self-contained of an *autistic reason*, it might obtain in terms of deepening of consciousness of condition, will be necessary an *external support to the reason*. And the reason receives it from *shock-experience* of imputation of madness on the reason that *ancient Christian faith* launched. But, it not been possible for the reason to evaluate the right of that imputation, because it wasn't the most "logical argument" for the reason to play its game. So, the reason is conducted to checking itself the relevance of such possibility. And so, in this new arrangement, an unsuspected field open to the reason, on which the reason can to retake its criticism activity, suddenly open. But, now, people can't practice this activity anymore about its traditional unconsciousness and its autism. But about the new evidence of a *consciousness of condition* deepening that changes the key of the perform of its calling, now as responsible intellectual practice on the *here-under, in this world*.

Key-Words: atheism; autarky; autism of reason; Bergson; body; Christianity; moral skepticism; consciousness of self; crisis of reason; God; dialectic; *epoché*; epistemology; evidence; existence; *shock-experience*; faith; phenomenology; secularized philosophy; bodied philosophy; gnose; hermeneutic; historicity; immergence; intentionality; metaphysic; intentionality; method; protestant principle; *psiqué*; radicalization; reason; sense; reflection; transcendence; truth; call; responsibility

INTRODUÇÃO

Durante o meu estudo da obra de Emmanuel Mounier, em que caracterizo seu ato filosófico pelo tom da *emergência da pessoa humana na história*, em meu percurso, deu-se o encontro com Pierre Thévenaz. Primeiramente pelo seu artigo (*Refus du réel et spiritualité*) que se encontra traduzido ao final deste estudo como “Anexo”, e depois pelo artigo de Paul Ricoeur em homenagem a Thévenaz (*Pierre Thévenaz, um filósofo protestante*). Ambos estes artigos, sem dúvida com o de Ricoeur mantendo maior peso por tratar-se de uma verdadeira “Introdução” ao pensamento de Pierre Thévenaz escrita com a fineza de um filósofo que sabe medir o peso das palavras e das proposições em relação ao pensamento alheio, foram suficientes para me abrir a via pela qual o movimento integrativo ao movimento de emergência que eu havia delineado em minha aproximação a Emmanuel Mounier, e que é aqui o movimento de *imersão da pessoa humana na história*, pareceu-me agora claro. Frente às minhas preocupações, isso se me mostrou verdadeiramente como um achado. Em pleno solo personalista, pois Pierre Thévenaz e Albert Béguin eram correspondentes diretores da *Esprit* francesa de Mounier na Suíça, encontrei um pensador cujos textos se alinhavam plenamente afins às minhas próprias intenções de continuidade de pesquisa.

Nesse sentido, o fato de sua obra constar em sua maior parte de artigos isolados se me mostrou primeiramente como uma dificuldade quanto ao desejo de encontrar qual seria a linha de continuidade, sua sincronia própria. O que, a nosso ver, em um projeto de livro fica mais claro. Todavia, ao ler os textos, esta linha se me mostrou muito mais clara quanto a uma intenção mais interna a estes do que eu poderia esperar de sua expressão a partir de um arranjo meramente linear ou cronológico deles. Isso, para mim, uma vez mais, confirmou-me na ideia de que estava no caminho certo: havia encontrado, em pleno solo da interioridade, da *filosofia reflexiva*, sem dever nada e em nada ceder a qualquer tentação intelectualista ou racionalista, uma filosofia plenamente integrada a um movimento que busca unificar *vida e pensamento*. Um daqueles tipos de testemunho que, ao longo da história da filosofia, tem se colocado como o ideal ético mais elevado almejado por todo intelectual responsável.

Nesse sentido, a densidade dos textos de Thévenaz, o modo incisivo pelo qual ele apresenta os argumentos, se me mostraram como um verdadeiro testemunho de

fidelidade a um “método”. Enquanto que a intransigência mantida quanto aos passos tomados no encalço de uma intenção definida se me apresentaram a mim como realmente a prova *desde o início* desta fidelidade. O que a cada vez se colocou a mim como sem vacilo. Fato é que o caráter metódico em Thévenaz, se se inspira em Descartes, o faz mais pela assunção cabal da contingência e do erro, que Descartes valoriza muito e que justificará, desde então, o trabalho científico. Nesse sentido, a ênfase no método perseguido por Thévenaz, que daremos a seguir, tem a ver com a nossa compreensão do seu ato filosófico como marcado por uma clara assunção da contingência, da situação e da condição humana. Em uma palavra, *da fraqueza* como o novo “ponto arquimediano” sobre o qual o pensamento contemporâneo lúcido deverá buscar sua força, agora como *filosofia humana secularizada*. Na verdade, com o meu maior contato com os textos, novamente, isso se me mostrou como uma realidade marcante desde o início da atividade intelectual de Pierre Thévenaz. Pelo que é nesse sentido que gostaríamos que o nosso texto fosse lido e que o arranjo que lhe demos fosse entendido.

Assim: o *Capítulo I* como exposição de como Thévenaz se alinha a nossa própria investigação sobre o personalismo; *Capítulo II*: uma caracterização geral que procura situar o pensamento de Thévenaz na contemporaneidade; *Capítulo III*: o preparo do terreno e arranjo da cena que antecede o evento do cristianismo com a experiência-choque da fé cristã sobre a razão filosófica; *Capítulo IV*: temas que aproximam e procuram apresentar as aderências próprias do fazer filosófico thévenaziano, que não parte do *nada*; *Capítulo V*: exposição de um tema central pelo qual se justifica a proposição do método reflexivo thévenaziano, que é o tema da “transcendência para o interior”; *Capítulos VI, VII e VIII*: que constituem uma aproximação aos temas centrais pelos quais o *método thévenaziano* toma consistência e nos encaminha, pelo processo de radicalização, ao enfrentamento de problemáticas caracteristicamente pertinentes à história da filosofia, segundo, a nosso ver, a leitura original de Thévenaz; *Capítulo IX*: apresentação dos elementos constituintes da experiência choque da fé cristã sobre a razão filosófica e suas incidências inadvertidas sobre o fazer filosófico desde então; e enfim o *Capítulo X*: em que nós delineamos nossa proposta de uma *filosofia corporificada* como continuação possível do projeto thévenaziano à luz dos próprios indícios que se destacam, a nosso ver, de seus textos.

Com efeito, graças ao seu lócus de resposta existencial em nenhum momento elidido – ou seja, a *tradição cristã protestante* – e o peso das provocações salutares hodiernas do teólogo seu compatriota Karl Barth contra as tentações evasivas da razão humana, o filósofo Pierre Thévenaz – porque assumira a atividade intelectual como vocação responsável – *teve de responder à altura da provocação*. Ele se viu picado e afrontado pelas exigências da fé cristã que aquele *teólogo*, daquele cantão europeu – Basileia – e naquele momento histórico seu preciso – início do século XX com a *permanência militante* de Barth durante o entre-guerras contra os totalitarismos – havia renovado. E agora por meio da expressão altissonante de um verdadeiro “manifesto” de volta responsável aos textos fundantes do Novo Testamento contra a diluição e amortização das exigências da fé cristã neotestamentária. Esta que, ao ver de Barth, a ideologia burguesa, por sua filosofia representante, o *liberalismo*, em sua versão teológica, havia, em esforço de séculos, submetido, neutralizado, desacreditado, desclassificado e diluído no caldo geral da chamada *história geral das religiões*. Isso para, em um segundo momento, esta ideologia conceder um lugarzinho ao sol burguês bem comportado à fé cristã: no da *história geral das religiões comparadas e como muleta moralizante de justificação da ordem social que a burguesia criara à imagem e semelhança do seu indivíduo*. Frente a este verdadeiro renovo da provocação da fé cristã primitiva à *razão filosófica contemporânea* empreendida por Karl Barth, *aqui e agora*, somos colocados diante não mais de apenas um flerte amigável, de mais uma concessão cheia de cuidados conciliatórios, ao modo da diluição liberal. Não; agora se tratava de uma verdadeira *provocação à razão filosófica* vinda de um verdadeiramente “outro” que não cedia em nada e se manteve em plena defesa de sua especificidade, de sua *singularidade*. A um tipo de têmpera como esta, um intelectual responsável deve dar ouvidos. E foi exatamente isso que Pierre Thévenaz fez.

Ora esta provocação era, nas mãos e boca de um Karl Barth, a “repetição” de um evento do passado que se encontrava inventariado e neutralizado no rol do patrimônio cultural ocidental. Como peça de museu na história geral das idéias religiosas da humanidade, com interesse verdadeiro, no âmbito da “pesquisa”, somente para um arqueólogo ou historiador das idéias, algum diletante do antigo. Nesse sentido se explica o enalço de Pierre Thévenaz em encontrar, pela leitura original que ele faz da história da filosofia ocidental, os indícios próprios pelos quais a provocação movimentada por este evento encontrou suas aderências mais próprias. E este enalço,

nesta nossa presente aproximação, notamo-lo e afirmamo-lo como mantido desde o início de sua atividade intelectual, contra as leituras muito diacrônicas do seu pensamento nesta conexão. E se se trata de encontrar estas aderências, é óbvio que esta busca deve se iniciar, com efeito, sobre momentos bem anteriores à ocorrência deste evento. Momentos, podemos dizer, que realmente prepararam, engravidaram a história até a sua ocorrência. E se estamos falando de “história” reorganizada pela força de um evento significativo, os constituintes deste evento devem ser observados. Estes constituintes se encontram registrados nos textos fundantes do Novo Testamento. Ou seja, o nascimento obscuro de Jesus de Nazaré, vida na periferia da Palestina, sofrimento pela fome e sede de justiça, conseqüente morte sobre a cruz de uma maneira terrível a que o requinte flagelar da política imperial romana havia chegado contra os “inimigos políticos do Estado” (*Jesus Nazareus Rex Iudaeorum*), inusitada “ressurreição corporal”, para os próprios seguidores agora do Cristo, após três dias de morto, e ascensão ao “céu” para viver para sempre com um *corpo*. Eventos que ensinaram e inspiraram a singularidade da “fé cristã” primitiva. Diante disso, ou mais exatamente, diante dos elementos heurísticos constatáveis que este evento propiciou e ajudou a instigar na história da cultura humana, *creia-se ou não neles sob o índice de sua fé*, não se pode falar meramente de história como *categoria geral*. Pelo que, com efeito, isso explica o zig-zag que mantemos em nossa aproximação e organização dos temas que se apresentam esparsos mesmo no arranjo valoroso que os organizadores dos artigos de Thévenaz no-los dão na forma dos livros-coletâneas aos quais tivemos acesso ao seu pensamento radicalizante. Mas este zig-zag também é o que nos esclarece o caráter metódico de Thévenaz que não visa o *método em si*, mas aponta para outra coisa: sua fidelidade investigativa que dá o tom de seu encalço antes citado. Assim, se o zig-zag se refere ao respeito de Thévenaz pelo modo mesmo pelo qual a condição histórica nos apresenta as coisas humanas, é por este *respeito* que, a nosso ver, se esclarece a dimensão diacrônica do seu pensamento. Enquanto que, para nós, a sincronia de seu pensamento deverá ser medida pelo tom de sua fidelidade ao seu método.

Nesse sentido, portanto, *diacronia e sincronia* se encontram, em Pierre Thévenaz, assumidas como *categorias da existência histórica ou historicizada*. Pelo que se esclarece o respeito do nosso autor, mesmo em sua clara filiação à tradição da filosofia reflexiva francesa, às exigências postadas na linha do horizonte atual tanto pela *fenomenologia* quanto pela nova *hermenêutica*. Às da primeira, enquanto implicação no

ato de pensamento de um movimento de *volta às coisas mesmas*, e às da segunda, enquanto implicação, no ato de interpretação dos textos que nos dão acesso ao “nosso mundo”, de um movimento de desenvolvimento da capacidade de descentralização do eu em vista da escuta atenta ao *outro* do texto. Como vemos, em ambas estas exigências contemporâneas, há a necessidade de saída, de *emergência da pessoa*. Todavia, em Pierre Thévenaz, a nosso ver de maneira genial, esta *exigência* é cumprida por sua filiação à tradição da filosofia reflexiva. Pois é nela que ele encontra o contraponto preciso a este movimento de *emergência*. O qual se coloca na linha do horizonte do pensamento contemporâneo como um índice de busca da superação do “individualismo” burguês moderno, nem sempre tomado com rigor por muitos dos que se dizem assumi-lo, é verdade. Todavia, este contraponto, em Thévenaz, encontrará seu lócus apropriado justamente na esfera da “vida interior” de cuja investigação ele não se afastará enquanto não encontrar as vias de uma verdadeira *abertura*. Esta se inscreverá, aqui, graças ao método reflexivo, pelo movimento de intensificação da consciência de si até a tomada de consciência radical da condição que possibilitará, então, a partir deste movimento primeiro *centrípeto* da consciência, que ela exerça o movimento segundo *centrífugo*. Este agora dinamizado sobre um campo de investigação até então insuspeito à razão filosófica porque esta se mantinha em seu autismo secular alimentando seu sono dogmático. Na versão antiga, *sono dogmático do além (idealismo)*, na versão atual, *sono dogmático do aquém (imanentismo)*. Pois, a nosso ver, é aí, pelas vias do intelectualismo racionalista ocidental veiculado por toda uma tradição secular de pensamento liberal, que a alma burguesa tem acampado e feito morada no mais íntimo dos seus “indivíduos” e que hoje já se insinua propondo-se mesmo como uma *segunda natureza humana*. Assim, inoculando e contaminado, com seu veneno do ressentimento, toda produção cultural humana, toda civilização.

Ora, diante disso, Thévenaz não dará o passo à emergência sem antes investigar o fórum interior, a subjetividade, de cuja reabilitação, segundo o método reflexivo, depende a consistência de toda a outra reabilitação da objetividade. Esta, infelizmente, por causa do desaparecimento repentino do nosso filósofo (1913-1955), o que lhe rendeu uma vida breve mas muito positivamente profícua, só nos é possível entrever em pistas aqui e acolá que sua investigação nos permite entrever. Todavia, no *Capítulo X* da nossa presente aproximação, um pouco, talvez, de maneira incauta da nossa parte, tendo em vista um pensamento que foi conquistado, pesado e burilado com afinco, como o de

Pierre Thévenaz, propomos uma continuação de sua obra pela proposta de uma *filosofia corporificada*. Bem entendido, não simplesmente uma *filosofia do corpo*, que nos soa ainda como uma cessão às filosofias do objeto. Pelo que, em sintonia com a investigação aberta pelo movimento personalista, ao qual Pierre Thévenaz se alinha conseqüentemente, mantemos que sua *filosofia radicalizante* (protestante) continua e se coloca sob o signo de uma *filosofia relacional*, uma *filosofia da relação* frente a todas as versões atuais de filosofias da separação e de filosofias da identidade. Contra tanto as versões das filosofias do individualismo quanto às versões de filosofias do absoluto. Pois cada qual destas duas nada mais é do que sempre uma versão que se mantém às custas do reverso da outra. Uma meia-verdade se alimentando e se justificando pela parte de mentira da outra: *briga de família*. Daí nossa insistência em não nomear a filosofia de Pierre Thévenaz sem mais de *filosofia sem absoluto*. O que para nós é manter à sombra o espectro de uma filosofia do relativo, ou seja, uma filosofia dos absolutos pulverizados, o que não é a proposta de Thévenaz. E se pospomos este “nome” de *filosofia radicalizante* (protestante) à filosofia thévenaziana, e se um nome às coisas é sempre necessário para que ensejemos os passos da *comunicação*, cremos justificar-se aqui o nosso complemento ao tema deste trabalho de “tese” como *ensaio*. Porquanto, como vemos, se um *nome* tem este duplo caráter de *necessidade* e ao mesmo tempo de *instabilidade*, por conta do equívoco próprio à linguagem humana, cremos justificar-se nossa aproximação ao ato thévenaziano que não propomos como final e nem como exauridor de sua riqueza. Pelo que nas pistas de um Montaigne, preferimos vê-la como um ensaio, que, a nosso ver, se recebe menos o peso contido na palavra “tese” mantém, não menos, o índice de uma aproximação honesta a um pensamento cujo *rigor* mora em outras casas que a da chamada filosofia da linguagem atual. Na casa em que a atividade intelectual mantém o signo próprio de sua responsabilidade em linha com um engajamento cada vez mais consciente de sua própria condição humana contingente frente ao seu mundo.

CAPÍTULO I

O personalismo em Pierre Thévenaz

Uma palavra sobre o título

Antes de tudo, a relação de Pierre Thévenaz com Emmanuel Mounier, de tradição católica romana e que empreendeu sua *filosofia radical* em França, nos sugere alguns paralelos que não são desinteressantes notar. Em Mounier, sua adesão à espiritualidade católica romana forçava-o a uma crítica ao catolicismo romano em sua tradicional tentação integrista. Crítica que, por outro lado, vai levá-lo a propor uma atividade intensa, original e multifacetada de análise dos constituintes da civilização ocidental em sua decadência contemporânea e que mantém suas raízes nos constituintes difusos da ideologia da burguesia moderna ocidental. Constituintes diluídos hoje na já grande maioria esmagadora (inclusive contando com muitos intelectuais) como “espírito pequeno-burguês”, como *Cultura, visão de mundo*. Ou ainda, como quer a antropologia sustentada por sua extensão ideológica par, grande divulgadora e mantenedora de suas instituições – a (neo)liberal –, como se tratando já, *e contando com isso para o delineamento de suas “ciências humanas”,* de uma espécie de “segunda natureza”. Enquanto permanecerá o problema da inadequação, para o *movimento personalista*, de se falar desde 1932 do ser humano em termos de “natureza humana”. Ao que Mounier preferirá a noção mais concreta de “condição humana”, usada por ele bem antes de Hannah Arendt, que lança seu livro sobre o tema em 1958. Assim, Mounier pretende prestar atenção e responder, no seu estilo diferente de filosofar, às críticas de Kierkegaard, Nietzsche, Freud e Marx à cultura ocidental, cada qual a seu modo. Resposta que pode ser *caracterizada*¹ enquanto e com base, em Mounier (a nosso ver), na interpretação da expressão do movimento da pessoa livre e criadora, em sua luta pelo real na história, delineada antes em perspectiva com a busca de compreensão do seu *movimento de exteriorização*. Justamente “exterior” – instituições e cultura – onde a

¹ Ver nosso estudo: DA COSTA, Daniel: *A emergência e a insurgência da pessoa humana na história - ensaio sobre a construção do conceito de “dignidade humana” no personalismo de Emmanuel Mounier*, Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a Obtenção do título de Mestre em Filosofia, São Paulo, 2009, *passim*.

tentação do integrismo romano propunha montar suas bases apologéticas pautadas em certo saudosismo histórico. Assim, não obstante Mounier entender a filosofia de Jacques Maritain, o grande filósofo católico romano da contemporaneidade, como inspirada e nutrindo uma grande “homenagem à inteligência humana”, vai se afastar de Maritain justamente no ponto em que esta homenagem lhe parecia campear nitidamente e comprometer o exercício livre da inteligência em uma atitude integrista.

Em Thévenaz, de tradição protestante e pertencente ao mesmo movimento personalista, há o empreendimento, a partir do solo suíço, de uma crítica à tentação própria à espiritualidade protestante que encontra seu lugar não na *exterioridade*, como é o caso do integrismo católico romano, mas na “interioridade” da pessoa, no âmbito mesmo onde se dinamiza sua experiência de fé. Todavia, assim como a Igreja Romana passou a se sentir em casa no mundo medieval que ela realmente ajudou a criar e que lhe parecia cada vez mais expressar sua própria “imagem e semelhança”, tornando-se, depois, refém desta mesma *instalação* com os riscos e problemas que teve de enfrentar por isso; as igrejas protestantes passaram a se sentir em casa no mundo que elas também ajudaram a criar com o mesmo sentimento de que este mundo carregava sua “imagem e semelhança”. Sentimento que lhes rendeu, por sua vez, a mesma sensação de *instalação neste mundo (burguês)*, com os riscos e problemas que tiveram e têm de enfrentar por isso – no que, *especificamente*, a tese de Max Weber permanece válida. Todavia, permanece, a nosso ver, um caráter distinto destas *duas instalações* que aqui tentamos apresentar.

Enquanto a Igreja católica romana mantém sua fonte no saudosismo contemplativo a partir da constatação cabal de sua presença e de sua vida mesma na exterioridade da longa história de suas instituições, a protestante mantém a sua base porque vê sempre o seu lugar garantido, protegido e sem risco, na economia da *suposta sociedade laica* criada pela ideologia liberal a partir do século XVIII no Ocidente, mas que tem seu início já no século XVI com o racionalismo. Com efeito, o que tem possibilitado e justificando esta sua existência é a retórica liberal, de tipo neokantiana, por exemplo, que busca manter um lugarzinho, às igrejas protestantes, de *auxiliar e muleta moralizante* neste mundo burguês: mundo do dinheiro (capitalismo); mundo de sua pseudo “política” (jogo do poder, em vista de se saber quem manda e quem obedece); mundo do seu esquema de objetividade abstrata (lógica auto-contida e auto-regulada de suas instituições sem a necessidade de interferência humana responsável); mundo de violência sistemática pela capacidade de refinamento e

subtilização a que a longa história de sua dominação totalitária, porque inscrita já na intimidade dos seus entes de razão chamados “indivíduos” como “espírito pequeno burguês”, tem chegado. E assim, vemos que a ambas estas tradições as palavras do apóstolo Paulo: “Não se tornem conformes ao esquema mental que constitui este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que possam experimentar qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus.” – (Romanos 12.2), já não lhes diz muita coisa.

Como vemos, então, e para o que nos interessa aqui, é no apelo à exigência da fé que a espiritualidade protestante acabou em muito, em sua história, cedendo a sua tentação fadídica de *fideísmo*. Todavia, esse comprometimento da “fé cristã”, por parte do protestantismo, com o fideísmo, para Pierre Thévenaz, não será a última palavra sobre a *vida da fé*, ou a *fé viva*. Pelo que, de início, deve-se fazer distinção. Assim, será justamente no solo da expressão da pessoa livre e criadora em sua luta pelo real na história, e no âmbito desta esfera mesma de sua *vida íntima de fé*, de sua vida interior – portanto, enquanto movimento de *interiorização* – que Thévenaz, diferente de Mounier, preferirá entendê-la, por lhe parecer mais concretamente histórica e existencial, sob a rubrica da pessoa “*em condição*” do que “*sob condição*”.² Assim, a voz de Karl Barth no início do século XX, mal compreendida em sua intenção purificadora e profilática, a nosso ver, não obstante tender a se confundir com o fideísmo, sem necessariamente implicar uma condição necessária de atrelamento último, por causa mesmo de sua radicalidade, será sentida – ao menos com muito mais força no que se convencionou chamar de “o primeiro Barth” – como um flerte perigoso com esta tentação própria da espiritualidade protestante. Todavia, Thévenaz vai procurar responder à crítica barthiana à “arrogância da razão humana” levando em consideração o que esta mesma crítica carrega de verdade e em que, *dialeticamente*, ela pode inspirar *uma liberação inédita da razão por si mesma em um exercício racional autônomo e crítico dinamizado sobre um*

² Parece que esta precisão quanto ao conceito de “condição” proposta por Thévenaz poderia também, a nosso ver, se referir à mesma noção que Sartre vai manter, por exemplo, em *O existencialismo é um humanismo*, em substituição à noção de “natureza humana” mas, em um segundo momento, retomando-a, sub-repticiamente a nosso ver, com a sua proposta de uma “condição humana universal”. O que nos parece uma troca de palavras para dizer a mesma coisa. Cf. SARTRE, Jean-Paul: *O existencialismo é um humanismo* (com estudo introdutório de Vergílio Ferreira: *Da fenomenologia a Sartre*), Coleção Síntese, Editorial Presença – Livraria Martins Fontes, Lisboa, 1970, p. 215 e p. 251 ss. Ainda sobre isso, ver como Sartre procura apresentar sua universalidade a partir da “liberdade”. Todavia, se a liberdade é o que é em Sartre, um “peso”, uma “condenação”, *desejar a liberdade do outro* é, ao que parece, um sinal de ressentimento ou má-fé.

novo campo de atuação que é o da interioridade aprofundada e intensificada como consciência de si.

Assim, completando o movimento de “transcendência como direito”³, pois a transcendência na pessoa criadora não é somente uma noção, mas expressa *uma luta* e proteção contra os reducionismos, há ainda o direito da pessoa criadora à “escavação” conceitual. Este movimento de escavação conceitual, que se dá como busca do desprendimento necessário (libertação) dos próprios *conceitos* e *idéias*, não é um movimento espontâneo, *natural*, da pessoa. Pelo que este movimento se define, em Pierre Thévenaz, como uma “transcendência para o interior”.⁴ E também, porque este movimento de libertação da pessoa se dá na forma de uma “luta pelo real” e se fazer filosofia é, como entende Pierre Thévenaz, sempre lutar contra as “ilusões e as mentiras”, com efeito, será, a nosso ver, sob o signo desta luta interior contra os “ídolos” que encontramos um elo de ligação entre os dois. Porquanto, na história da filosofia se tem estabelecido, quanto à transcendência, um peso maior enquanto expressão de exterioridade. E indo mais longe no *dégradé* pelo qual o conceito se consente: como expressão de *fuga deste mundo e negação do corpóreo*. Daí a crítica contemporânea à “metafísica” que é o conceito, descoberto por Platão, que abre campo para se pensar a transcendência.⁵ E esta comodamente tomada como um conceito de polarização ao puro fenomenismo cético, o que tem mantido *o problema da realidade* sob a tradicional disputa, de cunho “racionalista-intelectualista”, que é sempre posto na forma de *disjunção maniqueísta*.

Todavia, no modo como Pierre Thévenaz desenvolve seu método, transcendência incide muito mais propriamente sobre a explicitação do estatuo da *vidainterior*, da *subjetividade*, como imprescindível mesmo para o segundo passo dado em função da própria “objetividade”.⁶ Assim, no nível mais interno à expressão da

³ O que desenvolvi em meu estudo sobre o personalismo de Emmanuel Mounier, *op. cit. passim*.

⁴ Desenvolveremos esta noção usada por Pierre Thévenaz no Capítulo V.

⁵ Crítica esta que definiremos, mais à frente, com as respectivas implicações para esta mesma crítica, como uma *crítica moral*, antes que epistemológica. (Cf., *abaixo*, Capítulo II.)

⁶ O que demonstra claramente a perspectiva antropológica que o pensamento de Thévenaz desenvolverá desde o início contra, por exemplo, o “ensaio introdutório” de JAMES M. Edie da tradução inglesa do texto de THÉVENAZ, Pierre, *What is phenomenology?*, A Quadrangle Paperback Original, Chicago, 1962, pp. 13 a 36; o livro de HORT, Bernard: *Contingence et intériorité*, Préface de Paul Ricoeur, Labor et Fides, Lausanne, 1989, *passim*; o livro de JERVOLINO, Domenico: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Editzioni Studium, Roma, Seconda Edizione, 2003, *passim*, entre outros, que propõem tanto uma ênfase mais diacrônica – o que contesto propondo que seja mais sincrônica (ver *abaixo* os Capítulos VI, VII e VIII sobre o “método” de Thévenaz) – na curta trajetória intelectual de Thévenaz entendendo haver um primeiro e um segundo Thévenaz, quanto a proposta de um “plotinismo” (e seu conseqüente acosmismo)

pessoa enquanto *racionalidade aprofundada como movimento reflexivo da consciência de si*, temos em Thévenaz uma clara proposta de reabilitação da objetividade pela via da interioridade.

Todavia, este movimento próprio da pessoa criadora tem, de muitas formas, sido inibido após mesmo ter sido tateado timidamente, na história da filosofia, no que se refere ao sentido mais radical e específico de seu movimento. Assim, esta inibição não faltou em deixar suas marcas na história da metafísica ocidental.

Na Antiguidade pré clássica dos gregos, a “transcendência” faz força para se explicitar. E isso com a descoberta, *graças à intuição religiosa*⁷, da *psiqué*, tida como de origem divina e eterna pelos *cultos populares de mistério* – em especial pelo culto órfico. Isso contra o culto cívico homérico, em seu tradicional apoio ao predomínio das prerrogativas da *polis* – grandeza sociológica e de caráter *geral* – sobre a singularidade individual.⁸ Esta que posteriormente será aprofundada pela reflexão cristã dos primeiros filósofos-teólogos cristãos pela noção de *pessoa*. Conceito da ordem da particularidade, da especificidade, da singularidade.⁹ Portanto, na realidade grega, a singularidade humana sempre fora tomada como subsumida ao império desta, não obstante, grande conquista da humanidade que foi a *Polis*. Assim, como apresentamos mais à frente, será graças à intuição religiosa popular da *psiqué*, dos cultos de mistério surgidos

do jovem Thévenaz, o que também contesto por motivos de método que, a meu ver, não foram suficientemente observados por estes comentadores.

⁷ E esta será a tese central defendida por nós neste capítulo.

⁸ O que, a partir do século primeiro, a também *experiência religiosa popular* levada a cabo pelos primeiros cristãos, inédita na história da espiritualidade humana, irá elaborar motivos teológicos delineados e desenvolvidos não obstante com o apoio da tradição do pensamento filosófico. E isso em termos que não deixarão de veicular conteúdo heurístico suficiente para o aprofundamento da noção de “pessoa” a partir, principalmente, da descoberta e proposta de *um outro princípio de individuação* não contemplado pelos gregos que optaram pela *psiqué*. Este novo princípio de individuação será o “corpo”, pensado, agora, com base nos eventos da páscoa: a ressurreição corpórea de Jesus Cristo. A contribuição disso para a entrada definitiva – mas ainda não desenvolvida – no pensamento filosófico, (em sua busca de autonomia racional), da noção de *evento* singular significativo, da *historicidade* e *contingência* – inspirados, por sua vez, sobre a crença bíblica central na “criação”, não alcançada também pelos gregos, será uma outra tese defendida neste estudo e que se esclarecerá no Capítulo X, que é a nossa proposta de continuação possível da pesquisa inconclusa de Pierre Thévenaz.

⁹ O que no Capítulo I pretendo esclarecer, em contraste com outras propostas sobre o motivo mais básico que ensejou o surgimento da filosofia. Ali como se tratando da descoberta do elemento que abriu o precedente inusitado para o surgimento tanto da *filosofia* quanto da *democracia*. Aquela, enquanto atividade levada a cabo por uma pessoa singular que tenta refazer e responder às perguntas emergentes que a humanidade sempre fez valendo-se agora, no entanto, de sua própria fonte vital – sua *psiqué*, que será depois ao longo da história da autonomia do pensamento filosófico antonomásia de “razão”. A outra, enquanto regime que, ainda em seus primeiros ensaios na Grécia ligado às prerrogativas de ascendência e posses, todavia inspirará, ao longo da história das idéias políticas, sua *radicalização* no respeito à singularidade do cidadão como tal, por si, como suficiente para o exercício do seu direito de participação nos negócios da cidade.

aproximadamente em 700 a.C., que se descobriu e abriu campo, por este precedente intuitivo específico, tanto para o fazer filosófico propriamente dito como *atividade racional individual*, quanto para o aprofundamento posterior reflexivo e ordenado – filosófico – desta mesma noção de *psiqué*. Pelo que, com isso, este império tradicional das prerrogativas da Polis sobre as da singularidade humana encontrou um grande páreo pelo qual foi afrontado. Assim, porque abriu este precedente necessário na história da racionalidade humana, possibilitou o surgimento da filosofia como uma atividade levada a cabo por uma pessoa singular que se valerá agora unicamente de suas potencialidades psíquicas, ou racionais, para responder e fazer as perguntas que eram respondidas pela tradição mítico-religiosa. Respostas que carregavam sempre a defesa do estatuto divino e inamovível da Polis. Mas também porque serviu, assim, para abrir campo para a maior transformação política, revolucionária, iniciada por Solon e levada a cabo por Clístenes, que foi *invenção da Democracia*. Noção que tem justamente na base a valorização da *singularidade de cada cidadão* como noção suficiente para sua participação e interferência nos rumos da Polis, antes determinados pelos ideais aristocráticos (oligárquicos) tradicionais. Não obstante a “democracia restrita” dos gregos antigos, será o núcleo de significado da democracia – ou seja, a afirmação do estatuto próprio da singularidade na vida política – que fará história até chegar às atuais intenções democráticas.¹⁰

Na seqüência dos fatos, o princípio de individuação chamado pessoa, intuído pela espiritualidade popular do cristianismo primitivo não apenas como *psiqué*, mas como *corpo*, afrontará a cultura grega que a retinha com ênfase sob o império desta “instituição” da *psiqué* já como patrimônio heurístico intelectual *suficiente*. Tanto em relação às bases para se pensar a “ontologia” (cósmica) típica quanto a antropologia. Além disso, com o desenvolvimento do pensamento filosófico da modernidade burguesa ocidental, graças à perenidade e subtilização do que permanecia como legado e em linha com a intuição da *psique*, a estética intelectualista agora se manterá na forma de “ideologia da razão”, ou *racionalismo*. Contra esta, a intuição cristã primitiva se manterá também com força heurística de afrontamento. Pois frente a este continuísmo histórico, a “descoberta” de uma *ampliação e radicalização* do princípio de individuação pelo cristianismo primitivo se dará pela sua intuição do

¹⁰ Sobre todo este processo, cf. o estudo clássico de VERNANT, Jean-Pierre: *As origens do pensamento grego*, DIFEL, São Paulo, 1986, *passim*.

“soma”, *corpo*. Todavia, além de ser inibida, a heurística deste novo princípio será, no Ocidente a partir do século XVI, por todos os meios em busca de especialização e autonomia (ciência, política, história, jurisprudência etc.), atacado, neutralizado e exaurido em suas capacidades libertadoras. Isso porque, a preocupação da burguesia emergente foi a de estabelecer, fixar, contra o quadro medieval em ocaso, os novos arranjos de ordenação da sociedade que ela queria criar a sua imagem e semelhança. O que se deu, também, pelo empenho de conformação e dominação exercidas, desde então sobre esta intenção autêntica de busca de autonomia das ciências, que foi prosseguido pela ideologia difusa e complexa do liberalismo, atual neoliberalismo, em seu caráter, *em profundo*, estético que ali, não obstante, sub-repticiamente já se anuncia, se infiltra e delinea seus primeiros passos.¹¹ Isto por meio de todas as suas expressões, pragmáticas e utilitaristas – quer dizer, suas expressões de decadência, desvirilização, exaurimento e neutralização do *prático* na ideologia do pragmatismo e do *útil humano* na ideologia do utilitarismo, cuja vitória claudicante presenciamos hoje. Assim justificando, após a vitória de suas instituições, hipocritamente sua decadência com o que chama de “bom-senso” e em vista da consecução de uma sociedade do conforto, sempre *para poucos*.¹² Pois tratar-se-á, desde então, no âmago de sua intenção mais profunda, sempre do *motos* básico de sua retórica comandado por sua auto-justificação e legitimação social. Assim, “esta ideologia difusa” tem cumprido o ideal burguês que já tem se transformado em “espírito”, quer dizer, em *cultura*. Este ideal burguês, estando ligado ao sonho de “instalação” burguesa, mesmo que sobre a injustiça, com “justificação racional” de toda miséria e injustiça que sua decadência tem perpetrado há quinhentos anos, depois da vitória dos seus ideais, tem conseguido estabelecer, já como *costume* (que se quer, como dissemos, enquanto uma “segunda natureza”), a prevalência destes seus pseudo-valores no Ocidente.

Assim, ao impedir esta escavação da pessoa, o pragmatismo liberal, nesse nível noético de sua infiltração nefasta, deixa-nos entrever o “arbitrário” de suas asserções abruptas que devem ser aceitas sem questionamento como sendo a “expressão mesma

¹¹ Daí a nossa proposta de análise científica, ou seja, da busca de esclarecimento e explicitação do “núcleo duro”, dos *princípios de inteligibilidade* do fenômeno complexo do “liberalismo”, sem sermos *essencialistas*, ser plenamente justificada cientificamente. E isto contra a própria retórica apologética dos partidários desta ideologia que pretendem defendê-la como se tratando de uma expressão contígua mesma, nas áreas em que ela se infiltra (política, jurisprudência, educação, religião, economia etc.) da própria “natureza” das coisas.

¹² Nova aristocracia do conforto, sutilizada, para a massa, como *sonho de conforto* em meio ao total desenraizamento, insegurança e mentira de sua retórica de auto justificação.

do bom-senso”, digo, *da natureza das coisas tais como elas são*. Assim, este movimento de escavação proposto por Thévenaz se justifica, também, como *crítica visceral à ideologia*. O que caracteriza as pesquisas levadas a cabo pela equipe de intelectuais que compuseram o movimento em torno da revista *Esprit*, administrada em França por Emmanuel Mounier, e que manteve uma extensão em Suíça administrada por Pierre Thévenaz e Albert Béguin.¹³ Pois a partir do momento em que, no nível das “relações políticas”, não *diretamente* tratadas por Thévenaz, é verdade, mas que não deixam de apontar suas incidências e de imprimir um alcance para a ética¹⁴, como apresentei em minha dissertação de mestrado sobre o personalismo de Emmanuel Mounier¹⁵, podemos perceber o arbitrário que é parte intrínseca da ideologia liberal também nessa esfera do “prático”. Pelo que quer se manter pelo otimismo “naturalista” expresso pela convicção *irracional e ingênua* existência de estruturas ditas “autônomas e auto-reguladas” vistas como expressão mesma da “natureza”, de como as coisas são, que comandam suas instituições racionais. Pelo que sua burocracia e impessoalidade tomam sua legitimação “científica” quanto mais aceleram e otimizam o seu Eros. Todavia, instituições sempre humanas, *demasiado humanas* e, como tais, passíveis de crítica, e aqui, com Pierre Thévenaz: *crítica radical*, não meramente epistemológica.¹⁶

É que, a nosso ver, com os seus pares históricos, ou seja, a moral burguesa, o individualismo reivindicador, o mundo do dinheiro (capitalismo), a pseudo-democracia representativa e parlamentar e seu aparato jurista, juntos, representam apenas estruturas que, dialeticamente, forçam o adiamento *ao mesmo tempo em que engendram* o tirano encubado que só espera o momento de reivindicar seu direito ao despojo na

¹³ Isso também esclarece o caráter “engajado” da reflexão de Pierre Thévenaz, desde o início, que os comentadores que defendem um “plotinismo” no que chamam de primeiro Thévenaz, para nós, não conseguem ver.

¹⁴ Principalmente, mas não unicamente, no último livro projetado por THÉVENAZ, lançado postumamente, (*La condition de la raison philosophique*, Col. Etre et Penser, Éditions de la Baconnière – Neuchâtel – Suíça, 1960.) e infelizmente não acabado, onde vemos já as linhas orientadoras para o que consideramos ser, e tentaremos desenvolver aqui no Capítulo X, a proposição de uma “filosofia corporificada”. O que, a nosso ver, compõe mais um aspecto de nossa crítica a Bernard HORT e outros que vêem, no que chamam de primeiro THÉVENAZ, uma filiação do jovem filósofo a Plotino, que conseguiu escrever filosofia sem a necessidade de uma mínima referência à realidade concreta, política de sua época. E esse dado em Plotino não é fortuito, é algo mesmo constitutivo de sua metafísica: para Plotino sua maior vergonha era *estar* em um corpo. Cf. ULLMANN, Reinhold Aloysio: *Plotino: um estudo das Enéadas*, Col. Filosofia 134, 2ª edição, EDIPUCRS, 2008, p. 109 ss.

¹⁵ DA COSTA: *A emergência e a insurgência ...*, op. cit.: Quarta Parte – Capítulo III: “Personalismo e liberalismo”.

¹⁶ Com o desenvolvimento deste estudo, creio que ficará clara a distinção.

história.¹⁷ Nesse sentido, vemos que a pessoa não precisa só de um *movimento real* de transcendência como direito, já que tem sido falsificado pelo pseudo-movimento do tipo “esteira aeróbica” que parece caracterizar a pseudo-transcendência deixada a nós por um determinado ramo do chamado pensamento contemporâneo. Pois contra os reducionismos e objetificações que a espreitam na intenção da contenção do seu élan criador e que se dão na esfera do “político”, é necessário algo mais vivo. A pessoa criadora precisa também, contra as objetificações que a espreitam na “esfera noética”, em sua expressão enquanto *racionalidade*, do direito à “escavação”: pelo que em Pierre Thévenaz a reabilitação da objetividade passará pelo crivo de uma subjetividade consciente de si. É nesse sentido que, segundo Emmanuel Mounier, com o que Pierre Thévenaz concordaria, a pessoa sendo um infinito, ou ao menos um *trans-finito*, seu movimento não é só, para usar a metáfora poética, *ascendente*, mas também *descendente*. Um “infinito”, ou “trans-finito”, se as palavras têm sentido, o é em *ambas as direções*.¹⁸ Portanto, trata-se de um único movimento em duas perspectivas distintas e complementares. Pelo que em Pierre Thévenaz, veremos aqui o aprofundamento e radicalização do movimento de interiorização no aprofundamento da consciência de si, o que chamamos também de “imersão da pessoa na história”.¹⁹

Dissemos mundo *exterior e interior*. Todavia, mais em relação à emergência da pessoa humana na história, assim, em sua expressão exteriorizada, aprendemos com Emmanuel Mounier a luta pelo real que ela trava. E mais em sua expressão interiorizada, aprendemos, com Pierre Thévenaz, a luta que a pessoa deve travar em sua intimidade, com os *seus próprios ídolos*. Luta não menos tensa e nem menos difícil! Com Thévenaz, o ato filosófico retoma a sua inspiração original de radicalidade como filosofia reflexiva. O ato filosófico finalmente alcança-se a si mesmo, em seu caráter reflexivo, e em seu estatuto contingente e histórico. Com o signo de sua incumbência responsável pela *quebra da Razão divinizada como o grande ídolo* para a reabilitação da *razão humana* dinamizada sobre um campo de atuação ainda apenas timidamente tateado. Ainda e apenas timidamente cultivado, mas cujas descobertas e alcance

¹⁷ Segundo Emmanuel Mounier, como vimos no nosso estudo, (*op. cit.*, p. 595) o fascismo, o nazismo e o comunismo são filhos bastardos do capitalismo.

¹⁸ Ver a definição de *infinito* em Nicolau de Cusa em: MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d., Capítulo XVIII da parte IV, pp. 508 ss.

¹⁹ Creio que com isso, fica clara nossa intenção de continuação e aprofundamento ao que propusemos em nosso estudo citado de aproximação ao pensamento de Emmanuel Mounier. Se me é permitido, gostaria que o presente texto fosse lido como o Volume II que segue o volume I que é o nosso estudo anterior, que prosseguirá em um volume III com a proposta de uma *filosofia corporificada*.

significativo para a história da filosofia, em sua busca de uma autêntica autonomia da razão, ainda estão para ser desenvolvidos.²⁰

Conforme Pierre Thévenaz:

A filosofia é por essência uma situação paradoxal. É um trabalhador em luta perpétua contra o único utensílio de que ele se serve: a linguagem. Sob pena de ver seu esforço se esvaecer na inconsistência, ele deve se submeter às exigências das palavras e da lógica. Sob pena de ser enganado pelas representações implícitas veiculadas pelas palavras, ele deve submetê-las para permanecer fiel ao real.

O sentido comum coloca, à disposição de nossa reflexão filosófica, certo número de termos antitéticos: bem-mal, cheio-vazio, alto-baixo, interior-exterior. Em face destas alternativas, os filósofos experimentam um embaraço que cada um de nós conhece muito bem – embaraço tanto mais vivo quanto mais estas duplas de contrários são às vezes muito próximas das instituições sensíveis e que uma valorização implícita ou explícita favorece infalivelmente um dos termos: o interior vale mais que o exterior, o alto mais que o baixo, o cheio mais que o vazio, o bem mais que o mal.

A noção de interioridade é de uma importância central também em epistemologia quanto em psicologia, em moral quanto em metafísica. A oposição “interior-exterior” está na raiz da oposição gnosiológica entre subjetivo e objetivo, da oposição psicológica entre psíquico e fisiológico, da oposição moral entre obrigação e constrangimento, da oposição metafísico-religiosa entre imanência e transcendência. Nós a encontramos por todos os lados, em cada contorno do pensamento filosófico, em cada contorno da história da filosofia. A noção de interioridade comanda a moral estoica, a teoria do conhecimento inteligível em Plotino, a metafísica espinosana ou leibniziana, a psicologia de um Maine de Biran, a teoria kierkegaardiana da crença ou a epistemologia de Brunschvicg; ela está no centro das preocupações de um Lagneu, de um Bergson, de um Laberthonnière ou de um Lavelle.²¹

Assim, será neste *locus* da interioridade que se complementa o movimento da pessoa. Aqui, o pensamento reflexivo honesto se deparará consigo mesmo como contendo em si, paradoxalmente, o principal impedimento à continuação de um movimento de radicalização que lhe é, por outro lado, o mais próprio a ser seguido. Não

²⁰ Não tenho nenhuma dúvida de que estamos, em Pierre Thévenaz, diante de uma proposta filosófica original e que tem força para reabilitar o fazer filosófico ocidental em sua autonomia e especificidade contra as tentativas atuais de fazer da filosofia uma empregadinha das ciências sociais sem rumo.

²¹ THÉVENAZ, Pierre, *Interiorité et méthode reflexive*, Extraite de la *Revue de Théologie et de Philosophie* (n° 134, janvier-mars 1945), Lausanne, Imprimerie la Concorde, p. 3 s.

que seja pressuposta aqui uma separação fácil da exterioridade e da interioridade. A pessoa, se não é um *infinito*, é ao menos um *transfinito*. Seu movimento imprime um sentido no âmbito de um *contínuo histórico*, no qual se desvela e ao qual temos acesso pelos eventos singulares significativos que constituem uma existência.

* * *

Assim, visto que o modo de ser relacional, expresso pela hermenêutica personalista através da adoção da pessoa como o centro doador e aferidor de sentido, ser, em Emanuel Mounier, mediado por seu *método dialógico agnóstico*, em Pierre Thévenaz, que adota esta mesma “chave hermenêutica” em seu método de interiorização, ele será mediado por um empenho de radicalização em que o sentido mais denso de um *método ateu* será o único, a nosso ver, que poderá completar o sentido.²² Isso veremos mais à frente quando tratarmos da quarta redução, *epoché*, proposta por Thévenaz: a “redução do sentido”, que não implica um niilismo, onde pode se esclarecer, como muito bem nota Domenico Jervolino²³, a tese singular de que “só um ateu pode ser um bom cristão, e só um cristão pode ser um bom ateu”. Que é, não obstante, uma valorização do pensamento de Bloch por via de uma *teologia da esperança*.²⁴

Em Mounier, quando a pessoa exerce sua emergência e insurgência no plano de sua exteriorização, no *movimento de exteriorização* pelo qual ela se dá a conhecer aos outros por suas expressões sociológicas às quais ela, em última instância, *não se reduz*, o movimento típico que caracteriza o ser artefato que lhe corresponde – *a pessoa histórica se faz historicamente* – pede um “método agnóstico”. Único, a nosso ver, pelo

²² Com isso, esclarecemos em parte um dos sentidos do *cristianismo ateu* de Pierre Thévenaz que expressamos no título, além de, no lugar devido, (Capítulo IV, *abaixo*) fazermos uma aproximação ao fenômeno do ateísmo na história da filosofia ocidental para explicitarmos seus aspectos mais profícuos para o movimento de radicalização da consciência de si que se dá em resistência e luta à instauração sempre tentadora de novos “ídolos”; no caso da filosofia, “o deus dos filósofos”. E isso, também, contra as tentações próprias ao ateísmo de instauração sub-reptícia de *ídolos mais ocultos*, mas não menos “ídolos”.

²³ JERVOLINO, Domenico: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Edizioni Studium – Roma, 2º ed., 2003, p.45.

²⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen: *Teologia da esperança – Estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*, Nova Edição Revista e Atualizada, Editora Teológica, São Paulo, 2005. Já temos acenado para esta proposição em nosso estudo sobre Mounier, (*op. cit.*, cf. nota 1933).

qual é possível se criar um espaço ontológico de arejamento entre os interlocutores para que aí possa surgir um espaço comum de todos: *o espaço laico não neutro* (pois comprometido e em vista da defesa da pessoa humana concreta e singular). O qual, nesse sentido, para o personalismo, também está por se fazer e não é apanágio da ideologia liberal, de sua “neutralidade mentirosa” que é apenas a reposição do álibi para a colonização dos espaços sociais por sua ideologia nefasta. Pois esta o afirma para melhor, no segundo momento, colonizá-la com sua característica languidez e decadência exauridora. Assim a eleição do movimento e do fluxo, pelo pensamento personalista, como caracterizando a dinâmica própria de um ser histórico, como é a da pessoa concreta em sua luta pelo real, neste movimento de exteriorização que caracteriza mais o ato filosófico de Emmanuel Mounier, não obstante, permanecerá a mesma em Pierre Thévenaz, quando de sua tomada em consideração radical do movimento complementar da pessoa enquanto movimento de *interiorização*. Todavia, seguindo o método de radicalização thevenaziano, precisaremos esperar pela provocação de uma real alteridade à razão em seu *tradicional autismo* que virá da parte da “fé cristã”. Esta alteridade da fé, tal como expressa no primeiro século pelo cristianismo primitivo e passível de ser *atestada publicamente* – para quem quiser ver – pelos textos fundantes do Novo Testamento, é, na história da filosofia ocidental, a única que confronta à altura a razão filosófica em suas intenções de *auto divinização*. As quais podem ser observadas como: sua intenção de colocar-se sempre em lugar seguro fora do olhar soberano que ela mantém sobre os seus objetos. Ou mesmo, quando ela parece acenar para algum aprofundamento na consciência de si, como em Kant na modernidade, o que se dá, na verdade, é uma reduplicação de si como *Razão juiz que julga os limites de si mesma como razão construtiva de seus objetos*. Novamente, então, elevando-se a um nível mais alto de segurança, esta Razão juiz não será, ela mesma, passível de ser julgada nesta sua intenção auto-fundante irracional e injustificada. Pelo que, não obstante os méritos da epistemologia crítica kantiana para o fazer filosófico, temos aqui uma nova versão mais sutilizada – kantiana – da Razão Divina.

Ora, se é a experiência choque provocada pela fé que possibilita esta atestação tanto na Antiguidade tardia do paganismo quanto em sua versão mais refinada no kantismo moderno, isso demonstra claramente, a nosso ver, para quem tiver olhos e ouvidos dispostos a ver e ouvir, a capacidade heurística e libertadora desta provocação da fé sobre a razão filosófica. Assim, cremos ter explicitado nosso uso teimoso do

complemento entre parênteses “protestante” – lócus de resposta eleito por Pierre Thévenaz (se ser um humano ainda continua sendo *responder de algum lugar!*) – ao nome que entendemos melhor corresponder ao ato filosófico deste filósofo que é o de *filosofia radicalizante* e que não abre mão do gerúndio como tempo verbal filosófico predileto. Ao que Domenico Jervolino, com o que não concordamos por motivos que ainda serão aventados, não obstante, considera melhor como: *filosofia sem absoluto*.²⁵

Assim, como o adjetivo protestante parece incomodar um pouco em uma proposta que, no entanto, se dirige, em última instância, ao fazer filosófico humano enquanto tal, à sua liberdade na busca de uma real autonomia do pensamento racional, convém elucidarmos melhor este ponto.²⁶

²⁵O professor Domenico Jervolino, grande estudioso da hermenêutica de Paul Ricoeur, apresentou a mim rapidamente sua posição por e-mail. A quem agradeço pelo envio de dois artigos seus sobre Pierre Thévenaz, sendo um deles, “no prelo”, um verbete para uma enciclopédia francesa de teologia e filosofia produzida pelo Instituto Católico de Paris: “Pierre Thévenaz (1913-1955) – La philosophie sans absolu d’un ‘croyant philosophe’”, e o outro um artigo: JERVOLINO, Domenico: “Entre Thévenaz et Ricoeur: la ‘Philosophie sans absolu’”, in *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greish*, textos reunis par Ph. Capelle, G. Hébert et M.D.-Popelard, Paris, Beauchesne, 2004, p. 180-190.

²⁶Para o que segue, faremos referência ao artigo de Paul Ricoeur que introduz a coletânea de textos Pierre THÉVENAZ, *L’homme et sa raison – Raison et Conscience de soi*, Vol. 1, Col. Etre et Penser, Éditions de la Baconnière - Neuchâtel, 1956, pp. 9-26. A argumentação de Ricoeur nos parece muito pertinente nos pontos em que toca. Todavia, ainda desenvolveremos nuances sobre a questão do nosso uso insistente do adjetivo “protestante” como caracterizador do ato filosófico de Thévenaz com base em bibliografia mais extensa a fim de elucidar uma das teses que move o presente trabalho: a capacidade da experiência de fé – *de verdadeira fé*, em distinção com o que os racionalistas, desde Montaigne, lutaram, com razão, contra o que chamam de “crença” – de fornecer elementos heurísticos e mesmo de libertação para o fazer filosófico autônomo e racional. Com isso pretendemos também contestar a pecha, lançada sobre o “protestantismo”, como de caráter inelutavelmente fideísta e anti racional. Isso, a nosso ver, injustamente mantido na contemporaneidade após os escritos polêmicos de purificação necessária de Karl Barth da fé cristã que o liberalismo teológico do século XIX – de tradição kantiana – queria bem comportada servindo – como fez e faz o fundamentalismo protestante de ontem e de hoje – ao seu esquema decadente e necrófilo de moralidade social. Como mero amparo espiritual e edificante aos seus indivíduos pequeno-burgueses, servidores ao atual deus deste mundo (o dinheiro). Indivíduos reivindicadores e, segundo sua antropologia chinfrim, solitários e rachados entre suas paixões e sua razão. Indivíduos joguetes do seu sistema abstrato e de irresponsabilidade sob supostas estruturas auto reguladas “naturalmente” cuja única ingerência humana possível é a deixada a este “paliativo da religião cooptada” na hora de “confortar” estes indivíduos já sem face e sem qualquer aderência significativa ao seu mundinho retórico de mentiras. Sobre esta compreensão geral lançada sobre a fé protestante, que consideramos apressada e injusta, é necessário, assim, um melhor esclarecimento. Todavia, já colocamos um ponto aqui do qual não abriremos mão – para desespero dos que assumem a solução liberal quanto ao lugar tradicional da fé e da religião como muleta assessória de contenção e ajuda na manutenção da atual pretensa *ordem social* (que com Mounier chamamos de “desordem estabelecida”) da também atual sociedade dita laica: “só há verdadeiro problema filosófico na relação entre fé (cristã) e razão *para o intelectual que tem fé*”. O intelectual que não tem fé sempre correrá o perigo de tentar subsumir esta experiência fundamental que, *segundo o Novo Testamento*, veicula sentido e força para viver, a fenômeno cuja especificidade pode ser, para ele, tranquilamente elencado no quadro geral do que chamará de “experiência geral religiosa da humanidade”. O que é ainda manter-se na tese esvaziadora e neutralizadora da ideologia liberal que criticamos.

Pelo que, segundo Ricoeur, o adjetivo “protestante” que Thévenaz havia vinculado a sua filosofia era, aos seus olhos, pouco limitativo, pois “designava antes o foco de solicitação, o lugar concreto do chamado ao qual a sua filosofia era a livre resposta”.²⁷

“Resposta”, “responsabilidade”, são, segundo Ricoeur²⁸, palavras várias vezes retomadas por Thévenaz para expressar o tipo de relação viva que une a sua filosofia a sua fé; elas lhe serviram para repudiar a alternativa na qual se deixa encerrar o protestantismo, oscilando entre a destruição da filosofia pela *sola fide* da Reforma e um trabalho equívoco de harmonização entre uma filosofia vagamente espiritualista e uma fé sem confissão.²⁹

²⁷ RICOEUR, Paul, “Préface: Pierre Thévenaz um philosophe protestant”, in *L’homme et sa raison I, Raison et conscience de soi*, col. Être et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchâtel, Suisse, 1956, p. 10. Este texto se encontra traduzido para português em: RICOEUR, Paul: “Pierre Thévenaz – um filósofo protestante”, in *Nas fronteiras a filosofia*, Loyola, São Paulo, 1996, p. 148.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Em nossa dissertação de mestrado, (*op. cit.*) no capítulo sobre *Personalismo e Liberalismo*, procuramos mostrar o caráter empenhado caracterizado pelo movimento de absorção, por parte da *ideologia liberal* em todas as suas expressões e matizes, cuja complexidade, enquanto fenômeno histórico e difuso, não deixa de desvelar um movimento de investida comum. Este tem procurado se instalar como parasita por dentro das expressões culturais e religiosas etc. da pessoa criadora em sua dimensão singular e coletiva, pelo núcleo axiológico mesmo delas. Mas no sentido de exaurimento, de esvaziamento, de castração, de neutralização, para a dominação, de todas as expressões – culturais, religiosas etc. – que a pessoa criadora tem tentado, a duras penas, construir ao longo da história ocidental em sua luta pelo real. Ali procuramos deixar claro, à luz do personalismo de Emmanuel Mounier, o mote do “tirano” que comanda a base do *bom senso liberal*: “dividir para conquistar”. Com a realidade humana fragmentada e a filosofia como “empregadinha” para descrever e lustrar o mosaico desfigurado da pessoa criadora mantido pelas ciências humanas, hoje capituladas pelo velho “espírito” (para mim, essa palavra nunca fez tanto sentido como faz atualmente) positivista, o liberalismo, na casa que tem se tornado a sua principal, quer dizer, na sociedade estadunidense e já como ideologia do estadunidencismo por via da chamada tradição anglo-analítica, tem, à medida que perpetua e aumenta – com a ajuda de seus pares: a moral burguesa, o individualismo reivindicador, o economicismo do mundo do dinheiro do capitalismo etc. – sua necrose social, pretendido se constituir como o “espelho da natureza”, até mesmo como já sendo uma “segunda natureza”. Nesse sentido, a sua última investida tem se dado pelo que se chama atualmente de “virada lingüística”. Uma versão contemporânea do velho conservadorismo liberal cioso por manter suas prerrogativas contra a pessoa criadora, em nome da camuflagem do seu abstracionismo de morte pela fragmentação e validação da realidade por meio dos “contextos” de uma realidade liberal-capitalista-burguesa como não passível de uma crítica radical, quer dizer, quanto aos seus valores reais de base, ou de “revolução”. A crítica aos pseudo-valores que estão na base das “contextualizações” liberais – o valor do útil degradado na decadência do utilitarismo, o valor do prático degradado na decadência do pragmatismo, o valor da economia, degrado na decadência do economicismo do capitalismo etc. –, para essa versão contemporânea da velha modernidade burguesa, é sempre desviada, neutralizada e tida como suficiente por uma “pseudo-crítica”. Pois nada mais é que “validação do status quo”, dos contextos de linguagem e seu convencionalismo. Versão contemporânea pulverizada do velho contratualismo racionalista liberal, moderno por excelência. Toda essa elucidação da ideologia liberal é necessária para que possamos “desolidarizar” os valores da pessoa criadora que se encontram afirmados e concretizados na história ocidental no princípio reformado, de sua pretensa cooptação pela necrose da ideologia liberal decadente expressa por seu “indivíduo”. (Cf., *abaixo*, Capítulo II).

Assim a fé de Thévenaz o leva à *liberdade de filosofar*: “... a filosofia, segundo ele [Thévenaz], não tem a tarefa de falar *sobre* Deus, ainda menos do ponto de vista de Deus; ver-se-á até mesmo que ela atinge a sua autenticidade quando admite a sua impotência, melhor ainda, a sua renúncia em se tornar filosofia do divino, filosofia divina.”³⁰ A uma filosofia *divina*, continua Ricoeur, Thévenaz oporá constantemente uma filosofia responsável *diante de Deus*, uma filosofia em que Deus não é mais o objeto supremo da filosofia, mas onde ele está implicado a título de pólo de chamado e de resposta do próprio ato filosófico.

“Responsabilidade” em Thévenaz diz respeito a uma “luta”, com Deus e com o mundo, por uma resposta livre da inteligência ao anúncio de sua perdição e de sua redenção. O “Sim e o Não” são levados, em Pierre Thévenaz, a sua radicalidade de assunção e de experimentação existencial enquanto ato de reflexão filosófica responsável. O ponto de partida da reflexão de Thévenaz é cristão e protestante. O momento protestante desse abalo inicial é, novamente segundo Ricoeur³¹, precisamente o seguinte: “*a Cruz de Cristo, acontecimento puro, tocou esta inteligência [filosófica] ao anunciar-lhe a morte do deus filosófico, o fim da teologia filosófica, e ao torná-la livre para uma filosofia sem absoluto.*” Mesmo porque, uma experiência com o *absoluto*³², tanto como com o *relativo*, a nosso ver, é uma *falsa experiência*, como já temos apontado³³ e aprofundaremos mais.

Para Thévenaz, como para Pascal, a fé é *iconoclasta*.³⁴ O Deus da fé, criador, transcendente, pessoal, histórico, não acrescenta nenhum predicado novo ao “divino” elaborado pela teologia filosófica dos gregos, quer o “divino” seja o Ser, o Princípio, a Unidade etc, não obstante provocar respostas e perguntas neste mesmo nível noético – teologia racional – pelo qual o Deus da Bíblia se consente *também* limitada, indireta ou negativamente a ser “compreendido” pelos seres humanos através da linguagem: pelo

³⁰ RICOEUR, “Préface”, *ibidem*.

³¹ RICOEUR, “Préface”, *op. cit.*, p. 149.

³² Como apresentamos em nossa dissertação de mestrado (*op. cit.*) substituindo a noção de “absoluto” pela de “incontornável”, *passim*.

³³ Ver nosso estudo sobre Emmanuel Mounier (*op. cit.*, *passim*).

³⁴ Isso está implícito no sugestivo título de um dos artigos, a nosso ver, mais radicalmente provocativos de Pierre THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 287 ss. Esse título é bem provocativo porque inverte o que costumeiramente se entende por *filosofia* e por *fé*: a primeira como o lugar da liberdade de expressão e de exposição livre das idéias sem a canga do dogma; lugar da liberdade de pensamento e de sua autonomia sem a ingerência de qualquer autoridade, injustificada ao menos; a segunda, como o lugar da intolerância, das opiniões vagas e do subjetivismo ancorados pela fortaleza da tradição doutrinária e dogmática etc.

que *o cristianismo não é uma gnose*. Não se entende portador de nenhuma linguagem unívoca ao divino referente (*humilhando a linguagem*) e, *ao mesmo tempo*, não abre mão deste único meio claudicante e equívoco que é a linguagem para se comunicar (*exaltando a linguagem*). Assim, diz Thévenaz:

A inteligência grega não tinha necessidade de se situar em relação a Deus: *ela era Deus, Deus era inteligência...* [grifo nosso] [Assim] A inteligência, perdendo a ingenuidade (que talvez fosse presunção inconsciente), torna-se problemática, torna-se questão para si mesma. Sublinhemos *para si mesma*, pois é em plena liberdade filosófica e sem a ingerência de qualquer autoridade que ela procurará responder... É com o contato com esse Deus cristão que o ser humano aprenderá a refletir de modo novo sobre a humanidade e não mais sobre as suas possibilidades de divinização... A filosofia aprenderá laboriosamente a “se assimilar ao ser humano”, a se “desdivinizar”...³⁵ Esta é uma revolução profunda na filosofia: não há mais Deus filosófico, nem teologia filosófica, mas há uma filosofia diante de Deus que, pouco a pouco, porque ela é questão para si mesma, descobre melhor que não é mais que humana.³⁶

A “filosofia sem absoluto” de Pierre Thévenaz o conduz ao meio das filosofias da existência. Por meio dessa adesão à filosofia da existência, depois da análise da densidade da radicalidade fenomenológica em Husserl que não foi suficiente para impedir a passagem de uma análise das puras essências para a existência, Thévenaz desenvolve o seu próprio projeto. Mas seu retorno ao humano não é abandono, mas *ascese* [*exercício*]. Todavia, em Thévenaz, e sob esse ponto de vista, o aspecto às vezes nietzscheano dessa luta por pesar para o lado do aquém, segundo Ricoeur, não deve nos iludir: “Talvez não haja maior revolução possível em filosofia do que descer assim do

³⁵ Mesmo na Mística Cristã, portanto uma expressão “religiosa”, a divinização é um processo infinito, inacabado, porquanto o Deus da Bíblia é “pessoa”, e não “um mar de energia cósmica no qual a alma deve ansiar por se perder, por se misturar indistintamente”. Deus para o místico cristão – e aqui com todas as lutas, inseguranças e titubeios pela forte atração que o neoplatonismo exerce nessa área da experiência humana – é um pólo de atração, antes que um dado acabado e conquistado pelo conceito. Não é à toa que a mística foi sempre, na história da cristandade institucionalizada, um *movimento marginal*. Talvez seja a hora da filosofia mais em voga dar também mais atenção aos seus movimentos marginais. Sobre isso, cf.: INGE, William Ralph, *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899, *passim*.

³⁶ Apud Ricoeur, “Préface”, *op. cit.*, pp. 149 s. Já falamos em nossa dissertação de mestrado (*op. cit.*, *passim*) que, segundo a tradição bíblica, vétero e neotestamentária, quanto mais o mundo é apreendido como criação tanto mais o seu caráter mais próprio se evidencia: ou seja, o seu caráter de *mundo*. Ali, nós ampliamos esta afirmação para a existência humana. Quanto mais esta toma consciência de sua contingência criatural, mais ela tomará posse do seu caráter mais próprio como criatura, como finitude.

além para aqui em baixo...”³⁷ Para Thévenaz, não é a *morte de Deus* que anima sua *ascese* [exercício], é secretamente o *Deus vivo* que se significa para o filósofo com a morte do absoluto.

Como diz Ricoeur: “Ainda mais do que tudo isso, a grande contribuição própria de Pierre Thévenaz para a filosofia contemporânea do ‘humano nada mais que humano’ é ainda marcada pelo selo dessa animosidade iconoclasta. ...”³⁸ Ao não irmos até o fim da morte do absoluto e da eternidade, a Razão tomou, por conta própria, segundo Thévenaz, uma dignidade atemporal: ela tomou como tarefa para si substituir-se ao ídolo que ela mesma ajudou a derrubar. Mas com o sentido que Thévenaz dá à noção de “evento”³⁹, no núcleo mesmo do histórico encontramos a superação da “história”, enquanto categoria geral. Um dos álibis que o pensamento contemporâneo, que a razão filosófica atual, ou o ser humano filósofo atual, tem encontrado para alocar mais uma vez a razão filosófica em uma instância intocável, porque geral e pura abstração. Pelo que:

O evento mais real é aquele que mais se impõe à consciência como um centro organizador do devir histórico. A sua força de irrupção é a sua própria irradiação, que ordena *para nós* a história e lhe confere a sua significação *para nós*. [grifo nosso] São, com efeito, os próprios eventos que fazem a realidade da história, que suportam a sua racionalidade e lhe dão sentido.⁴⁰

A historicidade, em Thévenaz, dessa vez, se definirá pela consciência da contingência, pelo fato de ficar desvelada em relação ao evento – aqui Thévenaz nos leva a um sentido mais radical da *crise da razão histórica*. Aqui desabam os dois absolutos: “O absoluto da história em si e o absoluto de uma razão atemporal.”⁴¹

Todavia, há ainda um último refúgio de divinização do ser humano: na própria *Razão*. Pelo que em Thévenaz, é importante notar que “razão” não é uma “faculdade do espírito”, pois apela ao ser humano total. Assim, quando se fala de razão nele, devemos

³⁷ Apud RICOEUR, “Préface”, *op. cit.*, p. 156.

³⁸ RICOEUR, *ibidem*.

³⁹ Ver o sentido que Thévenaz observa no conceito de “evento”, frente ao de “fato” histórico em seu livro póstumo: THÉVENAZ, Pierre: *La condition de la raison philosophique*, Cahier 51, col. Etre et Penser, Éditions de la Baconnière – Neuchâtel, 1960, p. 165 ss.

⁴⁰ Apud RICOEUR: “Préface”, *op. cit.*, p. 156.

⁴¹ *Ibidem*.

tomar este termo como, por assim dizer, uma antonomásia de *ser humano*.⁴² No entanto, ainda retomando o que dissemos antes, mas agora ainda com as palavras de Ricoeur: “O cristianismo faz cair, pouco a pouco, a inconsciência divina da razão.”⁴³ E ainda, segundo Ricoeur, sobre Thévenaz: “A promoção da história, da historicidade do ser humano, sob o choque do evento que foi a Cruz, não é um sinal de decadência, um indício de niilismo, mas a aproximação da humanidade do ser humano. Tocada pelo evento, a razão converte-se à historicidade, isto é, à mordida do evento.”⁴⁴ Assim, conclui Thévenaz: “A razão desabsolutizada [...] confirma o ser humano em sua humanidade quando ela mesma se reconhece como humana.”⁴⁵

Portanto, é somente a “experiência choque”, lançada pela primeira vez na história da humanidade pela fé cristã no primeiro século sobre a razão filosófica em seu autismo tradicional, que a fez, de súbito, considerar a *possibilidade*, sem atestação racional possível, por que se tratou de uma provocação vinda de uma instância que lhe era de *real alteridade* – a fé cristã – de sua “loucura e insensatez”. De uma única vez, a acusação da fé lançada sobre a razão concedeu à filosofia sua libertação tanto do confucionismo que a filosofia helenista havia lançado a filosofia grega, transformando-a em “filosofia universalista da salvação”, quanto da divinização da razão. Portanto, afrontamento direto as suas pretensões claramente religiosas: sua *hýbris* mais sorrateira. Como diz Thévenaz: “A experiência choque da fé, porque é especificante, não contesta a razão naquilo em que ela exerce sua especificidade, mas justamente naquilo que não é de sua competência, naquilo em que fica clara sua *hýbris*.”⁴⁶

De uma só vez, a experiência choque da fé sobre a razão promoveu e criou o precedente mais profícuo à razão filosófica para o reencontro do seu próprio caminho como razão humana, contingente e historicizada; abrindo-lhe um novo campo de investigação ainda intocado, que é o da interioridade na intensificação da consciência de si. Pois a acusação de loucura possível permanecerá sobre a razão desde então sem possibilidade de atestação racional possível, mas como o elemento heurístico que abre à razão um novo campo de investigação sobre o qual ela poderá, infinitamente, empreender sua ação própria investigativa racional, sempre com um maior ganho de

⁴² Isso é bem observado por: JERVOLINO, Domenico: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, op. cit., *passim*.

⁴³ RICOEUR: “Préface”, op. cit., p. 157.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 158.

⁴⁶ THÉVENAZ: *La condition de la raison...*, op. cit., p. 30.

consciência de si não mais se iludindo ingenuamente.⁴⁷ Isso se a razão filosófica der ouvidos à acusação de sua loucura possível feita pela fé e “converter-se” para o *aqui em baixo*.

Enfim, sendo a pessoa ao menos um “transfinito”, segundo Emmanuel Mounier, o movimento ou fluxo, característico de toda filosofia do espírito – filosofia do *ruah* ou *pneuma*, bem entendido, e não do “espírito absoluto” de Hegel –, também fará parte do movimento de interiorização próprio da vida espiritual da pessoa. Portanto, no plano dialógico com o próximo, em vista da constituição de um espaço comum de todos *por se fazer*, a pessoa é levada a adotar o *agnosticismo metodológico*. Nesse plano sentido, abrindo mão de quaisquer apodícticos caros a sua constituição atual em vista de um *plus* de ser, no plano relacional, para a constituição de um *espaço laico sempre por se fazer*. Enquanto que no plano da interiorização, da *escavação como um direitoda pessoa*, complementa o seu movimento de exteriorização contra a tentação dos apodícticos, ou ídolos. Sejam eles caros à constituição deste plano e próprios a esta sua dimensão interior de atuação. Pois aqui, o filósofo Pierre Thévenaz, a nosso ver, adotara o método que lhe parece ser o mais condizente: *o método ateu*. Isso porque, nesta dimensão que complementa a linha do movimento espiritual de sua existência histórica, estes ídolos, que caracterizam toda a tradição intelectualista vitoriosa no Ocidente desde, *principalmente*, Aristóteles, *até hoje*, neste plano da pessoa em diálogo consigo mesma em busca de um *plus de ser* próprio a esta esfera interior contra os ídolos interiores – ou seja, as facilidades e tentações próprias a esta esfera –, a “razão” tem sido vista sempre como em lugar seguro e inacessível, divinizada. Cujo estatuto de olho que tudo vê e não é visto tem alimentado e prosseguido o que Thévenaz chamará de: “autismo da razão”. Talvez mesmo a originalidade de Thévenaz esteja em não ocultar esta razão em situação. Na verdade, ele se propõe reforçar este movimento. Pelo que, transformar o *problema filosófico* em *problema antropológico* pode “também” significar mais uma tentativa da razão de se safar de ser afrontada em seu autismo intransigente e sua

⁴⁷ Com isso, a exigência de consciência atenta requerida pelo método fenomenológico contra a atitude natural é plenamente satisfeita. E não somente isto, é mesmo aprofundada por Thévenaz que vai além, propondo um aprofundamento, a nosso ver, original do método fenomenológico enquanto tal pela proposta de uma “quarta redução”: a *redução da própria consciência intencional*. (Cf., *abaixo*, Capítulo VII: *Método e experimentação intelectual II: A superação thévenaziana da fenomenologia clássica pela proposição de uma “quarta redução”: a epoché do sentido*.) Pois em Husserl, por causa de suas reservas respeitadas para com o pensamento científico moderno, não obstante sua crítica ao cientificismo e ao positivismo, a consciência intencional se mantém sempre, pela retomada e princípio de uma nova instauração de si como consciência intencional sem nunca poder ser contestada nesta sua *natural* auto colocação – *toda consciência será sempre consciência de alguma coisa*.

vontade de permanecer, como um tipo de “deus”, fora de situação, fora da história, transcendente ora acima ora abaixo dela.⁴⁸ Para Thévenaz, em seu método de radicalização, não se trata de uma razão em busca de “novos problemas” para que ela se assegure em sua instância julgadora. Trata-se de *um encontro decisivo da razão consigo mesma* no qual a razão – *o ser humano* – torna-se uma *questão para si mesma*. Se nos é permitido falar aqui: à antropologia álbi tradicional, *problema epistemológico*, Thévenaz, genial e originalmente, propõe a substituição para uma “antropologia concreta”, propriamente filosófica e que carregará, desta vez, o signo de um empenho e uma luta – *um método* – por uma *filosofia secularizada*.

Assim, através deste ateísmo metodológico imposto pela radicalidade que o movimento de interiorização da pessoa concreta – *histórica* – e responsável impõe, os ídolos característicos da tentação intelectualista, que se estabelecem na forma dos apodícticos ontológico-rationais, se tornam explicitados em sua prevalente e típica presentificação ontológica proveniente da metafísica de índole parmenediana. Esta, por sua vez, veiculada e concretizada pela parábola desenhada por Sócrates-Platão-Aristóteles cujo aristotelismo, mais do que Sócrates e Platão⁴⁹, finalmente completa, *até os dias de hoje*. Todavia, será por meio deste movimento de radicalização próprio do método reflexivo, explicitado por Thévenaz, que o empenho mais característico à tradição metafísica ocidental será possível de ser retomado, reapropriado e recolocado neste seu sentido mais profundo. Em uma palavra, “repetido”, no sentido mais densamente kierkegaardiano do termo. Novamente, trata-se do movimento espiritual que, *mutatis mutandis*, se inicia com a tradição mítico-religiosa judaica veterotestamentária e grega do século VIII a.C; é aprofundado de maneira específica pelo pensamento filosófico surgido no século VI a.C. com Tales de Mileto, e *encontrado* no primeiro século pela síntese e contribuição original doada à história ocidental pela vida e obra, morte e “ressurreição corporal” de Jesus Cristo: o “Deus crucificado”.⁵⁰ Este, o fim de toda pretensão de uma ontologia da presentificação do

⁴⁸ Cf. THÉVENAZ, Pierre: “L’historicité de la raison”, in *L’homme et sa raison – raison et conscience de soi*, vol. II, Être et Penser, Éditions de la Baconnière – Neuchâtel, p. 159.

⁴⁹ E isso pretendemos esclarecer quando nos remetermos às teses que se destacam do primeiro texto de THÉVENAZ, *L’ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, avec une introduction du traité “De la Genèse de l’Ame dans le Timée”* (1^o partie), Société d’Édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1938; que, a nosso ver, apóiam a leitura que fazemos de Sócrates, contra Nietzsche, e de Platão como “menos idealista” do que Aristóteles. Se com *idealismo* se entende mesmo a negação do mundo espaço-temporal e material em favor de uma esfera inteligível de realidade mais real e positiva.

⁵⁰ Para o impacto desta afirmação inusitada da *ressurreição corporal* de Jesus Cristo por parte dos primeiros cristãos nas formulações filosófico antropológicas que se seguiram, sobre o que daremos um

tipo parmenediana e resgate do elemento mais radical contido no que foi a vida do logos socrático e platônico, não obstante ter sido retido pelo empenho aristotélico sempre ansioso por seu “equilíbrio”, seu ponto médio seguro, e que hoje vige sob a nova versão do bom senso burguês do liberalismo racionalista do contrato.

Algo, então, interessante a ser notado sobre a base que compõe esta retomada do sentido mais radical da metafísica ocidental por Pierre Thévenaz é o seu caráter concreto, ou seja, *pessoal*. Este caráter concreto já o observamos na nossa aproximação ao ato filosófico de Emmanuel Mounier. Aqui também, trata-se da assunção do modo de ser relacional como a dimensão ontológica originária sobre a qual se dinamiza o duplo movimento de interiorização e exteriorização da pessoa concreta em sua luta pelo real. O caráter concreto do movimento espiritual da pessoa se apresenta claro quando percebemos uma dimensão própria da constituição humana que é a sua “dependência”. Pois enquanto um animal selvagem, integrado e imerso na natureza⁵¹, traz consigo, desde o nascimento, o aparelhamento instintivo necessário à dinamização de toda sua vida animal, que o repetirá, não no sentido de Kierkegaard, se as condições naturais forem mantidas, o ser humano, desde o nascimento até a morte, em qualquer sociedade humana, mesmo naquelas em que o movimento de individuação não tenha se dado como se dá nas chamadas civilizações modernas complexas, dependerá dos outros seres humanos. Uma simples peça de roupa que usamos implica as mãos e o suor de centenas ou até milhares de pessoas que nunca chegaremos a conhecer, mas cujo “trabalho” compôs um dos elos indispensáveis de uma cadeia produtiva que possibilitou o resultado final do produto – no caso a camisa – que agora usamos e que começou com o plantio, pelo lavrador, do algodão que é a base do tecido.⁵² Assim, por um lado, se a

tratamento mais amplo, *abaixo*, Capítulo IX do presente estudo, ver também: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, (p. 287 ss.), e também: “Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens”, (p. 309 ss.), ambos os artigos em: THÉVENAZ, Pierre: *L’homme et sa raison*, 1 vol.: *Raison et conscience de soi*, Éditions de la Baconnière – Neuchatel – Suíça, 1956. Para uma abordagem teológica deste impacto, ver: MOLTSMANN, Jurgen, *O Deus crucificado*, Academia Cristã, Santo André – Paulus, São Paulo, 2011, *passim*. Para uma aproximação histórica atualizada e com abundantes referências ao mundo do paganismo clássico e judaico do segundo templo, visões de mundo dentro das quais esta afirmação inusitada por parte dos cristãos primitivos foi feita, ver o recente, volumoso e importante trabalho, cuja tradução foi revisada por mim, do historiador e exegeta britânico de Oxford, WRIGHT, N.T., *A ressurreição do filho de Deus*, Academia Cristã, Santo André – São Paulo, 2013, *passim*.

⁵¹ Sobre este tema, ver: SCHELER, Max: “Diferença essencial entre homem e animal”; in *A situação do homem no cosmos* (1927), (trad. Artur Morão) Col. Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal, 2008.

⁵² Este sentido do concreto da vida em sociedade é uma conquista inegável esclarecida pelo ato filosófico de Karl Marx. Como se destaca da posição de Mounier (*Anarchie et personnalisme*, *Oeuvres*I, Éditions du Seuil, Paris, 1961. pp. 658 ss.: “I. Anarchie et anarchisme”), com relação à crítica da alienação do jovem Marx pode-se ir além, mas não retroceder. Isso porque, a crítica personalista da alienação propõe

mensagem bíblica judaico-cristã afirma o relacional em termos espirituais – *metafóricos e simbólicos* – como integrados ao plano da história concreta, por outro lado, o elemento heurístico contido nesta sua formulação religiosa, que não deixou de afetar o histórico concreto, nunca deixou de se estender ao plano concreto do mundo da vida.⁵³ Assim, contrária tanto à simplificação dualista ou a sua solução pela adoção ora da simplificação reducionista materialística ora da espiritualística – que são as versões filosóficas das “heresias religiosas” caracterizadas pela *tentação maniqueísta, pela tentação reducionista espiritualística gnóstica ou pela tentação reducionista materialística ebionita* – se coloca a mensagem cristã que postula o *Logos encarnado* (transcendência na imanência) e o *Logos ressurreto* (imanência na transcendência).

Assim, com a mensagem cristã e seus símbolos mais profundos, paradoxalmente – ou *dialeticamente* se quiser – o mais sobrenatural se torna o mais “natural” e o mais natural o mais “sobrenatural”. O que imporá, desde então, a nosso ver, uma verdadeira *subversão da linguagem* sob o céu até então límpido e cristalino do paganismo clássico e da filosofia clássica. Comandando esta inspiração, se encontra o modo de ser relacional que a tradição bíblica expressa por seu apelo à história – *história da salvação* – como palco da revelação de Iahvé ao seu povo. Assim, enquanto que no plano da exteriorização histórica do “Deus de Abraão, Isaque e Jacó”, o “Deus vivo” da história, em meio à história nacional político-religiosa de Israel, estabelece seus pactos junto às suas instituições e o povo, com o aprofundamento desta mesma *história concreta da salvação* pela encarnação do Logos, segundo a mensagem neotestamentária, cumpre-se o sentido do movimento da pessoa que, com Cristo, converge para a interiorização, para a vida interior, sua vida espiritual responsável “diante de Deus”.

Sendo ainda o Deus que, em sua expressão veterotestamentária não pode ser *nominado*, quer dizer, cuja “essência” não pode ser captada pelo conceito ou definida de uma vez por todas⁵⁴ no plano de sua revelação histórico contingente, porque justamente

um avanço à crítica estrutural truncada do marxismo. Aquela vai procurar alcançar dimensões da existência (a *vida espiritual*, pois para Mounier “O espiritual também é uma infra-estrutura.”; cf.: *Le personnalisme, Oeuvres* III, Éditions du Seuil, Paris, 1961, p. 446.) não consideradas em suas especificidades pelo método estrutural marxista que as toma como epifenômenos, no sentido determinista, apesar dos esforços de Marx e Engels em contrário.

⁵³ Isso a crítica contemporânea à religião, que remonta a Feuerbach, passa por Nietzsche, Marx, Bakunin e Freud, nunca foi capaz de perceber, *compreensivelmente*, por causa, talvez, da traição ao cristianismo bíblico, veiculada também em sua história, pelas projeções sociológicas históricas do cristianismo – as instituições católico-romanas, protestantes, gregas ortodoxas etc.

⁵⁴ Ver a resposta que Moisés tem a sua pergunta sobre o nome de Deus em Êxodo 3.13.

é Deus-Pessoa; “em Cristo”⁵⁵, segundo o Novo Testamento, o “Deus que habita o coração do ser humano”⁵⁶, pela “vida espiritual” a que dá movimento no interior do ser humano, não poderá ser encontrado nunca como um “ídolo”. Ou seja, como um conceito que possa possibilitar um estancamento da escavação a que a pessoa tem direito em sua luta pelo real e que é aberta agora nesta esfera da vida interior pela fé. Assim, a fé “em Cristo” deve levar, *necessariamente*, ao “ateísmo”, ou seja, ao abandono da vontade de estabelecer em definitivo um “ídolo”, como se dá em toda presentificação ontológica de índole parmenediana. Se assim podemos captar um elemento essencial da intenção atéia lúcida. Isso porque, de fato, aquela presentificação tem dominado o discurso filosófico ocidental com força desde a vitória do intelectualismo a partir, principalmente, do ato filosófico de Aristóteles até o chamado pós-modernismo atual.⁵⁷ Pelo que, a nosso ver, somente o resgate do *sentido radical* do que significa “ateísmo”, a partir das fontes originárias que lhe dão surgimento e que se encontram delineadas no mito e na religião primitivas, é que o pensamento filosófico responsável reencontrará o caminho de sua busca de “autonomia”. Em outras palavras, segundo Pierre Thévenaz, é preciso filosofar muito e com profundidade para nos livrarmos dos ídolos e do deus da filosofia.

⁵⁵ Expressão típica da teologia paulina. Cf. Cf. GOPPELT, Leonhard: *Teologia do Novo Testamento*, op. cit., vol. II, p. 290 a 313: “Pluralidade e unidade do testemunho apostólico a respeito de Cristo – Capítulo I: “As premissas da teologia paulina”; cf. *Ibidem*, p. 349 s.: “VI. *Em cristo*”: expressão tipicamente paulina.

⁵⁶ O mais íntimo de sua intimidade, segundo a tradição que remonta a Agostinho. Cf. AGOSTINHO: *Confissões*, Editora Paulus, Col. Patrística, São Paulo, p. 1997, III, 6, 11: “Porque tu estavas dentro de mim, mais interior que o mais íntimo meu e mais elevado que o mais supremo meu” – *interior intimo meo et superior summo meo*.

⁵⁷ Nesse sentido, o longo estudo comparativo, na verdade uma tese de doutoramento, de CHUL-WOO, Lee: *Critique de la raison vue a travers des pensees de J.-F. Lyotrd et P. Thévenaz*, Université Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis – Département de philosophie, le 30 janvier 2007, tem seu valor, a nosso ver, precisamente porque procura destacar o tipo de afrontamento e superação à razão filosófica ocidental propostas por Pierre Thévenaz que não implica nenhum tipo de absurdismo ou niilismo; mas um empenho, uma luta por destacar o “humano” que nesta história se encontra involucrado: *explicitá-lo* colocando-o como questão, como questão para si.

CAPÍTULO II

Uma caracterização da filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz como “ceticismo moral”

Só alguém que tenha vivido, na própria carne, a experiência consternadora da vanidade que subjaz a este “mundo”, *nosso mundo humano*. A incerteza que nos acampa a cada segundo decorrido de vida e a vidência consternadora da arrogância estúpida dos que se apressam em tratar esta realidade de maneira indiferente ou em desconsideração ao que dela possa estar sendo “anunciado”, *otimistas ou pessimistas*, poderia ter procurado propor um tipo de existência conforme este sentimento do que ter preferido escrever a respeito. Alguém assim foi Pirro de Eléia (360-270 a.C.), o Sacerdote. Portanto, aqui será o momento em que pretendemos captar, em enlace talvez insuspeito, a manobra da razão filosófica na Grécia helenística que, diante da derrocada cabal de todo ideal de polis e, com ele, o de cidadania, transformou rapidamente a *intuição de cunho religioso* de Pirro, e o problema existencial crucial que ela portava, em gnosiologia, *problema do conhecimento*.⁵⁸ E sabemos o quanto aquele ideal desenvolvido pelo projeto de democracia ateniense, por causa do domínio de um só ser humano, Alexandre Magno, ficou abalado em suas bases mesmas. Por outro lado, aí mesmo, esta razão filosófica permaneceu em sintonia com a tradicional estética a-histórica grega pela qual também encontrou novo lócus onde empenhar-se em sua tarefa crítica costumeira. Todavia, se por um lado o problema existencial anunciado por Pirro, por um *tipo inédito* de intuição lançado na experiência racional grega que sempre se dinamizara sobre o solo firme de seu otimismo ingênuo naturalista de univocidade entre o fazer racional e a própria natureza, não fora assumido em sua radicalidade, por outro lado, será ainda pela *psiqué* que a razão filosófica encontrará esta saída. No entanto, a

⁵⁸ Para uma análise dos constituintes da tradição cética, ver o clássico e ainda pertinente: BROCHARD, Victor: *Les sceptiques grecs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1923; e também: ROBIN, Leon: *Pyrrhon et Le scepticisme grec*, Presses Universitaires de France, 1944. Para uma análise da última fase do ceticismo helenístico: LEONHARDT, Jürgen, “Cícero – Filosofia entre ceticismo e confissão”, in *Filósofos da Antiguidade*, 2 vols., Michael Erler & Andréas Graeses (orgs.), Col. História da Filosofia, Editora UNISINOS, São Leopoldo, R.S., 2003. Para uma posição atual sobre o ceticismo, ver: PEREIRA, Oswaldo Porchat, *Vida comum e ceticismo*, 2º edição, Brasiliense, São Paulo, 1993.

exigência que aí mesmo já se anuncia de uma ampliação deste princípio de individuação terá de esperar até a chegada do cristianismo.

Com esta rápida passagem sobre o ceticismo pirrônico, pretendemos apenas vislumbrar o que chamamos de um *enlace talvez insuspeito* à razão filosófica. Já que o ceticismo nasce em pleno solo otimístico naturalista grego não obstante por via de sua intuição de uma radicalidade do mal no âmbito mesmo do fazer humano, da cultura. Por outro lado, com isso intencionamos apresentar as bases sobre as quais, ainda em pleno solo do otimismo naturalista liberal da lei e do contrato vigente no XIX, se deve fazer justiça às provocações lançadas no início do século XX pelo teólogo protestante Karl Barth, em seu período inicial de afrontamento à diluição das *especificidades* levadas a cabo pelo racionalismo liberal no Ocidente. Isso também porque as provocações barthianas se inscrevem em linha com uma “tradição do ceticismo cristão” que sempre esteve presente na história da inteligência ocidental da qual, em filosofia, Pascal, George Hamann e Kierkegaard, por exemplo, são alguns dos grandes representantes. Todavia, regredindo um pouquinho na história, este ceticismo cristão se nutre de uma inspiração neotestamentária. O que nos leva a delinear aspectos centrais de sua afirmação a partir do texto neotestamentário.⁵⁹ Ao mesmo tempo em que também estas aproximações serão apresentadas enquanto crítica ao “estancamento” de um sentido fundamental, por parte do ceticismo gnosiológico, para o qual já a intuição cética inédita na Grécia antiga apontava. Isto porque, para Pierre Thévenaz, o problema do ceticismo não é seu radicalismo, sua intenção de *ir às raízes*. Mas a falta de uma radicalidade que, insuficiente, acaba desembocando nos tipos exclusivos “otimismo – pessimismo”.

Assim, a superação da primeira fase da crítica cética pelo ceticismo gnosiológico na Antiguidade incorrerá em nova permanência e atrelamento à *concepção ingênua da razão* dogmática e da verdade absoluta. Pois esta como que parasitará estas concepções

⁵⁹ Não sendo o presente um trabalho de teologia, esperamos que o leitor consiga extrair o sentido deste “ceticismo” neotestamentário – e, poderíamos dizer, *bíblico*. No A.T., por exemplo, o fato de Jó, que era homem justo e temente a Deus (1.1), contra toda expectativa da teologia e sabedoria judaicas, segundo a primeira parte majoritária autêntica do texto, nem por isso foi abençoado. (Ver também o tema central de Eclesiastes: “a vaidade humana” embaixo do sol.) No N.T., por exemplo, Mt 6.25-34; 16.26; Lc 12.20. E isso também a partir das indicações que veicularemos, aqui e acolá, sem a intenção de sermos exaustivos ou de estarmos fazendo teologia, mas sempre filosofia. Assim, tomaremos estas citações e remetimentos mais como indicativos particulares de uma sensibilidade que, como tal, deve ser primeiro sentida e entrevista para, então, ser tratada sistematicamente. Não é nossa intenção realizar aqui este segundo passo.

para fazer valer sua crítica.⁶⁰ Aqui, já pela proposta de uma superação dos tipos exclusivos, otimismo-pessimismo apontados antes, continuaremos a ver o quanto, na dialética histórica adotada pelo *método thévenaziano*, realmente, *sincronia e diacronia* se interceptam sem deixar clarividência racional causal para o estabelecimento de qualquer solução ao modo de uma polarização racionalista fácil seja pela *diacronia* ou de mera solução de continuidade seja pela eleição da *sincronia*.

Sobre isso, a palavra de um teólogo exegeta contemporâneo de tradição romana aberto às exigências da nova hermenêutica sobre o caráter de tensão profícua entre tradição e história na interpretação do Antigo Testamento podem ajudar a lançar luz:

... uma história que não se fixa em eventos, para fazer valer o seu caráter dinâmico mesmo de história, contra a “vontade histórica” do racionalismo moderno em fixar-se em eventos⁶¹ e que se transforma em tradição como possibilidade de interpretação e *continuidade de sentido* além dos eventos; e uma tradição que não se paralisa como possessão temporal, para fazer valer o seu caráter de abertura e de sentido a partir dos eventos e que se transforma em história de eventos significativos.⁶²

Assim, esta nossa breve e geral aproximação ao quadro do ceticismo antigo, com o que procuramos esclarecer uma de nossas rubricas do pensamento de Thévenaz como propondo um “ceticismo moral”, cremos se justificar. Pois será o passo filosófico de Descartes, em sua adoção metódica da hipótese extravagante do gênio maligno enganador, que será tomado como o ponto de partida que, em Pierre Thévenaz, inspira o aprofundamento do método reflexivo como intensificação da consciência de si. Esta, segundo nosso autor, não levada a cabo por Descartes e insuspeita à *epoché* de Edmund Husserl. Sobre isso, o que dissemos sobre a posição de Mounier a respeito de Descartes em nosso estudo anterior⁶³ pode ajudar a lançar luz. Pelo que, diferentemente do

⁶⁰ THÉVENAZ, Pierre: *La condition de la raison philosophique*, Cahier 51, col. Être et Penser, Éditions de la Baconnière – Neuchâtel, 1960, p. 15.

⁶¹ Nós diríamos nesta conexão “fatos”, para sermos fiéis à distinção mantida por Thévenaz, entre “evento significativo” e “fato” histórico. (Cf. THÉVENAZ: *L’homme et sa raison II, Raison et histoire*, Être et Penser, Éditions la Baconnière, Neuchâtel, 1956.) Pois, para Thévenaz, ao não querer mais divinizar-se todo um campo próprio de trabalho da filosofia, abre-se o universo infinito da cultura com o campo infinito e nunca fechado, aberto como tarefa propriamente humana, do sentido e do significado dos eventos. Ver, para esta distinção fundamental, também: *La condition...*, *op. cit.*: Capítulo II: *A experiência cristã e as tentações da razão filosófica*, p. 27 ss.

⁶² Em LOHFINK, Norbert, *Exégesis bíblica y teología*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 208

⁶³ DA COSTA, *A emergência ...*, *op. cit.*, p. 29.

ceticismo epistemológico da Antiguidade, o assumir de uma ignorância prévia, por parte de Mounier, tem a ver com a sua leitura do ato filosófico de Descartes na qual procura ressaltar, antes, o aspecto volitivo e ativo interno ao próprio *cogito* que – com uma certa “autorização” da parte do pai da filosofia moderna⁶⁴ – foi subsumido, na história da filosofia, pela interpretação unilateral que o racionalismo burguês decadente posterior lhe deu. O que tem servido como *motivo válido* para a crítica contemporânea duvidar das capacidades criadoras da pessoa enquanto construtora, também pelo ato de inteligência, de um mundo mais pleno de sentido de vida.⁶⁵

Assim, a dúvida, fiel companheira da reflexão filosófica, seu motor e seu liberador, traça, através da história, um longo sulco e passa como coveiro imperturbável pelas verdades pretensamente incontestáveis.⁶⁶ E é sobre esta rubrica que vemos se esclarecer o talhe do ceticismo moral de Pierre Thévenaz que não é mero gnosiologismo. E um elemento decisivo que esclarece isso é a nossa constatação, diante da proposta de uma filosofia radicalizante como a de Thévenaz, a visível incapacidade e ingenuidade do ceticismo. Portanto, sua ingênita incompatibilidade e incapacidade de seguir com a proposição básica de uma tal filosofia radicalizante.⁶⁷ Nesse sentido, trata-se, em um primeiro momento, sem ser oportunista, de aproveitar a oportunidade. De constatar uma radicalidade, dar voz ao fenômeno, respeitar a especificidade. Em outras palavras, utilizar as contestações céticas em um espírito essencialmente oposto a todo ceticismo, neutralizando assim seu efeito paralisante. O que em Thévenaz sempre

⁶⁴ Ver sobre a tese de Mounier sobre Descartes em LUROL, Gerard, Mounier: I – *Genèse de la Personne*, Éditions Universitaires, em 1 Volume, 1990, *passim*. Ver também, PETIT, Jean-François, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Cerf, Paris, 2006, pp. 77 ss.: “La lecture pascalienne de la philosophie de Descartes”.

⁶⁵ Sobre a posição de Mounier em relação a Descartes, e que permanecerá inalterada até o fim de sua vida, ver: MOUNIER, Emmanuel: *Le conflit de l'Anthropocentrisme et du théocentrisme dans La philosophie de Descartes*, Mémoire présenté pour Le Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie, Grenoble, 27 de Juin 1927, (Bibliothèque Emmanuel MOUNIER, 19. Rue d'Antony, CHATENAY-MALABRY, PARIS-FRANCE.) Este texto permanece inédito em Francês, cuja gentileza pelo envio a mim de uma cópia agradeço ao professor Alino Lorenzon. Em Pierre Thévenaz, nossa aproximação ao que chamamos de seu “ceticismo moral”, pelas razões que serão apresentadas, se dará principalmente a partir dos seguintes textos: *La condition de la raison philosophique*, *op. cit.* Os agrupados em “II. La question du point de départ radical”: “L'évidence et le statut métaphysique de la vérité” (p. 125); “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl” (p. 167); “La philosophie sans absolu” (p. 187); “Le dépassement de la métaphysique” (p. 207), in THÉVENAZ, Pierre: *L'homme et sa raison I – Raison et conscience de soi*, Etre et Penser, vol. 46, Éditions de la Baconnière – Neuchâtel, 1956.

⁶⁶ Thévenaz, *La condition ...*, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 21.

significará desembaraçar-se das seguranças muito dogmáticas de uma filosofia absolutista muito pouco crítica.⁶⁸

Então, em tal investigação, o limite do ceticismo pirrônico (que cairá inevitavelmente no gnosiológico) se esclarece. Isso porque, a contestação metódica – quer dizer, o tipo de contestação já como característica do pensamento atual – tem esclarecido que a *razão* não é incondicionada. E que a menos que ela se hipostasie para se dar uma consolidação ontológica, ou se assegure da garantia extrínseca de um Deus perfeito, na versão prevalecente do otimismo intelectualista grego antigo, Cósmico, garantidor da ordem e da harmonia⁶⁹ que não engana o ser humano e tudo ordena para o seu bem, lhe é impossível dar-se o seu preço – seu preço incontestável. Ou seja, lhe é impossível estabelecer, como ela quer, seu próprio fundamento no ser. E assim, se os cétricos antigos, segundo Thévenaz, tivessem levado sua contestação da razão humana até este ponto, sua tarefa teria sido facilitada e eles teriam, em face desta contestação impelida, um grito de triunfo: o pirronismo é a verdade! Eles ali teriam, segundo nosso autor, visto a prova definitiva da impotência da filosofia. O que é bem natural, pois o cétrico opera com a mesma concepção ontológica da razão e a mesma concepção de uma verdade absoluta que os filósofos clássicos dogmáticos que ele condena.⁷⁰

Por outro lado, o pensamento contemporâneo mais lúcido, no qual se inscreve o de Thévenaz, radicalizando a contestação, busca se imunizar do ceticismo dissolvente e tira, a propósito do valor da razão – que para Thévenaz faz referência expressa ao “ser humano” todo inteiro⁷¹, conclusões totalmente opostas. Assim não é acaso, segundo nosso autor⁷², de concluir, com Pascal ou Kant, que a razão se viu fechar muitas portas e que ela tem de se acomodar a um domínio, desde então, limitado.⁷³ Da contestação, em Thévenaz, a razão tira uma nova luz sobre si mesma: *o seu estatuto humano*. Pelo que

⁶⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁹ Cf. Thévenaz, *Le devenir et la matière chez Plutarque*, ..., *op. cit.*, p. 20: “Platão ... livrando a matéria de tudo o que poderia diversificá-la e colocando a causa do mal bem longe de Deus, escreveu a propósito do mundo no *Político*: ‘... é de seu ordenador, com efeito, que ele recebe tudo o que ele tem de belo, mas de sua constituição anterior todos os males e todas as iniquidades que se cumprem no céu’.”

⁷⁰ Thévenaz, *La condition* ..., *op. cit.*, p. 24.

⁷¹ Como muito bem nota Jervolino sobre a noção thévenaziana de razão filosófica: JERVOLINO, Domenico: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Edizioni Studium – Roma, Seconda Edizione, 2003, *passim*.

⁷² *La condition* ..., *op. cit.*, p. 25.

⁷³ Veremos, *abaixo* (Capítulo IX), sempre em Thévenaz, que, na verdade, a *metanoia* da razão, fruto da experiência choque da imputação de loucura possível da fé sobre a razão filosófica, é o que leva esta ao aprofundamento da consciência de si, consciência de condição que, em um segundo momento, sem desdobramento possível ou reduplicação epistemológica de uma razão-instância, ou razão-juiz, *um campo infinito de investigação* se abre à tarefa de investigação típica da razão.

um campo inusitado e infinito sobre o qual a razão poderá novamente realizar sua vocação em plena autonomia e responsabilidade se estabelece. Assim, nem absoluta validade, nem absoluta invalidade: esta e outras alternativas estéreis, como a de dogmatismo absolutista ou ceticismo, no contexto do método radicalizante de Thévenaz, ficam então excluídas.⁷⁴ Eis porque o ceticismo que referimos a este método é “moral”, e não mais gnosiológico tentando salvar o fenômeno. Pois a contestação é aqui *radical*: a razão nele se torna questão para si mesma, radicalmente. Esta colocação em questão ou essa *incerteza*, essa inquietude em sua certeza íntima permanecerá, agora, permanente.⁷⁵ Eis então que a “radicalidade” com a qual a mensagem cristã apresenta a vanidade de todo esforço da razão se inscreve em linha com a mesma provocação feita pelo ceticismo pirrônico. Mas que se torna menos radical quando é reprocessada no campo permanente gnosiológico (na verdade, em muito pelos seus continuadores acadêmicos).⁷⁶ Assim, é contra a *tentação* de queda do ceticismo moral para o ceticismo gnosiológico que, a nosso ver, a provocação da fé encontra justamente seu mais pleno sentido e justificação. Pois a fé cristã não se permite reduzir nem a um *conjunto de doutrinas racionais*, por mais bem elaboradas racionalmente sejam elas, e nem ser subsumida a qualquer formalismo como uma “faculdade do entendimento” em disputa com outras faculdades.

Tanto mais porque essa possibilidade moral no interior da dúvida cética, como propomos, já é aventada pela *intuição religiosa* que levou Pirro ao ceticismo. Todavia, a maneira radical pela qual ela é retomada e veiculada, de tal forma que a razão não pode mais escapar pelo alibi da instauração de uma exterioridade e, daí, de uma nova instância crítica, só foi possível graças à mensagem cristã. Pois esta propõe o problema moral frente à fuga que dele se dá na versão que a dúvida cética toma enquanto problema gnosiológico. Pelo que a mensagem cristã coloca em foco as pretensões absolutistas da razão por sua fuga à tomada de consciência moral de sua condição. Assim como vemos, a pergunta fundamental de se a razão fica aqui verdadeiramente em

⁷⁴ *La condition ...*, op. cit., 24.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 25. Veremos mais ainda sobre essa solidariedade entre uma concepção de razão “situada e histórica” com um “Deus-garantia” que, com o passar do tempo, pelo crivo da crítica impiedosa, a primeira é superada e leva a reboque, *no mesmo bojo*, o seu “Deus-garantia”. E isso não sem problemas também para uma crítica atéística pouco atenta a esse *fato da história do pensamento* que se sente bem tranqüila e em solo seguro. Para tanto cf. *abaixo*, Capítulo VII, o tópico: *Resistências a uma epoché do sentido*.

⁷⁶ *La condition ...*, op. cit., p. 33. Sobre a caracterização do ceticismo pirrônico, ver os clássicos: BROCHARD, Victor: *Les sceptiques grecs*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1923; e também: ROBIN, Leon: *Pyrrhon et Le scepticisme grec*, Presses Universitaires de France, 1944.

face de um problema⁷⁷, cuja resposta implica estarmos ou não fazendo filosofia, como vemos, não pode ser respondida partindo-se exclusivamente do âmbito interno, puramente intelectual, da própria razão. Será necessário o aporte, sobre o qual se dinamizará o empenho racional crítico, de *uma consciência moral do problema que aqui fica implicado como elemento instigador*. Em síntese, é preciso a radicalização de um ceticismo moral que leve a razão a colocar o problema humano, ou antropológico que se liga a sua atividade.

Vemos que se trata do enfrentamento do *Eros* que comanda a razão instrumento legisladora que recebe, não obstante, seu maior impulso com a modernidade ocidental. Pelo que nunca se tratará, para esta razão, a bem da verdade, de um “erro” no sentido mais rigoroso, mas sempre de oportunidade de encetar melhor os passos do conhecimento. Nesse sentido, a *aporia* fundamental, explicitada pela imputação de loucura da razão pela fé cristã, é o que leva a razão a ver-se a si mesma em sua impostura fundamental, que é crer-se possuidora e avalizada por um acordo com o mundo exterior e a realidade. Acordo interior que é enraizamento no ser, o seu ser radical, lugar onde ela se preserva no ser.⁷⁸ Sem dúvida, é a experiência choque da fé⁷⁹ o que exigirá à razão maior rigor quanto à definição do “erro”. No limite, e dentro da *subversão da linguagem*⁸⁰ que o cristianismo primitivo propõe em linha com a tradição escriturística, e o que a razão filosófica resistirá em reconhecer, ele exige que ela se reconheça, diante de Deus, e na terminologia bíblico-teológica, “pecadora”. Assim, parece que a *luta com o anjo*, que se dá na interioridade humana, carrega o índice deste reconhecimento que só pode ser apreendido em sua maior densidade “diante de Deus”, o “totalmente outro”. Enquanto que no plano da exterioridade esta experiência profunda de si carregará o índice deste mesmo reconhecimento diante do “próximo”, o “imediatamente igual”. Em ambas as dimensões, porque é o ser humano todo que está implicado, se processará a exigência de um ceticismo moral. E aqui, já vemos o índice da possibilidade de uma abertura ao “engajamento” de que ainda falaremos na parte final deste nosso estudo.

⁷⁷ *La condition ...*, op. cit., p. 42.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁹ Cf. I Co 1.18-25.

⁸⁰ Bem entendido, e não “torção da linguagem”, como quer Heidegger, e nem “objetificação da linguagem”, como quer a tradição analítica, e nem “instrumentalização da linguagem”, como quer o racionalismo etc.

Eis, então, a base do ceticismo moral em Thévenaz: em face da possibilidade de loucura, a razão faz, ao contrário, uma experiência de ignorância, mas de uma ignorância bem particular que é *ignorância radical de si*. Eis aí o que a preocupa: ela é impotente em *saber*, e em se provar a si mesma, se ela é louca ou não. A ausência de um *conhecimento*, e de um conhecimento que não diz respeito a nenhuma exterioridade objetual a si, não é um erro. Não releva de nenhuma técnica como aquela que permite superar o erro e recuperar a verdade. A consciência de ignorância não levanta nenhuma dúvida. Assim *aaporia* fundamental da razão se situa então, segundo Thévenaz, aquém do erro e aquém da dúvida cartesiana.⁸¹ Em outras palavras, ela não pode ser mais um objeto de investigação, porque compromete de imediato a própria razão em seu estatuto cognoscitivo no qual o erro é sempre uma nova oportunidade dela se firmar, se esclarecer. E se não obstante o encontro de uma unidade essencial entre pensamento e ser pelo *cogito ergo sum* de Descartes carregar um índice de resistência e ser o anteparo mesmo à dúvida hiperbólica que o levou à formulação da hipótese extravagante do gênio maligno, todavia, na filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, e pelo ceticismo moral que a nosso ver a inspira, *é o estatuto mesmo dessa unidade essencial que fica mordido em um nível muito mais íntimo que o maior ceticismo poderia atingir*: por exemplo, o expresso pela hipótese extravagante do gênio maligno. Pois não há agora possibilidade de se estabelecer uma polarização pela qual dinamizar uma crítica a partir de um dos pólos: razão ou experiência? Polaridade que tem justificado, com razão, as contribuições inapreciáveis de Kant. Todavia, nesta versão chocante da fé cristã da aporia fundamental, é o ser humano todo que fica colocado em questão; e porque é o *ser humano todo* convém falar de um ceticismo moral, antes que gnosiológico. Esta ignorância de si não é uma fuga da aporia, é o índice de um desconcerto da razão face a si mesma, face ao encontro de si consigo mesma no qual ela vê que *está nua*. Ela reconhece mais clara e distintamente do que nunca sua singularidade. O que é, ao mesmo tempo, o abrir de um novo caminho para a redescoberta e aprofundamento de bases mais reais, menos ingênuas e ilusórias de sua especificidade enquanto razão humana.

Todavia, em uma parte do pós-escrito de Thévenaz ao qual temos feito referências⁸², fica ainda mais clara esta nossa proposta de que não se trata de ceticismo

⁸¹*La condition ..., op. cit.*, p. 44.

⁸²*Ibidem*, p. 44.

gnosiológico, mas moral. Pois o que deve reter antes de tudo nossa atenção, segundo Thévenaz, é que a aporia citada seja fundamental, quer dizer, verdadeiramente uma aporia, *um impasse*. Que fazer em semelhante situação? Onde começa e onde termina o erro puro e simples? Onde começa e termina o erro da atitude interior que se deve assimilar a um tipo de ilusão “moral” sobre si?⁸³ Eis realmente que na base do pensamento do nosso filósofo podemos constatar esse *novo tipo* de desconfiança crítica.⁸⁴

Todavia, poderia parecer que o tema moral só se inscreve no âmbito do conhecimento com o cristianismo primitivo. Não; mas é a imputação de loucura lançada sobre a razão pela fé cristã o que o torna incontornável à razão agora como problema em relação a si mesma. Pois a explicitação do seu estatuto meramente humano só alcança sua vidência própria, ou seja, moral, propiciada pela imputação que vem de um verdadeiramente outro da razão. Todavia, *ao mesmo tempo*, com a chance da razão se livrar, de uma vez por todas, de seus elos supostamente divinos garantidores de seus resultados. Todavia, ainda sobre isso, as observações sobre Platão e Kant, feitas por Thévenaz, denunciam o caráter volitivo implicado na “suposta” neutralidade da teoria do conhecimento intelectual.⁸⁵ Demonstram onde se oculta, por assim dizer, a passagem sub-reptícia da razão que, em vista de si mesma, prefere lançar-se na exterioridade. Pois, quando Sócrates se liga à doutrina da verdade dos sofistas, onde acaba a teoria do conhecimento e onde começa a moral? E aqui Thévenaz, com base no “ceticismo moral” personalista, a nosso ver, esclarece o modo pelo qual o ser conscientemente se nos apresenta. Ou seja, em *um dégradé semântico* que, ao mesmo tempo em que contesta nossas polarizações racionais facilitadoras, nos provoca a uma atitude de maior responsabilidade e rigor racionais.⁸⁶ Assim, não há queda na facilidade do ceticismo gnosiológico. Há sim uma mudança de atitude face a mim mesmo, não mais como a moralização clássica colocava o problema, mas como *problema moral real*: quer dizer, enraizado em solo realmente antropológico.⁸⁷

Nesse sentido, não é desinteressante nos adiantarmos aqui para vermos alguns limites do método de redução fenomenológica e de suspensão que não consiste em

⁸³ *Ibidem*, p. 56.

⁸⁴ A partir daqui, em *La condition ...*, *op. cit.*, todo o texto versa sobre o tema moral.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 58.

colocar em dúvida, mas em *colocar entre parênteses*. Visa colocar à luz, *fazer aparecer* e não em reduzir à *aparência* e às falsas aparências. O que seria apenas um novo modo de “salvar os fenômenos” que nada mais é que um novo álbi do ceticismo para pôr a razão em uma instância segura transformando o *problema metafísico, porque radical, da verdade* em problema epistemológico, problema de instância crítica.⁸⁸

Nada disso em Thévenaz na retomada, em seu método de radicalização, das conquistas inapreciáveis do método fenomenológico. Pois com o nosso autor, não se discute a capacidade da razão em termos produtivos a partir do princípio de causalidade e de não contradição com os quais ela opera sobre o mundo e tem garantido seu êxito prático. Em Thévenaz, como ainda veremos mais detidamente, nesta conexão, somos levados à crítica das idéias viciadas de autarquia e autonomia da razão em filosofia.⁸⁹

Isso porque, segundo nosso autor, o descentramento e a desapropriação, causados à razão filosófica pelas palavras do Evangelho, que anunciam quem tem prioridade no “conhecimento”⁹⁰, conhecimento da razão e assim do ser humano, entranham com elas uma redução da segurança natural – porque ingênua e infundada – que a razão tinha nela mesma. Isso porque este Deus da Bíblia que denuncia a razão como louca não é nem um recurso nem um apoio ao qual ela se abandonaria para sair mais facilmente de suas incertezas ou de suas dúvidas. Nada do *Deus ex machina* que chega no momento certo para estender uma mão salvífica à razão ao sair de uma experiência desencorajadora das contradições humanas nas quais ela se empenha, ou de uma crise cética onde suas seguranças nativas se despedaçam.⁹¹ Assim, nem *Deus ex maquina*, nem crise cética. Portanto, de que Deus fala Thévenaz? De um cuja palavra implica a acusação da segurança natural que a razão tinha em si mesma – e que leva, então, a um “ceticismo moral”, no qual a razão filosófica, ou o ser humano todo e inteiro, é levada, sem álbis, a encontra-se consigo mesma.

Esta *μετάνοια*, segundo Thévenaz, não faz o entendimento passar da sabedoria à loucura, mas de uma loucura inconsciente, ou de uma sabedoria consciente de ser sábia, de início, a uma loucura consciente, e uma consciência de ignorância de si, depois à explicitação progressiva, pela *μετάνοια*, dessa loucura sábia cuja loucura consiste em

⁸⁸*Ibidem*, p. 65.

⁸⁹*Ibidem*, p. 92

⁹⁰*Ibidem*, p. 112. Cf. Galatas 4.9: “Vós conheceis a Deus ou, antes, é ele que vos tem conhecido.” Ver também: 1 Cor 8.3; 13.12.

⁹¹*La condition ...*, p. 112.

seu poder desconcertante para a razão. Mas este espanto que faz gritar à loucura deve, segundo nosso autor, aguçar uma investigação onde essa loucura se reabsorverá pouco a pouco em nova e racional sabedoria.⁹² A questão será, então, saber se esta nova reabsorção da loucura em uma nova investigação pela razão implica um esquecimento da loucura possível e, *a fortiori*, do Deus que a imputou. E aqui, a nosso ver, a questão não é “piedosa” ou “edificante”. Trata-se de saber o que está implicado neste esquecimento para que ele não se torne, novamente, uma nova impostura da razão, ou *um novo autismo*. Parece que a coisa não se dá assim porque o automatismo investigativo da razão, após sua consciência da imputação de loucura possível, levará agora justamente a marca de uma resposta a esta imputação. Esta nova dinamização da tarefa própria da razão não poderá mais correr sem mais, sem o sentido de ser uma resposta a esta provocação de Deus. É claro então que a consciência dessa imputação, a sua assunção como pólo provocador de uma resposta, só o é para o crente intelectual. Todavia, se há uma dificuldade para o crente intelectual aqui, há também para o não crente que é chamado a reconhecer a pertinência desta imputação de loucura sobre a razão e que, assim, tenta investigá-la sem a possibilidade de negar ou fazer vistas grossas a sua origem que é a fé cristã primitiva por simples medo de estar subscrevendo qualquer tipo de “confissão de fé”, de “doutrina” ou “dogmatismo religioso”. Nada disso. Pois para o trabalho ao qual os dois se vêm chamados diante de tal inusitada possibilidade, estas duas dificuldades ficam localizadas em *campo pessoal* enquanto que, neste campo de investigação puramente racional, a questão acerca do problema de Deus, de sua existência ou não, não se coloca ou não se colocará mais da mesma forma. *Trata-se, no método de radicalização thévenaziano, da proposição, em filosofia, de um novo recomeço por um novo espanto, por um novo tipo de assombro que muda completamente o registro tradicional do problema.*

Assim, não se trata de um novo ponto de vista sobre a razão, mas do reconhecimento da radical impossibilidade de manutenção da proposição-contrasenso de uma razão *ponto de vista absoluto*, de uma razão senhora do real.⁹³ Trata-se de um ceticismo moral que se mantém como método de lucidez, contra uma nova queda no sono dogmático.

⁹²*Ibidem*, p. 113.

⁹³*Ibidem*, p. 116.

Isso porque, mais uma vez, para uma razão *aindanão desabsolutizada*, a lucidez sobre si mesma e sobre o mundo só é possível graças ao destacamento que a dúvida moral lhe provê e que milita contra sua suposta neutralidade. Pois, segundo Thévenaz, uma razão presa no mundo, e porque presa nele, não é mais juiz objetivo, ela fica totalmente “comprometida”. O que faz com que sua lucidez seja proporcional, agora, a sua capacidade de real destacamento do mundo que agora só pode acontecer como ação responsável. Vemos, então, segundo nosso autor, que não se trata somente de “valores entre parênteses e o mundo”, mas do problema de se *manter uma falta de lucidez sobre si mesma e o mundo, da inconsciência de uma opacidade visceral*.⁹⁴ Pelo que uma nova nuance deste “ceticismo moral” de Thévenaz faz eco ao pedido de Kierkegaard ao Bispo Martensen: “honestidade”.⁹⁵ Mas, segundo Thévenaz, como temos visto, nessa neutralidade e nessa indiferença soberana, a razão se crê inata a ela mesma, ela crê se pertencer, ela permanece segura de suas evidências e não se dá conta de que este preço que ela dá a si mesma, *ela não está à altura honesta e conscientemente de se dar*. Uma tal lucidez desembaraçada, então, como vemos, só pode se destacar sobre o fundo de uma inconsciência de si. E assim, segundo nosso autor, é uma lucidez que crê se apoiar sobre uma perfeita translucidez em si mesma cuja grave ilusão nos tem ainda faltado reconhecer.⁹⁶

E se fazer filosofia é lutar contra a “ilusão e a mentira”, eis que esta postura se mostra agora, à luz da filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, como mesmo uma *anti-filosofia*, quer dizer, uma *anti humanidade*. E eis, contra esta impostura, a fórmula de um ceticismo não mais gnosiológico mas moral, sem o que seria o alibi para a continuação desta impostura sob a capa protetora da razão dita crítica. A explicitação da consciência, segundo Thévenaz, nos desvela a autêntica lucidez da razão, pois só há verdadeira lucidez ali onde se é lúcido sobre si mesmo, ali onde se repara exatamente suas opacidades interiores. Assim, este tipo de lucidez que a radicalização exige, é uma lucidez ligada à condição e é, ao contrário, uma *lucidez sobre a não transparência dessa condição*.⁹⁷

⁹⁴*Ibidem*, p. 139.

⁹⁵ Cf. KIERKEGAARD, Søren: *Attack upon “Christendom”* (1854-1855), Princeton University Press, New Jersey, USA, 1946, *passim*.

⁹⁶*La condition ...*, *op. cit.*, p. 141.

⁹⁷*La condition ...*, *op. cit.*, p. 141.

Mas sempre há a tentação inversa, que parece ser uma consequência do ceticismo do tipo pirrônico (pulverizador), e que marcaria a mesma preocupação de evasão: nesta a razão se desfaz diante da fé e não lhe contesta seu primado. Tentação do *sacrificium intellectus*, segundo o nosso autor, tentação permanente de abdicação. Aqui a razão seria consciente de não poder manter seu ponto de vista absoluto de árbitro e de instância crítica, pelo que, então, ela tiraria as consequências excessivas se enterrando: ela não tomaria nenhuma consciência de sua condição própria, de sua nova condição.⁹⁸ Assim, no que entendemos ser a proposição de um ceticismo moral em Thévenaz, vemos a aceitação do risco em saber que nada, no sentido natural, está mais garantido. O cordão umbilical da razão com a “natureza” fora rompido; Adão e Eva, agora fora do Jardim, têm de assumir sua responsabilidade adulta e proverem sua subsistência pelo suor do seu próprio rosto. Eis a maioria assumida da razão; eis o novo tom de sua autonomia, nessa filosofia secularizada de Pierre Thévenaz⁹⁹, depois que ela, como Adão e Eva, descobriu que estava *nua*.

E eis aqui, por outro lado, uma constatação de Thévenaz que esclarece a diferença do *filosofar* tanto em relação ao ceticismo clássico quanto em relação mesmo ao ceticismo moral que não é a *visada final* do método thévenziano: “Jamais o ser humano se sentiu chamado a filosofar por meio das vozes divinas, por injunções transcendentais: é por isso que ele tem podido imaginar que necessariamente o *philosophari* sempre fora pura iniciativa.”¹⁰⁰ Realmente, este aspecto da iniciativa humana do filosofar é o que caracteriza o empenho dos primeiros filósofos gregos, e nisso a ênfase na especificidade do fazer filosófico por Pierre Vernant¹⁰¹ tem razão de ser. Pelo que, nesta conexão, também se esclarece melhor o tom “teológico” das primeiras investigações filosóficas. A descoberta do Ser, da Lógica, por Parmênides, a que ele declara dever à inspiração da deusa Verdade que se revela. A crítica de

⁹⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁹⁹ *Ibidem*, 144.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 145.

¹⁰¹ Cf. VERNANT, Jean-Pierre: *As origens do pensamento grego*, Difel, São Paulo, 1986, *passim*. Ver também, do mesmo autor, *Mito e religião na Grécia antiga*, Papirus, Campinas – São Paulo, 1992. Todavia, constando nesta última obra (p. 15), lemos: “Como Louis Gernet observa, o pensamento dos mistérios permanece bastante confinado para que aí se perpetue, sem grande mudança, a concepção homérica de uma psiqué, fantasma do vivo, sombra inconsciente relegada para baixo da terra.” Pelo que, a nosso ver, parece que Vernant padece do mesmo problema que critica nos outros. Não vê como a emergência da individualidade é resolvida nos mistérios em sua descontinuidade e continuidade homérica. A ênfase diacrônica na leitura da história da filosofia por Vernant, a fim de apresentar a autonomia da filosofia frente ao mito e à religião, o impede de ver como o *relacional* põe em cheque as polarizações típicas nas leituras de eventos históricos.

Xenófonos de Colofon aos deuses do panteão grego, em nome de uma visão mais respeitosa à Divindade.¹⁰² A vocação de Sócrates que faz de um oráculo divino – *Conheça-te a ti mesmo* – a Carta Magna da filosofia e de sua vocação como obediência à vontade de Deus etc. são exemplos que, ao mesmo tempo em que esclarecem, a partir da leitura original de Pierre Thévenaz da história da filosofia ocidental, um certo tipo de “uso interesseiro”, (apropriação inconsciente do divino de que se valem os primeiros filósofos para avalizarem seu pensamento humano), só tornam mais difícil qualquer postulação direta, em forma dualizada, de fenômeno tão complexo quanto é o da relação entre religião e razão.

Pois uma razão descoberta em sua contingência e, por isso mesmo, desabsolutizada só poderá conhecer uma confiança a sua altura, à altura do ser humano. Uma confiança também ela *descoberta*, uma confiança que segue a par com uma incerteza última.¹⁰³ Pelo que vemos aqui outros elementos que constituem a inspiração básica do ceticismo moral de Thévenaz. Quer dizer, nenhum ceticismo na contestação radical, pois ele permanecerá apenas no aspecto moral dessa contestação. O que nos faz ver que é necessário, com efeito, uma sólida confiança na razão, sob um novo signo, para levar a contestação tão longe sem se curvar.¹⁰⁴ Eis o sinal de uma liberdade reconquistada, ou melhor, de uma nova perspectiva sobre a *liberdade*, tão cativa pela retórica liberal ocidental.¹⁰⁵ Para Thévenaz, a liberdade brota, por outro lado, ali onde o ser humano está descoberto porque ele permanece opaco a si mesmo.¹⁰⁶ Eis que em um método radicalizante, a eliminação da *opacidade* e que se alinha a uma intenção de fundo *escatológica*, fica vetada à razão. Justamente o que foi o ideal de uma visibilidade plena do Ser por sua toda continente e evidente exterioridade dada à analítica na Antiguidade clássica, principalmente depois de Aristóteles, e que para a modernidade tem sido posta sob a chave da contenção e domínio epistemológico. À razão humanizada, contingente e consciente de sua condição, de *sua opacidade ingênita*, fica

¹⁰² Cf. Giovanni REALE e Dario ANTISERI: *História da filosofia*, vol. I, Edições Paulinas, São Paulo, 1990, p. 47: “O termo central desenvolvido nos versos de Xenófanes é constituído sobretudo pela crítica à concepção dos deuses que Homero e Hesíodo haviam fixado de modo exemplar e que era próprio da religião pública e do homem grego em geral.”

¹⁰³ *La condition ...*, p. 152.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 153.

¹⁰⁵ Para lembrar MOUNIER: “É necessário libertar a liberdade dos liberais.”, cf.: MOUNIER, Emmanuel: *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, *Oeuvres* III, 1947, p. 221. Para nossos comentários a respeito da concepção de liberdade como “valor” assumido, para o personalismo, frente à liberdade como doação jurídica liberal, ver: DA COSTA: *A emergência e a insurgência ...*, *op. cit.*: Capítulo III: *Personalismo e liberalismo*.

¹⁰⁶ *La condition ...*, p. 159.

vetado qualquer tipo de ideal de salvação. Por outro lado, de posse de sua plena humanidade, abre-se o campo próprio da razão secularizada. Segundo Thévenaz, a razão filosófica se verá em sua plena tarefa humana chamada a tirar a força de sua fraqueza mesma. O que é o signo mesmo de uma ponte para sua saída de qualquer tipo de solipsismo altaneiro ilusório para a vida de relação na comunidade pública onde ela poderá, em audição atenta a si e ao próximo, audição não mais ingênua, promover a construção do *sentido possível* de uma comunidade de destino comum, mas sempre agora *sub specie temporis*.

Nesse sentido, a *aposta* pasacaliana, segundo Thévenaz, se torna desprezo pela condição e salto no vazio, fora da situação. Pois há na aposta uma atitude de desengajamento e de desconfiança na condição humana que não assombrará, se se considera que ela se inscreve sobre o fundo do ceticismo e que a razão cética, ou o ceticismo em relação à razão, é ela mesma um signo evidente de um absolutismo enganado. Isto porque a aposta e o pirronismo estão ainda do lado de uma razão absoluta, enquanto que o engajamento, a vocação e a condição estão do lado de uma razão desabsolutizada.¹⁰⁷ De qual lado estaria a “aposta”? Realmente, por trás da “aposta” está o *sentimento* de que a razão pode se processar no vazio, num espaço ontológico neutro, porque não comprometedor; logo, que a razão não é uma atividade em condição e caracterizada pela consciência crescente dessa situação.¹⁰⁸

2.1 Sobre a rubrica: “filosofia protestante”

Se assumirmos que o cristianismo, segundo os textos fundantes do Novo Testamento, propõe uma liberdade que vai além da “liberdade gnóstica”¹⁰⁹, por sua vez, podemos usar o título *filosofia protestante* com cautela provocativa. Primeiro porque a

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 161.

¹⁰⁸ Sobre estas mesmas bases, podemos delinear uma crítica à noção de “jogo”, proposta pela tradição analítica e por Gadamer. Que nos soa como um novo tipo de justificação de estruturas condicionantes tomadas como auto reguladas sem ação humana responsável efetiva sobre sua dinâmica que se justifica *a priori*.

¹⁰⁹ Poderíamos arriscar uma definição: “a forma estético religiosa sutilizada do mais ingênuo da espiritualidade pagã que se desenvolve nos primeiros séculos em disputa com o cristianismo”.

Reforma Protestante surge como um movimento cristão inspirado por uma proposição bíblico-teológica básica: como *volta aos textos fundantes das origens do cristianismo primitivo*. Assim, contra os entraves e engessamentos a que a cristandade medieval havia submetido o “espírito” do cristianismo, os reformadores sentiram também que se tratava ali, na Bíblia, da *proposição inédita* na história da espiritualidade humana de uma liberdade que se dá com base em uma fé que se alimenta da experiência pessoal de se estar na presença de uma *diferença total real*. Alteridade total que instigará, no prosseguimento da história da teologia protestante até a contemporaneidade com Kierkegaard e Dietrich Bonhoeffer, o desdobramento de uma dinâmica de existência terrena atenta às surpresas “desta vida e neste mundo”. Existência inspirada na *imprevisibilidade e possibilidade de real novidade*, “neste mundo”, *como as características mais marcantes da realidade constitutiva da vida concreta, apesar de tudo, apesar do mal*. Justificaríamos assim o uso da rubrica “filosofia protestante” para caracterizar o ato filosófico de Pierre Thévenaz não como arma apologética contra o que se configuraria, em oposição, como “filosofia católica romana”. Atitude que seria já um crasso anacronismo com algum sentido somente para fundamentalistas protestantes ou mesmo para integristas católicos romanos.¹¹⁰

Pois bem, mesmo *depois* da Reforma Protestante, quando a teologia protestante lutava contra os reducionismos das “filosofias racionalistas” mas entrincheirando-se em seu fazer teológico, o problema entre teologia protestante e “filosofia católica romana” era posto, pelos protestantes, em termos de uma contestável apropriação, por parte desta última e nas representações dos teólogos-filósofos *católicos representativos* até a *Summa* de Tomás de Aquino, dos esquemas de pensamento pagão. Na verdade, por sua *estética* que lhes parecia tomada de maneira acrítica. Ou seja, também com os vincos do naturalismo ingênuo derivados da cultura helenística. Pois esta era tomada, no que ela permitia ainda pensar o fazer teológico racional, como baseando este fazer em certa “garantia ontológica” prévia de unidade essencial entre a razão humana e o Ser,

¹¹⁰ Usaremos sempre o complemento “romano” a católico, pois é o que circunscreve uma determinada tradição espiritual cristã. Enquanto o termo *católico* expressa uma universalidade em intenção própria da mensagem cristã que o movimento ecumênico de hoje faz força para enfatizar. Em resistência é claro a ênfase até hoje muito sobre o que *distingue* – romano, luterano, presbiteriano, ortodoxo etc. –, mas em vista mesmo de uma melhor compreensão da própria distinção, que só pode se desenvolver na medida em que ela se permite ser tocada pela diferença das outras especificidades. Assim, com a consequência salutar da compreensão do que não se é, o movimento ecumênico tem proposto a difícil tarefa – porque apela à boa vontade e humildade de cada um – de busca do que é *igual e comum na diferença*.

antonomásia de “Deus”.¹¹¹ Todavia, aos reformadores esta apropriação não lhes aparecia com este talhe filosófico, mas como uma falta de atenção para com os perigos de subsunção da *especificidade da fé cristã*, tal como propunha os textos fundantes do Novo Testamento, aos *continuístas tentadores* de uma racionalidade que, não obstante a proposição medieval da *philosophia ancilla fidei*, acabava, na prática, gerando o inverso.¹¹² E eis aqui o ponto: *os reformadores não estavam empenhados pela filosofia ancilla fidei*. Sua preocupação era exclusivamente hermenêutico-teológica empenhada no esclarecimento, para si e o mundo de então, da *especificidade irreduzível da fé cristã*. E isso segundo o Novo Testamento e as fontes históricas que eles com labor haviam redescoberto.¹¹³

Isso porque os esquemas eclesiásticos romanos medievais tradicionais, para os reformadores, tendo perdido a disposição de busca real de qualquer elo de uma possível auto validação não a partir de sua própria *autoridade e tradição*, mas a partir das fontes escriturísticas fundantes, já haviam se tornado tributários dos construtos de uma racionalidade toda ela comprometida com a “idolatria e a superstição”. O que aos reformadores soava justamente como o resultado final de muita *elucubração especulativa humana de caráter racional*.¹¹⁴ Na verdade, aos reformadores “teólogos cristãos” soava que a razão humana, neste quesito fundamental que é o da “superstição” e que

¹¹¹ Ver como este *sentimento* de uma garantia ontológica última inspira o fazer teológico de Tomás de Aquino em: GILSON, Étienne, *Introduction a la philosophie chrétienne*, 2º ed., (“Apresentação” de Thierry-Domenique HUMBRECHT, O.P.: “Étienne Gilson (1884-1978) et la philosophie chrétienne”), Vrin, 2007, *passim*.

¹¹² Ver sobre isso a crítica de Calvino aos ídolos próprios da imaginação humana, sua “fábrica”: “... Porque, como à ignorância e às trevas se adicionam a temeridade e a petulância, dificilmente um só jamais se achou que não fabricasse para si um ídolo ou imagem no lugar de Deus...” (*Institutas* I,V, 12, p. 72) “... Do quê é lícito concluir que a imaginação do homem é, por assim dizer, uma perpétua fábrica de ídolos.” (*Institutas* I,V, 8, p. 113) Cf. CALVINO: *As Institutas*, vol I, Edição Clássica. Disponível em: http://protestantismo.ieadcg.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf. Consultado em 10/10/2013.

¹¹³ Cf. STROHL, Henri: *O pensamento da Reforma*, ASTE, São Paulo, 1963, p. 69 ss.: “Capítulo V: Critério da Fé – O princípio Escriturístico”: (Lutero, Zwinglio, Ecolampádio, Bucer, Calvino).

¹¹⁴ Aqui pontuamos as matizes desta crítica protestante à “superstição” que nos reformadores parece apontar para o resultado a que o jogo silogístico da dialética medieval havia chegado naquele tempo. Para tanto, destacamos, não obstante, realmente o uso por parte dos reformadores de argumentação proveniente da tradição filosófica em sua elaboração teológica contra a superstição, por exemplo. E esse uso pode ser claramente constatado em escritos tais como o de Melancthon sobre a “Educação”; de Calvino sobre a filosofia etc., o que problematiza, a nosso ver, o resultado a que o protestantismo confessional posterior chegou em sua cessão à tentação da fé contra a “filosofia” enquanto tal. Como muito bem lembra Domenico JERVOLINO, (*Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, *op. cit.*, p. 26): “Assim, no que diz respeito ao problema da fé e razão, o protestantismo não teve muito êxito, no curso de sua história, observa Thévenaz, em sustentar a falsa alternativa entre o *sacrificium intellectus*, a destruição da filosofia em nome da fé, e a elaboração de uma apologética, que se reduz em definitivo a um amálgama equívoco entre uma filosofia genericamente espiritualista e uma mera “fé filosófica”, uma “fé sem confissão de fé”.

milita contra a fé viva, era a expressão mesma de uma cessão cabal à tentação sempre à mão de manutenção de uma *falsa fé*. Em troca da total degeneração, esvaziamento e neutralização das potencialidades mais vivas do que lhes parecia ser, cada vez mais claro a partir dos textos fundantes do Novo Testamento, uma “verdadeira fé”. Pois estes textos lhes testemunhavam esta vida de fé como o centro da mensagem, da vida e da obra de Jesus Cristo.¹¹⁵ Testemunho este, como dado por seu Mestre, seguido pelos cristãos primitivos até a morte. O que, então, sem dúvida se dera aos olhos do poder romano como uma atitude subversiva de resistência política. Na verdade, ao ápice a que a “superstição” havia chegado na própria dinâmica de “manutenção do poder” pelos imperadores romanos do período tardio do Império. Ali não se tratava mais de “obediência às leis e respeito às autoridades”, mas exigência de “adoração” ao Imperador humano como deus, como “o” *Kýrios*.¹¹⁶ Exigência que, por outro lado e por sua vez, não era fato gratuito ou de mero oportunismo político, pois já contava com reais precedentes na própria história política romana.¹¹⁷

No tempo da Reforma, os reformadores viam então que a *razão cooptada*, a partir de seus próprios construtos, não teria força suficiente para atacar ou chegar ao ponto nevrálgico. Isso porque a razão dominante *do seu tempo*, portanto *com a qual eles estavam lidando e no seu terreno próprio que é o teológico*, não era razão “faculdade”. Mas razão enquanto clara pretensão de justificação e a serviço do *status quo*. Razão humana e pessoal, expressão concreta de uma *escolha fundamental que se encontrava plenamente cristalizada nas instituições, na cultura de então*. Esta razão lhes parecia mesmo ter servido para fomentar e melhor articular essa *impostura de uma falsa fé transformada em superstição*. E talvez fosse mesmo pelo caminho do enfraquecimento da verdadeira fé como superstição que a razão filosófica tenha encontrado o caminho de inversão, com a conseqüente legitimação que sua crítica alcançou no século XVIII, em resistência à destruição de sua própria especificidade crítica pelo domínio desta “fé”. A

¹¹⁵ Cf. *acima*, nota 112.

¹¹⁶ Sobre este conceito comum na denominação dos césares e que se tornou um “título” cristológico referente ao tipo de “domínio universal” exercido pelo “Cristo *Kýrios*” [Senhor] na cristologia primitiva a partir da compreensão escatológica que os primeiros cristãos, principalmente Paulo, desenvolveram sobre este “domínio de Cristo” na história – *tempo e espaço reais deste mundo* – e em seus aspectos de resistência subversiva à política totalitária do Império, ver: WRIGHT, *A ressurreição do filho de Deus*, Academia Cristã – Paulus, Santo André – São Paulo, 2013: Capítulo XII – A esperança empessoada: Jesus como Messias e Senhor, pp. 763 ss.

¹¹⁷ Pelo que não suavizamos esta observação distinguindo o período da República deste período mais tardio do Império, pois naquele a “coisa” já se encontra lá. Para mais detalhes sobre especificamente este quesito, ver: WRIGHT, *Ibidem*.

esta “fé” a Idade Média havia submetido a razão filosófica como sua serva. Assim, contra a impostura desta cômoda *falsa fé*, aos reformadores, só a força de afirmação de uma *fé verdadeira* podia surtir efeito.¹¹⁸

Então, a nosso ver, o discurso fideista de ataque à racionalidade humana que se desenvolveu posteriormente realmente em solo protestante não parece ser a consequência necessária da obra dos reformadores que, sem dúvida, eram teólogos e faziam trabalho teológico. Todavia, deve-se notar o caráter de provocação que os reformadores empreenderam em sua esfera de atuação que dizia respeito ao *ser humano todo*, “vontade e razão”.¹¹⁹ Não é a *razão* enquanto tal que é provocada, como se ela pudesse ser desvinculada do ato de responsabilidade de uma escolha que ela quer justificar. Da mesma forma que não é a *vontade* enquanto tal que é provocada, ao modo também de uma faculdade em separado agindo de modo independente no ser humano. Isto faria, dos reformadores, militantes pela causa da *vontade regenerada* – faculdade tocada pela fé, daí o campo do teólogo – contra a *racionalidade filosófica desencaminhadora e pervertedora da vontade*, campo dos filósofos. Nada disso! Não se tratava para eles de duas “faculdades” ao modo da *antropologia racionalista posterior*, mas que, sem dúvida, se apresentava já em germe na sociedade burguesa nascente. Duas faculdades distintas porque *separadas e em disputa com ora uma dominando sobre a outra sendo a “razão” privilegiada pelo seu caráter de contenção e moderação contra a extravagância e incontinência próprias da vontade desmesurada*. Não. Para os reformadores protestantes, o que estava em questão era o *ser humano todo* cujas escolhas coetâneas implicavam, para aqueles teólogos cristãos, a destruição da *especificidade dafé cristã*. Esse era o problema.

¹¹⁸ Esperamos a esta altura que tenha ficado claro que o adjetivo que pospomos à fé como “verdadeira” ou “falsa” não tem nada a ver com subscrição doutrinária ou confessional. Trata-se aqui de referência a uma *experiência vital*.

¹¹⁹ Cf. LUTERO: *A liberdade do cristão*, [Título original Alemão e Latino: *Von der Freiheit eines Christenmenschen – De Libertate Christiana*], Col. Grandes Obras do Pensamento Universal, 83, Editora Escala, 2007. Neste pequeno opúsculo escrito por Lutero em 1520, portanto três anos após sua fixação das 95 teses nas portas do castelo de Wittenberg, vemos realmente um último esforço por parte de Lutero para evitar o rompimento com a Igreja Romana. Pelo que ele o escreve em Latim e o envia ao papa. E o ponto que queremos ressaltar é que este opúsculo é constituído de duas partes: I *O ser humano interior* e II *o Ser humano exterior*. Pelo que notamos a proposição mantida por nós de que o movimento reformatório só poderia ser o lançamento de uma proposição teológica que implicava a requisição do *ser humano todo*; não só razão [faculdade] ou só fé [confessional ou dogmática]. Pois contra o tipo de instalação milenar a que a cristandade havia chegado, somente a força de uma proposição de fé que implicasse a colocação em questão do ser humano todo surtiria efeito. Já que quando se fala de “fé” ou de “razão”, segundo o Novo Testamento (cuja heurística ainda teremos a oportunidade de ver a partir da leitura original que Pierre Thévenaz faz da história da razão ou da filosofia), fala-se do ser humano todo.

Assim, este simplismo e esta maneira *muito moderna* – racionalista – de colocar o problema da crítica da razão (e da vontade) como sendo a dos reformadores não se encontram lá. E se atentarmos para o conceito fundamental e propositivo do movimento de Reforma que é o de “vocação”, que faz apelo a “todo ser humano” – *vontade e razão juntas* –, conceito protestante fundamental pelo qual os reformadores viam uma solução para o problema da integração da vida do cristão enquanto cidadão (sua profissão, suas obrigações para como Estado etc.) e crente (seus compromissos de fé em responsabilidade “diante de Deus” e do próximo, em *comunidade*)¹²⁰ dentro da nova realidade social, política, econômica, religiosa que o Ocidente estava prestes a assumir, novamente veremos que, para os reformadores, é *o ser humano todo* que está colocado em questão pelo anúncio da *fé cristã* em Jesus Cristo como o único Salvador, *Soter*, e Senhor, *Kýrios*, contra quaisquer outras pretensões de salvação e senhorio. Todavia, por mais que para os nossos ouvidos acostumados com a ladainha burguesa da “luta pelo poder” em sua compreensão e redução da vida política como oportunidade para resolver o problema que lhe é sempre o mais urgente de saber “quem manda e quem obedece”, o que faz realmente a afirmação do *senhorio de Cristo* soar “autoritário”, será necessário ainda darmos voz aos textos fundantes do Novo Testamento para compreendermos seu mais verdadeiro sentido. Todavia, permanece que o Cristo Παντοκράτωρ, com seu rosto severo, permanecerá o ícone preferido de uma época em que a “cristandade” ou o cristianismo institucionalizado – religião oficial do Império Romano – precisava estabelecer os símbolos de sua legitimação e *vitória políticas*.

Por outro lado, o sentido neotestamentário sobre o “senhoril de Cristo”, hoje, é muito bem observado por Jürgen Moltmann.¹²¹ Segundo este teólogo protestante contemporâneo, o pano de fundo da crítica moderna à religião segundo Feurbach, Marx, Freud e Nietzsche, foi contestado, e a nosso ver porque assumido em sua pertinência crítica, pelos “teólogos dialéticos” Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten e Rudolf Bultmann. Estes demonstraram insistentemente que fé não pode ser identificada com religião. Pois desde os profetas e apóstolos, a própria fé bíblica é eminentemente *crítica à religião*. E o inimigo desta fé bíblica, segundo Moltmann, não é a incredulidade, mas a *fé supersticiosa*, a idolatria, a arbitrariedade religiosa e a

¹²⁰ Diga-se de passagem, o que destoa das premissas de fundo da antropologia que comanda a famosa tese de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, baseada em muito num puritanismo anglo-estadunidense de segunda geração.

¹²¹ MOLTMAN, Jürgen: *A igreja no poder do Espírito*, Academia Cristã, Santo André - S.P., 2013, p. 206 s.

arrogância do ser humano que faz sua própria “justiça”. Como se a *justiça* pudesse se petrificar e engessar-se em algum momento da história em alguma instituição tradicional humana. Em algum código legal positivo e não fosse mais essa *fonte denominada justiça o que anima a vida humana desde o seu íntimo mais íntimo*. Pelo que, em relação a esta “justiça”, o Novo Testamento é claro: não podemos “possuí-la porque ela deve permanecer sempre como o signo de alguém que fez dela sua necessidade mais básica, diária mesmo, como é o ato de comer e beber diário. Mas que agora, por sua exigência, não pode ser mais um comer e beber de água e comida, o que *todo mundo tem*. Não. É necessário aqui uma novidade se impor nesta banalidade natural: “Bem aventurados os que têm fome e sede *de Justiça* porque serão fartos.” (Mateus 5.6)

Assim, segundo Moltmann, no seguimento dos profetas, a verdadeira fé tem um efeito de iconoclasmo em relação aos ídolos e fetiches do ser humano temeroso. No seguimento do Cristo crucificado, ela tem um efeito irreligioso e “ateísta” em relação às religiões políticas e aos ídolos das pátrias e nações. E afirmamos, sejam elas quais religiões forem e tenham elas a história tradicional e antiga que tenham: inclusive, ou mais expressamente ainda, o “cristianismo institucionalizado” ou “cristandade” que se permita instalar-se, fixar-se e projetar-se em suas “instituições e doutrinas” como se fossem ou tivessem se tornado, em um dado momento da história humana, antonomásia de ou subsumissem sua “especificidade”. Isso porque, a confiança no Deus-triuno desdiviniza as realidades divinizadas e possibilita a vida terrestre no ambiente da criação. Pelo que a inspiração do *dogma trinitário cristão* tem força para afrontar, porque as assume em sua radicalidade, tanto as pretensões do monoteísmo étnico intransigente quanto a rarefação confortável e descompromissada do politeísmo dissolvente do paganismo. Pois a vida trinitária do Deus-cristão representa a vitória, no âmago mesmo da própria divindade, tanto do solipsismo quanto do relativismo. A “solidão” é vencida na vida trinitária pela relacionalidade comunitária implicada no seu signo. Ao mesmo tempo em que esta mesma relacionalidade só é relacionalidade porque respeita as especificidades das “pessoas” divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. É por isso que qualquer coisa fora disso será heresia.

Segundo Moltmann¹²², a fé no “Deus-crucificado” tira dos ídolos do poder e da felicidade tanto a confiança leviana da qual eles vivem como o medo supersticioso em cuja base eles reinam. Pelo que podemos entrever um aspecto difícil, quicá impossível a nossos olhos, da exigência da fé cristã: “crer que Deus é bom”, além de tudo e apesar de tudo, da AIDS, do Câncer, da morte e decomposição do corpo, da mentira, da vanidade, do índice de um mal radical constante na realidade humana sempre à vista etc. Assim, é necessário nesta conexão traçarmos algumas precisões, o que Moltmann faz, a um tema como este tão complexo. Pois é certo, como observa Moltmann, que esta crítica filosófico-moderna à religião surgiu diante da *religião da sociedade burguesa*. E acerca das religiões universais e a história das religiões, Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche tinham relativamente pouca informação e compreensão. Ou a que tinham era fatidicamente enviesada e marcada pelo espectro da crítica racionalista liberal à religião do século XIX que, hoje em dia, se encontra superada, porque explicitada, para quem tem vontade e olhos para ver, nestas suas extensões ideológicas. Assim, diante dos olhos da crítica à religião da “primeira teologia dialética”, como ressalta Moltmann, mas o que, a nosso ver, não nos deve levar ao puro diacronismo hermenêutico que, por força de enfatizar as rupturas esquece-se das linhas sincrônicas que se mantêm e que é tarefa científica do hermeneuta contemporâneo buscar, a relação entre fé e religião se encontrava situada na decadência do mundo burguês-cristão. Em um segundo momento, esta crítica aprofundou o conflito entre fé e religião de tal forma que se revelou como uma alternativa geral do ser humano: assim, ou religião como autoafirmação do ser humano que se sentia perdido – ou fé como resposta do ser humano à autorrevelação de Deus?¹²³ Desta feita, segundo Moltmann, sua crítica à religião voltava-se ao cristianismo que tinha se tornando, nesse sentido, “religioso”, e não às religiões universais. Por isso, conclui este teólogo, da diferença teológica de revelação e religião, fé e superstição não se pode deduzir um absolutismo do cristianismo diante das religiões universais. A relação do cristianismo com as outras religiões deve, então, ser definida diferentemente. A crítica à religião dirige-se num outro plano a cada ser humano, seja ele cristão, judeu, muçulmano ou hindu. Conclui nosso teólogo que quando se diferencia aqui nitidamente, escapa-se do mal-entendido absolutista da fé cristã, por um lado, e da obrigação de estabelecer um conceito geral de religião que nivela todas as religiões, inclusive o cristianismo, por outro. Contudo, completamos que se fica fora de

¹²²*Ibidem.*

¹²³MOLTMANN, *op.cit.*, p. 207.

questão qualquer pretensão absolutista *declarada ou não* da fé cristã, fica também fora de questão qualquer pretensão absolutista “não declarada”, porque sentida comodamente como *se seguindo naturalmente*, em continuidade com a *natureza das coisas*, de qualquer religião. Por outro lado, como vemos, não podemos deixar de notar que o sentido radical dessa crítica ao absolutismo confessado ou inconfesso da religião ou das religiões vem da *especificidade da fé cristã*, tal qual o Novo Testamento testemunha, e que nos interessa nesta conexão do nosso texto enfatizar. Na verdade, e isso é o que cremos, nós só estamos aqui falando disso porque a história da humanidade tem sido tocada, marcada pelas exigências da fé neotestamentária, pelas *exigências subversivas* que se destacam da afirmação “louca” do Deus-homem crucificado, morto e ressuscitado. E é por isso que mantemos que os “inventores” da idéia de espaço público não religioso, quer dizer, *laico não neutro* porque justamente em defesa intransigente da pessoa humana em sua liberdade de fé, são os cristãos primitivos e não a modernidade burguesa. E isso porque, todo suposto ideário de neutralidade em matéria de espaço público nada mais é que o álibi tradicional liberal em seu oportunismo para que sua ideologia nefasta colonize este espaço. E isso em nome da liberdade, da igualdade etc., valores cujo conteúdo heurístico significativo para a vida em comunidade o liberalismo neutraliza e esvazia sob a contenção de sua ideologia.¹²⁴

* * *

Por outro lado, houve uma lenta e gradual, mas impressiva e permanente inter-absorção. Tanto por parte do protestantismo quanto à legitimidade do fazer filosófico – que não deixou de levar a marca dos esforços de Jacques Maritain e Etienne Gilson, sentidos como uma homenagem e defesa da “inteligência”; quanto por parte do catolicismo romano, influenciado pelas problematizações da “teologia dialética” de Barth principalmente, quanto por todo trabalho de exegese, hermenêutica e estudos das origens do cristianismo primitivo. Estes fomentados pelas pesquisas bíblicas mais atualizadas realizadas em solo protestante. O resultado desta mútua e frutuosa absorção

¹²⁴ Para mais detalhes sobre esta nossa proposição fora de sintonia com o bom senso acadêmico em matéria de filosofia política, ver no nosso estudo sobre Mounier, *op. cit.*, o tópico: I.IV.1.a *Cristianismo e espaço laico*.

tem conduzido, com muito esforço intelectual sério de ambas as partes, a uma maior abertura, primeiramente dentro do lado protestante¹²⁵, para o “diálogo ecumênico”. Todavia, com ainda muita resistência por parte de certa ala conservadora e fundamentalista protestante evangélica. Do lado católico romano, temos o grande evento histórico do Concílio Ecumênico Vaticano II, ocorrido em 1962-1965, cujas conquistas e alcances eclesiásticos e teológicos ainda são em grande parte resistidos por certa ala conservadora e integrista da Igreja Romana.

Mas estes, podemos dizer, já são “resultados” de um movimento interno à própria história do “cristianismo” ocidental que, como vemos, anda *pari passu*, ou melhor, *dialeticamente*, com as próprias problematizações internas ao pensamento filosófico ocidental. Ou pelo menos, a nosso ver, deveriam ser mais conscientemente acompanhados. E com *dialeticamente* quero dizer que se trata de evento onde não há nem simples sobreposição, nem pura negação e nem pura assimilação. Trata-se de *evento dramático*. Realizado tanto nas entranhas mesmas da metafísica ocidental [filosofia], por causa de suas “pretensões de verdade”, quanto nas entranhas mesmas do fazer teológico por causa das suas. E isso mesmo contra e a favor a *estas duas dimensões*. Pois se trata aqui das exigências mais vitais do que tem se destacado como o núcleo mais básico do kerygma cristão que, não raro, não coincide com nenhuma destas duas pretensões: quer dizer, nem com a teológica e nem com a filosófica. E isso para o espanto dos filósofos cristãos e os teólogos cristãos, *principalmente, mas de forma alguma unicamente*.¹²⁶

Detemo-nos na dramática desta história a partir da experiência Ocidental, onde infelizmente não se deu muita atenção ao pensamento produzido pela Igreja Oriental.¹²⁷ Temos assim, como resultado, que de um nível puramente apologético institucional – *católico romano* – ou de defesa confessional – *protestante* – o problema tem sido elevado mais radicalmente. Desde meados do século XIX com Kierkegaard (mas

¹²⁵ Sobre isso, ver já os esforços do filósofo de tradição protestante Gottfried Wilhelm LEIBNIZ através de correspondência trocada com o eminente bispo católico BOSSUET de 1691 a 1694. Cf. Comby, JEAN: *Para ler a história da igreja II – do século XVI ao século XX*, 2 edição, Edições Loyola, 2001, p. 39.

¹²⁶ E sobre isso teremos a oportunidade de ver mais na exposição que se segue.

¹²⁷ Nesse sentido, elogiamos o esforço de Bernard HORT em seu livro sobre Thévenaz, (*Contingence et intériorité – Essai sur la signification théologique de l’Oeuvre de Pierre Thévenaz*, op. cit., pp. 192 ss.) em dar atenção aos aspectos significativos da cristologia da igreja grega para o debate ecumênico atual. Não obstante, a meu ver, o caráter forçado de sua tese teológica que segue um caminho, como bem observa Ricoeur, que prefacia o livro, p. 5, que Thévenaz não seguiria: pois “...o pensamento de Thévenaz se encontra aí tanto mais assumido e interiorizado quanto é de uma certa maneira deixado, por uma outra coisa para a qual Thévenaz não teria, sem dúvida, querido ser conduzido.”

poderíamos dizer, com Emmanuel Mounier, que segue uma linha que na modernidade descende de Pascal e que passa, na Alemanha, por Hamann e Jacobi), a questões mais *fundamentais* e que mantêm ampla tradição de problematização. Em relação a isso, não é desinteressante notar também o papel do resgate do “histórico” empreendido em solo filosófico por Henri Bergson e os trabalhos mais acurados na área da pesquisa exegética e das fontes do cristianismo primitivo realizados pelos teólogos católicos romanos Jean Daniélou e Henri de Lubac que têm exercido papel decisivo sobre esta mudança qualitativa.

Assim, quando usamos o rótulo “filosofia protestante” para o pensamento de Pierre Thévenaz, temos a intenção de focar um elemento típico do fazer teológico protestante que, não obstante ter influenciado o fazer teológico católico romano atual, é próprio para caracterizar o que queremos expressar sobre este movimento dramático que se dá no cerne do pensamento ocidental. E isso o fazemos a partir da compreensão do que tem sido divulgado por Paul Tillich¹²⁸ como “princípio protestante”, mas que se encontra também usado por Pierre Thévenaz na forma de pistas que sua crítica nos

¹²⁸ Cf. GIBELLINI, Rosino: *Ateologia do século XX* (A), Edições Loyola, São Paulo, 2002, cf. nota 25, p. 91: “Tillich liga o conceito de teonomia ao conceito que ele denomina ‘o princípio protestante’, que não se confunde com o protestantismo, embora o protestantismo constitua uma especial encarnação histórica desse conceito. O princípio protestante é o princípio do protesto e da crítica (*kritik*), que porém se torna princípio de criação e de formação (*Gestaltung*) no interior da história. [grifo nosso] Ele deriva da doutrina da justificação pela fé, e exclui tanto a heteronomia que é incapaz de crítica como a autonomia que exclui a fé e é incapaz de profundidade, e atua por meio da teonomia, em que criatividade e profundidade andam de mãos dadas.” *In loc.*, cf. nota 25 de Gibellini: (cf. P. Tillich, *L’era protestante* (1948): em particular os ensaios da parte IV, pp. 211-271. Cf. também *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Schriften zur Theologie I (Gesammelte Werke, Band VII), que contém os ensaios teológicos que Tillich dedicou ao protestantismo.) Como vemos, esta é a *posição do teólogo Tillich* que busca delinear as bases de sua “correlação” entre teologia e cultura. Todavia, não é a posição que mantemos aqui quanto ao modo pelo qual interpretamos o *princípio protestante* operando no pensamento radicalizante de Pierre Thévenaz. Notamos, quanto a isso, a seguinte distinção no uso da mesma expressão. Em Thévenaz, cujo ato filosófico se impõe em vista de uma total secularização da filosofia, e por esta secularização implicar a reabilitação da autonomia da razão em outra perspectiva a que até então ela se mantinha cativa, a do kantismo, nesta não há necessidade de se recorrer à teonomia. Pois nessa nova significação thévenaziana da autonomia só será possível, por causa da consciência de condição da razão que ela implica, uma autonomia atenta e responsável. Baseada na lucidez de si, tanto em relação as suas possibilidades quanto às opacidades próprias. Trata-se de um novo campo sobre o qual a autonomia poderá se dinamizar de maneira *apenas humana*. Portanto, não mais autonomia jogada sob a capa de um autismo, da incoscincia de si e da recorrente divinização da razão. Bem expressa pelos antigos, ou, na versão mais modernamente sutil e requintada, de sua auto colocação em lugar seguro fora da crítica, como razão juiz, ou razão instância. Se for assim, esta autonomia thévenaziana abraça o ser humano todo, e não pode mais fazer vistas grossas ao menor dos lampejos pelos quais – neste *nosso mundo humano* – pode se abrir algum índice de verdade, mesmo que a verdade se lhe apresente trajada em trapos bem sujos e surrados.

deixa entrever por sua partida deste pólo de resposta eleito por ele que é a tradição protestante.¹²⁹ Quer dizer, mesmo que não seja dita, *a coisa se encontra lá*.

Sobre isso, então, se conseguirmos entender o que Thévenaz quer dizer com a noção “protestante”, ficará justificado o antigo título de seu livro póstumo: *Introduction à une philosophie protestant*, obra inacabada que aparece hoje sob o nome *La condition de la raison philosophique*.¹³⁰ Pois não obstante o primeiro título nunca ter satisfeito Pierre Thévenaz, que “buscava constantemente dar a seu pensamento uma expressão filosófica que lhe fosse a mais própria”¹³¹, não se trata aqui de um impedimento da nossa parte de tentarmos esclarecer o elemento constante no “princípio protestante” que impulsiona o pensamento radicalizante de Thévenaz. Pois isso elucidaria, em plena atualidade, a nossa tese de que o surgimento de inovações filosóficas caminha ao lado das grandes intuições religiosas. Tanto quanto pelo fato de que será tanto a idéia de “síntese” entre fé e razão, ou como *philosophia ancilla fidei*, que parece ser o resultado da economia dos pensamentos agostiniano e tomista, ou de mera separação em “faculdades estanques”, que parece ser o modo pelo qual o racionalismo tem concedido que se jogue o seu jogo maniqueísta típico, que poderão ser vistas, pelo modo original com que Thévenaz trata do problema, como peças de museu. Pois em Thévenaz, nesta conexão, não se tratará nem separação estanque e nem de conciliação harmoniosa ou eclética, mas de “distinção” operada como tarefa responsável e lúcida. E ainda nesta conexão, não é de se admirar que seja *concedido* ou *permitido* o estudo da chamada “filosofia cristã”, ou seja, aprovado pelo *Index Universitário* na elaboração curricular, (Agostinho e Aquino, por exemplo), nas Universidades ditas laicas atuais, como um capítulo bem curioso do *museu das ideias filosóficas* e bem pouco se dê atenção a que alguém de “bom senso” – e um filósofo é sempre alguém de quem se espera bom senso – possa ser intelectual e cristão e, ainda menos, cristão de tradição protestante.

Esta proposição de uma tarefa de distinção lúcida que vemos operar no pensamento de Thévenaz contestaria outra típica simplificação. A do caso da Grande Mística Cristã que, mal vista pelo racionalismo teológico liberal do século XIX, é normalmente tida como fenômeno especificamente católico romano. E isso mostraria mais uma vez que quando se fala de intuição religiosa em extensão ao mundo da cultura

¹²⁹ THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, vol. I, *Raison et conscience de soi*, op. cit., passim.

¹³⁰ Cf. THÉVENAZ, Pierre: *La condition de la raison philosophique*, op. cit. (*Avertissement*), p. 7.

¹³¹ *Ibidem*.

não religiosa, o dégradé significativo semântico, o elemento heurístico, é normalmente apropriado e reinterpretado mais do que se imagina. Ou mais do que a academia está disposta a conceder que seja. Nesse sentido, a nosso ver, e sobre esse fenômeno, o clássico de Cornford¹³² parece-me definitivo, mais do que o que propõe a obra de Pierre Vernant.

Por outro lado, Pierre Thévenaz em tudo se esforçou por não confundir os dois planos: “filosofava como crente e cria como filósofo”.¹³³ Ora, desde que se mantenha esta intenção, posso chamar sua filosofia pelo nome que quiser. Já que é o próprio Thévenaz que a denomina de modo bem variado em várias tomadas no seu texto. Assim, definindo o “princípio protestante” como um élan que se auto repõe, por simples “vocação provocativa”, instigadora, e respeitando os motivos de Thévenaz por sua falta de nomeação, eu poderia usá-lo. Tanto mais porque, como dissemos e reiteramos, o pólo protestante de seu pensamento se coloca como *o seu lugar de resposta*, já que todos os filósofos, confessando ou não, respondem de algum lugar.

Thévenaz havia compreendido em filosofia que a razão humana não é verdadeiramente ela mesma enquanto não se vê colocada em questão radicalmente. Pelo que nos parece mesmo que esta percepção é a que move o pensamento contemporâneo desde Pascal e os existencialismos, mas que, sem dúvida, tem história. Começando como intuição crítica teológica com Tertuliano e Taciano, aos quais a filosofia em busca de autonomia racional nunca saberá ser agradecida, prossegue sinuosamente por uma linha tensa na tradição da Grande Mística Cristã chegando à Reforma protestante. Pelo que só no confronto é que a razão humana, ou o ser humano racional, pode ser sacudido e sair do seu sono dogmático. Este movimento, em linguagem personalista, pode ser caracterizado como próprio da “pessoa” em sua expressão, agora em Thévenaz, *imergente*. Na qual a luta por uma mais real subjetividade contra suas “resistências interiores”, seus ídolos, é travada sem transigência. Luta travada em pleno movimento de aprofundamento da consciência de si e que caracteriza, do ponto de vista dessa sua expressão imergente, o signo de uma *filosofia da responsabilidade*, de uma filosofia em que a razão humana se encontra em situação.

¹³² CORNFORD, Francis McDonald, *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico*, Fundação Calouste Gulbenkian, 3º Ed., Lisboa, 1952.

¹³³ Cf. THÉVENAZ, Pierre: *La condition de la raison philosophique*, op. cit. (Avertissement), p. 7.

Isso também porque a razão não pode *dominar a fé* – não se trata em Thévenaz de *vontade de poder*! E, todavia, no movimento de colocação da razão radicalmente em questão, esta se vê na contingência de ter de responder autonomamente à provocação da fé. Pois não sendo a razão nem divina, nem diabólica e nem um “nada”, é ela que *entende a questão*. E isso se dá, em Thévenaz, por causa do choque da razão com a alteridade da fé, que tira a razão do seu sonambulismo dogmático, do seu autismo. Assim, o signo da totalidade para qual a filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz se apresenta é o seguinte: se o ser humano é visto em condição, a razão, que também é humana, também deve sê-lo. Pois não sendo um aspecto, nem uma faculdade, a razão é coextensiva ao *ser humano inteiro*. O que quer dizer que, para Thévenaz, uma ampliação do conceito de razão implica a recuperação da visão de uma razão à altura do ser humano. Nesse sentido, a palavra “ampliação” não pode ter conotação espacial ou quantitativa, pois nos enlaces em que a razão toma parte é *todo o ser humano* – com todo seu espectro cultural – que fica envolvido. Todavia, por motivos de método, essa ampliação só pode ser um “segundo momento” como consequência da necessidade prévia dos prolegômenos de um movimento de concentração e intensificação da consciência de si da razão. Pois o método, em Thévenaz, já é filosofia. Para esse filósofo contemporâneo, a descoberta do método não precede a elaboração de uma filosofia, ela já *é* essa filosofia.¹³⁴ O que novamente esclarece bem o papel do método em Thévenaz, a nosso ver, não observado por aqueles que querem traçar um primeiro e um segundo Thévenaz, querendo ver diacronias onde elas não existem.

Este movimento de colocação em questão, então, não obstante ser realizado pela própria razão, é forçado ou pinçado pelo “alter” da razão, ou seja, a “fé”. Como vemos, trata-se de uma retomada, sob nova luz, da tradição que define o ser humano por sua razão: *animal racional*. E sem dúvida, uma implicação desta radicalização é, de alguma forma, a vidência de que “alguma fé” se encontra em algum lugar mesmo naqueles que dizem não tê-la por ser idólatra e que, desde então, tratar-se-á de desvelar onde esta fé-ídolo possível de cada um possa morar, para o bem da honestidade intelectual e autonomia do exercício racional. O que nos leva a rever o conceito moderno de “laico”.

Todavia, tudo isso permanece sobre o caminho do que realmente importa a Thévenaz: “... descobrir o fundamento da condição humana quando a razão tem perdido

¹³⁴*Ibidem*, p. 9.

suas seguranças tradicionais e não pode mais repousar senão sobre si mesma.”¹³⁵ Assim, as características que compõem este princípio protestante, tal como, a nosso ver, são delineadas por Pierre Thévenaz, implicam a inserção de um movimento biófilo, nas estruturas, contra quaisquer tipos de engessamento, seja ele intelectual ou institucional. Mas se *o que compõe este princípio* denominado protestante é um elemento que tem caracterizado tanto o fazer teológico quanto tem influenciado a filosofia contemporânea, e já que ele se expressa *dentro do âmbito teológico*, seria necessário sabermos de que forma ele, ao mesmo tempo em que é teológico, também problematiza o fazer teológico, já que ele é “princípio” e não confissão de fé. Nesse sentido, a nosso ver, e para o que nos interessa aqui, ele poderia ser melhor aproveitado e absorvido pelo fazer filosófico. Mas, se ele não se presta como arma apologética para as teologias, deve fazer o mesmo com o fazer filosófico em suas pretensões de palavra última. Assim, este *princípio protestante* deve problematizar o fazer filosófico também nesta sua “tendência religiosa”.

Todavia, fazendo uma digressão, ou escrevendo em zig-zag, após termos apontado alguns aspectos que podem esclarecer o sentido deste princípio protestante a partir da experiência da *Reforma Protestante*, poderíamos ver se ele se encontra de alguma forma já delineado na história do cristianismo e de suas origens. O que nos indicaria se seus móveis constituem uma verdadeira fonte de problematização tanto à teologia feita a partir de então quanto ao pensamento filosófico que se nutre das fontes gregas e com as quais o cristianismo primitivo se deparou, quando do seu surgimento, na forma de uma *filosofia universalista salvacionista* à qual a filosofia helenística havia se tornado.

Se a problematização embutida no “princípio protestante” for pertinente a ambos os campos como se configuram *nos nossos dias*, à teologia e à filosofia, teremos um interessante resultado. O de que justamente é a partir do cristianismo nascente que, na história ocidental, dá-se uma “problematização” que – *em um primeiro momento* – contesta tanto o próprio fazer teológico, que tem se nutrido do fazer filosófico ocidental e o nutrido também, quanto certas pretensões do fazer filosófico. *Em um segundo momento*, veremos que esta problematização especificamente cristã é o que possibilita tanto à *teologia* quanto à *filosofia* libertarem-se de si mesmas, de suas próprias

¹³⁵ *Ibidem*.

limitações e pretensões de *palavra última*. Assim chegaremos ao interessante resultado de que é a partir de uma inspiração “religiosa” que tanto a teologia e filosofia podem ficar livres para serem elas mesmas na assunção de sua plena humanidade: enquanto atividade racional na fé (teologia) e atividade racional humana autônoma (filosofia) responsáveis. E de que é também a partir dessa inspiração que se estabelece no Ocidente uma possibilidade real, fora das capas teológicas e filosóficas, de uma liberação das *especificidades*, para que elas possam ser verdadeiramente realizadas, cumpridas. Para isso, teremos que falar do conceito de “novo”, de novidade, a partir das pretensões de verdade que o cristianismo propôs diante do mundo do seu tempo e que aqui nós apresentamos como uma verdadeira “subversão” dos modos de compreensão clássicos dominantes, uma subversão da própria linguagem.¹³⁶

Nesse sentido, Pierre Thévenaz consegue captar bem esta nuance que se destaca do “movimento protestante” que para ele toma a forma de um *princípioheurístico* que inspira a sua própria filosofia e que o ajuda a elaborar uma proposta de colocação do problema fé-razão de modo original e instigante. Pelo qual a filosofia, como atividade racional crítica humana e autônoma, alcança maior densidade na afirmação de sua especificidade como disciplina. Creio que essa é uma grande contribuição para o fazer filosófico que hoje busca, tateante, seus próprios caminhos em meio à encruzilhada que lhe está posta na linha do seu horizonte. Encruzilhada entre permanecer sendo mera empregadinha das ciências sociais sem rumo ou esvaziar-se e anular-se na verborragia do discurso no vazio que liga nada a coisa alguma (no sentido de sua incapacidade de inspirar uma comunidade de destino) e que vem acampando nas universidades. Sendo, todavia, estranhamente, a crítica à síntese filosófica universitária o que está na base de inspiração do que, em muito, moveu as pesquisas das ciências sociais de hoje quando de sua luta por autonomia disciplinar! Acampamento montado tranquilamente após os empreendimentos de suspeita sistemática – que sempre fora incapaz de suspeitar da própria suspeita – pós nietzschianos, freudianos e marxistas, do absurdismo literário, do existencialismo niilista heideggeriano e literário sartriano, do estruturalismo e desconstrucionismo até a atual fetichização da linguagem anglo-estadunidense e o pós-modernismo. – (Ou hiper modernismo?) Frente a essa impostura, o presente estudo quer

¹³⁶ Arrisco-me a dizer que, *sem formular e nem desenvolver*, a fé cristã primitiva, no entanto, pode ser vista como colocando as bases de uma verdadeira “fenomenologia moral”, um volta *responsável* às coisas mesmas. Sobre o conceito de “novidade” no cristianismo primitivo, ver, *abaixo*: Capítulo II – *Sobre a rubrica “filosofia protestante”*; cf. também, *abaixo*, Capítulo IV, *passim*.

fazer justiça ao modo original de Pierre Thévenaz colocar a *questão da filosofia* como *filosofia em questão*.

A introdução da fórmula “filosofia protestante”¹³⁷, então, mesmo que possa exprimir só imperfeitamente a intenção que o anima, não implica de forma alguma em Thévenaz uma angústia de espírito dogmático e sectário. Um fechamento do tipo confessional nem se sobrepõe à problematização do sentido da reflexão filosófica, à temática da “condição humana da razão”. Essa denominação imperfeita, por outro lado, é o que poderíamos dizer, todavia, de todo conceito que pretende definir uma intenção autêntica e em luta no trâmite de uma busca intensa e apaixonada por encontrar as próprias aderências pelas quais se explicitar. Pois isso implica sempre se fazer claro e compreensivo não obstante através da linguagem humana imperfeita e equívoca. Pois o sentido último que uma “filosofia protestante” toma aqui, como nota Jervolino¹³⁸, é “aquele de uma radicalidade assumida, na liberdade da razão filosófica, da condição humana concreta.”

Sendo Thévenaz de tradição protestante¹³⁹, a fé cristã, para ele, em sua forma protestante, denuncia a radical vanidade de qualquer tentativa da parte do ser humano de auto justificar-se. De reencontrar, por assim dizer, como igual e *nas próprias obras*, a solução ao problema sempre urgente da “salvação”. Do sentido último e compreensivo da sua existência despedaçada e ameaçada pelo pecado e morte.¹⁴⁰ O protestantismo proclama que o ser humano e sua obra, inclusive o “valor” humano, permanecem totalmente sob o juízo de Deus; pois só a fé justifica, só Deus salva. Realmente, este anúncio pode ser tomado em chave completamente pessimista e negativa, mas aí se trataria de uma conclusão apressada e em muitos aspectos mistificante. Todavia, no que concerne ao problema da fé e da razão, realmente o protestantismo, como observa Thévenaz¹⁴¹, não tem tido bom êxito, no curso de sua história, em subtrair-se à falsa alternativa entre o *sacrificium intellectus*, a destruição da filosofia em nome da fé, e a

¹³⁷ Que JERVOLINO comenta positivamente (*Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, op. cit., p. 23 s.), não obstante sua orientação para a substituição desta rubrica por *filosofia sem absoluto*, que é o título de seu comentário e que continuamos considerando menos adequada do que a que propomos: *filosofia radicalizante (protestante)* pelos motivos que temos apontado e que ainda esclareceremos, cf. abaixo, Capítulo II.

¹³⁸ Op. cit., p. 22.

¹³⁹ Sobre alguns paralelos interessantes que podem ser traçados entre o ato filosófico de Emmanuel MOUNIER e o de Pierre THÉVENAZ, ver a “Introdução” do presente estudo.

¹⁴⁰ JERVOLINO, op. cit., p. 26.

¹⁴¹ THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, vol I, op. cit., pp. 251-253, 266, 310, 323-325. [Cf. nota 13, de JERVOLINO, op. cit., p. 26.]

elaboração de uma apologética que se reduz definitivamente a um amálgama equívoco entre uma filosofia genericamente espiritualística e uma mera “fé filosófica”, uma “fé sem confissão de fé”.¹⁴² Em todo caso, não se daria uma resposta adequada ao apelo da “fé viva” dirigido à “razão viva”, quer seja intenso em seu sentido muito autêntico, se não entendermos que, em Thévenaz, tal apelo, que contesta radicalmente qualquer pretensão absolutista da razão filosófica, *não exige* que a filosofia renuncie à própria autonomia e assuma uma função subserviente no confronto da fé. Pois é, pelo contrário, “apelo a filosofar”¹⁴³ em uma liberdade nova que nasce da ruptura do “autismo da razão”¹⁴⁴, que em seu fechamento em si mesma nutre a vã presunção de sua auto-suficiência espiritual, no esquecimento da comum condição humana.

Como diz Thévenaz: “A responsabilidade cristã na profissão [de fé] não consiste simplesmente em crer em Deus (*ama Deum et fac quod vis*), e nem simplesmente em fazer no melhor seu “boulot” [prato]. ... fé sem o *hic et nunc* de nossa situação é irresponsabilidade ...”¹⁴⁵ E o sentido das “responsabilidades” sem fé, segundo nosso autor, é também irresponsabilidade diante de Deus.¹⁴⁶ Desertar de nosso posto permanecendo surdos ao apelo e mudos quando se trataria de responder, tal é nossa tentação de irresponsabilidade, em suma, nosso pecado. Com efeito, a tentação própria do intelectual cristão não é usar de sua inteligência, mas exatamente a mesma tentação que para todo crente: esquivar-se de nossa responsabilidade ali onde Deus nos apela. O pecado do intelectual não é de ser inteligente, é de não saber como responder a Deus por meio de sua inteligência, na e por sua situação de intelectual.¹⁴⁷ Vemos então que, a partir mesmo de uma inspiração protestante, levar a sério o problema da “salvação” – com todo o peso e rigor que esta palavra tem – se estende, em linha com Thévenaz, colocar-se fora dos continuísmos otimistas do naturalismo da ideologia liberal, pois deifica a cultura, *a sua cultura*. Mas também fora dos pessimismos catastróficos de pura negação, que acabam se esquecendo, no delírio de sua negação total, de que a crítica que fazem só pode veicular algum sentido, mesmo paradoxalmente absurdo, se for

¹⁴² Cf. in part. I, pp. 303-307, e também em P. RICOEUR, *Pierre Thévenaz ...*, artigo cit., p. 10. [Nota 14, de JERVOLINO, *op. cit.*, p. 26]

¹⁴³ C.R., p. 67 [Cf. nota 15 de JERVOLINO, *op. cit.*, p. 27.]

¹⁴⁴ Cf. C.R., pp. 51 ss., 90 ss.; II, pp. 170-171. [Cf., nota 16 de JERVOLINO, *op. cit.*, p. 27.]

¹⁴⁵ THÉVENAZ, Pierre: *L’homme et sa raison*, vol I, *op. cit.*, p. 258.

¹⁴⁶ THÉVENAZ: “La responsabilité de l’intellectuel chrétien” (1950), in *L’homme et sa raison, I – Raison et conscience de soi*, Etre et Penser, Éditions la Baconnière, Neuchâtel, 1956, p. 255.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

dirigida a alguma aderência que mereça ser criticada, no caso, *o ser humano e suas produções*.¹⁴⁸

Como escreve Alphonse de Waelhens¹⁴⁹:

A filosofia para a qual Thévenaz orienta sua reflexão tende a uma síntese e a uma reconciliação que o pensamento contemporâneo adverte, obscuramente talvez, mas intensamente, a necessidade. Isso, de fato, sem ser simplesmente racionalista e permanecer vinculado a uma concessão do humano que identificaria de maneira otimista a nossa humanidade com a razão, segundo um dos seus significados clássicos. Sem tampouco, contudo, renunciar de todo ao pensamento reflexivo e negar à condição e à situação carnal do ser humano qualquer acesso a *umacerta* identidade essencial do eu consigo e a *uma certa* universalidade. [grifos nossos] Justamente Thévenaz, para quem a consciência aguda da exigência do protestantismo e a vontade rigorosa de ser fiel tradutor particularmente sensível a tal problema, a tal antinomia, busca mostrar que o pensamento reflexivo, se lido no sentido imanente a sua história, tende a uma concepção da reflexividade que, sem negar o caráter carnal, em nós, da razão, aí consente e definitivamente aí obriga a conservar, compreendendo-a diversamente de qualquer dos nossos predecessores, a vocação à universalidade.¹⁵⁰

2.2 Karl Barth e o “princípio protestante”

Quando o teólogo protestante Karl Barth lança no começo do século XX um juízo condenatório sobre a produção cultural humana como sinônimo de arrogância e – teologicamente falando – de “pecado”¹⁵¹, de uma humanidade que se arvorava a si

¹⁴⁸ Já vimos na primeira parte do presente capítulo alguns indícios desta crítica às pretensões vãs absolutistas da razão a partir do nosso esboço de história da tradição do ceticismo ocidental que se inicia com Pirro. E isso ali para notarmos melhor o alcance e os limites desta crítica em comparação com o ceticismo moral que vemos como proposto pelo cristianismo primitivo, o qual inspira o que consideramos ser a perspectiva cética da crítica thévenaziana.

¹⁴⁹ Cf. JERVOLINO, *op. cit.*, p. 22.

¹⁵⁰ A. De WAELEHENS: “Pierre Thévenaz, historien de la philosophie et philosophe”, in *Revue de théologie et philosophie*, 6 (1956), pp. 185-186. [Nota 3 de JERVOLINO, *op. cit.*, p. 22.]

¹⁵¹ Só para lembrarmos aos nossos “ouvidos sensíveis”. Quanto ao uso de um conceito que, depois de Freud, nos soa tão insensato, é muito interessante notar o quanto, este mesmo Freud – e outros que dizem “não ser contra quem peca” (MOUNIER, *L’Espoir des Désespérés*, *Oeuvres* IV, p. 331.) – sob a acusação

mesma como “auto-suficiente” na solução de *todas as questões essenciais*¹⁵², cremos, a partir do que temos exposto, ter sido uma ação plenamente justificável se entendermos que, às vezes, no plano das acomodações ideológicas histórico sociais, é necessário fazer o pêndulo pesar para o lado oposto para ver se chegamos a um melhor equilíbrio *tenso e frutífero*.¹⁵³ E isso sem levar em consideração a terrível realidade das guerras mundiais que *colocaram em questão* o bom-senso que até então justificava os caminhos

do uso do conceito teológico de pecado, por parte do ensino religioso, como gerador de recalque e neuroses, nunca se viu tanto na boca de Freud – e de outros – se falar sobre a desgraça que é o ser humano. Sobre seu pendor “natural” para o sexo e a morte, situação que o coloca, *desde o nascimento*, sob suspeita na sociedade (burguesa). De tal forma que esta, para se proteger, deve fortalecer suas instituições para reprimir, dominar e conter o ímpeto destrutivo deste ser “perverso” que é o ser humano. Como auxílio, além da “repressão civilizatória”, este indivíduo pode contar com os *psicanalistas* que, em substituição mais competente aos pastores e sacerdotes, sabem melhor como lidar com esta situação “sem saída”. Afinal, eles não propõem a cura, mas apenas a nos ensinar como lidar com esta nossa sina sem remédio. Enfim, após estes acusadores “científicos”, que conhecem muito bem a “natureza humana”, seu íntimo profundo e sua sexualidade, culparem a religião pelos seus discursos recalcentes e traumáticos, se colocam na condição de fazerem a mesma coisa só que melhor; ou seja, com mais requinte “científico” descritivo. E tudo isso por um preço bem módico. Creio que é hora de pedirmos conta – além da religião – e avaliarmos o grau de responsabilidade pelo “mal da civilização” também a estes senhores muito científicos que fazem questão de sempre nos lembrar o quanto nós somos “pecadores” e o quanto a nossa “queda” é sem remédio.

¹⁵² E é sempre aconselhável não nos esquecermos do contexto que Barth testemunhou e no qual iniciou a escrita do seu importante comentário: ou seja, em plena guerra, julho de 1916, concluído em agosto de 1918; publicado em Berna com data de 1919, tendo sido na verdade impresso em 1918. Um comentário à carta de Paulo aos romanos com o breve título *Der Römerbrief (A Epístola aos Romanos)*. (Cf. GIBELLINI, Rosino: *Ateologia do século XX (A)*, Edições Loyola, São Paulo, 2002, p. 20.) Portanto, não obstante, o contexto de uma Europa muito confiante em sua ciência, na solidez de suas instituições, em sua razão explicativa do mundo humano, em sua capacidade de organizar a economia etc. e que fez vistas grossas, graças a este *otimismo irresponsável*, ao desenvolvimento do que *ela mesma estava encubando*: os regimes totalitários de morte e destruição de vida “neste mundo”. E não obstante a retórica posterior dos países de ideologia liberal ao fim da Segunda Guerra – o bloco dos aliados, comandado pelos Estados Unidos e Inglaterra. Retórica que serviu para o início e manutenção posterior, ideológica e interesseira, da chamada “guerra fria”, os quais também fizeram vistas grossas à incubação deste seu feto aparentemente bastardo. (O fato de o estadunidense Henry Ford ter mantido uma foto sua com Hitler no seu escritório não nos parece só estratégia de marketing. Parece dizer-nos algo mais profundo: uma tara ingênita incubada nas culturas promotoras da ideologia liberal. Sobre isso, ver o papel de empresas estadunidenses tais como IBM, Ford, Fundação Rockefeller e General Motors tanto na promoção do anti semitismo, pela divulgação e venda de “Os protocolos dos sábios de Sião” e “O judeu internacional” (1921), como no apoio técnico e fornecimento de equipamentos para o nazismo, ao Fühler, no impressionante e recente livro-documentário do repórter estadunidense: BLACK, Edwin, *Nazi Nexus – American’s corporate connections to Hitler’s Holocaust*, Dialog Press, Washington, 2009.) E isto não obstante as críticas realizadas no nascedouro dos totalitarismos realizadas por Berdiaeff, Paul Louis Landsberg, o próprio Barth, Bonhoeffer etc., para citar apenas alguns filósofos e teólogos. Pelo que nos parece mesmo que há inoculado no mais íntimo da cultura Ocidental, (fenômeno cultural que jaz em uma camada muito mais profunda do que pode alcançar nossas análises racionais formais, performáticas ou estruturalistas), uma tendência *tanática*. Esta já sentida pelo movimento personalista como um todo. Com efeito, a revista *Esprit* é lançada como uma revista de crítica cultural internacional por Emmanuel Mounier e George Isard. Esta tendência, que mesmo não sendo a última palavra sobre o humano, como quer Freud e outros, todavia é um fenômeno bem real diante do qual não se pode ser filosoficamente ingênuo. Sobre a caracterização desta problemática enquanto problema cultural, ver: ROUGEMONT, Denis; *L’Amour et L’Occident* (Édition Remaniée et Augmentée), Plon, Paris, 1939; e também: Nygren, Anders, *Agape and Eros*, Part I: A study of the Christian Idea of Love, Part II: The history of the Christian idea of love, S.P.C.K., London, 1954.

¹⁵³ Como diria Emmanuel Mounier.

que as sociedades liberais e racionais ocidentais ditas laicas haviam tomado. Assim, não obstante as palavras chocantes deste teólogo que lutou no front contra o nazismo para os nossos ouvidos sensibilizados pelas melodias burguesas, alimentados desde à infância pelo leite da grande ideologia do racionalismo pagão da modernidade ocidental, Barth não fez nada mais do que “repetir”, como temos visto, o que é um fenômeno ingênito à própria história da humanidade mas que, com o evento Cristo no primeiro século, é, *de uma vez por todas*, afirmado nesta mesma história de uma maneira radical tal qual nunca havia sido feita antes. Assim, não obstante o conteúdo teológico que motiva o pensamento barthiano, trata-se de uma retomada do *problema moral fundamental* do ser humano, tal qual estamos tentando aqui delinear alguns aspectos. Problema ingênito à *condição humana* e ao qual o ser humano tem de responder – eis o que está em questão. Pelo que, também como já vimos, este problema moral fundamental, também veiculado pela reflexão filosófica, e, assim, pela tradição intelectual ocidental, só se encaminha bem quando o “problema de Deus é levado a sério”.

Após o giro antropológico, que é sempre retomado na história da filosofia e que alimenta uma consciência cada vez mais profunda que o ser humano tem de sua *condição humana*, não é possível mais partir simplesmente da ontologia para responder a este questionamento. Pois o modelo ontológico cedido pela tradição clássica elimina totalmente a possibilidade de um espaço ontológico – um vazio, ou nada – que torne possível a realização histórica das especificidades – seja a do sujeito, seja a do objeto. É nesse sentido que vemos o limite da reflexão grega clássica que, atrelada e fundamentada no solo da ontologia geral – herdada de uma matriz cosmológica comum ao gênio grego e à economia de sua estética intelectual – privilegia a “identidade”, de matiz parmenediana.

Para fazer valer as dimensões volitivas e histórico-eventuais, que são algumas das grandes contribuições da tradição bíblica para a formação da cultura ocidental, somente a “noção irracional de criação ex nihilo” por Iahvé-Elohim é que cria o precedente que dá condições de pensarmos de maneira mais apropriada as dimensões volitivas e de historicidade que constituem a *condição humana* concreta. A estas dimensões fundamentais, que a antropologia contemporânea tem ressaltado e resgatado por via da fenomenologia e da nova hermenêutica, os gregos não puderam chegar com a mesma radicalidade com a qual chegaram, por outro lado, no estabelecimento das condições pelas quais a dimensão noética humana, na história do desenvolvimento da

reflexão filosófica na Grécia, se constitui através da descoberta do conceito de *psiqué* como princípio de individuação do humano. E isso permanece verdadeiro não obstante a *tentativa racional* de Kant de tentar esvaziar o sentido irreduzível e significado profundo tanto da criação *ex nihilo*, como superado através de sua demonstração polarizada apresentada pelas antinomias, quanto da noção de *psiqué* como um dos conceitos transcendentais. Esta demonstração kantiana, por sua vez, não foge ao modo típico de colocar as questões pelo racionalismo moderno, ou seja, de modo dualista, para esvaziá-las em sua radicalidade de sentido e significado irreduzíveis.¹⁵⁴

Isso nos adverte acerca de outra coisa: o politeísmo (paganismo) é conservador em seu caráter mais ingênuo, pois apreende suas principais intuições a partir de uma “natureza” entendida como plena “continuidade”.¹⁵⁵ Ou melhor, do que as elucubrações racionais e deduções racionais humanas tomam como expressão unívoca com a própria natureza divinizando, em um segundo passo, os resultados dessas mesmas elucubrações. Por outro lado, a pregação cristã primitiva é subversiva e revolucionária, em seu caráter mais ingênuo, pois constrói suas idéias a partir da noção de distanciamento ontológico entre Deus-criador e criação (natureza).¹⁵⁶ À continuidade tranqüila do naturalismo, ele afronta com a descontinuidade da expectativa de uma novidade além do que essa continuidade possa permitir como resultado dos seus cálculos. O cristianismo é revelacional, histórico indutivo; uma espiritualidade que não pode se dinamizar fora da historicidade e do dado existencial concreto. Assim, no âmbito mesmo da constituição

¹⁵⁴ Veremos mais sobre os limites da problematização kantiana do problema da existência de Deus pelas antinomias racionais. Todavia, no presente tópico, *Karl Barth e o “princípio portestante”*, pretendemos responder à pergunta: De que Deus Kant está falando?

¹⁵⁵ A afirmação cabal da unidade da Divindade, não apenas como decorrência inversa da lógica trinitária comum à teologia filosófica ou ao deísmo (religião natural) – *Um – Não Um – Terceiro que não é nem o Um e nem o Não um* –, não alcança o nível de densidade pela qual a afirmação da unidade de Deus é expressa, na tradição bíblica, como ato de Revelação do próprio Deus. O que problematiza a problematização da religião realizada magistralmente por Feuerbach, Marx e Engels quando a aplicam à experiência narrada pela Bíblia sem levar em conta esta especificidade constante da própria maneira pela qual a Bíblia é o que é e no que afirma ser de si mesma, sua singularidade, enquanto *Revelação*. Ver mais sobre isso cf. PATTAZZONI, Raffaele: *Essays on the history of religions*, Leiden – E. J. Brill, 1967: “The formation of monotheism”, p. 1ss. Este limite da análise crítica feuerbachiana do “fenômeno religioso em geral”, não obstante seus méritos incontestáveis, foi sentido por Barth e denunciado como não levando a sério o que a Bíblia diz sobre ela mesma, ao mesmo tempo que tocou num ponto nevrálgico de toda “religião natural”.

¹⁵⁶ Ainda veremos melhor que esta “subversão e pólvora revolucionária”, no cristianismo primitivo, se liga diretamente à crença na “ressurreição corpórea” de Jesus Cristo. O que, para nós – ver nossa proposta sobre uma “filosofia corporificada” como consequência e desenvolvimento possível da filosofia inacabada de Pierre Thévenaz *abaixo*, Capítulo X – gerou todo um movimento de proposição de uma nova antropologia que releva, como constituindo parte essencial enquanto princípio de individuação, “o corpo”, carnal e histórico, como anteposto não dicotômico mas heurístico e complemento necessário ao que o pensamento grego havia chegado, graças à intuição religiosa dos mistérios, enquanto *psiqué*.

da realidade material, fica colocado um elemento de descontinuidade que afronta todo caráter contínuo, e de passividade, passível de ser apreendido, de fato, a partir do jogo da natureza: *leis da natureza*. Isso explica porque o lema da ciência moderna será, em seu caráter mais ingênito *que é conservador*, “a natureza não dá saltos”, o que confirma a observação acertada de Emmanuel Mounier: “a natureza é conservadora”.¹⁵⁷ Ao mesmo tempo em que esclarece certo equívoco, a nosso ver, que se mantém já como bom senso acadêmico na identificação dos ideais da ciência moderna nascente com o que este bom senso chama de “cristianismo”, após ligar, sem as devidas distinções, cristianismo e platonismo.¹⁵⁸

Nesse sentido, é interessante notar que um dos grandes problemas da filosofia, que é o problema da relação fé e razão, só pode ser tomado seriamente, ou seja, *como real problema filosófico*, por aqueles que têm fé. Isso, levando-se em consideração que para o paganismo-naturalista, que desdobra suas elucubrações a partir de intuições racionais extraídas da “natureza”, *nunca houve problema real entre fé e razão*. Digo, como Jesus Cristo o coloca de maneira inédita na história da espiritualidade humana. A partir de quem ter fé implicará, no ato mesmo de reconhecimento da gratuidade do dom da fé, e por parte de quem tem fé, a consciência de uma necessidade, de um despojamento, de um sentimento de necessidade e de abertura ao inusitado, ao imprevisto, à surpresa, para fora de qualquer continuísmo tranqüilo que possa dar o tom de bom-senso em sintonia com o que o espírito conservador tem chamado de “previdência”.¹⁵⁹ Exatamente a mesma estética que tem alimentado, como corolário, a arrogância humana e seu derivado otimismo ingênuo. Nesse sentido é que vamos ver como Pierre Thévenaz vai descrever, de modo original, a “experiência choque” que a razão filosófica sofreu no primeiro século pela imputação levada a cabo pela fé cristã de sua *loucura possível da razão*, sem possibilidade para a razão de averiguação racional. Imputação que abre um campo inusitado à investigação autônoma da razão filosófica porque a faz voltar-se para si em consciência aprofundada e cada vez mais concentrada,

¹⁵⁷ Cf. MOUNIER, Emmanuel: *La Petite Peur du XX^e Siecle*, 1946-1948, em *Œuvres*, Vol. 3, pp. 341 ss.; em Neuchâtel, La Baconnière, e em Paris, Éditions du Seuil, em 1949.

¹⁵⁸ Cf. JAPIASSU, Hilton: *A revolução científica moderna – de Galileu a Newton*, Letras e Letras, São Paulo, 2^o ed., 2001, pp. 62 ss. “... a ciência moderna representa uma ‘revanche de Paltão’.” (*in loc*, p. 81)

¹⁵⁹ Uma fórmula característica desse tipo de sentimento comum é: “não trocar o certo pelo duvidoso”.

no esclarecimento do seu campo mais apropriado de trabalho enquanto consciência de sua própria contingência, de sua própria humanidade, de sua condição.¹⁶⁰

Nesse sentido, se destaca uma dimensão em relação ao ceticismo que só a fé robusta, tal qual é expressa por Jesus Cristo, (e nesse sentido “verdadeira”, porque toma a dimensão da fé a sério relevando a dimensão da vida de fé em sua especificidade) pôde descortinar na história da humanidade. Ser, com rigor, *cético*, só poderá se dar a partir da maneira pela qual a fé é de maneira inédita proposta pelo *kerygma* cristão.¹⁶¹ Assim, em linha com a tradição mais radical a que chegou o ceticismo da Antiguidade helenística – o de Pirro – e que já encontra seus germes em Sócrates e mesmo antes (Heráclito), mantendo-se em Platão e tendo sua continuidade na academia platônica, com o *kerygma* do cristianismo primitivo, o *ceticismo radical* se desvinculará de suas amarras gnosiológicas e se tornará, de uma vez por todas, um “ceticismo moral” em sentido radical. Isto por que agora toca nas questões fundamentais da interioridade e de seu estatuto, o qual se enraíza no próprio cético (filosofia da interioridade).

Estas observações são importantes porquanto vêm em apoio a nossa afirmação reiterada várias vezes aqui do papel imprescindível da intuição religiosa da psiqué como princípio de individuação em sua gênese, constituindo-se como elemento possibilitador, ou melhor, liberador de uma atividade inédita descortinada no VI a.C. e que inaugura uma maneira totalmente diferente do ser humano – em sua luta pelo real – lidar com o problema da “realidade”. Assim “*philosophia*” será amizade com a sabedoria. Palavra, portanto, carregada de respeito e temor *religiosos*. Porquanto, da deusa sabedoria, este que se ergue de maneira inédita para dizer o mundo a partir unicamente de suas capacidades racionais pessoais, só pode se dizer “amigo” e não *proprietário*. Esta base religiosa de impulsão e liberação do logos filosófico racional, *autônomo e não religioso*, na gênese mesma do surgimento da filosofia como empenho racional da pessoa individual em sua luta pelo real, é ainda de maneira preconceituosa passada por alto nas universidades e ensinamentos acadêmicos de filosofia e ciências. Assim, é interessante notar o quanto, não obstante a diferença de âmbitos em que se encontram a razão e a intuição

¹⁶⁰ Thévénaz, Pierre: III. L’Affrontement de la Philosophie et du christianisme: “La situation du croyant philosophe” (p. 241); “La responsabilité de l’intellectuel chrétien” (p. 255); “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne” (p. 267); “Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi” (p. 287); “Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens” (p. 309), in *L’homme et sa raison, I, Raison et conscience de soi, Être et Penser*, Éditions la Baconnière – Neuchâtel, 1956.

¹⁶¹ Para uma análise dos constituintes da tradição cética, ver os clássicos já citados e ainda pertinentes: de BROCHARD: *Les sceptiques grecs*, op.cit.; e ROBIN, Leon: *Pyrrhon et Le scepticisme grec*, op.cit.

religiosa, seja esta “diferença” mesma que, possibilitando um afastamento de esferas – *afastamento ontológico* –, torne possível a liberação de ambas estas esferas, uma em relação à outra, com cada qual em uma consciência mais aprofundada de si própria e de sua especificidade.¹⁶² Este fato, mais uma vez, nos esclarece que o “relacional”, tomado com rigor, ou seja, como só podendo se dar entre *esferas distintas*, é a dimensão originária do ser. E, assim, diante deste “fato” hermenêutico, concluímos que a “totalidade” não é um conceito estático, como pretendeu a estética parmenediana. O ser é movimento! Ou seja, o ser “não existe”¹⁶³; o ser é não-ser, ou vir-a-ser. E não é por acaso que constatamos que será por esta intuição fundamental sobre a “ontologia” – sem que o cristianismo tenha a pretensão de elaborar uma – que os cristãos filósofos-teólogos do século II chamarão Heráclito de “o cristão antes de Cristo”.¹⁶⁴

Assim, no âmbito mesmo da vida pessoal, vemos já os frutos de uma intuição profícua pela qual o ser humano todo – a pessoa concreta – é chamado a responder às demandas da realidade em plena consciência de quem ele é na diferença específica que

¹⁶² Isso esclarecerá nossa compreensão, com Bernard HORT (*op. cit., passim*) do ato filosófico de Thévenaz como “busca de defesa das especificidades”. O que se depreende da proposta original que Thévenaz apresenta em sua participação no debate iniciado por Bréhier, com sua tese famosa da redução do cristianismo à espiritualidade gnóstica (ou seja, a subtilização do pensamento pagão grego veiculado pela estética helenística) que, por isso, não teria condições de apresentar elementos originais para a proposição e elaboração de uma “filosofia cristã”. Neste debate, que Bréhier manterá com Étienne Gilson, Thévenaz apresenta seus argumentos de uma filosofia cristã sem ceder nem a Bréhier e nem a Gilson. O que a nós esclarece o fato de Thévenaz estar antenado com as pesquisas mais recentes em história do cristianismo primitivo realizadas pelos teólogos que contestavam tanto, por um lado, a redução do cristianismo ao judaísmo quanto, por outro lado, ao helenismo. Resultados representativos a que chegara dois ramos da pesquisa histórica liberal e impasse a que a teologia bíblica neotestamentária, como disciplina teológica autônoma, havia chegado em sua auto-afirmação naquele momento. A saída deste impasse, conseguida pelo resultado da pesquisa anti reducionista na forma negativa de um questionamento, foi o que tem possibilitado o aprofundamento no conhecimento das fontes históricas primárias do cristianismo primitivo e sua melhor compreensão: “Se o cristianismo não foi senão, por um lado, nada mais que uma seita judaica, conclusão à qual chegou um ramo da mesma pesquisa, ou, por outro, uma espiritualidade de cunho helenístico, como chegou o outro ramo, por que, então, ele não foi absorvido por qualquer um destes dois ramos mas, pelo contrário, foi expulso por ambos de seus arraiais?” Cf. GOPPELT, Leonhardt: *Teologia do Novo Testamento*, Teológica, São Paulo, 2002, pp. 17-41.

¹⁶³ Esta afirmação é o que já pode lançar luz, em parte, sobre as bases do que consideramos aqui ser o “cristianismo ateu” de Pierre Thévenaz.

¹⁶⁴ Cf. INGE, Willian Ralph, *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899, cf. nota 1, p. 47: “EUSÉBIO (*Praep. Ev.* 11.19) faz uma referência a HERÁCLITO cujo conteúdo se aproxima tanto do Prólogo do Evangelho de João que ele sugere que o apóstolo, escrevendo em Éfeso, está aqui se referindo deliberadamente à grandiosa doutrina do grande idealista de Éfeso [Heráclito], a quem Justino (100-169) reivindicava como Cristão antes de Cristo, e a quem Clemente de Alexandria (150-213) cita muitas vezes com respeito.” Cf. também INGE, *op. cit.*, p. 279 s., e ainda sobre uma apropriação de Heráclito já no séc. XIV pelo místico protestante Jacob BÖHME, lemos: “A doutrina de Böhme acerca de Deus e o mundo se assemelha a de outros místicos especulativos, mas ele contribui com um novo elemento na grande ênfase que põe sobre as *antíteses* como sendo uma lei do ser. ‘Todas as coisas consistem no Sim e no Não’, ele diz. Nenhum filósofo, desde Heráclito e Empédocles, tinha declarado tão fortemente que ‘O confronto é o pai de todas as coisas’. Mesmo na vida oculta da não manifesta Divindade ele encontra o jogo da Atração e da Dispersão, como o resultado do que é um desejo por manifestação sentido na Divindade.”

o constitui enquanto tal diante da realidade. A esta chamada, o ser humano todo, com sua razão e sua fé, é convocado a responder. Estamos ainda mal esboçando os resultados desta intuição no afrontamento da decadência racionalista que tem viciado nosso sentimento de ocidentais. Estamos ainda tentando entender os resultados revolucionários para a cultura humana que esta intuição pode dar no afrontamento ao “modo de ser da *separação*” que comanda e vicia toda estética do racionalismo burguês e que está na base de toda estratégia do tirano: “dividir para conquistar”. Estamos ainda tímidos em reconhecer e responder aos desafios lançados por Nietzsche quanto ao retorno a uma unidade originária que, segundo esta intuição, não pode ser unidade numérica e nem lógica, mas – contra as expectativas *mais profundas* do próprio Nietzsche, a nosso ver – unidade *viva e dinâmica*. Assim, com força de afrontamento às tendências parmenedianas que se encontram em pleno pensamento contemporâneo; tanto em Nietzsche, quanto em Heidegger, Sartre etc. de modo sub-reptício e *inconfesso*. E é nessa conexão que devemos, a nosso ver, observar o papel salutar da crítica barthiana, que se nos coloca em linha com uma temática radicalizante que Pierre Thévenaz não deixará passar por alto. Este nosso filósofo proporá um ultrapassamento do barthianismo, mas não sem antes respeitá-lo e assumi-lo em sua pertinência duradoura. Ou seja, justamente pelos problemas radicais que ele ajuda a levantar.

2.3 Levando Nietzsche a sério

Em Nietzsche, não obstante seus esforços, sua resistência em reconhecer de maneira devida a originalidade vital da intuição cristã o faz permanecer numa espécie de “parmenedianismo às avessas”, o que não quer dizer, como veremos, heraclitismo. Se com isso quisermos nos referir ao que os primeiros teólogos filósofos cristãos do século II intuíram quando chamaram este filósofo de Éfeso de “cristão antes de Cristo”: alguém cujo pensamento propiciou, em pleno solo grego, um lugar de cidadania ao fluxo temporal, ao movimento, à historicidade, à tensão temporal no fazer filosófico. E se o pensamento de Pierre Thévenaz pretende levar a sério a crítica nietzschiana – sem

entrar muito no mérito, é verdade¹⁶⁵ – seria interessante se pudéssemos observar alguns matizes desta crítica nietzschiana e, assim, vislumbrarmos o alcance de uma crítica a Nietzsche que o leva sério. Já que este filósofo se inscreve dentro da tradição cética de uma maneira bem peculiar a que nós temos tentado traçar as pistas a partir de Pirro.

Como já notamos, para Paul Ricoeur, que não costuma fazer apreciações apressadas sobre o pensamento alheio, acerca do evento da Cruz em Pierre Thévenaz diz:

A promoção da história, da historicidade do ser humano, sob o choque do evento que foi a Cruz, não é um sinal de decadência, um indício de nilismo, mas o achegar-se, a aproximação, da humanidade do ser humano.¹⁶⁶

Assim, se nos apresenta o equívoco fatal de Nietzsche em sua avaliação do que ele chama, de modo geral e sem muita precisão histórica, de “cristianismo”, de “moral juadico-cristã” etc. E o que nos esclarece sua preferência, em profundo, apesar de sua negação, muito mais por Parmênides do que por Heráclito, a quem ele diz nutrir preferência.¹⁶⁷ Pelo que somos levados a tentar entender o motivo profundo desta estranha ontologia nietzschiana que tem como resultado da economia do seu pensamento, a nosso ver, a proposição de um *Ser frêmito*, mas que realmente, ao fim e a cabo, *não se move*.

A reflexão de Thévenaz, sem elencar muitos aspectos do pensamento nietzschiano, o que pretendemos fazer a seguir em relação a alguns sem pretensão de exaurir uma reflexão tão densa e complexa como é a do filósofo de Sils-Maria, todavia, se coloca como uma resposta a um ponto, reconhecido pelo próprio Nietzsche¹⁶⁸, como central e decisivo de sua crítica ao cristianismo e à civilização ocidental. Não obstante, um ponto subversivo não apenas reconhecido por Nietzsche ou descoberto por ele: os

¹⁶⁵ As referências a Nietzsche na obra de Thévenaz são pontuais e, como de outros filósofos contemporâneos, não são desenvolvidas, como Thévenaz faz com Descartes, Kant e Husserl, por exemplo. Não obstante, o pensamento de Pierre Thévenaz, a nosso ver, pode muito bem ser descrito como *uma resposta ao grito de Zarathustra*, porque leva a sério a crítica nietzschiana.

¹⁶⁶ RICOEUR, Paul: “Préface”, in *L’homme et sa raison I – Raison et conscience de soi*, Col. Etre et Penser, Éditions La Baconnière – Neuchâtel, 1956, p. 21.

¹⁶⁷ Para um filólogo tão exímio e perspicaz como foi Nietzsche em relação à cultura grega, esperávamos mais em relação a sua avaliação dos textos fundantes do Novo Testamento. Mas infelizmente, Nietzsche se deixou levar pelo torvelinho do racionalismo teológico liberal dominante do seu século e assumiu, como seus, os resultados apressados e equivocados a que essa pesquisa histórica havia chegado.

¹⁶⁸ Ver NIETZSCHE, *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 52.

próprios cristãos já o haviam percebido e o próprio Novo Testamento não o deixa passar por alto: “a Cruz de Cristo é escândalo para os judeus e loucura para os gentios”.¹⁶⁹ Apenas que os cristãos, por serem tais, souberam extrair positividade deste evento dramático, aprendendo, assim, *mais uma letra do nome de Deus* e revelando-a para quem quiser aprendê-la, tornado-a domínio público. Pois, como diz Lutero, “... Cristo, que veio ao mundo para ser escândalo e sinal de contradição, é uma pedra de tropeço na qual muitos tropeçam para cair e se levantar depois.”¹⁷⁰ Assim, sem ter pretensão apologética, no sentido comum que se toma este termo¹⁷¹, a reflexão de Thévenaz é expressão de um pensador que levou a sério o que Zaratustra disse.

Como ainda muito bem nota Ricoeur sobre um movimento de permanência do “absoluto” descrito por Thévenaz ao qual, nessa conexão, a nosso ver, o pensamento nietzschiano não conseguiu escapar nem com sua tentativa de diluição estética e liquidação total:

Tal é o ponto avançado dessa filosofia sem absoluto [de Pierre Thévenaz]; é o piparote cristão que tem lançado o movimento de radicalização filosófica; [assim], a criação das verdades eternas e o gênio maligno em Descartes, a desabsolutização da razão começada por Kant, sua humanização radical pela filosofia existencial estão sobre a mesma trajetória; mas *o movimento é sem fim* [grifo nosso, pois é o cristianismo primitivo quem o esclarece e é por isso, como dissemos antes, que Heráclito (que permece um filósofo da *físis*, com toda a atração cósmica), para a decepção de Nietzsche e dos nietzschianos, vai ser chamado de o “cristão antes de Cristo” pelos primeiros filósofos teólogos do cristianismo primitivo em sua vinculação a esta exigência temporal cristã]; pois enquanto permanecer um sujeito absoluto, enquanto a instância crítica que relativiza o em-si permanecer ela mesma ao abrigo da colocação em questão, enquanto permanecer um em-si do si, – tal como um olho absoluto, divino, que não cairia jamais sob qualquer olhar –, enquanto subsistir uma essência do ser humano, a razão humana não terá despojado sua divindade de outrora.¹⁷²

Esta argumentação de Ricoeur se apóia sobre o que Thévenaz diz:

¹⁶⁹ 1 Coríntios 1.23.

¹⁷⁰ LUTERO, Martinho: A liberdade do Cristão, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷¹ Afinal, qual ser humano neste mundo que, ao escrever, não “defenda” algum ponto de vista particular? Será possível a existência de um discurso totalmente negativo que não tenha uma contra-face positiva, e vice-versa? E se existir alguma pretensão de tal discurso ele não será, automaticamente e ao mesmo tempo, a expressão de sua própria anulação como discurso humano?

¹⁷² RICOEUR, Paul: “Préface”, *op. cit.*, p. 22.

... porque ela [a razão] ... reconhece na face [a velha razão divina e a-histórica], a reconhece e a rejeita, é necessário que uma última fralda de evidências ou de pseudo evidências caia e que, face ao evento contingente, a razão se reconheça ela mesma contingente.¹⁷³

Para Thévenaz, como ainda teremos oportunidade de ver¹⁷⁴, o cogito cartesiano, no qual se é tentado a ver o engodo de uma filosofia idealista da consciência, não o é necessariamente. Pois nosso filósofo não vê na descoberta do *cogito* por Descartes através do método reflexivo uma filosofia idealista da consciência, mas “antes a expressão de um esforço original para fundar a metafísica sobre a consciência de si”.¹⁷⁵ Assim, a filosofia cartesiana é vista não como simplesmente reduzida ao racionalismo posterior sobre o que Descartes, realmente, fez vistas grossas e tem responsabilidade moral. Mas como partícipe do empenho filosófico como exercício em vista da vida em um sentido bem amplo.¹⁷⁶ Pois se interpreta comumente a ascese da dúvida metódica como a desencarnação progressiva do eu, seu desbastamento até o ponto agudo e transparente do sujeito puro da consciência. Segundo Thévenaz, essa “rarefação reflexiva” teria por termo um eu delgado e puntiforme, destacado do ser, lançando no mundo um orgulhoso desafio, impelindo a “autarquia” até a suficiência, se instaurando como soberano juiz sobre o mundo do ser no qual ele não se sente mais inserido e com o qual não quer mais se saber solidário. Descartes, assim, seria o pai do idealismo moderno.¹⁷⁷ Este retrato de Descartes pintado por Thévenaz é preciso. Ele tem alimentado todo tipo de pensamento indisperto e de vontade de ruptura total, de negação pela negação, com a tradição do pensamento ocidental em vista da instauração de um quimérico início *ab ovo* – e nisso em linha com o próprio Descartes – e que tem nutrido o sonho de um suposto *ser de exceção* que tem alimentado o delírio dos românticos e de Nietzsche até os dias de hoje. Todavia, a seguir, veremos o que, em

¹⁷³ THÉVENAZ: “L’historicité de la raison” (1954), in *L’homme et sa raison II – Raison et histoire*, Col. Etre et Penser, Éditions La baconnière, Neuchâtel, 1956, p. 172.

¹⁷⁴ Cf. *abaixo*, sobre o novo estatuto da evidência e da verdade, Capítulo VI.

¹⁷⁵ THÉVENAZ: “La conscience de soi dans le ‘cogito’ cartésien” (1948), in *L’homme et sa raison II*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁷⁶ Essa é também a conclusão que Emmanuel Mounier tem do ato cartesiano. Cf. MOUNIER, Emmanuel: *Le conflit de l’anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes*, Mémoire présenté pour le Diplôme d’Etudes Supérieures de Philosophie, Grenoble, 27 de Juin 1927, (Bibliothèque Emmanuel MOUNIER, 19. Rue d’Antony, CHATENAY-MALABRY, PARIS-FRANCE.)

¹⁷⁷ THÉVENAZ: “La conscience de soi dans le ‘cogito’ cartésien”, *op. cit.*, p. 85.

Thévenaz, significa início *ab ovo*, a partir do *arqué* e do *próton* vigentes sob o signo da historicidade e da contingência discutidos aqui em relação à posição de Nietzsche frente ao pensamento ocidental.

Começemos pela concepção de *natureza* de Nietzsche, ou sua ontologia. Nietzsche, fazendo uma crítica à ontologia platônica, se propõe como um platonismo ao contrário. Com o que ele pretende que sua filosofia seja a substituição ao modelo platônico concebido como entendendo a realidade em dois níveis, ou seja, na forma de um dualismo.¹⁷⁸ Segundo ele, esta ontologia, ou modo de conceber a realidade, é que jaz nos fundamentos do que ele chama de moral cristã. Todavia, para uma crítica que se propõe, contra o *imobilismo platônico*, como uma reposição da mobilidade no Ser, parece que Nietzsche não leva em consideração o caráter histórico, único sob o qual a espiritualidade cristã encontra seu campo de dinamismo e se compraz em existir. O que colocaria em dúvida esta amarração, histórica é verdade, pela qual se convencionou entender que existe “naturalmente” entre platonismo e cristianismo. Assim, parece que Nietzsche mantém-se nesta constatação tradicional cômoda ao custo de substituir a *historicidade* pelo conceito de “genealogia”, que lhe serve antes para propor um tipo de análise moral caractereológica geral do que realmente histórica. Quer dizer, assumida como expressão da contingência concreta do mundo como ficara expressa, para os cristãos primitivos, pelo evento decisivo e significativo do “Deus crucificado, morto e ressuscitado dentre os mortos”, enquanto *reabilitação da cotidianidade mundana*.

Todavia, esta abertura à contingência histórica por parte da espiritualidade cristã é o que, sem dúvida, justamente lhe confere *seus riscos e tentações próprias* enquanto sua possível cessão, e cristalização de seu élan mais vivo, ao que serão suas *projeções sociológicas* – Igreja Institucional. Risco e tentação às quais, por outro lado, uma espiritualidade do tipo gnóstica, que já é uma espécie de rarefação popular sendo platonismo¹⁷⁹, não se sentirá vítima. A esta nuance, parece que Nietzsche não atentou.

Assim, uma crítica mais acertada ao que se denomina de modo generalizante “moral cristã”¹⁸⁰, a nosso ver, e no que Nietzsche erra o alvo, deveria levar o seguinte

¹⁷⁸ Do que não tiramos o teor de verdade, mas que não consideramos que seja a última palavra sobre Platão.

¹⁷⁹ Pois não concordamos que Platão iria até o fim, como veremos na argumentação que se segue, com as teses mais explícitas da gnose. Sobre isso, ver: WRIGHT, *op. cit.*, *passim*.

¹⁸⁰ Se com *moral*, do ponto de vista social, entendemos a resposta humana e coletiva às requisições da realidade, resposta em termos de delineamento comportamental, e se levamos a sério Kierkegaard,

complemento: *tal como delineada segundo as preocupações eclesiásticas e institucionais tomadas pelo problema imediato, com que se viram nas mãos depois da queda do Império Romano, da “organização e administração” deste mundo.* E, sem nenhum tipo de espírito apologético, mas histórico, não podemos nos esquecer de que se tratava – no início do século VI d.C. com as missões de evangelização expedidas para a Europa pelo papa Gregório¹⁸¹ – de *uma empreita que nenhum grego e nenhum judeu se propunham como sentido mais radical e vital de sua cultura.*¹⁸² Ou seja, a universalização e acesso, *a qualquer pessoa sem restrição*, a todos os bens culturais por conta do sentido radical da mensagem de Jesus Cristo de afirmação do valor infinito de cada pessoa humana singular como imagem e semelhança de Deus.¹⁸³ Esta atitude eclesiástica administradora, por outro lado, como tudo que existe na vida e que porta a “ambigüidade”, se deu para o bem e para o mal para o próprio “cristianismo”, ou melhor, para a própria cristandade. Porque aquele propõe justamente uma *espiritualidade* que só pode dinamizar-se enquanto tal se se deixar tocar – *sujar as mãos* – na “vida concreta deste mundo”.¹⁸⁴ Enquanto “projeção sociológica” sim, ficou

veremos que a *fé cristã* é dinamite suficiente para explodir os quadros de engessamento sob os quais a moral – fruto histórico e contingente – tende a cristalizar suas respostas que, vivas no início, se tornam letra morta depois.

¹⁸¹ Cf. Ver: WAND, J. W. C.: *História da Igreja Primitiva até ao ano 500*, Editora Custom, São Paulo, 2004, *passim*. Esta obra contém, na parte final, uma aproximação ao evento das missões enviadas ao Ocidente pelo papa Gregório no século VI e que é uma introdução ao segundo volume da série: DEANESLY, Margaret, *História da Igreja Medieval, de 590 a 1500*, Editora Custom, São Paulo, 2004.

¹⁸² Não obstante, como observa Werner JAEGER: *Cristianismo primitivo e paideia grega, passim*, (obra traduzida por mim e que se encontra no prelo, a ser lançada no primeiro semestre de 2014 pelas Editoras Academia Cristã e Paulus Editora - Santo André – S.P.); cf., na tradução portuguesa: JAEGER, Werner: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Portugal, 1991, nota de rodapé 14, p. 47: “Cf. Plutarco, *De Alexandri fortuna aut virtute* c. 6. Neste famoso capítulo, Plutarco compara o rei macedônico, que unificou as nações do mundo em um estado universal após ter conquistado o Império Persa, com o filósofo estóico Zenão, que, de acordo com Plutarco, propôs a mesma idéia em teoria. W. W. Tarn, o historiador do helenismo, não compreendeu esta passagem quando admitiu que Plutarco aqui credita a Alexandre a teoria política de Um Estado Mundial. O real significado da comparação de Plutarco é que Alexandre foi alguma coisa maior do que um simples filósofo teórico quando, por seus feitos, trouxe à existência o que Zenão havia concebido somente em teoria. Plutarco crê que a realização de um grande ideal é mesmo mais filosófica do que sua concepção teórica. Para os gregos em geral, o filósofo perfeito é o homem que não somente possui verdadeiro conhecimento, mas que faz aplicação prática dele em sua vida. Deste ponto de vista, Alexandre, o homem de ação, poderia ser chamado mesmo de um filósofo maior que Zenão.”

¹⁸³ Ver a obra clássica sobre história da educação na Antiguidade de um historiador personalista cujas proposições são ainda pouco levadas a sério nos estudos pedagógicos e históricos: MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Deuxième Édition, Revue et Augmentée, Éditions du Seuil, 1950.

¹⁸⁴ Cf. Nietzsche: *O anticristo – maldição do cristianismo – Ditirambos de Dionísio*, Companhia das Letras, 2007, p. 33 ss.: “Num terreno assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda realidade tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o cristianismo, uma forma de inimidade mortal à realidade, que até agora não foi superada.” E ainda, porque para Nietzsche o Novo Testamento é uma *fralde*, p. 63 s.: “O N.T. representa o grau mais elevado a que pode chegar a

comprometido, mas sem o aval de uma “ética cristã” que pode ser seguida a partir de uma certa trilha que pode ser destacada de uma leitura atenta aos textos neotestamentários.¹⁸⁵ Ao que Nietzsche, parece, não teve nem tempo, condições, instrumental, recurso e material teórico hermenêutico-exegético disponível no seu tempo. Ou seja, o século XIX dominado pelo ideário kantiano em teologia (liberalismo teológico), ao qual ele parece ter cedido em sua crítica. E, o *principal*, nem a “boa-vontade” e “disposição pessoal” que teve para fazer com os textos fundantes do cristianismo primitivo (aos quais ele chama desdenhosamente de “história da carochinha”¹⁸⁶) o que fez em seus estudos sobre o pensamento grego.

Mantendo esta atitude até o fim de sua vida, Nietzsche pretende ter dado fim à metafísica platônica que criava as ilusões que lhe seguiram entre o real e o aparente, o verdadeiro e o falso, e, no campo da moral, entre o mal e o bem. Todavia, levando a sério Nietzsche, e problematizando sua problematização, esta sua afirmação de que não há mais absoluto, seria ela absoluta ou relativa? E sem tentar fazer Nietzsche entrar num jogo de linguagem que ele não gostaria de ser levado, todavia, aqui entraremos no problema do *estatuto da própria linguagem*: o que seu discurso quer veicular com suas palavras é algum inefável, somente aberto para os iniciados, ou algum sentido concreto e público? Descartando a hipótese de uma mística nietzschiana, ou de um Nietzsche místico, fiquemos com a segunda opção. Todavia, se sua linguagem quer veicular algum

falsificação da realidade.” Os argumentos históricos críticos usados na base criterial da aproximação ao Novo Testamento por Nietzsche, portanto argumentos de inspiração “racionalista” ou iluminista cheios de ressentimento, ou seja *ideologicamente determinados*, estão hoje plenamente assumidos naquilo em que permanecem pertinentes pela crítica bíblica atual lúcida, e totalmente superados em suas limitações. (Sobre o desenvolvimento da pesquisa bíblica e a problemática da constituição de uma Teologia do Novo Testamento como disciplina autônoma, com seus critérios e método próprios, ver: GOPPELT, Leonhard: *Teologia do Novo Testamento*, Editora Teológica, São Paulo, 2002, pp. 17 a 41.) Todavia, ainda em NIETZSCHE: *O anticristo...*, *op. cit.*, § 45, p. 69, lemos: “... Paulo foi o maior apóstolo da vingança.” E, em seguida, *in loc.*, § 46, lemos: “O que decorre disto? Que o melhor a fazer é colocar luvas quando se lê o Novo Testamento. A proximidade de tanta imundície quase nos obriga a tanto. Não escolheríamos os ‘primeiros cristãos’ para uma relação pessoal, tanto quanto não escolheríamos os judeus poloneses: não que devamos ter qualquer restrição a eles ... Ambos não cheiram bem. Procurei em vão algum traço simpático no Novo Testamento; não encontrei nada que fosse livre, benevolente, franco, leal. Nele a humanidade ainda não deu seus primeiros passos. Faltam os instintos da pureza... Só existem maus instintos no Novo Testamento, até mesmo a coragem para esses maus instintos falta. Tudo é covardia, auto-corrupção, fechar de olhos. ...” Todavia, são estranhamente destes “argumentos” (quais?) que Nietzsche se vale para fundamentar, *rapidamente em seguida*, sua dita “análise psicológica” do Novo Testamento. Que, a nosso ver, é uma das formas mais sutis e engenhosas a que o pensamento indisposto e indiferente atual, a versão pequeno-burguesa da autarquia do sábio antigo, porque já cansado, ressentido e decadente, pode lançar mão para evitar o diálogo público lúcido e responsável para fora da mentira geral. Ao mesmo tempo em que mantém, junto aos incautos (*comodamente incautos*), junto ao rebanho dos animais solitários, ares de superioridade, ares de quem sabe o que está dizendo, só porque o diz com intensidade. Ora, um pensamento robusto tem que dar um basta a essas intimidaçõeszinhas.

¹⁸⁵ Todavia, o que os Reformadores protestantes do século XVI não deixarão escapar.

¹⁸⁶ Ver nota anterior.

sentido, este deve ser tomado na dimensão da vida em termos relativos ou absolutos? E aí voltaríamos ao círculo hermenêutico nietzschiano... Se for absoluto, então não há absoluto porque se trata de linguagem contingente, *humana demasiado humana*; se for relativa, ela não pode ter o sentido que pretende ter enquanto linguagem que porta tal significado absoluto que quer dar. Com isso, não quero dizer que as “afirmações absolutas são as que portam algum sentido”. Só desejo apontar para uma problematização possível à problematização nietzschiana que parece, em algum aspecto, estar comprometida também com certo intelectualismo de fundo que ele, no entanto, diz criticar.¹⁸⁷

Há outro fato que nos parece indicar a maneira pela qual Nietzsche *não* assume a historicidade, não obstante permanecer justamente ligada a sua alegada assunção da proposição ontológica heraclitiana da guerra dos contrários como o *motus* pelo qual a realidade se estabelece. No século II, como já dissemos, sem contar as ocorrências de aforismos cuja autoria a tradição dá a Heráclito, este mesmo Heráclito, *por tudo que ele afirma*, tanto pelo devir quanto pelo Logos, foi reconhecido pelos cristãos. Cristãos primitivos que tinham plena consciência da contribuição cristã para a reabilitação do histórico contingente cujo princípio básico de fé que inspirava esta reabilitação se ligava à noção bíblico-teológica de “criação ex nihilo”. Ou seja, não a organização de estofos material amorfo prévio por um Demiurgo. Assim, mesmo desculpando Nietzsche por não saber e não considerar nada disso, o sentido pelo qual ele entendeu Heráclito deve ser tomado, por causa de sua crítica ao cristianismo como platonismo, então, de maneira diversa pela qual os primeiros teólogos-filósofos cristãos o entenderam: ou seja, a partir do seu ato filosófico, como propondo ou em linha com a reabilitação do histórico contingente.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Ver a acusação de Sócrates por Nietzsche, em: *Para além do bem e do mal*, “O problema de Sócrates”, § 23, *op. cit.*

¹⁸⁸ Todavia, vejamos como se coloca a posição de um comentador quanto ao papel que Heráclito tem em Nietzsche e que parte de outros pressupostos que os nossos, mas cujos matizes servem para lançar luz sobre a nossa própria posição, que procuramos manter sob a inspiração do radicalismo thénaziano. “Subsiste, entretanto, uma dificuldade capital: digamos, para simplificar, que Nietzsche se situa, deliberadamente em uma posição – outrora a de Heráclito – que, na opinião de Platão e Aristóteles, quase fez abortar para sempre a filosofia. ... É exatamente o futuro pensamento do próprio Nietzsche que reconhecemos na apresentação que ele mesmo fez desse pensamento de Heráclito, como ele filósofo afirmativo: ‘O mundo inteiro’ oferece ‘o espetáculo de uma justiça soberana’ (*Escritos póstumos*, 1870-1873, t. I, vol. II) e, como ele, filósofo monista do devir: ‘Ele começou por negar a dualidade de dois mundos’ e até ‘Ele negou o ser em geral’ (*ibid.*) Ou antes o próprio ser; aquilo que Platão procura no mundo das ideias reside, para ele, neste mundo do devir. A essência da realidade é ser devir. ... Nietzsche (cf. *Ecce Homo*, t. VIII, vol. I) nunca negará esse parentesco (13), e tudo se passa, pois, como se a

Deste modo, o problema está em justamente avaliar o quanto os primeiros cristãos permaneceram próximos da ontologia de Heráclito. A qual, certamente, se resolve no cósmico em sintonia com o tipo de indiferença sobre a “realidade concreta, singular e contingente”, típica do pensamento posterior que vai se querer neutro, “divino e autárquico” e que comandará o ideal do sábio helenístico, por exemplo. E o quanto Nietzsche, que se coloca como *filósofo do movimento e do futuro*, se manteve próximo a esta estética heraclitiana cósmica denunciadora sem cair no seu imobilismo ontológico último. Podendo então representar mesmo uma reabilitação do fluxo como categoria básica do ser sem prestar atenção ao que o pensamento cristão disse a respeito.¹⁸⁹ Um outro problema é o de avaliarmos o tipo de *validade* de um pensamento que faz a passagem de uma proposição *polêmica* de Heráclito, enquanto constitutiva de *uma intuição sobre o mundo da vida*, para a esfera cósmica ou ontológica, como faz Nietzsche. Pelo que poderíamos avaliar as extensões políticas possíveis de cada uma destas assunções da “polêmica” heraclitiana; a cristã e a nietzschiana. Isso, não tenho dúvidas, iria esclarecer certas filiações e gosto político *indiretos*, não ditos por Nietzsche, mas que podem sim ser explicitados a partir do paroxismo de sua crítica visceral, para certo desapontamento do “reabando nietzschiano de animais solitários”.

Assim tracemos algumas considerações que podem esclarecer alguns aspectos desta polêmica.

A assunção, por Nietzsche, de uma luta eterna como estando na base e dirigindo todos os fenômenos da natureza, segundo a ontologia heraclitiana, faz com que Nietzsche negue todo tipo de *teleologia*. Todavia, se estamos falando em realidade histórica que implica a contingência e atentarmos para o fato de que em Heráclito há sim uma *teleologia cósmica da conflagração final em que o fogo eterno, que devora todas as coisas, faz com que elas possam ressurgir novamente*¹⁹⁰, ficaremos estupefatos pela constatação de que Nietzsche quer resgatar um histórico cósmico e não mundano.

recusa nietzschiana de nossa tradição de pensamento, e seu esforço para começar de outra maneira, fosse uma tentativa para repensar outra vez, depois de 24 séculos, as verdades descobertas por Heráclito e ocultadas pela tradição filosófica posterior.” Cf. HERBERT-SUFFRIN, Pierre: *O “Zaratustra” de Nietzsche*, Jorge Zahar Editor, São Paulo, 1991, p. 107.

¹⁸⁹ Sabemos que um discípulo de Heráclito, Crátilo, foi mais longe que seu mestre e acabou num parmenedianismo radical, o que justamente queria criticar. Repropondo o famoso aforismo de Heráclito, “não se pode pisar num mesmo rio duas vezes, porque na segunda o rio já mudou”, ele chegará a afirmar que se quer alguém pisa em algum rio alguma vez, rompendo tanto com o espaço e a temporalidade caindo no tipo de *presentificação eterna* parmenediana.

¹⁹⁰ Para isso, ver as pesquisas de Rodolfo MONDOLFO e Werner JAEGER, dois filólogos contemporâneos que apresentam leituras mais atualizadas da tradição clássica.

Justamente o que ele diz criticar em Platão, quem ele diz fazer isso e ser seu grande promotor teórico. Como corolário desta “negação” da teleologia, Nietzsche, *lógica e minimamente conseqüente* – e já que, como acordamos, ele quer se comunicar não por oráculos – deve negar o *arché*, ou “princípio”. Este um conceito que no pensamento clássico, em sua extensão política, se liga à “origem”, ao “princípio”, com toda a carga semântica que doará à esfera do poder político e que alimentará a estética conservadora tradicional aristocrática e hierarquista, por um lado. Mas que a partir da tradição bíblica recebe, graças à noção bíblica de *criação boa ex nihilo do bom Deus criador*, o aporte da temporalidade. Assim, *arché*, para o Antigo e Novo Testamento, carregará a marca de um “começo temporal” iniciado pelo Deus-criador que, não obstante sua diferença qualitativa desta condição temporal (porque “anterior” ao próprio princípio¹⁹¹), se compraz em revelar-se *na* história ao povo de Israel e à humanidade na forma humilde de servo – em Jesus Cristo –, fazendo desta história, através do *evento*, também a sua própria história.¹⁹² Os meios pelos quais a Divindade, segundo a religião bíblica vétero e neotestamentária, principalmente, no âmbito da experiência do numinoso que ali se desvela e age, se utiliza, são meios claudicantes, efêmeros, fracos, passageiros e sujeitos a aperfeiçoamento. Deste modo, *telos* e *arché*, são dois conceitos que portam a semântica da temporalidade pela qual é possível entrarmos no universo do evento significativo concreto como trabalho propriamente humano que qualifica a existência temporal e contingente *deste mundo*.¹⁹³ É desta parte do dégradé semântico destes conceitos gregos de que se serviram os cristãos primitivos, em seu encontro com a cultura grega, para proclamarem o Evangelho e, assim, promoverem uma “subversão da

¹⁹¹ Nesse sentido a Bíblia diz: “Deus não existe”. E se continuarmos a inquirir e protestar dizendo: “Sim, mas embora ele não exista como existem as coisas criadas, ele existe de alguma forma.” – Para então satisfazer a necessidade de preenchimento ontológico exigido por nossa racionalidade, a Bíblia deslocará o foco da pergunta existencial ontológica para o “locus de uma experiência existencial temporal e contingente com o *Deus vivo*.” Para tanto, a atemporalidade da presentificação eterna que comanda o princípio de identidade lógica é substituída pela *temporalidade contingente* dos eventos significativos que se dão como desvelamento de quem é este Deus. O qual se dá a conhecer, de modo *nunca definitivo*, através destes eventos. Os quais, por sua vez, se inscrevem em linha com o “futuro”, que é também o *futuro deste Deus que consente em se desvelar na contingência temporal*. No lado humano, um futuro aberto, histórico, marcado pela dialética de uma fé, por um lado, vivida em esperança na bondade deste Deus em sua *vontade* de manter a vida (o ser), contra todo tipo de morte e putrefação. E desta mesma fé, por outro lado, testada, a todo tempo, pelo inusitado e imprevisível próprios da liberdade deste Deus (pessoal) que sempre continuará sendo Deus, enquanto o ser humano, ser humano. Sobre o tema do *futuro*, segundo a Bíblia e na perspectiva da teologia dogmática contemporânea, ver o clássico: MOLTSMANN, Jürgen: *Teologia da esperança*, op. cit.

¹⁹² Ver, sobre a problemática da temporalidade do ponto de vista exegético neotestamentário, a obra, traduzida por mim, de CULLMANN, Oscar, *Cristo e o tempo*, Editora Custom, São Paulo, 2003.

¹⁹³ O que explica a estética do *eterno retorno do mesmo* de Nietzsche. Em relação a esta experiência, nos parece que Kierkegaard se afina mais à temporalidade quando propõe a noção interessante e profunda de “repetição”.

linguagem” cuja heurística resultante para o fazer filosófico ainda hoje estamos apenas tateando.¹⁹⁴

Nesse sentido, auferindo um resultado frutuoso deste uso cristão dos conceitos gregos em vista do fazer filosófico, segundo Thévenaz: “Pode-se muito bem definir a filosofia como a investigação do que é primeiro, do *archè* ou do *prôton*. A filosofia, por essência, é ‘archologia’¹⁹⁵, ou ‘protologia’.¹⁹⁶ Mas o duplo sentido de *archè* e *prôton* abrem de início uma dupla perspectiva. ... O *archè* pode ser um *prôton* temporal, cuja prioridade é cronológica, quer dizer, um *começo*. A filosofia será então considerada seja como *ciência dos princípios*, *epistème tôn próton archôn*¹⁹⁷, filosofia primeira; ou como *ciência do começo*¹⁹⁸, preocupada com o *archè philosophías*¹⁹⁹ ou o estímulo ao passo, – *ciência do caminho* [grifo nosso], busca do método ou do itinerário, ‘busca da primeira verdade’ (Lequier), *dialética temporal*.”²⁰⁰ [grifo nosso] Todavia, a falta de um *arché*, em Nietzsche, a nosso ver, deixa claro seu comprometimento com toda estética pagã e com o que dela decorre: o *panteísmo* – ou, numa outra vertente, o *acósmismo*, que é a *negação do mundo* – e, a contragosto de Nietzsche, é claro, a afirmação última

¹⁹⁴ Para uma análise lexicográfica do uso neotestamentário dos conceitos de *télos* e *arquê*, ver: *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume I, (Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Editors), William B. Eerdmans Publishing Company, (First published 1985 – Reimpreted 2003). Ali (p. 81) quanto ao uso geral de *arché* pela filosofia, destaca-se o significado de “primazia”, seja no tempo ou na posição. Quanto ao tempo, denota o ponto de um novo começo em uma sequência temporal. A relatividade da sequência temporal fica implicada, a título negativo justamente para fazer ressaltar a “primazia” que se destaca, por exemplo, da seguinte *declaração religiosa*: Deus é começo e fim. Em filosofia, esta noção é usada primeiramente em relação à matéria original da qual todas as coisas se expandem, assim, para as leis básicas que controlam toda evolução. Nesta conexão, para a visão estoica, tanto Deus quanto a matéria (que Deus permeia) são *archaí*; Deus é idêntico tanto à *arché* (e *télos*) quanto ao *logos* e o *noús*. Filo chamará os quatro elementos de *archaí*, como ele faz com os átomos, o número 1 também é *arché*, e também o *logos* e Deus. *Arché* como “começo” é usado no Novo Testamento (a) na fórmula “desde o começo”, por exemplo, da criação (cf. Hebreus 1.10), da aparição de Cristo (Lucas 12), de ser um cristão (1 João 2.24) como em Mateus 24.8; Hebreus 5.12 (o começo da instrução cristã). Assim, a matiz neotestamentária enfatiza o aspecto temporal mesmo da “temporalidade vivida”, cotidiana. Da mesma forma (cf. KITTEL, p. 1161), *télos* e *teléo* no Novo Testamento conservam seu caráter dinâmico; eles denotam “cumprimento”, “realização”. (Cf. Lucas 22.37) Todavia, para mais observações do inadvertidamente “caráter religioso” de *arché* que permanece entranhado na estética do pensamento humano – filosófico e científico mesmo – ver, no meu estudo sobre Emmanuel Mounier: “Capítulo V” – V.6 Intermezzo: *moral personalista e moral hierarquista*, (p.701).

¹⁹⁵ THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, in *L’homme et sa raison I, Raison et conscience de soi, op. cit.*, p. 148, (nota 1): “E não *arqueologia*, que é ciência do antigo. – Husserl, que sempre se queixou de que a palavra *arqueologia* fosse já monopolizada (E. FINK, *Das Problem der Phänomenologie E. Husserl, Revue internationale de philosophie*, I, 1938-39, p. 246), teria podido se servir com vantagem do neologismo *archologia*.”

¹⁹⁶ *Ibidem*, nota 2: “Segundo a expressão de E. Pini (1803) e de V. Gioberti, Della protologia (1857).”

¹⁹⁷ *Ibidem*, cf. nota 3: “Aristóteles, *Métaph.*, A 2, 982 b 9.”

¹⁹⁸ *Ibidem*, cf. nota 4: “Wissenschaft des Anfanges, Husserl, *Nachwort zu meinen “Ideen”*, p. 161.”

¹⁹⁹ *Ibidem*, cf. nota 5: “Platon, *Théétète*, 155 d, no sentido em que a admiração [ou espanto] é fonte de reflexão filosófica.”

²⁰⁰ THÉVENAZ: “La question du point de depart radical chez Descartes et Husserl”, in *L’homme et sa raison, op. cit.*, p. 147.

do princípio de indeternidade e de não contradição que comanda toda a metafísica e a tradição intelectualista ocidental que subjaz à chamada “filosofia natural”. Somando-se a isso, a consequência fatal que será expressa pelo que podemos chamar de rarefação do ideário pagão expresso pela decadente espiritualidade gnóstica: *a negação do corpo e do mundo material e temporal, da cotidianidade*. Tudo o que Nietzsche diz exatamente contestar!

Lembrando que a *espiritualidade gnóstica* contempla duas formas de “negação do corpo”: uma pela ascese mórbida de purificação pelo auto flagelamento corporal, suspensão da alimentação, do sono, do sexo, da palavra etc., e outra pela liberação e rédea solta, até a extenuação total dos apetites, a todo tipo de satisfação corporal. Todavia, sem que estas duas “asceses” [palavra que significa simplesmente “exercício”] impliquem uma “contradição” quanto ao objetivo que querem alcançar: a “libertação da alma” das *solicitações sempre impuras e pecaminosas do corpo*. Todavia, não há nenhum tipo de defesa desta decadência nos textos do Novo Testamento, no que Nietzsche erra fatalmente o alvo. Pelo contrário, há, antes, uma forte e enfática crítica por parte dos autores neotestamentários que viveram a problemática do enfrentamento desta *espiritualidade mórbida* chamada Gnose – na forma em que ela se deixa entrever, por exemplo no século II e III, na heresia do *docetismo*: doutrina do corpo aparente de Jesus Cristo. Heresia esta, com efeito, que já começava a se insinuar no âmbito da vida das primeiras comunidades e vai configurar o tipo mais incisivo de luta travada, a partir do segundo século, pelos teólogos cristãos contra o então “gnosticismo”, que se propunha como a verdadeira compreensão do Evangelho.²⁰¹ Crítica esta que os primeiros autores neotestamentários, em especial, fazem com um sentido mais propositivo afirmativo que negativo, e que é o sentido pelo qual se dinamiza o “otimismo” que a tradição bíblica propõe aos crentes no embate dos problemas concretos da existência. Um otimismo de esperança, de aposta nas surpresas promissoras – de Deus em Cristo – de um futuro proposto como sempre aberto (escatológico). Diferentemente do otimismo que a filosofia grega herda do paganismo grego (o mesmo que será o da Gnose) que se dinamiza sobre sua confiança na unidade ontológica essencial prévia e garantida entre a atividade racional explicativa (pela *psiqué-alma*) e o próprio cosmos [*natureza*] como expressão ampliada e Divina de uma

²⁰¹ Para o primeiro momento ver o *corpus joaniano*, (por exemplo: 1 João 1.1, 4.2; 2 João 7). Para o segundo momento, ver: WRIGHT, *op. cit.*: “‘Ressurreição’ como espiritualidade? Textos de Nag Hammadi e de outros lugares”, p. 737 ss.

mesma Razão Cósmica. Mas, mais especificamente ainda, este otimismo cristão receberá seu impulso a partir do evento inesperado, até mesmo para os cristãos primitivos, da “ressurreição corporal dos mortos ao terceiro dia de Jesus Cristo” que representa, de uma vez por todas, a afirmação do “corpo”, da vida corporal e tudo o que ela representa (resgate da cotidianidade, da temporalidade, da contingência, do erro etc.), com pleno direito de cidadania na contribuição cristã de uma nova virada antropológica agora deflagrada na história da humanidade a partir do evento Cristo. Isso nunca havia sido afirmado até então.

Assim, enquanto que para os gregos seu otimismo permanecerá *naturalista*, para os primeiros escritores cristãos seu otimismo será histórico e os animará a formular e esclarecer, para si e para as comunidades às quais se dirigiam, sua própria auto compreensão de cristãos que não abriam mão dos textos do Antigo Testamento. Destes extraem a noção bíblica fundamental que abre o campo para a historicidade e a contingência: a noção de “criação”. Isto foi o que possibilitou *aos primeiros cristãos* não formularem suas orientações para a vida na forma de um “moralismo”. De um *código moral de conduta* a ser seguido, mas crer na capacidade de cada cristão singular chegar às conclusões mais acertadas quanto ao que fazer ou deixar de fazer a partir do testemunho interno do Espírito de Cristo habitado, indistintamente, no mais profundo de cada um.²⁰²

Percebendo, então, os limites deste paradigma da filosofia natural, ao qual Nietzsche é atraído, e não podendo e não querendo abrir mão dele pela opção de uma outra ontologia possível que talvez ele pudesse vislumbrar em sua linha do horizonte, mas à qual recusou (por que de *inspiração* cristã?), só resta a Nietzsche assumir a dilaceração da manutenção “ao mesmo tempo” dos antípodas, sem propor uma solução. O que faz de Nietzsche um parmenediano cujo *movimento no ser* é um freir que se quer colocar como verdadeiro movimento pela *pura intensidade do frêmito*, mas que, na verdade, permanece sempre o mesmo, *no mesmo lugar e no mesmo tempo*. E isso, em

²⁰²Vemos a diferença desta habitação interna cristã que é libertação e a habitação interna do tirano que é escravidão. Todavia, a solução que a nossa sociedade burguesa manteve para os seus indivíduos – desde as primeiras formulações filosóficas científicas jurídicas e políticas no século XVI (e isso ainda pretendemos desenvolver em trabalho posterior nos referindo principalmente, mas não unicamente, a Maquiavel) – no enfrentamento do pseudo embate desta dupla face da decadência gnóstica que essa sociedade, com seus filósofos e sábios cooptados, ajudou a definitivamente a acampar, e que a ideologia liberal deu o último toque, será a briga de família dos pares “moralismo versus a-moralismo”, relativismo-absolutismo, revolucionário-conservador, esquerda-direita etc. e por aí segue todo tipo de maniqueísmo.

Nietzsche, como sempre, ao inverso: na manutenção chocante dos antípodas não como paradoxo²⁰³, quer dizer, *tensão vivificante*, mas como expressão de pura intensidade.²⁰⁴ Deste modo, neste nosso filósofo, a nosso ver, não obstante o seu esforço, falta o sentido de uma “identidade dramaticamente construída e possível como um verdadeira filosofia do *futuro aberto*”, que, para Nietzsche, só pode se dar como “pura não-identidade absoluta” ou, em última instância, enquanto possível fonte de inteligibilidade do discurso nietzschiano, *cósmica*: eterno retorno do mesmo; ou seja, como vemos, ao mesmo tempo uma “pura identidade-absoluta”.

Assim, *ao mesmo tempo*, isso faz de Nietzsche, pela sua adoção da pura negação, apenas um Parmênides invertido na história da tradição, mas ainda *um Parmênides* bem parmenediano.

Isso porque, a pura negação não pode gerar uma verdadeira contradição. A lógica, que tem por base o princípio de não-contradição, porque baseada na linguagem que tem sua existência não *em-si*²⁰⁵, mas ligada ao ser – e nisso Parmênides está certo – não pode gerar, por causa do seu auto-contimento e auto-referencialidade, uma verdadeira contradição enquanto suficiente em sua pretensão de alcance contraditório no mundo da vida concreta. Assim, é de se duvidar, por exemplo, se o quadro de inferência de Boécio fornece realmente a condição de uma verdadeira contradição, em termos de negação, entre uma proposição A e O e entre uma E e I em seu alcance espaço temporal. Pelo que parece-nos que Nietzsche se emaranhou nesta questão.

Vejamos. Enquanto o Nietzsche ainda wagneriano e shopenhaueriano se move em termos duais – Apolo-Dionísio – em sua compreensão do mundo, em seu rompimento com Wagner e Shopenhauer parte apenas de Dioniso, uma espécie de conceito unificador, desta vez, de sua estética, que, mesmo entendido como afirmação do fluxo, do vir-a-ser, não deixa de nos apresentar seus atrelamentos cósmicos pelos

²⁰³ Como já observamos, como propõe Kierkegaard, com o conceito profícuo, de inspiração cristã, de “repetição”, que Nietzsche não alcançou quanto ao enlace temporal em que as relações no mundo humano se dão.

²⁰⁴ Ora, é isso que nos faz desconfiar não da sinceridade de Nietzsche quanto a sua posição contrária ao anti-semitismo, mas da ingenuidade de crer que sua irmã não tenha tido “motivos bem tangíveis” de encontrar “signos” de tal ideologia em seus textos pela formatação, não obstante, que ela deu a eles. Como sempre, em relação a isso, é melhor ler o próprio Nietzsche do que acreditar na apologética dos seus intérpretes apaixonados.

²⁰⁵ Como nos parece sub-repticiamente manter a chamada “filosofia da linguagem” anglo-saxã-estadunidense, cuja linguagem sobre a *linguagem* parece ser contada como pertencente a um âmbito outro. A um outro estatuto ontológico avalizado não se sabe por qual poder superior, que não o da *linguagem* objeto que analisam.

quais afirmará, pelo imanentismo cósmico típico da estética panteística grega, a eternidade de um mundo apreendida a partir da auto referência a si pela concepção imanentista de uma “natureza” [*physis*] concebida em termos de circularidade temporal, *eterno retorno do mesmo*. Todavia, novamente, esta é justamente a forma do tempo preferida pelo decadente intelectualismo ocidental que vige sob o princípio de não-contradição e o terceiro excluído, o que justamente Nietzsche diz criticar!

Focando então o aspecto pelo qual a crítica à metafísica de Nietzsche pode se enquadrar no que chamaremos, neste estudo, de *crítica moral à metafísica*, que para nós constitui o sentido mais básico da crítica contemporânea à metafísica, Nietzsche afirma que Platão inventou a noção de um “bem em si mesmo” pela qual pode, então, elaborar seu dualismo metafísico e moral do bem e mal.²⁰⁶ Todavia, essa crítica, que se tornará muito comum a Platão, deixa-nos entrever seus limites, sem desmerecer seus méritos naquilo em que é pertinente, no momento em que se atenta para o sentido da realidade para a qual o conceito de Bem, em Platão, quer apontar e que esclarece um aspecto preciso, e a nosso ver fundamental, que levou Platão à descoberta da *segunda navegação*, ou “metafísica”. Além do que, com relação a Platão, é necessário ver se a leitura que até então tem predominado na tradição interpretativa ocidental de sua filosofia é a única possível *a partir mesmo de estudos mais atuais da própria obra de Platão*. Pois, contra Nietzsche, assumir esta leitura que tem prevalecido no Ocidente é aceitá-la, às avessas, como final, ou seja, é já *ceder ao esquema racionalista que a tem perpetuado*. Este é o custo que Nietzsche tem de pagar por manter-se suspenso no caráter extremamente apofático do seu logos e, não obstante, ainda insistindo em continuar falando.

Nessa conexão, Pierre Thévenaz diz, no seu artigo sobre o problema do estatuto da metafísica, que “é graças a Descartes que nós experimentamos de alguma maneira o

²⁰⁶ Cf. Vida e Obra – Pesquisa: Olgária Chaim Ferez; Consultoria: Marilena de Souza Chauí, in Friedrich NIETZSCHE – *Obras Incompletas* (Seleção de textos de Gérard Lebrun; Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; Posfácio de Antônio Cândido), Nova Cultural, São Paulo, 1999, p. 10: “A crítica nietzschiana à metafísica tem um sentido ontológico e um sentido moral: o combate à teoria das idéias socrático-platônicas é, ao mesmo tempo, uma luta acirrada contra o cristianismo. Segundo Nietzsche, o cristianismo concebe o mundo terrestre como um vale de lágrimas, em oposição ao mundo da felicidade eterna do além. Essa concepção constitui uma metafísica que, à luz das idéias do outro mundo, autêntico e verdadeiro, entende o terrestre, o sensível, o corpo, como o provisório, o inautêntico e o aparente. Trata-se, portanto, diz Nietzsche, de “um platonismo para o povo”, de uma vulgarização da metafísica, que é preciso desmistificar.” Todavia, ao concordarmos, não obstante a confusão nietzschiana, em que realmente uma crítica à metafísica só pode ser “moral”, resta-nos ainda saber de onde se parte: do sujeito moral moral, que é o ser humano, o ser humano só? Ou de uma *idealização* – a do *Übermensch* – que seria, a contragosto de Nietzsche, um outro tipo de nova versão do platonismo que as professoras dizem que ele critica moralmente? Ver Também: NIETZSCHE, Friedrich: *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, § 8.

vivo hiato entre a evidência e o fundamento da evidência, o conteúdo da verdade e a significação da verdade.”²⁰⁷ O que faz, então, com que a univocidade racional entre estas dimensões seja de inteira responsabilidade da razão e não um fato “natural”. Todavia²⁰⁸, Descartes não é senão um exemplo, certamente privilegiado. Pois é possível, segundo Thévenaz, mostrar, para o ponto que nos ocupa aqui, um passo em última análise análogo, se bem que muito diferente na marcha, em um Platão que procura além da verdade, além da realidade das Idéias, a Idéia do Bem que é causa da verdade e do ser. Dito de outra forma, que funda o valor e a significação da verdade sobre o Bem. Este, como dissemos, que é em Platão, por sua vez, *indefinível*.²⁰⁹ Todavia, há um passo semelhante também em um Kant, pois, segundo nosso filósofo, a questão crítica:

Como a física ou as matemáticas são possíveis? – é igualmente uma questão propriamente metafísica, quando bem mesmo se tem querido ver aí tantas vezes, [segundo Thévenaz], a simples condenação de toda empresa metafísica em proveito da teoria do conhecimento. De fato, trata-se também de uma questão mantida sobre uma evidência, da colocação em questão de uma verdade, no entanto, indubitável (a verdade da física newtoniana sobre a qual não há sombra de dúvida para Kant): Como tal verdade é possível? O que é o mesmo que dizer: como compreender o valor de tal verdade, seu fundamento? A “revolução copernicana” [segundo Thévenaz] é o artifício de método que Kant imagina para responder a esta questão, e ele se vê conduzido a uma nova teoria do ser (da realidade), e do espírito cognoscente, para responder a esta questão “crítica”. Não é esta a prova de que, como em Descartes, nós estamos em plena interrogação metafísica, em uma nova metafísica? Além do que, o próprio Kant, em uma carta a Marcus Herz, datada do mesmo ano da Crítica da razão pura (1781), qualifica sua empresa crítica de “Metaphysik Von der Metaphysik”.²¹⁰

Assim, foi a intuição de Platão da pluralidade constitutiva do cosmos que implicou também, segundo a teoria do conhecimento antiga (*o semelhante conhece o*

²⁰⁷ THÉVENAZ, Pierre: “L’evidence et le statut métaphysique de la vérité” (1950), in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 135-136.

²⁰⁸ *Ibidem*, cf. nota 3. Esta nota de Thévenaz mantém a mesma opinião a que eu havia chegado, antes de tê-la lido, sobre a noção de “Bem” na contribuição do problema da verdade e da metafísica em Platão.

²⁰⁹ Platão prefere a noção de *indefinível* que a de *infinito*, enquanto Aristóteles preferirá a noção de finito. Cf. Thévenaz, *L’ame du monde – Le devenir et la matière chez Plutarque*, op. cit., passim. e devenir. Ver mais sobre esta problemática em: MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d.

²¹⁰ Thévenaz, Pierre: “L’evidence et le statut métaphysique de la vérité” (1950), op. cit.: cf. nota 3, *in loc*.

semelhante), um critério plural de análise que teve prosseguimento frutífero na história da filosofia ocidental. Pelo que a metafísica surge não pelo sentido de uma acomodação. Pelo contrário, ela surge como *resultado de uma luta interna à própria razão filosófica* que, após o estancamento do projeto explicativo da *physis*, por um lado, a morte de Sócrates, por outro, e ainda a crise a que a democracia ateniense havia chegado, se viu *em crise* e em um embate que lhe impunha a necessidade de estabelecer novas bases para sua justificação.²¹¹ É nesse drama humano – e não simplesmente de fuga do mundo – que, a nosso ver, devemos entender a locação do *Bem* no sistema explicativo da metafísica platônica. A isso nos parece que Nietzsche não deu atenção.

Assim, o “Bem”, não obstante ser o princípio de inteligibilidade última da ontologia platônica, é, ele mesmo, *indefinível*. Concebido por Platão como fonte dinâmica produtiva do real, como já dissemos, a única coisa de que sabemos sobre uma “definição” dele vinda da Academia é que ele é *Um*, (tomando este conceito em seu sentido filosófico preciso). Ou seja, não, obviamente, no sentido quantitativo numérico, mas no sentido pitagórico qualitativo. Sobre ele, Platão nunca quis que se escrevesse (nem na forma de diálogo), pois sua apreensão deveria se dar no âmbito do *diálogo vivo* entre mestre e discípulo. Assim sua apreensão seria fruto de um resultado gradativo, (e não absoluto ou último possível através de um conceito definidor), de uma investigação filosófica dedicada, comprometida com a verdade e a justiça e sempre pessoal. É por isso que o método dialético – através do diálogo vivo e pessoal, o que Platão herdará de Sócrates – será o caminho a ser seguido na Academia, nas aulas “esotéricas” de Platão sobre o Bem com seus discípulos pós-graduados. Com isso, Platão consegue fazer justiça a Heráclito, em sua advertência para o lado existencial e experimental do conhecimento contra Parmênides que afirma o lógico-racional baseado na identidade essencial e prévia entre Ser e pensamento. Enquanto que este último, por outro lado, será vindicado por Platão na intenção platônica de estabelecer o princípio de inteligibilidade no “mundo das formas”.

Assim, a inteligibilidade possível doada pelo mundo das formas, a Platão, era suficiente para estabelecer o aspecto imóvel da “verdade” – que em última instância está ligada ao Bem que é *dinamicidade produtiva não imóvel*. Verdade apreendida a partir da inteligibilidade provinda das Formas ideais para a consecução de compreensões *cada*

²¹¹ Para um maior aprofundamento destas e outras observações sobre o caráter de crise que informa a superação da metafísica por ela mesma, ver: THÉVENAZ, Pierre: “Crise de la raison et critique de la raison” (p. 167 ss.); e “Le dépassement de la métaphysique” (p. 207 ss.) in: *L’homme et sa raison, op. cit.*

vez mais verdadeiras das relações entre as coisas *neste mundo e as próprias Formas*. Dentre estas, a preocupação maior de Platão pode ser expressa em sua proposta de projeto político.²¹² Todavia, mesmo no nível de sua preocupação e dedicação intelectual quanto à *realidade* deste projeto alcançada pela *episteme*, todavia, não podemos nos esquecer do importante papel da *doxa* neste projeto. O que, a nosso ver, esclarece a dimensão mais concreta do pensamento platônico. A busca da verdade e empenho pela justiça “neste mundo”, a partir da inteligibilidade doada pelo mundo das Formas, se dinamizará, em Platão, ainda com base no diálogo vivo. Não obstante vemos aqui o caráter elitista que marcará esta busca – circunscrita aos filósofos – veremos também que este caráter elitista se enfraquece a partir do momento em que observamos como ele deve prosseguir no âmbito do projeto político de Platão. Quanto a isso, nos depararemos com um grande avanço de Platão sobre a contribuição do legado órfico que descobriu a psiqué como princípio de individuação humana.

Como sabemos²¹³, para a antropologia desenvolvida de Platão, cada pessoa possui três almas: a concupiscente, a irascível e a racional. *Todos os seres humanos*, inclusive os escravos, as mulheres e as crianças (proposição negada, quanto à alma racional, por Aristóteles, que, por sua vez, também amplia o uso do conceito de *psiquê*²¹⁴ a seu modo), possuem estas três almas, ou três movimentos, apesar dos desejos e prazeres, características marcantes do predomínio da alma concupiscente destes indivíduos, segundo Platão. Deste modo, com a alma tomada como princípio de individuação, cada pessoa se caracterizaria pela predominância de uma destas três almas. Assim, para Platão, a melhor forma de resolver o problema das exigências da especificidade humana em meio à vida na polis – e nisso também Platão segue Sócrates, que promoveu a virada da filosofia da *physis* para a antropologia, para o problema do

²¹² Até aqui, a *Cidade* ainda é considerada a maior conquista humanidade na Antiguidade. Seu estatuo, mesmo tendo sido posto em questão pelos sofistas, só vai ser contestado no período helenístico. O ceticismo será a grande expressão desta grande mudança.

²¹³ Cf. PLATÃO: *ARepública*, 439d; 440c/d., in Coleção: *Os pensadores*, 5º edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.

²¹⁴ Há escravos por natureza, quer dizer, aqueles indivíduos que *essencialmente* ou *naturalmente* não portam a “razão”. Isso porque, para Aristóteles, os instrumentos são tais porque instrumentos de produção (*órgana poetiká*), enquanto um objeto de propriedade (*ktema*), por outro lado, é um instrumento de ação (*órganon praktikón*) e sendo a vida ação, e não produção (*bios praxis ouk póesis esti*), então o escravo é um ser subordinado na ordem dos instrumentos de ação (*ho dóulos uperetes ton pros praxis*). Cf. ARISTÓTELES: *Política*, (trad. Mário da Gama Kury), Biblioteca Clássica UNB, Editora Uniersidade de Brasília, 1985: I, 6, 1255a.

ser humano²¹⁵ – seria descobrir qual tipo de alma predominaria em cada pessoa. Pois a predominância de tal ou qual alma, observada como “expressão de uma vida concreta” e não por “dedução racional”, portanto por um *método indutivo* e não simplesmente dedutivo (como vai ser depois o aspecto predominante do ponto de partida da analítica aristotélica), e no que Platão continua socrático, indicaria, ao mesmo tempo, como aquela pessoa poderia se realizar em sua especificidade – e ser feliz por realizar-se. Ao mesmo tempo em que indicaria o lugar mais proveitoso e apropriado que ela poderia ocupar na economia da vida em comunidade. Se assim fosse feito, o que Platão propõe pelo trabalho de observação das crianças realizado pelos *funcionários públicos* atentos, cada pessoa, na economia da vida política, teria sua felicidade própria garantida porquanto – e aqui Platão permanece grego com a manutenção da noção difundida de *areté* ou virtude como a se refere à realização plena da especificidade²¹⁶ individual concreta – as exigências de seu caráter mais elementar, postas pela psiqué predominante, estariam garantidas. Portanto, para aqueles cuja predominância seria a da psiqué concupiscente, permaneceria a vida do trabalho prático manual²¹⁷ a serviço da vida na polis. Para aqueles cuja predominância seria a da psiqué irascível, permaneceria a vida militar a serviço da proteção da polis. E para aqueles cuja predominância seria a da psiqué racional que, por causa da *predisposição natural* para a atividade do pensamento, se disporia à vida da administração e legislação da polis. Com a observação de que estes, ao completarem os anos de estudo (ao que parece aos 30 anos de idade) deveriam sair da zona de conforto da vida escolar e tentar viver a vida comum na polis unicamente a partir de suas capacidades intersubjetivas, retornando aos 50 anos para ocuparem o governo da polis. Além do fato de que, em Platão, “ciência”

²¹⁵ Que permanecerá, pelo “oráculo divino” *Conheça-te a ti mesmo*, como que a marca do mais autêntico empenho da filosofia desde então. Ver Thévenaz, Pierre, “Réflexion et conscience de soi”, in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 103.

²¹⁶ O que Aristóteles enquadrará depois pelo seu esquema explicativo de atualização dos indivíduos em termos de “ato-potência”.

²¹⁷ Que será mal visto pelo aristocratismo intelectualista na esteira de Aristóteles como coisa de escravo. Cf. MOUNIER: *La petite peur du XX^e siècle*, *Oeuvres* III, p. 368: “‘Vulgar, dizia Sêneca, é a arte dos trabalhadores que trabalham com as mãos, ele é sem honra e não saberia vestir mesmo a simples aparência de honestidade.’ E Cícero: ‘Nada de nobre jamais poderá sair de uma oficina ou de um atelier.’ As idéias cristãs só corroerão lentamente essa mentalidade. São Tomás justifica ainda a escravidão. A oposição das artes servis às artes liberais se mantém e a palavra mecânica fica ligada a servil; por um tipo de desvio interior das noções cristãs, ela se reforça na oposição entre vida contemplativa e vida ativa. A cavalaria, depois a nobreza, fazem dessa mentalidade uma de suas razões de ser. A própria burguesia triunfante, em tudo cantando a glória das obras mecânicas, difunde a mística das ‘mãos brancas’ nas classes modestas, distribui um ensino secundário totalmente acetificado de toda atividade manual. Um empregado de banco, um professor, um pequeno comerciante aí puderam tirar um horror à máquina mais vivo que aquele do trabalhador. Este preconceito social arraigado sobre as gerações e conservado por muitas sobrevivências sociológicas marca ainda profundamente a afetividade do ser humano de hoje.”

permanecerá sendo também elencada no estatuto de “*técne*”, como qualquer outra atividade. Não obstante seu caráter mais nobre por conta de sua realização estar ligada ao “*nomos*”, carregando consigo o prestígio antigo que os antigos gregos lhe davam de divino. Pelo que nisso, e com todos seus esforços intelectuais voltados para a vida na comunidade política (a *polis*), Platão permanecerá grego. Todavia, estes dois fatos nos esclarecem ainda mais o caráter menos elitista que para nós se destaca do platonismo, bem menos do que se destaca de outras leituras tradicionais de seu pensamento.

Nesse sentido, o “sistema platônico”²¹⁸, em última instância, consegue resistir à imobilidade improdutiva e mórbida advinda do imanentismo panteísta típico da estética grega da qual Parmênides tira proveito para sua concepção geral do Ser como *imóvel*. O que Platão contesta por sua concepção última do ser como “móvel” e indefinido²¹⁹, porque fonte inexaurível de produtividade inapreensível pela “indefinição conceitual” ao que ele chama de Bem, sem referência relativa ao que se poderia denominar Mal. O que, mais uma vez, caracteriza o típico otimismo naturalista bem próprio do gênio grego ao qual Platão permanece ligado. Todavia, e aqui é que está o ponto, estaremos com Nietzsche se a sua crítica ao dualismo platônico for “moral”, e então se caracterizar pelo que denominamos neste trabalho de *crítica moral à metafísica* enquanto fuga do concreto e real, e não à “metafísica” enquanto tal. Pois vemos, a partir destas nuances que destacamos do pensamento platônico que, na verdade, a metafísica não está necessariamente ligada à fuga deste mundo e que ela, em Platão, por exemplo, se relaciona também a uma resistência a esta fuga em nome de uma visão mais realista da vida política concreta. O que não invalida as críticas que possam ser levantadas sobre o quanto Platão consegue se manter fiel a esse propósito sem cair na “tentação da fuga”, ou mesmo ser o seu grande inspirador. Também mantendo desconfiança quanto a se Platão fecharia em tudo com a interpretação gnóstica posterior.

Também se atentarmos para o corolário da intenção do projeto de Platão em seu engajamento por estabelecer *um projeto de vida na polis*, que se arrefece, é verdade, no Platão maduro das *Leis*, veremos que Platão aqui também permanece tipicamente grego em seu “otimismo” para com a “natureza” (cosmo). Pois enquanto o *cosmo* (ordem e

²¹⁸ E digo esta expressão com muita cautela, pois é difícil enquadrar o pensamento de Platão em um sistema fechado, não obstante ser possível extrair linhas gerais e características do seu pensamento.

²¹⁹ Que para Aristóteles será “finito” como categoria de perfeição, porquanto de acabamento, deixando pressentir já o predomínio no seu pensamento do ímpeto da vontade de contenção racional dos objetos que caracterizará todo intelectualismo e racionalismo posterior inaugurados pelo “iluminismo aristotélico”.

organização racional) doa o sentido positivo do ser ao qual o pensamento racional entra em relação direta por ser também racional (ou seja, também ordenado), o “mal”, na estética ontológica grega, permanecerá expresso pelo conceito limite de “caos” (desordem), em contraposição ao cosmos.²²⁰ Ora, este sentido positivo de um elo essencial entre o cosmos e a alma racional só foi possível graças à intuição da psiqué humana como antonomásia de razão. O que será um dos frutos do desenvolvimento posterior do pensamento filosófico. Assim, mais uma vez, o lema da epistemologia antiga se justifica: *o semelhante conhece o semelhante*. Como vemos, estas noções *vindas do mito* são aproveitadas em seu caráter heurístico pela reflexão filosófica para se pensar a relação da polis – *ordem* social – com o que seria seu oposto, o *caos* social (desordem social sempre possível por causa da guerra interna e externa). Em paralelo, a antropologia antiga, ainda tirando proveito heurístico dos conceitos mitológicos, pensaria o *microcosmo* (ou seja, o ser humano) a partir desta dualidade. Sendo a alma o princípio de ordenação (racional) e o corpo o de desordem pelo erro sempre recorrente dos sentidos, aqui sempre na *ordo cognoscendi*.

Vemos, então, que Platão recupera Heráclito repondo-o no mundo da vida da Polis, caracterizada pelo diálogo cada vez mais aprofundado levado a sério por aqueles que estivessem dispostos a gastar tempo na busca da verdade correspondente. Nesse sentido também, Platão permanece fiel a Sócrates, para quem o diálogo, não tendo um fim em si mesmo, aponta para uma *quarta dimensão de transcendência*: a “verdade”. Nenhum dos interlocutores, e nem a linguagem mesma. Pois esta verdade não é possuída nem pelo interrogador e nem pelo respondente e nem passível de ser apreendida de modo definitivo pelo logos humano. O que, ao contrário, caracterizará a proposição básica da filosofia do aluno de Platão, Aristóteles, como base de sua ontologia – pela imediatez auto evidente concebida graças à crença na unidade ontológica prévia, todavia alimentadora do otimismo racionalista grego, entre o discurso racional e a própria natureza (cosmos).

Assim, a superioridade espiritual – *hierárquica* – do mundo das Formas ideais sobre o mundo sensível em Platão não pode simplesmente significar, como quer Nietzsche – que mantém-se, por outro lado, também hierárquico na elaboração de sua moral e, assim, em plena sintonia com a estética hierarquista da “modernidade

²²⁰ Sobre estas nuances, ver: THÉVENAZ, Pierre: *L'ame du monde – Le devenir et la matière chez Plutarque*, op. cit., passim.

platônica” que ele diz criticar²²¹ – uma fuga do mundo sensível por sua alcinha negativa. Todavia, vai ser este o caso do tratamento da realidade mundana dado pela espiritualidade gnóstica, a fina flor popular do paganismo clássico, após a destruição do ideal de polis grega levada a cabo pela dominação de Alexandre o Grande. Ou seja, quando já não havia mais na linha do seu horizonte, portanto, a *polis*, e tudo o que ela representava para um grego clássico – como Platão – enquanto doadora de sentido para o aprofundamento reflexivo.

Todavia, na contraparte desta visão negativa acerca de Platão por parte de Nietzsche, há a sua visão “positiva” ao que considera um momento “ideal” no qual os gregos antigos viviam felizes sem a intromissão dos filósofos, sem intromissão do pensamento conceitual.²²² Todavia, esta é uma visão ingênua acerca do homem da

²²¹ Ver mais sobre isso no meu estudo sobre Mounier, *op. cit.*, “V.6 Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista”, p. 701ss.

²²² Desta visão ingênua acerca do “antigo”, que partilha em muito do romantismo, temos também Freud. Cf. FREUD, Sigmund: *O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936), trad. Paulo César de Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 2010: “Se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela. De fato, *o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto*. [grifo nosso] Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança. Mas não esqueçamos que na família primitiva somente o chefe gozava dessa liberdade instintual; os outros viviam em submissão escrava. Logo, a oposição entre uma minoria gozando as vantagens da cultura e uma maioria destituída dessas vantagens foi levada ao extremo naquela época primeira da civilização. Informando-nos mais cuidadosamente acerca dos primitivos que ainda hoje vivem, aprendemos que *não se pode invejá-los na liberdade em sua vida instintual*[grifo nosso]; esta é sujeita a limitações de outra espécie, mas talvez de maior rigor que as daquela do civilizado moderno.” (p. 52 s.) Aqui notamos uma mesma imprecisão muito comum no uso da palavra “homem”. Na primeira parte do argumento, homem se refere a toda humanidade, pois Freud está falando da “civilização”. Na segunda parte, homem se refere ao “chefe da família” primitiva. Ainda na primeira, conforme *grifo*, o homem primitivo estava em condições melhores de desfrute de seus instintos. Logo em seguida, conforme outro *grifo* nosso, Freud nos aconselha que não devemos invejar a liberdade do homem primitivo! Mais do que imprecisões, vemos se esclarecer o critério geral do hedonismo freudiano, seu princípio de inteligibilidade, bem moderno para um crítico da civilização moderna: “Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; não há dúvidas quanto a sua adequação, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexequível, todo o arranjo do Universo o contraria; podemos dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da ‘Criação’. Aquilo a que chamamos ‘felicidade’, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro; tendemos a considerá-lo um acréscimo um tanto supérfluo, ainda que possa ser tão faticamente inevitável quanto o sofrimento de outra origem.” (p. 21) Vemos que neste parágrafo, Freud não tem nenhum problema em estabelecer uma vidência absoluta de *como as coisas realmente são* não só no

Antiguidade que tem por base, num primeiro momento, a “divinização” dos instintos na *concepção ideal de Antiguidade* como de maior aproximação à natureza para, em um segundo momento mais ideológico, sua “demonização”²²³ na sociedade moderna burguesa como um caminho sem volta ao qual só restaria, na primeira versão nietzschiana, ou a intensidade impositiva da afirmação dos valores superiores pelo homem superior, ou, na versão freudiana, a força de repressão das instituições burguesas sobre este ser desvirilizado e instalado mas que guarda, no poço do seu inconsciente, *perigosamente*, a vontade de sexo e morte que deve ser contida. O que demonstra a defasagem ou a idealização da leitura de ambos, Nietzsche e Freud, do pensamento antigo.²²⁴

Para isto, basta dar uma olhada na realidade da vida extremamente difícil e cheia de inseguranças, temores, perigos e percalços pelos quais o “homem primitivo” vivia, *não obstante ele estar realmente mais próximo à natureza do que nós modernos, e talvez pela razão de estar mais próximo mesmo*. Basta também dar uma lida, já num período reflexivo posterior e de civilização adiantada, no “inferno” dos sumérios, dos gregos, do budismo original etc. que foi a formulação pela qual se encontrou, naqueles tempos, para forçar o ser humano a cumprir a ordem moral desde a intimidade, quando

plano do humano como no plano do universo, da “criação” mesma. Também vemos como se mantém, no fundo do seu argumento “científico”, o jogo que ele mantém com o idealismo de uma vida humana usufruída no “estado de bem estar total” pelo qual ele justifica seu bom-senso de que só se pode viver a “realidade de fato” de um bem-estar morno ou só o seu contraste. O seu naturalismo não perdoa nem as relações humanas “sociais” (culturais) que entram no cadinho dos fatos “naturais”! E por aí prossegue a falta de rigor, mas sempre com a máscara de bom-senso e de cientificidade. Por outro lado, vemos o problema hermenêutico causado por esta leitura ingênua, e por conta do fato da inevitável *valoração pessoal* que ela carrega, não neutra e nem científica, do nosso contato com o passado por causa dela: “Determinadas fases da história da tradição [por sua vez também interpretativa e do passado] adquirem especial importância para o exegeta. [De tal forma que,] Tudo que esteja adiante desta fase preferida parece que tem de desembocar nela [por sua determinação antecipatória], enquanto tudo o que segue tem de estar determinado por ela [por sua determinação retroativa].” (Cf. LOHFINK, Norbert, *Exégesis bíblica y teologia*, Sigueme, Salamanca, 1969, *passim*.)

²²³ E isso com a pretensão de validade científica (ciência burguesa moderna), ou seja, como não portando qualquer nuance negativa, moral ou religiosa: *discurso neutro meramente descritivo*. Para uma “genealogia” desse tipo de hermenêutica na história da hermenêutica, ver: RICOEUR, Paul: “Existência e hermenêutica”, in *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, 1978, p. 7 ss.

²²⁴ Nietzsche, em relação aos gregos, com base no material e pesquisa que lhe eram disponíveis na época; Freud, em relação ao ser humano primitivo, com base em seus próprios devaneios sem prestar atenção ao que os maiores antropólogos da época diziam contestando a pseudo cientificidade de seus argumentos. Cf. ELIADE, Mircea: *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais – Ensaio em religiões comparadas*, Interlivros, Belo Horizonte, 1979, p. 16: “É claro que o gênio de Freud e os méritos da Psicanálise não devem ser julgados com base nas histórias de horror apresentadas como fatos históricos objetivos em *Totem e Tabu*. Mas é altamente significativo o fato de tais hipóteses desvairadas terem sido aclamadas como teoria científica bem fundamentada, apesar de toda a crítica levantada pelos maiores antropólogos do século.”

não havia testemunha ocular dos seus atos etc.²²⁵ Em ambos os momentos, no das estepes e no da vida sedentária e civilizada, o que temos é o ser humano em sua luta pelo real *em meio às condições que lhe estavam postas*. Um ser humano, ali e aqui, sempre entre duas frentes de batalha: *ali*, vendo-se na tarefa de construção de *um mundo seu* sempre mais habitável *em oposição* à inóspita “natureza”, com seus cataclismos, tempestades, animais ferozes e sempre sombreada por uma desconhecida e incontínente força descomunal expressa pelo que se lhe apresentava antropomórficamente como sua “fúria”, em relação à qual vai ensaiar os primeiros passos de “interpretação” pela criação de ritos religiosos apaziguadores etc.²²⁶ *Aqui*, e ao mesmo tempo, vendo-se em luta consigo mesmo no autoconhecimento de si, de sua especificidade como humano, *em oposição* aos reducionismos e tentativas de contá-lo como mero fenômeno contínuo ao estabelecido (por ele como cultura), mas ainda este não como *seu mundo* mas justamente como “natureza”, como de proveniência divina!²²⁷ Deste modo, projetar um ideal de felicidade no passado para demonizar pela “divinização” o que chamam de “natureza” nos parece uma típica queda na tentação da ingenuidade do naturalismo

²²⁵ Sobre isso, ver a minha nota (765) em meu estudo sobre Emmanuel MOUNIER, *op. cit.*

²²⁶ Esta é uma caracterização geral, pois não propomos nenhum tipo de cronologia tanto por tratar-se de eventos que fogem a uma datação precisa quanto por não ser assunto de nossa especialização. Todavia o que queremos destacar é o caráter ideológico desta idealização do passado, que é bem diferente de uma atitude hermenêutica mais séria que busca respeitar os constituintes do passado para compreendê-lo em sua própria especificidade. Com efeito, para que se possa integrá-lo ao universo representativo do grande diálogo histórico que o ser humano, hoje como ontem, faz consigo mesmo para melhor se entender e prosseguir sua jornada que permanece inacabada. Para mais detalhes acerca desse problema complexo, ver: DESPLAND, M.: *La religion en Occident – Évolution des idées et du vécu*, (“Préface” de Claud Geffré), Col. *Cogitatio Fidei*, Les Éditions du Cerf – Les Éditions Fides, Paris – Montreal, 1979, p. 9 ss.: “1. Les antécédents grecs”.

²²⁷ Este será o destino a que a religião homérica assumira, já como registro escrito e a serviço da formação da elite aristocrática e manutenção de suas prerrogativas de domínio. (Ver mais em: MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, deuxième édition, Revue et augmentée, Éditions du Seuil, Paris, p. 27 ss.: “Chapitre I. L'éducation Homérique”.) Assim, em sua defesada polis-divina, expressa pelo culto cívico a que servia, servirá aos fins de cristalização das conquistas mais vivas em favor da *instalação* desta mesma civilização. Porque já distante de suas origens populares, transmitidas oralmente como expressão da experiência de um povo em luta por sua auto compreensão na emergência de construir sua própria civilização. Em outro lugar apresentamos um movimento de resistência a esta tendência de instalação levantada por uma outra experiência religiosa de *origem popular*, a dos cultos de mistério. Especialmente o *culto órfico*, com o seu aprofundamento da importante noção de *psiqué* que abrirá o precedente inusitado para o surgimento tanto da filosofia, como exercício individual reflexivo e autônomo, quanto da democracia. (Quanto a isso, ver *acima*, a primeira parte do Capítulo III.) Esta compreensão, inspirada pela nossa leitura personalista de Mounier e Thévenaz, também contesta a hermenêutica heideggeriana em sua compreensão do ser como a “casa” ou “habitação” do *Dasein* enquanto implicando uma *conaturalidade*, indevida para nós, e sub-repticiamente colocada entre habitação – que para nós é um conceito que carrega em sua carga semântica uma implicação da afirmação da especificidade do ser humano enquanto humano (*Homo viator*), mas que é anulada na ontologia de Heidegger em sua concepção do “Ser” que, na economia de sua ontologia, pode ser antonômasia de “natureza”. Aqui também, parece prevalecer este *ideal de felicidade localizado no passado* que observamos em Nietzsche e em Freud, e que lhes serve de critério para sua avaliação – e *valoração* temporal.

romântico.²²⁸

A constatação da civilização moderna por Nietzsche não como um progresso da espécie humana, mas um maior acréscimo à decadência, esclarece melhor a nossa observação anterior. Contra a posição de Darwin, que via a “evolução das espécies” como uma dinâmica de afirmação da vida em proveito do *mais adaptado*, não obstante as explicações daquele grande cientista quanto ao caráter amplo e metafórico do seu uso da expressão “luta pela existência”, Nietzsche não conseguiu tirar os resultados de uma crítica mais acertada à civilização moderna neste quesito mesmo pelo qual “natureza” é um conceito que serve, em Darwin, para a justificação ideológica do tipo de instalação social proposta pelo mundo burguês aos seus indivíduos.²²⁹ Nietzsche, porque não quer dar a entender que o que diz tenha a ver com a *extenuação da vida* – própria do tipo decadente – sublinha, antes, que, com este conceito, entende caracterizar a *dinâmica* que o conceito de vida tende a represar. Para isso, ele se vale do conceito de “vontade de potência”, cujas possíveis, para nós *inelutáveis*, ressonâncias “políticas” já vemos enquanto “vontade de poder”.²³⁰ Esta noção nietzschiana servirá para expressar esta dinâmica interna à própria vida que não pode ser captada pelo conceito e que Nietzsche entende como uma luta que deve ser mantida como objetivo do “casual” arranjo hierárquico dos valores que, em última instância, podem ser descritos pela predominância de uma *hierarquia* em que os valores superiores são impostos sempre na linha de comando. O que é, para nós, um claro sinal da aceitação, da parte de Nietzsche, de todo o esquema metafísico, mais profundo e decadente, da “ontologia da hierarquia”, sobre a qual a modernidade – contra a qual Nietzsche se diz colocar vendo uma defesa sua no uso que Darwin faz da expressão “luta pela vida” ligada à outra do “mais adaptado” – constrói sua pseudo “sociedade” e cujo principal problema a solucionar e

²²⁸ Abaixo, “Cap. VI: Mundo e história: contingência, historicidade e engajamento”, retomaremos a contribuição da tradição bíblica que, abrindo o campo para a historicidade, nos apresenta uma outra maneira de entender a nossa relação com a *natureza*, sem antropomorfismo e nem divinização, a partir da importante noção de “criação”.

²²⁹ DARWIN, Charles: *De l'origine des espèces*, (Première publication 1859) D'après l'édition de 1896 SchleicherFrères, Éditeurs. Traduit de l'édition anglaise définitive par Ed. Barbier; cf. “L'expression: lutte pour l'existence, employée dans le sens figuré.”. Disponível em http://www.ebooksgratuits.com/pdf/darwin_de_l_origine_des_especes.pdf. Acesso em 06/08/2013: “Je dois faire remarquer que j'emploie le terme de lutte pour l'existence dans le sens général et métaphorique, ce qui implique les relations mutuelles de dépendance des êtres organisés, et, ce qui est plus important, non seulement la vie de l'individu, mais son aptitude ou sa réussite à laisser des descendants. ...”(p. 99)

²³⁰ “Quanto a essa famosa ‘luta pela vida’, ela me parece até agora mais frequentemente proclamada do que provada. Ela pode ocorrer, porém é a exceção: a característica mais geral da vida *não* é absolutamente a penúria, a miséria, é antes a riqueza, a opulência e mesmo o absurdo desperdício – aqui onde há luta, é luta por *potência*...” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos – Ou como se filosofa com o martelo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2006, “Incursões de um ‘extemporâneo’”, § 14.)

que vê na linha do horizonte, desde principalmente o século XVI de sua fundação, é o de saber “quem manda e quem obedece”. Problema que até hoje permanece como o *problema político por excelência* na ordem do dia da chamada “filosofia política”. Quando na verdade estamos já bem longe do político, remoendo a ideologia burguesa do poder.

Assim, essa afirmação, contra o conceito, de uma pura dinâmica sem *telos* e nem *arqué* é uma proposta que é, por um lado, significativa, se se esclarecer o que é que Nietzsche entende por “desenvolvimento” e “vida”, e, por outro, ingênua e sem sentido. Sob este segundo aspecto, perguntaríamos: Qual é o ser humano que vai entrar numa luta em que se parte de lugar algum pela promessa de se chegar a coisa alguma? E lutar por qual vida? Pela vida empírica que justamente está “totalmente” comprometida pela luta e se expressa por ela? Isso não faz e não pode gerar sentido, o que talvez seja no fundo a intenção mais básica da obra de Nietzsche na qual ele não abre mão, a nosso ver, de um “ceticismo absoluto” e, inelutavelmente, de um *nilismo*: tudo o que ele diz ser contra! Este o tipo de conclusão que uma boa parte dos seus comentadores – que parecem não querer subir com Nietzsche aos ares gélidos e nem descer com ele ao abismo – não tiram, continuando sempre a achar que Nietzsche tem algo mais significativo a dizer (uma espécie de mística), além do que o que esta constatação geral, é verdade, mas com matizes pertinentes sobre o pensamento complexo nietzschiano, a nosso ver, dá a entender.²³¹ Para nós, trata-se de um intelectualismo invertido, quer dizer, um “vitalismo” disfarçado de dinamismo. Todavia, este é o preço que Nietzsche tem de pagar por causa da contingência de se ver na necessidade de manter a densidade própria e visceral do seu pensamento extremamente polêmico.

Assim, mantendo-se dentro do ideário burguês na busca da solução do problema de quem manda e quem obedece, e no mesmo tipo de esquema explicativo que procura estabelecer uma instância impessoal – a-moral – como propõe, por exemplo, Maquiavel no nascedouro da “política moderna”, Nietzsche manterá a sua explicação da dinâmica da vida como um processo impessoal que se auto regula a partir de novas configurações axiológicas em benefício do que ele chama de *polis*.²³² Mas isso nos coloca diante de

²³¹ Parece-nos uma espécie de mística nietzschiana aberta somente aos iniciados.

²³² Sobre o conceito de *polis* em Nietzsche, ver: NIETZSCHE: *Humano demasiadamente humano – um livro para espíritos livres*, Primeiro volume (1887), col. *Os pensadores*, nº 32, op. cit., p. 96:, §474: “O desenvolvimento do espírito temido pelo Estado. – A *polis* grega, como toda potência política organizadora, era exclusiva e desconfiada contra o crescimento da cultura; seu poderoso impulso fundamental mostrava-se quase que somente paralisante e obstrutivo para esta. Ela não queria admitir

um novo estupefato. Pois enquanto o conceito de “luta nietzschiana” remete ao originário, ao primitivo, o conceito de *polis* é um conceito “posterior”, cultivado. Ora, como tentar unir estes dois conceitos que na obra do próprio Nietzsche são “antagônicos”? E aí voltamos à incidência política do seu pensamento em termos de “vontade de poder”. Pois só há um meio de unificá-los: *pela imposição do mais forte*, e nisso, novamente, a irmã de Nietzsche, não obstante o arranjo pessoal de sua parte dos textos de Nietzsche para fins ideológicos seus e de seu marido, não nos parece ter concluído tão mal.²³³

Assim, não obstante a recusa, por parte Nietzsche, de conceituar para fazer prevalecer a dinâmica, nessa incursão política do seu pensamento deve-se perguntar de que vida se trata e sobre quem se está falando. Segundo certa leitura de Nietzsche²³⁴, o “indivíduo nietzschiano”, não mais definido como “indivíduo”, é diluído e não deve se aceitar e assumir-se como “joguete” das pulsões, mas como puro “feixe de pulsões e de forças hierarquizadas”. Ou seja, trocar seis por meia dúzia, deixar de ser joguete da imposição dos mais fortes – o que justamente Nietzsche deseja que aconteça – para ser joguete das forças “impessoais cósmicas”, justamente o que Nietzsche critica no intelectualismo socrático que perde a singularidade e a pessoa pela abstração do poder absoluto de uma consciência que, para os gregos, se autentica por sua ancestralidade cósmica.

Outro exemplo, se toda vida poderia ser perfeitamente possívelsem que ela tivesse que refletir no espelho da consciência, de que “toda vida” se trata? Só poderia se tratar de “toda vida” sem a consciência reflexiva. Ora, essa seria “toda vida” *segundo a perspectiva de Nietzsche*, e não “toda vida” como possibilidade. Pois a consciência reflexiva, em Pierre Thévenaz, por exemplo, está aí também *como possibilidade e não*

nenhuma história, nenhum vir-a-ser da cultura; a educação estabelecida na lei estatal devia obrigar todas as gerações e firmá-las em um nível. Não era outra coisa o que mais tarde queria também Platão para seu Estado ideal. Foi a *despeito* da *polis*, portanto, que se desenvolveu a cultura: indiretamente, sem dúvida, e contra a vontade, ela auxiliou, porque a ambição do indivíduo, na polis, era estimulada ao máximo, de tal modo que ele, uma vez na trilha da formação espiritual, prosseguia nela até o último extremo. Em contrapartida, não se deve fazer apelo ao panegírico de Péricles: pois este é somente uma grande quimera otimista sobre a pretensa conexão necessária entre a *polis* e a cultura ateniense; Tucídides, imediatamente antes de cair a noite sobre Atenas (a peste e a ruptura da tradição), a faz brilhar ainda uma vez como um ocaso transfigurador, para fazer esquecer o mau dia que o precedeu.” Tem valor o esforço de Nietzsche em tentar elucidar as bases originárias da vida comunitária. Todavia, a nosso ver, sua concepção de *polis* padece da mesma ingenuidade, não obstante também os méritos, do anarquismo.

²³³ E aqui vai mais algumas instigações e provocações. Por exemplo, se a irmã de Nietzsche remaneja os textos de Nietzsche para servir à ideologia nazi, não será por que as possibilidades desse remanejamento já não se encontram ali, na obra visceralmente hiper-cética de Nietzsche, em que seu caráter intensamente polêmico dá justamente margem para essa possibilidade *e outras*?

²³⁴ Orientada, por exemplo, pela professora Scarlett Marton: Grupo GEN, USP.

como substância ou essência garantida. E como para o nosso autor consciência remete diretamente ao ser humano, é possível ao ser humano negar sua própria humanidade. Com consciência, Thévenaz se refere indiretamente ao “próprio ser humano” e ao processo pelo qual este ser humano torna-se o que ele é em distinção a tudo o que ele não é: ao mundo exterior do qual ele aprende a tomar distância para melhor retomá-lo, reassumi-lo, reapropriá-lo, “repeti-lo”, agora como *seu mundo*: mundo cultural. Esta consciência não é, também, um tipo de “essência”, mas o que pode ser captado numa dinâmica de aprofundamento não em linha reta – pura sincronia – ou em saltos – pura diacronia. Mas como zig-zag em “repetição”, no sentido kierkegaardiano, ou, mais ou menos como segue: consciência reflexiva, consciência ingênua, consciência de si, consciência crítica e consciência reflexiva radicalizada. Já que é pela *consciência radicalizada* – e não simplesmente consciência – que esse ser humano encontra o lócus insuspeito para o exercício de uma nova dinâmica da razão em sua vocação crítica. Assim, tomada sob a crítica à tradição intelectualista, a qual Sócrates realmente contribui para instaurar na tradição ocidental, a crítica da “consciência cooptada” por esta decadência faz todo sentido em Nietzsche. Mas, por outro lado, tomada sob o ponto de vista do seu sentido mais profundo e originário, o que o próprio Nietzsche faz quando quer relevar o aspecto mais originário do surgimento da consciência enquanto “necessidade de comunicação” – o que, por outro lado, em Nietzsche, quando tende a apresentar certa tendência à queda no “pragmatismo”, faz com que ele inevitavelmente caia sob o crivo da crítica ao burguês visceral – a “consciência reflexiva”, ligada ao “conhece-te a ti mesmo” socrático, é “um meio legítimo” pelo qual, *também*, chegamos à singularidade, à pessoa, que, por sua vez, é o não inventariável, o inobjetivável – como diz Gabriel Marcel: é *mistério*. Pelo que tomar a assunção dos valores somente sob a ótica da “vontade de poder” é perder de vista um aspecto mais profundo pelo qual a pessoa emergente se lança na história em seu movimento de assunção dos valores que, no Ocidente, ficou, realmente, encoberto pela perspectiva do poder. Este aspecto mais profundo é o “amor”. A assunção dos valores pela pessoa é, antes de tudo, um ato de amor; é coragem de ser, de assumir os riscos. Deste modo, unilateralizar esta assunção na ótica do poder é ser *pouco radical* para um pensador que se quer radical. É aceitar – em Nietzsche sempre às avessas, é claro – o esquema proposto pela sociedade decadente burguesa em que impera a vontade de poder como seu caráter fundamental, e não o amor. Ou seja, é ser hiper-moderno ao mesmo tempo em que se afirma contra a modernidade.

CAPÍTULO III

O papel liberador da intuição religiosa para o fazer filosófico autônomo no alvorecer da filosofia na Grécia Antiga

3.1 Prolegomenos a um novo ultrapassamento da metafísica

Como nota Thévenaz²³⁵, o dinamismo do pensamento se desenvolveu nos inícios da filosofia grega a propósito do problema físico, da explicação natural da φύσις. Pelo que não há nada de espantoso em que o ultrapassamento implicado aqui tenha dado nascimento à metafísica. Por trás das mudanças incessantes da φύσις se faz “a revelação de um subentendido”²³⁶; se desenha, pouco a pouco, os ângulos de um mundo mais estável, de um χόσμος, de uma ordem eterna, inteligível e, por aí mesmo, divina. Deste modo, perguntamos: Levando-se em consideração a situação “polêmica” típica da vida na cidade antiga, com a conseqüente insegurança social e existencial, estes “atributos”, pelo signo de sua seguridade divina, não poderiam ser considerados como os fruto desta experiência? (Religião natural.) E que estes mesmos atributos acabam, em um segundo momento, se transportando inadvertidamente e se hipostasiando na instituição da polis divinizando-a? E não seria o caso de que esta mesma divinização sub-reptícia (agora como religião social) não se encontra, de alguma forma sob nova versão, na justificação moderna das instituições burguesas desde o seu nascedouro, de modo camufladamente retórico (ou seja, como produto do esforço dito científico e laico)? O que nos colocaria hoje com o fato de uma “religião” em profundo inconfessa (justificação divina da comovisão e mundo burguêses) a ser combatida e denunciada como tarefa responsável de todo intelectual consciente, crente ou não? Na verdade, uma tarefa que seria mesmo a expressão de lucidez de um pensamento engajado e responsável que se vê ligado à continuação do processo de ultrapassamento por via da metafísica desta *realidade humana* que em certo momento se quer divina? Ou seja, *se quer inquestionável e não histórica e contingente em seus princípios mais elementares?*

²³⁵THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 211.

²³⁶*Ibidem*, apud THÉVENAZ, nota 1: “Jean Wahl, Traité de Métaphysique, 1953, p. 197.”

Dentre eles, o sacrosanto princípio de *propriedade privada*? E isso mesmo porque processo inscrito no núcleo da metafísica, pelo que ela encontra sua pertinência como tal justamente diante do caráter que acaba tomando a histórica experiência humana política e institucional como sendo definitivo e portando a última palavra?²³⁷

Nessa conexão, uma atitude que as academias de filosofia em geral têm mantido é a pouca disposição em assumir o significativo papel da intuição religiosa para a constituição mesma, e não somente para sua destruição, da noção de *autonomia do pensamento filosófico racional*. Bem menos, a nosso ver, do que se pode crer em relação ao fazer filosófico engajado contra a superstição que se consolidou no século XVIII iluminista. O que, a meu ver, esclarece um pouco as inspirações mais específicas que alimentam esta atual atitude já como, a meu ver, neste quesito preciso, “tradição morta” ao fazer filosófico engajado. E isso não obstante estarmos diante dos resultados mais atualizados das pesquisas em ciências da religião, fenomenologia da religião e a da própria pesquisa científica teológica.²³⁸

Antes de tudo, convém lembrarmos de que o grande valor que a humanidade na Antiguidade chegou a atribuir a sua maior instituição, a “cidade” antiga, só foi possível graças ao apoio da *intuição religiosa*. Que se justificou, por sua vez, legitimando as bases de geração da Cidade sempre em solo divino. Pelo que toda cidade antiga manterá a história de sua fundação ligada a alguma divindade.²³⁹ Portanto, vemos que a Cidade, expressão visível de organização da vida humana e, por isso mesmo, lugar da possibilidade mesma da *previsão necessária* (racional) quanto ao necessário para a manutenção da vida empírica²⁴⁰, manterá o “irracional, imprevisível, incontido e implacável”, por toda Antiguidade pagã, como caracterizando um aspecto determinante

²³⁷ Um fato recente que elucida, de modo gritante, a tendência a esta impostura típica da civilização burguesa é a posição que o ex-presidente estadunidense George Bush vê como saída para os estadunidenses da recente crise econômica que atravessamos: o aumento do consumo. Um dos mentores desta saída, Victor Lebow (“Price Competition in 1955”, in *Journal of Retailing*, 1955), não terá nenhum escrúpulo em afirmar que, para que o estadunidense típico aja em vista de tal finalidade, o ato de consumir produtos deve mesmo se ornar de um caráter religioso: “Our enormously productive economy demands that we make consumption our way of life, that we convert the buying and use of goods into rituals, that we seek our spiritual satisfactions, our ego satisfactions, in consumption.”

²³⁸ Sobre isso, ver os clássicos de CORNFORD: *Principium Sapientiae*, op. cit.; e de VERNANT, *As origens do pensamento grego*, op. cit. Faço referência à *teologia cristã* (católica, protestante e ortodoxa), que, em relação às teologias de outras espiritualidades, parece a mais suspeita para esta atitude. Ao que parece, também, suspeita devida em muito à falta de conhecimento e indisposição para realizar um contato com os resultados mais pertinentes a que têm chegado as ciências bíblicas e de história do cristianismo primitivo.

²³⁹ Sobre isso, ver o ainda pertinente: COULANGE, Fustel, *A cidade antiga*, Martins Fontes, São Paulo, 2009.

²⁴⁰ A antropologia antiga só aos poucos distinguirá, como veremos, uma dimensão espiritual autônoma da dimensão material de vida.

da compreensão dominante – que chamamos de naturalismo – do ser da Divindade. Compreensão esta não como *consequência necessária* de um ato de fé²⁴¹ do povo, mas que se desenvolverá, não obstante, a partir de suas experiências básicas com os cataclismos, hecatombes, inospitalidades próprias da natureza. Estas, por sua vez, graças à memória ancestral acumulada e desenvolvida, via tradição oral, inspiradoras de uma intuição que possibilitou as bases de uma *dedução teológica racional posterior* e que passou a configurar parte constitutiva de compreensão do Divino. Enquanto a Cidade mesma será, então, a expressão clara de benevolência e de quietude da Divindade. O que, por isso mesmo, serão sentidas pela humanidade como exigindo *culto e sacrifício* para sua continuação e prosseguimento como dádivas. Aqueles sempre elaborados conforme o desenvolvimento das idéias religiosas de cada povo em sua experiência particular.

Isso porque, ao sair de uma situação de insegurança e incerteza típica da vida nômade nas florestas, em aproximadamente 10.000 a.C., fim do período paleolítico e início do neolítico, quando o clima e as estações haviam se firmado em uma seqüência previsível possibilitando uma observação mais precisa (racional) das coletas, da caça e da pesca, a vida nômade é trocada pela humanidade primitiva pela vida sedentária. Nesta já podemos ver, por parte das comunidades primitivas, um claro desenvolvimento do aprendizado da agricultura e da criação de animais. Pré-requisitos que possibilitaram o desenvolvimento das idéias religiosas, mas não como *sua fonte originária única ou exclusiva*, como pretende que seja certo reducionismo sociológico típico. A vida sedentária não é a fonte das idéias religiosas, que permanecem em solo não apreensível pela racionalidade causal. Pois se dão em pleno *empenho da vida humana em sua luta pelo real em tempos imemoráveis que nos fogem como fenômeno histórico datável ou*

²⁴¹ Tal como o vemos desvelar-se a partir da experiência do povo de Israel com Iahvé, o Deus da história, e radicalizar-se na vida e ação de Jesus de Nazaré. O ato de fé que aí vemos diz respeito ao chamado do ser humano a crer que a bondade e misericórdia são os elementos mais característicos do ser da divindade, não obstante o temor e tremor que se lhe seguem, visto tratar-se do *Deus vivo*, pessoal, que não se deixa objetificar em fórmulas e formas culturais passageiras como se fosse um ídolo. “Fé”, segundo a Bíblia, é, assim, sempre uma difícil – quiçá humanamente impossível – requisição *ao ser humano* que implica a decisão de crer no Deus vivo, dinamizando uma existência que seja a expressão, clara e prática, não somente desta *crença* na bondade e disposição misericordiosa essencial do ser da Divindade boa – apesar de todas as indicações em contrário: AIDS, câncer, injustiça, fome, miséria, mentira, ódio etc. Pois implica “proclamar” este amor e misericórdia como realidade concreta porque possível de ver testemunhada em sua própria vida. Realmente, esta é a tarefa mais difícil que o Deus, segundo a Bíblia, propõe ao ser humano crente realizar. E é por isso que, para a sua difícil realização, o crente deve sempre afirmar e manter consciente e lúcida a necessidade de uma ajuda externa a suas próprias capacidades. A ajuda do próprio Deus que, para o cristianismo, passa a habitar o interior do crente como o Deus *em Cristo*, o Deus Encarnado, vivo e ressuscitado. Não há nada igual a isso em qualquer outra expressão religiosa da humanidade.

mesmo quantificável. Isso indica que a “vida”, entendida em sua expressão e requisição imediatas irracionais, tem a ver muito mais proximamente com a fonte das intuições e do sentimento religioso do que com a reflexão ordenada e racional, que permanecerá sempre uma experiência posterior, *derivada*.²⁴²

É, no entanto, no século VIII a.C., quando a cultura escrita já estava plenamente estabelecida, que vemos, então, na Grécia, as tradições orais milenares serem fixadas pela escrita e transformadas em narrativas, destacando-se os Poemas de Homero: a *Odisséia* e a *Ilíada*. Com estas narrativas, sempre recontadas, procurava-se reforçar, a cada geração, o valor supremo da Cidade com ênfase em sua gênese divina. Portanto, instituição cuja essência mais básica que possibilitava a existência política se unia ao próprio ser da Divindade. Como tal, suas instituições e suas leis deveriam ser rigorosamente respeitadas e observadas, porquanto partes mesmas contíguas à dádiva de ser e existência que a Divindade concedera à vida humana. E estas expressas pela cabal experiência imediata da possibilidade de continuidade da vida cidadã muito mais garantida do que era na vida das estepes ou nômade. Vida cidadã que se manterá contra e em distinção, para os gregos, (todavia uma característica da xenofobia própria dos povos antigos), à vida bárbara.

No pólo oposto, as reivindicações do indivíduo não podiam encontrar eco nesta realidade em que o predomínio da categoria geral chamada *Polis* mantinha suas prerrogativas sobre quaisquer outras, no caso a da *particularidade ou singularidade*. O que justamente deu campo para a elaboração das regras de culto, adoração e sacrifício a uma Divindade cuja essência última, como dissemos, era intuída a partir das experiências milenares das gerações passadas com as hecatombes e cataclismos naturais etc. Estas provocavam o vivo contraste entre o sentimento de segurança e controle da vida social organizada e o sentimento de insegurança da vida das estepes e florestas (e estamos sempre falando aqui de “Religião Natural”), *sentida* como “irracionalidade,

²⁴² Com isso, não propomos estabelecer aqui um juízo de valor fundado sobre não sei qual experiência psicológica típica que tende a projetar valorização maior ao antecedente do que ao conseqüente. O que parece caracterizar o jogo maniqueísta entre os vitalistas e os racionalistas. O que pretendemos apenas é esclarecer, sobre os passos que inferimos da leitura thénaziana, uma *distinção*, que não implica *separação e nem conciliação*. Mas que ajuda a lançar luz sobre as especificidades de fenômenos como o do surgimento do sentimento e intuição religiosas que se encontram em solo pré-histórico. Muito difícil de ser apreendido apenas pelo método científico de aferição, exigindo certa disposição e capacidade de *compreensão*.

incontinência e imprevisibilidade” sempre possíveis.²⁴³ Estas passíveis de serem aplacadas, agora com a vida sedentária (cidadã), pelo temor respeitoso expresso na consecução apropriada dos ritos de adoração. E isso sempre em sintonia com o respeito devido às leis da Cidade “entendidas” como espelho do que possibilitava a existência mais segura e garantida da vida cidadã mesma. E, no limite próprio a que o entendimento humano podia chegar em sua compreensão do Divino, como a expressão mesma de benevolência que sobressaia neste campo diminuto de Oásis chamado Cidade “em meio a barbárie” circundante. Não obstante, a característica mais básica da Divindade continuará sempre sendo entendida, com temor respeitoso e religioso, como “irracionalidade”: ou seja, incontinência e desfavor *sempre possíveis*.²⁴⁴ O que denuncia que, em sua gênese, trata-se de um *sentimento religioso* de temor que ainda não se coloca como uma *polarização racional*. Esta somente surgirá como produto da reflexão teológica racional posterior que também contribuirá para o desenvolvimento da civilização agora já em maior complexidade.

Assim, para que o indivíduo pudesse conquistar espaço a suas prerrogativas, seria necessário que ele encontrasse em si algo que, da mesma forma que a Cidade, pudesse reivindicar *unidade essencial com o ser da própria divindade*. Diferentemente disso, só restava a exceção da existência heróica que, como expressão de defensor da Cidade, manteria seu nome na perpetuidade sem atenuar, com algumas exceções que só

²⁴³ Não podemos deixar de notar o paralelismo antitético, cedido pela intuição mítica religiosa, que se manteve e permaneceu na base da reflexão racional posterior dos gregos como princípio hermenêutico básico de compreensão da relação entre as *categorias gerais* e as *categorias particulares* estruturantes de uma lógica que se manteve e se desenvolveu sob o princípio da não contradição. Assim, ao *Kosmos* se contrapõe o *Caos*, assim como à *Polis* se contraporá a *barbárie*. Esta caracterização permanecerá na reflexão filosófica em seu giro antropológico posterior, quando, no interior do *microcosmo* – ou seja, o ser humano – se manterá o contraste entre a *alma*, lócus da ordenação racional, e o *corpo*, lócus da desordem sensível. No âmbito ontológico, podemos notar também a polarização entre a *eternidade*, expressão do perfeito, e o *tempo*, expressão do contingente imperfeito etc. A nossa intenção em citar aqui estes dados constituintes da estética grega tem por finalidade apresentar, em linha com a proposta do presente capítulo, a sua origem mítico-religiosa e o quanto, não obstante esta origem, foi mesmo através dela concedido à razão filosófica posterior elementos heurísticos para o aprofundamento da experiência reflexiva iniciada pela filosofia. Todavia, ainda, de modo externo à própria contribuição grega, sobre o que ainda nos aproximaremos, há, em contraste, a contribuição bíblica veterotestamentária. Esta enfatiza justamente o trabalho a que o ser humano é chamado a fazer de extração do *papel positivo da vida nômade* e do trabalho na comunidade como tarefa cooperativa para com a Divindade. Esta, fonte única de vontade dadivosa em *luta histórica* com um mal radical cujo índice se inscreve na própria constituição das coisas e projetos neste mundo não simplesmente como polaridade racional-estrutural cósmica ou ontológica dedutível. E assim, esta distinção radical entre o mundo, *criação*, e o Criador proposta pela tradição bíblica, é o que forçará na história de Israel a manutenção de uma resistência sempre crescente, principalmente com o surgimento do profetismo, à permanência de qualquer posição de tranqüila e fácil “identidade” dedutível por parte dos poderosos entre as “instituições” de Israel e a vontade de Iahvé-Elohim.

²⁴⁴ Não se pode falar de “graça”, no sentido neotestamentário.

confirmam a regra geral²⁴⁵, o destino comum do Hades, terra das sobras e do esquecimento, reservado a *todo ser humano* – este entendido ainda sob o signo da indistinção homérica corpo-alma.²⁴⁶ Todavia, o encontro por parte do indivíduo, nele mesmo, de algo com as mesmas prerrogativas de gênese reivindicadas pela Cidade não ocorrerá, então, sem tensão com o predomínio da *racionalidade auto-contida da vida cidadã*. Esta que se desenvolveu e se manteve porque sentida, na Antiguidade, como benevolência concedida pela Divindade cujo “ser”, como dissemos, em última instância, não sendo passível de ser apreendido pela razão, permanecerá *irracionalidade, incontinência e desfavor sempre possíveis*. Estes somente passíveis de ser “controlados” pelas normas prescritas de culto; no caso da Grécia clássica, do culto público homérico. Normas que deveriam ser seguidas e que mantinham, não obstante, sua gênese na intuição religiosa do gênio poético que as gerou. Assim, esta postulação de uma reivindicação de mesma comunidade de gênese por parte do indivíduo que passou a relativizar as prerrogativas tradicionais da cidade, sem dúvida, deve ter sido sentida como muito subversiva pelas aristocracias e oligarquias tradicionais.

No entanto, é no ano 700 a.C. que vemos nascer, não obstante *a partir da intuição religiosa mesma*, um precedente inaudito que possibilitou uma das maiores revoluções da cultura grega que, até os dias de hoje, a nosso ver, a Academia resiste em reconhecer e dar o espaço devido.²⁴⁷ É com o surgimento de uma “expressão religiosa

²⁴⁵ Cf. WRIGHT, *op. cit.*: “Capítulo II – Sombras, almas e para onde elas vão: a vida pós-morte no paganismo antigo”, p. 71 ss.

²⁴⁶ Cf. JAEGER, Werner: *La teologíade los primeros filosofos griegos*, Fondo de Cultura económica, Mexico – Madrid – Buenos Aires, 1978, p. 91 ss.

²⁴⁷ Refiro-me aqui ao temor acadêmico, ainda muito tocado pelo preconceito iluminista (atitude pouco científica, portanto), em reconhecer as bases “religiosas” do fazer filosófico. Pelo que os livros didáticos de história da filosofia distribuídos no Ensino Médio pelo Estado de São Paulo, por exemplo, apresentam timidamente esta origem. A meu ver, uma espécie de vergonha inconfessa desta origem humilde e irracional da filosofia ou por receio de se verem como que fazendo apologética, aos alunos incautos, da religião das igrejas ditas cristãs (e de outras religiões?) de hoje cooptadas e a serviço da afirmação e propagação dos pseudos valores do mundo do dinheiro e do consumismo das nossas sociedades capitalistas e neoliberais. O que nos parece uma atitude, primeiro, de desconfiança na capacidade humana de ensino dos professores e de compreensão humana dos alunos, por um lado, e de desconfiança na capacidade e força racional da própria reflexão filosófica “contra a superstição”. O que nos soa como uma espécie de dupla traição, primeiro ao humano e depois à própria “filosofia”. Assim, tendendo a enquadrar esta origem sob o manto ora da hermenêutica do estruturalismo do materialismo dialético, a filosofia como um dos produtos resultados das mudanças no modo de produção antigo, ou ainda, sob a égide do sincronismo histórico do naturalismo idealista liberal, como um resultado “natural” interno ao próprio desenvolvimento da cultura humana. Ora, em ambos os casos, a filosofia não é tomada em sua real luta, luta por sua autonomia na busca de sua especificidade. Pois ou é evento subsumido pela lógica geral que a “natureza” do ser econômico impõe e força inelutavelmente o molde da realidade – daí à filosofia (é o que se dá hoje) sobrará o papel subalterno de empregadinha das ciências sociais; ou é simples produto “contíguo” à rede complexa de fenômenos culturais que espontaneamente se dão a partir de um

popular” chamada Cultos de Mistério, com ênfase, para o que nos interessa aqui, no *Culto de Mistério Órfico*, que vemos surgir na Grécia antiga o precedente que liberou o caminho da individuação humana que, até então, se encontrava presa às amarras das prerrogativas da categoria geral chamada *Polis*.

Com o Culto Órfico, aquilo pelo que o complexo da constituição antropológica antiga era tomado na síntese homérica indistinta de *soma-psiqué*, torna-se elemento distinto e proponente, na esfera da singularidade existencial humana, da mesma forma que a Cidade, de prerrogativas e exigências próprias. Na antropologia homérica, o ser humano se definia por sua expressão existencial imediata enquanto união indistinta de corpo e alma, sem distinção ontológica suficiente, portanto, destes elementos que pudesse gerar uma heurística própria a cada um deles.²⁴⁸ Como já foi dito, para Homero, o destino comum de todo e qualquer ser humano morto, não importando a classe e posição social, era o *Hades*, reino das sombras.²⁴⁹ Todavia, com o surgimento do Culto Órfico abriu-se campo para a compreensão mais profunda (religiosa) das estruturas elementares e específicas da *psiqué humana*, cujos desenvolvimentos posteriores foram levados a cabo pela reflexão racional filosófica que se seguiu. *Psiqué* cujo cuidado espiritual, a partir de então, será enfatizado pelos ritos de purificação do culto pitagórico e a qual Sócrates entenderá, um pouco mais tarde, como verdadeira *autonomia da própria razão e digna de todo cuidado apropriado*.

Esta descoberta e aprofundamento da compreensão da *psiqué*, graças à intuição religiosa de caráter popular²⁵⁰, vai ser uma das maiores contribuições da cultura grega

desenvolvimento interno a própria humanidade entendida como “natureza humana”. Não é muito difícil de notar o parentesco e consangüinidade destas ideologias neste seu jogo interesseiro.

²⁴⁸ Sobre isso, ver: JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., passim; MONDOLFO, Rodolfo: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d., e também: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d.; ELIADE, Mircea: *O sagrado e o profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.; VERNANT, Jean-Pierre, *As origens do pensamento grego*, op. cit.; e também, deste mesmo autor: *Mito e o pensamento entre os gregos*, Papirus, Campinas – S.P., 1992, passim; e CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae*, op. cit.

²⁴⁹ Para mais detalhes, ver: WRIGHT, A *ressurreição do filho de Deus*, op. cit., p. 71 ss.

²⁵⁰ Isso quer dizer que não defendemos a aristocracia como fonte primária da formação cultural, como querem os apologetas do aristocratismo (ao modo de Nietzsche, por exemplo). Pelo contrário, como é bastante sabido hoje em dia, no âmbito dos estudos da formação das tradições antigas, estas tradições que se fixam pela escrita passam antes por uma fase de tradição oral relativamente longa, própria a um estágio anterior de civilização menos desenvolvido e sofisticado em comparação ao que se estabelece com o domínio das aristocracias. Inclusive, a escrita, ainda pouco dominada mesmo no período aristocrático, é fenômeno ligado propriamente à vida da corte e tem, inicialmente, de servir à administração e à pragmática de sua política. Na verdade, aqui seguimos a compreensão personalista de que “as verdadeiras mudanças nos rumos de qualquer cultura humana só podem vir do povo”, que é o que sente de forma mais premente o desejo de justiça. E é sempre este sentimento básico e revolucionário do povo que

para a história da liberação do pensamento humano de suas amarras tradicionais. Em outras palavras: vai ser uma das maiores contribuições da cultura grega para liberação da filosofia! Esta entendida aqui como uma atividade de cunho intelectual levada a cabo por *uma pessoa singular* que se denominará *amigo da sabedoria*, “filósofo”. Portanto, mantendo na carga semântica de seu conceito – segundo a tradição, devido a Pitágoras – algo da dimensão respeitosa e temerosa de cunho religioso que denuncia esta sua origem. Esta nova atividade, renovando as questões essenciais feitas pela humanidade até então, vai propor respondê-las de uma maneira inédita, não obstante, e cada vez mais determinadamente. Ou seja, *autonomamente*, sem o apoio tradicional das explicações míticas e religiosas, mas unicamente através de suas potencialidades racionais assumidas agora com o vivo sentimento de liberdade destas potencialidades. O que se tornou possível, não obstante, graças à liberação levada a cabo pela descoberta da *psiqué* pela intuição religiosa anterior.²⁵¹

Neste momento fundante, ainda muito próximo ao fato originário da intuição religiosa profunda, o popular culto órfico, em contrapartida ao que se tornara o culto público e cívico homérico, vai afirmar, pela primeira vez na história da Grécia, e em meio ao domínio da categoria geral chamada cidade, a *especificidade* do ser humano a partir da *psiqué humana* individual. E esta como provinda da própria divindade; eterna como esta e, se devidamente cuidada através dos ritos de purificação e exemplo de uma vida exemplar, *podendo se safar do destino comum do Hades* quando da morte física. Deste modo, esta psiqué, da mesma forma que a Cidade, reivindicará ser essencialmente (ontologicamente) ligada, e de modo *direto*, ao ser da Divindade. Quer dizer, romperá o estatuto ontológico superiormente diferenciado entre a Cidade e o indivíduo humano. Este, agora, através das prerrogativas ligadas à psiqué, cuja maior especificidade enquanto expressão de uma “singularidade humana” ainda precisará ser desenvolvida, passa a reivindicar, não obstante, destemidamente, frente às pretensões de exclusividade da Cidade, também *unidade ontológica com a Divindade*. Assim rompe-se, em parte, o cerne mais autêntico que impedia uma proximidade direta à Divindade por parte do indivíduo. No que a religião civil encontrava justificção de seu papel mediador.

fomenta as *transformações reais* que, sob a decadência e languidez da vida instalada das aristocracias (dos privilegiados) permaneceriam neutralizadas.

²⁵¹ Relevamos aqui a parte de verdade que para nós há tanto em Jean-Pierre VERNANT, (*Mito e pensamento...*, *op. cit.*, *passim*.) que enfatiza mais a especificidade da filosofia diferente ao mito e à religião, e CORNFORD, Francis McDonald, *Principium Sapientiae*, *op. cit.*, *passim*, que enfatiza mais a relação entre as duas esferas.

Todavia, tal distância prosseguirá ainda por um bom tempo sendo atenuada somente por meio das instituições e legislação reguladoras da vida cidadã fortalecidas não obstante ainda pelo culto cívico.

Ora, o culto órfico, ligando diretamente a psiqué humana à Divindade, abriu campo para um rompimento tanto com hiato que se mantinha entre o indivíduo e ela, (hiato que até então, como dissemos, justificava a religião pública em seu papel mediador), quanto com a hegemonia da categoria geral chamada cidade que se mantinha sobre a categoria da singularidade em sua expressão humana individual. Neste rompimento, a psiqué no ser humano chega à categoria “espiritual” de divina, pois é, como a Divindade e porque vem diretamente dela, “eterna”: ou seja, “não-criada”.²⁵² Ou ainda, não sujeita às intempéries da condição temporal e histórica, sentidas sempre com tom negativo, na estética dos gregos, porque próprias de todo tipo de existência material, corporal e temporal.²⁵³

Todavia, estes primeiros esboços de uma virada antropológica, na história da Grécia, só receberão maior ênfase e especificação cerca de duzentos anos depois, com Sócrates e os Sofistas. No entanto, as sementes para tal “revolução espiritual” já estavam lançadas pela intuição religiosa popular órfica. No entanto, estas especificidades básicas deveriam, não obstante, garantir e possibilitar mesmo o próximo salto na consolidação de uma mais profunda e apropriada valorização da singularidade humana que passaram a se encontrar então na linha do horizonte.²⁵⁴ Como novo patrimônio cultural mesmo a ser abraçado.

²⁵² Sobre isso, cf. THÉVENAZ, Pierre: *L'ame du monde – Le devenir et la matiere chez Plutarque*, op. cit., passim. Em contraste, a tradição bíblica proclamará “céu e terra”, ou seja, a dimensão espiritual e material que compõe a realidade, na mesma categoria ontológica contingente de *seres criados*. Enquanto o único “não criado” será o Criador, Iahvé-Elohim.

²⁵³ Ver sobre isso: COLLI, Giorgio: *La sabeiduría griega – Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hipebóreos*, Enigma, Editorial Trotta, Madrid, Espanha, 1995.

²⁵⁴ Um fato mais atual e que, a meu ver, pode muito bem exemplificar este fenômeno ocorrido na Grécia antiga, é o evento da Revolução do Haiti. País que no século XVIII era predominantemente constituído de descendentes escravos de povos africanos a serviço dos Ingleses, mas cuja recepção das idéias de “liberdade” proferidas pelos revolucionários franceses na época foi combustível suficiente para acender o mesmo ideal libertário que quebrou as cadeias mantidas pelos ingleses sobre os haitianos. E isso não obstante a falta de cultura letrada por parte dos maiores inspiradores de tal movimento. Outra coisa que precisamos esclarecer quanto a esta nossa aproximação, que procuramos seguir junto ao tipo de aproximação da história da filosofia que Thévenaz faz, a nosso ver de maneira bem original, não segue nenhuma índole hegeliana. Pois não postulamos, seguindo Pierre Thévenaz, nenhuma prevalência metodológica do sincrônico sobre o diacrônico, como quer Hegel em sua formulação da história do espírito. Thévenaz é suficientemente contemporâneo para levar em consideração as contribuições da hermenêutica e da fenomenologia no trato de eventos históricos significativos. Não há em Thévenaz, como pretende a leitura de Bernard HORT, (*Contingence et intériorité*, op. cit., passim), nenhuma filiação

Assim, não será por acaso, a nosso ver, que aproximadamente 100 anos depois desta revolução possibilitada pela intuição religiosa órfica, ou seja, em aproximadamente 600 a.C.²⁵⁵, vemos surgir, com Sólon, as bases do que seria, mais tarde, a partir de Clístenes, a *democracia ateniense*. Um tipo de ordenação política cujo “princípio básico” – abertura no âmbito da vida política à participação nos negócios da cidade do cidadão “singular” – serve-nos ainda hoje, sem nunca poder se “realizar” em nenhum regime real, como idéia crítica política reguladora das aspirações políticas atuais.

Será justamente a compreensão da essência da psiqué no ser humano entendida como “razão” que possibilitará, por sua vez, um melhor aprofundamento da especificidade da vida cidadã.²⁵⁶ Ao mesmo tempo em que possibilitará uma melhor compreensão e aprofundamento do ser da Divindade como Espírito Ordenador do Caos. Mas agora, distanciada daquela versão da Divindade da mitologia antiga que inspirou a base do otimismo naturalista religioso clássico [paganismo]. Pois cede paulatinamente para se tornar princípio heurístico interno e próprio à *especulação racional filosófica autônoma* que se desenvolve como pólo crítico de explicitação da dimensão puramente irracional (não-humana, bestial ou bárbara, segundo a xenofobia comum também aos gregos antigos), que acampará, *como sombra inevitável*, as realizações humanas.²⁵⁷ Dentre elas, também esta maior, que continuará sendo a Cidade, sempre sujeita à possibilidade do seu próprio caos, ou seja, *a guerra*. Cidade também cada vez mais aprofundada em sua gênese especificamente humana que, chegando a uma maior explicitação do irracional que lhe é próprio com o surgimento do ceticismo de Pirro de

hegeliana, pois nele se mantém o relacional como experiência originária portadora tanto de sincronia como de diacronia. Ou seja, em Thévenaz *não há síntese garantida*; ou, se houver, só há como *promessa* por trabalho responsável que se realiza porque se lhe retoma.

²⁵⁵ E aqui, como dissemos em nota anterior, destoa de certa leitura marxista economicista reducionista (na verdade, de sua *metafísica inconfessa*), sem desprezarmos o teor de verdade que há no solo mais concreto de sua tese.

²⁵⁶ Em relação a isso, o ideal de democracia que surge, a nosso ver, é o maior exemplo.

²⁵⁷ A crítica filosófica à multiplicidade dos deuses do panteão tradicional do politeísmo será levada a cabo à medida que se sente a relação direta da unidade da divindade, como doadora do princípio de inteligibilidade última, à própria unidade do pensamento racional. Sobre isso ver na primeira parte do meu estudo sobre Emmanuel MOUNIER, *op. cit.*, “Terceira Parte: A unidade do pensamento e unidade do Divino”, p. 169. Assim, toda moral aristotélica antiga baseada na moderação, no equilíbrio entre os extremos, a nosso ver, é o resultado de um processo intelectualista posterior que reduz o aspecto real de imprevisibilidade – *irracionalidade* – contida no mundo da vida, corpo, matéria, tempo e espaço, aos dados constitutivos da própria atividade epistemológica que se torna, pelo seu enquadramento ao esquema categorial de Aristóteles, ela mesma, a expressão unívoca da realidade enquanto tal. A partir disso, manteremos nossa interpretação da metafísica aristotélica, em sintonia com o que chamamos de uma crítica moral contemporânea à metafísica clássica, como *mais metafísica*, nesse sentido, e mais violenta ao mundo da vida do que a elaborada por Platão.

Élida em aproximadamente a partir de 323 a.C., inaugurará e firmará uma outra estética imprevista em meio ao tradicional otimismo naturalista. Esta crítica cética devastadora chegará à conclusão de que o Caos não pode ser contido pelas pretensões de ordenação política dos homens.²⁵⁸ Pelo que a força de um único homem com seu exército, Alexandre o Grande, para Pirro, será suficiente para demovê-lo de qualquer esperança quanto à capacidade organizadora e garantidora externa ao ser humano. Não obstante, mesmo aí, ainda veremos o poder heurístico da descoberta da psiqué buscar seus caminhos. Pois neste momento ainda a razão, ou psiqué, permanecerá resguardada como o *lugar de salvação*, no interior do indivíduo, ao qual ele deve se recolher para se salvar, para encontrar a bem-aventurança ou felicidade.²⁵⁹

3.2A parábola Sócrates-Platão-Aristóteles

Em continuidade, para melhor esclarecermos a problematização que, a partir da filosofia de Pierre Thévenaz e em vista de sua compreensão, propomos à maneira atual de se colocar a crítica da metafísica²⁶⁰, podemos ver desenhar-se uma grande *parábola intuitivo-indutiva-dedutiva*, por assim dizer, que se destaca do movimento revolucionário espiritual de que falamos antes ocorrido na Grécia. Como dissemos e reiteramos, a partir da intuição popular religiosa e profunda da constituição da psiqué no ser humano. Pois em paralelo com as reivindicações próprias da Cidade, que *permanecerá* “o grande Valor”, e já constituindo um contraponto às reivindicações que se mantinham em sua imposição sobre os indivíduos, (suas prerrogativas mantidas com

²⁵⁸ Sobre o que ainda desenvolveremos mais à frente, “Capítulo II”, quando falarmos do “ceticismo moral” que também pode ser uma qualificação, a nosso ver, da filosofia de Pierre Thévenaz.

²⁵⁹ Vemos aqui o anúncio do que, mais à frente, remetendo-nos mais ao nosso autor, se tornará a definição mesma de Thévenaz da filosofia helenística em seu confusionismo como “filosofia da salvação”, “filosofia religiosa”. É com esta filosofia de pretensões religiosas salvacionistas que a fé cristã (que nasce de maneira inédita em suas características mais específicas em meio ao *povo* excluído do Império Romano) afronta no primeiro século. Pelo que, segundo Thévenaz, nunca a filosofia lúcida de si saberá ser grata pela purificação que a “experiência choque” sobre a *razão filosófica*, iniciada naquele momento pelo evento da Cruz de Cristo e provocada pela “fé cristã”, proporcionou à filosofia, em sua busca de encontrar maior autonomia racional, por sua acusação da loucura e insensatez possíveis da razão.

²⁶⁰ Tema sobre o qual ainda nos aproximaremos, pois constitui um passo importante no método radicalizante de Pierre Thévenaz. Cf., *abaixo*, Capítulo VI, os tópicos: “Por um novo estatuto da metafísica” e “O ultrapassamento da metafísica”.

base na dimensão pela qual sobressaia a parte divina que lhe era atribuída), sobressaia, cada vez mais, sua ordenação racional como circunscrita *ao seu próprio âmbito particular através de suas instituições e leis*. Eis, por outro lado, o porquê do caráter ainda fechado dessa sociedade.²⁶¹ Enquanto podemos ver, todavia, que este estatuto ontológico da Cidade se mantinha em linha, por sua vez, com uma categoria mais geral e que a antecedia denominada *Kosmos*, ou Natureza. Esta enquanto ordenação racional existindo, em seu estatuto ontológico (e mitológico) próprio, em permanente resistência ao Caos, parte obscura e irracional também permanente de uma “natureza”²⁶² não ordenada e sempre prestes a irromper e somente controlada pela ação ordenadora, porque *racional*, da Divindade demiúrgica.²⁶³

Assim, para colocarmos o *problema da metafísica*, sobre o qual ainda nos deteremos em outras perspectivas²⁶⁴, como dissemos, em sintonia com a proposta de Thévenaz, cremos precisar esclarecer alguns aspectos desta parábola Sócrates-Platão-Aristóteles que vemos desenhar-se. Começemos aqui com uma observação sugestiva que se destaca do comentário de Gadamer ao diálogo platônico *Filebo*.²⁶⁵ Ali, para Gadamer, o diálogo socrático, que nós conhecemos sobretudo como modo de refutação, não é traído em sua natureza própria diante do receptáculo da doutrina platônica positiva – mesmo se de fato ele deva, por aí, renunciar a sua maiêutica negativa, pois essa modificação, segundo Gadamer, se inscreve, ao contrário, no justo prolongamento

²⁶¹ Em outro estudo, pretenderemos apresentar uma avaliação dos valores moventes do movimento moderno de busca de emancipação e autonomia da esfera política nascente que, tendo Maquiavel por figura chave, podem lançar luz sobre alguns aspectos da dificuldade de construção de uma comunidade global de diálogo em muito por causa dos valores e das opções “mais profundas” daquele pensador que a chamada filosofia política tem também pouca disposição em reconhecer. Se a minha compreensão da crítica personalista à modernidade estiver no caminho certo, creio que com este estudo poderei, se não retomar em todas as letras – pois se encontra infelizmente perdido – ao menos expressar a inspiração de base do texto inédito e perdido de Paul Louis Landsberg sobre *Maquiavel* no qual ele mantém esta mesma intenção.

²⁶² Sobre o caos como parte constitutiva da “natureza”, ver, Thévenaz, Pierre: *L’ame du monde – Le devenir et la matière*, op. cit., passim.

²⁶³ O que esclarece o típico otimismo naturalista dos gregos tão idealisticamente louvado por Nietzsche; um otimismo, fora da ingenuidade naturalista grega, não simplesmente em relação à *natureza enquanto tal*, que sempre conterà esta parte irredutível ao esquematismo racional chamada “caos”, mas à *natureza racionalizada, cósmica*. Crença que criou o critério clássico de unidade ontológica entre a razão filosófica – instalada em solo divino e garantida nos resultados de suas especulações dedutivas – e razão cósmica, o que também possibilitou a validação do trabalho científico racional da Antiguidade, sua *epistemologia*. Sobre isso, cf. THÉVENAZ: Pierre: *L’ame du monde – Le devenir et la matière*, op. cit., passim.

²⁶⁴ Cf. *abaixo*, Capítulo VI, os tópicos: “Por um novo estatuto da metafísica” e “O ultrapassamento da metafísica”.

²⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg: *L’ethique dialectique de Platon – Interprétation phénoménologique du Philèbe*, Actes Suc, França, 1994, p. 53. Creemos que este estudo de Gadamer, na verdade, sua tese de doutorado, e que já se tornou um clássico entre os comentários aos *Diálogos* platônicos, fornece os dados pelos quais podemos observar algumas características mais gerais pela quais vemos o modo da filosofia contemporânea colocar o problema da crítica à metafísica.

de sua positividade imanente. Todavia, esta *positividade imanente* ao discurso mantida por Platão, e que é a nosso ver, pelo contrário, de *herança claramente socrática*²⁶⁶, se distingue da positividade imanente ao *discurso racional revelador* da episteme aristotélica. Em Sócrates, o diálogo recebe esta sua positividade justamente na medida em que ela permanece atrelada ao discurso enquanto este é tomado como *um meio* e não como um fim em si mesmo. Assim o que anima o diálogo socrático, além dos interlocutores e da positividade imanente ao logos, é um empenho vivo, *pessoal*, pela “verdade”.²⁶⁷ O diálogo não tem um fim em si mesmo, é animado por este empenho que podemos definir como a tarefa vital – *existencial* – que Sócrates tomou para si e que ele mesmo caracteriza como *uma vocação exercida a partir de uma experiência religiosa pessoal em obediência a Deus* e que recebe sua inspiração e motivação básica do oráculo “conheça-te a ti mesmo”.²⁶⁸ Neste *oráculo*, sintetiza-se a percepção viva a que a cultura helênica havia chegado quanto à total-alteridade da “Divindade” frente às pretensões humanas. O que, em outro registro, a tradição bíblica comporá, ao seu modo, pela fórmula barthiana “Deus é Deus” e que se completa por outra correspondente da sabedoria antiga: “o ser humano é pó, e ao pó voltará”.²⁶⁹

Assim, a positividade do discurso socrático-platônico está justamente nessa sua atribuição específica em estabelecer um “terceiro” – a linguagem *no* diálogo – que cumpre o elo dialético de ligação entre os interlocutores que, por sua vez, são tomados em sua alteridade específica no enlace de *um mesmo empenho pela verdade*. Posteriormente, a perda do sentido dialético do diálogo na obra de Aristóteles é o que justificará a proposição de uma *episteme* como o grau máximo e final – *teleológico* – que coroa a tarefa do filósofo como “descrição” do ser exposto, imanente e capaz de ser claramente apreendido e descrito pelo discurso filosófico, doravante, pela elucidação

²⁶⁶ O que destoa da dedução nietzschiana, da qual Gadamer parece compartilhar, que caracteriza o método socrático pela “refutação” que, a nosso ver, é apenas uma parte do método que tem sua dinâmica própria fundada antes na *positividade da busca da verdade pelos interlocutores*. Para nós eleger a “refutação” como característica central do método socrático é tomar a parte pelo todo.

²⁶⁷ Sobre o tema da “verdade” em Thévenaz, cf. *abaixo*, Capítulo VI, o tópico: “Por um novo estatuto da verdade”.

²⁶⁸ Ver o discurso de defesa de Sócrates em *Apologia*. Para Thévenaz, o “conheça-te a ti mesmo” será a carta magna da “subjetividade” filosófica: “Se o preceito socrático ‘conheça-te a ti mesmo’ constitui bem a Carta Magna da ‘subjetividade’ filosófica (sua franqueza primeira e sua libertação inicial), ele representa igualmente a carta mesma do empreendimento filosófico em seu conjunto, enquanto busca de uma objetividade verdadeiramente radical.” Cf. THÉVENAZ, Pierre: “Réflexion et conscience de soi”, in *L’Homme et sa raison*, *op. cit.*, p. 103.

²⁶⁹ Este conteúdo primário e vivo do empenho socrático não foi visto por Nietzsche, em sua busca por estabelecer a genealogia da decadência ocidental que, realmente, se dinamizou na forma de “intelectualismo”.

através da *doutrina científica*.²⁷⁰ A positividade imanente ao discurso de Aristóteles significa, portanto, a perda ou insignificância (moral) de um “terceiro” para a composição, participação e validação na *compreensão* dialógica. Pois, como vemos, o discurso científico racional se torna em si mesmo uma expressão cabal – *autônoma, enquanto proposição de uma tarefa caracterizada como autárquica e indiferente que será mantida pelo ideal de sábio antigo que se instaura e atravessará a história da filosofia até hoje*²⁷¹ – enquanto é garantido metafísica e ontologicamente como tal pelo logos racional que o permeia e o torna unívoco a todo o ser. Enquanto a expressão da dimensão mais característica do humano²⁷² definida pela fórmula aristotélica “animal racional”²⁷³ e que o realiza como tal – sua *virtude* mesma – se tornará uma atribuição privilegiada do filósofo que a realiza plenamente no cumprimento do ideal de *contemplação aristotélica*. Podemos dizer, assim, que o início da “idolatria da linguagem”, de todo fetichismo da língua, que campeará a história da filosofia ocidental a partir do desdobramento da tradição anglo-saxônica, e os fundamentalismos de todos os tipos que lhe seguirão como um espécie de seu desdobramento popular²⁷⁴, tem sua gênese no fechamento do círculo inaugurado pela antropologia socrática contra a dissolução sofística, em Aristóteles, como *ontologia*. Ou seja, a versão abstrata e intelectualista da cosmologia pré-socrática com prevalência, na solução da aporia Parmênides-Heráclito que se estabeleceu como o resultado final das pesquisas da *physis*, a eleição, aqui por parte de Aristóteles, ou melhor, como resultado da *economia geral do seu pensamento*, de Parmênides.

²⁷⁰ Notamos que o diálogo filosófico perde sua mais autêntica vitalidade animadora à medida que o ato filosófico se especifica e se reduz à *epistemologia*.

²⁷¹ O que já esclarece o modo pelo qual, segundo Thévenaz, devemos repensar a “autonomia” do pensamento racional. O que veremos mais à frente, cf. THÉVENAZ, “La philosophie sans absolu”, in *L’homme et sa raison I, op. cit.*, p. 187 ss.

²⁷² E aqui lembramos a “imprecisão” mantida tranquilamente pelos comentadores atuais de Aristóteles do conceito de “homem” como significando – numa compreensão esperada por parte dos leitores destes textos, mas que é, na nossa opinião, diacrônica e não rigorosa – “humanidade”. Ou ainda, “cada pessoa em sua singularidade”, o que oculta o seu aspecto marcadamente referente em Aristóteles a “macho, livre e adulto”. Como um exemplo, dentre outros, deste uso constante sem referência, ver a série recente de artigos: *Aristote – Bonheur et vertus*, (Coordonné par Pierre Destrée), Presses Universitaires de France, 2003.

²⁷³ Ao longo desta presente aproximação ao pensamento de Pierre Thévenaz, esperamos que se esclareçam as indicações de uma *reabilitação* desta fórmula compreensiva do humanismo clássico que define o ser humano como “animal racional”, não mais como compondendo uma *disjunção*, mas uma *integração*.

²⁷⁴ Como é o caso de um certo “afrouxamento” dos costumes, de uma certa volúpia niilista, de um certo indiferentismo e relativismo difusos etc. na cultura popular em geral que não deixam de carregar, a nosso ver, as marcas, também como resultados, das críticas pós-nietzschianas, freudianas, heideggerianas, sartrianas etc.

É óbvio que mesmo em Aristóteles, o caráter vivo e de empenho, não obstante, permanecerá; mas agora ligado ao seu ideal de contemplação e que animará, posteriormente, as disputas mais vivas da Idade Média que terão seu ápice no século XI com, por exemplo, o “Didascalicon” de Hugo de São Victor. Nesta obra, Hugo enfrenta a desagregação cultural que já se anunciava em seu tempo em nome mesmo da afirmação das especificidades das disciplinas componentes do quadro de ensino medieval.²⁷⁵ Desagregação que se intensifica com o surgimento das Universidades no século XIII. Esta mesma que na modernidade se seguirá, então, como a decantação do empenho vivo que começa com Sócrates, passa por Platão e que define o círculo que se fecha com o aristotelismo mas que receberá um maior esvaziamento com a vitória do racionalismo abstrato da modernidade como “decantação da decantação”.²⁷⁶

Segundo ainda Gadamer, essa tendência originária ao saber como abolição do não-familiar se acompanha em Aristóteles de muitos correlatos claramente marcados.²⁷⁷ Ora podemos dizer, por outro lado, sobre esta *abolição do não familiar*, como também correspondendo à intenção que alimenta a busca de rigor científico em Aristóteles. Como uma quebra mesmo do elemento vital e fundamental que alimentou as elaborações mitológicas e religiosas desde o surgimento da humanidade pelas quais se esclarece o caráter não redutível do ser humano à “pura natureza”. Elemento pelo qual se depreende o surgimento de uma consciência de si insipiente justamente como “diferença” ou alteridade. Pois, como já dissemos, é justamente esta consciência de si como *diferença essencial não redutível* que vai animar toda proposição filosófica de valor que se inicia com Tales de Mileto. E isso graças à descoberta da “psiqué” pelos cultos de mistério e, principalmente, ao orfismo²⁷⁸, que garantirá a legitimidade e a possibilidade do discurso filosófico como ação individual *frente* ao cosmos abrangente.

Assim, o que anima, até Parmênides, o empenho filosófico é uma “paixão” que caracteriza o ato filosófico como empenho vital de um singular lançando mão de suas

²⁷⁵ Sobre isso, ver o clássico: ILLICH, Ivan: *Du lisible au visible – Sur l’Art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

²⁷⁶ Seria muito instrutivo vermos como se dá a passagem da Idade Média à modernidade nesta perspectiva analisando uma obra fundamental como a de Nicolau de Cusa. Observar as fontes de inspiração aristotélica das quais também se nutre o projeto cartesiano no seu empenho em fundar a ciência moderna poderá nos esclarecer melhor o caráter prático e a valorização do “prático” ensejado pela modernidade que lhe agregará o seu valor próprio mais característico: o *utilitarismo*. Este pseudo valor – que é a decadência do “útil humano” – será apanágio justamente da tradição anglo-saxônica teorizar (ou sofismar?) no século XIX com a obra de Jeremy Bentham.

²⁷⁷ GADAMER, *op. cit.*, p. 55.

²⁷⁸ Ver sobre o orfismo a nota de RIVAUD, Albert: *Histoire de la philosophie*, Tome I, *Des origines a la scolastique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp. 29-32.

únicas potencialidades racionais frente às requisições e facilidades doadas pelo tradicional culto cívico e frente às solicitações de um cosmos todo abrangente, divino e auto-explicativo. Todavia, a partir de Parmênides, o *princípio de identidade* – obviamente subjacente a todo discurso que procurava validade e coerência, mas já como dado posterior ao *pathos* originário e vital do exercício filosófico – toma precedência. Com Parmênides, vemos inverter-se a ordem originária da experiência que animara o pensamento até ali. Mas mesmo em Parmênides ainda vemos os ecos desse *pathos* pelo remetimento, piedade e seriedade com que ele toma o Logos da descoberta do Ser como dádiva recebida pela própria divindade.²⁷⁹ Esse cerceamento e circunscrição à imanência racional dedutiva inerente a auto produtividade especulativa do discurso científico, ou *episteme*, do *pathos* originário plasmador, que se dá no fechamento do círculo antropológico iniciado por Sócrates e passa por Platão, em Aristóteles encontra o seu acabamento final.²⁸⁰ A palavra e a expressão não têm, no quadro da explicação aristotélica puramente contemplativa, nenhuma significação suscetível de modificar a compreensão mesma. É que *o outro* aí já não é mais solicitado em sua função eminente de interlocutor participante com pleno direito ao estabelecimento de interpretação, de definição e de suas implicações.²⁸¹

Segundo Gadamer²⁸², o primado do olho, explica Aristóteles, tem menos por exemplo o papel privilegiado que tem nas operações governadas pelo sentido prático que em seu eminente poder de familiarizar-se com *o que é*, na multiplicidade de suas diferenças. Todavia, “a concepção (mais ou menos claramente afirmada pelos filósofos) que domina, no conjunto, a teoria antiga do conhecimento”²⁸³ e que pode ser expressa pela frase: “o semelhante é conhecido pelo semelhante” impõe-nos algumas características que valem a pena ser esclarecidas nesta conexão.

A *semelhança*, que não implica *identidade*, parece apontar para um aspecto que é suficiente para gerar o elo de ligação – *mediação* – capaz de produzir o *conhecimento*. Um aspecto constante nas *coisas diferentes* que se dão em “relação”. Isso esclarece duas

²⁷⁹ Cf. REALE e ANTISERE: *História da filosofia*, Vol. I, Edições Paulinas, pp. 49-56.; ver também: RIVAUD: *op. cit.*, pp. 60-65.

²⁸⁰ Veremos que no acompanhamento do *lembrar do ser* heideggeriano que se sintoniza com a falta de estranhamento do *Dasein* em seu mundo se encontra o esquecimento da pessoa concreta.

²⁸¹ Como vemos, cessa a *comunidade* dos pedantes autárquicos de Aristóteles para se iniciar, com a vitória da “tagarelice moderna”, a outra face desta mesma moeda, não prevista por Nietzsche: a “comunidade” do rebanho dos animais solitários [os indivíduos].

²⁸² GADAMER: *op. cit.*, p. 55.

²⁸³ THÉVENAZ: *L'ame du monde ...*, *op. cit.*, p. 74.

coisas, primeiro o papel básico da relação como categoria fundamental do *ato de conhecimento*, e o próprio conhecimento como um resultado secundário frente ao dado mais primitivo que é o da própria “relação”. Uma crítica à redução da filosofia à epistemologia poderia ser posta, então, como o resultado de uma inversão desta ordem mais básica das coisas. E aqui acenamos para o rumo que toma a crítica de Pierre Thévenaz ao reducionismo da filosofia à epistemologia ou ao epistemologismo: a *ideologia do conhecimento*. Isso porque este tipo de crítica não simplesmente epistemológica é o que vemos se destacar do *método radicalizante* de Pierre Thévenaz ao qual ainda traçaremos aproximações. Todavia, nesta nossa presente conexão, esta inversão passa a fazer prevalecer não o semelhante constante nas coisas como dado impulsionador do ato de conhecimento. Agora, o conhecimento como “aventura e descoberta do que se assemelha no diferente” se torna mera descrição do que é idêntico. Nesta inversão, a partir, na modernidade, principalmente de Kant, passa a prevalecer uma “razão autista”²⁸⁴ em uma dinâmica de conhecimento inspirada não mais pelo que se assemelha, mas pelo que é *idêntico*. E como entre pólos de uma relação de conhecimento são sempre duas (ou mais) coisas que portam alguma diferença entre si que se relacionam, o caminho que a redução moderna da filosofia à epistemologia toma carrega consigo a negação de toda alteridade enquanto tal. No limite, a negação mesma do que, no ato de *conhecimento humano*, é imprescindível para que este ato *com todo rigor* do que significa conhecer aconteça.²⁸⁵ Em Kant, paradoxalmente, como ainda teremos oportunidade de ver em maiores detalhes²⁸⁶, há então uma epistemologia que carrega em si o germe de destruição do *conhecimento humano*. Não obstante seu “realismo” afirmado – mais pragmaticamente do que teoricamente, é verdade – há, a nosso ver, no limite, a *negação* (não *suspensão metódica*) do mundo. Para este empenho inspirado na identidade, toda diferença será visceralmente sempre vista como inimigo (segundo a estética da ideologia do individualismo reivindicador liberal) por causa justamente de sua irredutibilidade a qualquer subsunção epistemológica objetal. A

²⁸⁴ Conceito muito feliz proposto por Thévenaz e que, para nós, esclarece muito bem a condição da razão filosófica em seu caráter de isolamento solipsista e da conseqüente pretensa autoreferência absolutas.

²⁸⁵ Cf.: MOUNIER, Emmanuel: *Traité du Caractère*, 1943-1944, Éditions du Seuil, 1947, p. 45: “É uma *comunhão* [grifo nosso] ou, para retomar o trocadilho saboroso de Claudel, um *con-naissance* (*nascer com*) daquele que conhece com o conhecido.”

²⁸⁶ Ao longo desta nossa aproximação ao pensamento de Pierre Thévenaz, teremos a oportunidade de ver os limites em que Kant tanto é assumido por nosso filósofo em sua real contribuição em linha com uma filosofia reflexiva quanto é superado em seus impasses e estancamentos frente às exigências radicais de tal tradição. Quanto ao primeiro, em referência à “revolução copernicana”, e, ao segundo, quanto ao estancamento do movimento reflexivo por causa do “autismo próprio da razão” kantiana.

epistemologia pós kantiana, que se debruça sobre este mundo, no limite, e no âmbito de uma *crítica moral* tal como nós a fazemos aqui seguindo as pistas de Pierre Thévenaz, é, sem *moralismo*, moralmente culpável pela destruição deste mundo.²⁸⁷ Pois é ela que está na base de inspiração do modelo de dominação científica da natureza que se instaurou no Ocidente desde o século XVI e que, como ainda veremos, não pode pretender facilmente descendência cartesiana e muito menos judaico-cristã. E isso, sabemos e ainda veremos, para espanto de certo senso-comum universitário.²⁸⁸

Todavia, para a epistemologia antiga, segundo Thévenaz: “Dar conta da constituição do universo é, ao mesmo tempo, explicar os modos diversos segundo os quais a alma conhece este universo.” Deste modo, nessa teoria antiga, a identidade, pelo fato de que o conhecimento é um movimento²⁸⁹, como indica o *Timeu* (37 AB)²⁹⁰, é jogada como conceito limite em univocidade com a categoria geral chamada universo ou *kosmos*. Daí a característica estética panteística que informa a epistemologia antiga. Nessa conexão, é interessante notar então como na filosofia moderna kantiana a “razão” toma o lugar que o universo tomava na filosofia antiga enquanto conceito limite doador de inteligibilidade numa identificação não mais de Deus com o universo, ou vice-versa, como na epistemologia antiga, mas da *razão divinizada com o próprio universo enquanto categoria limite de unificação do conhecimento, categoria geral e omnicontinente*.

Todavia, ainda uma digressão a partir de Gadamer²⁹¹: “Nenhum outro sentido é neste ponto seguramente comparável à visão: cada coisa sendo, com efeito, dotada de cor, a visão integra automaticamente às determinações comuns tais como a forma, a grandeza, o número e o movimento (*De sensu*, 437a³).” Ora será justamente sobre a visão enquanto faculdade da auto referência racional, sem sair necessariamente do centro de atração do paradigma da ontologia clássica veiculada por Parmênides-Aristóteles, que a modernidade burguesa constituirá os alicerces dos moventes de sua

²⁸⁷ Falaremos mais detidamente sobre isso quando abordarmos a reabilitação da historicidade em Pierre Thévenaz. Cf. abaixo, Capítulo X: *Mundo e história: contingência, historicidade e engajamento*.

²⁸⁸ Sobre este senso-comum, ver o texto já citado de JAPIASSU, Hilton: *A revolução científica moderna – de Galileu a Newton*, Letras e Letras, São Paulo, 2º ed., 2001.

²⁸⁹ Ou mesmo, (cf. THÉVENAZ, *L’ame du monde – L’ame du monde ...*, op. cit., p. 74) o movimento próprio da alma é conhecimento: *Leis* X 896 E-897 A. Vemos como, não obstante se tratar de uma afirmação da obra mais madura de Platão, a descoberta da *psiqué* ainda lhe concede elementos heurísticos para a continuação e aprofundamento filosóficos de seu pensamento.

²⁹⁰ THÉVENAZ: *L’ame du monde ...*, op. cit., p. 74.

²⁹¹ GADAMER, op. cit., p. 55.

pragmática.²⁹² O *Eros* que anima o movimento circular e imanente à *episteme* aristotélica é o mesmo que agora, pela pragmática moderna, se lança sobre o mundo dos objetos, quantificados e matematizados. O mundo, para a nascente *burguesia pagã*, não é o palco onde se entrelaçam – pelo estranhamento e diferenciação qualitativa não redutora ao *sistema mundo* – o destino humano e a chamada à co-criação com Iahvé, o Deus-criador, tal como a tradição bíblica veterotestamentária coloca. Não é o “jardineiro” que tem a tarefa de cuidar do jardim que surge na modernidade, como propõe o mito de Gênesis, mas uma individualidade rarefeita sem densidade ontológica que, *naturalmente*, já não se sente em estranheza com o mundo mesmo do ponto de vista antropológico. Porquanto o mundo é sempre mero espaço geométrico, lócus para um trabalho que deve promover, a cada conquista, o *sentimento* de uma maior instalação e segurança: *mundo à exata imagem e semelhança do burguês*. Pois mundo, para o burguês, é o lugar de seus bens, suas propriedades, seus objetos. Portanto, serão os *desejos e paixões* do burguês que comandarão a tarefa de transformação do mundo pelo trabalho *racionalizado*. São eles os elementos que põem em marcha a ação sobre este mundo. Podemos dizer então que não se trata de *estranheza*, mas, na verdade, de um empenho em eliminar por todos os meios possíveis a menor estranheza entre o indivíduo burguês (o *Dasein*) e o mundo em que habita, *este mundo* a sua imagem e semelhança, *seu mundo*. No final, para mostrar o quanto há precedência do cósmico ao pessoal na ideologia burguesa nascente, não haverá nenhum problema para a justificação, por parte das ideologias pares, deste mesmo indivíduo, tomado como feixe de paixões sujeitas ao controle racional, como passível de ser diluído em suas várias peças pelos diversos ramos das ciências sociais até a diluição completa encetada já por Nietzsche.

E neste ponto, Gadamer²⁹³ então parece expressar o que, para nós, se apresenta como uma volta, por atração do seu mestre Heidegger, e do próprio Gadamer, ao círculo auto contido do torvelinho parmenediano. Conforme este discípulo e seu mestre Heidegger, no fim da metafísica (a 1-2), Aristóteles descreve a gênese da idéia de ciência e seu enraizamento em um dado original da existência (*Dasein*). Este recurso a

²⁹² Contra isso temos Bergson: “Seria necessário que, em se voltando e se torcendo sobre si mesma, a faculdade de *ver* não fosse mais que uma com o ato de *querer*.” Cf. THÉVENAZ, Pierre: in *Henri Bergson – Essais et témoignages inédits* (vários autores – Essais recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz) – Lettres inédites de Bergson, La Baconnière – Neuchâtel, Basileia, Suisse, 1941, pp. 97-104. Este texto se encontra traduzido como “Anexo” do presente estudo.

²⁹³ GADAMER: *op. cit.*, p. 53 s.

um dado inscrito na própria existência, segundo Gadamer, não tem nem a função de uma explicação histórica nem de uma legitimação destinada a justificar a ciência.²⁹⁴ Ele torna simplesmente o “fato científico” inteligível enquanto fato e permite assim compreender em que a ciência constitui uma das modalidades possíveis da existência humana. O horizonte implícito dessa demonstração seria, segundo Gadamer, o seguinte: toda existência (*Dasein*) está em um mundo, e isso de tal maneira que ela “possui” seu mundo; ela se coloca, pois, sempre já como compreensão de si mesma e do mundo no qual ela vive.

Além disso²⁹⁵, este mundo no qual ele vive não constitui um “envolto”, mas o meio no seio do qual ele se realiza propriamente. Este mundo é o em que a existência se realiza, e, pois, se possui a si mesma. O *Dasein* acede à compreensão de si sobre a base de uma compreensão do mundo no qual ele vive, mundo que o “constitui” e o determina. Assim, segundo Gadamer (na mesma obra), se o *Dasein* está em sua casa em seu mundo é sempre porque ele já tem um saber do que o liga a toda coisa, e isso não somente na perspectiva das realizações práticas, mas, ao contrário, por ser perfeitamente livre desse gênero de preocupações é que ele tem por preocupação essencial fazer desaparecer todo desconhecido e toda estranheza do horizonte de seu olhar.

Esta descrição do *Dasein* heideggeriano seguida por Gadamer apresenta, a nosso ver, claramente o atrelamento de Heidegger à ontologia clássica e, *a fortiori*, à falta de historicidade tal como desvelada pela tradição bíblica, antiga e neotestamentária, que estabelece um verdadeiro contraponto na Antigüidade ao ponto de vista a-histórico que permeia toda estética grega. O princípio de identidade entre o *Dasein* e o mundo, que alimenta e possibilita o acesso pelo *Dasein* ao mundo –

²⁹⁴ Cf. também VAZ, Lima: *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, Editora Loyola, São Paulo, 3º Ed., 2000, p. 11: “Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *ethos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*”. [Isso porque] “Sendo a *physis* um *gnórimon* [uma ação que torna possível o conhecimento] ou um *motum per se* e, portanto, um princípio (*arquê*) da demonstração, querer provar a existência da *physis* seria uma *apaideusia tôn analytikón*, uma ignorância dos procedimentos analíticos.” (Cf. *Fís.* II, 1, 184 a 16-b 14). Como ainda nota Vaz no mesmo lugar (p. 11): “*Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da práxis ou da ação humana e das estruturas histórico sociais que dela resultam.” Vemos por aqui que o “círculo” epistemológico aristotélico é bem mais estreito do que o platônico, o que esclarecerá, mais à frente, o aspecto da crítica moral à metafísica que estamos tentando esclarecer como possuindo mais propriedade crítica.

²⁹⁵ GADAMER: *op. cit.*, p. 53 s.

consecutivamente e conseqüentemente – segundo o Heidegger de *Ser e tempo*²⁹⁶, já apresenta a falta de alteridade na constituição do diálogo, cara a Sócrates e ainda a Platão. Ou melhor, apresenta a proposição cabal de um solipsismo metodológico e de indiferença quanto à existência de *um outro* para a realização desta experiência. Portanto, é de se pensar se já não estamos aqui – colocando-nos no solo da “crítica moral” à metafísica que propomos como caracterização mais básica da crítica contemporânea mais lúcida à metafísica – diante das bases sobre as quais o chamado “segundo Heidegger” já se anuncia.²⁹⁷

Além disso, o mundo tomado como o “lar” implica, se tomarmos “lar” tanto em seu significado mais amplo grego, *oikos*, em seu significado latino *lar*, e em seu significado hebraico *beth*, não apenas o espaço onde se habita, dimensão que carrega o peso do fixo, do *imóvel*; mas o *tempo*, que implica a ação do habitante de *habitar*, põe em questão o ser humano nesta ação, e por conseguinte a diacronia própria do tempo que se expressa pela transcendência de alguém que “*podeou não se colocar como habitante*” daquele lugar. Justamente o que *os animais não racionais não conseguem fazer*, imersos incondicionalmente nas estruturas condicionantes do meio ambiente vital empírico em que processam suas vidas a partir de aparelhamento instintivo suficiente.²⁹⁸ Vemos que a vitória do princípio de identidade que campeia a ontologia do pensamento heideggeriano é, paradoxalmente, para quem pretende estar falando do existente humano, o *Dasein*, a preparação de uma inumanidade. Ou mesmo a morte da filosofia como atividade de destacamento e explicitação do que é o mais propriamente humano no ser humano diante do que no mundo, *no seu mundo mesmo*, se apresenta como diferente.

²⁹⁶ Que Pierre THÉVENAZ (*De Husserl à Merleau-Ponty, Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Etre et Penser, Éditions de la Baconnière – Neuchâtel, 1966, pp. 57 a 78) considera, a nosso ver com exatidão, o período mais promissora mente filosófico de Heidegger, do que o seu período posterior, mais apofático e místico.

²⁹⁷ Todavia, sempre para nós, o que manteremos em nossa posição em relação à obra de Pierre Thévenaz, falar de “primeiro e segundo” e até mesmo de um terceiro na compreensão de um “único” autor, sempre nos soará menos como índice de “especialização” na escrita de um autor do que uma cessão a um tipo de *vontade de enquadramento* que, por méritos sempre duvidosos, quer ocultar a linha sinuosa de inspiração que comanda a vida única de um único pensamento em trâmite, como é o tipo de vida de todo pensamento humano. Em outras palavras parece-nos uma cessão a uma cômoda posição de controle ao que, para nós, é expressão de uma mesma luta permanente.

²⁹⁸ Sobre este tema, ver um dos ensaios que marcam o surgimento da antropologia filosófica contemporânea como disciplina autônoma que é SCHELER, Max: “L’Homme et l’histoire”, de 1926, in *L’Homme et l’Histoire*, Aubier, Éditions Mouton, Paris, pp. 18-84.

Todavia, em continuidade ao projeto socrático, vemos em meio à luta de Platão por desenvolver seu sistema filosófico explicativo a partir de sua descoberta da metafísica, ou seja, *descoberta da pluralidade qualitativa que constitui a realidade*, portanto, luta contra as facilidades reducionistas, os elementos constantes deste socratismo que nos impõem um juízo menos severo, a nosso ver, de *crítica moral amais humana* metafísica platônica do que à metafísica aristotélica, apesar do “senso comum”. Assim, nos parece necessário problematizar este senso comum quanto à posição de Platão e Aristóteles, que parece se nutrir do que a famosa tela de Rafael (*Scuola di Atene*), que representa a Academia de Platão, deixa entrever, com Platão apontando para o céu tendo ao lado Aristóteles apontando para a terra.

Na verdade, quando Platão formula sua metafísica como princípio explicativo ele não simplesmente estabelece, segundo seu projeto de polis, mas o que realmente vai importar para o universo da *práxis* política, dois níveis de realidade.²⁹⁹ Seu princípio explicativo último, seu *princípio de inteligibilidade*, como já dissemos, é o *Bem* – que é, por sua vez, uma grandeza *indefinível, porque inexaurível, inesgotável*. O que já apresenta o pendor de Platão, também como já dissemos, pela categoria do *indefinível*³⁰⁰ então do “infinito”, que parece ser mesmo uma conquista alcançada pela reflexão de Anaximandro na formulação de seu *a-peíron*³⁰¹ como princípio explicativo de geração do universo; e nem também pela categoria do infinito matemático moderno.

Frente a isso, seu discípulo, Aristóteles, vai se colocar a favor da *finitude*, enquanto noção de perfeição. O que já expressa sua intenção de conquista de clarividência da verdade que, para ele, através da descrição racional, que é sempre seletiva, a explicação causal dedutiva provê. Isso através de sua concepção de uma

²⁹⁹ Sobre o papel da dimensão da *práxis* platônica para a distinção da realidade em dois níveis, o texto de CAMBIANO, Giuseppe: *Platone e le Tecniche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torini, 1971, nos parece ter acertado, quando se atém a esta relação. Todavia, temos oportunidade de explorar mais os aspectos heurísticos da descoberta da metafísica por Platão pelo belo texto de: PATOCKA, Jean, *Platon et l'Europe*, Seminaire prive du semestre d'été 1973, Traduit du tcheque par Erika Abrams, Verdier, 1973.

³⁰⁰ Cf. THÉVENAZ: *L'ame du monde*, *op. cit.*, p. 84 ss. Realmente a ideia de *infinito* não alcançara sucesso na estética clássica, mas seu índice constará lá e não deixará de fazer história. (Cf., sobre o *apeiron* de Anaximandro: MONDOLFO, Rodolfo: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, *op. cit.*, p. 280 ss.), Pois contém um índice de “irracionalidade”, ou implica falta de contenção racional, que somente na modernidade burguesa e sua ciência (física moderna) alcançará e ganhará prestígio na formulação moderna da teoria do movimento universal, sem finalismo. Isso graças também, a nosso ver, à possibilidade de ligá-la ideologicamente ao empenho de *domínio irrestrito*, por parte desta classe emergente, de um universo (cosmos) cujo espaço passa a ser entendido como constituído por pontos geométricos e o tempo pelo movimento de uma inércia constante.

³⁰¹ Em relação a que RIVAUD, *op. cit.*, pp. 42-46, considera Anaximandro dificilmente classificável como filósofo da *fisis*, com o que tendo a concordar.

razão que é auto explicativa enquanto em univocidade auto contida e cósmica. Todavia, quanto ao Bem de Platão, a única “definição” de que sabemos de sua parte é de que ele é Um³⁰², no sentido não numérico, mas qualitativo de unidade viva, produtiva e originária, que denuncia sua ancestralidade pitagórica. E é por isso que sobre este BemPlatão não permitirá que se escreva, nem mesmo na forma de diálogo, que caracteriza todos os seus escritos exotéricos. O que nos esclarece não somente o apreço pelo qual este discípulo de Sócrates tinha por seu mestre. Na verdade, a manutenção da forma do diálogo por Platão na divulgação da sua filosofia é claramente a tentativa de Platão em manter a busca da verdade em seu caráter vivo e pessoal, tal como proposto por Sócrates. Assim, a manutenção do seu *caráter pessoal e concreto* de contato dialógico como uma característica mais plena do fazer filosófico comprometido com a verdade. Verdade que não pertence a ninguém, mas que é a animadora de todo diálogo responsabilmente empenhado em sua busca. Deste modo, em Platão, realmente o mundo das formas servirá como princípio de inteligibilidade suficiente para consecução dos afazeres na vida da polis. Afazeres subsumidos pela categoria da *tecné*, inclusive o da *ciência*.³⁰³ O que abre campo, por outro lado, para a valorização da *doxa*, mas com prevalência do discurso filosófico como o apropriado, *em sua especificidade de busca responsável pela verdade e comprometimento coma justiça* (episteme), para a direção política da polis. Todavia, permanecerá que, além do mundo das formas, todavia suficiente em seu estatuto ontológico de imobilidade como o que confere ao fazer filosófico enquanto atividade política a inteligibilidade suficiente na elucidação quanto à melhor organização da vida da polis (enquanto “habitação” própria do ser humano em seu estado corpóreo), quanto ao seu caráter dinâmico e para a possibilidade de continuação do seu movimento próprio em busca da verdade, que ninguém possui, há o Bem, inexaurível, inesgotável e indefinível. Sobre este, Platão só permitirá que se o investigue em *diálogo vivo*, sem registro, por aqueles que já tenham alcançado certo nível de desenvolvimento e de conhecimento através da ascese dialética. O Bem, como princípio de inteligibilidade última, por sua vez inalcançável em uma definição ultima, é o que Platão reterá do ato filosófico de Sócrates cujos diálogos se caracterizavam pela *incompletude e necessária retomada*. O que, a nosso ver, nos apresenta a eleição mais determinante de Heráclito por parte Platão nos dois limites explicados pelo seu

³⁰² Giovane REALE e Dario ANTISERI, *História da Filosofia*, op. cit. p. 129 s.

³⁰³ Sobre isso, ver as conclusões acertadas, mas para nós não finais, sobre a noção de *techne* em Platão de: CAMBIANO, Giuseppe: *Platone e Le tecniche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1971.

“sistema”, o sensível e o inteligível, antes que de Parmênides, como se dá em Aristóteles.

Heráclito, o filósofo do movimento, se encontra em Platão nos dois pólos de seu “sistema” metafísico explicativo. Na base, caracterizando tanto o mundo da *doxa*, o mundo material da polis, quanto, no extremo acima, o Bem, princípio último de inteligibilidade, ele mesmo não passível de definição. O que, a nosso ver, caracteriza a concepção última de Platão da *realidade* como inexaurível, não passível de subsunção, cuja busca só pode ser feita pelo empenho vivo, pessoal e responsável, para o que a presença do “outro” é imprescindível. Daí, novamente, sua preferência pela categoria do *indefinido* que a de “infinito” ou mesmo “finito”. O que também, a nosso ver, esclarece enfim a crítica moral à metafísica, de que temos falado, que deve se colocar de maneira distinta em relação a Platão e a Aristóteles. Isso porque, a nosso ver, em Platão, pela eleição preponderante do movimento em seu sistema, vemos *um maior respeito pela realidade viva e pela pessoa concreta*. Nele, a metafísica gera maior senso de concretude, no sentido de maior colagem à rugosidade da realidade, e não de evasão.³⁰⁴

Em Aristóteles, para quem o ser é *ser exposto*, auto evidente graças à univocidade ontológica *a priori* entre a razão descritora e ele, todo ideal de autarquia do sábio estóico já se anuncia. Com o seu corolário de indiferença e de não necessidade de um outro, de uma real alteridade para o trabalho de sua elucidação. Em suma, na falta da necessidade de *diálogo*. E é por isso que a maioria esmagadora e determinante dos escritos de Aristóteles *sesotéricos*³⁰⁵ serão dissertativos, e não em forma de diálogos.³⁰⁶ Com Aristóteles finaliza-se a parábola que começa intuitivamente com Sócrates, prossegue indutivamente com Platão e termina dedutivamente. Portanto, a partir da crítica moral à metafísica, que aqui propomos como o que pode justificar a crítica à metafísica pelo pensamento contemporâneo mais lúcido, no qual se inscreve o de Pierre Thévenaz, Platão se nos parece, nesse sentido, “menos metafísico” do que Aristóteles. Ora, ao mesmo tempo, para nós, essa constatação impõe muitas observações e suspeitas

³⁰⁴ Não desconhecendo certa pertinência da crítica a Platão feita por Karl POPPER em seu livro: *Sociedade aberta e seus inimigos*, vol. 1, (2 vols.), Editora da Universidade de São Paulo - Livraria Itatiaia Editora Limitada, Rio de Janeiro, 1974, todavia, o *epistemologismo* de Popper e seu encaixe no rastreamento histórico da anti democracia do materialismo dialético parece impedir-lhe de notar certas nuances a nosso ver importantes do pensamento platônico.

³⁰⁵ O que a nosso ver caracteriza sua intenção mais séria, mais científica.

³⁰⁶ Com as exceções, talvez dos seus textos de divulgação ao público, tais como o diálogo de Aristóteles, hoje perdido, *Sobre a filosofia*, cf. VERNANT: *As origens do pensamento grego*, op. cit., p. 48.

quanto a esta mesma crítica contemporânea à metafísica. Pelo que isso nos faz colocá-la, no que segue, em maior remetimento à obra de Pierre Thévenaz.

CAPÍTULO IV

O “cristianismo ateu”: o afrontamento do Deus vivo de Abraão e de Jesus Cristo com o Deus dos filósofos e dos sábios – o “Deus-Ídolo da filosofia”

Ao nos aproximarmos do tema do *ateísmo*, acreditamos ser necessário situar o tempo e lugar deste fenômeno cultural relativamente recente em sua expressão contemporânea. Portanto, mais diluída, é verdade, antes de ter se tornado um “movimento engajado e de propaganda declarada”, principalmente em meados do século XX ocidental. Mas não obstante, a nosso ver, continuando na esteira da estética iluminista e cientificista que se seguiu após a Revolução de 1789 a qual mantém o “problema de Deus” tomado sob a seguinte disjunção lógica: *existe ou não existe?*

Com efeito, o ateísmo contemporâneo recebe sua inspiração em fins do século XVIII. Pois em 1799, quando explodiu a polêmica sobre o ateísmo, o filósofo Fichte ficou envolvido, sobretudo por causa de artigo de seu discípulo, Forberg. Fichte sustentava que Deus coincide com a *ordem moral do mundo* e que, portanto, não se pode duvidar de Deus. Forberg, porém, ia além, sustentando que era possível não crer em Deus e, não obstante, ser religioso, porque, para ser religioso, basta crer na virtude (e, portanto, se podia ser religioso até sendo ateu ou agnóstico).³⁰⁷

Todavia, chamo aqui de *dégradéontológico da significação* o elo pelo qual a nossa linguagem está inelutavelmente ligada, pelo seu caráter relacional, ao Ser. Ou seja, sempre indireto e mediático em relação às coisas a que faz referência. E porque a perspectiva personalista elege este modo de ser relacional como o dado originário da experiência humana de dizer o mundo, (o que a impulsiona como filosofia do engajamento desde o nível noético então), este fato na vida de Fichte não é único. Poderíamos citar outro exemplo, da história da filosofia, do *continuum* característico de nossas significações na conclusão de Crátilo, o “discípulo” de Heráclito, quanto ao famoso aforismo do mestre: “Não se pode descer um mesmo rio duas vezes, pois da

³⁰⁷ Cf. Giovanni REALE e Dario ANTISERI, *História da filosofia*, Paulinas, Vol. III, São Paulo, 1991, p. 55.

segunda vez o rio será outro.”³⁰⁸ Ao que seu discípulo radicaliza: “... não apenas não podemos nos banhar *duas vezes* no mesmo rio como também não podemos fazê-lo *nem mesmo uma vez*, dada a celeridade do fluxo...”³⁰⁹ Chegando, portanto, a uma conclusão ontológica oposta à de Heráclito, ou seja, à de Parmênides: *o vir-a-ser, ou seja, o não-ser, não é*. A consciência destes casos, e de suas implicações para nossas formulações de um problema tão fundamental para o fazer filosófico como é o *problema de Deus*, coloca sob suspeita, a nosso ver, todo slogan que facilmente vem à boca como supostamente esclarecendo, de maneira clara e evidente, uma posição tão fundamental diante de um problema tão fundamental como este. Ao menos, a nosso ver, para quem leva o problema de Deus a sério.

Quanto a Fichte, cuja *vida de intelectual* não se seguiu em retilínea tranqüilidade dentro de um escritório, como a de seu pósterio Hegel, não é de se espantar a atitude diante da conclusão a que seu aluno havia chegado e expresso publicamente como consequência possível de sua própria filosofia. Pois se tratava de um momento da confusa Alemanha marcado tanto pelas ressonâncias dos acontecimentos da Revolução Francesa, no campo social e político, quanto pela revolução copernicana proposta por Kant no campo teórico filosófico, em próprio solo germânico, cujos resultados incidiam diretamente, por sua vez, sobre os quadros tradicionais destes dois campos. Todavia, a filosofia fichtiana permanece, a nosso ver, a única, do idealismo alemão, que realmente abre campo para o caráter “dinâmico” como caracterizador último da evolução do autoconhecimento do Eu. Todavia, os louros ficarão com Hegel, que foi quem conseguiu propor uma *contenção desta dinâmica* concluindo-a na finalidade política englobante expressa na figura do Estado e, *a fortiori*, aos novos quadros burgueses de comando jurídico e político que se estabeleceram.³¹⁰ Talvez seria ir longe demais, mas é muito interessante notar o quanto, nos livros de história da filosofia que se seguiram sobre o idealismo alemão, o pensamento de Fichte vai ser tomado *en passant* como um

³⁰⁸ REALE, *História da filosofia, op. cit.*, p. 35-36: “Não se pode descer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. (...) Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos.” Ver também: RIVAUD, Albert, *Histoire de la philosophie*, Tome I, *op. cit.*, p. 53 a 60.

³⁰⁹ Cf. REALE, *op. cit.*, p. 36; RIVAUD, *op. cit.*, p. 60, em afirmação breve, não considera Crátilo um verdadeiro discípulo de Heráclito, sem dúvida por causa de sua incapacidade de manter-se no nível em que Heráclito propunha o *fluxo* ou *vir-a-ser* como princípio explicativo da realidade.

³¹⁰ Sobre a filosofia de Hegel, ver o clássico: HYPPOLITE, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, serie Universitaria, Barcelona, Espanha, 1974.

capítulo de transição no movimento de um holofote que se volta para Hegel: o “idealismo alemão”.³¹¹

Por outro lado, o temor de Fichte nos apresenta o sinal da sedimentação a que havia chegado, na Alemanha, a “parceria social” entre as Igrejas Protestantes majoritárias e o próprio Estado burguês. Parceria esta construída ao longo do tempo graças a muita retórica conciliadora de cunho liberal aceita pouco a pouco por ambas as partes na esfera da convivência social. Parceria esta que, a partir do século XVIII, fez coincidir o enrijecimento da “escolástica protestante”³¹², que no seu início se mantinha em diálogo com a grande tradição do pensamento teológico e filosófico ocidental, com o surgimento do “pietismo”. Este, segundo Tillich³¹³: “... é a reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo”. Assim, o passo seguinte no aprofundamento desta *reação subjetivista* – quer dizer, o fundamentalismo protestante do começo do século XX – coincidirá com o desenvolvimento e a influência marcante da ideologia liberal na Europa no século XIX. Desse modo, essa escolástica luterana, principalmente, mas sem ser a única, já há muito *se sentia em casa*, naquele “mundo”, com suas confissões de fé pétreas e suas dogmáticas muito seguras de si. Todavia, esta *irmandade ideológica histórica sub-reptícia e velada* não havia sido prevista por nenhum dos Reformadores³¹⁴: Lutero, Zwinglio, Melancton, Calvino, Bucer etc. O que merece uma palavra a respeito. Pois o “movimento teológico” de Reforma pode ser entendido como um esforço de compreensão e esclarecimento do que era especificamente o cristianismo a partir de suas fontes históricas (Antigo e Novo Testamento, os Pais apostólicos, os

³¹¹ Não desconhecendo os méritos de Hegel em ter reposto um papel de cidadania mais justo ao histórico no âmbito do pensamento filosófico, todavia, é muito interessante notar que, em linha com o complexo da tradição “liberal”, a cujo espectro tanto Fichte quanto Hegel pertencem, o caráter dinâmico da racionalidade – sua liberdade expressa e valorizada – seja preterido, pelo olho atento desta ideologia, sempre em favor de uma proposta de contenção conservadora e que, principalmente, se identifique com pressupostos e quadros que defendam sua ontologia e antropologia, cujos constituintes podem ser claramente destacados na história da formação da sociedade burguesa moderna. O que esclarece a proposta de Mounier de “libertar a liberdade dos liberais”. Para mais detalhes, sobre o caráter nefasto, violento e que carrega dentro de si, ingenuamente, um *totalitarismo sutil* que quer sempre como dominação “espiritual”, cultural, ou interior aos seus indivíduos sem face, cujo maior temor é a saída à tona de sua contra-face, sempre à espreita para reivindicar o seu quinhão na história, expressa exteriormente por seu irmão de leite – os regimes políticos totalitários dos grandes chefes e personalidades, ver meu estudo sobre Emmanuel Mounier: DA COSTA, Daniel: *A emergência e a insurgência da pessoa humana na história ...*, op. cit.: “Capítulo III: Personalismo e Liberalismo”, p. 350, *et passim*.

³¹² Cf. TILICH, Paul, *História do pensamento cristão*, 3ª edição, ASTE, São Paulo, 2004, p. 272 ss.

³¹³ *Ibidem*, p. 279.

³¹⁴ Que tinham muito claro na mente a resposta de Jesus Cristo a Pilatos (Jo 18.36): *He basiléia he emè ouk éstin ek toû kósmou toútou* / O meu reino não é proveniente deste kosmos [organização, esquema mental, mundo]. Cf. GOPPELT, Leonhard: *Teologia do Novo Testamento*, Editora Teológica, São Paulo, 2002, p. 101-108: § “O conteúdo do Reino de Deus sua relação com o mundo”.

apologistas e os Concílios Ecumênicos, principalmente o de Nicéia [325]). E isso contra, *justamente*, a irmandade velada que prosseguia tranqüila entre a Igreja Cristã Romana e os quadros políticos-religiosos medievais que se apresentavam, aos olhos dos reformadores, como uma traição à mensagem de Jesus Cristo veiculada no Novo Testamento.

Como dissemos em nota, os reformadores tinham muito claro na mente a resposta de Jesus Cristo a Pilatos. Assim, o erro na compreensão do uso da palavra *kosmou* na resposta de Jesus a Pilatos nesta passagem do Evangelho de João (18.36) – e em outras tantas – como significando “natureza”³¹⁵, compreensão que prevaleceu na base de justificação da sociedade medieval (sua ontologia) advinda de Aristóteles, foi o preço caro que a cristandade medieval teve de pagar por esta irmandade velada sua mantida entre ela e o poder político. O que também contribuiu em muito para sua derrocada fatídica.³¹⁶ Era este tipo de interpretação “ontológica” que informava e justificava os quadros pouco móveis daquela sociedade estamental, de sua economia e de sua ciência quando do surgimento da agitada modernidade burguesa.

Quando Galileu desmonta o sistema ptolomaico pela demonstração do sistema heliocêntrico com a Terra *se movendo* em torno do sol, o que ficou em jogo era toda uma estética pagã, proveniente da ontologia de Aristóteles. Pois privilegiava a *imobilidade* como sinal de distinção, nobreza e superioridade que informava aquela sociedade na compreensão do seu papel no mundo, *sua cosmovisão*. Ao demonstrar a *Terra em movimento* e, por conseguinte, não como o centro do Universo, ficou clara a sua *contingência*, até o nível zero, *do nada*. Ou mais comedidamente burguês e menos bíblico, ao nível de um ponto arquimediano. Todavia, mais contundentemente expressa, com o passar do tempo, enquanto resultado de uma melhor compreensão da noção bíblico teológica de “criação”.³¹⁷ Pois esta noção não implica – como as noções comuns, provenientes da teologia natural pagã e de todo esquema cosmológico

³¹⁵ Mesmo que estejamos cientes de que a palavra *kosmou* recebe muitos matizes interpretativos no próprio Novo Testamento.

³¹⁶ Obviamente, um historiador de índole marxista enfatizará os aspectos econômicos tributários da mudança dos meios de produção, cuja pertinência, em seu devido estatuto analítico, não colocamos em dúvida, mas que, para nós, *não é toda a explicação e nem a principal*. Ver, sobre isso, nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*: Capítulo IV – *Revolução Personalista e Comunitária, e Revolução Coletivista: A Pessoa, como Relação e Comunidade, e o Coletivismo*.

³¹⁷ Pois esta contingência do mundo desvelada pelo seu movimento será o sinal, para o cientificismo, quer dizer, a ideologia da ciência ocidental burguesa nascente, de que o mundo é campo aberto *infinito* para a exploração de novos objetos em vista do ideal de conforto e instalação segura como também o *lugar* das propriedades, dos bens, móveis e imóveis de um burguês que, cada vez mais, perde qualquer tipo de enraizamento nesta Terra.

explicativo panteístico, um estofo material básico anterior. O que faria do *Kosmou* um produto artefato da mente de um deus demiurgo, ou emanção e auto produção cósmicas. Em outras palavras, como uma arquitetura universal estruturada racionalmente a partir de algo preexistente.³¹⁸ Pois “criação”, segundo a Bíblia, significa, pura e simplesmente, *um ato de boa vontade por parte do Bom Deus Criador de criar a vida do nada tornado-se ele então a única fonte de vida assumida pela fé sem propor base de preenchimento explicativo lógico-ontológico*. Bondade esta que não deixará de inspirar, ao longo da *história de sua revelação*, e de animar as grandes esperanças de libertação do povo de Israel. As mesmas, mas *radicalizadas* no primeiro século com os cristãos na forma do seu universalismo que rompeu com o etnocentrismo judaico. Ali, com base em sua crença inusitada e subversivamente afirmada na *ressurreição corporal de cada crente especificamente a partir da promessa explicitada pela ressurreição única de Jesus Cristo ao terceiro dia*. Isso diante das pretensões de dominação totalitária do esquema de poder de sua época – e de sempre. O que soava, e resultava, a afirmação da subtração da *dimensão humana corporal* às pretensões deste “poder”. Dimensão, todavia, sobre a qual sempre houve consenso quanto à necessidade de *contenção*. E isso desde a Antiguidade pagã, pró (por parte dos poderosos interessados em servos e escravos obedientes) ou contra (por parte de alguns filósofos³¹⁹), mas sob um acordo e consenso ontológico e antropológico de fundo quanto ao caráter radicalmente irracional e negativo implicado na *corporeidade*.

Todavia, a “bondade” intrínseca à criação, bondade de *caráter derivado* da bondade da vontade boa do bom Deus criador e, portanto, bondade *não essencial*, é o que animara o tipo de “otimismo” esperançoso tanto do povo de Israel em sua história quanto à vida corpórea “nesta terra boa” como também boa, quanto à dos cristãos primitivos. Otimismo, portanto, bem diferente daquele que sempre animou o fazer filosófico. Este um otimismo racional porque baseado na garantia de univocidade entre razão filosófica e razão cósmica. Otimismo portanto herdado da, não obstante, magnífica intuição religiosa popular órfica, surgida no século VII a.C. da *psiqué* como o princípio de individuação humana. Com efeito, sem ainda alcançar a corporeidade como elemento partícipe na formulação deste princípio de individuação antropológico fundamental.

³¹⁸ Thévenaz, *L'ame du monde ...*, op. cit., passim.

³¹⁹ Mas na forma da *apatia* e da *indiferença* pela *autarquia* do sábio; e pensamos aqui em Epíteto, os estóicos, por exemplo.

Ora, isso implicou uma supervalorização de categorias de ordem espiritual sobre as de ordem temporal-material. Pois a *psiqué*, ao mesmo tempo em que é princípio de individuação, é a fonte da qual o pensamento reflexivo posterior saberá extrair os resultados especulativos explicativos enquanto *princípio mesmo de inteligibilidade* a partir desta intuição da unidade ontológica entre ele e a própria Divindade. Assim, nesta perspectiva, prevalecerá a eternidade sobre a temporalidade, como o espírito sobre a matéria. No entanto, como já notamos, foi a intuição inusitada da *psiqué* como princípio de individuação na história da Grécia que abriu o precedente subversivo que inspirou *tanto* as transformações democráticas do século posterior, contra os quadros tradicionais engessados de dominação aristocrático-oligárquicos até então apoiados pela religião cívica de Homero na Grécia antiga, *quanto* o surgimento da filosofia enquanto atividade racional propriamente individual, autônoma e responsável.

Mas é só com a crença do cristianismo primitivo na *ressurreição corporal* individual dentre os mortos que se estabelece a possibilidade de outro tipo de otimismo mais compreensivo como elemento propiciador de uma nova heurística para o fazer filosófico racional e autônomo. É a partir de sua interpretação escatológica do “evento único” da *ressurreição corporal* de Jesus Cristo dentre os mortos que os primeiros cristãos puderam concluir, em relação a si mesmos como *pessoas singulares corporificadas*, aquilo que já intuía a partir da noção de Criação como boa porque provinda da vontade boa do Bom Deus Criador. Pois a partir do evento após a Páscoa – a *ressurreição corporal* dentre os mortos por Jesus Cristo – o corpo, a vida encarnada passa a participar do princípio de individuação humana ampliando sua concepção até então dominada pela intuição única da *psiqué*. Com isso, a matéria, a temporalidade – com tudo que ela implica – e a espacialidade ganham direito de cidadania filosófica. Mas sem ainda poderem prestar as matérias e os moventes para a razão desempenhar sua vocação crítica característica. Sem dúvida, por causa da “novidade” e do “inusitado” de tal afirmação tão subversiva em ambiente há muito acostumado com a linguagem do eterno e do atemporal. A partir desta “novidade” ontológica derivada da tradição bíblica, mas que não deixou de manter incursões na *antropologia*³²⁰, é que devemos

³²⁰ Isso aconteceu na Grécia, na guinada, ocorrida na filosofia, da cosmologia para a antropologia por Sócrates e os sofistas. Nesta as categorias cosmológicas, como solução de continuidade, não deixarão, todavia, de prover as bases conceituais para a compreensão da realidade do ser humano, ou seja, do *microcosmo*. Por exemplo: o par *caos e cosmos* seguirá em paralelo ao par *corpo e alma*; sem que a precedência temporal do *caos*, ou do *irracional*, e pelo fato mesmo de implicar prioridade temporal, impedisse a afirmação filosófica reflexiva, posterior a esta mesma intuição que anima o seu movimento, da *prioridade cognoscente* como superior por implicar já assunção de uma prioridade

entender o maior alcance e subversão – sentidas no trâmite da mudança das eras – pelas quais a demonstração de Galileu foi tomada pelos quadros políticos e religiosos tradicionais de sua época que sentiram suas bases cosmológicas milenares de autojustificação totalmente sacudidas.

O que explica, em muito, a disputa que se seguiu entre religião e ciência. Esta bem ao estilo maniqueísta viciado pelo incipiente racionalismo, enquanto, diga-se de passagem, o resultado acabado da tradição intelectualista ocidental. Assim, religião e ciência como dois campos separados e mesmo antagônicos também como sinal da resistência do novo tipo de ser humano que surgia – o burguês. Este sempre cioso por encontrar as bases de segurança para o estabelecimento de uma nova ordem social que fosse *a sua imagem e semelhança*. Ordem sob a qual pudesse se manter “instalado” sem a necessidade da razão prosseguir em sua vocação e tirar maiores resultados da afirmação subversiva da dignidade da vida encarnada, corporal, feita pelos primeiros cristãos e lançada na história a partir de sua crença no evento único da ressurreição corporal de Jesus Cristo dentre os mortos como sinal de esperança escatológica de ressurreição para todos os que crêem.³²¹ Mas isso por causa também da incapacidade – com muito de *má vontade* – por parte da cristandade instalada (muito mais nas pessoas de seus líderes do que na do povo) em tirar as *conclusões arriscadas* para sua própria vida neste mundo frente às novas exigências advindas de suas próprias fontes históricas. Assim, este *pseudo antagonismo racionalista* tem permanecido com conseqüências para ambas as esferas: política e religiosa e tem recebido hoje sua última versão na forma do enalço eclético conciliatório liberal que encontra a justificação do seu bom senso a partir desta posição secular pela qual o problema é perspectivado na forma de disjunção.

Assim, em relação à Igreja Romana, majoritária, esta disputa será mais evidentemente pública. Enquanto que com as Igrejas Reformadas, cujo movimento era de índole teológica, a preocupação em afirmar sua identidade a partir da formulação das confissões de fé ultrapassou sua disputa com o pensamento científico. Todavia ficando o caso do martírio de Miguel de Servet, com a convivência de Calvino, e o massacre dos

axiológica do conhecimento porque univocamente ligado, pela intuição da *psiqué* [razão], à “ordem cósmica”, ao *cosmológico*. Esta prioridade axiológica do racional sobre o irracional, da ordem sobre o caos, é o que vai estar na base de toda tradição intelectualista que tem prosseguido desde os gregos e que informa toda estética do conservadorismo da ordem e sua ojeriza visceral pelo “irracional”, que toma a forma, nesta estética, do imprevisível, do inusitado, do não contado, da “novidade” ou, em termos teológicos neotestamentários, do “milagre”.

³²¹KÜNG, Hans: *Existe Dios? – Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Ediciones Cristandad, 2º ed, Madrid, 1979, (p. 21), cita a resposta de um cientista, ganhador de prêmio Nobel, quando lhe perguntaram se ele acreditava em Deus: “Of course not, I am a scientist!”

camponeses, com a de Lutero, como duas manchas – dentre outras – na história do protestantismo que só aponta – sem o desculpar – para sua também, e ainda, incapacidade de tirar todas as conclusões das fontes bíblicas sobre as quais se lançaram para justificar a si mesmo. Esta situação, como nos referimos quanto à escolástica protestante, é o que vai caracterizar a instalação tranqüila protestante. Como também o espírito de gueto das seitas protestantes posteriores de caráter fundamentalista intransigente e de leitura apenas edificante da Bíblia. Instalação neste “mundo” e que vai fazê-lo aceitar as regras do jogo impostas pela retórica “liberal” que lhe concederá *um lugarzinho ao sol* a sua existência na nova “sociedade científica burguesa” que surgirá. Ao protestantismo se lhe permitirá o papel de “muleta moralista” na composição do quadro social maniqueísta dentro do qual a ideologia da burguesia quer que se jogue o seu joguinho moralista viciado, sem que a “moral humana” chegue realmente a ser levada a sério.

Na disputa com a igreja de Roma, sua existência tradicional com os quadros de “poder” medievais vai ser resolvida a partir do século XVI pelo que os teóricos juristas do racionalismo burguês nascente vão propor em termos de demarcação de “esferas de poder”: religioso e político. O que já demonstra a perda por parte daquela Igreja do sentido fundamental de vida comunitária cristã, segundo o Novo Testamento, e sua cessão à retórica burguesa da redução e, principalmente com Maquiavel, à *identificação da vida política a jogo do poder*.³²² Este que seguirá, até os dias de hoje, expresso pela fórmula consagrada proposta pela ontologia hierarquista do juridismo moderno como caracterização básica do problema da *vida política* na compreensão prevalecente no Ocidente: “saber quem manda e quem obedece”.

Todavia, a chamada *ortodoxia cristã* – católica romana, protestante e ortodoxa – que, no entanto, tem se delineado desde o século II, atravessado a Idade Média até os dias de hoje, se denomina como tal porque tem assumido o cânon neotestamentário fechado durante os séculos III e IV nos concílios de Hipona e Cartago e a formulação do Credo Apostólico em Nicéia (325). Esta mesma “ortodoxia” tem, ao longo de sua história interna tumultuada, precisado prestar contas a um mundo cada vez mais exigente de resposta. Mundo ao qual ela sempre fez questão de se dirigir com sua pregação soteriológica, de “salvação”. Na verdade, como “proprietária” das condições pelas quais a salvação poderia se dar, com o caso extremo a que Igreja Romana

³²² Não é preciso lembrar que esta mesma impostura ainda prevalece nos cursos de filosofia “política” que insistem em chamar de política essa rabugice ocidental muito em dívida a Maquiavel.

medieval chegara com a cobrança das indulgências – ou seja, venda de perdão dos pecados por avalista divino – que acendeu o estopim do movimento de Reforma.³²³ Assim, esquecendo-se plenamente de que os textos do Novo Testamento foram escritos, *primeiramente*, em vista da *exortação das próprias comunidades cristãs e dos cristãos em particular que buscavam entender o que era ser cristão neste mundo*³²⁴, *sem ceder nem ao judaísmo e nem ao paganismo ambiente*.³²⁵ Deste modo, ao que parece, sem a preocupação ou consciência de que este mundo – *cultura* – assumiria muito dos principais valores pelos quais esta mesma ortodoxia procurava se justificar como portadora e “proprietária” desta mensagem, quando estes valores assumidos na cultura ocidental cobraram uma atitude correspondente a esta Igreja, ela permaneceu surda ao seu apelo por ver que isso implicaria o dismantelamento do quadro de seguranças que ela havia construído ao longo do tempo. Pelo que este mundo, tendo assumido muitos destes valores inspirados pela mensagem cristã primitiva, tem chamado esta ortodoxia a

³²³ O professor Lino Rampazzo, a quem agradeço, observou-me (em comunicação oral e escrita durante argüição na banca examinadora) o sentido mais amplo que “Indulgência” toma na tradição católico romana enquanto um meio pelo qual a Igreja Romana vê a possibilidade de acompanhamento espiritual de um fiel cujo arrependimento tem tanto um caráter imediato (perdão de Deus) quanto processual (processo de conversão que exige tempo e perseverança) etc. O prof. Lino reconhece o abuso a que chegara a prática da “cobrança” pelas indulgências no tempo da Reforma Protestante pelos papas Júlio II (1507) e Leão X (1514) em vista de angariar fundos para a construção da nova Basílica de São Pedro em Roma. E, como deixo claro no corpo do texto acima, *é com este abuso que os Reformadores protestantes se depararam*. O que para eles não se desvinculava da elucubração “teológica racional” que procurava justificar tal abuso por parte das autoridades eclesiásticas envolvidas – principalmente o papado. Ou seja, para os reformadores, não se tratava de um fato isolado. Implicava um precedente aberto nesta tradição que se pretendia milenar e que comprometia sua autojustificação enquanto vinculada à “praxe penitencial da Igreja primitiva”. Ao mesmo tempo em que denunciava a racionalização ou o uso interesseiro da “razão” afirmava tal justificação. Isso, para os reformadores, deixou claro que a razão humana não poderia ser tomada à parte de um envolvimento total do próprio ser humano na questão e nem tinha força em si mesma apenas (pelo bom senso) para dirimir tal problema profundo que a comprometia totalmente. Para eles, cada vez mais, ficou claro que não se tratava de mais um problema de ajuste interpretativo. Pois mesmo nos momentos iniciais em que tomara este tom, as autoridades romanas se negaram a colocar o problema na ordem do dia como passível de solução por meio de diálogo público e lúcido. Daí a constatação de Lutero: “A razão é como uma prostituta, pois sempre vai com quem paga mais.”

³²⁴ Em um prolongamento histórico, quanto ao “esquecimento” citado acima, este foi um erro fatal das missões de evangelização promovidas pelas igrejas protestantes e evangélicas no século XIX sobre os ditos “países de terceiro mundo”. Missões principalmente vindas de solo anglo-saxão e estadunidense, que serviram, em muito, na intenção de se terem como *proprietárias da mensagem de salvação*, bem ao estilo do modo de ser do proprietário do indivíduo burguês, aos projetos de dominação política e cultural sobre estes países do “terceiro mundo” por parte dos seus países de origem. E isso pela plena alienação de estarem servindo a *outro senhor* que aquele que, com boa consciência, tinham a intenção de estarem servindo. “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro, ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro.” (Mateus 6.24)

³²⁵ Não podemos nos esquecer o quanto a “religião” pagã estava presente na vida romana, para a qual a toda atuação civil cidadã havia um rito religioso específico a ser seguido. Pelo que a recusa dos cristãos em pretenderem exercer sua vida cidadã sem prestação de culto, foi o que fez com que fossem *acusados* de “ateísmo”. O que faz dos cristãos, (como proponho em meu estudo sobre MOUNIER, *op. cit.*, “Cristianismo e espaço laico”, p. 234), e por causa mesmo de sua “espiritualidade”, os inventores da noção de *espaço laico*, que a retórica da modernidade burguesa chamará para si a gênese e sua contenção no esquema do “jogo do poder”.

responder com base em suas próprias pretensões de verdade. Pedindo-lhe prestação de contas quanto à discrepância sentida entre *o seu discurso e os seus atos*. Como vemos, a prestar contas com base nas exigências advindas de suas próprias bases. O que se expressa, hoje, pelo crescente estupefato de sua dificuldade de encontrar respostas à crítica contemporânea.³²⁶

Esta crítica, de maneira acertada, mas em bases totalmente confusas, tem tocado em uma ferida que permaneceu na chamada ortodoxia cristã e que ela acabou herdando, na luta por sua sobrevivência no torvelinho de seu afrontamento, da espiritualidade da Gnose. Pois esta se lhe apresentava justamente como a anulação e destruição do sentido mais fundamental e subversivo da mensagem cristã. Ferida esta que é uma espécie de mancha do inimigo que se fixou e resiste em sair após a refrega. Esta crítica contemporânea percebeu que “salvação”, para a ortodoxia, significa um discurso religioso que serve como amparo aos dominadores deste mundo. Pois a coloca como a libertação da “alma” do crente após a morte para que este viva “no céu” com Deus: como temos visto, tudo o que “salvação” não quer dizer *segundo o Novo Testamento*. Este dualismo não escapou à crítica contemporânea. Pois soa e significa mesmo uma negação do mundo material e do corpo, uma alienação e fuga deste mundo.³²⁷

Todavia, e como problematização desta crítica que também parece muito senhora de si, se esta interpretação realmente pode ser constatada como dominante no discurso soteriológico majoritário das igrejas que seguem a dita “ortodoxia”, todavia, à luz dos textos do Novo Testamento mesmo, estabelecido por esta mesma ortodoxia, trata-se de uma sub-reptícia entrada de um equívoco quanto ao sentido bíblico de “salvação” que se junta ao outro equívoco interpretativo apresentado antes entre criação e kosmos, e tantos outros. Pelo que pretendemos chegar ainda ao equívoco quanto ao “problema filosófico de Deus” crendo que, com a colocação deste problema sobre novas bases (morais e não simplesmente gnosiológicas), poderemos lançar alguma luz sobre nossa compreensão da obra de Pierre Thévenaz e sua proposta de um *cristianismo ateu*. Assim parece mesmo que a rarefação do platonismo, na forma da subtilização da estética pagã empreendida pela Gnose, conseguiu um lugar garantido neste discurso soteriológico “ortodoxo” graças a este equívoco interpretativo milenar e que não tem sido captado, por outro lado, pela crítica contemporânea ao cristianismo.

³²⁶ Sobre isso, ver o belo e volumoso livro (1104 páginas), cuja tradução foi revisada por mim, de WRIGHT, N. T.: *A ressurreição do Filho de Deus*, Academia Cristã – Paulus, Santo André e São Paulo, 2013, p. 975 ss.

³²⁷ Ver mais a respeito em: WRIGHT: *A ressurreição do filho de Deus*, op. cit., passim.

Primeiramente, esta “natureza”, como correspondendo ao que Bíblia chama de “criação”, como vimos, é o que tem motivado os maiores equívocos quanto ao tipo de relação que a espiritualidade cristã mantém com este mundo [cultura]. A espiritualidade cristã, apresentada segundo o Novo Testamento, é *contra cultura*, naquilo em que a cultura – enquanto criação humana, *mundo humano* – propende a se tornar, em um segundo momento, e ao que parece como uma espécie de tentação ingênita e fatídica, o Moloque do próprio ser humano exigindo o “sacrifício” deste mesmo ser humano que a criou aos seus caprichos. O que o denuncia, segundo a totalidade dos autores do Novo Testamento, como um “falso ídolo”. Mas a espiritualidade cristã não é contra “a” cultura, enquanto expressão da luta constante do ser humano por compreender-se a si mesmo, *neste mundo*, diante de Deus e do próximo.³²⁸ Este erro de compreensão por parte da crítica quanto ao Novo Testamento, mas acertado quanto ao discurso e prática da ortodoxia que se diz valer-se dele, afirma a segunda fórmula como correspondendo à espiritualidade cristã segundo o Novo Testamento. Ou seja, como sendo contra “a” cultura, quer dizer, *contra o ser humano* e, por extensão, contra o corpo, a matéria e o mundo espaço temporal. Negação esta que é (de maneira impressionantemente não percebida por esta crítica!), na verdade, o que caracteriza a *espiritualidade gnóstica*. Pois é a que propõe uma enfática “negação do mundo” como princípio básico *claramente afirmado*³²⁹ de sua espiritualidade e em vista de sua concepção da verdadeira e autêntica realidade (dualística) que é, no fim das contas, toda espiritual. Portanto, *fora e acima* deste mundo material, espaço temporal. Realidade à qual importa à alma alcançar – *ser salva* – enquanto o corpo, *sua prisão*, que a retém neste mundo, permanece o signo da imperfeição, corrupção e mal próprios e irremediavelmente ingênitos à existência material e corporal. A esta existência a alma está atrelada e só pode se libertar mediante um “conhecimento” [gnose] secreto, revelado somente aos iniciados.

Este equívoco e embaraço, cujos resultados [*morais*] foram principalmente expostos através da crítica nietzschiana ao cristianismo no Ocidente, permanece como que um dado incontestado, no universo acadêmico majoritário de crítica ao cristianismo, como sendo a última palavra sobre a “espiritualidade cristã”. Com esta tomada em geral sob a rubrica, também muito geral e imprecisa, de “moral judaico cristã”. E já como

³²⁸ “Porquanto Deus enviou seu filho ao mundo não para que julgasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele.” (João 3.17)

³²⁹ Sobre isso, ver os atuais resultados dos estudos dos textos de Nag Hamaddi em WRIGHT: *op. cit.*, p. 737 ss.

senso comum nos discursos de crítica que também fazem uso dessa expressão genérica, e sem muita precisão histórica, de “moral judaico-cristã” como se, ao dizê-la, algo muito preciso fosse dito, de consenso geral e sobre o que não haveria muito que contestar.³³⁰

Correspondendo a esta compreensão, esta crítica universitária majoritária define historicamente a chamada “ortodoxia cristã” como o pensamento cristão que, desde o início da Igreja Cristã, se caracteriza pela imposição oportunista de sua *política eclesiástica* através de sua interpretação do ensino de Jesus veiculada graças ao estabelecimento, também e especificamente político, de um “canôn”.³³¹ Ou seja, os textos atuais que compõem o Novo Testamento como caracterizados por uma expressão e preocupação de comando político eclesiástico universal daqueles primeiros cristãos preocupados com o “jogo do poder”.³³² Uma espécie de atestado de dominação política sobre toda a cristandade contra os “grupos minoritários resistentes e mais fracos de cristãos” [os gnósticos] que postulavam outra interpretação que, segundo alguns principais estudiosos promotores desta interpretação³³³, seria a mais próxima ao sentido do ensino de Jesus ocultada pela interpretação majoritária politicamente dominante expressa pelos textos canônicos neotestamentários.

Todavia, graças ao achado da biblioteca de textos gnósticos em Nag Hammadi³³⁴, hoje podemos fazer uma melhor avaliação dos limites desta crítica contemporânea que, não obstante os dados históricos e exegéticos alcançados mais acertados e que lançam melhor luz tanto sobre a história do cristianismo primitivo quanto do próprio movimento gnóstico, parecem resistir – em muito ao estilo das seitas cristãs fundamentalistas que atacam – ao que esta nova luz pode lançar sobre seus próprios pressupostos críticos de base. O que necessariamente, todavia, levaria esta

³³⁰ Qual moral judaico cristã? De que época? De que cultura? Fala-se de moral judaica cristã como se se tivesse nas mãos um quadro de *doutrinas morais cristãs* muito homogêneo e claro que atravessa translúcida e invariavelmente a história de mais de dois mil anos de cristianismo cujo resultado, para a humanidade e a cultura, é sempre, *preconcebidamente*, o pior possível.

³³¹ O elo desta interpretação com o liberalismo teológico do século XIX e, veiculado nas “academias” laicas graças, ao que parece, em muito à crítica superficial e geral ao N.T. nietzschiana, a nosso ver, é claro. Pois que assume os mesmos pressupostos historicistas do liberalismo, os quais se encontram hoje totalmente problematizados porque assumidos pelo pensamento teológico contemporâneo. Ou seja, pelos últimos resultados das pesquisas científicas sobre a Bíblia. Como nos é claro, também, a falta de referência e a imprecisão desta crítica que se acha em lugar bem seguro neste seu posto crítico mantido ao custo de um anacronismo e defasagem de pesquisa evidentes. Pelo que só podemos concluir o caráter ideológico desta crítica que prossegue surda, considerando-se, não obstante, portadora de muito bom-senso científico.

³³² Não é difícil ver o quanto esta crítica está viciada pela retórica burguesa – que diz criticar – em seu pressuposto de compreensão sobre qual é o “real fundo” que comanda as relações humanas.

³³³ Ver WRIGHT, *op. cit.*, p. 737 ss.

³³⁴ Para mais referências, *ibidem*.

crítica a forçosamente ter de refazer todo seu itinerário que vem se mantendo tradicionalmente como sinal de bom-senso e palavra última. Pois lhe faz transparecer a necessidade de abandono de uma *teoria* cara que tem ensejado a escrita de muito papel e livro, contra o cristianismo e o alcance de sua influência na cultura ocidental, junto com o medo que se segue em ver os argumentos básicos desta teoria se desmantelarem um a um. Esta atitude, mesmo se mostrando pouco científica e já mais ideológica, todavia, prossegue na forma de um acordo tácito entre os críticos que fazem vistas grossas quanto à necessidade de tirarem outras conclusões a partir de novas informações.

Assim, pelo que foi dito até aqui, fica clara a confusão que jaz na base das posições que compõem o espectro desta discussão e que partem dos mesmos pressupostos viciados na intenção de extrair conseqüências diferentes. Ou seja, fica claro o palco maniqueísta, viciado pelo racionalismo disjuntivo e refutativo eterno, sobre o qual esta problemática permanece colocada e é tomada sobre estas mesmas bases tanto pela dita ortodoxia quanto pela crítica contemporânea.

Diante disso, esta ortodoxia, que partilha a seu modo desta impostura, só tem sabido responder a estas críticas pela virulência intransigente de suas respostas em termos também disjuntivos maniqueístas, daí moralistas. O que herdou do racionalismo-liberalismo que a tem avalizado e lhe dado permissão à existência, como dissemos, dentro do esquema burguês de sociedade que se mantém desde o século XVIII – o que pretendemos esclarecer ainda mais à frente no texto. Mas, como nota o historiador N. T. Wright³³⁵, a “ortodoxia” não tem conseguido se desvencilhar do esquema dualista gnóstico neste ponto essencial. Dualismo combatido com empenho por Irineu de Lyon no século II, mas cujos ecos de resistência a esta *estética gnóstica*, culturalmente difundida no mundo pagão onde nasceu o cristianismo, já podem ser sentidos no próprio Novo Testamento.³³⁶ Por exemplo, em seu combate, como já notamos antes, ao docetismo, doutrina do corpo aparente de Jesus Cristo. Pois ensinava que quem havia sofrido na cruz era só o “corpo” do Jesus terreno, enquanto o Cristo Divino estava achando graça de tudo aquilo.

Este esquema acabou entrando pela porta dos fundos das “igrejas cristãs, mantendo-se sutilmente” e ali acampado por conta da incapacidade destas igrejas (principalmente na vida de seus líderes que cederam ao esquema de “poder” *deste*

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Como já mencionamos *acima*, cf. nota 196.

mundo, com as devidas exceções que realmente só confirmam uma regra) de tirarem as conseqüências concretas [morais] dos eventos significativos da Encarnação, morte de cruz e ressurreição corporal de Jesus Cristo dentre os mortos e apresentá-las pelo testemunho de sua vida comunitária, principalmente. Todavia, sempre houve cristãos na história que souberam tirar estas conseqüências – os mártires – e que não se dobraram nem a Moloque e nem a Mamon. Mas a crítica ao cristianismo enquanto projeção sociológica só trabalha com base em categorias sociológicas gerais de análise tomando estes casos como exceções que confirmam uma regra que é muito cara a esta “crítica”. Mas, o que ela não sabe é que, para a espiritualidade cristã veiculada nos textos do Novo Testamento, são justamente os *eventos singulares significativos*, as exceções, que portam a força de contestação da regra e das categorias gerais. As quais, por outro lado, são as mesmas que informam e justificam a própria estética de base desta crítica. E é por isso que o *sociologismo* será sempre a tentação da sociologia.

Por outro lado, a dificuldade da “igreja cristã” de tirar as conclusões sobre sua própria identidade a partir do evento, *inesperado para todos*, inclusive para ela mesma³³⁷, da *ressurreição corporal* única de Jesus Cristo dentre os mortos é o que pode explicar, em parte, a estranheza de tal evento até os dias de hoje. Não só em relação aos críticos como em relação às reticências e dificuldades de lidar com ele por parte de muitos teólogos cristãos que falam do assunto e se valem do Novo Testamento.³³⁸ A partir de então, este evento inusitado portou uma significação que impunha aos cristãos primitivos e às comunidades uma radical mudança no modo de entender e agir neste mundo. E isso tendo à frente o enfrentamento do exclusivismo étnico judaico, por um lado, e o universalismo pagão dissolvente, por outro. Todavia, foi esta luta por autocompreensão dos cristãos primitivos a partir dos eventos significativos da encarnação, morte e ressurreição corporal de Jesus Cristo dentre os mortos o que fez com que o cristianismo primitivo simplesmente não prosseguisse sua existência ou como mais uma seita judaica ou como uma versão de rarefação da espiritualidade pagã enquanto Gnose, que eram as possibilidades que se encontravam em sua linha do horizonte.

Assim, a incapacidade de compreender e manter a força de subversão própria da afirmação imprevista da “ressurreição corporal dos mortos por Jesus Cristo” aos esquemas mentais vigentes por parte da “igreja cristã” em sua história, principalmente

³³⁷ Sobre a estranheza e novidade da crença cristã na ressurreição de corpo, ver WRIGHT, *op. cit., passim*.

³³⁸ Ver as posições de teólogos tais como BULTMANN, SCHILLEBECKX, em WRIGHT, *op. cit.*, p. 963 ss.

após a vitória do projeto burguês de modernidade no século XVI, esquemas estes herdados e provenientes da estética pagã e que se entranharam na cultura ocidental misturados com uma porção de valores cristãos, é o que tem justificado a crítica ao chamado pensamento ortodoxo majoritário. Evento que permanece, por outro lado, para os cristãos primitivos, a maior confirmação da fidelidade de Deus a si mesmo em sua promessa de *manter a vida contra a decomposição e a putrefação*. Em uma palavra, *contra a morte* – o “último inimigo”.³³⁹ Promessa que os primeiros cristãos viram realizada, de maneira inédita e única, no evento da ressurreição corporal de Jesus Cristo. Cujas peculiaridades foram entendidas sob a noção neotestamentária de “primícias” (1 Coríntios 15.20): os primeiros frutos que anunciam uma grande colheita. Promessa *mantida*, a partir de então, com o signo de uma esperança de *ressurreição corporal* para todos os demais crentes.

Assim, relaciona-se a palavra *kosmou* em desconsideração ao significado diverso pelo qual o Novo Testamento compreende o *mundo* como criação boa do bom Deus criador com o conceito filosófico de “natureza”. Este carregado religiosamente e proveniente da teologia pagã grega e que tem permanecido na história da filosofia até hoje como o conceito referente ao mundo exterior ao sujeito. Mundo cujas transformações são passíveis de ser captadas e retidas pelo conceito racional definidor a partir da retenção e decifração, para previsão de suas regularidades, através do que o método das ciências naturais chama de “leis” da natureza. Assim, esta interpretação crítica universitária ao cristianismo não consegue fazer as distinções necessárias.³⁴⁰ Assim, enquanto que a chamada ortodoxia, por ver-se ameaçada e sem a capacidade de tirar as conclusões necessárias do evento subversivo da ressurreição corporal dos mortos por Jesus Cristo no que ela implica enquanto contestação aos esquemas de morte, de poder e de negação da “vida”, segundo a tradição bíblica, da boa

³³⁹ Apocalipse 2.11.

³⁴⁰ Não obstante toda esta nossa exposição parecer carregar um tom “apologético”, todavia, a nossa intenção é esclarecer as bases sobre as quais perspectivamos o problema filosófico sobre Deus. A respeito disso, procuraremos nos manter em linha tanto com a exigência fenomenológica de volta às próprias coisas quanto com a exigência da hermenêutica contemporânea de deixar as próprias fontes falarem. Afinal, é de bom alvitre filosófico esclarecer as bases de argumentação. Talvez a minha exposição soe assim por conta da maneira pela qual a vida acadêmica tem sido delineada aqui no Brasil. Há, a meu ver, muito pouco diálogo interdisciplinar real em que uma crítica filosófica responsável e autônoma seja levada a sério em sua especificidade crítica. Parece que reina uma expectativa quanto ao fazer filosófico que, a meu ver, não faz parte de sua vocação. A de ser apenas uma espécie de descritora e empregadinha a serviço das ciências sociais. Ciências sociais que, diga-se de passagem, em muito têm contribuído para manter o atual *discurso no vazio* só porque elas mesmas já perderam o rumo com suas categorias gerais de análise dentro da atual sociedade pluralista. Uma espécie de nova versão pós-moderna do indiferentismo filosófico helenístico. Assim, a visada do presente texto é filosófica no sentido de buscar respeitar sua especificidade, tal como propõe que seja Pierre Thévenaz: luta contra a ilusão e a mentira.

criação do bom Deus Criador, continua mantendo-se no esquema gnóstico de salvação da alma como abandono dos cristãos deste mundo para ir ao céu após a morte.

Essa constatação, que consideramos fundamental em relação ao *problema filosófico do ateísmo* que aqui tratamos, nos leva a fazer a mesma observação que fizemos no Capítulo I do presente estudo quanto à caracterização da crítica contemporânea à metafísica, em linha com o que depreedemos do pensamento de Pierre Thévenaz, como devendo ser mais propriamente uma *crítica moral*. Esta caracterização moral da crítica, a nosso ver, pode se estender plenamente ao *problema filosófico de Deus* e gerar bons frutos. Pois este problema mantém sua história em total correspondência com o problema da metafísica pelo fato dos dois conceitos remeterem ao *problema da transcendência*, que tratamos no Capítulo VII.³⁴¹

Assim, levando-se em consideração que a metafísica descoberta por Platão é a sua maneira de enfrentar o problema dos reducionismos materialistas, em cujo impasse a filosofia do seu tempo parecia estar³⁴², por esta sua descoberta, ele propõe um *kosmos* como constitutivamente *plural*. Todavia, além disso, esta constatação, que nos leva a caracterizar a crítica à metafísica contemporânea como moral, livra o crítico contemporâneo de uma impostura comum mantida com muita naturalidade na retórica contemporânea. Trata-se da impostura de estar propondo, com sua crítica à metafísica, *que deve sempre ser feita inclusive pelo próprio caráter de auto-ultrapassamento contido na própria dinâmica do movimento metafísico*³⁴³, a idéia de que sua linguagem crítica à metafísica se justifica por “não veicular ela mesma nenhuma metafísica” (também sujeita à crítica) e, assim, por supostamente estar isenta de qualquer crítica por tratar-se da *expressão unívoca e cabal com a própria realidade que ela descreve*. Assim, mantendo-se no solo da ingenuidade grega clássica que dizem criticar justamente com sua suposta crítica à metafísica. Só restando, então, ou assumi-la como “verdade” cabal e entrar no jogo da lógica interna de seu discurso, ou rejeitá-la. Pelo que a vitória do *modo de ser da refutação* em filosofia se instaura, o que já é uma

³⁴¹ Tópico: “O transcendentalismo”.

³⁴² No espectro materialista pela dissolução crítica lavada a cabo pelos sofistas que, por sua vez, por tratar-se de “um novo tipo de ser humano” circulando na Polis, tinham sua existência garantida graças à abertura democrática contra os quadros tradicionais de poder. O que, a nosso ver, ajudou a colocar sob suspeita, a Platão, toda a política democrática de sua época e o motivou no empreendimento de seu projeto.

³⁴³ Cf. THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, in *L’homme et sa rasion*, op. cit., pp. 207 ss.

caricatura e negação do mais autêntico diálogo que caracteriza sua história desde principalmente Sócrates.

No prosseguimento das conseqüências advindas da antropologia platônica para as relações concretas dos seres humanos neste mundo, que seguem de seu sistema metafísico explicativo, realmente o platonismo ensejou a possibilidade de uma crescente rarefação ontológica do mundo material, espaço temporal e, por conseguinte, da existência corporal, até a sua mais plena negação. Todavia, a nosso ver, com este último resultadoproposto pelo tipo de espiritualidade gnóstica posterior com a qual, por outro lado, não podemos dizer que Platão seguiria até o fim. Então, por conta do problema de Deus estar ligado com o problema da metafísica, e por causa da incontornabilidade ou perenidade destes dois problemas para a filosofia, (se é que o problema da metafísica e de Deus devem ser levados a sério), também o *problema de Deus* deve ser perspectivado em termos de *crítica moral*.

Quanto a isso, dois pontos de partida se nos apresentam para a colocação deste problema em solo moral. O primeiro pela constatação de qual espiritualidade, na história das idéias religiosas da humanidade, tem colocado o problema de Deus em termos de busca de compreensão da real especificidade do Divino fora do continuísmo ontológico dedutivo tradicional que pode ser caracterizado pelo conceito “naturalista” prevalecente na maior parte da experiência religiosa da humanidade.³⁴⁴ O segundo, que ilumina o primeiro, pela devida atenção que se deve dar aos resultados das pesquisas pós-nietzschianas, marxistas e freudianas sobre o fenômeno religioso em história da religião, ciências da religião, fenomenologia da religião, filosofia da religião, hermenêutica e, particularmente, o próprio desenvolvimento da teologia cristã contemporânea – católica romana, protestante ou ortodoxa – que têm dado atenção a estes resultados, absorvido sua crítica e procurado responder a partir do renovo dos estudos das fontes textuais primárias e históricas do cristianismo.

Quanto ao primeiro ponto, já temos aqui esboçado seu delineamento. O resultado é que a espiritualidade que coloca o problema da especificidade do Divino em termos de compreensão histórica, na qual o ser humano se abre também à experiência

³⁴⁴ Para uma apreciação geral deste quadro, ver o clássico: MOORE, George Foot: *History of Religions*, T. & T. Clarck, Edinburgh, in two volumes, vl. 1, (*Religiões politeístas*: China, Japan, Egypt, Babylonia, Assyria, India, Persia, Grece, Rome), 1914; vl. 2 (*Religiões monoteístas*: Judaism, Christianity, Mohammedanism), 1920.

de aferir os resultados de sua compreensão racional a partir de sua abertura e escuta ao *evento histórico singular significativo* como meio pelo qual *o próprio divino fala sobre si mesmo* – independentemente de se cremos ou não nisso – é a espiritualidade tal qual é veiculada pela Bíblia, Antigo e Novo Testamento. E cujos resultados para a vida concreta [moral] sentidos pelos cristãos primitivos foram devidos à radicalização desta busca de compreensão da especificidade do Divino que já pudemos constatar como consequência da afirmação inusitada e subversiva do cristianismo primitivo de sua crença na ressurreição corporal dos mortos por Jesus Cristo.

Quanto ao segundo ponto, toca-nos a questão de levarmos a sério o problema de Deus enquanto busca de compreensão da especificidade do Divino fora dos continuísmos racionais naturalistas (o deus da filosofia) que não são apoiados pelos resultados mais atualizados da pesquisa religiosa em nossa constatação do primeiro ponto. – É a tradição bíblica que, pelo seu caráter de abertura ao evento histórico significativo como componente fundamental de aferição da experiência religiosa tanto pessoal quanto coletiva – concepção não alcançada pelo gênio grego pelos motivos ligados, nãoobstante, a sua descoberta e permanência profícua da *psiqué* como princípio de individuação – que parece seguir a única via pela qual toma as consequências desta abertura ao ponto que nos interessa ressaltar aqui do problema de Deus em perspectiva moral.

Assim, a controvérsia de determinada tradição dita “atéia” com o cristianismo, que o toma como *contra o humano e a vida*, na esteira de Nietzsche e de todos os ramos de pesquisa antropológica que dizem prestar sua voz *positivamente* em favor do humano e da vida, tem também seu lado inverso, ou seja, *contra o humano, o humano só e a vida*, como diz Berdiaeff.³⁴⁵ O seu lado positivo pode ser destacado, em Nietzsche, no projeto de seu ultrapassamento; em Marx, no escrutino de seus condicionamentos sociais e econômicos e no desvelamento de sua alienação, em vista do encontro de seu verdadeiro centro; e em Freud pela reabilitação da história individual no descortinamento de seus traumas a fim de uma convivência consciente com eles. Todavia, estas *positividades* só se mantêm nestas críticas à base de um critério “metafísico”. O da aceitação de *uma alienação a priori como constitutiva do ser do ser humano assumida como palavra última cujos remédios apropriados se encontram*

³⁴⁵BERDIAEFF, Nicolas: *Un nouveau Moyen age*, Librairie Plon, Paris, 1930, p. 43-48.

veiculados por estas mesmas críticas.³⁴⁶ Critério metafísico porque não passível de ser justificado racionalmente enquanto princípio de explicação, de inteligibilidade e de justificação dita científica de seus próprios discursos. Mas estas críticas os querem como “científicos”, ou seja, como descrições cabais de “como as coisas realmente são”. Como vemos, uma espécie de versão do “pecado original” teológico em termos filosóficos enquanto uma *derrelição*, uma falta irremediável. Todavia, o pressuposto metafísico pessimista em relação ao ser humano que está na base destas críticas³⁴⁷ se mantém por causa de sua posição contra o otimismo ingênuo que impulsiona a ideologia burguesa e seu racionalismo liberal os quais pretendem justificar o ser humano com base no continuísmo natural do qual sua sociedade quer ser tida como prosseguimento conseqüente, ou seja, *natural*.

Em relação ao “cristianismo”, porque sentido por estas críticas como tendo aceito o papel de muleta moral justificadora desta sociedade *contra o humano* e a fim de cumprir este papel, ele lhes parece ter partido dogmaticamente de um critério que tem por base a noção do ser humano como “dependente de Deus” enquanto significando, com isso, uma humilhação no sentido de menoscabo e diminuição do ser humano em suas capacidades a uma mera projeção antropológica. Por outro lado, (se é que se deve entender rigorosamente o que significa a palavra “Deus”), justamente esta condição de “dependência de Deus” decorre de um atributo fundamental da compreensão do ser de Deus segundo a Bíblia, e que, além de fundar a teologia cristã, está na base mesmo da concepção histórica que relevamos aqui e que abre o campo da compreensão do ser humano de si mesmo em sua *condição contingente*. (Se é que se deve entender rigorosamente o que significam as palavras “condição e contingência”). Ora, isso não implica *necessariamente* uma diminuição do ser humano, mas justamente *a tomada de consciência do ser humano de sua própria humanidade, nem mais e nem menos, a*

³⁴⁶ As tentativas de Sartre de extrair positividade de sua visão da existência humana como base para sua proposta de engajamento, mas que parece não ter convencido muito nem aos próprios marxistas não ortodoxos, tentativa posteriormente corroborada por sua companheira Simone de Beauvoir (*O existencialismo e a sabedoria das nações*), são exemplos claros de tentativa de superação dos limites de um pensamento que parte destes pressupostos para propor uma decorrência que, a meu ver, dificilmente convence.

³⁴⁷ Em nenhuma delas o ser humano, *no humano só e à medida do humano*, consegue encontrar as densidades necessárias para realizar sua vocação humana. Em Nietzsche, é o acima do homem que vale para além do humano, do humano só; em Marx é a sociedade comunista que vale para além do humano, do humano só; em Freud é o infra humano que vale, para além do humano, do humano só em sua expressão imediata que é sempre segunda a este infra humano básico cujas chaves de acesso é o seu método de análise que possui.

*partir da consciência aprofundada de sua própria temporalidade.*³⁴⁸ Assim, levando a sério as críticas nietzschiana, marxista e freudiana temos de ver se realmente esta “dependência” inelutável, postulada como decorrente da compreensão da natureza como “criação”, dá origem, a partir das fontes de onde ela brota, quer dizer, da Bíblia, aos resultados e diagnósticos previstos por Nietzsche, Marx e Freud como uma consequência necessária.

Todavia, mesmo que tomemos uma “crítica geral” à “religião em geral” e, depois disso, se for constatada uma incompatibilidade com o humano, é necessário vermos então qual causa religiosa, qual metafísica religiosa, é provocativa desta “diminuição do ser humano”. Isso porque, como dissemos antes, a “religião bíblica” difere das religiões naturais em aspectos precisos pelos quais uma crítica que se afirma como sendo à “religião em geral” fica problematizada em relação à experiência bem caracteristicamente singular com o *numinoso* que a Bíblia apresenta.³⁴⁹ Nesse sentido, se ao falarmos de “mundo” duas concepções se nos apresentam como paradigmas estruturantes, o da Criação bíblica e o da emanção e produção interna ao estofo natural do paganismo em geral, e se os três críticos acima, em suas críticas, se afirmam anti-cristãos, só nos resta analisá-los a partir do paradigma que não é contestado por eles: o do paganismo. Todavia, mesmo que suas críticas sejam à “religião em geral”, e assim coloquem no espectro também o paganismo, por outro lado, precisamos ver se eles conseguem escapar da ontologia que subjaz ao paganismo. Já que de antemão recusam a noção de Criação e suas consequências sobrando-lhes a derivação naturalista para suas elucubrações. Se é, como temos tentado apresentar até aqui, que as intuições religiosas têm ao longo da história do pensamento reflexivo servido, em muito, como fonte doadora de temas sobre os quais a razão, em sua busca de autonomia e no cumprimento de sua vocação mais especificamente crítica, tem se desdobrado. Assim poderemos chegar ao que realmente anima esta crítica que é, a nosso ver, a luta pela emancipação e autodeterminação humanas, por um lado, e a explicitação de suas aderências mais básicas inconfessadas, por outro. E veremos se esta luta ainda pode ser

³⁴⁸ Em Nietzsche, o ser humano só não se basta, precisa do ser de exceção, o que cria os valores que dá sentido a sua vida; em Marx o ser humano só não se basta, precisa da sociedade comunista que o realiza e lhe confere seu verdadeiro centro; em Freud o ser humano só não se basta, precisa do terapeuta e da força da cultura e das instituições sociais para conter sua pulsão de sexo e de morte.

³⁴⁹ Sobre a descrição fenomenológica deste tema, ver o clássico de OTTO, Rudolf: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (*O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*), Verlag C. H. Beck, München, Alemanha, 1979; traduzido como: *O sagrado*, Vozes, R.S., 2007.

conseqüentemente mantida *sobre os mesmos pressupostos* ou se se deve “elaborar outros” e se o pensamento de Pierre Thévenaz, que se alinha a esta “luta”, pode ser inspirador quanto a este renovo crítico.

4.10 tema do ateísmo em Pierre Thévenaz

Após esta nossa proposta de *situação histórico hermenêutica do problema do ateísmo*, e porque ele faz parte da nossa aproximação ao pensamento de Pierre Thévenaz como um tema que se inscreve em linha com o movimento de radicalização, é necessário remetermos agora à obra do nosso autor para ver como nela este tema é enfrentado. E isso porque ele é hoje patrimônio de todo pensamento lúcido não por questões meramente de “lógica disjuntiva” – Deus existe *ou* não existe? Mas porque procura se manter mais filosoficamente ou, também, moralmente, (já que falar de moral implica diretamente o ser humano), diante de tal problema, contra a ilusão e a mentira.

Pois, segundo Thévenaz, se suprimirmos Deus e deixarmos o homem em face de si mesmo, que veremos nós? Veremos o ser humano diante de uma escolha fundamental: ou assumir sua humanidade e contingência ou querer tomar o lugar do deus suprimido. O conflito entre fé e razão muito simplesmente desaparece em ambas as posturas: isso porque, segundo indício percebido por Thévenaz, o problema ou o conflito não estava em nosso espírito entre duas faculdades ou dois modos de conhecimento. Ele não era um problema eterno que se imporia como tal a toda consciência humana.³⁵⁰ Isso quer dizer que colocar a razão e a fé, como faz Kant, como *duas faculdades do entendimento*, é subtrair-se à questão fundamental da colocação em questão do ser humano todo, razão e fé, que está implicada na colocação do *problema de Deus*. Tanto para quem “crê” como para quem “não crê”. E se é que as *pretensões de verdade* veiculadas pela Bíblia sobre quem é Deus – e que caracterizam a especificidade do modo pelo qual a tradição bíblica coloca o problema – devem ser levadas a sério por crentes e não crentes como autêntica experiência humana. Os primeiros porque afirmam

³⁵⁰THÉVENAZ, Pierre: “La situation du croyant philosophe” (1950), III. L’affrontement de la philosophie et du christianisme: in *L’homme et sa raison* I, *op. cit.*, p. 243.

crer, e têm interesse pessoal, responsável, em sua compreensão; os segundos justamente porque afirmam *não crer*, e por isso têm interesse pessoal, responsável, como seres racionais unicamente comprometidos com a “verdade” e a luta contra as ilusões, o que hoje implica respeito às especificidades dos fenômenos. Como vemos, se suprimirmos a Deus, o problema da fé e da razão desaparece; mas *não a fé e a razão* que, a partir de então, jogarão um jogo promíscuo onde acampa todo tipo de impostura, fuga e mentira. Pretender-se-á defender a razão, quando na verdade se tratará de um ato de crença infundado camuflado. Pretender-se-á defender a fé, quando na verdade se tratará da defesa de dogmas e doutrinas, produtos da razão humana, racionalizações. Assim, vemos que o problema de Deus, viciado pela forma como se tem colocado o problema entre fé e razão, deve ser revisto. E aqui já podemos entrever o sentido da contribuição original de Pierre Thévenaz para um problema tão fundamental. Assim, não temos dúvida do quanto um *ateísmo reverdejante* (para usar a expressão de Emmanuel Mounier) ganhará com esta nova colocação do problema de Deus que a filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz propõe de um modo bem original na história do pensamento ocidental. Vejamos, então, alguns de seus indícios.

Para começar, segundo nosso autor, a Antiguidade não conheceu este nosso problema. A religião antiga não erguia, diante da razão filosófica³⁵¹, como o cristianismo o fez maciça e irredutivelmente, uma revelação sobrevinda em um momento preciso da história em um lugar de eleição.³⁵² Na Antiguidade, razão e divindade naturalmente estão em acordo. Ali, o (evento) “singular” não poderia portar o universal em intenção histórico-significativa. Ao evento singular só restava duas possibilidades: ou como índice subsumido ao *a priori* geral do ser oniabrangente; ou como mero acidente dentro do geral continente e auto contido. Nos dois casos, a singularidade é neutralizada em seu caráter arredo e irredutível. No primeiro, como mera parte plenamente contida, na segunda como acidente fora da conformação cósmica – organizada, racional – e, assim, portador do índice do irracional, da contraparte “negativa”, ou seja, o caos, frente ao cosmos.³⁵³

³⁵¹ Sobre isso, ver os estudos de Cornford e Pierre Vernant já citados, que, a nosso ver, em relação à proposição fundamental que guia a interpretação de Pierre Thévenaz sobre este ponto em específico, são esclarecimentos definitivos.

³⁵² THÉVENAZ: “La situation du croyant”, *op. cit.*, p. 242.

³⁵³ THÉVENAZ: *L’ame du monde ...*, *op. cit.*, cf. nota 3, p. 69: “A palavra ‘mundo’ não produz infelizmente nenhuma ideia de κόσμος com sua ressonância estética (e moral ao mesmo tempo: para um grego a moral não é antes de tudo uma estética? Cf. καλὸς e αἰσχρός). É o cristianismo que tem tendido a rejeitar o

Já vimos que o conluio da religião com a política³⁵⁴ sempre se deu com o ônus, por parte da religião, da perda de sua especificidade, ou mesmo de sua morte. Desde então, só a partir do cristianismo primitivo é que o problema da razão-fé se elevou ao estatuto de verdadeiro problema filosófico. Todavia, um *problema* somente para os crentes filósofos: que viram a exigência de uma *fé viva*, que não era simplesmente uma “fé filosófica”, e a experiência de ter de responder a esta exigência a partir de uma *razão viva*, que não lhes parecia simplesmente uma *ancilla fidei*.³⁵⁵ Todavia, não se trata de um *problema circunscrito ao âmbito dos que têm fé*. Como se afirmar-se sem fé, o que tenderia a parar a balança para o lado da razão, extinguisse o problema como ilusório. Então, o que diferencia o “crente filósofo” do “não crente filósofo” é que o primeiro tem consciência mais aguda da existência do problema enquanto “problema filosófico”. Isso o força a levar mais a sério a especificidade das duas experiências humanas porque ele diz fazer ambas. Enquanto o outro tenderá a elidir ou considerar desnecessário este nível de consciência do problema. No primeiro, a *inquiétude da fé* pode fazer o crente filósofo ceder à tentação da segurança dogmática, confessional, eclesiástica, doutrinária, tradicional. No segundo, a postura tranqüila quanto à irrelevância do problema, na forma pela qual o crente filósofo o coloca, pode fazê-lo ceder à tentação da instalação segura numa posição que elimina um dos pólos do problema (ou seja, o Deus vivo da fé) para alojá-lo na forma de um *ídolo inconfesso* (sua “religião tão segura” e sua “fé tão segura” numa suposta razão pura avalizada pela retórica difusa do bom senso da ideologia liberal que em tudo se diz laica). Pelo que procurará defender esta posição com unhas e dentes (ateísmo dogmático) ou com postura altaneira e indiferente (ateísmo relativista ou agnosticismo retórico [liberal], porque também conveniente). Assim quando a filosofia toma por tarefa esta crítica às instituições (religiosas) congeladas e cristalizadas como teologia racional ou teodicéia – se tornará uma filosofia da salvação, *estoicismo e epicurismo*.³⁵⁶ Eis aqui o primeiro caso: a filosofia enfrentando uma fé morta luta por preencher o espaço, ser o seu

‘mundo’ nos não-valores.” Porque justamente “mundo” é mundo humano, quer dizer, sujeito à revisão e melhora e, ele mesmo, fundado em valores por sua vez, passíveis de avaliação.

³⁵⁴ Bem demonstrado, sem intenção radicalizante, é claro, pelos estudos de Vernant e Cornford.

³⁵⁵ Thévenaz: “La situation du croyant ...”, *op. cit.*, p. 244. Sobre isso, a noção de “fé filosófica” de Karl JASPERS (*La fe filosófica ante la Revelación*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1968) parece uma cessão. Assim, contra a divinização, *mutatis mutandis*, da linguagem por Jaspers e Heidegger – mas sem ceder à instrumentalização da linguagem pelo racionalismo – por uma linguagem como obra responsável humana, ver THÉVENAZ: “Language et conscience” (1954), in *L’homme et sa raison II*, *op. cit.*, p. 70.

³⁵⁶ THÉVENAZ: “La situation du croyant ...”, *op. cit.*, p. 244.

substituto. Isso porque haveria então claramente o enfrentamento de *um páreo, de partida, desigual*, portanto, um enfrentamento injusto. E se ser filósofo, como diz Platão, é estar empenhado pela verdade e a justiça contra a mentira e a ilusão ...

Segundo Thévenaz³⁵⁷, quando a razão dialoga com uma fé viva, o problema se torna bem real. A razão é colocada em questão pela fé que é irredutível em sua especificidade. E a filosofia ganha muito com isso, pois encontra um “outro” com quem falar. E se a fé for realmente fé, ou seja, segundo o Novo Testamento, expectativa viva de ouvir a verdade (Cristo) se revelar até mesmo em andrajos insuspeitos, “Sócrates”, o grande símbolo da filosofia, encontrará um interlocutor que quererá ouvi-lo atentamente. Se a razão não “tem” diante de si a fé, vemos, no limite, que o problema desaparece igualmente. Mas também poderíamos dizer que se a fé – no próprio ato de se compreender como *fé viva* – não tem diante de si a razão que a critica, enquanto fé, através de seu próprio anúncio e suas próprias pretensões de verdade (e é sempre sobre estas pretensões em comparação com a vida prática que a fé é avaliada e julgada), mostrando a sua tentação própria de cessão às estruturas de segurança desde mundo muito humano, o problema também desaparece com base na segurança de um suposto continuísmo e correspondência ontológica garantidas.

Todavia, há outra forma de eliminação do problema não somente pela polarização, mas pelo *ecletismo*³⁵⁸, que é a proposta sempre onipresente da ideologia liberal. Trata-se do *ecletismo conciliador*, que é cioso por impedir a realidade de um afrontamento salutar. Nova cessão ao engessamento dos quadros políticos e sociais (ideologia) cuja estabilidade e segurança ilusórias – mentirosas e falsas porque *também* ocultadoras de injustas e mentiras – podem sempre vir à tona a partir de um afrontamento tão fundamental em que a crítica racional recupera seu tom de crítica responsável às “tradições respeitadas” porque simplesmente tradicionais e resistentes a sua colocação em questão pelo esclarecimento de sua condição meramente histórica e, portanto, como tudo neste mundo, sujeita a revisão. Como vemos, novamente, neste ecletismo da conciliação da atual “sociedade burguesa”, o “cristão antes de Cristo”, Heráclito³⁵⁹, perde a luta para Parmênides. Nessa conexão, segundo Thévenaz³⁶⁰, é que devemos notar a força do pensamento de Tomás de Aquino, cuja firme “distinção” entre

³⁵⁷*Ibidem*.

³⁵⁸*Ibidem*, p. 245.

³⁵⁹ Segundo os primeiros teólogos-filósofos cristãos do século II; cf., *acima*, cf. nota 159.

³⁶⁰ THÉVENAZ: “La situation du croyant ...”, *op. cit.*, p. 245.

fé e razão, sem dúvida, foi um antídoto em sua época ao espírito eclético conciliatório. Todavia, o persnoanlismo de Thévenaz se manterá como exigindo “distinção” rigorosa, sem separação e nem conciliação. *Distinção* que implica ato responsável sempre retomado contra as *separações* fáceis, porque meras abstrações lógicas, e contra as *conciliações* fáceis, porque atitudes que militam contra a resistência e irreducibilidade das especificidades em relação.

Todavia, o conflito de uma fé com uma razão que nutre ambições metafísicas e ontológicas, como a de Bergson na contemporaneidade, é o índice de uma pista sobre este problema que o radicaliza enquanto tal. Pois parece que o aprofundamento da filosofia na metafísica e ontologia torna o problema mais agudo e exigente, apesar de não tão alardeante como fora no caso da *razão crítica do iluminismo*. Quanto mais a razão filosófica se aprofunda no conhecimento de si, graças à “metafísica” da interioridade, mais o problema se apresenta em uma forma mais radical e aguda. Cada vez mais, aqui, o conhecer-se a si mesmo da filosofia, a sua Carta Magna, necessariamente, será conhecer-se naquilo que não se é si mesmo (fé). Ou seja, fim do autismo da razão. Pelo que se a fé cristã reabilita a vida interior, será pela via da interioridade que o problema tomará seu verdadeiro talhe.

No entanto, esta via aberta pelo choque da fé não cede nem ao solipsismo, nem ao idealismo e nem ao intelectualismo: pois nutre-se da força irrompedora do “evento singular significativo”. Como diz Thévenaz, nesta conexão, um evento, por sua contingência mesma, é sempre um choque, um escândalo, alguma coisa de tocante, um tipo de desconfiança lançada sobre a razão. Ora, a força de irrupção do evento desperta a consciência do sono dogmático da quotidianidade.³⁶¹ Já que se trata, pelo evento significativo, de redimir, *salvar* a cotidianidade da mesmice e da banalidade que a compulsão idealista, típica do movimento incontido ao infinito que *Eros* havia lhe submetido, neutralizou sua resistência e irreducibilidade. E é com a experiência choque da fé cristã, em dado momento sobre o céu tranquilo da razão filosófica, que encontramos a proposição de *Eros* cativo por *Agápe*. Cativo em vista de fazer seu movimento típico ao infinito, e que desemboca na morte, tomar aderência em uma cotidianidade redimida da banalidade – porque agora respeitada em sua especificidade e irreducibilidade, porque agora *repetida*. É este tipo de choque que o sentido subversivo

³⁶¹THÉVENAZ: *L’homme et sa raison II – Raison et Histoire*, op. cit., p. 128.

da ressurreição de Cristo carrega: desde então, com ele, temos o signo de uma chamada a todo cristão consciente da necessidade de “transfiguração das horas mortas”. (Emmanuel Mounier) Ora, essa atitude é “antinatural”, assim, o cristão se vê como alguém que se reconhece necessitado. Sua consciência fica atenta ao seu caráter contingente em relação justamente a algo bem básico que, sem o que, *correria naturalmente*: ou seja, as relações na vida comum, na vida cotidiana. Desta feita, o cristão consciente se vê como precisando de uma ajuda para tal tarefa. Toda vida relacional, do cristão consigo mesmo, com o próximo e com Deus, encontra, no cristianismo, seu sentido mais básico a partir desta constatação estonteante para o mundo antigo que é a forma do afrontamento cristão ao ideal de autarquia e indiferença do sábio com qual ele se deparou. Assim, contra certo lugar comum do ateísmo engajado contemporâneo, e para certa decepção sua, fica claro que nossa razão não é atéia em sua base, ou seja, em seu movimento mais automático, *antes fosse*; ela é *pagã*, é mesmo uma “fábrica de ídolos”, como diria Calvino.³⁶² Mas, segundo Thévenaz, se a consciência reconhece o evento por evento, quer dizer, por contingente, é que ela o prova como o que não pode e nem pode ser reabsorvido, é que ela aceita ser desconsertada por sua contingência.³⁶³ A consciência atenta reconhece a irredutibilidade do evento significativo. Não tenta desfazer ou anular sua especificidade desconcertante. Deixa-se tocar por sua picada e conquista, com ela, um aprofundamento maior da *consciência de si mesma* como consciência de sua contingência ao mesmo tempo em que de sua irredutibilidade. Por isso, segundo nosso autor, antes de realçar eventualmente a desconfiança, é necessário reconhecê-la como desconfiança. Ou seja, a consciência do evento *como desafio* implica a autoconsciência de si como problematizada, desafiada pelo evento.

Posta em questão pelo evento singular significativo, como diz nosso autor³⁶⁴, a razão reconhece sua situação em relação ao ser humano e ao mundo; ela atribui ao ser humano uma situação *no mundo*. Mas pode-se também dizer: o ser humano, tomando consciência de estar em questão, reconhece sua própria situação e atribui a sua razão, desabsoltizando-a e desdivinizando-a, uma situação em relação a si mesma, em relação ao mundo e, no mesmo instante, em relação a Deus. Enfim, para Thévenaz trata-se

³⁶² Cf, *acima*, nota 112.

³⁶³ THÉVENAZ: *L’homme et sa raison II – Raison et Histoire*, op. cit., p. 128.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 151.

sempre de uma única e mesma coisa: o abandono da referência absoluta da razão instrumento ou da razão divina e uma nova atitude do ser humano face a sua razão.³⁶⁵

Trata-se, segundo Pierre Thévenaz, de ver que se a *questão* do ser humano é uma verdadeira questão, ou seja, não é um *epifenômeno*, é que ela é uma *colocação* em questão ou uma tomada de consciência verdadeiramente *radical*, uma transmutação interna do ser humano pela reflexão sobre si e sobre a questão do ser humano. Desde então, segundo nosso autor, o ser humano e a razão não se definem mais no absoluto, por sua essência, mas no seio de uma situação a reconhecer, por uma nova tomada de consciência que é a atividade mesma da razão. Em última análise, nos diz Thévenaz, se aperceberia que *situação* pode ser tanto situação no mundo ou em relação a ele (Heidegger, Sartre) quanto situação *diante de Deus*, diante daquele que inquieta o ser humano e sua razão colocando-os em questão e os impedindo de repousar em sua inconsciente divinização.³⁶⁶ Portanto, ao falarmos de “situação humana” (ou condição humana, Emmanuel Mounier) o problema de Deus recebe outro foco e não pode mais servir de *brinquedinho* do ateísmo clássico (ou mesmo contemporâneo menos lúcido e mais tranqüilo) como do teísmo clássico, em sua típica briga de família.

Sobre isso a observação de Jean Brun sobre uma expressão contemporânea (século XX) do ateísmo, que é o ateísmo de Sartre, pode nos ajudar a lançar mais luz sobre este intrincado problema e indicar um boa pista para sua *compreensão*. Para Brun, o ateísmo de Sartre é atormentado simultaneamente pela presença e pela ausência de Deus, pela “presença fascinante do Deus ausente”.³⁶⁷ E segundo Thévenaz³⁶⁸, em Sartre, porque não toma a consciência como mero epifenômeno, é somente por nossa consciência que somos seres humanos, como para Descartes. Mas, diferentemente de Descartes, essa consciência não é distinta do mundo; ela é toda inteira intenção do mundo do qual ela se arranca. Ela não é, de maneira alguma, um *objeto*, mas toda inteira *projeto*. Quer dizer que o ser humano se definirá não pelos seus caracteres ou uma natureza que lhe seriam inerentes, mas unicamente por suas empresas no mundo, por seus atos. Mas, ainda segundo Thévenaz (na mesma obra), por ser consciência de um mundo do qual ela se retira, vemos já em Sartre o índice de uma resistência ao

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ Cf. a Introdução de Brun, Jean: “Um exégete de la raison: *Pierre Thévenaz*”, in THÉVENAZ, Pierre: *De Husserl à Merleau-Ponty – Qu’est-ce que la phénoménologie?*, col. Être et Penser, Cahier Philosophiques, Éditions La Baconnière – Neuchâtel, 1966, p. 22.

³⁶⁸ THÉVENAZ, Pierre: *De Husserl à Merleau-Ponty – Qu’est-ce que la phénoménologie?*, *op. cit.*, p. 97.

naturalismo. Na verdade, segundo nosso autor, o anti naturalismo – fonte do deus filosófico – e a interioridade – fonte do Deus cristão – são rejeitados por Sartre. Todavia, perguntamos, nem a exterioridade, nem a interioridade: eliminadas estas duas expressões inelutáveis da pessoa, como ainda falar de ser humano? Por incrível que pareça, em Sartre, só nos sobrarão falar, *novamente*, de “Deus”! Bem entendido, do Deus da filosofia, do idealismo clássico, que ele diz abandonar; Deus da identidade pura, ato puro, *para o qual não há exterioridade ou interioridade de fato*, pois é presentificação eterna a si mesmo. Mais uma vitória de Parmênides, para quem se diz do lado dos “projetos”.

Com efeito, segundo Thévenaz, se a consciência tem verdadeiramente tudo fora dela, como propõe Sartre, se ela não tem interioridade, nós não descobriremos nela, em não se sabe qual sinuosidade profunda (sendo a consciência toda translucidez!) um *intimior intimo meo*, um fundo que repousaria sobre um além do ser humano, sobre uma transcendência? Isso porque, quando se trata de descobrir a humanidade do ser humano, a consciência deve se arrancar de Deus, como ela se arrancou do seu próprio Ego ou do mundo. Mas, como ainda nota Thévenaz em relação à fenomenologia sartriana, o que a redução coloca entre parênteses, a consciência o conserva ou o descobre como intencionalidade. Assim, o modo pelo qual Deus permanece em Sartre, segundo Thévenaz³⁶⁹, consiste em que Deus não é, pois, mais fundamento do ser humano, mas ele subsiste integralmente como *visada do ser humano*. Todavia, o ser se define sem Deus, tendo Sartre reduzido o Ego e o mundo inteiro.

Segundo nosso autor, este ateísmo está a cem léguas do ateísmo do final do século XIX.³⁷⁰ Com efeito, da mesma forma que, para a fenomenologia, o problema da realidade do mundo exterior não tem mais sentido e não mais se coloca, da mesma forma se encontra o problema da existência de Deus.³⁷¹ Pelo que podemos ver, por outro lado, aqui, o índice pelo qual, não obstante, este novo ateísmo coloca o problema

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 98.

³⁷⁰ Segundo THÉVENAZ, (*ibidem*, p. 98), deve-se ver em Bergson, em *Les deux sources ...*, como o problema da existência de Deus não mais se coloca. Pois, existe uma experiência que unifica a intuição e a inteligência, que é a do místico. Nesta, superada a pseudo ideia de um nada absoluto, pela qual a pergunta racionalista “existe ou não existe?” se alimenta e se justifica, há um ato de se dizer “sim” à plena realidade por parte do místico. Pelo que a filosofia, segundo Bergson, ganharia muito em prestar atenção a esta experiência já que ela contempla suas próprias preocupações que só não são aprofundadas porque ela tem-nas mantido sob o pressuposto da inexistência. Cf. BERGSON, Henri: *Les deux sources de la moral et de la religion*, vingtième édition, Librairie Félix Alcan, Paris, 1937, p. 268-270.

³⁷¹ THÉVENAZ, Pierre: De Husserl à Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 98.

de Deus: como uma exterioridade tal qual o mundo, tal qual a natureza, o é. Ora, quando se entende a proposição bíblico neotestamentária e o que esta proposição significa em termos de problematização da razão filosófica, *a fortiori*, a forma como o problema de Deus fica perspectivado nesta versão mais recente do ateísmo não pode ser final. Seu condicionamento, ou as condições pela quais esta nova versão coloca o problema não deixam de expressar as bases reais sobre as quais ela se funda: as do solo da ontologia clássica que ela diz criticar.

Desde então, segundo Thévenaz, haverá dois temas centrais pelos quais se definirá esta nova versão do ateísmo.³⁷² 1. O tema da *ausência de Deus*, visto que se trata de definir o ser humano, a liberdade, o humanismo. Pelo que Deus será posto entre parênteses e Sartre falará da “morte de Deus” reclamando-se de Nietzsche e interpretando essa morte não no sentido do assassinato cometido pelo ser humano (como era o caso em Nietzsche), mas no sentido da ausência. Todavia, como já notamos, um dos atributos fundamentais do Deus da Bíblia é, todavia, sua *ocultabilidade* que, podendo ser o caso, pode se expressar pelo abandono ou ser sentida mesma como ausência, por exemplo, por Jesus na Cruz.³⁷³ Todavia, este atributo da ocultabilidade do Deus da Bíblia tem, por um lado, da parte de Deus, o resguardo de si que permanece *pessoa*, e não “objeto” do que quer que seja, razão ou fé. E, por outro, da parte do ser humano, a realidade cortante de que, neste mundo, o “sofrimento e o vazio” sentidos como não passíveis de “consolação” [má fé], como nos casos gritantes das situações limites [Karl Jaspers] porque inerentes à condição finita [pecadora] do ser humano, só poderão encontrar o seu lócus próprio de deparação na fé e na vida comunitária. Na fé, enquanto experiência individual vivida; na comunidade, como experiência compartilhada no amor, humildade, solidariedade, reciprocidade, generosidade, gratuidade e esperança.

Deus está morto: não entendemos por aí que ele não exista nem mesmo que ele não exista mais. Ele está morto: ele nos falava e ele se calou, nós só tocamos em seu cadáver. Talvez ele tenha deslizado para fora do mundo,

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ Mateus 27.46: “Por volta da hora nona, clamou Jesus em alta voz, dizendo: Eli, Eli, lamá sabactâni? O que quer dizer: Deus meu, Deus meu, por que me abandonas-te?”

todavia, como a alma de um morto, talvez não seja senão um sonho ... Deus está morto, mas o ser humano não está, portanto, tornou-se ateu.³⁷⁴

Todavia, esta versão sartriana do ateísmo não deixa de mostrar suas aderências reais, o que não passa despercebido por Thévenaz.³⁷⁵ Pois a fenomenologia de Sartre, segundo nosso autor, teria a intenção de nos acostumar à noção de uma *realidade do nada*. E, quanto a isso, não se espantaria, pois, de que esse ateísmo, obsedado simultaneamente pela presença e ausência de Deus, desemboque em um tipo de teologia negativa e reúna certos temas clássicos da mística: a noite do não-saber, a coincidência dos contrários, o nada super-essencial etc. Thévenaz é consciente, sem dúvida ao pouco espaço concedido em seu opúsculo sobre o que é a fenomenologia³⁷⁶, de estar apenas tocando no resultado do ateísmo sartriano e não analisando-o ponto a ponto.³⁷⁷

No entanto, sobre o tema da coincidência dos contrários, *Le Diable et le Bon Dieu* de Sartre, segundo Thévenaz³⁷⁸, é particularmente significativo. Essa peça nos encaminha para a coincidência espantosa da presença e da ausência de Deus, do Mal e do Bem, do mal para o Mal, e do Bem para o Bem, da fé e da “má fé”, da blasfêmia e do testemunho, em síntese, do Diabo e do Bom Deus. E esta persistente “presença” de Deus sartriana em sua “ausência” se dá porque o ser humano é vontade de ser Deus. E Sartre deve ser, então, o sumo sacerdote deste ser humano, pois, a nosso ver, seu solipsismo valorativo já o declara. Não há “comunidade” de sentido possível na linha do horizonte desta mesma vontade (a não ser o de uma “galera”) como um fundo pelo qual o “indivíduo” existente sartriano possa auferir qualquer indício de aderência. Pois em Sartre, Deus é transcendente como são o mundo e o Ego à consciência que os intenciona.³⁷⁹ E assim, ao contrário de Kant, que joga com a presença de um “Deus ideia reguladora” no âmbito da prática [o que valida seu projeto de moral para o qual herda a inspiração tipicamente otimístico naturalista do iluminismo], Sartre joga com a “idéia de um Deus ausente” no estrito campo da experiência existencial do indivíduo

³⁷⁴ Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty ...*, op. cit., cf. nota 1: “Sartre: *Situations*, I, p. 153”, p. 99.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 99.

³⁷⁶ Mas cuja tradução para vários idiomas, inclusive o Japonês, esclarece, a nosso ver, sua pertinência.

³⁷⁷ Pelo que Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty ...*, op. cit., p. 99-100, nos apresenta em nota (6) a seguinte bibliografia a respeito: “PEDRO DESCOQS: “L’athéisme de J.-P. Sartre”, in *L’existencialisme*, op. cit. p. 39-89; H. PAISSAC: *Le Dieu de Sartre*, Arthaud, Paris, 1950. Ver também uma exposição crítica das posições de Heidegger e de Sartre em Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 1950, p. 383-402.”

³⁷⁸ THÉVENAZ: *ibidem*, p. 100.

³⁷⁹ *Ibidem*.

solitário e fadado ao fracasso, à derrelição. Jogando, como vemos, contra o projeto iluminista burguês e seu otimismo naturalista pela assunção, por outro lado, de certo pessimismo criterial de base. Em ambos os casos, todavia, Deus é uma idéia; ainda um *Deus dos filósofos*. Em ambos os casos, não se leva a sério o “Deus da Bíblia”: no máximo, se considera o “Deus das Igrejas”, o “Deus testemunhado por elas” em sua expressão geral e sociológica ao longo de sua história: cessão ao *sociologismo*, ou seja, à ideologia da sociologia. Por um lado, de maneira positiva no projeto liberal kantiano como promotor de uma parceira na acomodação moral e ideológica dos indivíduos na sociedade burguesa cujas instituições Kant ajuda a lançar as bases de justificação e legitimação. Por outro lado, de maneira negativa que serve, na economia do pensamento sartriano, para fazer desacreditar tal projeto e tal sociedade. Assim, para lembrar Mounier: “briga de família”.

Assim, segundo Thévenaz³⁸⁰, é Deus para o ser humano, a consciência de Deus (Deus visado pela consciência) que a redução de Deus faz aparecer. Ora, isso faz nosso autor perguntar com razão— se é que se deve levar o problema de Deus a sério, nós dizemos — se Deus suporta uma tal semelhante redução e se se pode manipular Deus como a redução fenomenológica manipula o mundo. Pelo que, a nosso ver, duas coisas devem ser notadas: 1. após a nadificação da consciência, Deus, em Sartre, enquanto visada da consciência nadificada já de entrada *a fortiori* é nulo como problema; este é eliminado antes de ser propriamente levado a sério como problema. 2. Vemos que a tomada do problema de Deus como uma experiência proporcionada pela consciência intencional no mesmo nível em que esta assegura suas visadas em sua intencionalidade ligada a este mundo denuncia *em profundo* o “Deus” a que Sartre se refere: o Deus-natureza, Deus-mundo [cosmos]. Exatamente o mesmo Deus da ontologia clássica que ele diz “criticar”, mas que é justamente o Deus cuja presença ausente justifica seus romances e seu ateísmo engajado.

Não obstante a genialidade de Sartre, nota Thévenaz, o seu ateísmo acaba caindo no comum, e não inaugura uma nova posição filosófica do problema de Deus. Pois este ateísmo fenomenológico, segundo nosso autor³⁸¹, que não tem nada a ver com o indiferentismo de Heidegger, e que se enriquece de temas nietzschianos do “Deus está morto”, se empobrece talvez também recaindo rapidamente no nível do ateísmo vulgar,

³⁸⁰*Ibidem*, p. 101.

³⁸¹*Ibidem*.

na pura blasfêmia ou mesmo na “malícia”³⁸² pelo que transparece, a Pierre Thévenaz, um bom e velho fundo de anticlericalismo, antes que uma nova posição filosófica do problema de Deus.

* * *

Todavia, como bem nota Brun acerca de Thévenaz, “a conversão filosófica consiste, pois, em passar de uma razão absoluta *em* Deus a uma razão humana *diant*e de Deus.”³⁸³ Entendamos bem, conversão filosófica, e não “fé filosófica”. Pois o que Thévenaz tem em mira, e em respeito, são as mais atuais exigências a que um pensamento responsável tem chegado. Nesse sentido, como nota Brun³⁸⁴, o problema da crítica e da investigação das raízes [dos radicais] coloca a questão do enraizamento; pelo que o ser humano, enraizado apenas em si mesmo, e a nosso ver porque desacostumado a esta nova língua, se sente um ser desenraizado. Pelo que as tentações se lhe apresentam à mão: sobre isso, contra o solipsismo individualista, que acampa as análises da interioridade reflexiva, sua mais ingênita tentação, está justamente a compreensão da importância de sua dimensão centrípeta e centrífuga que compõem o balanço do eu humano cuja “flexibilidade” não tem nada a ver com a rigidez estanque que o racionalismo psicológico tem lhe atribuído. A filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz quer justamente trazer à luz a relevância desta característica pela qual, também, a consciência humana se esclarece e se dinamiza. Desde então, como muito bem nota Brun (na mesma obra), ou bem o ser humano se dá às brilhantes variações sobre a derrelição que se comprazem em um estetismo do patológico onde a desesperança é analisada e mantida com brio; ou ele faz de seu desespero um simples momento dialético que os otimismo sistemáticos serão encarregados de superar nos ultrapassamentos reconciliadores.

Assim, em Thévenaz, se no seio mesmo da fé a filosofia permanece necessária é porque é necessário filosofar a fim de se guardar do Deus dos filósofos. Nessa conexão,

³⁸²*Ibidem*, cf. nota 2: “Sartre: *Le Diable et le Bon Dieu*, p. 268.”

³⁸³BRUN: “Um exégete de la raison: Pierre Thévenaz”, in *De Husserl à Merleau-Ponty ...*, *op. cit.*, p. 23.

³⁸⁴*Ibidem*, p. 24.

no *L'Evangile des souffrances*³⁸⁵, Kierkegaard insiste sobre a idéia de que não é o caminho que é estreito e aflitivo, mas, antes, a aflição é que é o caminho que nos faz descobrir o peso eterno da felicidade que nos falta. Reconhecer a aflição é próprio da coragem franca que volta igualmente as costas às dores teatrais e às integrações sintéticas. Pelo que o empreendimento filosófico de Thévenaz pode ser visto, segundo Brun³⁸⁶, como complementar àquele de Kierkegaard, mas situando-se, antes, sobre o plano do pensamento que sobre aquele do vivido. Na verdade, a nosso ver, trata-se do apelo ligado à existência no âmbito da vida interior ao qual o intelectualismo histórico não têm dado ouvidos mas que agora, com Thévenaz, se radicaliza no próprio seio da consciência reflexiva. Não obstante, locus em que o intelectualismo abstrato tem feito seu lugar seguro e bastião até os dias de hoje.

Ainda sobre esta comparação, P.-H. Tisseau afirmou sobre Kierkegaard o seguinte:

Tocava a Kierkegaard, o ateniense perdido nas névoas do Norte, o cartesiano impondo silêncio à dúvida, o alemão alforriando as infantilidades do devaneio metafísico e político, de lançar nas regiões crepusculares da alma dolorida a clareza do pensamento e da decisão da vontade, cumprindo o mais humilde, mas o maior de todos os atos que um ser humano tem capacidade: a aceitação do sofrimento. Não para aí ornar-se, fazer alarde, tirar um proveito terrestre qualquer. Mas porque ele é o fundo da condição humana e o meio dado por Deus de se tornar mais que vencedor, quando se faz da aflição o caminho, do inimigo o amigo; do sofrimento uma boa-nova, um Evangelho: tal é, assim compreendido, o heroísmo de Kierkegaard.³⁸⁷

Sobre o nosso autor³⁸⁸, poder-se-ia retomar estes mesmos termos utilizados por P.-H. Tisseau e dizer que Thévenaz impõe, ele também, silêncio à dúvida e que alforria as infantilidades do devaneio nos levando a aceitar a razão não para nos ornar e fazer alarde, para tirar uma justificação gloriosa de auto-deificação, mas porque ela é o fundo da condição humana e um meio dado por Deus de nos tornar mais que vencedores quando se faz dela o *caminho* e não o porto da humanidade.

³⁸⁵ *Ibidem.*

³⁸⁶ *Ibidem.*

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ Segundo BRUN, *ibidem.*

Nesse sentido, sem dúvida e não obstante, então, há o mérito da esfera da razão kantiana, sua geografia, pela qual Kant chegou à conclusão de que o país do entendimento era uma ilha. Que nosso conhecimento não era comparável a um plano que se estendia ao infinito, mas, antes, a uma esfera que nos pertencia procurar o raio a partir do arco da curva apresentada pela superfície explorada. Pelo que, a partir de então³⁸⁹, se encontrava posto o problema do campo semântico do qual a razão não era senão uma região no interior da qual se definia a *humanitas* do ser humano. A razão se encontrava, por conseguinte, descentralizada. Pelo que poder-se-ia concluir, com Brun, sobre o signo deste problema do campo semântico da razão colocado por Kant, paradoxalmente, que descentralizar a razão dezabsolutizando-a é o único meio de não lhe dar a ocasião de se tornar excêntrica e a única maneira de lhe permitir se extrair como relação consigo. Assim, o ser humano apareceria como um ser que não seria de repente inato a si mesmo, porquanto um ser a caminho. É a necessidade deste caminho que Thévenaz nos faz descobrir ao longo de toda esta hermenêutica da razão na qual ele nos conduz. Enfim, a nosso ver, eis um dos méritos do pensamento de Pierre Thévenaz: “precisamente o de investigar a natureza do sol de que se nutrem a árvore da ciência e aquela da filosofia, colocando sempre em questão o que pretende resolver os problemas e nos satisfazer.”³⁹⁰

4.20 problema de uma filosofia cristã

Assim, é uma questão mal colocada a de se “uma filosofia cristã é possível?” Na verdade é mal colocada porque o cristianismo não propõe nenhuma filosofia. Todavia, sua espiritualidade intransigentemente ligada ao tempo e espaço “vividos”, históricos e existenciais (não simplesmente às abstrações kantianas, enquanto formas delimitadoras das operações racionais), portanto espiritualidade não gnóstico-pagã, pode inspirar várias filosofias, se é que filosofar tem a ver com a “vida neste mundo”. No nosso caso, pela *inspiração relacional* da filosofia reflexiva de Pierre Thévenaz não há o solipsismo

³⁸⁹*Ibidem*

³⁹⁰*Ibidem.*

como base de adoção criterial. Pois aqui também, nesta ontologia reduzida, ou ontologia existencial não fiadora de segurança ontológica, vige o princípio da grande mística cristã: *distinção sem separação e nem conciliação*.³⁹¹ Estamos diante de uma filosofia relacional.

Por outro lado, visto que historicamente, nos primeiros séculos de nossa era, segundo Thévenaz, quando a razão grega e a fé cristã se encontraram, a uma consciência de crente filósofo o problema jamais é colocado assim: como, a partir da filosofia pagã e da fé cristã, uma filosofia cristã é possível? Pois não se tratava, para eles, de uma *outra filosofia*, mas da verdadeira filosofia que o cristianismo representava então o aprofundamento.³⁹² Isso porque quando se formula o problema assim, fica pressuposto a filiação da “filosofia” ao paganismo (religião) com a conseqüente busca da solução de uma filosofia que seria cristã. Assim, se o problema for mantido, por quem quer que seja nestas bases, o que essa pessoa está pretendendo é defender uma (fé) religião e não uma filosofia. Isso vale para a Antiguidade e hoje. Uma dimensão do problema é vista aqui por Thévenaz³⁹³ quanto à impossibilidade, se o fazer filosófico está *em trâmite*, *por se fazer*, de se manter na pergunta a intenção de “um quadro delimitado da filosofia antes de tê-lo feito”. Para Thévenaz o modo verbal que comanda todo ato filosófico é o *gerúndio*. Da mesma forma, um crente cuja fé é viva não se perguntará: uma filosofia cristã é possível? Pois trata-se de uma pergunta de descrente porque ela parte do pressuposto da suficiência da fé em matéria de razão e, assim, quereria dizer: possível fora de sua (confissão de) fé, já que a fé é auto suficiente quanto as matérias de razão; possível em geral, possível em princípio para todo ser humano (porque uma pergunta exteriorizada de alguém que não foi tocado pela vocação e o sentimento de necessidade de pensar *na fé*). Eis outro lado da questão, segundo Thévenaz³⁹⁴: É como se se imaginasse que jamais alguém poderia chegar à fé sem se

³⁹¹ Contra a tese de Piguet da filosofia de Thévenaz como uma filosofia da “separação”, apesar de não necessariamente contra a conclusão desta tese como uma “filosofia do complemento direto”, que nós entendemos melhor como “filosofia da relação” ou “filosofia relacional”. Cf. PIGUET, J.-Claud: “L’actualité de Pierre Thévenaz”, in *Revue de Theologie et Philosophie*, 3^o série, T. XII, p. 200, Lausanne, 1975. Tese assumida por CHUL-WOO, Lee: *Critique de la raison vue a travers des pensees de J.-F. Lyotrd et P. Thévenaz*, Université Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis – Département de philosophie, le 30 janvier 2007, p. 41 ss.

³⁹² Sobre isso, ver o tema do *logos espermaticoi*, dos teólogos alexandrinos que inspirará todo ideal de filosofia perene da Idade Média e depois, e mesmo as chamadas teologias cósmicas, como a de Teilhard Chardin, por exemplo. Ver mais sobre esta temática em, JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, *op. cit.*, *passim*.

³⁹³ THÉVENAZ: “La situation du croyant philosophe”, in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 246.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 247.

perguntar previamente: a fé é possível? Isso porque uma fé possível, segundo o Novo Testamento, já não seria fé.³⁹⁵ Por outro lado, segundo nosso filósofo, uma filosofia possível não é uma filosofia. Pois não há senão filosofias necessárias que sejam sérias, que sejam filosofias.

Como vemos, a forma como se coloca a questão da “possibilidade” é meramente lógica; enquanto que a *necessidade* de se fazer filosofia é moral, existencial, e não lógico-dedutiva. Ora, da mesma forma, ter fé é arriscar-se contra as possibilidades calculadas, racionais, lógicas e determinadas pelo princípio de identidade. Nesse sentido, a igreja católica romana gera o problema razão e fé católico-romano; a igreja grega ortodoxa gera o problema razão e fé grego ortodoxo; a igreja protestante gera o problema razão e fé protestante. Assim, se uma fé viva pressupõe uma comunidade (igreja), então falar de fé cristã única – fé original, essencial – seria esvaziá-la de toda armadura eclesiástica e dogmática e reduzi-la a um estado puramente sentimental e individual.³⁹⁶ Como a ideologia liberal é ciosa que seja para a contenção das irreduzibilidades ao seu esquema de “ordem social”. Contra isso, a espiritualidade cristã é tal que não só se permite misturar-se à carne dos nossos problemas concretos como é por esta mistura que ela se permite expressar-se como verdadeiramente é.

Aqui se esclarecem, a nosso ver, mais alguns limites da prevenção do professor Jervolino quanto a não denominarmos o pensamento de Thévenaz de *filosofia protestante*. A questão é que neste ato filosófico a interação de vida e pensamento (engajamento) continua afirmada. A questão então é ter o cuidado de notar o quanto o “motivo protestante” ou “princípio protestante” que anima seu pensamento tem capacidade de sair de sua ipseidade e gerar heurística. Temos feito menção na história de vários exemplos desta mutua frutificação entre fé (religião) e pensamento (filosófico-racional). Então quando falamos de singularidade, especificidade, em relação a uma filosofia protestante ou católica, não estamos falando de modo algum da particularidade destacada de uma filosofia cristã em geral. Falamos de como, a partir de um pólo de exigência de fé protestante, por exemplo, o filósofo responde às exigências da razão viva. Não se trata, então, de seguir uma série de “contido e não contido” de um plano geral matemático ou de lógica dedutiva. Positivamente, do que se trata segundo

³⁹⁵ Hebreus 11.1: “Fé é a convicção de coisas que se esperam, a certeza de fatos que não se vêem.”

³⁹⁶ THÉVENAZ: “La situation du croyant philosophe”, *op. cit.*, p. 248.

Thévenaz³⁹⁷: não do conflito de duas faculdades, de dois modos de conhecimento, de duas disciplinas do espírito. Trata-se do ser humano todo inteiro, em sua unidade, de ser humano que toma consciência do apelo de Deus sobre o plano da inteligência, sobre o plano da razão; do ser humano cuja fé é chamada a se inscrever concretamente nos atos do intelectual, nas reflexões do filósofo.

Para o crente filósofo, segundo Thévenaz³⁹⁸, as exigências da fé não são um “Diktat” que o constrangem, uma autoridade exterior que nadifica sua autonomia, mas apelos aos quais ele tem de responder livremente. Com isso, o cristianismo bíblico elimina a noção clássica de Deus como déspota, totalitário. Noção que se adequava de certa forma à sensibilidade patriarcal tradicional das sociedades antigas, e que é novamente na contemporaneidade retomada e criticada, com razão, por Bakunin. Com o cristianismo se “descobre”, a partir da fé, a *philia theou*, a amizade de Deus³⁹⁹; assim como a partir do *logos spermatikoi* (para os que crêem) Pitágoras “descobriu” a *Philia Sophia*: portanto, dois amores distintos, mas conjugados em uma única expressão de vida: a do cristão filósofo concreto e singular e engajado que, porque responsável, permite-se imprimir a marca de *agápe* no élan erótico do que seria apenas a idealização infinita de cada qual destes movimentos.

4.30 conceito protestante de “vocação”

Nesta conexão, se nos esclarece o papel importante de um conceito tipicamente protestante que é o de *vocação*(*Beruf*, em Alemão)⁴⁰⁰e o quanto ele pode fornecer heurística ao fazer filosófico segundo Pierre Thévenaz. Ligado à tarefa de intelectual,

³⁹⁷ *Ibidem*, p.249.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ Ver MOLTSMANN, Jürgen: *A igreja no poder do espírito*, Academia Cristã, Santo André, S.P.: “Jesus o amigo” (p. 159 s.); “A amizade de Deus” (p. 161 ss.) e “A amizade aberta” (p. 165 ss.)

⁴⁰⁰ Cf. WINGREN, Gustaf: *A vocação segundo Lutero*, Editora Concórdia – Editora da ULBRA, RS, 2006, p. 13 (nota 3). Segundo Wingren, o conceito *Beruf/vocação* só aparece em Lutero definitivamente em 1522 e pela primeira vez em *Kirchenpostille*, após o ideal monástico ter sido completamente repudiado em 1521. No entanto, em um opúsculo de 1520, *Tratado das boas obras*, a noção já se anuncia. Não obstante, no tratado com respeito ao batismo, de 1519, aparece uma visão de vida nas ordens terrenas, que mais tarde se tornará, segundo Wingren, característica do conceito já completamente desenvolvido por Lutero sobre a vocação. (cf. WA 2, 724 s.) Assim, tudo que aparece antes de 1522 é prólogo.

esta vocação recebe seu sentido do apelo⁴⁰¹ que lhe é dirigido, pelo qual este reconhecerá, na atividade de sua razão filosófica, o lugar onde ele é chamado a responder por sua reflexão autônoma, em toda responsabilidade, ao apelo de Deus, em uma palavra, o lugar de sua vocação. Pelo que talvez estejamos aqui frente a única maneira de se perguntar sobre a “possibilidade” de uma filosofia protestante. Pois é unicamente porque se trata de apelo e de responsabilidade, assim de autonomia da razão, que uma filosofia protestante (uma solução protestante ao problema da razão e da fé) se torna possível.⁴⁰²

Mas o interessante a ser notado é que somente o ser humano que tem fé, e se deixa ser chamado e julgado por Deus, é que pode chegar, *com rigor*, à consciência de que todos estes valores, de fé, de sentimento e de razão, estão fundamentalmente colocados em questão. Pois estes valores, segundo Thévenaz, são capas protetoras. E é por isso que o protestantismo repete: somente a fé salva, somente Deus salva, as obras não são meritórias. A sabedoria humana e a filosofia devem primeiramente ser reduzidas ao silêncio para que o apelo e o julgamento da Cruz (do Deus crucificado) possa ser entendido. Pelo que nos fica mais clara a advertência de Hamann a Kant, que não tem nenhum apelo “proselitista”, ele, o seu “aluno ovelha negra” protestante ao seu mestre (também protestante).⁴⁰³ Na verdade, esta exigência preliminar de silêncio é também uma militância contra o autismo do monólogo racional. Quanto a isso, pedagogicamente, desde a Antiguidade, a exigência da prévia audição sempre fora respeitada. Pitágoras mesmo exigia que seus alunos permanecessem em silêncio, só ouvindo, durante 5 anos, quando então poderiam perguntar etc. Assim, a sabedoria semítica: tempo de estar calado e tempo de falar.⁴⁰⁴ Não se trata, portanto, como quer a atitude e resposta da alma hobbesiana do individualismo burguês que habita cada um de nós, da prontidão, defesa e ataque a um “inimigo” que quer nos dominar. Trata-se de apelo, como provocação, insinuação, despertamento, em vista de uma autêntica e pessoal resposta, daí autônoma, responsável, porque à altura do apelante.

Como vemos, o conceito de “vocação” permanece importante porque mantém o espaço próprio de criação humana sem que esta se divinize ou se absolutize. Todavia,

⁴⁰¹ THÉVENAZ: “La situation du croyant philosophe”, *op. cit.*, p. 249.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ Cf. ALEXANDER, W. M.: “Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, N° 1 (Jan. – Mar., 1966), Published by University of Pennsylvania Press, USA, pp. 137-144.

⁴⁰⁴ Eclesiastes 3.7.

Thévenaz reconhece que não é fácil compreender o que significa este apelo dirigido à própria razão para que ela se deixe colocar em questão.⁴⁰⁵ Assim, segundo nosso filósofo, permanece que a razão, a fé reformada etc., estes caminhos humanos que se elevam, *não levam necessariamente a Deus*. Pelo que permanece aqui o caráter permanentemente subversivo e revolucionário da Cruz e Ressurreição de Cristo frente a este tipo de intenção inconfessa.

Todavia, segundo nosso filósofo, é propriamente impensável (se bem que muito misterioso) que não haja nenhuma relação entre o “Eu sou a Verdade” e todas as verdades filosóficas ou científicas, entre a Justiça de Deus (tão desconcertante e insondável) e a justiça humana.⁴⁰⁶ Já dissemos que a fé bíblica não só se deixa tocar pelo mundo da vida como é por ele que ela se autentica como fé viva. Já dissemos que Encarnação é o signo cristão da “transcendência na imanência”, e a ressurreição e ascensão de Cristo é o signo cristão da “imanência na transcendência”: ou seja, superação das polarizações infrutíferas. Mas nada disso se presta como mais um “objeto” de análise da razão: trata-se de uma grande provocação! Então, o ser humano que tem fé, e que assume a vocação intelectual responsável, não diz simplesmente que não há “relação”, cedendo à tentação da separação estanque com predominância de um dos pólos, como faz o fideísmo – mas também não diz que há “naturalmente” relação – cedendo à tentação do racionalismo conciliador. Ele diz “deve haver”, por que o Deus da Bíblia se misturou a nós, assumiu nossa carne, habitou entre nós, sofreu, morreu na Cruz e ressuscitou com um “corpo” transfísico, mas ainda corpo, no terceiro dia. E isso é suficiente para instigá-lo em sua busca por encontrar as relações possíveis.

Deve-se reconhecer, não sem uma certa surpresa, que, para um intelectual crente que responde responsabilmente, a relação que se anuncia nesta provocação da mensagem cristã não se estabelece a partir de baixo, por uma continuidade de progressão, pela sublimação dos valores humanos⁴⁰⁷, como mantém a tese do humanismo liberal, do cientificismo, do iluminismo etc. Como diria Pascal, trata-se de uma outra ordem. “A razão bem conduzida jamais conduz, por seu único movimento, até o Deus de Abraão e ao Cristo ressuscitado: sobre este ponto, todos os cristãos estão

⁴⁰⁵THÉVENAZ: “La situation du croyant philosophe”, *op. cit.*, p. 250.

⁴⁰⁶*Ibidem*.

⁴⁰⁷*Ibidem*. E aqui vemos Thévenaz assumir a pertinência da crítica barthiana.

de acordo.”⁴⁰⁸ Na verdade, segundo nosso autor, um filósofo que assume a contingência e a possibilidade recorrente do equívoco de sua própria humanidade, se for responsável, deve reconhecer o seguinte: que a razão sequer seja um primeiro passo sobre a via que conduz a Deus.

Eis que o campo de atuação de um intelectual crente que quer cumprir sua “vocação” é bem amplo. Na verdade, “tudo” está por se fazer – diferentemente de *tudo está feito* (positivismo) – porque o julgamento de Deus sobre os valores humanos força a que sejam retomados, repensados, refletidos, problematizados pelo próprio ser humano como tarefa responsável porque autônoma.⁴⁰⁹ Eis então o paradoxo da Cruz, ainda pouco compreendido atualmente: *Como poderia alguém seguir uma religião cujo fundador morreu numa Cruz?* Pelo que quem fica só no escândalo não percebe, como no primeiro século e depois, a verdadeira “força” que vem da fraqueza. A Cruz de Cristo, enquanto julga o homem todo inteiro, faz com que os valores não sejam nada; mas enquanto ela é a promessa e o cumprimento da redenção, faz com que estes mesmos valores que são realmente nada possam, ao mesmo tempo, ser tudo, em esperança. Em uma perspectiva inteiramente nova, como tarefa proposta a nossa ação, como lugar de nossa resposta e de nossa responsabilidade. O ser humano pecador não é nada diante de Deus [e é por isso que o Deus da Bíblia é um *Deus absconditus*, por misericórdia de nós], e, no entanto, o Cristo não veio nadificá-lo, mas salvá-lo; e assim um ser humano novo tem se tornado também a tarefa do ser humano.⁴¹⁰

Segundo a Bíblia, não é a fé que coloca em questão a razão, mas é o próprio Deus que coloca o ser humano inteiro (com sua razão) em questão e, assim, o nada dos valores humanos toma totalmente um outro valor. Pois se fosse a fé (como nós somos inclinados a imaginar) que colocasse em questão a razão e a pressionasse a abdicar em seu favor, reconhecer o nada dos valores humanos equivaleria muito ingenuamente a um suicídio da razão. Mas quando é Deus quem lança ao ser humano todo inteiro (assim, também à razão) um apelo a tomar suas responsabilidades, então o nada dos valores humanos tomam um valor totalmente diferente.⁴¹¹ E não podemos nos esquecer que o “Deus” de que se trata aqui é o Deus vivo, doador e mantenedor da vida, Deus de Abraão e de Jesus Cristo.

⁴⁰⁸*Ibidem.*

⁴⁰⁹*Ibidem.*

⁴¹⁰*Ibidem.*

⁴¹¹*Ibidem*, p. 251.

A fé cristã, então, coloca em um plano mais profundo e radical a experiência da nadaidade de nossas conquistas mais caras que acabam, por causa da perda da consciência de sua contingência histórica, tomando o ar de sempiternas e acima de toda dúvida, de toda crítica. Nesse sentido, podemos ver melhor os limites da crítica cética no momento mesmo em que o ideal de polis dos gregos vem abaixo por causa da dominação de Alexandre o Grande. Logo este “ensaio” cético, que apenas beira o fundamental, o da *possibilidade donada ontológico* enquanto negatividade pura, é suplantado pela virada dos acadêmicos posteriores que o orientam para o problema gnosiológico. A razão grega retoma seu empenho agora sobre o objeto-verdade, e o estatuto da verdade, longe de sua tarimba histórica, volta a atar-se ao Ser. É nesse sentido que a afirmação básica da tradição bíblica – *este mundo é criado do nada* – irá prover os frutos, através do kerygma cristão, para uma retomada e aprofundamento da condição histórico temporal do cosmos que se infiltrará e inspirará as exigências mais lúcidas que hoje notamos no pensamento contemporâneo. Exigências sentidas por Pierre Thévenaz que se lhes propõe dar uma resposta. Assim, vemos neste nosso filósofo uma dupla consciência em um mesmo ato. Em um único e mesmo ato, ele toma consciência tanto do nada dos valores racionais diante de Deus quanto da responsabilidade que, como crente filósofo, tem face a eles. Assim, a fé liberta e libera a razão de uma desmedida (*hybris*) que lhe impunha uma tarefa que não é a sua: a salvação a partir de sua auto-divinização com a conseqüente inconsciência de sua condição. Com isso, a fé torna mais necessária e mais exigente a própria exigência filosófica, que é uma exigência humana, ou seja, *responsável*.

A tentação protestante, enquanto na verdade cessão ao liberalismo kantiano, se caracteriza pela *tendência natural* à separar a fé e a razão como duas faculdades em competição, esquecendo-se de que é o ser humano todo inteiro, com todas as suas atividades, que é chamado.⁴¹² Pelo que é importante notar, nesta conexão, que justamente é este *apelo total* que dá o sentido do conceito aprofundado pelo pensamento teológico protestante de *vocação*.⁴¹³ Trata-se mesmo de ceder à ontologia do racionalista, que vige sob o modo de ser do tirano: dividir, setoriar, para conquistar, controlar, porque tudo é visto *sob o modo da individuação*, e não se chega à “relação”.

⁴¹²*Ibidem*.

⁴¹³LALAND, André: (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Sixième Édition, revue et augmentée) Presses Universitaires de France, Paris, 1951, verbete: *Vocation*) cita Lavelle, e a filosofia reflexiva, mas não menciona a fonte protestante desta importante noção.

Pelo que podemos ver, por aqui, mais uma briga de família em solo teológico, mas que mantém incidência clara sobre o solo filosófico. O fideísmo (fundamentalismo) e o liberalismo (racionalismo) são duas faces de uma mesma moeda, ambos alimentam-se um do outro: pelo que a razão se crê autorizada a se subtrair de suas responsabilidades em nome da fé, e a fé a se subtrair de suas responsabilidades em nome da razão.⁴¹⁴ Assim, uma coisa é o primeiro passo de abertura a Deus, outra é responder, em um diálogo ininterrupto, pessoalmente ao seu apelo. E para que a razão responda autonomamente ao apelo de Deus é necessário que a filosofia não seja *ancilla fidei*.

Com efeito, nem “continuísmo” naturalista liberal (do século XVIII até hoje); nem unidade do ser humano *com* ou *em* Deus – mas unidade *do* ser humano “diante de Deus”. Quanto à relação entre fé e razão, então: nem exclusão recíproca e nem harmonia fácil. E é assim que o problema entre fé e razão é colocado por Thévenaz⁴¹⁵: a relação entre fé e razão não se estabelece, pois, nem sobre um plano psicológico (faculdades do espírito), nem sobre um plano epistemológico (modos de conhecimento), mas sobre um plano que se poderia chamar metafísico e ético ao mesmo tempo. O problema se coloca em termos de apelo e resposta, de colocação em questão radical e de responsabilidade assumida. Nesse sentido, ele não concerne, em última análise, senão ao filósofo crente. Por conta de que é somente para este que existe um problema real entre fé e razão. Ou melhor, porque se trata de um conflito interno à própria fé, portanto *pessoal* porque grandeza da ordem da singularidade, segundo o Novo Testamento, e não categoria geral, como quer a chamada “história comparada das religiões” do século XIX. Assim, não passível de subsunção em uma *teoria geral* sobre a chamada “experiência humana religiosa geral”. Todavia, este conflito é também interior a sua razão, e, por isso também, não pode ser submetido ao plano de uma estrutura geral que defina a razão como a essência do ser humano “racional”. Também aqui esta clássica “definição” filosófica do ser humano deve ser revista. Todavia, pergunta Thévenaz:

... o crente filósofo saberia discernir em que consiste o apelo que lhe é dirigido enquanto filósofo? Saberia ele responder por sua razão, em seu trabalho mesmo de filósofo, ao Deus que o coloca em questão, sem para isso abdicar em

⁴¹⁴*Ibidem*, p. 252.

⁴¹⁵*Ibidem* p. 253.

proveito de uma fé sempre preste a substituir ao pensamento racional lhe dando boa consciência de seu abandono?⁴¹⁶

Eis que é um sinal de que o protestantismo tem sucumbido à tentação da fé. Tentação de irresponsabilidade. Todavia, o protestantismo não só pode reivindicar a filosofia, como é capaz de produzir sua própria filosofia, como o catolicismo, mas de uma outra forma que este. Pois o que a filosofia não veio fazer é preparar, consolidar, defender ou cumprir a fé, mas manifestar claramente, por um lado, que a razão é consciente de sua solidariedade com o ser humano todo inteiro e em particular com o julgamento posto sobre seu pecado, e, por outro, que a exigência de engajamento do crente no mundo não é enfraquecida com isso, mas, pelo contrário, reforçada.⁴¹⁷ Enfim, segundo Thévenaz, a filosofia não é retirada de sua tarefa; essa sua tarefa própria não é suprimida, da mesma forma que os valores não são definitivamente nulificados. Ela não é posta sob tutela, mas chamada a descobrir, em plena autonomia, as responsabilidades sobre o plano do pensamento às quais ela estava longe de suspeitar que seria chamada. E eis que aqui todas as coisas se tornam novas – também pela razão.

⁴¹⁶*Ibidem.*

⁴¹⁷*Ibidem*, 254.

CAPÍTULO V

Transcendência para o interior, ou a imergência da pessoa humana na história

A polarização entre transcendência e imanência pode ser vista, na própria história da filosofia, em como ela se caracterizou de modo geral em diferentes períodos. Tomando aqui a filosofia já como exercício intelectual que busca sua autonomia das formas mítico-religiosas.⁴¹⁸ Todavia, e a partir das possibilidades de compreensão que o pensamento de Pierre Thévenaz nos apresenta, esta polarização pode ser vista também sob o ponto de vista religioso. E no que se refere ao seu tratamento mesmo do mundo exterior, o mundo natural, a *natureza*. Pois no mito grego há uma total *sacralização* da natureza, enquanto se desenvolve a idéia de que o sábio é aquele que anda segundo seus ritmos, guiado pela sabedoria, cuja expressão se encontrará cristalizada na Antiguidade grega pela tradição homérica, religião pública. Mas que continuará, no prosseguimento tanto da filosofia clássica quanto no da helenística, mas aqui buscando suas bases de reflexão na interioridade humana, por exemplo, no ideal cínico de *volta à natureza*, ou no estóico, de conformação do sábio à natureza.

Todavia, no mesmo período em que se organiza o mito grego, *período axial*, como diz Karl Jaspers⁴¹⁹, dá-se o mito de Gênesis da Bíblia que, ao contrário de toda tradição que lhe é ambiente e que, como os gregos, os orientais e os asiáticos, compactuavam da sacralização da natureza – *religião natural* – desacraliza-a, narrando a “história” da sua *criação*, “os céus e a terra”, por Iahvé-Elohim. Quer dizer, rompendo com e afrontando o maniqueísmo ambiente que racionalizava o céu como *locus* puro, cristalino e perfeito, morada “eterna” dos deuses, do divino, e a terra como lugar de decadência, do insólito e fugaz, do mal.⁴²⁰ Esta criação boa pelo Bom Deus criador *ex nihilo*, narrada em Gênesis, apresenta-a como resultado de um ato volitivo de pura generosidade. A qual pode ser atestada graças à profusão e superabundância que

⁴¹⁸ Sobre este tema, cf.: THÉVENAZ: “La notion de transcendance vers l’intérieur”, *L’homme et sa raison* I, ..., *op. cit.*, pp. 29 ss.

⁴¹⁹ JASPERS, Karl: *Origen y meta de la historia*, Revista de Occident, Madrid, 1950; “I. El Tiempo-Eje”, pp. 7 ss.

⁴²⁰ Toda cosmovisão antiga, que implica uma compreensão do ser humano neste cosmo, se funda nesta distinção.

caracteriza esta mesma criação, *toda ela*, como expressão de uma vontade infinitamente amorosa contida em cada partícula dela mesma: *apesar da real, radical e misteriosa presença do mal*.

Isso porque a Bíblia não coloca o “problema metafísico filosófico da origem do mal”. E nem o racionaliza, explicando-o como, por exemplo, *ilusão*, para, em um segundo passo, integrá-lo a um nexos de *causalidade cósmica necessária*. Nexos dentro do qual se encontraria o que explicaria, por causa de nossa percepção finita, mundana e contingente incapaz de ver o “todo”, aquilo que para nós “aparece” como mal. Todavia, não sendo mais que acidente componente e totalmente integrado a um processo cósmico-divino infinito auto-contido. Nada disso para a Bíblia.⁴²¹ O mal “existe”, é real porque todos os dias e a cada momento pode-se deparar com ele ocorrendo *neste mundo*, no espaço e no tempo, com a própria criação, com o próximo e consigo mesmo.

Assim, segundo a perspectiva bíblica, o mal é e possui uma “realidade própria” que se integra à vida contingente deste mundo não porque seja parte substancial dos desígnios de Iahvé-Elohim e nem porque seja consubstancial à criação que, por sua vez, é boa também de modo derivado e não essencial. Todavia, *de maneira misteriosa e oculta*, o índice do mal torna-se cooperante com estes desígnios insondáveis, cridos amorosos e misericordiosos, porque é pela assunção e na condição histórica e contingente da humanidade que o Deus da história pode prestar homenagem à liberdade do ser humano. E isso propondo, frente ao determinismo que poderia advir da constatação racional da presença do mal radical no mundo, *outra possibilidade* aberta pela vida de fé. Vida vivida em esperança na vitória final do bem sobre o mal, *apesar de tudo...* porque é fé não ingênua.

Com efeito, Iahvé-Elohim, por causa de uma outra realidade pela qual a Bíblia caracteriza a condição da vida humana temporal, finita e falível neste mundo como *pecado*, decide tomar a iniciativa em “chamar” este ser humano pecador a co-criar, renovar, com ele, esta mesma criação no ensejo de realizar uma mesma comunidade de destino. Em outras palavras, Iahvé-Elohim, o Deus da história, assume, não obstante, como parte integrante do seu plano de parceria com o ser humano, sua condição finita e contingente, o que implica a presença real do mal. Todavia esta “cifra” do mal na vida

⁴²¹ Nesta conexão, ver como o problema *não metafísico* do mal é tomado de modo mais impressionante por Jó e o profeta Habacuque.

cotidiana não deve levar à elucubração e especulação metafísica sobre sua “origem”. Não. Ela deve fazer o ser humano pensar no que pode ser feito, *aqui e agora*, para que este mal seja diminuído em vista de tal projeto. Assim, militar pela causa do Bem neste mundo será, ao mesmo tempo, o signo e o desafio próprio para o ser humano de fé, pois será crer além de toda evidência, além de todo bom senso. Não se tratando, portando, de otimismo ingênuo, mas de vocação assumida *aqui e agora* em plena consciência de suas dificuldades. Desta forma, se há da parte de Iahvé-Elohim boa vontade em dar prosseguimento a este projeto, restará ao ser humano também, em primeiro lugar, ter “boa vontade” para realizar sua parte neste mesmo projeto em parceria.

Nesse sentido, o céu e terra, criados tanto um quanto outro, carregam o mesmo signo da contingência. O céu, sendo criado, e não eterno como Iahvé-Elohim, pode, então, *ser deixado* porque não possui, para falar a língua filosófica, consubstancialidade ontológica com o Criador. Isso porque a eternidade pertence apenas a Iahvé-Elohim, o único não-criado. Assim, fica aberto o abandono do céu por Iahvé-Elohim para que ele possa vir “tabernacular”, ou morar, com os seres humanos neste mundo, *também criado*, em vista do projeto da comunidade de destino em parceria. E é nesse sentido que se deve entender a forma pela qual a criação é, aos nossos ouvidos acostumados ao tempo pontual e cronológico grego, narrada da forma que é em Gênesis, por exemplo: “E no terceiro dia criou Deus os luminares.”⁴²² Ora, todos sabemos que para haver “terceiro dia” os luminares, que são os astros que indicam a passagem do tempo, já deveriam ter sido criados. Todavia, ao narrador bíblico semítico interessa não o tempo cronológico, mas o “evento”: o ato de criação. Por que importa ver que estes “astros” – sempre divinizados na esperança de imortalidade astral dos antigos⁴²³ – são também criaturas do Criador. Nesse sentido, o “significado” do evento, antes que sua contenção esquemática temporal, é o que importa destacar, enfatizar.

Outro dado interessante, que é um corolário desta nossa observação quanto ao papel do *significado* antes que o da organização cronológica dos atos de criação por Iahvé-Elohim, é o da superação de qualquer tipo de visão “hierárquica” como compondo a estrutura ontológica definitiva que comandará a criação e que poderia fornecer à razão um ponto de partida para que ela organize este mundo por si mesma. Quer dizer, como se tal organização pudesse “decorrer naturalmente”, seguir-se por si, a

⁴²² Gênesis 1.13-19.

⁴²³ Ver sobre isso WRIGHT, *op. cit.*, *passim*.

partir de uma intuição básica – religiosa em sua gênese – que configuraria esta estética hierárquica na forma de um processo de racionalização *a posteriori* de deduções e inferências do qual tanto a religião natural quanto a filosofia, não obstante, saberão tirar proveito para suas explicações e justificações. Graças a que ambas constituirão, com o passar do tempo, os cânones de suas tradições de sabedoria e cientificidade que avalizarão sacerdotes, sábios e filósofos nos seus postos. A este certo esquema comum hierarquizado que nossa racionalização tem a tendência inevitável de ver na forma como se estabelece a criação de todas as coisas em Gênesis – leitura muito mais comum do que se pensa e cujas conseqüências nefastas para vida cristã, a nosso ver, ainda não avaliamos bem – o corolário da significação impõe-nos outra leitura. Como vimos⁴²⁴, por que o Deus-criador é um Deus-vivo – Deus de Abraão e de Jesus Cristo – sua vontade boa criativa se alinha com a intenção da manutenção da “vida” deste mundo e nesse mundo.⁴²⁵ Assim, tomando o que corresponde a *todo quadro da criação*, mas, para o que nos interessa ressaltar aqui, focando a criação das plantas até o ser humano, que pode parecer fornecer um esquema hierárquico de ascensão de dignidade ontológica, o que se dá é outra coisa. As plantas são criadas primeiro não porque elas sejam de estatuto ontológico inferior aos animais e ao ser humano em uma cadeia comum de gradação anímica, pois *todos são criados*. E nem são superiores porque foram criadas “primeiro”. O fato é que na *economia* – *oikos-nomos* – do ato criativo de Ihavé-Elohim permanece a intenção de manutenção da vida. Assim, não se inverte a ordem: é a *oikos* (casa) que determina o *nomos* (a lei), e não o inverso. Ou seja Ihavé-Elohim não é liberal e nem burguês: a manutenção da vida é a prioridade em vista da qual se estabelece a ordem. É claro, como dissemos, que Gênesis não é um tratado de “biologia”. E perguntar sobre se a presença da morte da planta e do animal – da ferocidade inscrita na “natureza” – como necessárias para a subsistência da vida humana não implicaria uma contradição a tal projeto pela vida, é fazer a pergunta errada ao texto. É permanecer em um registro outro que aquele que a Bíblia apresenta sobre o problema da radicalidade do mal no *aqui e agora* como ele se integra à chamada de

⁴²⁴ Sobre mais detalhes acerca da narrativa da Criação de Gênesis, ver o nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*: Segunda Parte – “*Aproximações Veterotestamentárias na Construção das Noções de Dignidade Humana e Liberdade Humana*”, p. 105 ss.

⁴²⁵ A história bíblica, pode-se dizer, é um zig-zag onde a continuidade e a descontinuidade histórica se entrelaçam de tal forma que só nos resta a conclusão de que não há como deduzir racionalmente nenhum quadro estrutural geral. A não ser que – e eis a tentação de todo historiador científico – cedamos à algum reducionismo: político, econômico, psicológico etc. Fora isso, a impressão é de que somos, a todo tempo neste emaranhado de eventos, chamados a participar e experimentar a realidade de tal história, se quisermos “compreender” alguma coisa dela.

Iahvé-Elohim ao ser humano à co-criação responsável de um mundo em que este mal seja cada vez mais diminuído sem que se complete mesmo a *explicação* sobre sua origem.

Nesta conexão, os cristãos primitivos souberam extrair ótimas e subversivas conclusões, para a mentalidade clássica, destas constatações ora mais ora menos claras ao longo de sua auto compreensão como cristãos a partir do “evento” Cristo. Nesse sentido, o título do Capítulo II do livro póstumo de Pierre Thévenaz⁴²⁶, assim como o outro de um de seus artigos sobre a segurança da filosofia e a inquietude da fé⁴²⁷, também são sugestivos. Pois fazem-nos observar, com razão, o caráter experimental que a fé, segundo o Novo Testamento, imprimiu e valorizou frente e em meio às tradições espirituais em meio e ao lado das quais o cristianismo surgiu. Sobre isso, o aprofundamento da experiência de dessacralização do mundo [cosmos] e do céu [urano] pelo ato de criação de ambos por parte de Iahvé-Elohim, segundo Gênesis, abriu espaço para os cristãos primitivos interpretarem “mais livremente”, fora das amarras dogmáticas que impunham a sacralização dos textos do Antigo Testamento. Ora, como toda “sacralização”, esta era na verdade *um álibi* para a verdadeira intenção de sacralização da Halaká: ou seja, a tradição interpretativa judaica.⁴²⁸

Sem nutrir qualquer espírito de desrespeito pelo texto do A.T.⁴²⁹, os cristãos primitivos extraíram uma compreensão dos eventos ligados a Jesus de Nazaré em ligação direta com os eventos narrados no A.T. de um modo até então insuspeito de se afirmar quanto a qualquer um que pretendesse o título de Messias. O que foi o estopim da subversão cristã frente ao judaísmo, por um lado. Por outro, essa mesma dessacralização provida pelo A.T. proporcionou aos cristãos primitivos se posicionarem contra as evasões e escapismos típicos da espiritualidade diluente gnóstica pela recuperação imprevista do “corpo” como elemento com pleno direito de cidadania na configuração do princípio de individuação antropológica ao qual forçou e tem forçado um lugar de cidadania. Isso graças à ressurreição de Jesus Cristo ao terceiro dia,

⁴²⁶ “L’expérience chrétienne et les tentations de la raison philosophique”, in *La condition de la raison philosophique*, col. Être et Penser, Éditions la Baconnière – Neuchâtel, 1960, p. 27 ss.

⁴²⁷ “Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi” (1955), in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 287 ss.

⁴²⁸ Cf. GOPPELT: *Teologia do Novo Testamento*, op. cit., p. 119 ss.: “I. A posição de Jesus frente à HALAKÁ”.

⁴²⁹ 2 Timóteo 3.16: “Toda Escritura” diz respeito aos textos do Antigo Testamento.

“primícia”⁴³⁰ de uma, a partir de então, esperada grande colheita. Esse fato afrontou de vez o dualismo tradicional do paganismo que, não sem a força de atração do platonismo, se mantinha então na forma rarefeita do complexo da espiritualidade gnóstica. Podemos dizer, então, que a dessacralização do “mundo” pelo A.T. possibilitou aos cristãos primitivos tanto o precedente de uma crítica às intenções judaicas de sacralizar o seu “solo” – com todas as produções culturas humanas que a ele se ligavam; quanto o precedente de uma crítica às pretensões divinizantes de acesso imediato ao divino, e de escape a este mundo e ao cárcere do corpo, proposto pelo espiritualismo gnóstico. E é por isso que o *cristianismo primitivo do primeiro século*, em luta renhida por definir e afirmar sua “especificidade”, não fora absorvido nem pelo judaísmo e nem pelo gnosticismo; pelo contrário: *foi, naquele momento fundante, expulso por ambos de suas fileiras.*

Isso porque, a nosso ver e em linha com o que Thévenaz diz⁴³¹: “O mistério de uma resposta livre não tem nada a ver com a concepção de uma ‘iniciativa absoluta’ (Descartes, Lequier) que é um ato quase divino que se iguala ao ato criador divino.” Pelo que tanto Thévenaz nos leva a repensar um novo sentido para um início *ab ovo* como iniciativa criadora humana, como poderíamos retomar que, quando a tradição Bíblica liga o ato criador *ex nihilo* somente a Deus, ela quer liberar o ser humano para que ele seja ele mesmo: criatura, parceiro, em “relação”, e não “o” criador sujeito de um ato absoluto, portanto “solitário”. Na verdade, o ato de criação de Iahvé-Elohim, se é absoluto, o é na medida em que é o ato que libera a temporalidade que é o modo de existência próprio à condição criatural, contingente. Pois no que se refere ao âmbito próprio à dimensão temporal, histórica, Iahvé-Elohim abre mão de sua absolutez como Criador e passa a chamar o ser humano a uma parceria criadora. O que é um índice de superação da absolutez do ato criador em prol do seu caráter contingente já como iniciativa do próprio Deus-criador! Assim, a radicalização desta convocação à parceria, segundo o cristianismo primitivo, será expressa de maneira não mais exclusivamente étnica, mas, de modo subversivo, a todo e qualquer ser humano sem distinção na face desta terra, pelo nascimento (encarnação do Logos, ou o Deus-Homem), sofrimento (humano real, e não simplesmente metafórico), morte (de Cruz como subversivo

⁴³⁰ 1 Coríntios 15.20: “Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos sendo ele as *primícias* dos que dormem.”

⁴³¹ THÉVENAZ: *La condition de la raison philosophique*, op. cit., p. 159.

político) e ressurreição (corporal ao terceiro dia) de Jesus Cristo. Enfim, a *kénosis*⁴³², a desdivinização do Divino por si mesmo, por sua própria iniciativa, é a maneira pela qual a “Revelação” contesta as pretensões de divinização humana em vista de fazer o ser humano assumir seu caráter próprio contingente.

Quanto a esta vocação, a modernidade burguesa ocidental terá um signo de resistência. O que para nós é índice que porta as distinções que devem necessariamente ser observadas quanto ao projeto de domínio da natureza segundo a Bíblia e o projeto burguês. E isso, talvez sem muita consciência ou não, quando observamos a metáfora de uma “nova criação” *ab ovo* encerrada na Sexta Meditação cartesiana, subentendo que o sétimo dia, assim como é para Ihavé-Elohim, implicaria o “descanso”. Desta forma, se a Bíblia propõe o ato criador nestas condições, não se pode simplesmente entender o *ex nihilo* como compondo o pólo oposto, a disjunção lógica necessária, à teoria grega da eternidade da matéria. Tanto porque esta é tomada em próprio solo grego, diga-se de passagem, de maneira bem tensa por Platão mais que em qualquer outro pensador grego.⁴³³ O que quer dizer que a noção bíblica de “criação” não pode simplesmente ser subsumida ao preenchimento das categorias lógicas da razão compondo então uma polarização radical à razão pura – uma antinomia. E isso a fim de compor, no plano do problema ontológico e na esfera delimitada pela epistemologia, um mero conceito limite da razão, como pretende Kant, por exemplo. Não; trata-se de *uma outra coisa*.

Isso quer dizer que não há início *ab ovo absoluto* para o ser humano, e, segundo as Escrituras judaico-cristãs, só o há para Deus que, com efeito e não obstante, abre mão de sua *absolutesz*. Entendamos aqui este *ab ovo* humano, e não divino. Ou seja, um que saiba *fazer a partir do que já existe*. Nesse sentido, o mito de Gênesis é ingenuamente anti antropomórfico. Assim, a crítica antropológica à religião de Feuerbach desconhece o alcance heurístico contido na fórmula básica da teologia cristã da “criação *ex nihilo*”. Todavia, sua crítica seria melhor orientada à “religião da razão” – ou seja, à gnose típica da ideologia burguesa da modernidade ocidental: como na verdade o é, pois esta ideologia é o pano de fundo sobre o qual Feuerbach escreve. Assim, é esta ideologia

⁴³² Epístola aos Filipenses 2.5-8: “Tende em vós o mesmo sentimento que houve também no messias Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou [κένωσις], assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens e conhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornado-se obediente até a morte de cruz.”

⁴³³ Cf. THÉVENAZ: *L'ame du monde ...*, op. cit., p. 99: “Não há pois ordem senão no nível do devir e da mudança, ali onde existe precisamente uma desordem em que essa ordem possa ser a ordem.” Isso porque Platão se distancia de uma solução lógica fácil pela qual eliminar, por exemplo, a tensão entre a “ordem” e o “devir”.

que, a fim de instaurar o seu bom-senso científico contra a obscuridade da “religião”, concebe um empenho racional que sempre se pretende como começo do zero em detrimento de um mundo material que é mera passividade plástica sujeita à objetivação. Já que para ela o primado deve ser dado à esfera intelectual, gnosciológica, que saberá jogar com o plano prático. Assim, o intelectualismo que vai caracterizar a modernidade burguesa até hoje é a “religião” que Feuerbach está criticando, e não a revelação bíblica que não inverte as coisas (com o ônus, é verdade, dos limites e a falta de provisão racional para muitas respostas). Pois ali, o único criador *ex nihilo* é Deus, e ao ser humano contingente e histórico permanece o apelo de uma co-criação *não do zero*, mas como abertura e possibilidade para este ser humano realizar-se mais plenamente na assunção de sua vocação particular *aqui e agora*.

Todavia, vai ser necessário a chegada do século XX, com Henri Bergson⁴³⁴, para que o pensamento filosófico, *com rigor*, comece a extrair as conseqüências heurísticas das afirmações bíblicas que se traduzem hoje, pela nova hermenêutica e pelos frutos mais promissores da fenomenologia, como redescoberta da “historicidade”. Até então, o que prevalecia, não sem protestos daqui e dali – Irineu de Lyon (séc. II), Agostinho (séc. IV), Hugo de São Victor (séc. XII), São Bernardo (séc. XII), a Grande Mística Cristã (que caminha *pari passu*, mas *à margem*, a toda a história da teologia cristã (dita ortodoxa) e em muito repudiada por ela), os reformadores Lutero, Calvino, Zwinglio, Melanchton etc. (séc. XVI), Pascal (séc. XVII), Maine de Biran (séc. XVIII), George Hamann (séc. XVIII), Soren Kierkegaard (séc. XIX) etc. – foi a subserviência do exercício filosófico aos ditames da “filosofia natural”. Quer dizer, da velha metafísica advinda da “teologia natural” travestida de racionalidade filosófica. Ao que se denominou, desde então, para marcar sua superioridade e suposta “autonomia” das demais formas de conhecimento, *especialmente a religiosa que a informa*, sua fonte mesma, como “ciência”, e que o pensamento contemporâneo chama de “pensamento científico”.⁴³⁵

⁴³⁴ Ver, *abaixo*, como “Apêndice”, a minha tradução do artigo de Pierre THÉVENAZ, “Refus du réel et spiritualité”, in *Henri Bergson, essais et témoignages inédits* par (vários autores), avec Lettres inédites de Bergson, a La Baconnière – Neuchâtel, Suisse, 1941.

⁴³⁵ A meu ver, a crítica de Pierre Thévenaz nos ajuda a elucidar esta irmandade velada entre o discurso filosófico e o religioso que parece ser uma espécie de tara filosófica em resistir a assumir-se a si mesma – em seu caráter humano e contingente – em uma tentativa de se substituir ou preencher o lugar da religião que ela vê vago, e em muito por sua atividade crítica mesma. Sobre esta impostura da filosofia para consigo mesma, ver: THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne” (pp. 267ss.), et “Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens” (pp. 309 ss.), in *L’homme et sa raison I, op. cit.* Sobre a

No entanto, é com as “religiões” de mistério, principalmente o orfismo, como já enfatizamos em outra oportunidade⁴³⁶, com sua ênfase na idéia de que cada indivíduo possui uma alma individual e imortal, que o pensamento filosófico aufere a oportunidade, tomando aqui o dito órfico como precedente histórico heurístico, para o seu surgimento enquanto ensaio de pensamento autônomo. Enquanto aquele que, fruto da elucubração individual, sem subserviência aos ditames da tradição homérica e da religião pública, busca “dizer o mundo” de maneira autônoma, livre e responsável.

Todavia, o que temos neste primeiro ensaio de autonomia racional é uma “cosmologia”, cuja elucubração é garantida pela subserviência do pensamento filosófico que, então, procura sua especificidade e autonomia em um programa que se dinamiza sobre a intuição básica de uma unidade substancial da razão com um cosmos subentendido ou pré-entendido como “eterno”. E isso é o que Pierre Thévenaz, com certo jogo de palavras, expressa da seguinte forma: “... o *milagre* é precisamente que a segurança possa ser toda *natural*.”⁴³⁷ [grifo nosso] Quer dizer, unidade substancial da razão com um cosmos sacralizado ou por seu caráter emanado ou por sua identidade essencial com o “divino” – *panteísmo* – ou por sua concepção, enquanto matéria portadora de forma plasmada da mente criativa, mas matéria não menos eterna quanto o demiurgo plasmador.⁴³⁸ Neste momento, a ênfase na imanência gera o panteísmo; enquanto que a ênfase na transcendência gerará o acosmismo. Todavia, em ambas, a panteística e a acosmística, a *sacralização do cosmos*. E em ambas, o mundo material

relação da filosofia com sua história, ou a historicidade da filosofia, ver, THÉVENAZ: *L’homme et sa raison*, II – *Raison et histoire*, Etre et Penser, Éditions La Baconnière – Neuchâtel, Suisse, 1956.

⁴³⁶ As muitas retomadas de certos temas neste nosso estudo, que podem representar uma falta de estilo na escrita, o que não quer dizer que tenhamos a pretensão ou mesmo a capacidade da “boa escrita”, pois implica talento, têm a intenção de que a cada vez poder apresentar um aspecto diferente de compreensão do problema. Esta intenção procura seguir o mesmo empenho que vemos como sendo o de Thévenaz em sua reflexão. Ela apresenta muitas retomadas de um mesmo tema, mas que, a nosso ver, não são simplesmente a expressão de um pensamento em trâmite e *vacilante* que poderia fazer prevalecer uma compreensão mais diacrônica do seu trabalho apoiando uma visão de leitura que possa conceber um “primeiro Thévenaz” e um “segundo Thévenaz”, como faz Bernard HORT, *op. cit.* Não. Enfatizamos, antes, o movimento próprio que caracteriza esta reflexão radical que se encontra em trâmite não por vacilo, mas porque segue um *método* que se dinamiza em vista do esclarecimento e aprofundamento de uma dimensão que se lhe apresenta como um campo promissor de investigação filosófica: *a consciência de si*. Todavia, nessa conexão, não é desinteressante notar o sentido do fenômeno lingüístico da língua hebraica chamado “paralelismo”, cuja intenção, marcada pela repetição de um mesmo motivo que varia em cada passo na forma de apresentação, indica a fraqueza e insuficiência da nossa linguagem em expressar tudo que o objeto referido poderia conter.

⁴³⁷ THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi” (1955), in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 291.

⁴³⁸ Cf. THÉVENAZ, Pierre: *L’ame du monde ...*, *op. cit.*, *passim*.

concreto se esvai.⁴³⁹ Isto denuncia que o “espaço ontológico” promovido pelas formas do naturalismo entre o ser humano e a natureza (divina) gera a oportunidade da colonização, em seguida, deste mesmo espaço pela ideologia humana que é a sua verdadeira promotora. Pelo que a crítica de Feuerbach aqui alcança toda sua justificação e pertinência. Por outro lado, o “espaço ontológico” promovido pela concepção bíblica de criação, que abre o campo para a existência humana historicizada e aberta ao sentido doador advindo do evento singular significativo “neste mundo e com este mundo” (existência responsável), mantém sempre claro o estatuto de criatura tanto do mundo quanto do ser humano. Porquanto este espaço ontológico é entendido como estabelecido pelo próprio Bom Deus-Criador e não pelo ser humano, que deve recebê-lo, ou *aprender* a recebê-lo, com gratidão, como dádiva bondosa do Bom Deus, *apesar de tudo*.

Assim, aquela “negação do mundo material” conseqüente com os naturalismos vai ser, desde então, o resultado de toda sacralização da natureza: tanto a *expressamente afirmada* pelas formas religiosas quanto através da camuflada pelo pensamento científico ou mesmo filosófico ditos autônomos.⁴⁴⁰ Assim, esta sacralização, expressa ou subentendida, nada mais será que o álibi de toda desclassificação ontológica do mundo natural: matéria plástica ao infinito totalmente à disposição da razão instrumento engendradora dos objetos. Assim, por um lado, pela ênfase em tratá-lo como um lugar intrinsecamente da habitação do mal e, por conseguinte, com os lugares sagrados e separados, (em seu meio), administrados e regulados de maneira correta somente pela casta sacerdotal (hoje pelos seus gurus autorizados: economistas, cientistas políticos e sociais etc.). Casta essa única conhecedora das suas verdadeiras “fórmulas” ou “chaves” de acesso. E, por outro lado, pela ênfase do pensamento filosófico “autônomo” na busca do sentido lógico-racional do mundo em uma esfera transcendente a ele. Transcendente e separada da sua estrutura material. O que parece ser, a nosso ver, uma justificação “ideológica”, por parte da filosofia, da dominação religiosa sob um mesmo tipo de subserviência da filosofia, que prosseguirá na modernidade, aos ditames dos novos “donos do poder”. Dominação que continua, hoje, sob a nova direção – em um nível

⁴³⁹ É muito interessante notar que o resultado de todo naturalismo – filosófico, científico ou religioso – vai convergir para a negação e anulação da “natureza”. Não sua colocação entre parênteses por motivos metodológicos.

⁴⁴⁰ O que nos leva, junto com Thévenaz, à consciência de termos de repensar a noção de “autonomia”, viciada pelo iluminismo pós kantiano. Sobre isso, ver: THÉVENAZ, “Crise de la raison et critique de la raison”, in *L’homme et sa raison*, I, *op. cit.*, pp. 167 ss.

maior de abstração – das “explicações estruturalistas das chamadas ciências sociais da realidade fragmentada”. Ora, sem dúvida, nos parece necessário repensarmos o sentido da autonomia do pensamento filosófico!⁴⁴¹

Assim, estando então a “verdadeira natureza” nesta esfera transcendente, postulada pelo pensamento filosófico “autônomo”, e porque “idêntica” à concepção elevada de “razão” que ele delineia, o cosmos material *vai se tornando* um lócus indiferente à ação humana. O que abrirá e possibilitará o surgimento da *história dos atos caprichosos humanos sobre a natureza*. Nesta sua forma incipiente – aguardando a chegada do século XVI, século do delineamento do método científico e da racionalidade operacional ocidental – a ação humana sobre o mundo apenas deverá seguir, se quiser ser sábia e feliz, a ressalva da sabedoria filosófica que se constitui como tradição. Esta diz que o ser humano sábio, nesta terra, deve atentar para a verdadeira “essência” do cosmos. Pois está ligada à transcendente razão que expressa a unidade deste cosmos cuja reflexão filosófica “autônoma” que trata, depois de Sócrates e os sofistas, da essência do “microcosmo” que é o ser humano, é aquela que detém a maneira e a forma real de seu funcionamento. Este pode ser acessado graças à fagulha ou centelha desta razão universal, cósmica, que também habita o “microcosmo” que é, assim, uma versão micro do macro. Portanto, vemos que se Sócrates e os sofistas inauguram a antropologia. Todavia, esta continua ainda como um apêndice da “cosmologia”. Pois a antropologia que cobre todo este período permanecerá apenas *subentendida* até Max Scheler, o pai da antropologia filosófica contemporânea, não sendo ainda um ramo específico de pesquisa.⁴⁴²

Não é difícil ver que, apesar da diversidade entre religião e pensamento filosófico – diversidade sempre delineada no interior de uma lógica toda abrangente e auto-contida –, é uma mesma “metafísica” que tem comandado ambas as esferas. Na religião, ora como panteísmo ou acosmismo; na filosofia como “deificação de uma razão cósmica e transcendente”. Mas cujo acesso é possível através de uma participação, nesta razão cósmica, por parte do microcosmo que porta, de modo imanente, uma fagulha desta razão cósmica transcendente. Em ambas as esferas, uma

⁴⁴¹ Também sobre este tema, cremos que Pierre Thévenaz tem muito a dizer.

⁴⁴² Sobre alguns apontamentos quanto à falta de uma devida atenção e deferência ao pensamento de Max Scheler nos estudos de filosofia do Brasil, ver meu artigo: DA COSTA, Daniel: “Quem é o ser humano para Emmanuel Mounier”, in *Revista de Educação Salesiana*, Lorena, S.P., 2013 (no prelo).

mesma metafísica da eternidade unívoca entre a matéria e a forma: *teologia natural* e *filosofia natural*.

Com o surgimento do cristianismo, e sua manutenção da concepção veterotestamentária do mundo como criado *ex nihilo* pela vontade boa de Deus, a compreensão da *relação* entre a transcendência e a imanência sofre uma inflexão significativa. A afirmação neotestamentária do paradoxo da encarnação do Logos se antepõe, com ênfase, à compreensão desta relação como até então era veiculada pela tradição religiosa e filosófica. Esta, como vimos, se mantinha, mesmo em suas diferenças hermenêuticas, presas a uma mesma metafísica de fundo. Como vimos também, baseada no princípio racional de identidade e de não-contradição, esta metafísica era forçada a postular uma identidade ontológica remota que se caracterizava pela concepção qualitativa e quantitativamente igual entre a matéria e o princípio espiritual formador. No plano temporal, esta “identidade ontológica última” *essencial* não poderia ser mantida e, assim, para a explicação tanto religiosa e racional filosófica, entendeu-se a diferença dos princípios material e espiritual forçosamente como distintos [isto é, radicalmente *separados* no prosseguimento especulativo].⁴⁴³ Essa compreensão levou à concepção de um cosmo temporal, passível de ser experimentado pelo ser humano, como dividido em dois níveis, Mas, de maneira última, integrado pelo princípio espiritual formador que, superior ao material por ser organizador do caos, permeia toda esfera do ser gradativa e hierarquicamente. No plano superior preponderando sua forma perfeita espiritual. No plano inferior, ou terreno, preponderando sua forma mais tênue misturada com a matéria que porta sempre a sombra do caos pulsando para o incontido e desorganizado.⁴⁴⁴

Em relação ao cristianismo primitivo, com a sua fé afirmada com base na encarnação do Logos (transcendência na imanência), sofrimento, morte, ressurreição corporal e ascensão (imanência na transcendência) temos uma proposição advinda do âmbito da fé (cristã) que, não obstante, intui a forma de unificação do ser que não deixará de influenciar desde então o pensamento filosófico racional autônomo em sua maneira de entender a unidade do ser. Nesse sentido, podemos ver que o cristianismo primitivo vê no “evento Cristo” o sentido de uma continuidade interpretativa que se

⁴⁴³ Sobre isso, ver as obras de Werner JAEGER e Rodolfo MONDOLFO já citadas.

⁴⁴⁴ O que chamamos de *acosmismo*, em Plotino fica muito claro por sua compreensão do mundo material concebido como a maior rarefação da verdadeira realidade que é espiritual.

mantém em linha com a compreensão veterotestamentária de Gênesis, A qual expõe, como vimos, um “cosmos criado” como unidade entre as esferas espiritual e materialsem a manutenção nem do dualismo e nem do hierarquismo tradicionalmente vistos como conseqüentes.

No período medieval, a cristandade retoma a compreensão do “mundo” sob a vitória e predominância do intelectualismo grego, da teologia natural e filosofia natural. Assim, a cristandade medieval não saberá tirar as conclusões que, por outro lado, seguiriam contra sua própria cosmovisão, da noção bíblica de criação. Pois ali, será a visão de um cosmo hierárquico – mesmo em convivência com a noção bíblica de “criação” – que ganhará relevo.⁴⁴⁵ O sistema ptolomaico, que concebia a terra como o centro imóvel do universo, como já dissemos, manter-se-á na base da cosmovisão medieval. E isso enfatizando toda carga de valor que se dava, desde a Antiguidade, ao que toma esta *posição central e imóvel*.⁴⁴⁶ Sendo mesmo o que inspirará, em muito, a antropologia conseqüente do “humanismo antigo”. Pois posto neste lugar central e imóvel, que é a Terra, está a criatura que, dentre todas as que nela existem, porta uma especificidade – a *racionalidade* – que a torna privilegiada pelo fato desta mesma especificidade prover-lhe o *elo de ligação direta*, em univocidade ontológica e sem necessidade de mediação, à própria divindade que ordenara também racionalmente este universo.

Todavia, não desconsiderando as aproximações que tomam esta problemática em termos de disputa científica (epistemologia) entre “teorias” – a geocêntrica e a

⁴⁴⁵ Esta nossa observação, por outro lado, não compactua com a leitura muito negativa que se faz do mundo medieval, por causa em muito de sua referência explícita ao “cristianismo”, ainda muito em dívida com o iluminismo e que tem prevalecido em certos meios da pesquisa histórica. Creio, como apresento em meu estudo sobre Mounier, *op.cit.*, que o trabalho de HUIZINGA, Johan, *L'automne du Moyen Age*, précédé d'un entretien avec Jacques le Goff, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1988, demonstra a produtividade e dinâmica do mundo medieval. O que, todavia, nos faz ver o quanto as forças produtivas, próprias a cada momento da sociedade humana, o que Karl Marx está certo em afirmar – sem anuência ao “determinismo” implícito que sua tese carrega – impõe seu peso nos levando a fazer uma leitura mais respeitosa de cada período da história. Por outro lado, não compactuamos também, no que prosseguimos em linha com a investigação personalista de Mounier e Thévenaz, com o ecletismo conciliador típico da ideologia liberal, também filhalegítima do iluminismo. Pois pretende desculpar o pensamento de cada época dentro do seu “sincronismo” histórico para melhor alocá-los dentro do seu esquema explicativo abrangente e, assim, anulá-los em sua especificidade e expressividade vital enquanto luta. Assim fazendo – como é o caso das “filosofias da linguagem” atuais – o fazer filosófico, esvaziado enquanto expressão de luta, pode classificá-los enquanto “discursos delimitados à certa performance”. Ditados por preocupações específicas e especificantes e elencados dentro do cadinho geral do que estas “filosofias” – se se pode dar o nome de filosofia a estas iniciativas – chamam de “linguagem”.

⁴⁴⁶ Na Antiguidade, a imobilidade, impassibilidade estão ligadas à noção de *nobreza* e de *superioridade*. Porquanto, no âmbito da *explicação científica, epistemêmica*, no afã de estabelecer o “fundamento”, este só pode ser sentido como do lado do que permanece, e não do que flui.

heliocêntrica⁴⁴⁷ –, seguimos, com Pierre Thévenaz, contra a redução à epistemologia que é a tara ingênita a este tipo de aproximação. Pois, a nosso ver, o papel de *mediadora* que a Igreja Medieval atribuía a si naquela sociedade se expressa em um nível mais básico da auto compreensão desta Igreja naquele mundo. Pois desde que o problema da “mediação” já estava resolvido no nível ontológico de uma *unidade essencial* entre cosmos e razão, como já dissemos, esta mesma “razão” agora é expressa em termos teológicos bíblicos como unívoca à “vontade de Deus”. Vontade divina justificadora daquela sociedade. De cada coisa que se encontrava nela como estando no seu devido lugar no ser.⁴⁴⁸ Por extensão ideológica, justificadora do sistema estamental e de suas instituições características. Sendo que, dentre elas, a Igreja Medieval se colocava como que em lugar certo e seguro como a portadora dos meios pelos quais esta mediação poderia prosseguir de maneira adequada. Ou seja, de acordo com a “vontade de Deus”, que era o que determinava os lugares certos das coisas. E isso, com efeito, com incidência sobre a solução do problema da mediação, que se mantinha tanto no *ethos* coordenador das relações entre a esfera religiosa e política quanto no nível da prática da vida religiosa dos indivíduos.

O mundo moderno, que surge contra o mundo medieval, volta à visão dicotômica em sua consagração e sacralização da razão. Agora, o “mundo” (a Terra) se torna o *lugar* sobre o qual as manipulações científicas racionais encontram legitimação. Justificando suas ações decorrentes sobre este “novo mundo” (mundo da mentalidade e esquema burgueses), ao mesmo tempo em que este novo mundo – surgido das mãos de uma burguesia trabalhadora no início que sempre viveu à margem da sociedade (medieval) e sem nutrir o sentimento de enraizamento na terra – se torna o *lugar dos bens* [imóveis e móveis] do burguês.⁴⁴⁹ Em muito, por só ter-lhe sobrado o “comércio”,

⁴⁴⁷ Sobre isso ver MARICONDA, Pablo Rubén: “Galileu e a ciência moderna”, in *Cadernos de ciências humanas* – Especiária, v.9, n. 16, jul/dez, 2006, p. 267-292.

⁴⁴⁸ Seguindo a ontologia aristotélica.

⁴⁴⁹ Não é por acaso que o *Segundo tratado sobre o governo* de John LOCKE (mais especificamente: LOCKE, John, *O segundo ensaio sobre o governo – um ensaio referente à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*, pp. 777 ss., in *Dois tratados sobre o governo*, Martins Fontes, São Paulo, 1998, *passim*.) – um dos principais pais do pensamento liberal, a filosofia difusa da ideologia da burguesia ocidental – vai colocar, na base do surgimento da sociedade, o que ele considera o mais importante e principal: o desejo de defesa da propriedade privada para a garantia do proprietário do seu usufruto. Propriedade que, diga-se de passagem, vai ser o conceito generalizado por Locke para definir inclusive a vida corporal: o indivíduo lockeano “tem” um corpo, ou seja, ele não “é” seu corpo. Sobre o caráter nefasto desta ideologia perniciosa que se mantém até os dias de hoje – e sua diferença em relação ao personalismo –, ver meu estudo sobre MOUNIER, *op. cit.*, “Capítulo III: Personalismo e liberalismo”, pp. 350 ss.

para o qual as fronteiras são sempre um estorvo.⁴⁵⁰ Pelo que o desenraizamento do ser humano será o signo desta nova sociedade.

A contemporaneidade, contra o otimismo da razão, instaura, por um lado, o pessimismo ou a afirmação intensa da vida (Nietzsche), mas que não consegue se desprender, *em última instância*, da metafísica da “filosofia natural”. E isso mesmo como vontade-substância (Schopenhauer) ou mesmo como descontinuidade e gratuidade absolutas de potência hierarquizada também gratuita e intensamente (Nietzsche). Todavia, quanto a Nietzsche, deve-se ressaltar sua resistência em não cair na visão “dualista” da modernidade. Todavia, esta sua resistência ao dualismo racionalista o fez permanecer no paroxismo de uma tensão sem solução de continuidade pela manutenção, “ao mesmo tempo” de uma identidade última de tensão a ser resolvida pela força da intensidade. Mas que é gratuita e que ele “crê” dever ser a do “superior” sobre o “inferior”. Assim, seguindo o esquema hierárquico advindo da estética naturalística da modernidade, que ele diz criticar.⁴⁵¹ Pois, a nosso ver, como pura afirmação e intensidade, sua proposição acaba justificando uma espécie de *parmenidianismo ao contrário*. Pois não mais do *Ser*, mas do *Nada*, o que seria uma conclusão estranha a quem se diz contra o niilismo. Nietzsche se mostraria, assim, tanto quanto ou tanto mais niilista que os demais que ele critica. Ou seja, de um ser cujo movimento é um fremir de pura intensidade mas que não “sai do lugar” (para usar a metáfora espacial). O que faz de Nietzsche um parmenediano ao contrário, mas ainda um parmenediano. Pois sendo sua identidade uma identidade de tensão e porque ele se coloca no antípoda a Parmênides, esta identidade só pode ser a do Nada: uma identidade do Nada em tensão. Mas como ele, então, contra a filosofia do ser, ou seja, a filosofia da estagnação, precisa afirmar o movimento, este movimento, por conta de sua anteposição à idéia de um Deus pessoal, inteligente, volitivo e Criador, deve ser postulado como gratuidade e afirmação gratuita de força hierarquizada que ele “crê” dever ser hierarquizada pela dominação do superior sobre o inferior para cumprir o que ele, Nietzsche, conceberia, *em última instância*, como sendo a “natureza”.

Assim, deve-se ressaltar algum aspecto da linha de resistência às várias performances e nomes que a “filosofia da natureza” tomou ao longo da história. E isso

⁴⁵⁰ Sobre a descrição deste *novo tipo de ser humano* que surge com o burguês, frente ao tipo medieval, ver a obra clássica de SOMBART, Werner: *El Burgués*, Ediciones Oresme, Buenos Aires, 1953.

⁴⁵¹ Sobre isso, ver o meu estudo sobre MOUNIER, *op. cit.*: “V.6 Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista”, pp. 701 ss.

rapidamente no tempo dos mitos e do surgimento das religiões; no âmbito do surgimento da filosofia [Heráclito]; com o surgimento do cristianismo; a mística; os reformadores, em Descartes, que deixou-se levar, e daí, com Pascal, Maine de Biran, Kierkegaard, Bergson e Pierre Thévenaz.

5.1 História da interioridade em Pierre Thévenaz

No plano de uma filosofia reflexiva radicalizante, como a de Thévenaz, que pelo tom subversivo e inovador pelo qual procura reabilitar os conceitos fundamentais da filosofia, a noção de “transcendência”, a partir da vida interior, deve ser melhor entendida no trâmite pelo qual este método se constrói. Assim, segundo Thévenaz⁴⁵², não obstante a noção de transcendência ser familiar, a noção de *transcendência para o interior* não é. E esta novidade é o que justamente caracteriza e justifica melhor uma orientação da metafísica francesa à qual nosso autor procura as pistas. Sobre isso, realmente a afirmação de estarmos no meio entre dois extremos, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, já implica a capacidade de uma percepção da aparência do meio das coisas. Pascal – A meio caminho entre dois extremos, o ser humano não encontra o seu centro. Esta parece a Thévenaz uma descrição adequada da condição humana. E justamente a partir desta “condição” é que Thévenaz procurará seguir as pistas desta “transcendência” para o interior.

Neste sentido, a filosofia como busca da “pátria querida”⁴⁵³ denuncia dois aspectos que já colocam o pensamento filosófico e suas pretensões *em condição*. Estes dois aspectos podem ser definidos pelo termo *busca* – que condiz com a historicidade cotidiana do *homo viator* – e o termo “pátria querida” – que denuncia o aspecto estático (geográfico) que milita contra o tempo. Aqui também estas duas dimensões se apresentam em tensão dialética. Na sequência, toda a argumentação de Thévenaz expressará o “dégradé” significativo com o qual a realidade sempre nos surpreende

⁴⁵²THÉVENAZ: “La notion de transcendance vers l’intérieur” (1944), in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 29.

⁴⁵³*Ibidem*, p. 30.

forçando-nos a armar uma posição – *engajamento* – sempre insegura e incerta, assim, não definitiva e nem absoluta. Todos estes caracteres, neste texto de 1944, portanto do início da produção thévenaziana, já demonstram aspectos que constituirão o caminho (ou *método*) que Thévenaz seguirá. E isso contra uma visão muito diacrônica acerca da elaboração do seu pensamento que notamos na interpretação que dela dá, por exemplo, Bernard Hort.⁴⁵⁴ Thévenaz aqui, como Mounier⁴⁵⁵, fala da nossa propensão em projetar valores em categorias espaço-temporais: no caso, interior-exterior. Todavia, a noção de *transcendência* não é incompatível com a noção de interior e baixo.⁴⁵⁶

Ora, essa maneira de entender a “transcendência” não simplesmente como “evasão”, “fuga” ou “ má fé”, ajuda-nos a repor um outro sentido de leitura da obra de Platão.⁴⁵⁷ Além de poder anunciar a filiação agostiniana da filosofia da interioridade por parte de Thévenaz já em seus inícios, contra os que afirmam uma sua suposta filiação plotiniana.⁴⁵⁸ Segundo nosso autor, essa *transcendência para o interior*, que faz decorrer a ultrapassagem do mundo sensível para um “mundo” mais interior, não implica um abandono ou evasão do mundo ultrapassado, mas, pelo contrário, a maneira pela qual o ser humano pode melhor revê-lo, retomá-lo.⁴⁵⁹ Ou mesmo, *repeti-lo*, no sentido de Kierkegaard.

Mas se nos armamos aqui contra o sono dogmático do além, há ainda a possibilidade de um “sono dogmático” do aquém! A transcendência para o interior supriria, contra o sono dogmático do aquém (sempre tingido da retórica de realismo e pensamento emancipado, principalmente por certas filosofias contemporâneas), um bom antídoto contra essa nova modalidade de evasão e de ilusão. Fato é que o modo muito espacial pelo qual pode tomar a “metáfora” pode levar a enganos. Thévenaz elenca algumas precisões sobre isso⁴⁶⁰: sentido vertical da transcendência – para o alto ou para

⁴⁵⁴HORT, Bernard: *Contingence et intériorité*, *op. cit.*, p. 60 ss.

⁴⁵⁵ Ver nosso estudo sobre Mounier, *op. cit.*: Capítulo IV: IV.7 *Revolução personalista e comunitária, e o que quer dizer a fórmula “nem esquerda nem direita” no personalismo*, p. 539.

⁴⁵⁶THÉVENAZ, “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 30, faz notar uma precisão desta noção de transcendência afim à interioridade: a *transcendência* de Jean Wahl.

⁴⁵⁷Podemos já vislumbrar esta percepção de Pierre Thévenaz do problema da transcendência em *L’ame du monde ...*, *op. cit.*, sua primeira obra editada, sua tese de doutorado. Pelo que podemos notar melhor que o seu percurso tem uma solidez desde o início. Pois a escolha de Plutarco, um platônico que procura extrair e manter-se dentro da tensão típica do platonismo (médio platonismo) no trato do problema metafísico do lugar do *devoir* na produção da realidade frente ao racionalismo aristotélico, a nosso ver, é um forte indício do encaixe de Thévenaz por encontrar uma inquietude que não seja o alibi de uma nova instalação.

⁴⁵⁸ Como faz HORT: *Contingence et intériorité*, *op. cit.*, p. 80 ss.

⁴⁵⁹THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶⁰*Ibidem*, p. 31.

baixo – *extratranscendência*; no plano horizontal – para o exterior ou para o interior – *intratranscendência*.

Todavia, segundo Thévenaz, falar de transcendência não nos condena de forma alguma, como crê L. Brunschwig⁴⁶¹, a sermos vítimas de imaginações espaciais. Pois a partir do momento em que um ser humano deixa o meio para ultrapassar sua primeira condição, ele se orienta para um valor que ele julga *superior*. Pouco importando se este superior seja espacial ou metafórico. Pois ele pode ser tanto alto quanto baixo, no exterior quanto no interior. Isso porque em moral ou em metafísica, estas noções de origem espacial só mantêm muitas vezes um valor puramente metafórico. Assim, a questão é axiológica, e, portanto, *básica*, vivencial, existencial. E não espacial ou meramente lingüística. Trata-se da caracterização de uma escolha fundamental que o ser humano tem feito desde que se deu conta, em seus primeiros ensaios primitivos, de que não era simplesmente, como os outros animais, *reduzível ao meio ambiente ou simples e naturalmente coextensivo a ele*, como em muito quer Darwin e o darwinismo. E, todavia, é justamente esta caracterização que justifica o fazer filosófico como atividade racional, ou humana, e que, em Thévenaz, recebe o selo de uma *filosofia secularizada*. Como é também justamente este movimento propriamente de reconhecimento, por parte do ser humano, de si mesmo enquanto um ser que carrega uma diferença específica não subsumível e diferente do espaço que o entorna que será o que impulsiona toda metafísica ocidental em seu empenho mais ingênuo e característico.

Há transcendência para o exterior, segundo Thévenaz, quando se procura ultrapassar o mundo sensível para um tipo de segundo mundo. Esse tipo de transcendência terá, na história da filosofia, característica cósmica. Pelo que os primeiros filósofos da natureza não se aperceberão do movimento próprio ao pensamento que inauguram, para o que teremos que esperar Platão e a sua descoberta da metafísica. Ou seja, a descoberta da pluralidade não só do mundo – *cosmos* – mas da realidade enquanto tal, incluindo o ser humano. Mas é indo além de nosso mundo, segundo Thévenaz, mais distante para o exterior, mais longe que as coisas já exteriores, que um Platão procura encontrar o verdadeiro mundo. Expulso no mundo exterior do conhecimento primeiro (da opinião e do devir), Platão sai da caverna, fugindo do “aqui embaixo”, para sua querida pátria perdida. E assim, por séculos, ele tem inspirado, na

⁴⁶¹*Ibidem*, p. 31, cf. nota 2: “L. Brunschwig: *La raison et la religion*, 1939, p. 41 et 48.”

metafísica, a nostalgia de um outro mundo exterior que se alcançaria por uma percepção superior (razão ou intuição intelectual). Esta metafísica da exterioridade, cósmica, por outro lado, manterá o olho, segundo Thévenaz⁴⁶², como órgão por excelência da metafísica da exterioridade (cósmica) que dominará uma tendência⁴⁶³, em profundo, que caracterizará a ciência moderna, em seu modo de ser, que tem o “olho” como opção principal.

Assim, este movimento de interiorização tem história. Sócrates queria chamar a atenção dos gregos para o interior. O helenismo, os estóicos para a interioridade moral – autarquia do sábio. Plotino a transportou para um plano metafísico, mas ainda como interioridade do Um. Na visão unitiva de Plotino, a alma que se volta, ou volta para Deus, se torna “divina”. Pelo que vemos aqui então como a transcendência serve à reparação da versão pagã de uma “queda”. Pois, porque se trata da busca do verdadeiro lar, ou paraíso perdido, é a tentativa de anular a distensão que faz aparecer o espaço (ontológico), o tempo (em sua descontinuidade), a matéria (compreendida como rarefação do ser, menos ser e lugar do irracional), e a exterioridade (que rompe, com densidade e tensão próprias, a noção de interioridade humana enquanto subsumida ao comando do princípio de identidade). Além do que parece ser, contra o futuro aberto de uma temporalidade assumida responsavelmente, o que alimentará todo tipo de estética “romântica”, de saudosismo da volta. Ora, todas estas dimensões são justamente aquelas que a versão da “queda”, segundo a tradição Bíblica de Gênesis, que perfila e inspira tanto o Antigo Testamento quanto o Novo Testamento, procurarão reaver, retomar, *reapropriar de uma maneira totalmente diferente*.

É por isso que o panteísmo de Plotino pode ser considerado como um “acósmismo”: ou seja, vitória sobre a matéria pela sua anulação ou nulificação ontológica. Segundo Thévenaz, trata-se da proposição da imanência de um panteísmo radical: aquela do Um-centro. E este tipo de ubiquidade não espacial⁴⁶⁴, que caracteriza a interioridade do Um, Plotino a herdará das concepções animistas e biologistas da física estóica e a transmitirá a Santo Agostinho. Enquanto que os filósofos do Pórtico defenderão a idéia de uma simpatia universal e conceberão a alma individual, tanto

⁴⁶² *Ibidem*, p. 32.

⁴⁶³ Não é demais aqui lembrarmos a influência de Aristóteles neste ponto. Cf. nossas observações anteriores ao comentário do diálogo *Filebo* por Gadamer.

⁴⁶⁴ “É uma esfera cujo centro está em todas as partes, a circunferência em nenhuma parte”, Pascal, *Pensées* n° 72.

quanto a alma do mundo, como um sopro ou um fogo sutil percorrendo todo o corpo.⁴⁶⁵ Essa onipresença da alma no corpo é precisamente o que representa nele o princípio vital. O corpo poderia, pois, dizer à alma: *tu es interior intimo meo*. A compenetração recíproca dos Inteligíveis na Inteligência, em Plotino, seria então uma extrapolação, sobre o plano espiritual ainda todo biologizado, dessa presença interior da alma no corpo. Pois o Um, da mesma forma, irradia por todas as partes; ele é como uma luz infusa em todo o universo. Esse tipo de “presença infusa”⁴⁶⁶ que faz com que “tudo conspire”, nós a reencontraremos sobre um novo plano em Santo Agostinho. Com este, da mesma forma que a alma vivifica o corpo de dentro, Deus vivifica a alma de dentro. E assim, sobre o plano biológico, então, a alma é o princípio vital do corpo; sobre o plano espiritual, Deus é o princípio *animador* da alma: *ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est*.⁴⁶⁷

Creio que esta breve *história da interioridade*, por assim dizer, que encontramos densamente esboçada por Thévenaz⁴⁶⁸, ajuda a elucidar ainda mais o papel heurístico da alma, descoberta pelos cultos de mistério, em especial, pelo culto órfico, no desenvolvimento do pensamento filosófico autônomo. Mas ajuda a elucidar também como a compreensão bíblica da alma humana como “criada”, quer dizer, *historicizada*, e não em si mesma eterna, (como afirmara a tradição pagã desde os mistérios e as filosofias posteriores não rigidamente materialistas que seguiram sua intuição), propôs a superação da epistemologia antiga. Esta que, pautada nos ideais de autarquia e indiferença do sábio, foi afrontada pela proposição cristã da necessidade de inserção do elemento moral no âmbito mesmo do conhecimento. O qual a filosofia queria sempre resguardado de qualquer comprometimento com os aspectos pessoais, *morais*, do sábio. Vemos que a revivificação da alma do interior, pelo Deus da Bíblia, desdiviniza a alma e a recoloca como criatura. Pois o caminho para Deus não será simplesmente um “despertamento” interior em vista de si mesmo como um fim alcançado em maior profundidade espiritual. Assim, em Agostinho, o caminho para Deus se torna “resposta” a um chamado que é exterior à própria alma que lhe responde. Indo além de Agostinho,

⁴⁶⁵ *Stoicorum veterum fragmenta*, Ed. Arnim, II, n° 1027: *pneuma diekon di holo tou kósmou*. Cf. II, n° 310, 416 et 441; I, n° 495. Ver também sobre o tema da *alma do mundo* o importante estudo de filosofia clássica: THÉVENAZ: *L'ame du monde ...*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁶⁶ A expressão é de Maurice BLONDEL, “Aspects actuels Du problème de La transcendence. Travaux du Congrès Descartes”, 1937, VIII, p. 12.

⁴⁶⁷ *De civ. Dei*, XIX, 26. Cf. Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie* (Morceaux choisis par H. Gouhier, p. 309): “Deus é na alma humana o que a alma é no corpo.”

⁴⁶⁸ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 33.

que por causa da influência do neoplatonismo sobre o seu pensamento acaba não sabendo muito o que fazer com o corpo⁴⁶⁹, essa vivificação da alma que, por sua vez, vivifica o corpo do interior, implica também, *a fortiori*, uma convocação do corpo não como objeto, mas como *corpo integrado e alma integrada*. E é para esta visão de integração, ou ainda, *relação*, que pulsará o encaixe de Pierre Thévenaz em seu método de radicalização mesmo na esfera da vida interior.

Todavia, por causa do cristianismo, para quem o Deus da vida é vida, poder-se-á chegar ao Deus transcendente pelo interior. Com a alma vendo se abrir diante de si uma interiorização infinita, *uma transcendência para o interior*. O que quer dizer que a transcendência não será apenas signo de “evasão”, mas o pré-requisito mesmo de abertura das vias de um “conhecimento” mais pleno ao mesmo tempo porque mais humano. Na verdade, um passo metafísico moral novo.

Em continuação, Thévenaz vê caminhar os frutos desta tradição de uma transcendência para o interior. Assim, o argumento ontológico de Santo Anselmo ou de Descartes não é, pura e simplesmente, a passagem da idéia à existência real, que Kant tinha razão de criticar. O argumento é a justificação puramente racional da afirmação prévia da existência divina de onde o crente parte.⁴⁷⁰ Ou seja, Deus não é um ser exteriormente transcendente: “Entra em ti mesmo”. Assim, segundo nosso filósofo, é necessário perceber então que esta transcendência para o interior, para os agostinianos, é uma explicitação do implícito. *Eexplicitação*, em vez de “explicação”, será um termo chave para a compreensão do método antropológico de pensamento de Thévenaz. O que é mais um argumento que problematiza a idéia da filiação do chamado primeiro

⁴⁶⁹ Em relação a AGOSTINHO podemos citar *De civitate Dei*, (*La Cité de Dieu*, de Saint Augustin, traduction nouvelle par L. Moreau, 4^o ed. Avec le text latin, Paris, 1899), XIII, 24,2: “Sed intelligendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei... Illud enim secundum animam rationalem dicitur...” [Deve-se compreender o que se diz acerca do homem como imagem de Deus... Que se diz segundo sua alma racional...]. Cf., também de AGOSTINHO: *A Trindade*, Coleção Patrística, ed. Paulus, p. 449: “Decorre daí o modo como apresentávamos a trindade da alma (cf. X.11, 17.18): – a memória, onde colocávamos o que informa o olhar do pensamento; – a forma, que reproduz a imagem impressa na memória; – o amor ou vontade, que enlaça um a outro. ... É pois, ainda por esses três termos que cremos se insinuar a trindade da alma: memória, inteligência e vontade.” Agostinho, nesta mesma obra, já havia estabelecido e fecha sua definição de uma trindade criada intelectual e que *prescinde do corpo* em sua formulação, como a que melhor refletia a imagem trinitária divina no homem.

⁴⁷⁰ Sem fazer referência explícita, esta parece, todavia, a base de tratamento do argumento ontológico de santo Anselmo de que Karl BARTH se vale para escrever seu livro *Fé em busca de compreensão* (Editora Nov Século, São Paulo, 2003). Pelo que aqui também se nos abre uma base para estabelecer uma problematização da “antinomia” kantiana quanto ao problema ontológico da existência de Deus. Em outras palavras: De que Deus se trata nesta antinomia kantiana, do Deus da Bíblia? Ou da divindade que corresponde à exigência racional de preenchimento ontológico do argumento? Estes dados, a nosso ver, indicam que estas duas compreensões de Deus não são unívocas e nem significam o mesmo sujeito.

Thévenaz a Plotino. Segundo a tradição agostiniana, esta explicitação do implícito se torna possível pela conaturalidade de Deus e da alma [humana], pelo que Agostinho se alinha, então, ao mais característico do fazer filosófico desde os “órficos”. Estes que aprofundaram, pela intuição religiosa, a noção de psique. O que possibilitou a existência do fazer filosófico, mas o que também criou os riscos que a tradição agostiniana passou a correr quando decidiu assumir esta proposição de uma “conaturalidade da alma com o divino”. Com estas precisões, ao mesmo tempo em que entrevemos por onde segue a linha de investigação thévenaziana, que não é plotiniana e nem espinosista, mas agostiniana, todavia *problematizando-a*, vemos que em Thévenaz tratar-se-á de uma *radicalização*. Pois trata-se de um empenho de retomada do fio condutor mais característico da “metafísica ocidental” desde os gregos. “O reino de Deus está em nosso interior.”⁴⁷¹ – Será a fórmula que reporá, em solo interior, a espacialidade metafórica da expressão *aqui e lá* contestada pelo Evangelho de Lucas. Isso se entendermos que é do interior (espiritual) que vem todas as coisas. Aqui, segundo Thévenaz, a alma não coincide mais com Deus porque ela se retira em uma transcendência sempre mais distante (mas na proximidade!) à medida que a alma progride na explicitação de sua presença implícita: este Deus que se explicita é sempre mais interior que o que eu tenho demais interior. Deus cristão, ele se oculta ao mesmo tempo em que se revela, ele é *superior* ao mesmo tempo em que é *interior*.⁴⁷² É na e pela interioridade, então, que paradoxalmente um dos principais atributos do Deus da Bíblia melhor *se revela* como tal: sua *ocultabilidade*.

Temos assim, segundo Thévenaz⁴⁷³, uma dupla e simultânea iluminação da alma: na base de uma concentração sobre si mesma, ela descobre-se em sua qualidade mais própria de alma e, ao mesmo tempo, reconhece que esse Deus interior é ao mesmo tempo “superior summo meo”. O sentido não é o nada de Plotino e nem o todo panteístico, mas o “tudo” bíblico.⁴⁷⁴ Entendendo aqui o “panteísmo” como a versão de certo “cristianismo apressado”, se posso usar a expressão. Pois o que ele propõe como pressuposto e critério prévio de inteligibilidade de suas declarações, ou seja, o “todo”, o cristão Agostinho inverterá. O bispo de Hipona traçará um princípio de inteligibilidade que não esclarece uma lógica discursiva, mas uma “condição”: a da *historicidade*. Nesta

⁴⁷¹ Lucas 17.20-21: “Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós.”

⁴⁷² Leibniz é mais agostiniano que tomista quando concebe que o universo inteiro é envolvido na percepção de uma mônada e que lhe seria suficiente desenvolvê-la ou explicitá-la em apercepção.

⁴⁷³ THÉVENAZ: “La notion de transcendence...”, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁷⁴ Gênesis 1.31: “Viu Deus *tudo* que fizera, e eis que era muito bom”.

o ser humano se vê convocado a uma tarefa *a caminho* do todo inesgotável (infinito) fustigado não apenas ou primariamente pela infinitude geometricamente tomada, mas porque o autor do “infinito”, que enquanto criação não se confunde com ele, fornece a pista primeira desse caminho pela busca dele por parte da “alma” humana que, como *pessoa inesgotável*, é o que poderá responder, ou corresponder, ao atributo “infinito”. Como o conceito de infinito, para a perspectiva cristã, corresponde às dimensões espiritual e material – *distintas*, mas não separadas e nem conciliadas – eis que pela interioridade abre-se o caminho de uma dupla iluminação da qual Descartes saberá tirar proveito.

Portanto, temos aqui o movimento pelo qual a pessoa exerce sua *imersão*: um que faz brotar a cada passo um aprofundamento da consciência de si ao mesmo tempo em que a transcendência divina. Quer dizer, a clarividência de uma não identidade ontológica previa ou mesmo possível garantidora entre ela e a divindade. Todavia, o que é a oportunidade, por outro lado, da “alma” desenvolver suas capacidades pessoais sem nutrir humores divinizantes. Vemos então, segundo Thévenaz, que o ideal contemplativo dos gregos, que tinha comprometido o impulso da moral antiga, deu lugar a um processo de criação de si por si, de recriação de si pelo Deus da Bíblia. Amor e vontade, agora, participam na obra de conhecimento. Vemos, então, como o “intelectualismo” clássico, tendo comprometido o movimento próprio a que conduzia, por exemplo, de maneira mais explícita o ceticismo de talhe moral iniciado por Pirro, o transformou em ceticismo gnosiológico pelos acadêmicos. Este comprometimento, como podemos deduzir, já implicava uma “antropologia”, dicotômica e hierárquica, em que o que predominava eram as “formalidades” da alma sobre as expressões corporais; assim, *a razão sobre a vontade*. Com o surgimento do cristianismo e sua pregação de vocação da pessoa integral, corpo e alma, vontade e razão, ao mesmo tempo, voltam a participar da atividade humana chamada *conhecimento*. Portanto, novamente, é pela “intuição da fé” (religiosa), desta vez trazida de maneira inédita na história da espiritualidade humana pelo cristianismo primitivo, que o mais ingênuo à proposta de radicalização implícita no ceticismo moral primitivo – mais erótico e mais vital que o gnosiológico posterior, diga-se de passagem – retoma seu fio condutor: a busca da “autonomia”, entendida aqui de modo radical. Assim, *autonomia como exercício pleno da capacidade de auto organização a partir do que é o mais próprio*. Uma “autonomia” que, assim definida, atravessará toda a gama de seres existentes na forma biológica.

Porquanto será por ela que o estofa material, em sua resistência própria, cederá à liberdade do organismo vivo e receberá uma especificidade, no ser humano, que é a capacidade reflexiva. Por causa desta o ser humano poderá se colocar como em um nível transcendente ao meramente biológico, obviamente aqui contra a estética e o bom-senso darwinistas etc.⁴⁷⁵ Todavia, isso também nos assinala uma outra contraposição à fórmula evolucionista que vê a possibilidade da “vida” como expressão do *mais adaptado*. Na verdade, se há evolução, tomando o conceito sem nuance moral, esta é dos *menos adaptados*. Dos que não se dobraram às solicitações de segurança e instalação próprias do estofa natural, ou “natureza”. Como expressa a fórmula da ciência burguesa moderna – “a natureza não dá saltos”, que faz força, até hoje, para ver o fenômeno da vida em mero continuísmo retilíneo, sem descontinuidade, ao estofa material, químico orgânico.⁴⁷⁶

Assim, para a tradição agostiniana, inauguradora da filosofia reflexiva propriamente dita, segundo nosso filósofo, Deus é um Ser *objetivo*, alcançado mais facilmente e mais realmente *a priori* pela via da imediaticidade interior do que *a posteriori* pela via da imediaticidade da *contingentia mundi*. O método de interiorização agostiniano visa um *objeto*. Nesse sentido, e indo além, a filosofia francesa moderna tem elaborado um método de interiorização muito semelhante que visa não mais um objeto, mas, se se pode dizer, um *sujeito*, e que apresenta caracteres claramente distintos. Assim, vemos que se Agostinho, inspirado pela mensagem cristã consegue superar a dominante cósmica metafísica dos gregos de caráter “estático” e contemplativo, que se seguia como estética conseqüente de seu intelectualismo, a filosofia francesa moderna, *a partir desta mesma inspiração cristã*, consegue se libertar do domínio do “objeto”, através de um “método de interiorização”, para estabelecer o domínio do “sujeito”. Todavia, domínio este que não deve ser entendido, sem mais, como indistinto ao “sujeito” do racionalismo burguês moderno, da chamada filosofia da representação. Pois para melhor precisarmos alguma distinção real, teríamos que dizer, antes, domínio da “pessoa livre e criadora” em contraposição ao do “indivíduo

⁴⁷⁵ Sobre as incidências desta proposição em pesquisa teológica protestante contemporânea, ver PANNENBERG: Wolfhart: *Teologia Sistemática*, vol. 1, Editora Academia Cristã – Paulus, Santo André, São Paulo, 2009, pp. 101 a 160: “Sobre a relação da crítica teológica à ‘teologia natural’ – Capítulo 2: Aídea de Deus e a pergunta por sua verdade”. Nesta mesma conexão, ver também, do lado católico romano, o clássico de CHARDIN, Teilhard: *O fenômeno humano*, Editora Herder, São Paulo, 3ª ed. 1970.

⁴⁷⁶ “Não somos nós que pensamos, é o fósforo que pensa em nós.” Contra esse tipo de reducionismo ingênuo, veremos mais sobre esta nossa posição, *abaixo*: Capítulo IX – “Incidências da experiência-choque para o fazer filosófico”.

reivindicativo”, ente de razão da antropologia burguesa e joguete da sociedade burguesa moderna.⁴⁷⁷ Thévenaz, em linha com essa mesma tradição de uma filosofia da interioridade propõe, com seu método de radicalização, que se coloca como um aprofundamento deste método, a desbancada do domínio de qualquer destas duas polaridades, chamando a atenção para o “resultado” da relação entre elas. Aqui, já estamos na filosofia contemporânea, no *personalismo*. Trata-se, em uma palavra, do método de *análise reflexiva*, que tem suas fontes em Descartes e Espinosa – a versão moderna, poderíamos dizer, do mesmo método proposto, consecutivamente, por Agostinho e Plotino – e que se tornou em França, no século XIX, graças a Maine de Biran e a seus continuadores, um método filosófico mais fecundo. Como vemos nas análises deste texto inicial, Thévenaz tem consciência plena, desde o início de sua carreira, de pertencer a uma tradição e seguir um *método* (reflexivo).⁴⁷⁸

Assim, com Thévenaz⁴⁷⁹ descrevendo o que serão suas maiores pistas, nós vemos essa regressão começar em Descartes no passo que o conduz das coisas sensíveis ao *cogito* pelo caminho da dúvida metódica. É uma interiorização onde o eu chega a se apreender como sujeito pensante no ato reflexivo mesmo que o faz duvidar das *cogitata* exteriores. Mas a regressão propriamente reflexiva se detém no momento preciso em que Descartes, por um salto que se lhe tem em muito reprovado, re-objetica este sujeito pensante vendo aí *uma coisa pensante*. Todavia, será bem por uma via interior ainda que ele (Descartes), segundo Thévenaz, se eleva, em uma segunda etapa, a um Deus-objeto (a via da prova cartesiana e da prova ontológica de sua existência), mas não se trata mais agora de *reflexão*. Descartes explicita simplesmente essa presença implícita de Deus no pensamento que constitui a idéia de Deus. Em uma terceira etapa, para descer novamente às coisas, Descartes segue um processo dedutivo que não tem mais nada a ver com a interioridade. A transcendência para o interior apresenta, pois, nele um duplo caráter: primeiro incita a regressão reflexiva (que é interrompida), depois regressão por explicitação.

Em Maine de Biran, por outro lado, a transcendência para o interior ganha novo impulso e anima o aprofundamento do método reflexivo. Com Biran, segundo nosso

⁴⁷⁷ Não podemos nos esquecer de que Pierre Thévenaz se inscreve na ampla linha de investigação filosófica personalista. Algo bem pouco ou muito raramente notado em seus comentadores.

⁴⁷⁸ O que esclarece suas afinidades reais contra as propostas por Hort e outros a Plotino e Espinosa, que cedem ao geral e ao objetivo.

⁴⁷⁹ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 36-37.

autor, trata-se de uma forma volitiva que passa do virtual ao atual por sua própria energia. Força que deve ser buscada no solo da própria tradição reflexiva agostiniana: onde Deus é alcançado mais facilmente *a priori* pela via da imediatividade interior do que *a posteriori* pela via da imediatividade da *contingentia mundi*. Maine de Biran e seus continuadores, assim, aprofundam aquilo que no método de interiorização, em Descartes, pende para o lado do sujeito, enquanto que para Espinosa – como uma volta ao domínio das categorias gerais – pende para o cósmico; na verdade, para um acosmismo, que é o resultado fatídico de todo suposto realismo panteístico.

Do objeto ao sujeito puro, do conhecido ao ato que conhece, das coisas a sua condição: esta radicalização expressa de Biran, segundo Thévenaz, está em linha com uma intenção mais profundamente filosófica. Em Maine de Biran, segundo nosso autor, o método reflexivo faz um progresso decisivo chegando à pura interioridade e “desobjetivando a consciência”. Fiel à experiência, mas infiel ao empirismo do século XVIII, Biran se apóia sobre um *fato* novo, um fato interior e primitivo. Este fato, segundo Thévenaz, não é nenhum outro que a *consciência ativa* que um Condillac havia negligenciado. Nesta conexão, não é desinteressante notar também, segundo Thévenaz, que em Biran a consciência se desobjetiva *em vista de chegar à pura interioridade ativa*, e não simplesmente em vista de ser negada ou entendida como mero epifenômeno do biológico.⁴⁸⁰ Maine de Biran escapa, portanto, ao substancialismo de Descartes que desnatura o eu tornando-o uma coisa. Graças ao sentido íntimo, ele extrai não uma coisa pensante, mas “uma força volante que passa do virtual ao atual por sua própria energia.”⁴⁸¹ Segundo Thévenaz, Biran não quer “pensar senão no que o homem, ou o sujeito pensante e senciante *em concreto*, é por si mesmo, no olho interior da consciência, quando ele quer descer ao fundo de si mesmo para se estudar e se conhecer em sua constituição atual como sendo ele e não *coisa*”.⁴⁸² “Meu pensamento interior é ... a manifestação primeira e o parto do *eu* que nasce por si mesmo, começando a se conhecer.”⁴⁸³ Este é o único caso, segundo Thévenaz, em que tem fundamento dizer com Bacon que *ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt*. Isso porque o fato primitivo é “um fato que se faz ele mesmo..., é um dado que se dá ele mesmo”.⁴⁸⁴ Eis o

⁴⁸⁰ Aqui temos uma contraposição ao argumento básico do livro de DANNET, Daniel: *La conciencia explicada – Uma teoria interdisciplinar*, Ediciones Paidós, Buenos Aires – Mexico, 1995.

⁴⁸¹ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

sentido radical de autonomia e que não implica solipsismo, pois é ato em intenção de aprofundamento do eu que consegue se manter nesta trilha por que assume em seu interior uma tensão constitutiva que só se dá por causa de um pólo de alteridade incontornável que nunca coincide com o eu mesmo.⁴⁸⁵ Com Biran, chegamos à seguinte definição de *reflexão*: a reflexão é o ato de “pensar o que nos faz pensar”.⁴⁸⁶

Isso porque a consciência não remete a um “objeto”, mas fala de uma atividade caracteristicamente humana: *a reflexão*.⁴⁸⁷ Então, trata-se de travar uma luta contra o mais natural. O que demonstra que o racionalismo, contra o qual Biran milita, é ingenuamente uma posição de “exteriorização”; uma constante volta à ingenuidade naturalista da Antiguidade clássica, que mantinha o objeto sempre como *óbvio*. Em Biran, segundo Thévenaz, a vontade entra no trabalho do conhecimento, o que nos faz ver que ele se alinha ao “ceticismo moral” radicalizado. Quer dizer, um rompimento com a ingenuidade própria da razão. O que esclarece também aquilo que neste estudo denominamos de “*dégradé*” do real, que é o real visto não como coisa ou objeto fixo, mas como “provocação”, como “proposta polêmica”, de *pólemos*/luta: as coisas se dispõem sobre muitos planos, e uma crescente interior, que assegura um verdadeiro progresso reflexivo, permite simultaneamente de se elevar a níveis de realidade sempre mais altos e descobrir um “mundo que se expõe em profundo”.⁴⁸⁸

Vemos então que, para este método reflexivo, a distinção que temos mantido entre interior exterior, que na verdade é a distinção entre pessoa *interior* e pessoa *exterior* é capital. É por esta distinção que o sentido duplo do único movimento que compõe a exteriorização e interiorização da *pessoa* humana concreta, tal como define o personalismo, se esclarece. Aqui exteriorização não implicará mais que o “sujeito” se deixará re-objetivar por esta expressão, da mesma forma que interiorização não implicará mais o mesmo por esta outra expressão. E se esta objetificação do sujeito é o objeto da crítica contemporânea à chamada *filosofia do sujeito*, Thévenaz nos apresenta,

⁴⁸⁵ Eis a diferença que sobressai desta tradição reflexiva e a proposta da fenomenologia do eu de Emmanuel Levinas que parece querer tirar tudo da ipseidade apenas, como uma espécie de método catáfático contraposto ao apofático, que pretende tirar tudo da negatividade. Cf. SUSIN, Luiz Carlos: *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, co-edição: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, R.S., e Editora Vozes Ltda., R.J, 1984.

⁴⁸⁶ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸⁷ O que a nós parece se contrapor diretamente ao tipo de aproximação reducionista à consciência proposta pelo professor estadunidense Daniel DANNET, cf. *La conciencia explicada ...*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 38.

pelo método reflexivo, uma maneira, a nosso ver, totalmente diferente e bem interessante de sua superação.

Nesta conexão, notamos que, na esteira deste método e desta reflexão, já, portanto, como tradição de pensamento à qual Thévenaz se filia, Jules Lagneau, Bergson, Lavelle, Maurice Blondel, a filosofia personalista de Laberthonnière, (para citar os principais, segundo Thévenaz), não obstante as divergências fundamentais entre eles, foram os que levaram ambos avante, cada um a sua maneira e sob o signo comum da transcendência para o interior e da recusa de toda filosofia substancialista ou coisista. “Filosofias da pessoa, do valor, da criação, do ato ou da ação, todas elas procedem, segundo Thévenaz, em níveis diversos, do eu biraniano ou da interioridade agostiniana.”⁴⁸⁹ A partir disso, fica ainda mais clara a real filiação de Thévenaz e o porque dele ter de citar (*método de exposição*) Plotino e Espinosa. Todavia, é muito interessante notar este fenômeno pelo qual os comentadores de Pierre Thévenaz insistem em ver nele uma filiação plotiniana e espinosista – filosofias do geral e da objetificação exterior. Filosofias que, de certa forma, mantêm na economia de seus sistemas a estética da ingenuidade tradicional do intelectualismo racionalista clássico quanto à relação entre razão e natureza. O que parece-nos o signo de uma resistência em ter de lidar com a radicalidade do método reflexivo proposto por Thévenaz.

Seguindo a pista desse método, Thévenaz elenca um metafísico da interioridade⁴⁹⁰, um pensador belga, Paul Decoster, que, rompendo com essa tradição, todavia, tem-na levado mais longe ainda. O que para nós quer dizer que “rompimento” não significa necessariamente abandono do “movimento mais intrínseco” de uma tradição. Mas, pelo contrário, a oportunidade de seu aprofundamento. Isso também não significa que Thévenaz esteja anunciando definitivamente sua filiação que seria Decoster.⁴⁹¹ Trata-se de uma exposição da história do método reflexivo e, ao mesmo tempo, a maneira pela qual Thévenaz busca *encontrar o seu próprio caminho original dentro dessa tradição*.

⁴⁸⁹*Ibidem*, p. 39.

⁴⁹⁰*Ibidem*.

⁴⁹¹ Como afirma HORT em relação ao que ele chama de “primeiro Thévenaz”, *op.cit*, *passim*.

Paul Decoster, um metafísico da interioridade e do ato, de pensamento exigente e austero, em seu último livro⁴⁹² (póstumo), caracteriza da seguinte forma, segundo Thévenaz, sua posição: “Enquanto que a filosofia francesa, fiel a suas origens cartesianas e biranianas, permanece inquebrantavelmente ligada ao *Eu*, à pessoa, quanto a nós, não temos tardado em licenciar todo sujeito pensante, tanto individual quanto transcendental. A unidade intelectual... não é essencialmente aquela de um *Si*... O ato obedece a um princípio interno de autonomia ao qual nós temos dado o nome de *intrínseco* ou de *imediata mediação*.”⁴⁹³ Todavia, essa tentativa louvável de superação da ligação da filosofia francesa ao Eu ou a pessoa pelo licenciamento de todo sujeito pensante, tanto individual quanto transcendental, só pode significar um abandono da noção de *pessoa*, tal como define, por exemplo, Mounier⁴⁹⁴. Que, a meu ver, cumpre as exigências de uma autonomia como obediência a um princípio interior a si sem incorrer na objetivação do Eu.⁴⁹⁵ Todavia, mais adiante no texto de Thévenaz⁴⁹⁶, o *intelectualismo* de Decoster e sua *filiação a Plotino* esclarecerão muita coisa. Tanto mais, como veremos à frente, Decoster, o que inferimos a partir da aproximação de Thévenaz⁴⁹⁷, em linha com a tradição “cósmico” plotiniana, elimina a densidade existencial e histórica da pessoa concreta em proveito de um tratamento puramente intelectualista do ato de conhecimento. A redução ao ato mantém, em Decoster, uma separação entre o pensamento e o ser. Assim, “separação” e não relação tensa em distinção, como propõe a versão reflexiva de Thévenaz.

Não obstante, segundo Thévenaz, em Decoster não se constata a denominação intrínseca [senão não seria *imediata* mediaticidade]: se a produz, ou se a cria. Melhor ainda, ela se produz e se lança em nós. Por outro lado, para o filósofo belga, o sujeito evoca lastimavelmente a lembrança atenuada, mas sempre reconhecível, da substância à qual os acidentes são *inerentes*. Todavia, esta posição do problema nos faz lembrar da tradicional ingenuidade idealista de tentar construir seus castelos sobre a areia. Tentar construir alguma solidez sobre o insólito, por medo da objetivação: pensar uma

⁴⁹² Apud THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 39, cf. nota 3: “*Poistions et confessions*, Bruxelles, 1940, p. 9-10.”

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁹⁴ Ver os limites do ato mounieriano caracterizado pela descrição da “emergência” da pessoa no I Capítulo do presente texto. Ver também meu estudo sobre o pensamento de Emmanuel Mounier: *A emergência e a insurgência da pessoa humana ... op. cit., passim*.

⁴⁹⁵ Cf. MOUNIER, Emmanuel: *Traité du Carctère*, 1943-1944, lançado pela Éditions du Seuil em 1947: Capítulo IX – “O Eu entre os outros”, p. 468 ss.

⁴⁹⁶ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 51.

aderência sem aderente. Exigir o impossível à existência concreta humana: daí, como resultado, sua fuga para o ideal; daí seu ódio pelo concreto: ou seja, à *pessoa*.

Todavia, com a radicalização de Decoster, segundo Thévenaz⁴⁹⁸, o método reflexivo transcende-se a si mesmo em virtude de sua própria lógica, e toda reflexão se subordina enfim ao movimento indivisível desse pensamento criador que é o pensamento verdadeiro. O que quer que eu pense, permanece que eu penso. Aparece, desde então, que a *redução reflexiva do método reflexivo* constitui o passo decisivo. Pelo que não é de modo algum imprudente procurar o pensamento no mais profundo do ato de pensamento. A reflexão, tomando o pensamento por objeto – e eis aí sua característica essencial – dissipa, em se superando ou se transcendendo a si mesma, a última aparência do objeto. A reflexão superada é a objetividade abolida e, no mesmo passo, a subjetividade dominada. À medida que o sujeito pensante reduz os elementos diversos que ele descobre inicialmente no ato de pensamento à unidade do pensamento, sucessivamente também ele os produz e conhece que é no apelo do pensamento que ele os produz. Será necessário prosseguir na redução dialética até reduzir a noção mesma de redução dialética.

Segundo Thévenaz é, pois, em torno de duas noções, *intrínseco e transcendente*, que gravita o pensamento de Decoster. Sobre a transcendência, Decoster constata “o entrelaçamento inextricável da imanência e da transcendência” mesmo nos sistemas mais ansiosos por assegurar a preeminência de uma sobre a outra. Uma transcendência absoluta é impensável porque ela deveria transcender o próprio pensamento. “Também se vê os partidários mais determinados da transcendência (Decoster pensa certamente em Blondel) se esforçarem por fazer prevalecer sua tese com a ajuda de um *método de imanência* atento em colocar em relevo a *imanência do transcendente*.”⁴⁹⁹

Segundo Thévenaz, a imanência, malgrado as aparências, não basta, tanto mais, em si mesma: “Não tarda e logo vemos surgir... uma maneira de transcendência na imanência.”⁵⁰⁰ A imanência, a menos que se a reduza a uma identidade absoluta, oculta em si o germe da transcendência. Pelo que é muito significativo que na equação fundamental do espinosismo, *Deus sive natura*, esta ordem não seja reversível. Deus é imanente ao mundo, mas a fórmula não é convertível, se bem que de fato, como viu

⁴⁹⁸*Ibidem*, p. 40-41.

⁴⁹⁹*Ibidem*, 41-42.

⁵⁰⁰*Ibidem*.

Hegel⁵⁰¹, o espinosismo seja bem menos um panteísmo naturalista do que um acosmismo: longe de se difundir na natureza, Deus parece, ao contrário, absorvê-la em si. E não se pode, todavia, dizer que a natureza seja imanente a Deus. Essa assimetria da relação de imanência faz estourar a *transcendência latente* que aí se joga; é que “imanência não é senão transcendência atenuada; e transcendência, imanência transfigurada imanência transposta, revertida, refratada pelo prisma da denominação extrínseca”, imanência de ordem superior.

Todo este nosso acompanhamento das observações de Thévenaz sobre o caminho que o método reflexivo toma em Decoster, em um texto inicial de sua carreira intelectual como é o artigo *La notion de transcendance vers l'intérieur*⁵⁰², coloca às claras a questão do *método* seguido por Thévenaz, desde o início e conscientemente. Pelo que nos esclarece suas verdadeiras filiações, como temos reiteradamente afirmado.⁵⁰³ Decoster, segundo Thévenaz⁵⁰⁴, se mostra um intelectualista austero, muito desconfiado em relação a toda filosofia da existência e convencido de que um metafísico exigente não saberia se acomodar com efusões muitas vezes comoventes, já que uma inquietude não se destaca da ordem da sensibilidade: “ela é pensamento autêntico”. Neste momento, temos a exposição do nosso autor da noção de “inquietude” em Decoster como “... o único valor filosófico permanente”. Inquietude que ultrapassa a razão, pois “ela evita toda espécie de determinação objetiva”, e não obstante a inquietude ser vista de maneira positiva – a angústia humana como “sinal” que aponta para uma busca –, todo o sentido de uma relação frutuosa entre pensamento e existência, que Thévenaz procurará integrar pelo seu método radicalizante, desaparece em Decoster. Sua resistência à objeção a sua *denominação intrínseca*, que é consequência de seu acentuado intelectualismo militante da causa de um radical imanentismo, está na base da resistência de Decoster a uma passagem do pensamento ao ser. O que há em Decoster é, antes que uma redução do Ser ao pensamento, uma “adaptação recíproca” do pensamento ao Ser. Eis aqui uma definição de intelectualismo que Thévenaz toma à reflexão de Decoster: “Decoster diz bem ‘o signo’ e, intelectualista como ele é, não quer transpor, por um golpe de Estado intelectual ou com as asas da ‘frágil prova

⁵⁰¹ Cf. HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 2 ed., col. FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO, Alianza Editorial, Madrid, Espanha, 2005, p. 153.

⁵⁰² In *L'homme et sa raison I*, *op. cit.*, pp. 29 ss.

⁵⁰³ Contra a interpretação de Hort e outros.

⁵⁰⁴ THÉVENAZ: “La notion de transcendance ...”, *op. cit.*, p. 42.

cosmológica’, a passagem do pensamento ao Ser.” Assim, segundo Thévenaz, se é ilegítimo concluir do pensamento ao ser, não é menos absurdo querer seguir do Ser ao pensamento.⁵⁰⁵

Thévenaz entende, por esta posição resistente e temerosa de qualquer infiltração objetivista no plano puro intelectualivo, um ato que só poderia ser imediato, um pensamento absoluto que coloca ou cria, único capaz de portar o signo de uma tensão apropriada à esfera intelectualiva: único a fazer descer de novo do intrínseco ao extrínseco. Uma realidade absoluta contra qual o método radicalizante de Thévenaz, por outro lado, vai se posicionar. Isso porque, em Decoster, a realidade simplesmente modal do fundamento primeiro requer, sob pena de se perder no vazio, uma realidade absoluta: “O Ser assim conquistado transcende a realidade modal, e, portanto, o pensamento normal.”⁵⁰⁶ Sobre esta corajosa tentativa de extração imanentista coloca Thévenaz a seguinte pergunta: “Se eu compreendo bem Decoster, um ato que não seria senão imediato, um pensamento absoluto, que coloca ou cria, nos faria redescender do intrínseco ao extrínseco: como chegar a fundir no que põe um posto que corre o risco de lhe ser, desde a origem, estranho? Para Decoster, então, o pensamento não coloca o Ser e não coloca a si mesmo: pelo que, para ele, “é tempo de acabar com a metáfora de um pensamento construtivo.”⁵⁰⁷ Novamente, parece que esta posição decorre da ênfase de Decoster na *imanência*, o que justamente problematiza as propostas de pensamentos “intrínsecos”, que parece-nos ser um tipo de queda na tentação da auto-referencialidade tipicamente intelectualista.

É importante notar, então, que a seqüência da exposição⁵⁰⁸, onde Thévenaz trata da transcendência para o exterior, é precedida por esta afirmação sobre Decoster: “... a dialética de Decoster se liga a Plotino e à dialética platônica por uma outra linha que aquela de santo Agostinho: ou seja, por aquela de Espinosa e Hegel.”⁵⁰⁹ O que reforça a nossa crítica aos comentadores que vêem uma suposta filiação de Thévenaz a Plotino e a Hegel. A dialética de Decoster está em linha com Plotino, e não com Agostinho: daí seu intelectualismo e desconfiança das filosofias da existência e da historicidade. Não

⁵⁰⁵*Ibidem*, p. 44.

⁵⁰⁶*Ibidem*.

⁵⁰⁷*Ibidem*.

⁵⁰⁸*Ibidem*, p. 46.

⁵⁰⁹*Ibidem*.

obstante nossas observações sobre o “intelectualismo” de Agostinho por causa do “neoplatonismo de fundo” que permanece na base de inspiração de seu pensamento.⁵¹⁰

Por outro lado, a *transcendência para o interior* abre como que uma nova dimensão do universo. Dimensão não espacial porque nem a interioridade da consciência nem a interioridade do ato são localizáveis no espaço. Dever-se-ia poder mostrar que a transcendência para o exterior e a transcendência para o interior implicam cada uma delas uma atitude diferente do espírito. Cada uma delas uma teoria particular do conhecimento e uma concepção particular do eu. Isso porque estas duas transcendências são dois momentos de um único movimento pelo qual a pessoa se expressa em sua luta contra as aderências, exteriores e interiores, mais tentadoras e que a convidam à instalação tranqüila. Assim: “... o eu pode ser transformado interiormente por seu conhecimento do real no futuro e à medida que ele progride, pois toda descoberta do mundo repercute sobre a vida interior e modifica a atitude moral.”⁵¹¹ Segundo Thévenaz, uma visão que se afina e que se projeta mais longe exige uma concentração de energia, que implica o signo da *transcendência para o exterior*, onde predomina a faculdade de conhecer, como um olho que vê. Na transcendência para o interior, se dá o inverso: é o eu que se cruza no interior, que se dilata às despesas das coisas exteriores. Ele adquire uma dimensão nova. Ele se engaja inteiramente, e não somente seu olho, no passo de apreensão do real; e ainda este “todo” se amplia sem cessar. No que já podemos entrever, neste texto inicial de Pierre Thévenaz, o movimento reflexivo da consciência de si anunciado, a partir de seu impulso de concentração, seu movimento de amplificação, seu movimento centrífugo.

De qualquer forma, a transcendência para o interior recoloca o problema do conhecimento como um “nascimento com o objeto”: um *con-naissance*. Assim, no afrontamento da ideologia burguesa que tem por filosofia o racionalismo, que tem feito prevalecer o modo de ser da exterioridade, (a sociedade burguesa é uma sociedade exteriorizada e de exteriorização), antes de tudo, a filosofia deve reencontrar o caminho da interiorização. O conhecimento não é uma simples visão; ele entranha em seu movimento a vontade; um tipo de compenetração ou de fusão se opera, que poderia tomar, por exemplo, a forma de um conhecimento-amor em santo Agostinho ou de uma

⁵¹⁰ Ver sobre isso em nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, p. 159 ss.

⁵¹¹ THÉVENAZ: “La notion de transcendance ...”, *op. cit.*, p. 47.

reabsorção do ver no querer em Bergson.⁵¹² Eis mais uma base sobre a qual traçar o caminho intelectual de Thévenaz como um ceticismo moral. O que quer que seja, a atitude ética ou prática não será mais um corolário do conhecimento contemplativo ou teórico; ela será na primeira tentativa *consustancial*. Aqui também se destaca a dimensão integrativa e compromissiva do ato de conhecimento. É esta atitude global que a fé cristã cobra à razão conhecedora. Nesse sentido, o tempo e o espaço não são os únicos limites da razão, por sua característica negativa de limitação. Em relação a si mesma, há o limite *moral* do engajamento no ato de conhecimento que é um limite não meramente negativo, mas positivo. Porquanto mede o quanto há de compromisso real da razão com o objeto que ela não pode exaurir e que deve ser “reconhecido”, como se homenageia, em sua especificidade e alteridade, à própria razão. Se se pode falar de *realismo* aqui, trata-se de um outro tipo. Talvez o que Emmanuel Mounier chama de “realismo integral”.

Nesta conexão, seria bom lembrar o diálogo socrático, no qual a “objetividade” como tarefa dialógica está intimamente ligada ao “interesse” por parte dos interlocutores e não, como será em Aristóteles, ao *desinteresse* por ser óbvia. Isto quer dizer que o passo para o interior será menos desinteressado e, por conseguinte, menos objetivo? De forma alguma. Em sintonia com as exigências da fenomenologia e da nova hermenêutica, Thévenaz sabe que só se pode falar de reabilitação da objetividade pelo caminho da subjetividade. Isso nos indica o passo para se compreender qual seja a especificidade do fazer filosófico, que, em Thévenaz, deve seguir o caminho da transcendência para o interior. Assim, critérios extrínsecos e critérios intrínsecos: ora, os segundos, quando se trata de verdade filosófica, não são necessariamente os mais desprezíveis nem os menos seguros. *Veritas index sui!*⁵¹³

No passo para o exterior, nós nos *encostamos*, de alguma maneira, em nossa interioridade; interioridade que, em face do objeto exterior, tende a não ser logo mais que a interioridade puntiforme de um sujeito que conhece. Aqui nós temos um centro de referências fixo e estável a partir do qual medimos o mundo físico e seus ultrapassamentos metafísicos. No passo para o interior, por outro lado, toda ligação estável nos é recusada: quando muito temos as coisas exteriores a título de

⁵¹²*Ibidem.*

⁵¹³*Ibidem*, p. 48.

repuxo.⁵¹⁴ Nada em que nos encostar. O eu em marcha encontra em seu passo mesmo e em suas descobertas interiores um tipo de *assento móvel*, um tipo de *consistência em movimento*.

Assim, sobre o método reflexivo, nos restaria precisar, segundo nosso autor, se se deve falar de transcendência *para* o interior ou transcendência *pelo* interior. Pelo que o método reflexivo é, mais que qualquer outra coisa, um método no sentido próprio (*méth-odos*): *um caminho para*, com todo imprevisto que reserva um itinerário aventuroso e jamais suscetível de ser traçado antecipadamente. Então, mesmo falando de método reflexivo, é possível se traçar uma orientação para o exterior: segundo a *ordo cognoscendi*, no ponto de vista do homem que filosofa e que opera em si mesmo uma conversão reflexiva. E mesmo no ponto de vista psicológico, se deverá falar de transcendência *para* o interior, porque somente a orientação é fixada antecipadamente. Isso também esclarece a intenção do método de Thévenaz, pelo que o seguinte final de um seu parágrafo elucida bem: “Mas segundo a *ordo essendi*, no ponto de vista ontológico, se poderá dizer que cada plano sucessivamente alcançado, ou, no limite, o fundamento incondicionalmente primeiro, são transcendentos *pelo* interior.”⁵¹⁵ Pelo que podemos ver aqui o tema tanto da imergência da pessoa humana como o da transcendência enquanto signos do caráter mediato de nossa relação não somente com as coisas, mas conosco mesmos. Será então a transcendência para o interior, com a implicação deste distanciamento ontológico, o modo pelo qual é possível superar a confiscação histórica que o racionalismo idealista tem acampado no universo da reflexão e o transformado em máquina epistemológica da razão e seus objetos exteriorizados retoricamente apenas para torná-los *seus próprios objetos*. Assim se marcaria que precisamente o caminho não é indiferente e que o alvo alcançado permanece essencial e ontologicamente solidário do passo que para aí conduz. Como vemos, cair-se-ia já na transcendência para o exterior, se se empregasse a palavra “transcendente” muito simplesmente sem a ligar à interiorização. Como poderemos

⁵¹⁴ No texto francês, *repoussoir*; *ibidem*, p. 48.

⁵¹⁵ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 49. *In loc.*, cf. nota 1: “Sem fazer essa distinção, Le Senne usa termos análogos quando fala de ‘transcendência pela intimidade de nós mesmos’, ‘transcendência intra-mental’ ou ‘intratranscendência’ (*Introd. à la philos.*, p. 264-265.) Por outro lado, se J. Wahl fala de ‘transcendência para a imanência’ trata-se de outra coisa: ela consiste em transcender a transcendência e em alcançar ‘uma segunda imanência em seguida à transcendência destruída’. ‘A idéia de transcendência, se poderia conceber como necessária... para nos fazer tomar o sentimento de nossa imergência em uma imanência outra que o pensamento.’ (*Existence humaine et transcendence*, p. 38.)”

notar mais claramente à frente, quando tratarmos da “metafísica”, não é isso que Thévenaz propõe em seu método.

Quanto a isso, segundo Thévenaz, deve-se reconhecer a seguinte conquista duradoura de Kant: “a transcendência exterior de uma coisa em-si fica absolutamente excluída.”⁵¹⁶ Todavia, essa conquista não vai deixar de levar a marca do “autismo da razão”, enquanto a razão kantiana será a razão construtiva a partir de si, de sua interioridade auto produtiva. Ou seja, como uma nova versão da coisa em si, que nega-a na exterioridade para fundá-la sob a marca do seu “realismo”. Assim⁵¹⁷, como Thévenaz exporá no seu livro póstumo, *La condition de la raison philosophique*, a interioridade, além de implicar uma “parcial interioridade do transcendente”, parcialidade pela qual será possível falar dela com a pertinência necessária ao que nos convém e é possível falar, se apresenta como um método de incessante aprofundamento sem solução para qualquer tipo de “instalação no ser”. A transcendência para o interior não é jamais um túnel pelo qual se estreitaria a passagem para desembocar em um novo mundo exterior: a interioridade não é somente o método ou o caminho que, uma vez aberto, poderia muito bem ser esquecido ou ignorado. Como a razão instrumento ou razão juiz tende sempre a esquecer de seus objetos como se eles não portassem nenhum tipo de resistência ou de irreducibilidade. Não; pois isso seria ainda fazer a economia de uma conversão. Enquanto que a conversão permanecerá, em Thévenaz, indispensável, enquanto signo mesmo da *ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt*.

Em resumo, como coloca Thévenaz⁵¹⁸, há as seguintes principais concepções deste transcendente interior: 1. há o interior e superior de Agostinho, o transcendente que é Deus onipresente o qual o homem entrevê no fim de todas as vias pelas quais ele progride ou retorna para seu Criador. 2. há o idealismo crítico ou imanentismo de Leon Brunschvicq, fundado sobre a análise reflexiva que só retém da transcendência o interior e rejeita o superior: transcendência como apenas um aprofundamento reflexivo na imanência, que permanece abaixo do plano metafísico propriamente dito; e sempre mais próximo da impessoalidade objetiva do conhecimento adequado. E 3. há o reconhecimento de uma autêntica transcendência alcançada pelo próprio ato criador restituído pela regressão reflexiva em Lagneau, Bergson ou Lavelle. Pois remontando a

⁵¹⁶*Ibidem*, p. 49.

⁵¹⁷*Ibidem*.

⁵¹⁸*Ibidem*, p. 50.

sua fonte, o ato reflexivo pode rejuntar o ato criador que o ultrapassa e que, todavia, o sustenta e lhe é consubstancial. Não se trata mais de imanência pura, pois, por um lado, o ato reflexivo constitui o eu em sua personalidade própria e, por outro, o ato criador o ultrapassa constantemente e subsiste independentemente dele, pois ele é ontologicamente primeiro. Como vemos, essa concepção é um tipo de agostinismo interpretado em termos de ato antes que de substância. A transcendência é interior ao ato reflexivo (*interior*), mas, enquanto transcendente, é *superior* no sentido de uma exterioridade nova, puramente espiritual, que permaneceria a ser definida e que não tem mais nada a ver com a exterioridade espacial ligada ao realismo substancialista.⁵¹⁹ Vemos então que não há apenas “um” ato quando falamos da experiência do conhecimento humano. Isso porque não é possível, se quisermos entender o modo pelo qual conhecemos as coisas, propor o conhecimento humano como divino: como ato puro simples, ou almejarmos tal simplicidade, como parece ser o caso da tradição que segue em linha com Plotino, o último grande filósofo do paganismo clássico. Distinguir *ato reflexivo* e *ato criador* é o modo mais adequado para equilibrarmos a tendência ao estático de toda reflexão – Parmênides –, sempre sob a tentação da solução lógica pelo princípio de não-contradição, com sua base originária que é o movimento – Heráclito – que nos repõe sob o modo de ser mais plenamente humano que é o do “nômade”, a caminho, *mesmo na dimensão do conhecimento*.

5.2 Indícios de uma reabilitação thévenaziana da metafísica

Neste momento, após seguir as pistas em que o caráter mediato de nossa linguagem no âmbito mesmo da interioridade se mostra incontornável, Thévenaz aponta para o importante tema da “metafísica”. Mais precisamente, para o sentido que ensejou ou possibilitou o seu surgimento em Platão. O flagrante caráter mediato, *relacional* de nosso trato com as coisas nesse mundo. Nesse sentido, a metafísica só poderia surgir em solo filosófico, visto a filosofia se caracterizar como empenho contra a ilusão e a mentira. Pelo que nos soa bem estranho o repúdio à metafísica por certos filósofos

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 50-51.

contemporâneos que se colocam como seus ardorosos críticos. Assim, é justamente em suspeita a esta freqüência que a reflexão thévenaziana se alinha com o movimento mais interno à metafísica ocidental.

Para começar este tema da “metafísica”, e já que o tema de “Deus” a crítica atual imediatamente se lhe tem juntado como também a reboque em seu dito ocaso, pensamos que o Deus da Bíblia *em parte* corresponde à concepção agostiniana e *em parte* corresponde à concepção de Descartes, Lagneau e Bergson, que descrevem uma linha de pensamento reflexivo na qual Thévenaz se enfileira, mas sem subserviência. Ao primeiro em seu caráter dedutivo – *ontológico*, daí ter sido possível uma “teologia” cristã, ou seja, um discurso racional sobre o dado revelado. Aos segundos em seu caráter histórico, que, como temos proposto, parece corresponder à assunção do pensamento contemporâneo mais lúcido das contribuições heurísticas advindas da tradição bíblica, vétero e neotestamentária. Assim, nenhuma destas posições esgota o sentido pelo qual o Deus da Bíblia dá-se a revelar.

Nesta conexão, para Thévenaz, “talvez o progresso da metafísica nos permita um dia determinar de maneira unívoca e mais precisa a natureza do *transcendente interior*.”⁵²⁰ Pelo que entendemos, esta observação caracteriza e está justamente na base das preocupações da filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz. Pelo que, mais uma vez, fica claro o caráter metódico de sua investigação. Todavia, no momento, para o nosso

⁵²⁰ *Ibidem*. Considerando o caráter metódico que caracteriza a investigação thévenaziana, pois se mantém no encalço das pistas doadas pela radicalização, esta expressão, que soa um tanto “idealista”, não pode nos confundir. Trata-se de uma expressão que deve ser entendida em linha com o trâmite preciso na investigação e tentativa de elucidação do nosso filósofo deste conceito de “transcendência para o interior”, que Thévenaz busca compreender em linha com a tradição da filosofia reflexiva francesa à qual se vincula. O “Talvez”, que inicia a frase, flexibiliza a intenção de univocidade que, no personalista Pierre Thévenaz, deve ser entendida mais existencialmente como “fidelidade”, e não como cessão ao intelectualismo que ele contesta em, por exemplo, Paul Decoster que pertence a esta mesma tradição reflexiva. O mesmo pode ser dito da expressão adverbial de intensidade “mais precisa”, que se liga à noção anterior de “progresso da metafísica” que quer dizer simplesmente “andamento, processo” de investigação. Assim, não carregando nenhum juízo de valor, como quer o *progresso* entendido pelo racionalismo burguês em justificação ao ideal do cientificismo moderno que embala seu esquema social. Em Thévenaz tem caráter apenas metódico. Quanto ao conceito de “natureza”, presente nesta expressão, já que Thévenaz fala de “condição”, deve ser entendido como se referindo ao “caráter ingênito” ou “elemento mais próprio”. Estas duas possíveis traduções se me afiguraram mais apropriadas, porém decidi traduzir literalmente a palavra usada por Thévenaz em Francês (*lanature*) e respeitar o momento de evolução do seu pensamento expresso neste texto de 1944. Portanto, ainda pertencente ao período inicial da investigação thévenaziana. Pois trata-se de um método em prosseguimento (progresso) que busca melhores conceitos e expressões para, a meu ver, elucidar uma dimensão da experiência intelectual à qual a tradição intelectual ocidental tem dado pouca atenção em sua radicalidade. Ao que Pierre Thévenaz procura fazer justiça.

autor⁵²¹, trata-se, antes de tudo, de se libertar dos entraves da antiga metafísica e de destacar o método próprio à nova. A exploração metódica do domínio metafísico, assim delimitado, permanece ainda a ser feito. Vemos então que não se trata de abandonar a “metafísica” enquanto tal. Como se ao ser humano falante fosse possível em um certo momento referir-se ao real de maneira unívoca, sem a sombra do erro e da contingência que marcam sempre o distanciamento entre o referente e o referido. Pois esta “fratura” radical, na filosofia reflexiva de Thévenaz, não é, como quer a chamada filosofia da linguagem, índice de mera falta de adequação a ser resolvida pelo círculo linguagem-pragmática. Trata-se, então, de esclarecer como esta dimensão própria à referência humana às coisas tem progredido e de destacá-la dos moldes congelantes nos quais tem sido aprisionada, impedindo o seu avanço. Assim, a *substância*, outrora modelo perfeito da interioridade, e a *coisa* têm sucumbido hoje sob os golpes da reflexão tanto filosófica quanto científica. Da mesma forma, o *espaço*, refúgio de toda exterioridade: após ter vivido sob o pé de igualdade com seu irmão o *tempo*, encontra-se, por sua vez, destronado (pela duração em Bergson, por exemplo). Pelo que vemos então que o império da exterioridade, ligada sempre à forma do *espaço*, ingenuamente atada à “imobilidade”, cede, com o tempo, ao *tempo*. O que fez abrir espaço para a categoria da história não mais com queria Hegel, o iluminismo e o positivismo etc., mas enquanto palco do desdobramento da condição histórica, da “historicidade”. Da mesma forma, enfim, segundo Thévenaz⁵²², foi-se também a *passividade contemplativa*, porque em estreita conexão com a exterioridade. Isso, diga-se de passagem, nos dá uma indicação do porque, nos países que se colocam como os baluartes do ceticismo e do pragmatismo (USA e Inglaterra), hoje principalmente os USA, há um reavivamento do aristotelismo e do tomismo, filosofias marcadas pelo ideal de “contemplação”. A nosso ver, então, entendemos também melhor sob que eixo o seu ceticismo e pragmatismo contemporâneos – *anti-metafísicos* – giram: sob o eixo do imóvel esquema burguês de organização deste mundo, que anseia por ter todo “movimento” contido dentro dos parâmetros e marcos de suas instituições. Principalmente a instituição da “propriedade privada”, grandeza primordialmente espacial a qual, por tomarem como ligada à própria “natureza das coisas econômicas”, não querem de modo algum vê-la sob a égide da temporalidade e da contingência e, assim, sujeita a revisão como qualquer criação humana.

⁵²¹*Ibidem*, p. 51.

⁵²²*Ibidem* p. 52.

Por outro lado, segundo nosso autor, a “voz” própria à interioridade não é nem a voz passiva e nem a voz ativa, mas a voz mediana do verbo pronominal ou reflexivo. E seria bom ver que, seguindo as pistas thévenazianas, como teremos a oportunidade de constatar, nesta voz própria à interioridade é o gerúndio que se encaixa. Todavia, própria à tentação intelectualista, neste âmbito de análise da interioridade, pode-se perguntar se o passivo não é mais próximo da interioridade que o ativo, o *ser* que o *ter*.⁵²³ Esta pergunta procederia se realmente tomarmos o “ativo” como ativismo [*ideologia da ação*] onde a exterioridade é lócus da dinâmica desse “ativo”, e tomarmos “passivo” como “inação” (contemplação passiva), onde a interioridade contemplativa fica ainda atrelada ao ideário da ontologia clássica, ao “ser”. O ato de que fala uma metafísica reflexiva é um ato refletido. Nem o dado [objeto], nem o doador [sujeito], mas o *se dando*. Pelo que podemos ver aqui as bases para se pensar o *gerúndio* como o tempo verbal próprio de um ato reflexivo. Ao mesmo tempo em que vemos que é o “relacional” que comanda: nem sujeito e nem objeto, mas a *relação*, e esta vista a partir do ponto de vista reflexivo. O fato primitivo é um fato que se faz a si mesmo; é um dado que se dá ele mesmo. Lavelle, segundo Thévenaz⁵²⁴, insiste sobre o fato de que o ato “é ao mesmo tempo recebido e exercido”; ele é “uma chama que se nutriria a si mesma”.

O verbo refletido exprime admiravelmente a identidade do eu que põe e do eu posto: ele é o verbo mesmo da reflexão. E no verbo da reflexão eu apreendo o ato pelo qual o ser se coloca, não somente individualmente, mas universalmente, em Si e não somente em mim. Além disso, não é necessário me exigir colocar o ser de início, pois eu não saberia mais me introduzir, eu que o coloco, em um ser que eu mesmo teria posto. Eu não posso, pois, colocar o Ser senão pelo ato mesmo pelo qual eu me coloco a mim mesmo.⁵²⁵

Já a intuição bergsoniana não é nem contemplação passiva, nem criação ativa, mas justamente reflexão⁵²⁶, quer dizer, um tipo de visão transfigurada em criação. Assim, a solução dada por Bergson rompe com a noção de um “eu ativo” (kantiano) com a qual Decoster tanto queria romper. Com Bergson, temos uma conversão do objeto ao sujeito, da coisa ao ato, e mesmo do espaço ao tempo. Vemos então que a

⁵²³ Como nota Mounier sobre a distinção que Gabriel Marcel faz em: *Être et avoir*, de 1935; cf. nosso estudo sobre Mounier, *op.cit.*, p. 259 ss.

⁵²⁴ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p. 52.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 53, cf. nota 1: “LAVELLE: *De l'Acte*, 1937, p. 13, 31, 17, 39.”

⁵²⁶ *Ibidem*, cf. nota 2: “BERGSON: *Le Pensée et Le Mouvant*, p. 109.”

reflexão está longe de uma simples explicitação do implícito, de uma simples análise (não obstante seu nome de análise reflexiva). Ademais, a simples introspecção só poderia constituir um tipo de física do interior, paralela à física propriamente dita que é a física das coisas exteriores. E é por isso que o “psicologismo” está descartado, e estamos falando rigorosamente de “método filosófico”.

Todavia, o método reflexivo, passando pela interioridade psicológica, se aprofunda até chegar à interioridade moral ou metafísica. O que, mais uma vez, pode nos dar uma pista quanto ao caminho que o ceticismo moral, de que já falamos, toma na reflexão de Pierre Thévenaz. O método reflexivo, ao contrário do psicológico, usa do que se tem nomeado uma “introspecção regressiva”⁵²⁷: pelos atos de identificação regressiva se aprofunda a interioridade moral ou metafísica para chegar mesmo a um tipo de incondicional concreto ou experimental. O ultrapassamento, todo ele conservando uma perfeita continuidade graças à unidade do método reflexivo, se realiza por mudança de plano; o “mais e mais profundo” mobiliza progressivamente todos os poderes do eu unificando-os em seu centro comum. Essa transcendência reflexiva merece, pois, o nome de *metafísica do interior*. Por meio desta, segundo Thévenaz⁵²⁸, transcendência e exterior só podem parecer compatíveis em virtude de uma longa ilusão mantida por uma ontologia substancialista ou um realismo ingênuo. A única transcendência possível (e por aí mesmo a única metafísica possível) está ligada à interioridade. Aqui a transcendência para o interior matou a transcendência para o exterior! Como vemos, Thévenaz procura encontrar o lócus de legitimidade da transcendência sem ceder nem ao imanentismo interior, em seu sonho de univocidade, e nem à transcendência objetual exterior, pela qual a razão garantia se garante em seu empenho epistemológico amputando sempre o ato reflexivo.

Para Thévenaz⁵²⁹, não é certo que Kant seja, por mais que se tenha dito, a dobradiça decisiva entre a antiga metafísica e a nova: certamente, ele deu o golpe de misericórdia naqueles metafísicos que pretendiam ser como físicos do além, ou do mundo visto pelo entendimento divino. Mas no fundo, Plotino e santo Agostinho, como vimos, já haviam parcialmente feito avanços, e os filósofos da transcendência para o interior procedem em mais alto grau de santo Agostinho, de Descartes ou de Biran, que

⁵²⁷ *Ibidem*, cf. nota 3: “A. Burloud, *L’analyse réflexive dans son usage strictement psychologique. Travaux du Congrès Descartes*, VIII, p. 115.”

⁵²⁸ THÉVENAZ: “La notion de transcendence ...”, *op. cit.*, p., p. 54.

⁵²⁹ *Ibidem*.

de Kant. Isso é bom para lembrar de que Kant, não sendo a palavra final sobre a metafísica, não o é, da mesma forma, sobre *o método filosófico enquanto tal*. Assim, o método reflexivo, que nos impõe *uma nova metafísica*, permanece frutuoso, apesar de Kant. Todavia, resta saber se Kant é este anti-metafísico que se quer que ele seja e, se ele o é, de que metafísica ele é anti.

Todavia, como em nosso tempo, nota nosso autor, a metafísica tem tomado uma consciência mais clara de si mesma, de seu domínio próprio e de seu método mais autêntico, isto tem trazido consigo, às demais disciplinas, uma maior consciência de suas respectivas especificidades. Talvez a ingenuidade destas disciplinas esteja mesmo nesta maior consciência de suas especificidades: uma consciência de se bastarem em si mesmas, o que as impede de encontrar um ponto de comunhão que, por tratar-se de metafísica mesmo, seja uma tarefa própria da filosofia. A poesia também, como nota Thévenaz em relação a Jacques Maritain⁵³⁰, tem tomado consciência dela mesma depois de Baudelaire. Deve-se reconhecer que a teologia, também, com Karl Barth tem tomado melhor que nunca consciência de sua especificidade. Desde então, estes eternos conflitos de competência entre a ciência e a metafísica, entre a metafísica e a teologia, entre a ciência e a religião, que provêm sempre de uma tomada de consciência ainda insuficientemente específica de cada uma das disciplinas do espírito, cessarão de existir. Segundo o nosso autor, cada uma, tendo adquirido sua personalidade, pode propor o diálogo com as outras, um diálogo verdadeiro, respeitoso e fecundo, e não aí estas discussões desconfiadas que terminam infalivelmente com uma *Kraftprobe* [prova de forças] e onde cada um, permanecendo tanto mais aferrado as suas posições sacudidas, se sentisse mais ameaçado e desconsertado por seus ditos adversários. Pelo que, graças a esta maior consciência da metafísica sobre si mesma, alguns problemas de fronteiras só se tornaram mais agudos; assim, ao menos, estes não são mais conflitos estéreis. Thévenaz: filósofo da especificidade e do diálogo interdisciplinar.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 54, cf. nota 1: “Maritain: *Situation de la poésie*, 1938, p. 87.”

CAPÍTULO VI

Método e experimentação intelectual I

Neste tópico, pretendemos nos antepor a certa compreensão do pensamento inacabado de Pierre Thévenaz que parece não perceber a fidelidade do nosso autor a um “método”, *método reflexivo*. Porquanto a intenção básica de escrever um dos seus artigos iniciais, *Intériorité et méthode réflexive*⁵³¹, vai ser justamente a de precisar as relações que unem o problema da interioridade e o método reflexivo, no qual a noção de interioridade, para Thévenaz, exerce um papel extremamente importante.⁵³² Assim, a nosso ver, nosso autor se mantém, desde o início, no encaixe deste método que prossegue, *pari passu*, durante a trajetória (*a caminho*), em uma sempre maior explicitação e mais plena compreensão do campo de investigação aberto pela *intensificação da consciência de si*.⁵³³ Um indicativo desta nossa leitura é o fato de que serão os primeiros escritos de Thévenaz que nos fornecerão esta pista que se encontra em linha com sua filosofia, a qual denominamos de *radicalizante* (protestante).⁵³⁴

Para Thévenaz, a distinção interior-exterior, como vimos antes, não é inata.⁵³⁵ Sendo assim, vemos que uma filosofia reflexiva, tal como ele propõe, é mais do que um capítulo na história da redução do fazer filosófico à “epistemologia”, como quer a targa neokantiana. Trata-se, a nosso ver, de uma retomada radical do projeto de autonomia e maioridade esboçado meritoriamente por Kant mas malogrado, em um segundo momento, dentro do esquema ideológico do liberalismo ao qual o seu pensamento serve e justifica. Pelo que nos parece mesmo, então, que a falta de uma maior explicitação destas “realidades”, em sua distinção metódica, seja o que aproxima a indiferenciação

⁵³¹ In *L’homme et sa raison*, op. cit., pp. 57 ss.

⁵³² *Ibidem*, p. 58.

⁵³³ Temos a nossa frente, principalmente, a obra de HORT, Bernard: *Contingence et intériorité*, op. cit.

⁵³⁴ Ver, acima: Capítulo I, e Capítulo II: *Uma caracterização da filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz como “eticismo moral”*.

⁵³⁵ THÉVENAZ: “Intériorité et méthode réflexive”, in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 58.

primitiva (animismo infantil), que mantém uma alma em tudo, ao tipo de investida de uma razão (alma) construtiva que se vê projetada em todos os seus objetos olhando-os sem estranheza por ver-se sempre a si mesma neles. O que, a nosso ver, e seguindo Pierre Thévenaz, é o sinal de um tipo de *infantilização ingênita da razão epistemológica* não prevista por Kant. Justamente quem ajudou a delinear as formas jurídicas de emancipação da sociedade burguesa liberal da tutela do autoritarismo e das tradições. Pois esse fenômeno interno à *razão faculdade* kantiana, como veremos, é o que acaba comprometendo não somente sua idéia de maioridade racional quanto a de autonomia da razão que o seu projeto diz defender e sobre as quais inspira-se mesmo. Pelo que a filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz nos leva à necessidade de repensarmos estas importantes noções de maioridade e autonomia da razão. E isso a fim de encontrar um caminho pelo qual desolidarizar a mentira da verdade que têm coabitado promiscuamente nestas importantes noções desde Kant. Se é que devemos aqui pensar filosofia como propõe Pierre Thévenaz: luta contra a mentira e a ilusão. Todavia, e sempre, sem negarmos *o sentido mais radical* para o qual estas noções apontam – *sua verdade* – pela qual a mentira que lhes habita encontra lugar seguro para parasitar. Assim, segundo o nosso autor, para a formulação de uma distinção importante para o método reflexivo destas duas vias, *interior e exterior*, ao mesmo tempo em que explicitaremos sua aderência à ingenuidade naturalista tradicional, e que alimenta o “autismo” da razão, procuraremos repor a atividade reflexiva propriamente filosófica em sua forma mais específica: como *luta* com o “problema da realidade”.

Isto se dá porque o pensamento científico tem procurado resolver este problema fundamental, colocado pela concepção destes dois mundos (mundo interior e mundo exterior), aproveitando-se e justificando-se pelo que o senso comum o vê: como uma oposição entre mundo subjetivo e mundo objetivo. Vemos então que a descrição do movimento da consciência por Thévenaz terá força de afrontamento tanto em relação ao critério racionalista da *separação*, que o informa, tanto quanto à moral hierarquista de índole intelectualista que toma o corpo ou a corporeidade (objeto exterior), lugar das paixões e do irracional, como dado “exterior” do qual devemos tomar distância (separá-lo) para objetificá-lo e dominá-lo. E assim, nesse mesmo registro racionalista, vemos então, no inverso da demonização do corpo, a espiritualização da consciência. Assim, frente a estas duas tendências, com as duas conseqüências que lhes são afins, porque resultados de uma tendência reducionista em ambas sempre à mão – ou seja, a

espiritualização do corpo ou a *materialização da consciência* – pretendemos expor a originalidade do método reflexivo de Pierre Thévenaz.

6.1 Por um novo estatuto da evidência

No encalço através deste método de radicalização, como temos tentado apresentar, vemos o estatuto de duas noções importantes no fazer filosófico ser explicitado por Pierre Thévenaz. E isso, visto a importância e a dignidade que têm na luta característica pela qual o nosso filósofo define o empenho da filosofia como luta contra a mentira e a ilusão. Assim, desde a Antiguidade, que fecha o seu círculo na última grande síntese de Plotino, a evidência inteligível ou racional, que emana do solo divino da verdade ou do inteligível, tem enchido a razão.⁵³⁶ E é essa evidência que dá à razão sua segurança total. Está claro, então, que esse caráter da evidência compromete tanto a própria noção de evidência quanto o estatuto da verdade que lhe segue. E isso no âmbito do que Thévenaz entende se legitimar o sentido mais básico do fazer filosófico. Assim, devem ser explicitadas a noção de *evidência* e o *estatuto da verdade* que lhe segue necessariamente.

Todavia, é na modernidade, com Descartes, que a evidência conquista sua plena dignificação científica. Como bem nota Ricoeur⁵³⁷, é sob o tema *Réflexion et conscience de soi*⁵³⁸ que, em Thévenaz, nos deparamos com os escritos que, agrupados, constituem o elo marcado pela análise thévenaziana da hipótese extravagante do gênio maligno que é “uma etapa na luta contra o prestígio da evidência (figura epistemológica do absoluto), assim, um *momento da crise da verdade*”⁵³⁹

Assim, é no modo como Thévenaz aborda e privilegia o ato cartesiano que podemos ver melhor um caminho para a compreensão do sentido mais profundo do ceticismo moral pelo qual caracterizamos o seu ato filosófico. Pois a obscuridade, a sombra de um caos sempre à espreita não mais do Cosmo, mas *no próprio microcosmo*, que é o ser humano, contesta as pretensões de fundamento último da razão na evidência

⁵³⁶ Thévenaz: “L’historicité de la raison”, in *L’homme et sa raison II, Raison et Histoire*, Etre et Penser, Éditions la Baconnière, 1956, p. 162.

⁵³⁷ RICOEUR: “Préface”, in *L’homme et sa raison*, vol 1, *op. cit.*, p. 14.

⁵³⁸ In *L’homme et sa raison I, op. cit.*, p. 29 ss.

⁵³⁹ RICOEUR: “Préface”, *op. cit.*, p. 14.

que ela alcança pelos seus muitos esforços. Pelo que, segundo Thévenaz, em Descartes, genialmente *a filosofia coloca em questão a evidência sem colocá-la em dúvida*. No mesmo momento, uma nova dimensão, uma dimensão propriamente metafísica, como nota Ricoeur⁵⁴⁰, é introduzida na reflexão. Um hiato é descoberto, um espaço ontológico não preenchido se esclarece entre as pretensões de verdade da razão e a própria verdade. Esta não como coisa em si, ou ideal, mas porque o olhar da razão sobre si, sobre sua condição, se torna imperioso e o novo motivo desta metafísica da interioridade: “por trás da clareza da evidência, se descobre a obscuridade do estatuto da razão e do próprio ser humano. Assim, descobre-se uma cisão entre a evidência e a questão do fundamento.”⁵⁴¹ Vemos que, até aqui, a experiência-choque da fé cristã sobre a razão filosófica não exerce nenhum papel na explicitação de uma problematização consciente. Isso, a nosso ver, nos oferece o indício de uma possível *radicalização incipiente* já no próprio solo racional. Pelo que é por meio desta incipiência mesma que o método de radicalização thévenaziano encontra uma ancoragem mínima, mas suficiente, pela qual podemos, talvez, vislumbrar um elo de contato possível entre a imputação de loucura da fé cristã sobre a razão filosófica e o movimento que a própria razão pode tomar *ou* não, por si mesma, na constatação da possibilidade de que tal imputação exterior tenha sentido ou não. Ora, este solo comum só poderá ser o da *contingência* que apela à secularização da filosofia. Mas, também, ao mesmo tempo em que demonstra as possibilidades internas à própria razão, como veremos, pelos seus impasses e humores divinatórios tradicionais, esclarece sua incapacidade de sair de si *por conta própria*. Em muito por causa da pouca resistência às solicitações naturais deste seu *instinto* em um quesito tão fundamental quanto este. Isso porque na maior contestação radical que ela pode chegar em seu próprio solo, ou seja, o ceticismo absoluto dissolvente, a razão pode simplesmente culpar o ceticismo de traição e covardia e seguir com seu intento próprio em relação aos seus objetos. No entanto, é somente pela *clara e distinta*, porque *altissonante*, imputação de *loucura possível* que a razão, ou o ser humano, se vê na contingência de ter de se esclarecer *para si mesma* a possibilidade ou não de tal acusação. Pois a imputação lhe vem, pela primeira vez na história da razão humana, de um *totalmenteoutro* (o Deus da Bíblia), que não se coloca como mais um dos seus objetos. Ou seja, de uma maneira que não é possível à razão simplesmente estabelecer

⁵⁴⁰ *Ibidem.*

⁵⁴¹ *Ibidem.*

uma nova reposição, de sua característica dinâmica epistemológica, sobre novos objetos.

Assim, vemos, como muito bem nota Ricoeur⁵⁴², que a *crise da razão* é a situação da razão humana. Pois desta crise da razão surge a *metafísica*, cuja entrada é a consciência de si. Tomado em seu rigor semântico, então, o conceito de metafísica, fora de sua conotação muito cósmico-espacial de uma visão de mundo em dois níveis, é o conceito que melhor corresponde à possibilidade da experiência da consciência de si em seu aprofundamento e intensificação como filosofia reflexiva. Pois havendo uma impostura interna à própria razão que permanecia, até então, encoberta, é a noção de metafísica que possibilita, como já dissemos, a concepção da realidade como plural e, daí, dos “espaços metafóricos” de afastamentos necessários (espaços ontológicos) pelos quais a razão pode empreender sua atividade crítica constitutiva. E isso graças à noção de *diferença* que este afastamento ontológico, pela metafísica, implica e possibilita contra a noção de “identidade”, também metafísica. Isso para terror dos ditos anti-metafísicos, (positivistas, relativistas, pragmáticos e pós-modernos) que parecem, ingenuamente, apostar todas as suas fichas nesta última versão identitária. Noção menos produtiva nesse aspecto (ou menos humana⁵⁴³), porque menos respeitadora da importante noção de diferença (ontológica). Isso quer dizer que enquanto pudermos falar de metafísica, na verdade o que tem sido feito desde o início da história da filosofia, mas com maior lucidez a partir de Platão, estaremos esclarecendo uma real situação da razão humana em sua estranheza às solicitações de pura identidade às estruturas cósmicas e naturalistas. Isso quer dizer também que a “crise” da razão não é um evento pontual na história, ela é *a própria condição da razão humana*. Pois já em seu alvorecer, toma o signo da resistência do ser humano primitivo à pura identidade com o ambiente natural de vida – o que não é o caso com os animais irracionais que vivem em plena sintonia com o ambiente natural – e vai melhor se esclarecer quando do surgimento da razão filosófica, que é a tomada de consciência desta sua situação mas que deve continuar enquanto processo de aprofundamento da consciência de si, para o qual Thévenaz quer dar sua contribuição.

⁵⁴² RICOEUR: “Préface”, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁴³ De cujo *dégradé significativo*, a nosso ver, os pensamentos de Lyotard, Vattimo etc. saberão tirar proveito em suas análises da realidade atual.

Portanto, o *escamoteamento* desta “condição de crise”, que se dará posteriormente com o desenvolvimento da história da razão filosófica, tem sua expressão mais clara a partir de Aristóteles, com sua “definição” do *homem*. Digo: macho, adulto e possuidor de bens e terras. O que os comentadores de Aristóteles parecem resistir em tornar claro quando usam a palavra ambígua “homem” passando, assim, a nosso ver, por cima da “ideologia aristotélica”. Talvez querendo nos dar a entender que Aristóteles, anacronicamente, entendia com esta palavra qualquer *pessoa singular* ou mesmo a *humanidade*.⁵⁴⁴ Ou que mesmo seu uso posterior, porém mais amplo, pelo estoicismo – que depois será radicalmente aprofundado em suas extensões éticas (políticas e sociais) pelo cristianismo primitivo – pudesse ser derivado, sem mais, da filosofia aristotélica sem que esta ancoragem denuncie o real *ethos* aristotélico que informa, em profundo, seu real pensamento ético e sua estética. Assim, podemos dizer, se enquanto a obviedade do Ser para Aristóteles é o signo de sua clarividência por uma unidade essencial da razão com ele; a descoberta da diferença, de uma fratura no Ser por Platão, esclarecida pelo empenho da metafísica, será o signo, *para o cristianismo primitivo*, por outro lado, de um desvelamento da condição relacional e dependente do ser humano (sua contingência e historicidade). No caso, dependência para com Deus, os outros seres humanos e a criação.

Assim, realmente é o “si” da razão que está em jogo na crise da razão.⁵⁴⁵ Mais do que o seu estatuto diante dos seus objetos, pois é o nível de sua autoconsciência que está sendo questionado. Nesse sentido, justifica-se plenamente o tratamento mais duradouro, nessa conexão, que Pierre Thévenaz dedica a Descartes em resistência às tentações da fenomenologia de Husserl que opta pelo *transcendental* ao *radical*. Pois, a partir dessa operação, a metafísica deixa de ligar-se ao movimento produtivo de intensificação da consciência de si da razão humana e passa a apoiar uma “reduplicação” do si da razão. O que será o alibi para que a razão permaneça na ingenuidade de possuir e estar instalada em uma instância sempre superior à própria crítica que ela mesma formula. Assim, para nós, sem desmerecer o mérito, Husserl, como nota Ricoeur, não está no prolongamento de Descartes, e não vai mais longe que ele no mesmo caminho: ou seja, no da tradição de uma *filosofia reflexiva*.

⁵⁴⁴ Cf. *acima*, cf. nota 268. E para situar melhor a posição de Aristóteles dentro do desenvolvimento do conceito de “humanidade” desde o período clássico até o helenismo, ver em: JAEGER, Werner: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁴⁵ RICOEUR: “Préface”, *op. cit.*, p. 15.

E é realmente a concepção rigorosamente centrífuga da consciência o que faz da busca do ponto de partida uma fuga indefinida para intenções sempre extrínsecas da consciência⁵⁴⁶: o ponto de partida está sempre adiante. Assim, em intenção, este seria a coincidência da consciência total do mundo completo e concreto. Todavia, para nós, se a crítica à fenomenologia, neste seu prolongamento mais criativo e frutuoso, saído, bem entendido, das mãos do mestre Husserl, do que há de melhor da “metafísica clássica” é ainda possível e de maneira radical, ou seja, em linha com o que há de mais intrínseco ao “sentido” de seu movimento, isto só o é por causa dos frutos que a “provocação” veiculada na cultura ocidental pela tradição Bíblica judaico-cristã tem dado. Mais especificamente, pela experiência choque sofrida pela “razão filosófica” e colocada sobre ela pela “fé”, tal qual foi proclamada e vivida por Jesus Cristo e pelo cristianismo primitivo, e que é expressa pela tradição escriturística dos textos fundantes do N.T. A imputação de loucura que a fé lança sobre a razão filosófica desperta nesta – *o que é de seu próprio feitio* – a necessidade de testar este novo nível de consciência que *um verdadeiramente outro*, a fé cristã, lhe provoca a verificar. Agora com a possibilidade, para a razão, de chegar à consciência do seu autismo, sua contingência e historicidade [temporalidade] de suas conquistas. E isso não simplesmente como condição própria do seu trabalho crítico sempre como um eterno refazer, mas como consequência, agora, graças à experiência choque, do *aprofundamento de sua própria condição contingente desabsolutizada e desdivinizada*.

Assim, face a Husserl, Pierre Thévenaz defende a concepção cartesiana de uma “consciência concentrada e centrípeta”, capaz de superar-se ela mesma na ausência do mundo. Ele defende uma consciência-atenção (a si) contra uma consciência-intenção (do mundo).⁵⁴⁷ Pelo que na pinçada precisa de Thévenaz da fraqueza da tradição transcendental, nos deparamos, clara e distintamente, com a *crise da razão* – e não simplesmente com a *crise das ciências européias*⁵⁴⁸, o que define o radicalismo do ponto de partida segundo Thévenaz.

Antes de tudo, o “ceticismo” em Descartes está a serviço da causa da verdade, ou seja, em consonância com o que para o nosso filósofo caracteriza a atividade filosófica. Em outras palavras, trata-se de fazer surgir uma questão, encontrar ainda

⁵⁴⁶*Ibidem*.

⁵⁴⁷*Ibidem*.

⁵⁴⁸ O que já nos oferece o talhe por onde Pierre Thévenaz originalmente procurará as vias de acesso a um “humanismo renovado”, radicalizado e à altura do ser humano, do ser humano só.

razões de duvidar ali onde, à primeira vista, nós não vemos senão evidência e verdades definitivamente conquistadas.⁵⁴⁹ Esta caracterização da atividade do filósofo é, segundo nosso autor, o que lhe conduz além do “totalmente natural”, além do físico, para o *metafísico*. Pelo que vemos aqui, ao mesmo tempo, mais uma aproximação ao *ceticismo moral* pelo qual entendemos caracterizar uma faceta importante do pensamento de Thévenaz. Em Descartes isso lhe possibilitou o encontro de um meio de “colocar em dúvida a evidência sem duvidar da evidência”.⁵⁵⁰ Tratar-se-á então sempre de uma disposição de espírito (atento) ao acolhimento da evidência no ato em que ela se dá. Tratar-se-á de adotar o pensamento como uma atividade dinâmica, não simplesmente construtiva, mas porque viva e comprometida.

Segundo nosso autor, o caráter fecundo da descoberta cartesiana está, então, no “quanto ela é capaz de esclarecer a significação da seguinte questão: o que é a verdade?”⁵⁵¹ Que em Descartes (cristão) se reconfigura diferentemente da mesma pergunta proposta por Pilatos feita a Cristo, e que Nietzsche considerou grande coisa.⁵⁵² Vemos então que isso imediatamente contesta uma certa leitura racionalista sistêmica de Descartes. Pois torna a experiência metafísica, no método de Descartes, um *evento posterior*, após o esgotamento das razões naturais e reais de duvidar; o que lhe possibilita o engajamento em uma experiência nova, de ordem metafísica. Pelo que as matemáticas e a aritmética servem, no passo próprio do método cartesiano, à “redução” que está implicada no desenvolvimento do método. Nesse sentido⁵⁵³, a hipótese “extravagante” de Descartes de um grande enganador é o que realiza, segundo Thévenaz, a passagem metódica do plano ontológico para o existencial. Pois a inquirição cética, não obstante parecer ter sido aplacada pelo que de certo e indubitável a que a aritmética e a geometria haviam alcançado, agora, quebrada a linha de continuísmo da atitude natural (exteriorizada) que caracterizava a inquirição até agora, por um “ato pessoal” (de vontade) de Descartes, volta-se para a inquirição das estruturas

⁵⁴⁹THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁵⁰*Ibidem*.

⁵⁵¹*Ibidem*

⁵⁵²NIETZSCHE, Friedrich: *O anticristo – a maldição do cristianismo*, Clássicos Econômicos Newton, edição integral, Rio de Janeiro, 1996, § 46, p. 71: “Será que eu já disse que no Novo Testamento há apenas uma figura que merece ser respeitada? Pilatos, o governador romano. Levar a sério a questão de um judeu, ora, nem mesmo consegue conceber uma coisa dessas. Um judeu a mais ou a menos, que importa? ... O escárnio nobre de um romano diante do qual a palavra “verdade” foi descaradamente violentada enriqueceu o Novo Testamento com a única frase válida, que é sua própria crítica, sua própria aniquilação: ‘o que é a verdade?’.”

⁵⁵³THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, *op. cit.*, p. 127.

mais íntimas de sua subjetividade. Eis aqui como a tradição cética, estancada pela teoria do conhecimento em seu atrelamento ontológico, ganha novo fôlego no cumprimento de sua vocação de “duvidar” radicalmente.

Descartes coloca em dúvida a evidência sem duvidar da evidência! A evidência matemática fica colocada em dúvida para fazer valer o sentido mais fundamental da própria evidência enquanto ação, atividade de busca, inquirição. Pois senão, a evidência erigida como uma conquista representaria o fim da própria inquirição filosófica definida por Thévenaz como “ato de duvidar” em vista da verdade e contra a ilusão. De todos estes argumentos, o fato de que neste passo do método cartesiano a metafísica, tradicionalmente, para os desconfiados pós-kantianos e congêneres, lócus da implantação do arbitrário, permaneça *suspensa*, a nosso ver, é o mais forte. O que não só nos esclarece a honestidade deste passo cartesiano, como o sentido mais autêntico da “metafísica” que não é, como quer os ditos não metafísicos críticos, o expediente para o arbitrário ou a real facilidade (tentação) da razão. De maneira alguma, pois para a filosofia radical de Thévenaz, como vemos, o movimento metafísico implica coisa *totalmente diferente*. Isso nos leva a exigir mais rigor da atual crítica à metafísica para que aprenda a relê-la, a partir de seu “inventor” (Platão), com outros olhos. Vemos também que não se trata da dúvida “contida” do “ceticismo clássico”, cujos estudiosos têm sempre a pressa e preocupação em esclarecer-nos de que ele salvava os “fenômenos”.⁵⁵⁴ Em Descartes, “tudo” fica suspenso, mas como resultado de um empenho, de se estar a caminho porque assim se exige. Ou seja, não como o encontro de um porto seguro, chamado fenômeno, resultado já de uma queda na passiva e clássica contemplação interior. Mas com empenho em vista de um “mínimo” – mesmo que seja um ponto – pelo qual prosseguir.

A posição contrária à atitude natural, que é o congênere direto do movimento de concentração, aprofundamento e amplificação da consciência de si e que se impõe no método reflexivo, levou Descartes ao expediente metódico da dúvida hiperbólica como passo superior para a *dúvida real*. Pois essa inclinação natural que dissipa as dúvidas, segundo Thévenaz, é um tipo de “instinto intelectual”⁵⁵⁵, irresistível como todo instinto. “É, pois, claro que há verdadeiramente mais razão de duvidar realmente da

⁵⁵⁴ Ver sobre isso a bibliografia apresentada, *acima*, cf. nota 58.

⁵⁵⁵ THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, *op. cit.*, p. 128, cf. nota 4: “*Lettre à Mersenne*, 16 oct. 1639.”

evidência.”⁵⁵⁶ Assim, a dúvida reaparece como dúvida hiperbólica, depois a evidência cai sob a empresa possível do gênio maligno. Mas então, sobre o que, doravante, duvidar? Será ainda a verdade de “dois mais três igual a cinco” que é posta em dúvida? Não, ao menos não diretamente. É, ao contrário, segundo Thévenaz⁵⁵⁷, *o assentimento que dou às evidências* (logo, minha própria razão) que é radicalmente posta em questão, e não de todo as razões desse assentimento, pois a presença da evidência racional é a prova de que elas são boas.

O fato é que, aqui, a razão se tornou questão para si mesma, e é seu estatuto que está em causa. A incerteza que renasce agora não toca o conteúdo evidente de $2+3=5$, mas *a situação da razão humana em relação à realidade última*, ou, mais exatamente, sua relação com todo ser mais potente que ela: Deus eventualmente enganador ou gênio maligno. Com efeito, o fato mesmo de duvidar, revelando a Descartes sua imperfeição, segundo nosso autor, lhe dá a consciência de uma falta de ser: ele não é o autor de seu próprio ser, pois se ele o fosse, ele não seria criado imperfeito e duvidando. Pelo que vemos por aqui que a dúvida que levou Descartes ao mesmo tempo a um mais claro conhecimento de si mesmo, de quem ele é, e de quem ele não é (Deus), é o que lhe possibilitou uma melhor delimitação do “campo humano” de trabalho que lhe é, a partir de agora, visto com mais clareza e distinção. No mesmo golpe, sua incerteza se coloca sobre outra coisa que simplesmente o valor de seus conhecimentos: *de epistemológica ela se torna ontológica ou metafísica*. Pois o ser de nossa razão ou a origem do ser humano permanecem mergulhadas na obscuridade. Ora a obscuridade, “qualquer que seja, é uma causa muito suficiente para nos fazer duvidar”.⁵⁵⁸ Portanto, onde uma obscuridade subsiste, a dúvida surge infalivelmente. Todavia sua incerteza o conduz a ver o “valor” dos seus conhecimentos no seu campo humano agora melhor delimitado. Assim, de epistemológico, o passo primário do conhecimento na *ordo cognoscendi*, mas secundário na *ordo essendi*, se torna ontológico ou metafísico. Quer dizer, em plena consciência de sua delimitação, agora ele pode mais confiantemente ousar, não como negação de sua limitação, mas como um ponto básico sobre o qual ele pode arriscar.

Conforme nosso autor, se a razão humana está em questão, a evidência, mesmo enquanto evidência será afetada de um coeficiente de incerteza e de dúvida. Sua clareza

⁵⁵⁶*Ibidem*, p. 128.

⁵⁵⁷*Ibidem*.

⁵⁵⁸*Ibidem*, p. 129, cf. nota 1: “*Réponses aux Secondes Objections*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 270.”

e sua distinção perfeitas se destacarão sobre um fundo de trevas que não havia aparecido no primeiro instante do método. A evidência ficará em questão sem, no entanto, poder ser, enquanto tal, posta em dúvida. Afinal esta constatação metafísica a que Descartes chega também ela é fruto de uma evidência, agora em questão, mas reconhecida em seu valor próprio. Até aqui, Descartes mantém-se fiel ao seu método.

Delineia-se assim, a nosso ver, a questão fundamental de como Descartes rompe com o *materialismo ingênuo* do pensamento clássico, e que caracteriza também certa versão do paganismo naturalista.⁵⁵⁹ Isso se dá a partir de uma constatação concreta da condição básica de sua própria situação, ou condição humana contingente. O que leva consigo “sua razão humana” não se tratando, portanto, de simples “dedução lógica”. Pois isso seria apenas uma continuação da disputa lógica infrutífera da Escola, de “filosofia da refutação”. Assim, nesta conexão, a nosso ver, é o conceito de “criação”, de tradição Bíblica, o que fornece, para o campo do conhecimento, elementos heurísticos bastantes para inspirar uma verdadeira revolução do pensamento, tal qual foi levada a cabo por Descartes. Se os seus continuadores vão manter-se em linha com esta inspiração ou vão soçobrar à “tentação” de queda na ingenuidade pagã naturalística, é uma outra questão, que tentei apresentar em meu estudo sobre o jovem Emmanuel Mounier.⁵⁶⁰

Assim, certeza e incerteza sobre dois planos diferentes: a primeira sobre o plano da atitude natural, *ingênua*; a segunda sobre o plano da consciência de si, *atenta*. Vemos aqui novamente o índice do “ceticismo moral” a que esta nova dúvida conduz. Mas porque esta nova dúvida não incide diretamente sobre a evidência enquanto tal, é necessário perceber sobre qual extensão de pretensão desta evidência enquanto tal ela recai. Na verdade, sua mordedura é *indireta* porque força a razão a fazer um caminho novo no qual ela se vê melhor em suas pretensões descabidas. Assim, segundo nosso autor: “A primeira dúvida era séria e real: nascera da obscuridade da pseudo certeza

⁵⁵⁹ No *sentido religioso*, porque último, em que a matéria ou “átomos”, mesmo em Demócrito (ca. 460 – 370 a.C.), permanece contendo e veiculando suficientemente o princípio de inteligibilidade última de sua explicação do funcionamento da natureza.

⁵⁶⁰ MOUNIER, Emmanuel: *Le conflit de l'Anthropocentrisme et du théocentrisme dans La philosophie de Descartes*, Mémoire présenté pour le Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie, Grenoble, 27 de Juin 1927, (Bibliothèque Emmanuel MOUNIER, 19. Rue d'Antony, CHATENAY-MALABRY, PARIS-FRANCE.)

sensível. A nova ‘dúvida’, ainda mais séria, nasce da obscuridade do estatuto metafísico da razão humana a propósito de uma evidência perfeitamente clara e autêntica.”⁵⁶¹

Primeiro passo da razão crítica: instaurar ou restaurar a evidência sobre seu verdadeiro terreno (o do entendimento) – segundo passo, perceber a sua incerteza em relação ao Ser absoluto e se colocar “em dificuldades” quanto à eventualidade de uma “falsidade absoluta” das verdades certas de que ela é “tão fortemente persuadida”.⁵⁶² De onde a expressão: “Razão de duvidar, por assim dizer, metafísica”. Daí também, então, que o resultado mais conseqüente da filosofia de Descartes seria a manutenção desta sua grande conquista quanto ao conhecimento desta *situação* insegura de toda evidência. Já que a pretensão de estabelecimento de um fundamento último e valor último lhe é impossível por causa de sua condição mesma finita e contingente. Assim, o racionalismo – ou seja, a ideologia da razão – subproduto da marca ideológica burguesa que tem informado o pensamento ocidental principalmente, nesta conexão, já desde o séc. XVII – e que afirma sua descendência cartesiana – não é a última palavra sobre o ato filosófico de Descartes. Isso porque, segundo nosso autor, o fundamento e o valor último da evidência permanecem ainda em suspenso, como em *sursis*, enquanto o estatuto metafísico não for assegurado e fixado. Daí Pascal: “Muita luz ofusca, ... muita verdade nos atordoa.”⁵⁶³

Segundo Thévenaz, o que está em questão agora é a *relação da evidência com a razão*, ou diríamos antes (porque é a razão que está em causa) a *relação da razão com a evidência*: pelo que não se pode confiar de cara na razão como tal. Pois mesmo na evidência assegurada contra os ataques da dúvida (como $2+3=5$, ou: o quadrado tem quatro lados), esta relação permanece indeterminada, inexistente. Assim, Descartes pôs à luz o seguinte ponto capital: para que a ciência seja verdadeiramente certa, é necessário que a relação da evidência com a razão seja determinada, que ela seja inscrita na evidência mesma. O quer dizer que, por trás da clareza da evidência, há a obscuridade do estatuto da razão ou do ser humano que quer ser dissipada. Mas se a própria evidência está posta em causa sem que se possa duvidar dela, essa impossibilidade de dúvida sobre a evidência, todavia dúvida marcada pela sombra da obscuridade, não afiança a razão, em sua relação com a evidência, no que se refere ao

⁵⁶¹THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, *op. cit.*, p. 128.

⁵⁶²THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, *op. cit.*, p. 131, cf. nota 1: “Cf. *Réponses aux Secondes Objections*, p. 270.”

⁵⁶³*Ibidem*, p. 131.

que a razão possa tentar garantir a partir da evidência: pois *é a própria relação que está posta em causa*. E já que é a razão que cumpre o papel ativo, é ela que está posta em causa justamente neste seu papel, no alcance que ela queria dar a seus juízos a partir do que percebe como evidente: eis que um problema metafísico se coloca sobre a própria razão. O passo existencial tem de ser dado porque é a razão (ou o ser humano) que deve ser tomado em seu estatuto próprio.

Todavia⁵⁶⁴, aquele que é preocupado por estabelecer em toda objetividade a verdade, que está inteiramente na busca do conteúdo de verdade e da realidade objetiva, evita certamente de ser presa da ilusão. Mas será que o suficiente para não se perder na evidência? Ele crê tomar posse da evidência, mas *é ela que o possui*. Eis, a nosso ver, a fórmula de toda idolatria! O que nos abre campo parase pensar o ceticismo moral: pois preocupado em dissipar suas dúvidas, ele usa de sua razão como de um instrumento para apreender o real e conquistar a verdade, como um olho em mira que vê tudo sem se ver a si mesmo, que duvida de tudo sem duvidar de si mesmo.⁵⁶⁵ Na primeira dúvida, a razão se ignora por definição ou por natureza; ela se aliena nas coisas ou nas evidências, o que dá a estas “direito de ocupar meu espírito contra minha vontade e de se tornarem quase senhoras de minha confiança.” [*Première Méditation*.] Perdendo-se assim na evidência, a razão é invencivelmente levada a lhe conferir cegamente um valor absoluto e último. É quando a verdade lhe aparece como o acordo do espírito com a realidade, estabelecido por intermédio do instrumento razão. Pelo que deduzimos, então, que a ingenuidade pode estar do lado dos que proclamam o fim da metafísica, como se suas falas (linguagem instrumental ou razão instrumental) fossem idênticas à realidade. Isso porque a luz da evidência cega a razão. Pois assim como a ilusão sensível ocultava a realidade à razão, agora é a evidência que põe o risco de *ocultar a razão a si mesma*. Pelo que, cada vez mais, vemos o signo de um novo argumento a favor de um ceticismo moral em Descartes que Thévenaz abraçará em conformidade ao seu método de radicalização.

Nessa conexão, um argumento fatídico que, a nosso ver, demonstra a íntima relação da nossa razão com a natureza enquanto tendência, ou como *natureza mesma*, à “cegueira” é o seguinte: a natureza, conceito abstrato, é cega e não pode nos “ensinar

⁵⁶⁴*Ibidem*, p. 132.

⁵⁶⁵*Ibidem*, p. 132. *In loc.*, textos inéditos de Thévenaz acerca da problemática, cf. nota 1: “Ver *Du relativisme à la métaphysique*, Zurich, 1948, p. 14, e *Essence de l’homme et situation de la raison*. Actes du X^o Congrès international de philosophie d’Amsterdam, I, 1948, p. 458 s. (Bibl., n^o 3 et 11).”

nada”, a não ser com muita ilusão retórica antropomórfica. Pois somente pelo expediente do antropomorfismo – o que sempre tem sido a saída de toda “religiosidade pagã”, ou seja, para o que nos interessa, *não cristã* – é que a tradição do pensamento filosófico tem mascarado esta sua íntima e profunda aderência religiosa. Quando toma por certo e seguro, (justamente o que é dado como tal dogmaticamente apenas pela intuição mítica e religiosa), o que ela tem contestado por considerar seu pensamento e sua crítica como seguramente laicas e autônomas. Nesse sentido, a radicalidade da provocação da fé (cristã) à razão filosófica está no fato de que ela mostra, à própria razão humana, que *ela está nua*, tendo apenas esta sua condição de “nudez” por onde começar o seu trabalho, e nada mais. É que, segundo Thévenaz, o poder da razão que se manifesta na evidência é um tipo de *natureza*, pesada como um instinto; e não será, então, este poder cego como toda força natural? “A natureza de meu espírito é tal que eu não saberia me impedir de estimá-los verdadeiros.”⁵⁶⁶

Entretanto, a razão está em estado de se arrancar a este feitiço da evidência e à passividade preguiçosa na qual ele a encoraja. Pois ela pode se reconquistar a si mesma *por meio de um ato de vontade*. Pelo que vemos que Thévenaz não está falando de uma “faculdade” ou uma abstração chamada razão, mas do *próprio ser humano todo*. Assim, a razão (ou o ser humano) só pode conquistar a si mesmo por um ato de vontade, pois não se trata de tranqüila “contemplação”, *mas de luta*. Ou por uma tensão interior que se exprime exteriormente, segundo nosso filósofo, na tensão dramática da dúvida hiperbólica. Esse *fingimento deliberado* que, por ser fingimento mesmo, é uma quebra do continuísmo naturalmente causal da ordem das razões a que a razão humana fica submetida quando cede à tentação da evidência. Todavia, é no sentido de propor uma mesma quebra, mas sem fingimento, que a provocação da fé (cristã) à razão deve ser entendida. Pois enquanto a hipótese do gênio maligno intervém como artifício de método, a provocação da fé, que chama a razão à consciência de sua condição humana, é um fato inusitado, é um choque repentino, inesperado. Mas, por aquele artifício, Descartes faz intervir um gênio maligno e supõe que todas as evidências são truncadas. Pelo que Thévenaz nota⁵⁶⁷ que este é um curioso artifício do método para fazer progredir e chegar à *experiência metafísica libertadora* assim estimulada, enraizando-a no progresso mesmo da consciência de si.

⁵⁶⁶*Ibidem*, p 133, cf. nota 2: “*Cinquième Méditation*.”

⁵⁶⁷*Ibidem*.

Assim, (Descartes) recorrera à evidência para desmascarar a ilusão; e agora ele recorre à ilusão fingida, quer dizer, à ilusão consciente, conscientemente conduzida contra si mesmo, para desmascarar a evidência. As bases do ceticismo moral de Pierre Thévenaz, mais uma vez, são aqui bem entrevistadas.⁵⁶⁸ Por um golpe de força metafísico, como podemos ver, Descartes suspende o assentimento que a evidência lhe impõe e toma consciência do seu livre poder em face dela: “Pelo menos está em meu poder suspender meu juízo.” [*Première Méditation.*] Vemos, então, aqui, mais argumentos que apresentam a *metafísica* como o que abre o espaço (ontológico) de arejamento entre a razão e seus objetos, libertando ambos de um aprisionamento mútuo, *abrindo assim uma dimensão nova no interior da própria razão*. Pois aqui a razão deixa de ser um instrumento inconsciente da evidência e passa a viver a liberdade auferida a partir da consciência de si mesma a que ela chega. Segundo Thévenaz (no mesmo lugar), contrariamente à idéia superficial que se faz da metafísica, a passagem à metafísica através da dúvida hiperbólica destrói o absolutismo da razão (instrumento) e torna antes de tudo incerta sua relação com a realidade última e absoluta. Esse é o mesmo sentido que tem, *mutatis mutandis*, a descoberta da metafísica por Platão, sentido do qual a de Aristóteles, o pai do “iluminismo grego” (e de todos os seguintes, se posso assim dizer) vai se afastar. E um fato que reforça esta nossa constatação é o fenômeno do “ceticismo” encontrar guarida nos desenvolvimentos epistemológicos que ele recebe na Academia e não no Liceu.

Assim, chegamos à nova evidência libertadora que Descartes descobre no *cogito*, uma evidência de um tipo totalmente novo, uma evidência que constrange a razão, mas não a aliena, pois a libera colocando-a em posse de si mesma. Essa evidência é essencialmente relação da razão consigo mesma, quer dizer, consciência de si. “Eu não poderia jamais nada me impor.” [*Prèmiere Méditation.*] Segundo Thévenaz⁵⁶⁹, Descartes não se assegura uma vitória fácil sobre um inimigo artificial, sobre um autômato metafísico suscitado para dar corpo à ação dramática das *Méditations*. Ele triunfa muito simplesmente da evidência e de suas tentações. Ele conquistou sua liberdade em relação a ela. Pois era necessário violentar a verdade para que seu constrangimento se tornasse libertador. Onde vemos que a verdade não necessariamente

⁵⁶⁸THÉVENAZ, *in loc.*, nos apresenta uma bibliografia de Descartes em que ele expressa a possibilidade de “alienação da consciência” pela evidência ligada ao assentimento que esta leva aquela a dar e que nos parece interessante notar: “Cogimur assentiri (Lettre à Regius 1640), cogitur assentiri (*Entretien avec Burman*, éd. Boivin, p. 8).”

⁵⁶⁹*Ibidem*, p. 135.

precisa tomar o tom de “peso” que Nietzsche lhe dá, ao requerer a “arte” para suavizá-la. A verdade, então, não tomada como coisa-em-si, o que faz valer a crítica nietzschiana, por outro lado, que, como sempre, por causa do seu ceticismo absoluto, aceita esta concepção às avessas, ou seja, para melhor negá-la – pode ser a *verdade assumida pessoalmente por mim e que me liberta*. Não quer isso dizer que da alta luta travada pela razão é ela mesma quem sai vencida em sua impostura ao mesmo tempo que vitoriosa pelo alcance de uma nova consciência de si não ingênua?

6.2 Por um novo estatuto da verdade

Assim, passamos para o problema da verdade que se liga ao da evidência.⁵⁷⁰ Pelo que temos posto, Descartes o coloca assim: vemos que não se trata de só uma vitória “epistemológica” contra a ilusão (dos sentidos), mas de uma vitória contra a *auto ilusão da razão*. Este passo fundamental do método cartesiano é um do qual Descartes não pode mais fugir, pois trata-se de uma conquista duradoura. A questão da existência demonstrada de um Deus não enganador capaz de garantir a verdade da existência é uma outra história. O que interessa a Thévenaz é somente o seguinte: importa apenas aqui lembrar como Descartes soube, por sua dúvida metódica e hiperbólica, colocar de maneira mais precisa e profunda o problema da verdade. Marcar sua ligação íntima ao estatuto da razão humana e mostrar que se interrogar sobre a verdade é, como a palavra indica, *colocar em questão radicalmente a verdade*. Graças a Descartes, nós experimentamos de alguma maneira o vivo hiato entre a evidência e o fundamento da evidência, entre o conteúdo da verdade e a significação da verdade. O que faz com que a univocidade racional entre estas dimensões se explicita como de *inteira responsabilidade moral da razão* e não um fato “natural”.

Nessa conexão, Thévenaz⁵⁷¹ mantém a mesma opinião a qual cheguei antes de tê-lo lido sobre a noção de “Bem” para a contribuição ao problema da verdade em Platão. Assim, na *história do problema da verdade*, para o nosso autor, Descartes é tão

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 135 ss.

⁵⁷¹ Cf. nota 3, *ibidem*, p. 136.

somente, todavia, um exemplo, certamente privilegiado. Pois poderíamos mostrar, para o ponto que nos ocupa aqui, um passo em última análise análogo, se bem que muito diferente na marcha, em um Platão, que procura além da verdade, além da realidade das Idéias, a Idéia do Bem que é causa da verdade e do ser. Dito de outra forma, que procura fundar o valor e a significação da verdade sobre o Bem. Ou também, segundo Thévenaz, em um Kant, pois a questão crítica – “Como a física ou as matemáticas são possíveis?” – é igualmente uma questão propriamente metafísica. Quando bem mesmo se tem querido ver aí tantas vezes a simples condenação de toda empresa metafísica em proveito da teoria do conhecimento. De fato, trata-se também de uma questão mantida sobre uma evidência, da colocada em questão de uma verdade, no entanto, indubitável (a verdade da física newtoniana em relação a qual, para Kant, não há, por outro lado, sombra de dúvida): Como tal verdade é ela possível? Isso é o mesmo que dizer: como compreender o valor de tal verdade, seu fundamento? A “revolução copernicana”, segundo Thévenaz, será o artifício de método que Kant imagina para responder a esta questão, pelo que ele, Kant, se vê conduzido a *uma nova teoria do ser* (da realidade), e do espírito cognoscente, para responder a esta questão “crítica”. Não é esta a prova de que, como em Descartes, nós estamos em plena interrogação metafísica, em uma nova metafísica? Além do que, como já assinalamos, o próprio Kant, segundo Thévenaz, a nosso ver mais consciente do que os atuais críticos da metafísica, em uma carta a Marcus Herz, datada do mesmo ano da *Crítica da razão pura* (1781), qualifica sua empresa crítica de “Metaphysik Von der Metaphysik” / “Metafísica da metafísica”.

Assim, primeiro Descartes destaca o *fundamento momentâneo* da verdade no *cogito*, depois na existência de um Deus veraz. Com isso, vemos que Descartes inverte a posição de base. Agora o ponto de partida, em seu projeto filosófico, não é mais como se dava a partir da reflexão anterior de índole aristotélico-pagã, *a partir de Deus*. Descartes recupera, aqui, o sentido profundo inaugurado pelo cristianismo primitivo – neotestamentário – que, a partir da pregação de Jesus Cristo parte da pessoa concreta, do mundo da vida, para chegar a Deus. Essa recuperação cartesiana desta especificidade cristã em solo filosófico, e que marca o enfileiramento cartesiano na tradição agostiniana, então, deve manter-se primariamente sobre o solo da “moral”. Visto que a recuperação da singularidade concreta da pessoa pelo kerygma cristão se dá através das

“obras do amor”.⁵⁷² Ora, o giro antropológico pelo qual Descartes deve passar para seguir rumo ao seu interesse epistemológico, deve, *necessariamente*, cruzar com o problema moral fundamental. Obviamente a intenção de Descartes não é teológica, mas filosófica (e eu não diria simplesmente epistemológica): ou seja, é a fundação do método científico da modernidade ocidental. Pelo que: “O fim, para o que é polarizada toda a atividade de Descartes, é a felicidade e o aperfeiçoamento do ser humano. A metafísica, raiz da árvore das ciências, nutre o tronco e, além disso, dá sua direção e seu assentamento.”⁵⁷³ Todavia, o aprofundamento e retomada consciente desta questão moral essencial, ocultada pelas malhas do paradigma cosmológico a partir da filosofia da natureza de índole greco-pagã e que permanece na economia geral do aristotelismo anterior a Descartes como sensibilidade dominante – *astheisis* –⁵⁷⁴ é o que possibilitará Descartes a dar prosseguimento ao seu projeto filosófico, porém inacabado. Como sabemos, seu projeto de uma “moral científica”, prometida na contingência de uma “moral provisória”, nunca se completou. Todavia, se o projeto burguês moderno racionalista, que se instaura após Descartes, e que é defendido pelo ideário liberal no ocidente recebe um aval mais em sintonia com o naturalismo pagão do que com a fé cristã primitiva é porque parece, a nós, seguir-se por si já como sinal de uma cessão inconsciente.

Assim, graças ao “arejamento ontológico” somente possível pela metafísica, que Thévenaz chama de “le vif l'écart” entre a evidência e o fundamento da evidência, chegamos, entre a colocação da dúvida das pseudos verdades e a colocada em questão das autênticas evidências, ao *conteúdo da verdade e sua significação*. Descartes nos faz ver a que leva uma experiência verdadeiramente radical da verdade nos conduzindo, pela passagem metafísica, a uma questão metafísica: que é a verdade? Qual é o fundamento de todas as verdades, dito de outro modo, da evidência? Graças à tradição

⁵⁷² Cf. KIERKEGAARD, Søren A.: *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, Petrópolis-Bragança Paulista, 2005. Ver também, LUTERO, Martinho: *A liberdade do cristão*, Col. Grandes Obras do Pensamento Universal – 83, Editora Escala, “Segunda Parte – O homem exterior, p. 35 ss., onde Lutero trata da necessidade das “boas obras” como exteriorização conseqüente de uma fé autêntica. Sobre isso, à pergunta dos discípulos de Jesus sobre quando eles haviam-no visitado na prisão, quando eles haviam lhe dado de beber e de comer, quando ele teve sede e fome, recebe a seguinte resposta: “quando fizeste isso a qualquer um destes pequeninos”. (Mateus 25.44 ss.) O que é uma expressão da “ética concreta” do amor cristão.

⁵⁷³ Cf. MOUNIER: *Le conflit ...*, *op. cit.*, p. 22

⁵⁷⁴ Deve-se ainda avaliar o quanto Tomás de Aquino consegue, em seu valoroso projeto de síntese do cristianismo com o aristotelismo, superar o elemento dominante cosmológico-pagão e suas conseqüências na economia geral do seu sistema. Já que, como temos tentado apresentar a partir da leitura de Pierre Thévenaz, esta vinculação entre a filosofia e a estética cosmológica não pode ser passada por alto.

do pensamento cristão que ajuda Descartes a se libertar da escravidão natural da evidência é que a filosófica pergunta de Pilatos, tão louvada por Nietzsche, pode ser agora melhor colocada para ser, no mesmo nível, (filosófico), respondida. Se há uma instigação da fé sobre a razão que a leva, em Descartes, a reelaborar e propor uma resposta à pergunta sobre a verdade, por outro lado, esta reelaboração e resposta filosófica permanecem sob a inteira responsabilidade humana de Descartes. Pois a fé, tal como é pregada e vivida de maneira inédita na história da espiritualidade humana por Jesus (o Cristo), continua provocando e “sugerindo” respostas a sua maneira sem se permitir engessar em nenhuma delas. Ou seja, diante desta pergunta filosófica, mesmo reelaborada, o Cristo permanece em silêncio, sem nos dar pistas (racionais, claras e distintas) que diminuam a nossa responsabilidade humana de encontrá-las racionalmente por nós mesmos. Assim, a sagacidade e a capacidade de que Descartes dá provas em sua colocação do problema da verdade conflita, ao mesmo tempo, com a fraqueza da solução que, em um segundo momento, propõe: a da “a garantia divina”.

A garantia artificial de um *deus ex machina* que restaura a evidência, segundo Thévenaz, e liga de modo indissolúvel o ser humano a uma ordem saída de um livre decreto divino é o que nos faz verificar que *em filosofia importa mais colocar um problema que resolvê-lo*. Todavia, o que significa a passagem à metafísica é a abertura ao risco democrático em filosofia. A passagem à metafísica significa, pois, segundo Thévenaz, a colocada em questão da verdade e por aí mesmo a porta aberta às respostas divergentes e inconciliáveis quanto à significação da verdade. Todavia, o conteúdo da verdade se caracteriza por sua unicidade, como Descartes o expressa com ênfase: “Não haveria senão uma verdade de cada coisa, quem quer que a encontre sabe, todavia, o que se pode saber; ... uma criança, ... tendo feito uma adição seguindo suas regras, pode se assegurar de ter encontrado, no tocante a soma que ela examina, tudo o que o espírito humano saberia encontrar.”⁵⁷⁵ Podemos ver, então, que uma coisa é o “problema aberto da verdade”, aberto graças à metafísica; e outra coisa é o conteúdo da verdade. No entanto, o processo ocidental de difamação geral da metafísica, porque, então, põe a perder justamente a primeira dimensão da verdade como problema metafísico, aposta, conseqüentemente, todas as suas fichas no *conteúdo da verdade*, que deve ser tomado e assenhoreado – *colonizado* – pela “pragmática”. Assim, esta se torna, *a fortiori*, um processo de auto justificação dos contextos em seu caráter último. Quer dizer, em

⁵⁷⁵*Discours de la Méthode.*, II^o parte.

substituição ao problema da verdade colocado pela metafísica. Este processo substitutivo, em nome da “cientificidade”, da obediência a um pensamento “mais atualizado” porque anti-metafísico, ou pós-metafísico etc., empreendido pelos racionalismos-liberalismos de todo tipo, assim, em nome da “democracia”, da “dignidade humana”, da liberdade de opinião, da ciência etc. serve, na verdade, à justificação do arbitrário da ideologia a qual eles servem. – Ou seja, a do espírito burguês que reina inconteste e compromete um real empenho de luta pela verdade. Ou seja, impede o exercício filosófico em uma questão fundamental pela qual a filosofia pôde encontrar a justificação para sua existência desde o século VI a.C!

Mas Thévenaz elenca outra distinção importante. Para Descartes, uma coisa é encontrar a verdade de cada coisa, outra é a questão de seu significado. Indiretamente, segundo nosso autor, ele nos lembra que essa segunda investigação (do conteúdo da verdade) não saberia se inscrever sobre o mesmo plano, uma vez esgotado o conhecimento do conteúdo. Pelo que vemos então que é a metafísica que abre o campo para pesquisas ulteriores e que é por ela que temos realmente a possibilidade de respeitar o objeto em seu caráter inexaurível. Fora isso, toda confusão contemporânea, anti-metafísica ou dita pós-metafísica, é apenas um álibi para a instauração do arbitrário dos contextos pré-formados ideologicamente como dissemos antes. E na conexão do problema hermenêutico por excelência da significação da verdade é que vemos, seguindo as pistas do método de radicalização thévenaziano, surgir o passo necessário de uma *epoché* do sentido, ao qual mais à frente nos aproximaremos.

Assim, quanto à resposta dada na história da filosofia à pergunta “O que é a verdade?”, temos, segundo Thévenaz, o seguinte: a verdade é o ser, ou mesmo Deus, nos dizem Santo Agostinho, Bossuet ou Descartes; é a *adaequatio rei et intellectus*, afirma a tradição escolástica; é a adequação das coisas às formas do espírito, retorque Kant; é a eficácia de nosso domínio das coisas e o que permite transformar o real, dirão os pragmatistas; é a luz pela qual as coisas se tornam inteligíveis, sugere Platão; é o acordo do pensamento consigo mesmo (*norma sui*), a crer em Plotino e Espinosa; ela não deve mesmo ser definida pelo acordo, observa Heidegger, mas se caracteriza pelo desvelamento do ser (*Unverborgenheit*).⁵⁷⁶ Ora, se Thévenaz está aqui apontando os limites das respostas que foram dadas sobre a verdade, quer dizer que o seu pensamento

⁵⁷⁶THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, *op. cit.*, p. 138.

é uma crítica específica à tradição filosófica. E a impossibilidade do método reflexivo, que toma o talhe de uma filosofia radicalizante da concentração da consciência de si, de compactuar com alguma destas respostas em seu caráter final já nos aponta o sentido para o qual a “verdade” *deve permanecer* como um problema tipicamente filosófico nesse método: *como problema aberto*. Todavia, pergunta Thévenaz, isto quer dizer que nós teríamos de tratar de uma simples questão de definição, em diversas maneiras de interpretar a significação ainda involucrada da verdade de tal ou qual julgamento universalmente reconhecido por verdadeiro, ou explicitarmos a idéia de verdade que preside em toda investigação científica ou filosófica? Ora se o ser, na ontologia clássica, é pré abrangente e pré continente, em suma, *a priorie* contíguo a toda fala humana racional que, mantendo este pré-suposto, já está avalizada como discurso filosófico, em Thévenaz, que força a filosofia a se secularizar, a explicitação da idéia de verdade – como *problema para nós* – que preside em toda investigação científica ou filosófica, por causa da metafísica, é que encaminha estes discursos humanos para o *campo humano aberto da significação*. Pois a “verdade” aqui conquista seu estatuto de *problema humano* e sua instigação movente própria.

Nestas explicitações ou interpretações tão diferentes dos filósofos, se mantêm os mesmo princípios lógicos de não contradição e de identidade. Ora, seus discursos se mantêm como divergentes por causa da manutenção de um maniqueísmo de fundo que é o resultado conseqüente – *porque cômodo* – de uma posição sempre em disjunção decorrente de uma lógica excludente. Então, esta divergência aponta para o fato da transcendência da verdade em relação a estas suas explicitações e interpretações. Ao mesmo tempo em que esclarece o caráter contingente destas interpretações convocando-as para um aprofundamento deste seu caráter cuja resistência permanece como uma recusa à assunção da própria contingência e, assim, da própria humanidade. Este, segundo o projeto de secularização da filosofia por Pierre Thévenaz, o campo próprio onde o problema da verdade pode tomar um sentido mais apropriado, mais humano. É assim que devemos notar a dinâmica sobre a qual o pensamento do nosso filósofo se desenvolve. Seguindo o fio condutor de uma pista tomada à tradição reflexiva, a consciência de si, no embate com o problema filosófico da verdade, deve forçar a abertura à existência histórica que retomará o mundo – graças à metafísica – não metafisicamente como ser ou cosmo, mas sob o signo real de sua contingência. Eis como se ultrapassa a metafísica assumindo-a. Assim, com Pierre Thévenaz, estamos

diante de um aprofundamento da revolução copernicana em uma nova maneira de colocar a “Metaphysik Von der Metaphysik” de Kant.

Isso também, porque a multiplicidade destas respostas traz algum prejuízo à unidade de tal ou qual conteúdo de verdade, que todos os filósofos continuam não somente a reconhecer como a falar, subentendendo-o frente a si mesmos e aos interlocutores. Assim, a multiplicidade destas respostas, para Thévenaz, então, explica sua contingência e é, ao mesmo tempo, o signo de que, para ele: “O conteúdo não é posto em dúvida, mas somente em questão.” Ou seja, essa forma de colocar o conteúdo em questão, que permanece válida para Thévenaz, todavia, tem servido ao discurso filosófico como um alibi para não se chegar à questão radical: ao problema do sentido do sentido. Justamente o problema que em Thévenaz possibilitará ao discurso filosófico recuperar conscientemente seu caráter contingente, meramente humano.

Da soma $2+3=5$, segundo Thévenaz⁵⁷⁷, nós não sabemos, todavia, nada ainda do gênero de realidade assim alcançada nem da relação que sua realidade mantém com o espírito que a reconhece verdadeira. Nós não sabemos ainda o que significa a verdade, nem o valor desse conhecimento. Aqui precisamente surge a questão: O que é a verdade? Esta constatação poderia soçobrar ao ceticismo absoluto e gerar a “paralisia” racional. Mas em Thévenaz é mesmo o que nos possibilita recuperar a capacidade de nos “surpreendermos” com a inexaurível realidade. E isso pela constatação do mistério que subjaz ao fato de que, não obstante a irreduzível “contradição e equivocidade” próprias à relação de nossa razão com a realidade, ainda assim, obtemos resultados positivos. Estes, para os pragmáticos, se tornam o signo de seu triunfalismo, mas em Thévenaz, pelo índice de uma consciência de si atenta e responsável, tornam-se um campo mesmo de tentação para o abandono de si, que é a traição a si própria de uma filosofia que, embriagada de si, já está perdida em seus objetos. Exatamente como o burguês é o indivíduo que se encontra perdido entre os seus.

Isso porque, segundo nosso autor, os critérios e as garantias do conteúdo exato da adição *são nossos*, que os usamos para nos assegurar de sua exatidão. Eis o círculo inconfesso! O nosso alcance de uma verdade determinada quanto a seu conteúdo, mas indeterminada ainda quanto a sua significação de realidade, é o que faz com que a investigação não se conclua. E essa indeterminação se exprime em uma questão nova: O

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 138.

que é a verdade? (Que não é a de Pilatos!) Para Thévenaz, então, é o problema da verdade colocado radicalmente que faz prosseguir o passo cartesiano onde ele parou. E não de onde Husserl achou que Descartes deveria prosseguir. Assim temos aqui, como tínhamos a tentação da evidência, a *tentação da verdade*. Isso porque a relação da determinação, expressa pela verdade, na razão, (ou seja, no ser humano), na realidade última, eventualmente em Deus, *não está ainda fixada*.

Assim, a maneira pela qual a pergunta “O que é a verdade?” é feita agora nesse passo radicalizante faz saltar, no próprio seio da verdade [como problema], essa indeterminação que, sem isso, permaneceria dissimulada por trás da perfeita determinação do conteúdo do verdadeiro reconhecido como tal. A árvore ocultava a floresta. A luz cegante da evidência nos impedia de ver a obscuridade onde banha esta luz. Pelo que, segundo Thévenaz⁵⁷⁸, a transferência da questão da verdade sobre o plano metafísico visa precisamente, fazendo aparecer a indeterminação de sua significação na determinação de seu conteúdo, a colocar no conteúdo verdadeiro a determinação mais profunda, definitiva, que este plano atinge – *a determinação de sua relação com a razão e a realidade última*. Em outras palavras, vemos o valor do plano metafísico pelo qual o problema da verdade é colocado. Por ela, chegamos à consciência de que a razão não porta a verdade como uma avalista, e nem que ela pode falar por Deus ou em seu lugar. Ou ainda, que a razão, *radicalmente*, não pode chegar à consciência de sua própria especificidade contingente sozinha. Todavia, ela está só e deve responder à pergunta fundamental somente através de suas únicas armas, assumindo as responsabilidades e os riscos.

Superdeterminação da verdade não é complemento de determinação, um suplemento de verdade, ajuntado à verdade já adquirida. ... Ela não se inscreve de forma alguma no prolongamento do plano da prospecção e da descoberta. Para falar a linguagem de Kant, criticando o argumento ontológico, diríamos que essa superdeterminação não é um predicado novo que aumentará o conteúdo de verdade. Não mais que a existência não é um *complementum possibilitatis* em relação à essência, a superdeterminação da verdade não é um *complementum veritatis* em relação à evidência.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸*Ibidem*.

⁵⁷⁹*Ibidem*, p. 139.

Nessa seqüência, devem-se ver os limites da noção de Deus – *idéia reguladora* – que está na base da crítica kantiana ao argumento ontológico. Ou seja, para se conceber a divindade como *idéia reguladora*, deve-se assumir – às *avessas* – a proposição básica do argumento ontológico, que tende a aproximar, ou mesmo identificar, em certo nível heurístico, ser e Deus: o que justamente a crítica kantiana quer negar. Assim, o que Thévenaz não visa, colocando a questão “O que é a verdade?”, é a verdade que já é completa e nem explicitar uma *idéia* implícita de verdade, e nem também interpretar um conteúdo determinado que só seria isto como um dado bruto. Isso porque uma ruptura, uma violência, um véu se rasga repentinamente. Na calma sossegada da verdade evidente adquirida, eis aqui a questão que nova e incomodamente se coloca e se recoloca: “O que é a verdade?”⁵⁸⁰ Vemos então que não se trata da pergunta calma, tranqüila do estóico ou do epicureu: não é a pergunta de Pilatos! Vem como um trovão suscitar o “espanto” metafísico, colocar uma interrogação inesperada desconcertante, sobre o valor da razão e de toda verdade. Pelo que podemos ver que esse caminho entrevisto por Thévenaz, do aprofundamento da consciência de si, é o caminho mesmo que melhor caracteriza o élan que anima a metafísica ocidental. Assim, o início mesmo da filosofia que, por outro lado, é tácita e tradicionalmente, de modo geral, tomado como se dando calmamente em uma atitude tranqüila de contemplação. O que além de ser sobejamente contestado por dados históricos concretos sobre as condições reais político-sociais e geográficas etc. em que ela começou⁵⁸¹, encontra aqui em Thévenaz, no interior do seu próprio campo, o reflexivo mesmo, mais um respaldo. E este, por ser no próprio campo, a nosso ver, se torna mais enfático. E assim vemos que o fazer filosófico ligado mais diretamente ao *lema socrático* – *conheça-te a ti mesmo* – nos estóicos, epicureus, cétricos, cínicos etc., realmente representa uma perda de sua vitalidade, já nesses primeiros momentos do desenvolvimento da vida interior. Perda de sua característica mais básica que se integra na luta da pessoa criadora concreta pelo real.

Assim, por paixão processual, a *sede de verdade* que Descartes herda da tradição do pensamento cristão, e não a *vontade de certeza*, faz com que a verdade reabra um processo cujo veredicto estava, no entanto, definitivamente dado. Em outras palavras, não se trata de uma questão posta ao modo do racionalismo burguês: pois a *sede de*

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 140.

⁵⁸¹ Cf. RIVAUD, Albert: *Histoire de la philosophie*, Tome I, *Des origines a la scolastique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960; toda primeira parte.

verdade não é burguesa e sim a *vontade de certeza*. Pelo que a questão, vista por Thévenaz, não é simplesmente “questão”, é mesmo mais grave, é um *colocar em questão*. Não é uma simples questão porque, mordendo a própria verdade, ela a transforma fundamentalmente, de uma simples questão, no problema mais fundamental de sua significação.

Assim, a outra pergunta “O que é a metafísica?”, nosso filósofo responderia: é o que garante o direito à escavação. Garante a vitória sobre o “princípio de identidade” naquilo que ele tem de mais tentador, ou seja, o estancamento preguiçoso na evidência que se explicita pelo “falso movimento” de desdobramento interno ao adquirido pela evidência e que é fruto de uma relação incestuosa da razão autista com seus próprios objetos. Assim, é a metafísica que possibilita a ruptura do círculo vicioso da razão autocontida liberando-a em um novo plano para que continue a exercer sua função característica, agora responsavelmente e de maneira consciente. Ela, a metafísica, rompe a continuidade (o círculo), porque de repente a própria razão, que o ser humano usava como um instrumento crítico, se encontra colocada em questão pelo que as trevas de sua origem lhe aparecem. Platão viu, pois, de modo acertado esse espanto, essa fissura no interior da razão, *arché tês philosophías*.⁵⁸²

Com efeito, alguma coisa de radicalmente novo começa, porque o ser humano, em se espantando de ser o que ele é, muda o contexto mesmo de todos os problemas e de todas as soluções. Nesse sentido, Platão permanece discípulo fiel de Sócrates: O homem se espanta em ser o que é – pois não mais a exterioridade do Ser, mas a própria interioridade espiritual é colocada em foco. Este “novo espanto” ao qual Thévenaz faz menção e releva não é, de forma alguma, o espanto a que a razão tem consigo mesma quando da sua experiência estética com o sublime dinâmico que Kant descreve na *Crítica do juízo reflexivo* e pelo qual a Razão completa, preenche definitivamente, *fechando o círculo*, a experiência epistemológica.⁵⁸³ Trata-se de um novo espanto sob o

⁵⁸²THÉVENAZ: “L’évidence et le statut métaphysique de la vérité”, *op. cit.*, p. 141, cf. nota 1: “*Théétète*, 155 d.”

⁵⁸³KANT, Immanuel: *Crítica da faculdade do juízo*, Gen – Forense Universitária, eº ed., 2010, p. 110: “Portanto, a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas em nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós). Tudo o que suscita este sentimento em nós, a que pertence o *poder* da natureza que desafia nossas forças, chama-se então (conquanto impropriamente) sublime; e somente sob a pressuposição dessa ideia em nós e em referência a ela somos capazes de chegar à ideia da sublimidade daquele ente, que provoca respeito interno em nós não simplesmente através de seu poder, que ele demonstra na natureza, mas ainda mais através da faculdade, que se situa em nós, de ajuizar sem medo esse poder e pensar nossa destinação como sublime para além dele.”

signo de uma recolocação da revolução copernicana por Pierre Thévenaz. O signo da contingência, da finitude, da fraqueza e da falibilidade implica, realmente, um sacrifício por parte da razão filosófica. Mas esse “sacrifício” (que não é do intelecto) não é em nome do Gênio Maligno, mas por causa do próprio ser humano que agora chegou a um mais profundo conhecimento de si. A dureza desse sacrifício, levado a cabo pelo ser humano em vista de um maior conhecimento de si mesmo, é difícil porque parece sem compensação. Isso porque ele rompe com a ingenuidade das falsas aquisições da evidência. Pelo que essa ruptura pela qual a evidência e a verdade se encontram colocadas em questão representa uma profunda conversão. Assim, a passagem à metafísica não consiste no continuísmo natural da passagem do implícito ao explícito. Pois é o metafísico que pode perceber, a cada passo, o mundo em que ele se move como o avesso do Ser.⁵⁸⁴

6.3 Por um novo estatuto da metafísica

Assim, Thévenaz assume, exatamente em linha com a questão “crítica” de Kant, o que há de permanente na contribuição kantiana enquanto resultado suscitado pela *revolução copernicana*: esta faz oscilar o mundo do objeto sobre o sujeito e rompe com o mundo da coisa-em-si. Por outro lado, no limite da revolução copernicana de Kant, a “Razão”, ao invés de ser colocada em questão, liberta de sua servidão instrumental, alcança um nível mais profundo da alienação de si para consigo mesma. Em Kant, o autismo da razão toma conta da razão transformando-a – *mutatis mutandis* – em instrumento dos “seus objetos”, tanto quanto instrumento em vista de objetos.

A ruptura que se anuncia nesse passo do método de radicalização entre a atitude realista do senso comum e a atitude metafísica deve ser esclarecida. Mesmo se o passo metafísico que se insinua assim devesse conduzir a uma resposta que seria o realismo metafísico⁵⁸⁵, mesmo se ela pretendesse confirmar a atitude primeira do senso comum,

⁵⁸⁴ THÉVENAZ: “L’évidence et le statut ...”, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁸⁵ Ver mais em LALAND, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1951; verbete: *Réalisme*.

essa metafísica não seria jamais, segundo Thévenaz⁵⁸⁶, o que quer que ela parecesse, a simples explicitação da atitude primeira. Nos dois níveis sucessivos, o termo realismo não revestiria a mesma significação porque numa vez ele designaria a atitude metafísica além da ruptura e noutra vez a atitude natural aquém da ruptura. O que não quer dizer que para o nosso filósofo⁵⁸⁷ o realismo é a metafísica implícita do senso comum, da ciência em geral ou de uma razão instrumento, e que a tarefa do metafísico consistiria somente em explicitá-la. Para o nosso autor, não há metafísica implícita: é uma *contradictio in adjecto* tão monstruosa quanto um quadrado redondo. O implícito jamais é metafísico e não há quanto a isso metafísico que o ignore, pela simples razão de que a metafísica é inseparável da consciência e que a consciência não é um simples epifenômeno. Assim, mesmo que a *adequatio intellectus*, na busca da verdade, tenha sido o rodapé ou trampolim, ela não o é, todavia, na ordem da fundamentação, que só aparece depois da colocada em questão que só pode ser metafísica. A colocação em questão da evidência terá por efeito a transformação da noção mesma de *adequatio*. Ou mais exatamente, ele determinará a significação deste acordo (ou desta relação) que a evidência do conteúdo deixava, no entanto, ainda indeterminada.

Nesta conexão, nos filósofos que rompem expressamente com a concepção realista da *adequatio rei et intellectus*, Thévenaz constata que eles colocam-na precisamente em questão sem a recusar como falsa.⁵⁸⁸ Espinosa, que não se coloca em contradição, é um bom exemplo da consciência disso. Para ele uma idéia verdadeira *tem de estar em acordo* com o objeto de que ela é a idéia.⁵⁸⁹ O que nos oferece a ocasião de observarmos esta mesma *impostura*, por exemplo, em Kant, no empirismo, em Husserl, Heidegger, Sartre etc. Pois parecem dinamizar seus discursos tendo por garantia um princípio de inteligibilidade que também parece decorrer justamente de um sentimento inconfesso da *adequatio* que dizem criticar. Pelo que vemos que se trata, nestes discursos, de uma ruptura que deixa para trás um aspecto importante do realismo que é a proposição de uma “relação” cujo significado se torna problema explícito, ou em questão, *através da metafísica*. Não se trata, então, de jogar fora a água e o bebê juntos, só porque o realismo se tem colocado como proprietário desta experiência. Ora, negar a adequação do realismo ingênuo não significa negar a *relação* que se mantém

⁵⁸⁶THÉVENAZ: “L’évidence et le statut ...”, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁸⁷*Ibidem*, p. 142, cf. nota 2.

⁵⁸⁸*Ibidem*, p. 143.

⁵⁸⁹*Ibidem*, cf. *Court Traité* II, 15; e *Étique* I, ax. 6.

problematizada e que nos força à busca, levantada pela metafísica, do significado não garantido enquanto busca responsável, risco a correr. Sem esta problematização da metafísica, cairíamos na impostura de uma identidade pura não dita, que se quer negar no realismo ingênuo que a afirma e, assim, na redução da consciência a epifenômeno.

É pelos que defendem claramente a concepção realista da *adequatio rei et intellectus*, ou seja, os *Escolásticos*, que se pode compreender porque estes metafísicos não podem se contentar e recorrem implicitamente ou explicitamente a toda uma outra concepção da verdade quando se trata de seu fundamento: é assim que os escolásticos recorrem explicitamente ao *Deus est veritas* para fundar a *adequatio*.⁵⁹⁰ Ou seja, evitam a colocação em questão da adequação, mantendo a proposição de uma filosofia com avalista divino.

Assim, devemos distinguir três planos na questão da verdade: 1. o plano científico ou técnico da verificação (razão instrumento); 2. o plano lógico da não contradição, e 3. o plano metafísico do fundamento e da significação, onde a razão, posta em questão, é desabsolutizada. É importante notar que neste plano metafísico, a significação da verdade ou fundamento da verdade não visa nem explicitar um implícito [que é próprio da verificação científica] e nem destacar uma regra de pensamento (como se dá no plano lógico). Mas fundar a evidência e “constituir” a verdade, *como problema*, precisando sua significação – observando o seu real estatuto – e sua relação com a razão, com o ser humano e com a realidade última. Assim, deve-se ficar atento à passagem indevida e sub-reptícia do plano lógico para o plano ontológico.

Desta feita, por fim, podemos definir uma posição para o “filósofo”. A partir dos desenvolvimentos precedentes colhidos de Pierre Thévenaz, podemos ver em que sentido o filósofo é o ser humano que conquista sua liberdade tanto em face aos conteúdos de verdade quanto à idéia mesma de verdade (princípio de não contradição). Ou seja, a posição do filósofo livre, porque responsável, se encontra entre o não ceder nem à solicitação da experiência e nem à da lógica. Pois, segundo o nosso autor⁵⁹¹, quando o filósofo se crê ligado a elas, nós vemos então que ele absolutiza os conteúdos

⁵⁹⁰ Sobre isso, ver a condução da interpretação do pensamento de Tomás de Aquino por GILSON, Étienne: *Introdução à filosofia cristã*, op. cit., passim.

⁵⁹¹ THÉVENAZ: “L’évidence et le statut ...”, op. cit., p. 145.

de verdade, mesmo, e sobretudo, se ele se crê ou se declara relativista.⁵⁹² Isso porque o “relativismo” é ou pode ser definido, a nosso ver, como *absolutismo pulverizado*, a versão atomizada do absoluto.⁵⁹³ Ou vemos que ele hipostasia a idéia de verdade, mesmo e sobretudo se ele se reserva a possibilidade permanente do erro e concebe a aproximação da verdade como uma aproximação progressiva. Assim, como podemos ver, nem empirismo e nem realismo crítico, pois ambos absolutizam os conteúdos de verdade.

Nos dois casos, sob o aparente rigor lógico, na submissão aos conteúdos e à idéia de verdade, se dissimula sorrateiramente um dogmatismo do absoluto (mesmo no relativismo que não é jamais senão o renovo de *um certo* absoluto). Um dogmatismo da verdade que se esquia à colocada em questão. É então como se se tivesse o sistema, a resposta, sem a questão.⁵⁹⁴ Nesse sentido, segundo Thévenaz, deve-se dar razão a Kant que viu que a metafísica não é nem ciência, nem erudição, mas apenas *a razão se conhecendo a si mesma*: “Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand.”⁵⁹⁵

6.40 ultrapassamento da metafísica⁵⁹⁶

Como já tivemos a oportunidade de ver a partir da leitura original, a nosso ver, da história da filosofia por Pierre Thévenaz à qual estamos propondo aqui uma aproximação, da mesma forma que Kant não é o primeiro crítico, os atuais anti-metafísicos contemporâneos não são os primeiros a contestar a metafísica. Isso é bom ser lembrado para que as coisas fiquem melhor esclarecidas, e o terreno fique melhor limpo. Segundo nosso autor⁵⁹⁷, a contestação da metafísica tem sempre se dado: pelos

⁵⁹² *Ibidem*, cf. nota 1: “Ver *Du relativisme à la métaphysique*, p. 14-15”. Este, um outro artigo inédito de Pierre Thévenaz.

⁵⁹³ Ideia que defendemos em nosso estudo sobre Emmanuel Mounier já citado, *passim*.

⁵⁹⁴ THÉVENAZ: “L’évidence et le statut ...”, *op. cit.*, p. 145 s.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, 146.

⁵⁹⁶ Este é o título do artigo de THÉVENAZ (“Le dépassement de la métaphysique”, de 1954) que se encontra recolhido em *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 207 ss., do qual nos valeremos nesta nossa presente aproximação.

⁵⁹⁷ *In loc.*

sofistas, pelos “philodoxos” ou os “misólogos”, de que falava Platão, pelos céticos e os relativistas, pelos empiristas e os positivistas – pelos homens de ciência, pelos teólogos, pelos artistas e o cidadão honesto. Hoje, sem dúvida, ela é contestada mais do que nunca. E parece mesmo que a era das “grandes metafísicas” tenha terminado. Ninguém tem mais a coragem, nota Thévenaz, e nem o gosto de se lançar, uma vez mais, na empresa de um Platão, de um Espinosa ou de um Hegel. A metafísica como ciência do além não é mesmo mais que um belo sonho nostálgico que careceria ainda de algum epígono. E depois de Kant a filosofia contemporânea, segundo nosso autor, se esforça paciente e obstinadamente por recuperar – e adorar o que durante séculos a metafísica havia arruinado: o *hic et nunc*, a história, o tempo e o movente, a contingência, a experiência, o sensível, em uma palavra, o *aquém*, o *Diesseitigkeit* [o aqui em baixo].⁵⁹⁸

Assim, como podemos notar, a filosofia contemporânea passou a “adorar” o *hic et nunc*. Eis o problema! Já sabemos que a sacralização em religião – *mesmo laica* – é uma maneira pagã de engendrar o sagrado para distanciar as pessoas de um contato direto com o concreto, com a coisa mesma no *hic et nunc*. E é muito interessante notarmos esta mesma estratégia ou impostura em um pensamento que se quer voltado para o concreto, para o temporal que, por ser tal, não poderia ser sacralizado.

Todavia, notamos que para além destas contestações pontuais da metafísica, na verdade, *o próprio* da metafísica ou da filosofia em geral e que segue como um caráter intrínseco a si mesmas é a “contestação”: “... toda filosofia deve saber que seu sistema será discutido e inevitavelmente contestado; no curso da história todos os sistemas têm sido.”⁵⁹⁹ Assim, também a crítica de Nietzsche ao que ele chama de filosofia da refutação.⁶⁰⁰ Por ser ela mesma também um tipo de “refutação” – se podemos entender que Nietzsche, ao dizer alguma coisa, pretende nos dizer alguma coisa. Pois é amparada e só encontra seu sentido em uma dialética (Sócrates e a tradição do pensamento ocidental posterior). Porque também ela se propõe como uma superação *pela pura negação* (também ela refutação). Pelo que, nesse sentido, não foge da história. Assim, vemos que em termos de “pretensão”, a superação nietzschiana de toda tradição do pensamento ocidental está no mesmo pé que a de Descartes e depois Kant. Isso porque, segundo Thévenaz, não há contestação que permaneça *aquém* do que ela coloca em

⁵⁹⁸ THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, in *L’homme et sa raison I*, Être et Penser, Éditions la Baconnière – Neuchâtel, 1956, p. 207.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁰⁰ Segundo a posição de Escarlet Marton; cf. os escritos do grupo GEN que ela orienta.

questão.⁶⁰¹ Há aquela que se entende se colocar além apoiando-se sobre aquela mesma que ela contesta – única maneira legítima e fecunda de contestar: quer dizer, por um *ultrapassamento enquanto assunção e enfrentamento*. É nesse sentido, segundo Thévenaz, que Aristóteles contesta Platão: ele o atravessa para ultrapassá-lo em uma nova direção, para uma verdade mais verdadeira: *amicus Plato*. Neste sentido, igualmente, Espinosa contesta Descartes, ou Kant a Leibniz, ou Hegel a Schelling. Mas contestar uma metafísica ou a metafísica denunciando-a como uma simples ilusão, declarando-a nula e sem futuro, é condenar-se a permanecer deliberadamente abaixo da impulsão que a fez nascer. Em síntese, o antimetafísico contesta recusando, *o metafísico contesta ultrapassando*.⁶⁰² Assim, só há verdadeiro ultrapassamento se houver antes “apropriação”, *participação*.⁶⁰³ No sentido de uma disposição por testar, experimentar a pertinência e o valor da tradição problema pela qual a filosofia encontra seu mais verdadeiro valor. Refazer a experiência intelectual, *repeti-la* no sentido kierkegaardiano. E eis tudo, porquanto o movimento da tradição intelectual filosófica pode ser definido pelo aprofundamento da metafísica que o caracteriza e que é sempre um movimento de auto contestação e colocação em questão; em uma palavra: de *problematização*.

Nesta conexão, Thévenaz nota que a própria metafísica nasceu de uma contestação da experiência cotidiana e primeira do mundo. Experiência que ela nos convida precisamente a ultrapassar no sentido de um “além”. Mas, como temos notado, este “além” não precisa ter e nem tem necessariamente a carga de uma evasão, de uma fuga, como querem alguns imanentistas tais como Brunschvicq.⁶⁰⁴ Pelo que podemos entrever aqui mais uma vez o caráter preciso e subversivo da filosofia de Platão, descobridor e formulador da metafísica ocidental. Não se trata de *mera evasão* em seu cerne mais próprio, que ora é retomado pela experimentação filosófica radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, não obstante portar *o selo de uma tentação defuga deste mundo*. Todavia, é esta fuga – definida pela violência ao concreto, ao mundo, à história, à contingência, ao corpo, ao singular etc. – que permanece, na filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, em foco e sob o crivo de *uma crítica moral à metafísica*, mas não *à metafísica enquanto tal*. Pois esta, portando e abrindo campo para uma dinâmica de pensamento caracterizada pelo auto ultrapassamento (que

⁶⁰¹ THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 208.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ Não no sentido da crítica à dialética hegeliana que faz PIGUET; cf., *acima*, nota 391.

⁶⁰⁴ Apud Thévenaz: “La notion de transcendance vers l’intérieur” (1944), in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 50 ss.

é o caráter mais próprio e que tem caracterizado o movimento do pensamento filosófico ocidental: *auto contestação*) passa a ser possível contra os reducionismos e acomodações simplistas sempre renascentes e sempre tingidas de bom-senso: reducionismos de índole transcendental ou imanentista.

Assim, segundo nosso autor⁶⁰⁵, é o acaso de uma disposição dos livros de Aristóteles que tem dado ao termo metafísica uma falsa etimologia (significando *além da natureza e da física*) e que se encontrou, em suma, em perfeita correspondência com o que a metafísica, naquele momento, visava. Todavia, esse acaso, que formulou uma falsa etimologia, tende, na crítica de hoje, a sê-lo em relação ao que se propõe como sendo *de forma final* a filosofia de Platão⁶⁰⁶ e não em relação ao que a economia geral do aristotelismo aponta. Essa minha afirmação talvez vá de encontro ao que tem se estabelecido como bom-senso na compreensão do logos platônico – idealista – e o logos aristotélico – realista – tal como a famosa pintura da academia indica. Mas vejamos se o que digo se confirma de alguma forma. Eis que o gênio de Platão já começa a aparecer: o élan da transcendência impresso por Platão na investigação filosófica, e prolongado através dos séculos, não subentenderia ao mesmo tempo o movimento que institui a metafísica e aquele que a contesta em a ultrapassando?⁶⁰⁷ Para o nosso autor, só pode verdadeiramente falar de ultrapassamento da metafísica aquele que adota o seu passo. Não há recurso, senão se perde a bússola, e sobretudo o élan. Eis então um novo nome para a filosofia de Thévenaz – “filosofia do ultrapassamento”. Pois a metafísica, sendo ultrapassamento da metafísica, não vai nos conduzir a um tipo de filosofia do ultrapassamento que seria, em definitivo, a possibilidade atual da metafísica e sua definição mais precisa? Não iremos nós ver a contestação da metafísica desembocar em uma filosofia da contestação?⁶⁰⁸ Desta forma, é importante entendermos como o nosso filósofo explica a expressão kantiana – *metafísica da metafísica*:

Mas diferentemente dos positivistas, que consideram a crítica da metafísica como sua negação e seu abandono, nós diremos como Kant que a crítica da metafísica contém “a metafísica da metafísica”. [Cf. Carta a Markus Herz de 1781 (Ed. Cassirer, IX, p. 198).]:

⁶⁰⁵ THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 208 s.

⁶⁰⁶ Sobre isso, ver as conclusões sobre a noção de *techne* em Platão de: CAMBIANO: *Platone e Le techniche*, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁰⁷ THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 209.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

“Metafísica não é ciência e nem erudição, mas apenas o entendimento se auto conhecendo.” “Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand.” [Cf. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, hrsg. von B. Erdmann, Leipzig, 1885, II, p. 50.]⁶⁰⁹

Nessa conexão, vemos justificarem-se nossas observações sobre os limites da proposição aristotélica que alimentou muito do discurso filosófico antigo, helenístico, e continua alimentando o da contemporaneidade, como de pura descrição analítica, ou constatação contemplativa, neutra. Ou seja, a compreensão da filosofia como mera descritora da realidade e que mantém, como pólo adversário contestado, seu papel de promotora de uma cola que ligaria os pedaços do humano esfacelado pelas ciências sociais atuais sem rumo. Nesse sentido, o pensamento filosófico não pode jamais ser definido como simples explicitação, simples análise, pura observação ou constatação. Pois o maravilhamento inicial marca, segundo nosso autor, a abertura de uma dimensão nova, de uma transcendência.

Com estas palavras também se justifica a posição de Thévenaz contra tanto o “ceticismo” já bem desvirilizado da pura negação e intelectualista dos acadêmicos do passado, quanto o “amolecido”, cômodo e burguês da modernidade (na esteira de Montaigne e depois Hume). Isso em favor de uma experiência autenticamente existencial e concreta com a vanidade intrínseca a todas as nossas pretensões, produções e projetos humanos cujo sentimento negativo inicialmente deve nos levar ao seu enfrentamento e produção de um movimento produtivo, positivo, em linha com a afirmação da vida. Bem entendido, não simplesmente vida biológica, empírica, mas, para usar uma expressão neotestamentária, *vida abundante*. Isso porque, segundo Thévenaz, por um movimento de descentralização, o mundo se desarticula e toma relevo porque, em uma realidade até então plana, cruza-se a sombra das aparências que remetem o centro de perspectivada da realidade para fora da visão primeira, em vista de um ponto para o instante pressentido, antes que sacado. Este movimento, segundo o nosso filósofo⁶¹⁰, é positivo, pois quer chegar a uma realidade *mais* essencial, *mais* fundamental – vejamos, não à realidade essencial e fundamental enquanto tal, mas a uma “com mais ser”, quer dizer, não ao Ser. Pelo que então falamos aqui de *dégradé* em

⁶⁰⁹*Ibidem*, p. 210.

⁶¹⁰*Ibidem*, p. 211.

um *continuun* da existência histórica; ou do *relacional*: uma filosofia caracterizada por uma busca de sintonia fina, o que este movimento de ultrapassamento instaura. Poderíamos, então, *sem prejuízo e com cautela*, usar a metáfora da “ascensão”, da “subida”, na descrição de sua particularidade.

O ultrapassamento da metafísica, é a resposta ao limite, à aporia a que chegara a explicação natural da *phýsis*. Pois ali um cosmos metafísico, segundo Thévenaz, se impôs como um mundo mais verdadeiro, mais essencial, o mundo das formas e das essências inteligíveis.⁶¹¹ Bem entendido, uma decorrência, como vemos, em linha com a intenção filosófica que se inaugurou. E é assim que se instaura a luta contra as evidências sensíveis em nome de evidências superiores. Foi este ultrapassamento que pôs os gregos na posse de um mundo onde o ser é inteligível. Onde o ser se define por seu acordo essencial com um pensamento tornado mais inteligível. *O mundo metafísico realizou a coerência e a unidade da inteligência, da linguagem, do ser e mesmo do divino*. A solução do problema da φύσις foi, pois, uma metafísica. O que nós chamaremos hoje de uma metafísica do objeto, uma metafísica das essências ou uma ontologia. Este mundo transcendente é apreendido por um conhecimento ele mesmo transcendente, quer dizer, que se eleva ao nível (divino) da realidade a conhecer. Neste sentido, segundo o nosso autor, a filosofia se tornou um esforço de divinização, de imortalização ou de reintegração a um mundo divino no seio do qual a inteligência e o ser se encontrariam verdadeiramente e no mesmo nível. *Nestas condições, nem a inteligência e nem a linguagem constituem problema*. Contanto que eles sejam purificados pela ascese do ultrapassamento metafísico, o λόγος ou o νοῦς são de início reveladores do ser, porque o ser é razão. A inteligência repousa no ser – ela é imóvel como ele – e o homem pode repousar em sua inteligência, pois ela dá a resposta sem ser ela mesma jamais problema. Assim, sempre o modo de ser do repouso, da acomodação, em uma palavra: da instalação segura que novamente deverá ser sacudida.

Não podemos deixar de notar, nesta conexão, o quanto o chamado discurso anti metafísico contemporâneo, que se enfeita com palavras pomposas: analítica, filosofia da linguagem, pragmática, semântica etc. se mantém em plena consciência tranqüila quanto a este dado último de garantia inteligível aos seus discursos. Estas críticas “continuam a falar e querer que se as ouçam”! Pelo que estes mesmos discursos que se

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 211 s.

dizem laicos; pós metafísicos; pós modernos etc., como vemos, permanecem com o mesmo traquejo religioso que, pela filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz, se torna a nós explicitado. O que quer dizer, a nosso ver, que a crítica à metafísica atual e a filosofia da linguagem, nos passos da filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz, *não tomam a sério o problema da inteligência e da linguagem*.⁶¹² Ou melhor, são duas formas de tomar o problema da metafísica e da linguagem sem que se precise realmente levá-las a sério, no sentido radicalizante da palavra. Assim, não estaremos diante de uma nova maneira de passar por cima do problema mais radical e central que envolve a inteligência e a linguagem humanas? Uma nova maneira mais sutil de protelá-lo, agora pelo álibi mesmo de se estar tratando definitivamente dele?⁶¹³

Por outro lado, pode-se bem dizer, segundo nosso autor⁶¹⁴, que o que segue passa a ser o ideal secreto da metafísica: uma perfeita adequação do ser (extraído em sua essência além das aparências) e do pensamento, do ὄν e do λόγος. Cada vez que se puder dizer que todo o real é racional e que todo racional é real, parecerá que se tem atingido a perfeição da ontologia, em resumo, o *fim do ultrapassamento*, o verdadeiro absoluto. E eis que, a nosso ver, uma verdadeira crítica à metafísica só pode ser uma crítica moral, porque assume o seu élan mais próprio, que é ultrapassar-se a si mesma. Pois, como nota Thévenaz, sobre o plano da metafísica do ser, com efeito, não se saberia ainda como poder haver aí, após este primeiro ultrapassamento, o ultrapassamento do Ser. Pois sendo as evidências da inteligibilidade elas mesmas ontológicas, portanto, últimas, uma metafísica não teria aí rigorosamente mais nenhum sentido. Pelo que podemos notar que o slogan “fim da metafísica” só é alegremente aceito porque implica justamente à ingenuidade de uma chegada definitiva a *um absoluto metafísico*: ou seja, à destruição da metafísica. No caso desta ontologia da Antiguidade, afirmação mais erótica e mais ousada; no caso do atual discurso e do seu slogan preferido, mais lânguido, decadente e inconfesso. Lá, expressamente, a metafísica do ser é inadmissível, por assim dizer, por definição. Pois quando as evidências da inteligência são elas mesmas ontológicas, últimas, uma metafísica já não faz mais sentido. Pelo que se esclarece mais uma vez o estatuto da metafísica no âmbito

⁶¹² Quando tratarmos da “linguagem corpo” de Pierre Thévenaz, (cf. *abaixo*, Capítulo X), teremos a oportunidade de avançar mais sobre este problema.

⁶¹³ Pelo que temos apresentado, não resta dúvida de que se trata do tipo de élan próprio no trato das coisas da ideologia liberal que, em muito, informa estas atuais tendências.

⁶¹⁴ THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 211.

da posição do metafísico Aristóteles: perguntar sobre o fundamento do ser é pura “insensatez”.⁶¹⁵

Assim, tendo sido a metafísica a solução do problema da *fisis*, neste limite e em solução analógica de continuidade graças à garantia de identidade entre pensamento e ser, o mundo transcendente passa a ser conhecido por um conhecimento ele mesmo transcendente, ou seja, elevado ao nível (divino) da realidade a conhecer. Com isso, a filosofia toma um rumo enquanto *esforço de divinização*. Pelo que parece mesmo que ela tomou para si um papel substituidor racional ao que o discurso mítico e religioso, contestado por ela, provia para o reforço de legitimidade da *polis* e suas instituições. O que nos permite entrever uma “estética” se estabelecer e mesmo determinar as interpretações. Uma que privilegia o repouso e a segurança: ambos os principais índices pelos quais a *Polis*, um microcosmo analógico, encontrava sua justificação diante do mundo estranho dos bárbaros, ou seja, um microcosmos analógico. Assim, segundo Thévenaz⁶¹⁶, ao quê de inquietante da inteligência substitui-se a imobilidade de uma inteligência em repouso. E a *philo*-sophia, que enquanto *Eros* é inquieta, pode agora se imobilizar no dogmatismo de *sophia*. Conseqüentemente, esta estética de uma perfeita adequação parecendo não corresponder a nada da vida real e concreta deste mundo levará ao rebaixamento do estatuto deste e o surgimento da desconfiança no conhecimento sensível. É que aqui o κόσμος eterno contaminou a própria inteligência e a fez prisioneira de sua própria imobilidade. Diante disso, pergunta Thévenaz: “A inteligência é ela repouso? E a *filo*-sofia, que enquanto ἔρωc é inquieta, pode ela se imobilizar no dogmatismo da *sophia*? Assegurando à inteligência uma tomada sobre o ser, a metafísica não teria conduzido a uma tomada do ser sobre a inteligência? Como se a inteligência ‘se grudasse’ – no sentido em que uma geada ou um cimento agarram.”⁶¹⁷

Como podemos então notar, com o ultrapassamento que se operou do físico ao metafísico, a inteligência simplesmente mudou de mestre: *ela não se ultrapassou a si mesma*. E isso, não temos dúvida, porque o índice pelo qual a inteligência se expressaria em seu verdadeiro solo – o da antropologia, com o envolvimento do ser humano todo – pôde ser substituído pelos prestígios do cósmico. Desta categoria geral comandada pela imobilidade e centralidade equilibrada. Assim, como ainda nota nosso autor, sem aí

⁶¹⁵ Insensato e mesmo ridículo (*geloion*), segundo Lima VAZ: *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, op. cit. p. 11.

⁶¹⁶ THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, op. cit., p. 213.

⁶¹⁷ *Ibidem*.

refletir, sem se interrogar sobre o que a faz inteligência, esta se descobriu nos gregos como natureza, como realidade cósmica. Não deve ela ultrapassar a natureza para se alcançar como inteligência? Pois, no conhecimento, é a inteligência que exprime o dinamismo da contestação e do desprendimento. Todavia, nos gregos a inteligência se descobriu como natureza. Mas o dinamismo transcendente da metafísica não poderia, pois, ainda se deter. Assim, bastará que as ataduras entre a inteligência e o cosmos se distendam para que este dinamismo salte sobre o plano da própria inteligência.⁶¹⁸

Isso, porque, segundo nosso autor⁶¹⁹, se a inteligência se torna problema, ela se descola de si mesma, e, as evidências inteligíveis, contestadas, terão necessidade, por sua vez, de novo fundamento: o cosmo não será mais o sustentáculo natural, e a inteligência se desnaturalizará. De modo radical, este movimento só poderá ser afirmado e se dar pela influência da tradição do A.T. e do N.T. E isso por conta da assunção da historicidade que ali se desvela através da visão de um mundo não como *cosmo*, mas como *criação*. Com isso, a transcendência e o ultrapassamento, metáforas espaciais e físicas próprias do élan metafísico, recobrarão novo ímpeto. O ultrapassamento da metafísica implicará a abertura para o problema do fundamento, mas já com a inteligência situada em relação a si mesma.

Portanto, uma volta para o interior e para baixo, um retorno, uma regressão para o original e o fundamental: metafísica ao revés, ou tipo de transcendência.⁶²⁰ Assim, aqui a proposta de Chestov⁶²¹ de uma filosofia que não pode olhar para trás, tem de ser melhor precisada. Porque *atrás* pode significar justamente o lócus de aderência abandonado em proveito de uma fuga do concreto. Nesse sentido, o *Eros* que impõe o élan de uma dinâmica para frente não é o cativo por *Agápe*, é o que gera a morte idealista típica de toda estética gnóstica. Vemos, mais uma vez, que é por esse não detimento no mundo metafórico dos inteligíveis até o Bem que, por sua vez, esclarece o caráter mais concreto e pouco reconhecido do pensamento platônico que, pelo fato do Bem ser fonte inexorável e não passível de definição, diante desta potência dinâmica geradora, o pensamento conceitual deve voltar-se para o mundo fenomênico cuja base e princípio de inteligibilidade será o mundo inteligível, *mas nunca de forma última*. Vemos também que é com base na idéia de Bem como Um que Plotino constrói sua

⁶¹⁸ Mais à frente veremos que este é um grande mérito de Plotino.

⁶¹⁹ THÉVENAZ, Pierre: "Le dépassement de la métaphysique", *op. cit.*, p. 214.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁶²¹ Segundo CHUL-WOO, *op. cit.*, p. 55 ss.

grande síntese filosófica e promove um ultrapassamento decisivo da metafísica grega. E nesta conexão seria bom lembrar, mais uma vez, que, assim como Thévenaz lembra que crítica não é apanágio de Kant, aqui, também, ultrapassamento não é apanágio de Nietzsche.

Eis, segundo nosso autor, o grande mérito de Plotino que busca repor sobre novas vias o movimento próprio da inteligência: nem ao cosmos físico, nem ao objeto inteligível, mas à fonte supertranscendente que a ultrapassa.⁶²² O que explica, a nosso ver, a tendência à mística em Plotino como uma saída e afastamento do projeto filosófico político de Platão. Agora, o Um é sempre mais do que tudo que se possa pensar dele.⁶²³ Este ultrapassamento proposto por Plotino, porque não é ultrapassamento do físico [metafísica], segundo Thévenaz, mereceria antes o nome de meta-noética. Pois sempre se tratará de um auto-conhecimento, ou conhecimento de si, precedente. Pelo que não sendo a inteligência a primeira, abre-se o campo para história [movimento] e, paradoxalmente, uma volta ao terreno, passo que Plotino, no entanto, nunca quis dar. Nele, há um nada que é mais que o ser, e um silêncio que é mais do que a palavra. E já que o intelectualismo é, nós o afirmamos, a morte da inteligência, Plotino, no que permanece grego (e não oriental místico) em seu intelectualismo, quer, com sua grandiosa última síntese, refundá-lo e extrair sua fonte.

Segundo Thévenaz, ao nos tornar sensíveis aos limites superiores da inteligência, realmente Plotino “traça, pela primeira vez, o esquema orgânico de toda metafísica futura.”⁶²⁴ E Bergson dirá de Maine de Biran e da metafísica da interioridade (um pouco o que Decoster diz de Plotino): “Pode-se perguntar se a via que este filósofo tem aberto não é aquela na qual a metafísica deverá marchar definitivamente”.⁶²⁵ Todavia, em Plotino, ainda metafísica grega – mas a de Aristóteles – da adequação entre linguagem e ser. Não obstante, já em solo cristão, este ultrapassamento quase arrebatado para uma super-transcendência ainda se constatará no Pseudo-Dionísio Areopagita e na tradição da teologia apofática ou negativa. No entanto, aqui, segundo nosso autor⁶²⁶, nós assistimos ao *estouro da linguagem*. Que a nosso ver é um resultado heurístico da “subversão da linguagem” provocada pelas exigências a que a mensagem cristã

⁶²²THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 216.

⁶²³*Ibidem*; cf. nota 1: “*Ennéadas*, VI, 9, 6.”

⁶²⁴*Ibidem*, p. 217; cf. nota 1: “Paul Decoster: *De l’unité métaphysique*, p. 18.”

⁶²⁵*Ibidem*, p. 220; cf. nota 3: “BERGSON, *La Philosophie em Science française*, p. 16.”

⁶²⁶*Ibidem*, p. 217.

primitiva forçou sobre a mentalidade antiga. Pois a metafísica grega, sobretudo o aristotelismo, repousava sobre a perfeita adequação da linguagem e do ser. A linguagem era natural: a linguagem sensível nos revelava a realidade sensível, a linguagem inteligível, a realidade inteligível. É por isso, como já nos referimos antes, que a linguagem dava tão pouco problema. E é por isso que quando ela se apresenta em seu índice problemático enquanto problema da verdade entre os sofistas e depois os cétricos antigos, o que vemos é logo o seu abandono e pulverização; ou a esquiva para o gnosiologismo. Todavia, o cristão Pseudo-Dionísio fez a experiência da inadequação da linguagem em relação à supertranscendência divina, e se apercebeu de que a linguagem racional, em relação a ela, se despedaça *para se tornar uma linguagem indireta e metafórica*. Ou seja, com Dionísio, não há mero abandono da linguagem, sua destruição ou pulverização, mas a visão de um índice pelo qual se poderá entrever melhor seu estatuto propriamente humano. Mesmo a qualificação inteligível é, a partir de então, inadequada a seu “objeto” e permanece abaixo da transcendência absolutamente inefável. Pois em tudo ela toma a imagem sensível e grosseira pela qual, por exemplo, as sagradas Escrituras designam a divindade. O que, para Dionísio, a torna mais apropriada para marcar a *distância* que nos separa do inacessível. Pelo que vemos um dos principais atributos do Deus da Bíblia imprimir seus efeitos na linguagem filosófica: a sua *ocultabilidade*. Este atributo será o que, desde então, forçará uma resistência a toda tentativa teológica – na verdade sua maior tentação – de tomar suas elucubrações racionais como finais sobre os dados da “revelação”. Quanto a isso, o maior exemplo hoje é a tentação de engessamento da revelação do Deus-vivo em confissões e doutrinas: em uma palavra, o *fundamentalismo*, que é o racionalismo aplicado à elaboração teológica. Uma espécie de *neopaganismo* que se instaurou na cristandade ocidental – muito em linha com as preocupações moralistas dos estadunidenses⁶²⁷ – em resistência à “subversão da linguagem” que a mensagem cristã

⁶²⁷O movimento fundamentalista se tornou ativo a partir de 1910 graças ao lançamento, por teólogos presbiterianos de Princeton, de uma série de artigos em doze volumes (*The Fundamentals*) de cunho polêmico e apologético contra o liberalismo teológico do século XIX. Trata-se de escritos por protestantes conservadores em favor do que eles consideravam ser o “protestantismo ortodoxo”. Este movimento se tornou mais organizado a partir de 1920 dentro de igrejas protestantes, especialmente batistas e presbiterianas. Todavia, muitas outras igrejas adotaram o tom de polêmica e combinaram com *The Fundamentals* de Princeton, principalmente as igrejas batistas regulares, o “dispensacionalismo”, uma interpretação esquemática de toda a história da salvação bíblica (em dispensações), com ênfase num tipo de “escatologia” de desfecho literal catastrófico, futurista e triunfalista. Um tipo de imitação ou revivescência evangélica fundamentalista do sentimento e estilo – *pregação moralista* – do apocaliptismo étnico judaico antigo. A maioria esmagadora das igrejas evangélicas “pentecostais” que surgiram a partir

inevitavelmente implica forçando uma renovada posição não moralista diante dos problemas da vida moral nesse mundo.

Assim, não obstante a designação inteligível que, *porque inteligível*, se crê naturalmente adequada a tudo, com Dionísio, permanece, no entanto, em tudo *imagem* e imagem inadequada.⁶²⁸ Da mesma forma, a negação, que é ruptura, é então mais “próxima” da supertranscendência que a afirmação, que crê ser união. Mas essa “proximidade” significa aqui que a distância real é intransponível, o quer dizer que a situação da inteligência passa a ser melhor respeitada. Compreender que Deus é incompreensível é a proximidade máxima da compreensão⁶²⁹, mas isso volta a situar a linguagem, pois, pela primeira vez, é feita uma metafísica da linguagem (do *logos*, e conjuntamente, porque se trata de um filósofo cristão, do *Logos*). Aqui, com Dionísio, segundo nosso autor⁶³⁰, a metanoética plotiniana se revela como implicando uma *meta-lógica*. Em outras palavras, com Dionísio, cristão, vemos abrir-se um novo campo de ultrapassamento no que havia se estancado em Plotino pela metanoética. Daí o não se poder dizer sobre Deus o que ele é, em Dionísio, não implica não poder dizer *o que ele não é*. A meta-noética plotiniana em Dionísio se torna, pela subversão da linguagem a que a mensagem de Cristo então necessariamente forçou a experiência, uma *meta-lógica*.⁶³¹

Chegamos aqui a um resultado da investigação de Pierre Thévenaz: o ultrapassamento da metafísica consiste na consciência mesma da situação da

de 1910 no Brasil, *Assembléia de Deus* e *Congregação Cristã no Brasil*, e as que lhe seguem, adotam, com ou sem consciência histórica, este tipo de escatologia. Após a Segunda Guerra Mundial, a maioria esmagadora dos missionários “professores de teologia”, “pastores” e “líderes” estadunidenses que viajaram para outros países divulgaram textos, reforçaram e ensinaram, se não todas as doutrinas em comum, sem dúvida “a atitude fundamentalista”, que até hoje prepondera na realidade evangélica brasileira.

⁶²⁸THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 217. Temos aqui os primeiros passos do surgimento da “Mística simbólica” cristã e que vão marcar seu desdobramento na tradição da “Grande Mística Cristã”. Sobre isso, cf. INGE, William Ralph, *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899, *passim*. (Esta obra, que é um verdadeiro clássico sobre a história das ideias místicas, escrita por um protestante, se encontra traduzida por mim à espera de edição.)

⁶²⁹Saber que Deus é *mistério*, não deixa de ser já um *conhecimento*; talvez um conhecimento melhor sobre quem nós mesmos somos; o que corresponde, não obstante, ao élan mais ingênito ao “fazer filosófico”, desde Sócrates.

⁶³⁰THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 217.

⁶³¹Pelo que, talvez, encontraríamos aqui o caminho de uma crítica à mistificação da linguagem pela filosofia contemporânea, que, a nosso ver, é um tipo de recusa ou de resistência a tomar a sério *a condição humana da linguagem* ou de toda e qualquer linguagem, fazendo dela um fim em si mesmo, e não um meio. O que nos parece ser mesmo a sina de todo empenho e índole pragmática de tradição anglo-saxã, não obstante sua retórica em contrário.

inteligência e da linguagem, com esta consciência surgindo no momento preciso em que se opera a dissociação entre o ser e o pensamento, entre o Deus super-essencial e a inteligência.⁶³² Justamente um dos limites de Plotino ao qual, não obstante (ver antes) a superação, que ele não superou, já estar inscrita em seu pensamento. Nesse sentido, conforme nosso autor, é tocante e significativo ver que no *platônico* [e não neoplatônico] Pseudo-Dionísio o ultrapassamento da metafísica conduz à revalorização e à reabilitação do sensível.⁶³³ Pelo que, a nosso ver, vemos novamente a faceta de uma força interna do platonismo. Todavia, é pela radicalidade da mensagem cristã primitiva que vemos o sensível ser radicalmente resgatado: *pois o aqui em baixo é o lugar onde o Logos se dignou encarnar*. E, como vemos, compreender que o Deus super-essencial está além da metafísica, compreender que ele é inacessível ao ser humano porque sua linguagem permanece aquém e só comunica indiretamente seu objeto, porquanto o objeto está mais além e o conhecimento está sempre mais aquém, é uma proposição dita e por inspiração não da Razão Pura, mas da “fé” bíblica (Dionísio é filósofo-teólogo cristão), e bem antes de Kant ter proposto sua filosofia. Isso, a nosso ver, também nos ajuda a lançar mais luz sobre o caráter heurístico dos *insights* da fé cristã primitiva. Aqui, tal como ela é apresentada na experiência de Jesus Cristo e continuada por seus seguidores.

Desta forma, já podemos entrever tanto uma possível base do cristianismo ateu, por via de uma filosofia secularizada, que o método radicalizante de Pierre Thévénaz nos leva a fazer a experiência intelectual, quanto o esclarecimento de seu caráter heurístico. Segundo nosso autor:

Nós constatamos em Pseudo-Dionísio a influência do cristianismo sobre a metafísica. O Deus que se encarna e se revela na história, o Logos que se tornou carne desconcerta o élan pelo qual os gregos se elevavam a Deus e à transcendência. Pela primeira vez, para se elevar a Deus, é necessário se abaixar ao aqui embaixo. O abaixamento de Cristo testemunha a reabilitação do sensível e da pobreza e tem certamente contribuído por um lado para fazer conceber o ultrapassamento da metafísica como um retorno ao aqui em baixo.

⁶³² THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 218.

⁶³³ Contra certo senso comum acadêmico, propomos, em linha com o que temos posto sobre a atitude de Platão frente à realidade concreta e a de Plotino, uma filiação platônica de Dionísio Areopagita antes que neoplatônica. E nesse sentido, esperamos ter ficado claro que Thévénaz não vê em Dionísio a destruição da linguagem humana, mas sua melhor recuperação pela percepção de sua inadequação própria quanto a sua tentação de dizer o que não pode ser dito.

Além disso, se a metafísica é taxada de loucura diante de Deus, a inteligência se vê constrangida a se colocar em toda sua acuidade o problema de seu próprio fundamento.⁶³⁴

Na verdade, porque é do Deus-vivo da Bíblia, do totalmente outro, de quem vem tal imputação, é que a inteligência se vê na contingência de se situar. E porque é, segundo o Novo Testamento, do Deus-conosco (o Emanuel) de quem vem a indicação de tal “situação”, que a inteligência se vê na incumbência de reabilitar o aqui embaixo, de “secularizar-se” *ephápax / de uma vez por todas*, assumindo-se em seu estatuto meramente humano, humano só. E é desta tradição que se valerá Kant, mais sabiamente, e os pós kantianos e neokantianos posteriormente, menos sabiamente. A metafísica da inteligência e da linguagem inaugurará, neles, a metafísica do conhecimento. O que mais tarde se oporá, como teoria ou crítica do conhecimento, à metafísica clássica, se esquecendo de que a crítica do conhecimento não é válida senão a título de nova metafísica, como ultrapassamento da metafísica. Isso porque, seguindo a lição cristã, para se chegar a Deus, agora é necessário se abaixar, por um retorno sobre si, humilhar a vontade rebelde.

Todavia, parece que ao mesmo tempo em que ganhamos em termos de uma melhor precisão quanto ao lócus da fonte do conhecimento, perdemos em termos de densidade concreta a partir do momento em que Agostinho, que inaugura a filosofia reflexiva, opera um tipo de distanciamento do mundo exterior que inspirará Descartes e a fenomenologia. Talvez seja mesmo necessário falarmos de uma “Metafísica da conversão”, como dirá Gilson, segundo Thévenaz⁶³⁵, na qual o ultrapassamento se opera por uma libertação do mundo exterior, de tudo o que diverte e dispersa a alma em distanciando-a de Deus. “In teipsum redi, in interiore homine habitat veritas”.⁶³⁶ Todavia, segundo nosso autor, uma nova direção tem sido assinalada ao élan metafísico, e pela primeira vez com tanta clareza: por uma conversão *ab exterioribus ad interiora*. É que a *alma* é o lugar misterioso de uma presença que a ultrapassa, a sustenta e a situa: *Deus interior intimo meo*. Em Agostinho, novamente o conceito de “alma” ganha força como o “lugar” de uma presença misteriosa, retornando à cena como princípio de individuação grego, já que Deus é a origem do ser. Pelo que notamos aqui rondar tanto

⁶³⁴*Ibidem*, p. 219; cf. nota 1.

⁶³⁵*Ibidem*, cf. nota 2: “Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 209.”

⁶³⁶*Ibidem*, cf. nota 3: “Agostinho, *De vera religione*, 39, 72.”

a tentação intelectualista quanto a negação da corporeidade. Parece mesmo que esse é o preço que tem de se pagar, ou enfrentar, quando se tenta reabilitar o pensamento grego.⁶³⁷ Todavia, realmente é Santo Agostinho e os platônicos que reabilitam igualmente a experiência vivida em metafísica e desdobram ante a alma as possibilidades inesgotáveis da transcendência para o interior. É com o bispo de Hipona que se inaugura a transcendência para o interior pela reabilitação da experiência vivida em metafísica. Mas que precisará do esforço em ressaltar a existência histórica para ganhar novo élan. Isso se dará hoje no pensamento contemporâneo.

Pois bem, é com esta ênfase na existência histórica que Thévenaz contribui, a nosso ver de modo original, para o aprofundamento desta grande tradição. Nesta conexão, a resposta de Bergson dada, segundo Thévenaz⁶³⁸, a esta tradição é um “sim”, com a observação do nosso autor da necessidade, nessa tradição, da *reabilitação da existência histórica* para que ela possa ganhar novo élan. Isso porque, para Thévenaz, essa transcendência para o interior permanece um movimento para o “alto” – pelo que o élan ascendente impresso por Platão não perderá sua força, nem através do neoplatonismo e além da ruptura da conversão. Pois será a afirmação da existência e o resgate da historicidade de *Agápe* que darão um sentido mais produtivo, concreto e mais contido a esse movimento erótico próprio à vida interior.

Em linha com esta tradição, nosso autor, meio que em zig-zag, apresenta as conseqüências da dúvida hiperbólica. A hipótese do gênio maligno dissocia brutalmente o ser e o pensamento e constrange a razão humana a alçar-se a partir dela mesma. A se situar ela mesma, a se assegurar ela mesma de suas certezas. Em uma palavra, a tomar consciência de seu estatuto no ser. Se Descartes, segundo Thévenaz, não forçasse até o extremo e chegasse, além da dúvida cética, até a contestação “extravagante” das evidências naturais da inteligência (do tipo $2 + 3 = 5$), ele não teria essa metanoética essencial que chegaria a instaurar a certeza da verdade primeira de um fundamento radical. Pelo que a dúvida hiperbólica balança e se torna de repente evidência absoluta.

⁶³⁷ Não obstante sua outra preocupação quanto à relação do cristianismo primitivo e a paideia grega, o pequeno opúsculo de Werner JAEGER (*Cristianismo primitivo e paideia grega*), é muito ilustrativo do que estamos dizendo. Traduzido por mim para o Português e no prelo, concebe como meritória, por parte dos primeiros filósofos teólogos cristão, a tentativa de continuação com o projeto grego a partir das novas exigências de universalidade concreta – quer dizer, em respeito à singularidade – impostas pela “ética cristã”. Pelo que as bases ontológico metafísicas da estética grega parecem não colocar muitos problemas ou preocuparem Jaeger, que se preocupa em enfatizar a positividade do projeto educacional (civilizatório) continuado e assumido pelos cristãos primitivos.

⁶³⁸ THÉVENAZ, Pierre: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 220.

Por isso, a radicalidade luminosa da evidência, em Descartes, terá de ser exatamente proporcional à radicalidade hiperbólica da ἐποχή pela qual ela é colocada em questão. A ancoragem metafísica se faz aqui ainda no embaixo, na consciência mesma do eu sujeito pensante. Em Descartes, então se estabelece uma ligação totalmente nova entre o pensamento e o ser expressa pela sua famosa fórmula: *Cogito ergo Sum*. A novidade de Descartes se encontra, então, em linha com a tradição agostiniana, mas em vista do fundamento certo para o conhecimento científico.⁶³⁹

Assim, segundo nosso autor, a metafísica moderna foi aberta pelo *cogito*, banindo radicalmente o apoio do objeto e o recurso à transcendência. Mas parece que esta versão metanoética cartesiana se funda na garantia divina porquanto a ligação entre ser e pensamento, ao sujeito pensante, só é possível enquanto se pensa. Bem tarde Descartes colocará a razão humana ao abrigo da contestação recorrendo à garantia divina: o que é, como já dissemos, por motivo de análise de método, “uma outra história”. Todavia, ao que parece, esta outra história de que fala Thévenaz é o ponto onde o estancamento da metafísica da interioridade se apresenta claro. Deus, aqui, é o “Deus garantia”, não o Deus vivo de Abraão e de Jesus Cristo. Novamente, uma exterioridade pela qual a razão encontra um novo álibi pelo qual se refugiar de sua responsabilidade humana.⁶⁴⁰

Na continuação, o que era hipótese “extravagante” em Descartes torna-se em Kant condição raciocinada e fundada. A crítica kantiana não se situa abaixo da metafísica, mas ela instaura, por um ultrapassamento radical, copernicano, uma metafísica do aqui em baixo. A metafísica torna-se aí não mais *objeto* de conhecimento, mas *estrutura* imanente do conhecimento.⁶⁴¹ Em Kant, ao mesmo tempo em que a metafísica é ultrapassada, não se lhe contesta seu *meta*, mas somente sua *física*, quer dizer, sua realidade independente. O em-si torna-se estrutura da razão, permanece transcendente, mas sob a forma de um *meta-* transcendental, o que é um tipo de “transcendência” nova, no interior do aqui em baixo. E a realidade “física” deste em-si só será doravante uma realidade do aqui em baixo, quer dizer, puramente fenomenal. Enquanto que a noção comum de limite do conhecimento, aquela do agnosticismo, do relativismo ou do ceticismo, mantém ao contrário a realidade do além e permanece fiel

⁶³⁹*Ibidem*, p. 221.

⁶⁴⁰*Ibidem*, p. 222.

⁶⁴¹*Ibidem*, 223.

à metafísica tradicional com a qual tece e sobrevive pelo seu jogo maniqueísta; em Kant, o limite do conhecimento julga simplesmente que este mundo metafísico nos permanece não conhecível. Assim, segundo Thévenaz, Spencer é justamente o inverso de Kant.⁶⁴²

Todavia, há em Kant *um novo acordo entre o pensamento e o ser*. A metanoética desrealiza a metafísica, mas para o acordo entre o pensamento e o ser não repousa mais sobre o em-si ou sobre uma harmonia preestabelecida (infundada) da inteligência e do em-si. Ele repousará, desde então, sobre o transcendental que é o fundamento. Isso porque, nesta nova versão do acordo entre o pensamento e o ser em Kant, o fundamento metafísico não se destaca mais do ser, mas do conhecer. Não mais do em-si, mas da “constituição” do objeto ou das “condições de possibilidade” do conhecimento.⁶⁴³

Após Kant, Hegel no século XIX vai propor, segundo nosso autor, uma tentativa de restauração da metafísica clássica. Assinalar-se-ia em Hegel essa tentativa sobre a base mesma da revolução kantiana: o esforço por elaborar uma metafísica da consciência de si para fundar, sobre a dialética do *Aufhebung* / *supressão*, uma verdadeira *metafísica do auto ultrapassamento* e, sobretudo, para restaurar o acordo natural do racional e do real. Notar-se-á em seguida o desdém pela metafísica nos positivistas que pretendiam ultrapassar “o estágio metafísico” permanecendo aquém da metafísica. Assim, segundo nosso autor, a influência de Kant, mal compreendido, se soldou ao século XIX através do declínio da metafísica: não mais quase se tentou prosseguir o esforço de seu ultrapassamento; na verdade, com dificuldade ainda se o compreendia.⁶⁴⁴

Mas, segundo Thévenaz, se o século XX se abre por um renovo do ultrapassamento da metafísica⁶⁴⁵, é ainda uma vez mais uma tentativa de restauração da metafísica clássica da interioridade sob o hábito novo de uma filosofia do tempo e da criação. E, com a fenomenologia, temos um esforço de ultrapassamento da metafísica no sentido de uma radicalização do problema dos fundamentos. Por isso, a fenomenologia, se inscrevendo em seus inícios no campo dos anti-metafísicos, bem rápido deixou ver que a visada de Husserl, sobretudo desde a introdução do método de

⁶⁴²*Ibidem*, p. 224.

⁶⁴³*Ibidem*, p. 225.

⁶⁴⁴*Ibidem*, p. 226.

⁶⁴⁵*Ibidem*; no corpo do texto: “Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, 1903.”

redução, se orientava para o fundamento de uma nova ontologia. Por isso, a fenomenologia pode ser considerada justamente como um esforço de ultrapassamento da metafísica, como inscrita neste propósito, no sentido de uma radicalização do problema dos fundamentos.⁶⁴⁶

É por isso que o discípulo de Husserl, Heidegger, pretende instaurar o fundamento da metafísica. Heidegger se inscreve precisamente nessa linha, como testemunham a *Fundamentalontologie de Sein um Zeit*[*Ser e tempo*] e de *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant e o problema da metafísica], depois a lição *Was ist Metaphysik?* [O que é a metafísica?]. E enfim o curso de 1935: *Einführung in die Metaphysik*[Introdução à metafísica] (1935).⁶⁴⁷ Segundo Heidegger, a questão: “que é o que é?” foi “a questão diretora da metafísica; mas ela não é ainda a questão fundamental”.⁶⁴⁸ É necessário agora tomar consciência da “carência do lado dos fundamentos”⁶⁴⁹ e colocar o peso da questão ontológica do “o que é” no “sentido do ser”. Heidegger deu assim, segundo Thévenaz, um passo a mais na linha que tem sido traçada até aqui: ele se desviou da metafísica das essências ou do objeto (dos entes) para os fundamentos. Ora o método fenomenológico havia renovado o problema dos fundamentos atacando-o pelo desvelamento das significações. *Sein und Zeit* tematiza essa questão do sentido do ser permanecida ignorada ou implícita na metafísica ocidental. Esta obra a elabora desvelando o sentido a partir do ente que é o homem, a partir do *Dasein* e da interrogação humana sobre o ser enfim colocada como se deve. A empresa da ontologia fundamental é, pois, “instaurar o fundamento da metafísica” (*Grundlegung der Metaphysik*).⁶⁵⁰ Ora, com a colocação do problema do “sentido” do ser, toca-se no que até então permanecia implícito no discurso filosófico: *o ser humano*. A questão é saber o quanto este empenho de retorno ao ser humano pela colocação do problema do sentido é mantido em Heidegger, que parece acessar esta questão por meio de uma visada ontológica e não antropológica. O ser humano, aí, é a passagem, única portadora de tal dignidade, de abertura ao “ser”. Resta que nesta visada, o ser humano é um itinerário. O problema do sentido, que é o do sentido humano, é desviado deste

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 226; cf. nota 1: “Ver *Qu'est-ce phénoménologie?* *Revue de théologie et de philosophie*, II, 1952 (Bibl., n° 37).”

⁶⁴⁷ *Ibidem*; cf. nota 2: “Ver o estudo de C. Fabro, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale em La Metafisica classica*, 1954.”

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 227; cf. nota 2: “Heidegger, Prólogo à tradução francesa de *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, p. 8.”

⁶⁴⁹ *Ibidem*; cf. nota 3: “J. Beaufret, *Martin Heidegger et le problème de la vérité*, Fontaine, nov. 1947, p. 759.”

⁶⁵⁰ *Ibidem*; cf. nota 5: “HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Introdução e Primeira Seção.”

comprometimento pelo novo álibi heideggeriano de um sentido estatuído no mesmo nível de “objetividade” que a metafísica clássica pretendia dar ao problema do ser. Pelo que, neste mesmo encaixe, a visada thevenaziana se expressa como a recolocação do sentido humano enquanto humano: *problema do sentido secularizado*, quer dizer, colocado entre parênteses.⁶⁵¹

Em Thévenaz há a conservação de um problema, aliás, um dos problemas pelos quais a filosofia se mantém e se justifica. Isso porque *a interrogação e a contestação são consubstanciais à própria metafísica*. A análise do *Dasein* ou filosofia da abertura do ente-homem ao ser (ec-sistence) tenta permitir ver, segundo o nosso autor, como o ser o explicita, quer dizer, vem ao encontro do homem e faz ser cada ente. “Isto porque a instauração do fundamento da metafísica se funda sobre uma metafísica do *Dasein*. Deve-se surpreender-se de que uma instauração do fundamento deva ser certamente ela mesma uma metafísica, e mesmo eminentemente?”⁶⁵² Todavia o *Dasein* é “um” ser, e não o ser.⁶⁵³

Assim, Heidegger ultrapassa a metafísica em um outro sentido da palavra ultrapassar e diferente daquele utilizado por Pierre Thévenaz ao longo do seu artigo. Heidegger opta por sua *liquidação*. E não é por acaso que, sem a ingenuidade clássica de um acesso direto ao ser pelo pensamento, ingenuidade contestada pelo problema do sentido, e pela aporia que uma motivação ontológica tem de enfrentar por este impasse, é que vamos ver, no último Heidegger, pela típica solução do “tudo ou nada” (de índole racionalista, intelectualista), ou pela adequação plena entre linguagem e o ser ou nada, (porque se mantém recalcitrante em relação à secularização do problema ontológico e uma nova abertura no aqui em baixo que se coloca pelo problema do sentido), a saída apofática pela sua proposta de *retorção da linguagem*. Assim, o que era instauração do fundamento da metafísica torna-se agora um adeus à metafísica, e sobre a unidade de propósito em Heidegger, de 1927 a 1950, diz Thévenaz:

Nós não queremos dizer que haja erro se por aí Heidegger entende dizer que sua intenção ontológica, ou o sentido de seu “furo”, é

⁶⁵¹ *Ibidem*, 226-227.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 228; cf. nota 4: “*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 286, (p. 220 nas traduções francesas).

⁶⁵³ Ver, quanto a isso, nosso estudo sobre Emmanuel MOUNIER, *op. cit.*: Capítulo V: “Pessoa e existência, p. 630 ss.

o mesmo em 1927 e em 1950 e que a continuidade é perfeita. Mas não permanece menor o fato de que o que era instauração do fundamento da metafísica se tornou agora um adeus à metafísica.⁶⁵⁴

Assim, vemos que o pêndulo oscilou da antropologia para a ontologia. A intenção de Heidegger não é mais abrir o caminho para o ser a partir da antropologia, que aparece agora apenas como um álibi esperto. Assim, vemos a nuance “moral”, que Heidegger quer afastada de sua “descrição”⁶⁵⁵, mas que está na base da formulação da metafísica, ficar bem clara. Heidegger consegue permanecer sobre o solo da ontologia (categoria geral) mesmo dando adeus à metafísica. Enquanto que se se ativesse ainda sobre o solo da antropologia (categoria da singularidade) o postulado da metafísica (como empenho contra os reducionismos em favor das especificidades, das singularidades) deveria se manter. Segundo Thévenaz, a metafísica que se cria descobrir na ontologia fundamental de *Sein und Zeit* não é o que Heidegger passou a entender depois. Ela ali, segundo Heidegger, era ainda toda obscurecida pela confusão secular do ser e do ente porque ela cria ainda que lhe faltava ir do ente para o seu fundamento que seria o ser. Ela se imaginava como sua tarefa, segundo o filósofo da Floresta Negra, como para o passado, uma investigação dos fundamentos da metafísica tendo, com efeito, sempre crido, por um atavismo que não se pode desenraizar, que ela tinha em “exprimir o ser”.⁶⁵⁶ Em todo caso, novamente, vemos que o passo antropológico era ali apenas um “expediente” de percurso. Um experimento intelectual em vista de “uma outra coisa”. Pois o que importa nesta filosofia dita da existência não será o existente concreto. O que se esclarece melhor no último Heidegger. Pois para este, a metafísica criava uma “barreira em sua ignorância”.⁶⁵⁷ A distinção entre o ser e o ente não deveria ser compreendida (Heidegger o diz então) como uma distinção interior à metafísica. Ela não era um aprofundamento da investigação dos fundamentos (dito de outro modo, o que até aqui Thévenaz tem entendido por “ultrapassamento da metafísica”). Era a indicação de uma ruptura com a metafísica, pois, como em Nietzsche, ela é alguma coisa a ser *überwinden* [vencida], sobrepujada, se se quer estar verdadeiramente atento ao ser que, também, deve falar e transmitir “por sua voz muda” uma mensagem ainda

⁶⁵⁴THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 229.

⁶⁵⁵Sobre isso ver nosso estudo sobre Mounier, *op. cit.*: Capítulo V – *Pessoa e existência*.

⁶⁵⁶THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 230, cf. nota 1: “HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, p. 10.”

⁶⁵⁷*Ibidem*, cf. nota 2: “*Was ist Metaphysik?*, p. 11.”

inexprimível até hoje. Pelo que podemos ver, como já notamos antes⁶⁵⁸, o quanto Nietzsche compartilha desta estética da subsunção da singularidade pelo geral. E para isso, com este também, a primeira coisa a fazer é banir a metafísica. Se estivermos certos neste nosso diagnóstico sobre a história do pensamento ocidental, o qual mantemos em linha com as indicações da filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, cremos que o nosso autor nos oferece um critério muito profícuo para avaliarmos o nível de comprometimento das filosofias contemporâneas que se dizem preocupadas com o ser humano, com sua condição, com a antropologia e que, para tal, dizem ter superado a metafísica, dizem-se: “pós metafísicas”. Assim, em Heidegger, a verdade do ser é um “fundamento desconhecido infundado”⁶⁵⁹, mas não no sentido da “metafísica”. Pelo que é necessário que o homem aprenda a “não mais pensar metafisicamente”.⁶⁶⁰ Segundo Heidegger: “O pensamento que vem não é mais filosofia porque ele pensa mais originalmente que a metafísica.”⁶⁶¹

Contraditório remontar ao fundamento da metafísica pela metafísica. Todavia, se não se trata de um problema de lógica, *tautologia*, e se a metafísica tem a ver com o tipo de empenho possível ao ser humano em sua relação com as coisas (existencial, epistemológica, moral etc.), não se trata da busca de um “fundamento”, mas de *permanecer no encalço* mesmo, enquanto se permanece humano, do élan caracterizador deste tipo de empenho. Mas para Heidegger, segundo Thévenaz, trata-se de “remontar ao fundamento da metafísica”.⁶⁶² Mas então deve ser uma coisa totalmente diferente instaurar seu fundamento, pois não *se pode remontar aí “a partir da metafísica”*. Seguindo os modos de pensar metafísicos, a filosofia não teria, no curso dos séculos, cessado de abandonar seu Grund e de esquecer o ser para se hipostasiar sobre o ente.⁶⁶³ Para reencontrar este Grund, que é a verdade do ser, é necessário abandonar o domínio da ontologia onde a metafísica fala (logos) dos entes (ὄντα). Deve-se superar o obstáculo da metafísica. Nessa conexão, Thévenaz nota que Heidegger exprime sua revolução metafísica dizendo que sua questão de 1930, *Was ist Metaphysik?*, havia sido compreendida pela seguinte formulação: “Como fundar a metafísica?”, mas que se deve

⁶⁵⁸ Cf. *acima*, Capítulo II: *Levando Nietzsche a sério*.

⁶⁵⁹ THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 231; cf. nota 1: “HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, p. 40.”

⁶⁶⁰ *Ibidem*, cf. nota 2: “*Was ist Metaphysik?*, p. 40.”

⁶⁶¹ THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 230; cf. nota 3: “Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 119.”

⁶⁶² *Ibidem*, cf. nota 4: “*Was ist Metaphysik?*, p. 7.”

⁶⁶³ *Ibidem*, cf. nota 5: “*Was ist Metaphysik?*, p. 11.”

entender *Was ist Metaphysik?* querendo dizer o seguinte: “o que é que faz através dos séculos este infeliz esquecimento do ser que caracteriza a metafísica?” (p. 39)

Por aqui vemos mais um passo em direção ao puro apofático heideggeriano. Primeiro abandono do ente pelo abandono da metafísica, depois abandono da ontologia pelo abandono da metafísica, até sobrar apenas a torção de uma linguagem que já não é mais filosofia (*logos*) pelo álibi de se pensar mais profundamente. A linguagem, o instrumento esquálido e precário do ser humano, torna-se agora o objeto de uma “tortura” que não se pode chamar nem de filosofia, mas que se encaminha a uma substituição por um tipo de *mística*. Mas se é assim, se o ser é nada e fundamento, se ele fala primeiro e se o ser humano deve se apagar diante dele, é que a inteligência humana não é mais um problema. Se o primeiro ultrapassamento instaura uma metafísica e se o segundo a exclui, nós devemos, segundo Thévenaz, malgrado os protestos do autor [Heidegger], não interpretar o primeiro passo em função do segundo⁶⁶⁴ e recusar o segundo precisamente em nome do primeiro. E se a distinção do ser e do ente deve finalmente conduzir ao descrédito da metafísica, é que Heidegger não tem conseguido incorporar nela, segundo nosso autor, a substância do esforço metafísico ocidental. Mas a história que se rejeita ou que se esquece se vingará tanto, senão mais, segundo Thévenaz, que o esquecimento do ser. Pelo que Heidegger não prestou atenção em que, na realidade, nem a meta-metafísica, nem a metafísica da interioridade ou do ato, nem a metafísica do *Cogito* e nem aquela de Kant têm sido orientadas para o ente: Heidegger infelizmente não fez justiça a todos estes esforços. Ele *preferiu* – como um ato de vontade – rejeitá-los e ver neles uma ilusão secular ao mesmo tempo em que um obstáculo muito presente.⁶⁶⁵

Mas que vemos nós? – pergunta Pierre Thévenaz. O filósofo que nosso tempo incontestavelmente possuiu no mais alto nível o gênio do *Fragen* filosófico e tem renovado assim o problema dos fundamentos. O filósofo que aparecia como o mais radical dos metafísicos, rejunta com sua concepção de *Überwindung der Metaphysik* [liquidação da metafísica], praticamente e de fato, e a despeito de tudo o que o separa radicalmente dos positivistas⁶⁶⁶, com a posição dos positivistas antimetafísicos, ou com

⁶⁶⁴ Cf. Thévenaz, “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 232, cf. nota 1: “‘Interpretar a partir do fim.’ *Was ist Metaphysik?*, p. 21.”

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 231 ss.

⁶⁶⁶ Cf. THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 232, cf. nota 2: “Cf. Max Müller, *Crise de la Métaphysique*, p. 86.”

aquela de Nietzsche tão fortemente impregnada do positivismo evolucionista e tão hostil às filosofias do mundo além. Como para os positivistas, a metafísica seria um estágio histórico que certamente tem tido sua razão de ser, mas que agora aparece como o entrave maior, o obstáculo capital a afastar para liberar a via ao essencial. Como para os positivistas, *o destino da civilização* estaria em jogo: pelo que nós reencontramos este mesmo *pathos* do momento decisivo da evolução histórica que, graças a um homem (ele era Comte, e ele é agora Heidegger), uma revelação essencial para o destino da humanidade e da civilização pode enfim vir à luz.⁶⁶⁷ Já Heidegger, enquanto *Denker* (no sentido forte e anitmetafísico que ele dá a esta palavra) é *nolens volens* o sumo sacerdote desta revelação⁶⁶⁸, como Comte o foi da religião da Humanidade. Ele deve falar desde então oráculos ou se calar.⁶⁶⁹

Todavia, para Thévenaz, a metafísica, retomada no movimento de seus perpétuos ultrapassamentos, aparece assim como um *élan de contestação* antes que como o de uma imobilização no sistema. A φύσις e o aqui em baixo em devir têm inicialmente constituído problema e tem parecido que a metafísica se orientaria para o além e o absoluto onde ela encontraria uma segurança definitiva. Mas as evidências do além, por sua vez, constituíram um problema quando a inteligência começou a refletir sobre sua origem e seus próprios fundamentos; enfim mais e mais, a metafísica se tornou problema a seus próprios olhos. E é exatamente esse movimento de problematização que caracteriza o cerne mais autêntico do movimento da metafísica ocidental com o qual Thévenaz quer contribuir para esclarecer, tirando a pecha muito fácil e sempre à mão da metafísica como inexoravelmente ligada à fuga para o mundo além.⁶⁷⁰

Em síntese, a radicalização da filosofia secularizada de Thévenaz, onde há a passagem do domínio do reino das generalidades para o das especificidades, fica clara quando se entende que a interrogação metafísica, nele, vai se voltando mais e mais da realidade absoluta, se orienta para o fundamento primeiro, passa do ser ao conhecer, da ontologia à crítica e assim, definitivamente, à antropologia. A cada vez nós somos

⁶⁶⁷THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 232 s.

⁶⁶⁸*Ibidem*, p. 233, cf. nota 1: “Como testemunha o livro de Egon Vietta, *Die Seinsfrage bei Heidegger*, 1950.”

⁶⁶⁹Pelo que é interessante notar este mesmo *pathos* do momento decisivo no que se refere a atual defesa das instituições burguesas (a objetividade moderna), que só permite uma crítica autocontida pela lógica própria que comanda a dinâmica mais básica de existência destas mesmas instituições.

⁶⁷⁰THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 233.

conduzidos um pouco mais para o lado de cá: do objeto ao sujeito, do ser à inteligência, do físico ao noético, do céu dos mundos do além à terra, do divino ao humano.⁶⁷¹

Antigamente, segundo Thévenaz, o metafísico escalava os níveis do ser, buscava o imutável, considerava o mundo *sub espécie aeternitatis*. Hoje ele “reencontra o ser no aquém do fenômeno”⁶⁷², o que nos esclarece também o que significa o originário para Thévenaz, que não é o apofático heideggeriano, mas o *concreto*. Pois o metafísico, hoje, se liga ao fundamento, ao sentido, ao temporal e à situação do ser humano *hic et nunc*; e busca encontrar o objeto desta nova iluminação.

Assim, se a metafísica é contestação, isto dá a entender que ela seria a empresa de demolição de nossas seguranças as mais vitais? Belo resultado, a metafísica seria *a priori* pessimista contra o empenho humano, e deveria levar ao quietismo místico, se no fim das contas, como poderia parecer, nem as certezas do aqui em baixo nem aquelas do além, nem finalmente aquelas da razão resistem à contestação crítica e se tudo está perpetuamente condenado a ser colocado em questão. O que quer dizer então esta busca dos fundamentos que não chega senão a abalar as seguranças e a serrar sucessivamente os ramos sobre os quais o ser humano é instalado? É ainda metafísica? Entender a metafísica assim, seria ir até metade do caminho achando que se tenha chegado ao fim. Deve-se entender que ao passo negativo, necessário, segue-se um passo propositivo. Não há em Thévenaz puro diletantismo pela desconstrução ou rebaixamento do ser humano. Ao mesmo tempo em que não há ingenuidade sobre os limites intrínsecos do humano, de sua contingência e falibilidade. Como vemos, em Thévenaz, metafísica põe em jogo algo bem diferente.

A secularização da filosofia, este *retorno ao aqui em baixo*, como nota nosso autor, não é um curvar-se desabusado, nem um abandono menos vigilante às miragens da subjetividade.⁶⁷³ A razão humana havia procurado se ultrapassar a si mesma, a se abrir uma dimensão de transcendência inicialmente sobre o plano de uma realidade que ela contemplava e na qual ela distinguia um além e um aquém. É como se ela tivesse devido, de alguma forma, se exercer inicialmente sobre o plano do objeto em uma certa distensão. Pelo que vemos o *arejamento ontológico* que é proporcionado pela distância

⁶⁷¹*Ibidem*, p. 234.

⁶⁷²*Ibidem*, cf. nota 1: “Louis Lavelle, *La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle*, *Revue internationale de philosophie*, II, 1939, p. 48.”

⁶⁷³THÉVENAZ:*ibidem*, p. 235.

ontológica que o élan da metafísica impõe. Essa distância, que a metafísica havia cruzado entre o real e o aparente, entre a luz e a sombra, a transcendência e o aqui em baixo, imitava antecipadamente a distensão que a razão devia ser levada a fazer-se em si mesma e pela qual ela ultrapassaria o primeiro movimento conferindo-lhe uma significação mais profunda. Essa distância ontológica proporcionada pelo élan mais próprio da metafísica é o espaço ontológico mantido pelo pensamento que se reconhece sempre em um *engajamento*. Ou seja, em uma *relação mediata* e que, em sua busca pelo real, quer dizer, para fora da ilusão e da mentira – que é o empenho mesmo de toda reflexão filosófica responsável – reconhece seu caráter transitório no quadro total relacional sob o qual o mundo (o ser) agora se lhe apresenta. Descolando agora de sua evidência em si mesma, ela institui em seu próprio seio um tipo de relação nova entre o fundado e o infundado. Ela toma recuo e se dá conta pouco a pouco de que esse rasgão que a tornou de repente estranha a seus próprios olhos, essa distância que a constrangia a se tornar excêntrica a si mesma e se procurar sem cessar a si mesma era uma distensão interna ou uma dimensão de consciência de si que se abria. A razão descobre assim uma relação nela mesma que só pode constituí-la e fundá-la como razão. Não o retorno ansioso sobre si de uma subjetividade muito preocupada consigo mesma. Mas, antes, uma maneira de se libertar de si, uma nova relação, mais destacada, mais desinteressada, mais autêntica, que o si pode estabelecer consigo mesmo e que é toda tendida para uma objetividade mais despreocupada de si mesma e para uma reconquista nova do mundo do objeto. Pelo que vemos como o novo aprofundamento da revolução copernicana proposto por Thévenaz retoma ou (para usar o conceito kierkegaardiano) *repete* a intenção básica que moveu a filosofia desde sua gênese repondo seu movimento mais autêntico sob uma nova luz. Vencer a inconsciência de si que caracteriza a razão quando ela se crê incontestada ou depositária do segredo das coisas; vencer a ignorância de si, e depois de Sócrates, a ambição do filósofo. O sofista era cheio de si mesmo, mesmo se ele falasse das coisas; Sócrates estabeleceu uma relação livre consigo, mesmo se ele tentava conhecer-se a si mesmo. O que parece deixar claro que há uma relação da razão consigo mesma que a constitui e a funda de maneira mais autêntica; quer dizer, mais propriamente humana. Ou seja, no inverso da proposição heideggeriana que se coloca como a-moral; mais ainda, *moral de ponta a ponta*, porque assunção plena da singularidade humana como a nova totalidade.⁶⁷⁴

⁶⁷⁴THÉVENAZ:*Ibidem*, p. 235.

Essa relação em si é essencialmente metafísica pela contestação que a faz nascer e pela distância que ela introduziu no cerne do real. Certamente o *meta-* da metafísica não indica mais a transcendência “espacial” para um além ou a passagem para o absoluto. Ele indica uma transmutação interna à consciência, um ultrapassamento de si que é bem antes uma desbasolutização da consciência ou, como diz Sartre, uma maneira de descomprimir seu empastamento.⁶⁷⁵ Eis a nova perspectiva pela qual o *meta-* de metafísica é tomado na crítica moral à metafísica proposta, a nosso ver de maneira bem original, por Pierre Thévenaz.

A razão hoje, em vez de ser simplesmente inchada de suas evidências, torna-se relação consigo, consciência de si. Relação que marca sua não-coincidência consigo mesma e a contestação que a torna problema para si mesma desperta sua consciência de situação. Uma razão que se sabe contestada – por ela mesma – não se evade mais para os absolutos, não se toma mais por divina. A metafísica não é mais para ela um pretexto para se divinizar. Sua contestação é justamente indicação do aqui em baixo; ela é criação e recriação incessante de uma distância que não se trata mais de anular, porque ela é a conquista válida de uma consciência mais aguda. Pelo que vemos como a pessoa livre e criadora e que se faz encontra, neste nível de uma relação interior como proposta por Thévenaz, o movimento próprio de sua liberação.⁶⁷⁶ Pois uma razão que coincide consigo mesma (o velho sonho do ser humano), segundo Thévenaz, ficaria enterrada até o pescoço em seu próprio absoluto e se exporia com razão aos escárnios dos antimetafísicos e dos céticos. Ela teria cedido aos prestígios da elevação na inconsciência (de uma inconsciência que pode também ser “metafísica”). Ela se instalaria na verdade, mas esta não seria mais então senão *sua* verdade. Verdade ao modo de ser do proprietário burguês inconfessa como tal. Uma verdade possuída e uma verdade subjetiva, ao menos para um certo fim. Mas a verdadeira verdade é metafísica, quer dizer, não é de ninguém, não tem proprietário. Ela quer dizer inicialmente: não se a possui, mas, como dizia Platão, se a ama, e é nisso, segundo nosso autor, que se é mais filósofo que sábio. E é muito interessante notar que agora que retomamos esta distinção recuperamos o sentido mais próprio do fazer filosófico. Enquanto o sábio é aquele que “possui a sabedoria”, o conhecimento direto da verdade sem distensão ontológica, já

⁶⁷⁵ *Ibidem*.

⁶⁷⁶ Assim como vimos, em nosso estudo já citado (*passim*), o esforço de Mounier por encontrar o espaço próprio de liberação para que a pessoa exerça sua atividade criadora, em plena assunção de sua vocação, em sua expressão exterior, de *emergência*.

que os produtos de sua razão sábia são a expressão unívoca da verdade, a *filo*-sofia reencontra seu lugar mais próprio: o de amante da sabedoria que, como uma deusa, permanece como um pólo de atração para os que a amam, e não um objeto de posse.⁶⁷⁷ Isso quer dizer também: a filosofia só é visada pela contestação de si, pelo despedaçamento de sua autarquia ilusória, pela eclosão da consciência de si. Em síntese, por essa transcendência interna ao aqui em baixo que é, no seio da condição humana, a única autêntica rota ao abrigo das tentações de fuga.⁶⁷⁸

Assim, a metanoética é, pois, fiel à visada mais essencial da metafísica, ela representa, segundo Thévenaz, um ultrapassamento necessário, no sentido da consciência de si. De fato, não é simples jogo verbal se hoje se fala naturalmente de “metafísica da metafísica”⁶⁷⁹, de “filosofia da filosofia”⁶⁸⁰, “fenomenologia da fenomenologia”⁶⁸¹, “dialética da dialética”.⁶⁸² A reduplicação não é uma “elevação” exponencial, mas essa “descida aos infernos” da consciência de si onde Kant queria ver “a única via da apoteose”, o redescender na Caverna ou uma reflexão mais profunda.⁶⁸³

Nessa perspectiva, pergunta Pierre Thévenaz, se nosso mundo, nossa vida de ser humano, nossa razão e nossa metafísica tornam-se mais frágeis, e mais precárias, não se tornam elas também mais verdadeiras, mais autênticas e mais dignas de serem vividas? Pois é pela fraqueza transfigurada que se conquista a verdadeira força. – Ou antes, deve-se pensar que a metafísica só nos interessa na medida em que ela nos dispensa de *tomar responsabilidade com o verdadeiro*, pelo que ela nos reabria, com um giro de chave, as portas de um paraíso perdido e momentaneamente fechado?⁶⁸⁴ Pelo que conclui nosso autor:

⁶⁷⁷ Cf. Pierre VERNANT: *Mito e religião na Grécia antiga*, *op. cit.*, (p. 60 ss.) que esclarece como o fazer filosófico aprofunda a intuição religiosa, que personifica o conceito abstrato Sabedoria como uma deusa, pela fórmula da nova sabedoria que se imporá ao ideal ético grego: “Nada em excesso.”

⁶⁷⁸ THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 237, cf. nota 1: “Kant, Lettre à Markus Hers.”

⁶⁸⁰ *Ibidem*, cf. nota 2: “Jean Hipolite a propósito de Heidegger, *Que signifie penser?*, *Mercure de France*, março de 1953, p. 387.”

⁶⁸¹ *Ibidem*, cf. nota 3: “Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 419.”

⁶⁸² *Ibidem*, cf. nota 4: “Jean Wahl, *Traité de Métaphysique*, p. 689.” Nessa conexão, com dialética da dialética, fica contestada a tese de adoção por parte de Thévenaz da dialética hegeliana, cf. *abaixo*: “Conclusão – *Algumas críticas à filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz e ensaio de respostas*.”

⁶⁸³ E nós falamos, em nosso estudo citado sobre Mounier, frente ao “valor do valor” de Nietzsche, o “valor, do valor do valor”, proposto por Mounier, que não implicaria uma redução ao absurdo, mas *um empenho pela verdade contra a ilusão e a mentira*.

⁶⁸⁴ Cf. THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique”, *op. cit.*, p. 237.

Se a metafísica é vista como provendo ao ser humano um bálsamo a seus sofrimentos e uma porta de evasão, então nós seremos os primeiros a dizer que se deve ultrapassar a metafísica liquidando-a. Mas, como ao longo de todos os séculos ela tem sempre sido o que aguça nossa consciência de ser humano, nós não a abandonaremos. Nós seguiremos o ultrapassamento que ela nos indica quando ela nos permite tomar consciência mais limpa e mais clara de nossa condição humana.⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 237.

CAPÍTULO VII

Método e experimentação intelectual II

A superação thévenaziana da fenomenologia clássica pela proposição de uma “quarta redução”: a epoché do sentido

7.1Aperçu introdutório

Como vimos no capítulo anterior, segundo Pierre Thévenaz⁶⁸⁶, o fato de duvidar, revelando a Descartes sua imperfeição, dá a ele consciência de uma falta de ser: ele não é mais o autor de seu próprio ser, pois se o fosse, ele não seria criado imperfeito e duvidando. Por outro lado, “a experiência metafísica da dúvida hiperbólica faz jorrar a resposta a esta estranha colocação em questão da verdade destacando seu fundamento no *cogito* inicialmente e depois na existência de um Deus não enganador”.⁶⁸⁷ Assim, nos dois níveis em que o *problema da verdade* para a configuração do estatuto da realidade do mundo objetivo é tomado por Descartes na experiência reflexiva (o antropológico e o da garantia divina [cosmológico]), Thévenaz vê destacar-se, como fruto de uma reflexão cada vez mais rigorosa e aprofundada, uma constante *colocação em questão das próprias bases sobre as quais a evidência poderia ser tomada como final*.

No primeiro nível, fica claro que a dúvida metódica apresenta o sinal pelo qual quem duvida está também colocado em questão, pois *é o ser humano inteiro que está envolvido na dúvida*. Enquanto o caráter total da dúvida compromete também o estatuto de realidade do mundo no qual este ser humano se encontra. Isso nos lança alguma luz sobre o *mundo* de que fala o “humanista Descartes”: o mundo humano, ou *cultural*, e não simplesmente o “mundo natural”. No segundo nível, a proposição de um “Deus não enganador” como garantia e fundamento da verdade não precisa ser, necessária e

⁶⁸⁶THÉVENAZ: “L’evidence et le statut métaphysique de la vérité”, in *L’homme et la raison I*, op. cit., p. 129.

⁶⁸⁷*Ibidem*, p. 135.

unicamente, para Thévenaz, o signo de uma muleta explicativa de Descartes, de um mero preenchimento epistemológico. Pelo contrário, rigorosamente *mantendo-se em seu método*, o Deus não enganador e garantia da verdade é o sinal – o qual a dúvida hiperbólica não deixava ainda entrever – de uma consciência radicalizada na constatação de sua própria condição contingente e, portanto, *incapaz de encontrar o fundamento da verdade* até mesmo em uma evidência que se expressa intuitivamente ao ser dita como a mais clara e distinta de todas, *penso logo existo*, à qual Descartes havia chegado em fidelidade a seu método. Assim, por aqui, vemos até onde vai o empenho pela evidência enquanto tal em Descartes, diferente da tara “epistemológica” racionalista que se lhe seguiu. Todavia, não sem um certo “consentimento moral” da parte de Descartes. Tara que parece finalmente ter vencido por um tipo de inferência a partir do “argumento do silêncio”. Pois em Descartes, esta nova evidência não se extrai de um tipo de dedução silogística tal como: *Todo ser que pensa existe; eu sou um ser que pensa; logo eu existo*. Não. Trata-se de uma verdade extraída em seu solo próprio: no da intuição imediata cuja evidência é inquestionável. Aqui, Descartes descobre um ponto arquimediano no qual o problema da mediação entre o pensamento e o ser fica resolvido! Ou seja, a intuição imediata do pensamento como implicando a existência é, todavia, o que se tornou possível mesmo frente ao artifício da dúvida hiperbólica. Pelo que fica estabelecido um novo ponto de partida pelo qual será também possível – se se entender bem um aspecto da proposição de um Deus não enganador garantia do qual falamos antes – um *vice-versa*.⁶⁸⁸ No entanto, para a decepção dos racionalistas, o Deus não enganador não será suficiente para fundar o estatuto da verdade em seu pleno alcance pela evidência. Pois a proposição de um Deus não enganador será *o sinal constante*, no método cartesiano, e porque é *método*, da colocada em evidência do estatuto da “própria evidência”, da explicitação de sua contingência. Em Descartes, genialmente *a filosofia coloca em questão a evidência sem colocá-la em dúvida*.⁶⁸⁹ Agora se Descartes irá até o fim com as consequências desta radicalização, já é outra conversa.

Todavia, não nos parece desinteressante, nesta conexão, notar outra consequência do caráter “mediático” do conhecimento expresso pelo *método*. Pelo que é de se

⁶⁸⁸ Parece mesmo que a “proposição” de um Deus não enganador, portanto possuidor de uma “vontade boa”, e não simplesmente de uma “inteligência organizadora”, parece ser uma referência explícita ao Deus segundo a Bíblia.

⁶⁸⁹ Vamos explorar mais toda esta rica temática em que o encontro entre método reflexivo e interioridade se implicam de maneira, a nosso ver, genial e original em Pierre Thévenaz.

suspeitar se Descartes propõe mesmo uma volta conseqüente ao dedutivismo de escola pela proposição de um Deus não enganador garantia, porquanto o acesso a este Deus ele o elabora metodicamente na *ordem das razões* primeiramente como inferência da *ideia de infinito* e de *perfeição* etc. Da mesma forma, a nosso ver, deve-se suspeitar da proposição, sentida mais tarde como racionalmente escandalosa por Espinosa e que ele proporá a solução ao seu modo, de duas “substâncias em coexistência simultânea”. E isso em um mestre pleno da lógica e das matemáticas. Pelo que Descartes tem sido acusado, não sem certa razão, de “negador do corpo, da corporeidade” por fazer prevalecer a *res cogitans* à custa da *res extensa*. Ora, também aqui, o corpo ou a corporeidade não é alcançada imediatamente, mas *mediatamente* partindo-se, primeiramente, da ideia de *extensão*. Assim, o signo mediático próprio do método em Descartes, a nosso ver, entra em linha com uma intenção de radicalização que Pierre Thévenaz procura esclarecer e prosseguir. Trata-se mesmo do signo de nossa condição contingente e de nossa incapacidade de acesso direto à verdade.

Em extensão, e prestando a devida deferência ao “método” fenomenológico que se propõe também, da mesma forma que Descartes, como um método de radicalização, Thévenaz vê uma dupla preocupação da fenomenologia: “... visada de um fundamento objetivo absoluto e análise da subjetividade da consciência”.⁶⁹⁰ Pois não sendo a “ciência” validada em seus resultados, mas recebendo a dignidade deste nome na ideia cara a Husserl de *ciência rigorosa*, assim, a distinção entre a *ideia* de ciência, onde reside sua significação, e os resultados ou conteúdos do conhecimento científico, é o que possibilitará a Husserl vislumbrar que é a “intenção do cientista”, quer dizer, a intencionalidade da consciência é que se deve analisar, pelo que o fundamento não poderá ser encontrado senão do lado do sujeito.⁶⁹¹ Assim, o problema que preocupará Husserl desde sua *Philosophie der Arithmetik* até sua morte será aquele dos *fundamentos*. “Este é o fio condutor que nos revela a unidade desse esforço de reflexão prodigioso que vai fazer deste matemático, segundo Thévenaz, um dos maiores filósofos do século XX.”⁶⁹² Todavia, o realismo concreto defendido por Husserl, e expresso na fórmula “Wendung zum Objekt” – “retorno ao objeto”, diferentemente de Descartes, que tinha diante de si a “filosofia da escola” e o “aristotelismo”, terá diante de si o psicologismo e o idealismo neokantiano. Frente a ambos, surdos à especificidade

⁶⁹⁰THÉVENAZ: *De Husserl à Merleau-Ponty*, op. cit., p. 38.

⁶⁹¹*Ibidem*, p. 39.

⁶⁹²*Ibidem*, p. 39.

da consciência que a fenomenologia procura explicitar, Husserl proporá uma análise da consciência que não será psicológica, mas *filosófica*, e que possa, ao mesmo tempo, responder ao problema epistemológico do fundamento absoluto da lógica e da ciência. Este problema havia sido resolvido pela “epistemologia” segundo Kant através da duplicidade da razão (razão juiz – razão construtiva). A *análise fenomenológica* proporá outra coisa. Nesta é o fenômeno que se dá a si mesmo (*Selbstgebung*). “O fenômeno é aqui o que se manifesta imediatamente na consciência: por isso compreende-se que seja sacado em uma intuição antes de toda reflexão ou todo julgamento.”⁶⁹³ O método fenomenológico consistirá pois, em face dos objetos e conteúdos do conhecimento, em não levar em conta somente o que contaria para os filósofos e os sábios: seu valor, sua realidade ou sua irrealidade. Mas em os descrever *tais como eles se dão*, como puras e simples visadas da consciência, como significações, em os tornar visíveis e aparentes enquanto tais.⁶⁹⁴ O que mais uma vez nos esclarece a *inscrição do caráter metódico e do empenho* próprios agora do método fenomenológico. Nesse sentido, deve-se ter cautela em chamar Husserl, e o método fenomenológico, de *essencialista*. O uso desta palavra, realmente recorrente em Husserl, deve ser entendido dentro do contexto pelo qual a fenomenologia se esclarece como *método*, e não a partir das nossas prevenções imediatas. Assim como se deve tomar cuidado de chamar de “historicista” alguém que procure dar espaço ao evento histórico e à historicidade em seu pensamento, como faz Pierre Thévenaz.⁶⁹⁵

Desta feita, Thévenaz observa que o método fenomenológico, apropriado às análises descritivas das essências visadas pela consciência, deve, ele mesmo, ser radicalizado. Com efeito, é o momento decisivo em que Husserl descobre e faz intervir a “redução fenomenológica”, dando acesso, sobre o plano filosófico, a uma posição que, sempre ainda, não será nem objetivista (ou naturalista), nem metafísica e nem, bem entendido, psicologista ou subjetivista.⁶⁹⁶ Com isso, um novo campo se abre: o campo *transcendental*. “De uma análise não psicológica da consciência, Husserl passa à análise da consciência não psicológica, à consciência transcendental.”⁶⁹⁷ Isso se dará em Husserl por um processo de redução, na contra-corrente das *tendências naturais* do

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁹⁵ Para o que, parece, Bernard HORT não dá atenção, quando liga Thévenaz a Hegel e, na sequência, ao historicismo. O que nos parece um tipo de assunção da filosofia hegeliana pela negação, como se Hegel fosse o “proprietário” da historicidade.

⁶⁹⁶ THÉVENAZ: *De Husserl à Merleau-Ponty*, op. cit., p. 44-45.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

espírito. E se esta redução é dita “fenomenológica”, ela deve permitir extrair desta vez *o mundo*, não simplesmente tal ou qual objeto do mundo, como *fenômeno*. Deste então, este “mundo” não aparecerá em sua realidade de fato ou sua existência (que são postos entre parentes), mas em sua realidade imanente à consciência. Ficam reduzidos, com isso, antes que simplesmente os fatos ou o “real” em tal ou qual saber ou tal ou qual setor do saber, o mundo enquanto conjunto de todos os julgamentos empíricos, racionais e mesmo científicos que nós lançamos sobre o mundo na atitude natural. Este caráter especificamente fenomenológico da “redução” é o que faz da fenomenologia um método em pleno empenho por recolocar a reflexão filosófica – por reabilitar mesmo a filosofia – em sua verdadeira especificidade. Como vemos, a intenção primordial da redução não é recuperar o mundo natural, mas fazer aparecer *o elo essencial* entre a consciência e o mundo: a *relação*, antes que o sujeito ou o objeto. É nesse sentido que Thévenaz observa que Husserl renova a intenção de radicalidade cartesiana contra toda uma tradição alemã anti cartesiana que parece representar, a nosso ver, a guinada que o chamado último Heidegger vai dar, na contramão do seu mestre e da fenomenologia.⁶⁹⁸

Todavia, Husserl diz, em *Meditações cartesianas*, que Descartes não foi conseqüente com o sentido mais profundo para o qual o seu método apontava e que a fenomenologia pretende ser uma retomada e aprofundamento conseqüente. Mas Thévenaz observa⁶⁹⁹ o quanto é tocante ver, em Descartes como em Husserl, que, posto com dificuldade, este começo radical se revela *segundo* e que a apoditicidade deste ato-princípio primeiro se colore imediatamente de contingência, mas em sentido unicamente negativo. O eu cartesiano toma consciência de sua falta de ser, de sua finitude, de sua dependência em relação ao Ser infinito, que na *ordo cognoscendi* vem após, mas que é, portanto, anterior a ele na *ordo essendi*. O Ego transcendental de Husserl se reconhece mais e mais segundo em relação à facticidade contingente da *Lebenswelt*, quer dizer, do irreflexivo ou do pré-reflexivo, também em sentido unicamente negativo. O que nos leva à constatação de que ambos, Descartes e Husserl, não conseguem *tirar a positividade própria da contingência*. O que, por um lado, justificará as críticas ao chamado “racionalismo cartesiano” e, por outro, a excessiva deferência prestada por Husserl à lógica da ciência. Isso compromete ambos os empenhos naquilo que, segundo Pierre Thévenaz, há de mais específico e característico nestes métodos e o que a

⁶⁹⁸THÉVENAZ: “II. La phénoméologie de Heidegger”, in *De Husserl à Merleau-Ponty, op. cit.*, pp. 57 ss.

⁶⁹⁹ “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, in *L’homme et sa raison, op. cit.*, p. 161.

filosofia radicalizante (protestante) deste nosso filósofo, a nosso ver de maneira original, vai retomar e procurar fazer justiça. Esta será uma filosofia à altura do ser humano, *do ser humano só*.

Como vimos, o signo desta humanidade assumida em sua condição e contingência, em Thévenaz, segue em linha com a condição que o cristianismo abre ao próprio cristão (intelectual) de *viver sem Deus*, quer dizer, de viver sem a pretensão de falar do ponto de vista de Deus, para *viver responsavelmente diante de Deus*. Pois é no cristianismo que o Deus impotente e fraco da Cruz assume a humanidade que deve reconhecer-se nessa assunção: reconhecer sua própria contingência.⁷⁰⁰

Acompanhada deste signo, Thévenaz, de modo original sem dúvida, propõe uma forma inédita de “*époque*” não prevista por Husserl. A imputação de loucura feita pela fé cristã sobre a razão filosófica, sem possibilidade de atestação possível pela própria razão, não pode ser aceita sem resistência pela razão. Todavia, não porque seria a renúncia da razão a sua autonomia, mas porque a assunção dessa imputação de uma loucura “possível” como uma falta implicará esta forma inédita de *époque*, proposta pelo nosso filósofo, na qual *a própria razão se vê na necessidade de ser reduzida por ela mesma*.⁷⁰¹ E essa experiência só é possível por causa da “possibilidade” de loucura lançada pela experiência-choque da fé cristã sobre a razão filosófica, que torna explícita finalmente sua *opacidade incontornável*. Através desta experiência, a razão é chamada a renunciar suas pretensões divinas por reconhecer que sua vocação é aqui em baixo, no aquém, à altura do ser humano.⁷⁰² Assim, nada muda na atividade crítica da razão em relação aos seus objetos. Todavia, a razão conquista um nível mais profundo de autonomia enquanto se livra de uma competência soteriológica que não é a sua: *prover a salvação*. Abre-se, por meio desta redução radical, a possibilidade de uma reapropriação de todas as coisas pela razão filosófica, *incluindo de si mesma*, cujo conceito mais adequado para expressar esta nova condição é o de “repetição” kirkegaardiana: uma *retomada domesmo como outro* a cada vez em caráter mais positiva e densamente real e próximo. Isso porque, só uma razão “desabsolutizada”, desdivinizada, consciente de sua condição, é “autônoma” em relação a Deus. É que ela agora tem chegado a sua real maioridade no cumprimento de sua vocação crítica não

⁷⁰⁰JERVOLINO, Domenico: “Pierre Thévenaz (1913-1935) – La philosophie sans absolu d’un ‘croyant philosophe’”, in *Enciclopedia – Institut Catholique de Paris*, op. cit.

⁷⁰¹*Ibidem*.

⁷⁰²*Ibidem*.

mais sob o signo da ingenuidade epistemológica, mas da *consciência de si radicalizada e atenta*.

7.2 Resistências a uma epoché do sentido

7.2 .a O transcendentalismo

Segundo Thévenaz, a *epoché* husserliana responde a uma preocupação totalmente diferente da que move o processo de radicalização do ato reflexivo cartesiano. Ela não é um artifício para eliminar a ilusão e o erro e nos inserir no ser. Mas um meio de neutralizar nossa fé natural no mundo (cuja *Selbstverständlichkeit/ própria inteligibilidade* não tem, no entanto, nada de ilusório) em um mundo de reflexão transcendental que visa nos fazer tomar campo em relação ao ser.⁷⁰³ Criar um “espaço ontológico” salutar cujo arejamento possibilite, então, as *coisas em relação* serem elas mesmas. Essa colocação fora de circuito diz respeito não a minha relação comigo mesmo, como em Descartes, mas a minha relação com o mundo. Longe de isolar o eu arrancando-o do mundo, longe de conduzir a uma consciência pura residual, ela modifica, segundo Thévenaz, nossa relação com mundo; ela nos engaja, por outro lado, mais profundamente, em relação a ele. Ela abre um novo domínio de experiência (a transcendental), desvelando simultaneamente o sujeito transcendental (como condição de significação do mundo, como constituindo o sentido do mundo e visando a unidade de seu sentido) – e o sentido mesmo.

Com este empenho e para a realização de tal procedimento, a fenomenologia abre um novo domínio da experiência: que é *o transcendental*. Para isso, o índice pelo qual o ato husserliano se propõe é o de uma modificação do eu e de sua atitude face ao mundo: uma conversão da intencionalidade. Pelo que a tomada de consciência de si aqui é, então, *tomada de consciência do mundo*. Assim, o que é desvelado na *epoché* husserliana é a relação da consciência com o mundo em sua fonte transcendental doadora de sentido. E eis a nova evidência: de *latente* que ela era, a consciência do

⁷⁰³THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, in *L’homme et sa raison* *l.op. cit.*, p. 167 ss.

mundo e de seu sentido torna-se patente⁷⁰⁴, enquanto que para Descartes a consciência permanece confusa enquanto consciência do mundo e torna-se distinta pela atenção a si. Com efeito, vemos o sentido da *epochè* radicalizante que Descartes aprofunda, tocando no cerne, mas pára a meio caminho; que Husserl recupera como consciência intencional e em relação ao mundo, e que Thévenaz se propõe mostrar o sentido mais radical. Pelo que aquelas duas experiências revelam a oposição fundamental entre duas concepções da consciência. Não devemos esquecer, portanto, segundo Thévenaz, de que *epoché* radicalizante tem por primeiro resultado revelar a estrutura íntima da consciência que a efetua: é neste sentido que ela é retorno ao si, *Selbstbesinnung* / *autoconsciência*, marcha para a consciência de si e a compreensão de si.

Em Descartes, a *epoché* opõe-se diretamente à dispersão natural da consciência que tende a se perder na confusão, pois mundo é o *divertissement* da consciência. Se Descartes tapa os olhos e os ouvidos, se ele extingue seus sentidos e corta o contato com mundo, é para tornar possível a interiorização ou recolhimento meditativo da consciência, a concentração que é a *atenção*. Em se comprimindo, nele, a consciência se intensifica e torna-se então capaz de *distinguir* o que era confuso. Ela se retoma em sua estrutura essencial que é a atenção fazendo desaparecer o mundo. Segundo Thévenaz⁷⁰⁵, essa atenção é atenção a si porque ela é concentração e intensificação. Ela manifesta este movimento de recolhimento centrípeto que o prefixo *con-*, de *con-science*, indica e que não tem seu equivalente no termo alemão *Be-wusstsein* / *tomada de consciência* ou *consciencialização*. Todavia, segundo Thévenaz, para bem mostrar que essa atenção não é simplesmente um fenômeno psicológico, mas um esforço de concentração e de apreensão metafísica de si, seria talvez preferível chamá-la de *contention*.⁷⁰⁶

A *epoché* em Husserl, ao contrário, faz aparecer o mundo (o sentido do mundo) e desvela a estrutura essencial da consciência fenomenológica que é a *intenção*. Mas a redução modifica essa intencionalidade: em vez de se perder no mundo que ela vive, a consciência o desvela em se retomando como intenção, quer dizer, como *consciência de sentido*.

⁷⁰⁴*Ibidem*, p. 156, cf. nota 1: “Verborgen, unbewusst; latent offenbar, wach. Cf. *Krisis*, p. 13.”

⁷⁰⁵*Ibidem*, p. 156.

⁷⁰⁶*Ibidem*, cf. nota 1: “... segundo a preciosa sugestão que tem bem me querido fazer M. Philippe Devaux e que eu retenho.”

Assim, enquanto que o lugar da apoditicidade radical é para Descartes o eu atento e intensificado, se retomando como *sum* e chegando a distinguir o que era ainda confuso; em Husserl, é o eu transcendental e intencional, todo inteiro consciência *de...*, visando o mundo e chegando a desvelar o que era ainda oculto ou latente. Pode-se já ver, nota Thévenaz (no mesmo lugar), que o ponto de partida radical estará para um no coração mesmo da consciência concentrada e centrípeta, enquanto que para o outro no seio, ou, antes, no termo de sua visada centrífuga. Nesse caso, como vemos, é Descartes quem cumpre melhor o sentido do movimento reflexivo da consciência de si que Thévenaz quer destacar. Nos dois casos o processo de radicalização é um passo reflexivo. Mas se se trata de uma consciência atenta (Descartes), a consciência tende a assegurar um ponto de Arquimedes. Se se trata de uma consciência intencional (Husserl), ela é *Be-sinnung*, modo de dar um *Sinn*, um sentido, um modo de desvelar por sua vez uma finalidade e uma significação.

Segundo nosso filósofo⁷⁰⁷, em Descartes prevalece o “futuro”: a consciência de si liberta Descartes do peso dos prejuízos, de todo adquirido mal digerido, lhe assegura uma nova tomada no ser e lhe abre o futuro. Em Husserl o “passado”: Husserl concebe o *Selbstbesinnung*/ processo de autoconhecimento como um retorno, uma re-tomada que deve dar um sentido ao que nós temos vivido e pensado. O passo de Thévenaz, aberto à historicidade [contingência] superaria esta polarização a partir do “presente” em pleno gerúndio, em *um sendo ativo, histórico e existencial*. Em Descartes: um método linear e partida do zero; em Husserl: retorno circular em torno do ponto de partida sempre em busca de um início que é um fim situado no infinito.

Nesta seqüência comparativa, com efeito, nosso filósofo vai constatar entre Descartes e Husserl uma divergência fundamental na maneira de conceber a estrutura da consciência. Isso porque em Thévenaz não se trata de pensar o pensamento, mas simplesmente *penso*. Pois a consciência de si não é a aparição de um *objeto* novo à consciência, nem o surgimento de um eu puro transcendental, mas *uma tomada de consciência de si*. *Cogito* não significa *cogito me cogitatem*, mas muito simplesmente *cogito*: pelo que somente este *cogito* se torna agora como que inchado de apoditicidade. Assim, vemos que em Thévenaz *cogito* não se trata mais de uma coisa ou um objeto. Éa

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 158.

expressão radicalizada mesma da consciência atenta que se torna *consciência de si em atenção a si*.

Assim, a verdadeira coincidência radical atualizada pela atenção se realiza, antes, no *sum*.⁷⁰⁸ Pelo que vemos que a coincidência alcançada pela atenção supera a falsa coincidência do sujeito como objeto mantida pela consciência ingênua do pensamento clássico – com a sua permanência, *mutatis mutandis*, na intencionalidade fenomenológica de Husserl. Como supera também a falsa distância ontológica posta pela hipótese da dúvida hiperbólica (gênio maligno enganador), que forçará a proposição do Deus-garantia não enganador. O *cogito* simples, sem encadeamento silogístico, leva diretamente ao *sum*, que estabelece o ponto arquimediano necessário para me assegurar o elo verdadeiramente irreduzível entre eu e o ser; a *minha* existência: eis o mérito de Descartes. Todavia, será necessário pensar uma “ontologia reduzida”, enquanto possibilidade de criação de um espaço ontológico salutar, de arejamento, pelo qual os objetos possam ser tomados *em si* mesmos e como tais, ou seja, enquanto *objetos respeitados*: eis o mérito da exigência fenomenológica. Espaço ontológico pelo qual o sujeito pode tomar-se *a si* mesmo, enquanto consciência atenta e clara de si, cumprindo a exigência da apoditicidade do *Cogito* que não cede ao “ontologismo”: eis o mérito de Pierre Thévenaz. Assim, em nosso autor, o distanciamento ontológico mantido pela dúvida hiperbólica é substituído pelo *espaço de arejamento ontológico* onde a consciência atenta de si descobre, em sua própria coincidência não uma identidade morta ou um alibi de instalação, mas um novo campo infinito de investigação. Pelo que o movimento próprio da consciência reflexiva muda o estatuto do *si* e reconquista uma metafísica à altura do ser humano, do ser humano só.

Assim, podemos notar um *dégradé* entre a consciência implícita de si como consciência psicológica em Brentano; a consciência de si como uma mudança da intencionalidade que, não obstante, é toda ela consciência intencional de um objeto em Husserl; e a consciência de si enquanto conquista de uma coincidência verdadeiramente dramática em Thévenaz.

Em Husserl, a consciência se dá em movimento centrífugo – do centro para a extremidade. Onde a maneira de evitar perder-se no mundo se dá pela retomada deste mundo na unidade de sua significação. Mas refugando-se, assim, em uma nova

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 160.

dimensão de intencionalidade: a transcendental. Quer dizer, como o desdobramento diante dela de um espetáculo sempre mais completo e mais explícito a um eterno principiante. Assim, a verdadeira origem radical, segundo Husserl, se dá da seguinte forma: 1. como “intenção total”, como espetáculo projetado diante do espectador desinteressado”; 2. como “teleologia oculta”, sobre o plano da *Leistung/ desempenho* constituente dando seu sentido ao mundo.⁷⁰⁹ Em ambas as direções, vemos algo acontecer independentemente da consciência enquanto consciência de si atenta a si. Como vemos, trata-se sempre do resultado de uma projeção e não de uma introjeção.

Em Husserl, coincidência da consciência consigo mesma é coincidência da consciência transcendental com a totalidade de sua intenção, quer dizer, com o mundo. Essa consciência é o verdadeiro ponto de partida em Husserl. Pelo que, segundo Thévenaz, “... compreende-se que ela seja de fato e não possa ser senão visão.”⁷¹⁰ Assim, temos a fenomenologia como exposição do “processo” de radicalização da filosofia, da crise sempre mais e mais aguda de seu sentido e, através dela, *pari passu*, de uma racionalização progressiva da própria razão. Todavia, por aqui vemos também que a fenomenologia de Husserl é uma filosofia reflexiva em que, não obstante a intencionalidade total do mundo, em oposição ao natural, à atitude natural, estabelece a consciência transcendental impedindo, a nosso ver, o resultado a que Merleau-Ponty ou qualquer outro ontologismo do tipo poderia ter chegado.⁷¹¹ Pois, segundo nosso autor: “O ponto de partida não pode, pois, ser tomada no ser, mas ato de retomada ou de constituição transcendental.”⁷¹²

O começo radical, tanto em Descartes quanto em Husserl, se revela. Ambos não conseguem ver a positividade na contingência, daí seu idealismo. Ora o mérito da filosofia radicalizante (protestante) de Thévenaz está justamente no encontro, pela consciência de si, do “valor” próprio da contingência: isso é o que podemos chamar de verdadeira *secularização da razão filosófica*. É nesta conexão que devemos ver o esvaziamento que a espiritualidade protestante, seguindo o sentido mesmo pelo qual o Deus da Bíblia é o *Deus absconditus*, exige de nossas pretensões de idealizar a Deus

⁷⁰⁹*Ibidem*.

⁷¹⁰*Ibidem*, p. 161.

⁷¹¹ Ver os limites e os méritos da fenomenologia da percepção apontado por Pierre Thévenaz em: *De Husserl à Merleau-Ponty – Qu’est-ce que ph’noménologie?*, Etre et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, 1966, p. 103 ss.

⁷¹²THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op.cit.*, p. 161.

(fazer dele um “ídolo”) em resistência a um *estar diante dele* responsável e comprometido.

O problema do começo radical e primeiro em Husserl é, na verdade, o problema da verdade última, o *problema do fim*, segundo o nosso filósofo⁷¹³, no duplo sentido que se adivinha: por um lado, o da impossibilidade de colocar um termo ao passo filosófico e de considerar o que quer que seja como adquirido definitivamente, e, por outro, o problema da teleologia, quer dizer, de um fim que não saberia ser o fim que se visa senão porque ele está presente desde o início e opera de maneira latente desde a partida. Nesta conexão, podemos ver como Husserl retoma o problema do juízo reflexionante kantiano: “finalidade sem a representação de um fim”.⁷¹⁴

Em Descartes o *ab ovo* parece ser uma imitação da criação *ex nihilo*, pelo que, talvez, aqui poderíamos melhor entender a disposição, já mencionada, em 6 meditações, que imita os seis dias da criação em Gênesis e do descanso no 7º dia. Todavia, Descartes recompõe o universo peça por peça seguindo a *ordem racional de um tempo linear*, o tempo da física “moderna”, um tempo sem passado com uma consciência sem história. E é aqui que vemos o limite da metáfora cartesiana em comparação com a narrativa de Gênesis, cuja intuição fundamental é enquadrar a “criação”, e não a natureza, enquanto história num tempo não cronológico, mas dos atos criativos de Iahvé-Elohim. Vemos então nessa cessão à estética da temporalidade pagã – presentificação eterna e infinita ao modo a ontologia parmenediana, por parte de Descartes, via “física moderna”, os limites do seu, não obstante, declarado cristianismo e, *a fortiori*, da suposta filiação direta do pensamento e sociedade burguesas nascentes com o pensamento e valores cristãos. E do que poderia advir daí como inspiração para uma nova ontologia e epistemologia.

Todavia, a nosso ver, a modernidade, esclarecida e justificada por Descartes, representa um retorno à estética e religião pagãs, não sem, é claro, alguma influência do cristianismo. Eis onde a crítica de Nietzsche, Feuerbach, Marx e Freud amarra seu posto, mas erra o alvo. Cremos então que o problema crucial de uma crítica cultural reside na compreensão da adoção desta estética pagã e o quanto ela realmente cede ao

⁷¹³*Ibidem.*

⁷¹⁴KANT, Immanuel: *Crítica da faculdade do juízo*, op. cit., §17.

cristianismo segundo o Novo Testamento, se é que ela cede.⁷¹⁵ Pelo que, aqui, vemos juntamente os limites da radicalidade fenomenológica de Husserl que propõe uma “crise das ciências européias”, enquanto que a filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, mais atenta a nosso ver a este problema religioso estrutural inconferido da modernidade burguesa e “sua ciência”, proporá, sem transigir, e pelo signo da radicalidade, uma “crise da razão”. Além disso, retomando o que já dissemos em outro lugar⁷¹⁶, parece ser outra coisa que vemos quando lemos a narrativa da criação de Gênesis, na versão mais recente eloísta, que se tem o hábito de ver como uma estrutura de racionalização comum de organização e ordenação dos atos criadores: de elementos inorgânicos, passando pelas plantas e animais até a criação do ser humano.⁷¹⁷ Não nos parece que seja isso. Antes o que se dá é o caráter mantenedor de Iahvé-Elohim, o Deus-Criador, que na ordem cronológica pela qual se dá a criação vai provendo os meios de subsistência para a ordem seguinte até a vida humana *única capaz de reflexão*. Portanto não se trata de “hierarquia” do ser, mas de manutenção da vida pelo Deus vivo em vista de um projeto comum e que é solidário a *tudo* de cabo a rabo.⁷¹⁸ Pois o céu, ali, tradicionalmente lugar sempiterno e puro, como a terra, *também é criado*, ou seja, tem o mesmo estatuto ontológico contingente.

Todavia, ainda, na questão da temporalidade na fenomenologia, esse estar entre o começo e o fim que parece diluir a densidade do presente nela, não seria o que possibilita a Sartre a aposta na disjunção – bem racionalista por sinal – entre o ser e o nada? Sendo assim, como nota Thévenaz⁷¹⁹, só há lugar para um transcendentalismo ou uma “méontologie” (segundo a expressão de Jean Wahl), pelo que a filosofia do nada [de Sartre] não seria outra coisa que uma forma extrema de transcendentalismo.⁷²⁰ Por outro lado, a diluição do presente caracterizada pelo zig-zag fenomenológico não é a mesma coisa justamente por que tem na base uma ontologia tão segura de si quanto a que tem a da presentificação cartesiana?

⁷¹⁵ É isso que se deve, no entanto, entender como uma intenção fundamental da crítica à civilização ocidental pelo movimento personalista do qual Thévenaz faz parte. Essa dimensão da crítica personalista me parece fundamental e ainda plenamente válida, mas pouco observada nesta sua radicalidade. Infelizmente, por muitos que se dizem personalistas.

⁷¹⁶ Em nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*: “Segunda Parte, p. 105 ss.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

⁷¹⁸ Aqui me parece residir o mérito do pensamento de Teilhard Chardin.

⁷¹⁹ THÉVENAZ: “Réflexion et conscience de soi” (1953), in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 117.

⁷²⁰ *Ibidem*.

De fato, o início na fenomenologia, segundo nosso filósofo⁷²¹, está ou aquém de tudo que podemos alcançar, ou além de nossa última visada. Pelo que parece que se nega aqui qualquer densidade ontológica ao presente; assim, ao *nunc* da existência. Pelo que não basta apenas se colocar contra a presentificação eterna [lógica] de Parmênides – contra a qual Husserl se coloca⁷²² – para fazer justiça ao real. É necessário encontrar a sintonia fina na qual o presente encontra seu verdadeiro estatuto ontológico. Em relação a isso, com efeito, como é o lócus da historicidade que se abre na radicalização thénenaziana, a temporalidade é o que resgata o presente da ontologia. Esta temporalidade, marcada pela contingência da criação, só pode ser assumida se, antes, o ser humano concreto assumir-se enquanto consciência de si responsável. E assim vemos que o resgate do mundo – enquanto *criação* – passa pelo crivo do aprofundamento da consciência de si. Enquanto será sempre possível se falar de “natureza” – conceito abstrato – sem que se faça referência direta ao ser humano em situação. *Por outro lado e pelo contrário*, ao falarmos de criação, a implicação do ser humano em condição – histórico, como é a própria criação – fica direta.

Para Thévenaz⁷²³, Husserl platoniza exatamente naquela vontade fenomenológica de *desvelar o latente*. Todavia esta vontade, que parece que vai ser o signo dos escritos da segunda fase de Heidegger⁷²⁴, é o que justamente insinua certa resistência à temporalidade em favor do que “permanece”. O que esclarece a típica estética prevalecente em todos os ontologismos filosóficos. Pelo que⁷²⁵, o problema do início, problema histórico por excelência, em Husserl se dá em relação ao quanto percebemos melhor que tudo já começou antes de nós e que nosso futuro, em um sentido, *está atrás de nós*. A salvação para Husserl, então, é sempre anterior; a salvação para Descartes é sempre presente. Assim, em ambos constatamos a *negação do futuro aberto*, a marca da imprevisibilidade na temporalidade. Pelo que em Thévenaz constatamos um real esforço por encontrar os mais autênticos caminhos de uma *filosofia do futuro aberto*; quer dizer, não do círculo do eterno retorno do mesmo, mas da

⁷²¹THÉVENAZ, Pierre: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 163.

⁷²²A nosso ver, é o que Husserl faz a fim de fundamentar a lógica transcendental superando os índices do psicologismo que entranham a lógica formal. Cf. HUSSERL, Edmund: *Lógica fomal y lógica transcendental – Ensaio de uma crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

⁷²³THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 163.

⁷²⁴THÉVENAZ: *De Husserl à Merleau-Ponty – Qu’est-ce que ph’nomenologie?*, *op. cit.*; cf. o tópico: “Dépassement ou abandon de la phénoménologie: être et langage”, p. 66 ss.

⁷²⁵Conforme já dissemos, (ver *acima*, Capítulo II, p. 90 s.) sobre o problema do “arché”.

repetição. O que é a congregação da fidelidade em meio ao imprevisível, à temporalidade e ao histórico.⁷²⁶

Todavia, há de se perceber uma especificidade no ato cartesiano, segundo Thévenaz⁷²⁷, pois platonizar no sentido do transcendente de Platão, ou no sentido transcendental de Husserl não é o caminho a que Descartes conduz como o seu acabamento mais radical. Pois, seguindo a pista cartesiana, não desembocamos no transcendental. Por isso, segundo nosso autor, se o transcendentalismo jamais se implantou em França, não obstante a influência enorme de Kant, é certamente devido a Descartes. Pois reflexão, em Descartes, é “ação” e, segundo Thévenaz⁷²⁸, não se deve compreender a reflexão na tradição reflexiva francesa nem como psicologismo e nem como transcendentalismo. Pelo que se nota com razão o paradoxo dessa *análise* reflexiva que se revela, precisamente enquanto ela é ato e esforço, ser sintética em primeiro lugar. A reflexão que chega ao *cogito* cartesiano ou ao *volô* biraniano não é simples análise introspectiva. E, todavia, ultrapassando inicialmente o psicológico de onde ela parte, ela não se orienta de maneira alguma em um sentido transcendental (nem no sentido kantiano, nem no sentido husserliano). Nesta conexão, em nota⁷²⁹, nosso autor descreve o equívoco de Husserl sobre o sentido do ato filosófico de Descartes. Pois Husserl, que felicita Descartes por ter descoberto “a subjetividade transcendental”, lastima que ele tenha comprometido a significação transcendental de sua descoberta recaindo no objetivismo substancialista. Pelo que esta nota de Thévenaz pode entrar em continuidade argumentativa com o que dissemos sobre a noção de substância em Descartes, que era bem cômico do seu significado para manter o “erro” que Espinosa vê na formulação de duas substâncias.

Todavia, Husserl acerta em que não se pode contestar que a intencionalidade seja a estrutura primária, original e natural da consciência. E isso, segundo Thévenaz⁷³⁰, é mérito da fenomenologia tê-la mostrado. Todavia, se o próprio Husserl entende que o retorno a si é *widermnatürlich / contrário à natureza* ou “remonta à queda da natureza” (Bergson), o transcendentalismo fenomenológico é como que um ceder a um novo tipo de queda na atitude natural que ele combate. E não obstante ser bem verdade que o

⁷²⁶ Ver sobre este tema, MOLTSMANN, Jürgen: *Teologia da esperança*, op. cit., passim.

⁷²⁷ THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, op. cit., p. 164.

⁷²⁸ THÉVENAZ: *Reflexion et conscience de soi* (1953), in *L’homme et sa raison I*, op. cit., p. 112.

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 118.

retorno sobre si, a consciência de si *explícita*, ser *secundária*, por outro lado, ao mesmo tempo ela é mais original e mais “radical”. Pois não obstante este retorno, enquanto *retomada*, carregar o indício talvez de alguma coisa artificial à primeira vista e contra a natureza, ele se dá justamente para melhor reencontrar, segundo nosso autor, a natureza naturante além da natureza naturada. Pelo que ele exige a ascese da dúvida ou a “redução” (no sentido de Husserl como no sentido de Lagneau) e o esforço sustentado, hiperorgânico e hiperpsicológico, da vontade. Neste sentido, segundo nosso autor, a consciência de si é sempre para-física, anti-física ou *metafísica*.⁷³¹ Assim, pelo que vemos aqui, a filosofia reflexiva de Thévenaz procura cumprir o sentido profundo de busca do originário que caracteriza as preocupações mais lúcidas do pensamento filosófico contemporâneo. Mas daí dizer que este retorno não é senão um derivado ou um modo do projeto intencional. Daí dizer que a atenção não é senão um valor psicológico ou que ela deriva da intenção. Em resumo, que ela não tem imediaticidade reflexiva, trata-se de um passo decisivo que Husserl parece transpor alegremente, mas onde Thévenaz não poderá segui-lo. Pois isso seria voltar, com efeito, de uma maneira ou de outra, a tomar muito a sério nossa atitude primeira face ao mundo e a conduzir a metafísica sob a tutela de uma física.

Assim, da fenomenologia, que privilegiando a atitude primeira e natural, que ela diz superar, mesmo se ela não chega a uma ontologia explícita, pode-se dizer que ela tende a fazer do primado na *ordo cognoscendi* um primado na *ordo essendi*. Isso se dá porque Husserl não conseguiu entender a especificidade do retorno reflexivo fora do entorno psicologista que ele tinha em Brentano. O que faz com que Husserl seja vítima de uma nova queda na atitude natural, que justamente está na base de enfrentamento do seu projeto fenomenológico. Pelo que nosso autor não pode deixar de notar certa impostura na fenomenologia. Uma certa “ingenuidade”, mais profunda e mais dissimulada, ingênita à intencionalidade fenomenológica. Pois de fato, “não seria antes na intencionalidade mesma que residiria uma ingenuidade, mais profunda e mais dissimulada, da consciência, ao menos quando se trata da consciência de si?”⁷³² Todavia, Thévenaz reconhece os méritos, pois para a consciência do objeto, a superioridade do transcendentalismo kantiano ou husserliano sobre todos os realismos (ou idealismos) “ingênuos” ou pré-críticos parece indiscutível. Todavia, como vemos,

⁷³¹*Ibidem.*

⁷³²*Ibidem.*

talvez não baste passar do objeto ao sujeito transcendental para se chegar a uma consciência de si não ingênua e mais original. Pois o único meio de “tornar menos ingênua” radicalmente a consciência não seria antes lhe mostrar que ela pode se encontrar sem passar pelo objeto e fazer aparecer assim sua consistência própria e seu próprio peso ontológico?

Na verdade, esta resistência à consciência de si pela dissimulação mesma da consciência intencional do si projetado ou reduplicado, nos remete à crítica thévenaziana do absoluto⁷³³ que esta dissimulação quer manter. Pois quando se fala de absoluto em filosofia, fala-se de uma exterioridade (transcendentalismo) ao sujeito, que *o diz*, ou de um todo abrangente do qual *não se pode* “falar” por causa do seu caráter sempre prévio a qualquer fala (imanentismo). Assim, o “absoluto” porta em si *a fortiori* o arbitrário, pois, nas duas versões, o filósofo fica a dever sobre seus reais fundamentos (axiomas). A apoditicidade do seu ato fica ligada não ao ato em si, mas a alguma outra coisa que ao ato da qual sempre se pode lançar mão como uma espécie de *deus ex machina* que resolve a aporia. Aqui Thévenaz⁷³⁴, por falta de conceito melhor, (algo, diga-se de passagem, totalmente desculpável em uma filosofia que se deixa tocar pelas agruras de um passo filosófico a caminho, por se fazer, mas em cujo método prossegue em seu empenho de “purificação”, simplificação, ascese, enquanto exercício de experimentação intelectual) ainda usa a noção de *absoluto* para descrever sua “experiência” reflexiva. Todavia, dizer, como diz Domênico Jervolino⁷³⁵ da filosofia de Thévenaz, *filosofia sem absoluto*, por outro lado, é como se a filosofia de Thévenaz não propusesse um “objeto” específico, uma filosofia sem objeto, o que não se dá. A nosso ver, como se trata de uma filosofia relacional (*hermenêutica personalista*) o caso é mais complexo do que possa ver as soluções disjuntivas. Assim, porque se trata de uma filosofia que implica um ato de convocação de todo ser do filósofo (e o filósofo é um ser humano), somos levados a continuar a manter a substituição do conceito de absoluto, que fizemos em nosso estudo dopensamento de E. Mounier, pela noção mais concreta, a nosso ver, de “incontornável”. Isso, porque, a nosso ver, é a que parece melhor se adequar à proposta de Pierre Thévenaz de uma filosofia que se coloca o problema do “ponto de partida radical”. Todavia, sem o dizer, pois melhor caracterizaria

⁷³³ Sobre a qual ver *abaixo*: Capítulo VII: *Radicalização e desabsolutização*.

⁷³⁴ THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 150.

⁷³⁵ JERVOLINO: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, *op. cit.*, *op. cit.*, *passim*.

a *reconciliação do temporal e o lógico*, portanto, mais histórica e existencial, temporal e ontológica.

Nesse sentido, a *análise reflexiva*, tal como proposta por nosso filósofo, demonstra que o transcendentalismo não é o único radicalismo filosófico.⁷³⁶ E a “traição do transcendentalismo” se dá justamente por causa de sua desconfiança da metafísica. Eis a questão: nos transcendentalistas a razão escapa sempre a sua real e radical colocada em questão. Pois segundo nosso autor⁷³⁷, a radicalidade do ponto de partida é medida pela radicalidade com que é colocada em questão a razão humana, ou o próprio ser humano. O transcendentalismo husserliano não conhece essa radicalidade, pois nele há uma ameaça menos grave, como já dissemos: *a crise das ciências européias, e não crise da razão*.⁷³⁸ Isso porque, em Thévenaz⁷³⁹, o filosofar é sempre um posterior à crise, e não porque ela tenha passado, mas porque *tem sido assumida como crise real*.⁷⁴⁰

Nesse sentido, a absolutização do sujeito não seria uma vantagem ou uma solução a não ser que nós tivéssemos uma segurança infalível de que há um acordo essencial e ontológico entre o conhecimento e a realidade absoluta, entre a inteligência divina e humana. Acordo que possa nos garantir contra os erros inconscientes da razão, contra aqueles que Descartes queria se guardar fazendo a hipótese do gênio maligno. Mas se essa segurança é falaciosa, a absolutização da razão será um brinde à alienação: ela nos inclinará a consagrar o erro inconsciente de nos elevar até a idéia de visar sua possibilidade.⁷⁴¹ Nesta conexão, é interessante lembrar um dito de Jesus contra esta tendência “natural” à segurança e seus corolários (conforto, sensação de garantia e superioridade etc.): “Não vos preocupeis com que haveis de comer e de beber ... os pagãos é que fazem assim.”⁷⁴²

Pelo que se a filosofia da “razão pura” em seu autismo epistemológico ingênuo, não obstante, propõe-se como fazendo afirmações objetivas sobre o mundo graças ao

⁷³⁶ THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 153.

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 164.

⁷³⁸ E nisso o professor Carlos Alberto Ribeiro de MOURA (*Crítica da razão na fenomenologia*, Nova Stella Editorial, São Paulo, 1989.) está correto em observar em seu livro, mas me parece que bem alegremente.

⁷³⁹ THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 164.

⁷⁴⁰ O que também nos ajuda a reforçar a idéia do início da filosofia como “luta”, contra certa estética burguesa que o toma como possível pelo “ócio”.

⁷⁴¹ THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 195.

⁷⁴² Lucas 12. 29-30: “Não andeis, pois, a indagar o que haveis de comer ou beber e não vos entregueis a inquietações. Porque os pagãos de todo mundo é que procuram estas coisas; mas vosso Pai sabe que necessitais delas.”

recurso e garantia do *a priori* sintético, então fica esclarecida também a sua grande ilusão. E se há essa persistência de uma ilusão tão gritantemente filosófica, o pensamento de Thévenaz, que propõe desmascarar esta ilusão, se justifica em sua qualidade mesma de pensamento filosófico contemporâneo que busca o ponto de lucidez que possa melhor caracterizar este fazer. Kant tem o mérito de esclarecer a impostura da razão ingênua, mas não conseguiu se manter ao nível das exigências metafísicas radicais a que esta constatação o levaria. Em outras palavras, a transformação e redução da atividade filosófica à epistemologia, o que foi justamente o que Kant fez, é signo dessa impostura. Sua crítica reverte o élan de uma metafísica do além, mas isso se dá sem que o absoluto enquanto tal nela seja abalado. Pelo que, graças a Kant, vemos instaurar-se um novo tipo de “dogmatismo”, do qual o pensamento contemporâneo pulverizado se nutre, cada qual em sua “regionalidadezinha”: o dogmatismo do “aquém”, ou o “imanentismo”, mas que já começa no transcendentalismo kantiano, não obstante este se dizer contra ele. Na verdade, uma espécie de briga de família, para lembrar novamente Mounier. Em Kant, então, o absoluto não é negado, mas arrastado ele mesmo com o todo o resto na mudança de direção da revolução copernicana.⁷⁴³

A conseqüência fatídica do imanentismo epistemológico kantiano é, por conta da absolutização da razão, a redução do absoluto a elemento constitutivo do sujeito e da consciência nova que ele tem de si. Na verdade, em Kant, a “Razão” fica acima do absoluto. Ela *é mais* do que o absoluto, pelo fato de portar a positividade construtiva, enquanto o absoluto permanece como uma polarização estrutural negativa, mas interna ao próprio jogo da razão. O que em Kant implicará sua posição subalterna de “idéia reguladora”. O absoluto negado como realidade, mas afirmado como estrutura, como conceito, eis a visão profunda e a novidade. Mas absoluto que dá lugar à Razão (kantiana) produtora de realidade.⁷⁴⁴ Pois segundo Thévenaz⁷⁴⁵, o absoluto em Kant é extraível *positivamente*, não como realidade, mas como caráter do conhecimento. Caráter limitativo não no sentido de um limite que indica um além, mas como uma delimitação mais exata da natureza do conhecimento e da essência do homem que conhece. Como indicação sobre a situação do conhecimento humano. O absoluto não é conhecível porque é um caráter do conhecimento, ele pressupõe o conhecimento e não o

⁷⁴³THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 195. p. 197.

⁷⁴⁴*Ibidem.*

⁷⁴⁵*Ibidem.*

real. E é a ausência do absoluto independente que define *positivamente* a condição do homem e de sua razão. Estamos bem longe da suprema positividade do absoluto clássico quanto do absoluto negativo da teologia negativa, nota nosso autor. Certamente, mas ainda aqui, ou seja, do ponto de vista da exigência de uma filosofia secularizada, como vemos, trata-se de “absoluto”, quer dizer, de *uma falsa experiência*.

Eis a questão, a nosso ver: a filosofia de Thévenaz não pode ser denominada, sem mais, como “filosofia sem absoluto”, como quer Domenico Jervolino. Pois, como vemos, toda filosofia do absoluto só se mantém graças ao maniqueísmo subjacente e que a alimenta enquanto tal, aquele contra o “relativismo”. Todavia, como se trata de “maniqueísmo”, o mesmo se dá em relação a como o relativismo se mantém. Assim, o pensamento de Thévenaz seria melhor inscrito, a nosso ver, dentro do projeto de uma *filosofia relacional*. Tal como é delineada principalmente a partir do grupo de intelectuais que se uniram em torno da revista *Esprit*, grupo do qual Thévenaz também participou.

Pelo que é interessante notar que se a manutenção do “absoluto”, *mutatis mutandis*, tanto em Kant como em Husserl, caminhará em sintonia com certa desconfiança da metafísica, uma nuance aqui se sobressai do complexo platônico, exatamente sobre a questão da transcendência. A nosso ver, como dissemos e que se justifica no próprio Thévenaz⁷⁴⁶, esta nuance é o que, de certa forma, possibilita uma maior valorização da “concretude da vida” na polis, na vida em comunidade, o que justamente não conseguimos sentir tanto nestas filosofias atuais do absoluto. Ali há uma maior valorização da “doxa” enquanto a própria *episteme* é elencada no nível da *techné*, certamente mais nobre e com mais importante deferência.⁷⁴⁷ Talvez mesmo, o suposto “platonismo” do cristianismo primitivo carregue a radicalização deste signo platônico tomado como o caminho de reencontro, como *mediação*, com a divindade contra a imediatividade da presentificação e identidade da alma com o divino veiculada pela estética da gnose. Esta o último refinamento da estética pagã e, não obstante, também expressão do “platonismo popular dominante”.⁷⁴⁸ Ora, este caráter mediático, colocado

⁷⁴⁶ Cf. abaixo: Capítulo V: *Transcendência para o interior, ou a imergência da pessoa humana na história*.

⁷⁴⁷ Talvez pudéssemos entrever alguma relação desta expressão do platonismo com a arte decorativa de origem semítica (Cf. PERNIOLA: Mario: *A estética do século XX*, Editorial Estampa, Lisboa, 1998, *passim*.), cujo sentido é a não representatividade do divino, sua figuração, que, conseqüentemente, forçará também a uma maior atenção ao mundo e vida concreta, ao próximo.

⁷⁴⁸ Sobre isso, ver WRIGHT: *A ressurreição do filho de Deus*, *op. cit.*, *passim*.

pela metafísica platônica, será o signo do típico modo humano de se relacionar com todas as coisas: *sempre numa persistente e permanente distância que impedirá o sonho de qualquer identidade pura, muito menos lógica*. Em outras palavras, contra qualquer tentativa de reinstauração de algum “absoluto”.

Assim, deve-se notar, segundo as indicações de Thévenaz, uma dívida do pensamento francês para com Descartes. Pois ele experimentou justamente um ponto de partida radical sem recorrer ao transcendental: eis onde se encontra o mérito de Descartes. Pelo que a *análise reflexiva* demonstra, mais uma vez o dizemos, que *o transcendentalismo não é o único radicalismo filosófico*. Assim, como o pré-reflexivo determina o reflexivo desta maneira precisa como instigação à razão para que responda responsavelmente – na forma de um apelo feito à razão e assumido por ela em sua radicalidade – é nesse nível que devemos ver a maneira original pela qual Pierre Thévenaz propõe o desafio da fé lançado à razão filosófica. O que nos força a uma leitura totalmente renovada da tradição intelectual ocidental. Segundo nosso autor: “Neste sentido, o pré-reflexivo determina bem o reflexivo, não como uma força latente [Nietzsche, Karl Jaspers, o último Heidegger etc.] ou uma teleologia oculta [Kant], mas somente por sua capacidade de chamar a razão a se desprender de si mesma diante desta ameaça e a situar-se a si mesma em uma primeira partida que, por aí mesmo, será radical.”⁷⁴⁹ Fica claro, então, que à razão, ao ser humano, restará a liberdade de dizer não a este apelo e continuar na impostura desvelada pelo método radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz.

7.2.bUm passo para a epoché do sentido: a constatação de uma “crise da razão”

Como tivemos a oportunidade de ver anteriormente, um passo importante no método radicalizante de Pierre Thévenaz⁷⁵⁰ é sua constatação, investigação e explicitação de uma “crise da razão” que se inscreve no ponto nevrálgico em que a razão filosófica se decide pela “crítica” à *crise*. Pelo que importa aqui, a nosso ver,

⁷⁴⁹THÉVENAZ: “La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl”, *op. cit.*, p. 164.

⁷⁵⁰ Cf. THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison” (1951), in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 167.

traçar uma maior aproximação. Todavia, a leitura original que o nosso autor nos convida a fazer da história da filosofia leva-nos a ver a propriedade e a pertinência desta sua constatação problematizadora, porque radicalizante, diremos: *protestante*. O texto no qual esta problemática é tratada mais especificamente⁷⁵¹, não obstante esta constatação perfilar-se como um fio condutor que se explicita desde os primeiros textos até o último, é aberto da seguinte forma pelo nosso autor:

Eu não sei se se lê ainda a *Histoire de la philosophie européenne* de Alfred Weber. Abrindo seu quadro de matérias, se vê que ele qualifica o período moderno que começa com Locke de *idade da crítica*, que sucederia, segundo ele, à *idade da metafísica*. Essa concepção do desenvolvimento da filosofia é o século XIX positivista que nos tem legado, e nossos manuais de filosofia aceitam-na e a repetem como uma verdade evidente e indiscutível. A crer neles, a filosofia teria durante séculos posto a carroça na frente dos bois, pretendendo edificar os sistemas metafísicos antes de ter provado o valor do utensílio do conhecimento que deveria servir para edificá-los.⁷⁵²

Assim, os filósofos teriam invertido a ordem natural e racional fazendo a metafísica antes da crítica, onde o mérito de Locke e de Kant estaria em estabelecer a prioridade da crítica sobre a metafísica. Pelo que vemos o quanto a *ideologia* ou *espírito* do positivismo entranha o pensamento atual muito mais do que este pense e possa dizer-se seu “crítico” de muito maior bom senso. Com efeito, então, se estamos falando de filosofia, e aqui radicalizante, importa-nos compreender muitos mais *o que permanece* não sob o índice da “conciliação” eclética liberal, mas sob o signo real do respeito às especificidades. Portanto, muito mais do que o que as leituras diacrônicas racionalistas – com seu típico empenho conciliador final – querem, portanto, dar a entender. Pois quando enfatizam aspectos particulares de determinado sistema explicativo filosófico – como o do *positivismo*, por exemplo – se dizendo respeitoso às especificidades, isso nada mais é do que um álibi para, em um segundo momento *ideológico*, destacar uma *sincronia* totalmente comprometida com seu empenho conciliador. Esta sincronia, todavia, já não será índice de uma *busca radical filosófica do que permanece*, mas justamente do que, neste empenho conciliador eclético, não possa comprometer juntamente com o que fica “criticado” nestes sistemas. Pois isso seria explicitar, ao mesmo tempo, as aderências desse ecletismo ao sistema criticado e, assim, sua manobra

⁷⁵¹*Ibidem*, p. 167 ss.

⁷⁵²No que segue, e como ainda teremos a oportunidade de propor maiores desenvolvimentos, cremos, ficará mais claro o novo sentido que Thévenaz dá à definição de ser humano como “razão” que, em vez de utensílio externo, sendo colocada em questão radicalmente põe o próprio ser humano em questão.

ideológica interna camuflada de bom senso e crítica. Sem dúvida, a nosso ver, essa *hermenêutica* *darazão* thévenaziana nos ajuda a esclarecer estas imposturas não ditas do pensamento atual.

Assim, em vez de tomar sob o fogo de sua crítica a natureza, o mundo, os fenômenos, a filosofia faria melhor a si mesma, segundo Thévenaz (no mesmo lugar), comparecer diante de seu próprio tribunal para verificar seus títulos e suas pretensões – o que ela deveria ter feito já há muito tempo! Desta forma, ela teria precisamente por tarefa inicial e essencial, segundo esta interpretação filha do positivismo, analisar e criticar o instrumento do conhecimento. Assim, a crítica da razão seria o coração mesmo ou o nervo de toda empresa filosófica. Thévenaz não pretende se deter em refutar essa concepção, segundo ele mesmo⁷⁵³, impressionantemente simplista e errônea. Todavia, relembra que antes da *Crítica da razão pura* há também as *Regras para a direção do espírito* e o *Discurso do método* [Descartes], a *Investigação da verdade* [Malebranche], ou a *Reforma do entendimento* [Espinosa]. E que todos os filósofos clássicos, a começar por Sócrates, passam a razão e os julgamentos da razão sob o crivo da crítica. Analisam a estrutura do conhecimento, os diversos tipos e níveis do conhecimento, visando purificá-la e curá-la da doença crônica do erro e da ilusão.

Já dissemos que em Thévenaz não se trata, de modo algum, de subestimar a importância da crítica kantiana. A revolução copernicana de Kant é certamente uma dobradiça decisiva para a filosofia moderna, segundo nosso filósofo. Todavia, porque aposta na “epistemologia”, não o é para *toda a história da filosofia*, que é marcada, como vemos, do começo ao fim, pela busca da cura da razão (quer dizer, segundo a definição thévenaziana, pela busca da *cura do ser humano*) do erro e da ilusão. Ou seja, é marcada, também, por um signo que se deixa desvelar e ao qual o método radicalizante de Pierre Thévenaz se prenderá: o signo de uma “crise da razão” que, na filosofia radicalizante do nosso autor, será uma via de entrada para a secularização da filosofia e a porta de entrada de um fazer filosófico em que uma antropologia não será mais um dado *implícito*, mas definitivamente *explícito*. Pois a condição humana se define por sua dramática própria: um ser inquieto entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Assim, tomando esta *condição*, se é possível constataremos o vislumbre desta *faceta de razão* por parte da razão em relação a si mesma, justamente

⁷⁵³ Cf. THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 168.

porque é ela que pode ver esta condição, podemos dizer que Kant não é nem o primeiro e nem o único *crítico da razão*.

Assim, as perguntas que Thévenaz pretende responder se delineiam, todavia, sobre o signo de uma interrogação que se apresenta justamente por causa do prestígio e caráter mesmo dominante, na história da filosofia, do papel da *razão crítica* na empresa filosófica. Como também por causa do que representa esta crítica da razão, o que ela implica e o que ela significa quando se trata da filosofia. Para tanto, nosso filósofo constata, de início, na palavra “crítica” um equívoco significativo. O qual se encontra já na palavra grega *krísis*, que significa julgamento, decisão. Isso no sentido em que uma decisão judiciária, por exemplo, resolve uma questão. Todavia, *krísis* quer dizer também o momento decisivo antes da denúncia, o instante em que, no curso de uma doença, vai se decidir a sorte do doente. A crise, em um caso de doença como no caso de uma crise ministerial, é o momento precário, a fase grave de indecisão que precede a decisão.⁷⁵⁴ Segundo Thévenaz, no primeiro caso, o adjetivo ou substantivo *crítica* evocará *a segurança e a decisão, o domínio de si*, no sentido em que se fala de espírito crítico, de crítica da arte ou de crítica do conhecimento. Por outro lado, no segundo caso, crítica evocará *a precariedade de um estado indeciso, o abalo sob o efeito de um choque*, de alguma coisa da qual não se é mais inteiramente mestre, no sentido em que se fala de situação crítica sob uma frente militar ou de crise econômica, de crise do coração etc.

Assim, feitas estas observações, destaquemos agora as implicações do primeiro sentido da palavra crítica. Pois, se destes dois sentidos da palavra “crise” Kant fica com o primeiro, a filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz ficará com o segundo. Pelo que não se pode, sem mais, identificar e nem mesmo deduzir o *kantismo*, como muitas vezes se ouve falar, como o resultado necessário do “protestantismo”, de seu tipo de espiritualidade. A bem da verdade, neste caminho que estamos trilhando pela radicalização thévenaziana, e pelo qual temos enfatizado alguns aspectos do que chamamos de “princípio protestante”,⁷⁵⁵ pensamos se justificar a maneira como denominamos sua filosofia no título do presente estudo. É que a sigla “protestante”, adjunta à sua radicalização, a nosso ver, deve se manter no seu ato filosófico como pólo de resposta do qual nosso autor parte e que, então, fará parte de sua resposta. Pois em sua resposta filosófica às questões que ele vê postadas em sua linha do horizonte, ele

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁷⁵⁵ Sobre isso, ver *acima*: Capítulo II – Karl Barth e o “princípio protestante”.

empreende uma resposta radicalizante justamente em linha e como cumprimento responsável de sua vocação de crente intelectual. Pelo que, a nosso ver, o kantismo, pelo contrário, se apresenta cada vez mais como *uma negação da especificidade do protestantismo*, ou melhor, *do seu princípio*. O que contesta, com certeza, certo *senso comum universitário* que se mantém na interpretação e leitura da história da filosofia em relação ao suposto posicionamento “ideológico religioso” de Kant como a “última palavra” ou mesmo a consequência cabal do que chamam de “protestantismo”. E nesse sentido, a tese sócio-econômica famosa de Max Weber erra completamente o alvo: pelo que, sempre, a tentação da sociologia será o *sociologismo*, a ideologia da sociologia; Enquanto a tentação da economia será o *economicismo*, a ideologia da economia.

Com efeito, segundo Thévenaz, desde que há crítica no sentido de um julgamento, de um julgamento pesando sobre um objeto, sobre uma pintura, uma peça de teatro, um enunciado científico, há *o sujeito que julga* e o ou os objetos que são julgados. Pelo que o sujeito fica fora do jogo, fora da causa. Ele arbitra, ele é imparcial (ou visa sê-lo), sem partido tomado, sem prevenção. Ele elimina sua subjetividade, se desprende o mais plenamente possível da questão a que ele é chamado a resolver.

O objeto julgado comparece diante deste juiz, diante do tribunal: este objeto está em causa como um acusado. Ele está em questão, sobre o tamborete. Ele é descoberto, desabilitado, interrogado. É ele que é o problema, que é problematizado; em síntese, quem se encontra em estado de crise. O acusado é um homem sacudido que não é mais inteiramente mestre ou mais ainda totalmente mestre de si. Ele prova sua situação crítica como uma doença. A indecisão de seu destino como a tomada do mundo ou dos homens sobre ele, em uma palavra uma *alienação*.⁷⁵⁶

A atividade crítica do julgamento é a razão que exerce. Também, quando se fala do papel da razão crítica no conhecimento, considera-se comumente a razão humana como uma *instância* à qual se recorre para resolver as questões problemáticas e que se espera que ela emita um julgamento, seu veredicto. A razão se nos apresenta como um tribunal que arbitra as diferenças filosóficas. Que resolve as aparentes contradições, onde vão comparecer os acusados, onde vão ser julgadas as causas, tendo a razão precisamente por tarefa fazer suas inquirições, colocar em questão, colocar sobre o tamborete problemas e objetos. Ela se dará, pela dúvida metódica, o tempo de deixar às

⁷⁵⁶ Cf. THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 169.

claras as questões que lhe são submetidas. Ela suspenderá seu julgamento durante todo o tempo em que os acusados comparecem na vara. Depois, ao golpe das provas, de provas e contraprovas, sobre a fé dos testemunhos seguros, sobre a fé dos *critérios*, o julgamento crítico será emitido. De tudo isso, eis a constatação: *crítica* e *crise* da razão são dois pólos contrários – a razão crítica jamais fica em crise.⁷⁵⁷

São, então as seguintes, as características de uma crítica da razão segundo nosso autor: a filosofia coloca inicialmente em questão sua confiança natural, cega e muito fácil, em seus meios quotidianos ou naturais de conhecer (o sentido ou a imaginação). Mas também e, sobretudo, desconfiando-se de sua confiança muito ingênua, não ainda verdadeiramente fundada, na própria razão. Assim, segundo Thévenaz, é necessário reconhecer que *há filosofia* a partir do momento em que a razão como tal é tomada sob o fogo da crítica. É ela agora que deve produzir seus títulos, que deve comparecer diante do tribunal como a nova acusada e responder às questões que se lhe coloca. Mas diante de qual juiz? Diante de qual instância? Diante dela mesma. A razão é ao mesmo tempo juiz e parte, a que critica, critério e criticada. Instância que questiona, que julga e é acusada. Sujeito que julga e objeto julgado ou a julgar. E eis uma outra constatação fatídica a que chega Thévenaz:

Se a crítica é bem o que estamos dizendo, como uma crítica da razão é ainda possível? Pode-se ser juiz e parte? Pode-se ser imparcial e sem partido tomado quando se é a si mesma tomada à parte? Assim, se a questão toca o juiz, se o juiz é posto em questão, será ele ainda juiz? Se a crítica pesa sobre a instância que critica, não fica esta submetida a uma crise? Pode ela exercer ainda a sua função crítica? Como ainda exercê-la?⁷⁵⁸

Diante dessa verdadeira “aporia”, desse impasse fundamental da razão, nosso autor constata então que a crítica da razão por ela mesma pode se comprometer em duas vias divergentes. E toda questão será precisamente saber se crítica da razão vai significar *autocrítica* (crítica de si) ou *crise de si*. A filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz procura explicitar, frente à “crítica transcendental” – kantiana ou fenomenológica – a crítica enquanto *crise de si da razão*. Não por puro diletantismo pelo intensivo, mas para fazer saltar a experiência posterior positiva que se destaca desta menos ingênua posição da razão humana, ou do ser humano, agora assumida. Nesse

⁷⁵⁷*Ibidem*, p. 170.

⁷⁵⁸*Ibidem*, p. 171.

sentido, o que Thévenaz propõe é uma atitude filosófica mais conforme a uma dimensão mais radical e interna ao que ele procura fazer notar como sendo o movimento mais característico e especificante que ensejou, na história da humanidade, tanto o surgimento da filosofia quanto seu aprofundamento pela metafísica. Ou seja, crítica ao erro, às ilusões e ingenuidades *da razão*. Em uma palavra, o caminho de *uma crítica da crítica*, mantendo nesta duplicação o *sentido radicalizante* do método thévenaziano, e não o gosto ou diletantismo pela pura dissolvência cética. Pelo que vemos, aqui, o limite central de toda empresa crítica que implica, contra a duplicação do nosso autor, e, ao que parece, como uma tentação originária da empresa crítica, uma *reduplicação da razão por si mesma* em vista de se colocar sempre em uma instância intocável. Thévenaz, cristão filósofo, em sua crítica radical (protestante) procura não cair nesta versão solipsista (*dita laica*) de “tentação fideísta” da razão humana em relação a si mesma. Já que se trata, por parte da razão crítica, de uma crença em si infundada, ilusória; ingênua mesmo em relação a sua real *condição*.

Alcançamos aqui o ponto radicalmente moral da questão: a assunção radicalizante da propriedade de tal constatação thévenaziana não pode partir da instância meramente crítica porque, depois de Kant, esta reduz o empenho filosófico à problema do conhecimento (epistemologia) e sempre acaba “construindo” novos objetos e instâncias ditas neutras livres de crise para seu sujeito (transcendental). Ora o temor do “subjetivismo” destas filosofias, que as faz distanciarem-se do concreto pessoal como centro orientador do conhecimento *em questão*, carrega o peso de sua aposta em categorias e conceitos que veiculam uma antiga aliança do pensamento filosófico ocidental. Esta aliança tem a ver com a eleição de categorias de ordem geral omni-continentes contra categorias da ordem da *singularidade*, ou pessoa. Assim, trata-se, a nosso ver, de uma espécie de “compromisso religioso inconfesso” pelo pensamento filosófico dito autônomo e laico. Os signos de uma impostura fundamental, que o presente estudo, nas pistas dadas por Pierre Thévenaz, quer também esclarecer, colocar às claras, *explicitar*. Pois é bem antes uma opção que se encontra proposta à própria razão. Um tipo de escolha radical que, de toda maneira, não depende e é irreduzível aos puros critérios da instância crítica. Pois nesta aporia fundamental, a razão decide-se por si mesma uma escolha que não é, de forma alguma, a única possível e nem a mais racional.

Ora, esta constatação e explicitação da condição da razão filosófica por Pierre Thévenaz, *que se destaca do âmbito mesmo do trabalho crítico da razão*, como vemos, é o que nos remete ao papel purificador já esboçado pela experiência choque da fé cristã sobre a razão filosófica nos primeiros séculos de nossa era. Nesse sentido, Thévenaz está apenas, como intelectual responsável, levando a sério a acusação de loucura da razão feita pela fé cristã primitiva. E isso porque para a razão esta imputação permanecerá, desde então, por conta do caráter heurístico doado à própria história da filosofia por esta acusação, como possível mas sem possibilidade de constatação. A não ser por um *processo contínuo* de conversão de si a si por parte da razão. Todavia, pelo que vemos, a exposição desta aporia fundamental à razão em crise demonstra a propriedade e pertinência de tal imputação de loucura da fé cristã sobre a razão filosófica. Pois é por esta imputação que justamente toma relevo a *outra possível* tomada de posição da razão frente a esta aporia fundamental na qual se vê lançada e que *o método radicalizante explicita* quando a razão a toma: o caminho de manutenção de sua ingenuidade ingênita pela via crítica. O que também, ao mesmo tempo, nos esclarece o valor heurístico, que temos sublinhado desde o início deste nosso estudo, de tal imputação da fé para a própria libertação da razão em uma sua mais autêntica autonomia e mesmo maioridade crítica responsável.

Assim, o problema que uma crítica da razão, como autocrítica da razão (epistemologia), levanta é o de que somos levados a concluir que uma crítica da razão, concebida meramente como autocrítica da razão, abre o caminho a uma crítica do conhecimento e compromete a filosofia necessariamente sobre a via de uma teoria do conhecimento. É justamente isso que Kant faz e o que tem viciado o pensamento filosófico sobre a ciência, ao modo de Popper por exemplo. Por isso, deve-se problematizar esta redução da atividade racional a conhecimento e mesmo se o *conhecimento* pode ser definido, sem mais, por essa atividade que supostamente quer ser tomada como *seguindo-se naturalmente por si*, sem precedentes, sem contexto.

Eis que Thévenaz, genialmente, flagra a crise em pleno âmbito da crítica! E exatamente no *lôcus* em que a crítica se *construiu* e se fez surgir a fim de subsumir ou passar por cima da crise. Como vemos, a função crítica da razão fica em questão logo que a crítica da razão por ela mesma é levada até à crise da razão. E vemos que isso se torna explícito, na filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, sem que a acusação da fé seja levantada ou levada *ainda* em consideração. O que nos parece, por

outro lado, por motivos que se esclarecerão mais à frente, mais um forte indício tanto da pertinência da acusação quanto da capacidade da razão filosófica de tomá-la a sério. Ou seja, entre fé e razão não se trata, necessariamente, como quer o racionalismo disjuntivo, de um diálogo de surdos. Isto porque não saberíamos como esta crise poderia ser deflagrada nesta atual radicalidade sem o precedente aberto pela imputação da fé do cristianismo primitivo (na verdade, do Deus da Bíblia sobre a razão) de uma loucura possível da razão filosófica. Como dissemos, trata-se de um elemento heurístico frutuoso para a investigação racional na história da filosofia ocidental, que tem sido redescoberto – ou reapropriado, repetido – por Pierre Thévenaz. Assim, nosso autor nos leva a constatar que a função crítica da razão está em questão sem a necessidade, *neste ponto*, da provocação da fé. Pelo que neste nosso estudo se afirmará, contra Bernard Hort⁷⁵⁹, a especificidade pela qual o ponto preciso da acusação de 1 Coríntios 18-25 (destacando-se os versículos 19 e 20) é destacado genialmente por Pierre Thévenaz como um, se posso assim dizer, *novo ponto arquimédiano hermenêutico radicalizante proposto pela fé cristã primitiva na história da razão filosófica*.

Todavia, na presente conexão, em Pierre Thévenaz, crítica da razão passa a significar situação crítica da razão humana. Pois quando a razão joga simultaneamente um papel de sujeito e objeto o que temos é uma *gagueira*. Como superar este impasse? Pelo aprofundamento da consciência de si, quando a razão humana deixa de projetar-se ora como sujeito ora como objeto e alcança-se em um ato cada vez mais centrípeto de posse de si mesma que, *ao mesmo tempo*, lhe é a abertura centrífuga de um novo campo de investigação insuspeito. Pelo que temos, na sequência, a descrição de um novo tipo de “evidência” que inspira a filosofia de Pierre Thévenaz.

Adeus critérios, provas e contraprovas, classificação dos testemunhos, peso do pró e do contra, e o pior: repelida por ela mesma, não por sua imperícia inconsciente, mas por seu excesso de zelo crítico, por ter querido portar a crítica até si, por ter querido levá-la até a consciência radical de si. De fato, a razão teme esta crítica que se volta contra ela, essa crise; ela recua quando sente assim o terreno se retirar sob os seus pés.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Especificamente contra sua acusação de “parcialidade” da exegese bíblica proposta por Thévenaz. Cf. HORT: *Contingence et intériorité*, *op. cit.*, *passim*.

⁷⁶⁰ Cf. THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 174.

Não podemos nos furtar de dizer que esta resistência da razão é o que pode explicar, também, para nós hoje em dia, a vitória do pragmatismo e da ideologia dos sistemas abstratos e impessoais que lhe seguem e que supostamente comandam a vida humana pelo slogan da “segurança”, da “previdência”. O que também parece explicar o caráter vazio, porque liga nada a coisa alguma, em que hoje em dia o pensamento se encontra depois da derrocada das grandes ideologias e, junto com elas, o joguinho maniqueísta milenar no qual consentiam mutuamente em jogar. Por outro lado, vemos, por meio de um método radicalizante como o de Thévenaz, a *especificidade da filosofia* se esclarecer: porque a ciência não conhece essa crise da razão, *só a reflexão filosófica será capaz de fazê-la surgir!* E este é o mérito duradouro da fenomenologia de Husserl, que postula justamente uma crise das ciências que, não obstante carregar o signo de um impasse e protelação à *crise radical*, em Thévenaz, servirá como abertura e índice ao passo da *radicalização*. Isso porque, como vemos, a reflexão se torna propriamente filosófica quando ela *rompe com o reducionismo epistemológico*.

Assim: autocrítica da razão = teoria do conhecimento / crise da razão = metafísica. E metafísica porque a razão descobre a existência de um hiato, como temos enfatizado, onde ela pensava ingenuamente haver apenas mera continuidade. Não se pode mesmo colocar o carro na frente dos bois! Aqui a Platão, o descobridor da metafísica, deve ser reconhecido o mérito. Mas é a crise da razão que abre o campo para uma nova atividade crítica da razão, agora em relação a si mesma. Este *ceticismo moral* que temos enfatizado como constando na base mesma do pensamento de Pierre Thévenaz é um que quer ver sempre melhor, como em transparência, através da certeza de seus julgamentos críticos, *a incerteza de sua própria origem e de seu próprio fundamento*.⁷⁶¹ Vemos aqui que é um verdadeiro ato de auto apreensão unitiva que possibilita à razão a realização do duplo movimento que a constitui: o centrípeto e o centrífugo. O movimento para si e o movimento para os seus objetos. Em um único golpe, segundo nosso autor, ela é chamada a extrair, em uma síntese e em um único movimento de pensamento, o fundamento de sua própria extração e o fundamento das coisas sobre as quais se coloca em sua atividade crítica. Esta razão, que critica o mundo e o universo, se descobre finalmente como *estando no mundo e no universo*. Pelo que ela não saberia se elevar e olhar com os olhos de Deus. Ela não saberia também, como diz G. Marcel, fazer um tipo de aterrissagem instantânea no mundo. A crise da razão é,

⁷⁶¹*Ibidem*; e para tudo que segue, p. 175 s.

no fundo, “o problema do ser humano no mundo”, para retomar, segundo Thévenaz, a expressão de P. Lachièze-Reya, consciência (da razão) de ser no mundo. Consciência esta cujo nível radical é o signo mesmo desta proposição filosófica do nosso filósofo que é o de uma *secularização da razão filosófica*. Uma desdivinização, desabsolutização em assunção de sua plena humanidade, sua contingência, sua condição.

Todavia, em um segundo momento, esta se coloca como uma dimensão suplementar da crítica. Pois ela não implica uma paralisação ou estancamento da atividade crítica da razão. Muito pelo contrário, pois esta, agora sob o crivo deste novo “espanto”, continuará a se desdobrar como realização de sua vocação. Mas de uma maneira responsável e sem ingenuidade, em plena autonomia. Pois a mera constatação alegre e diletante de tal aporia – que é o caso, a nosso ver, de todo ceticismo absoluto da negação dissolvente – geraria uma paralisação que nada mais é que o signo de uma nova impostura e acomodação da razão frente à incumbência de resposta a qual ela se vê levada a dar pela constatação de uma aporia fundamental, de *sua* “crise”. Assim, a crise da razão, para o nosso autor, não significa simplesmente uma nova retomada do mundo como objeto. Mas uma retomada do ser humano (ser racional) *em situação* neste mundo. Vemos aqui o caminho pelo qual, no âmbito da consciência reflexiva, abre-se o caminho para a condição histórica.⁷⁶²

Assim, Kant não foi mais crítico que os outros grandes filósofos. E se os outros filósofos são considerados menos críticos do que Kant por causa do condicionamento e cosmovisão de seu tempo, em Kant devem ser reconhecidos os condicionamentos da situação filosófica e científica de seu próprio século. E se a explicitação destes condicionamentos não desculpa os filósofos pré-críticos, da mesma forma, sua explicitação em relação a Kant não pode desculpá-lo. Isso porque *deve-se levar a sério*, em suas pretensões de verdade, *tanto os pré críticos como Kant*. Assim, para começar, se há também crise da razão clássica, enquanto cimento dos edifícios intelectuais, deve-se ver como os filósofos clássicos dão conta desta crise e como, depois do seu desmascaramento pela picada da fé cristã, a própria razão age frente a si mesma.⁷⁶³

⁷⁶² Sobre isso, ver *abaixo*: Capítulo X.

⁷⁶³ Faremos uma aproximação à posição clássica frente a este problema *a seguir*, na segunda parte do presente tópico.

Nesta conexão, é constatável que o Iluminismo balança a ordem esclarecendo a crise da autoridade que conduz à crítica da autoridade. Mas, em Kant, o “Grande Iluminista”, constatamos uma “aparente” contradição da razão consigo mesma. O que nos esclarece os limites da crítica kantiana à razão baseada nas antinomias lógicas. Pois estas servirão a Kant para a instauração, mais contida é verdade, mas não menos inabalável e segura de si, de uma nova e mais sólida instância a-crítica da razão pura em sua atividade de juíza que julga de lugar e posto intocável. Como vemos, uma *nova autoridade* agora não passível de crítica possível! O que reforça a constatação radicalizante de Thévenaz de que em Kant – *em profundo ou implícito* – o que vemos desvelar-se é uma *crise da razão* e não uma auto-crítica da razão, apesar de Kant.⁷⁶⁴ Isto porque ele jamais pôs em questão o acordo da realidade com o espírito. Acordo que está na base da legitimação da física newtoniana, que Kant não questiona e que é o signo mesmo da ingenuidade clássica que ele, Kant, diz combater. Assim, Kant, o crítico por excelência, parte de um sistema de verdades fora de toda crítica! O que nos remete ao valor do ato filosófico de Descartes reconhecido por Pierre Thévenaz, e que é parte fundamental de um momento e movimento crucial do método radicalizante que tem em vista inspirar uma nova fundação do método científico até então viciado.

Como vemos, trata-se, em Kant, de um fortalecimento da segurança da razão em seu papel de doadora da verdade, da evidência indubitável. É a verdade ou a evidência indubitável que são o problema aos seus olhos. E estas se tornam problema porque *são verdades* e não porque seu conteúdo teria necessidade de uma verificação ou de uma confirmação crítica suplementar! Não; pois Kant se interroga somente sobre as *condições de possibilidade* dessa objetividade. Segundo Thévenaz⁷⁶⁵, sobre este ponto precisamente, Kant se encontra a cem léguas do que seu século (o século das luzes) entendia por crítica (da igreja ou da autoridade política). Pelo que se nos esclarece o caráter conservador ingênito da crítica sempre comportada às instituições burguesas (principalmente a *economia* e a *propriedade privada*) por parte da ideologia liberal que Kant ajuda a legitimar e fortalecer a partir do século XVIII. Instituições criadas à imagem e semelhança do indivíduo moderno que é rachado entre sua razão e suas paixões. Pelo que a crítica da razão [kantiana] é uma análise da razão não primariamente para contestar o valor do que ela enuncia. Mas para encontrar, ao

⁷⁶⁴ São por estas observações que devemos notar até onde Thévenaz segue com Kant e até onde ele não vai.

⁷⁶⁵ Cf. THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 177.

contrário, *as razões de seu acordo incontestemente surpreendente com a realidade*. Exatamente o “milagre” que Thévenaz constata com surpresa ter sido aquele pelo qual a filosofia clássica se dinamizou naturalmente. Porém agora, em nova versão, neste senhor anti-milagres e, *a fortiori*, contra a oração do crente porque sinal de menoridade e tutela!⁷⁶⁶ *Sapere aude!* Neste ponto, deve-se suspeitar da alardeada

⁷⁶⁶ Sobre este problema, ver: CULLMANN, Oscar: *La Prière dans le Nouveau Testament – Essai de réponse à des questions contemporaines*, 2^o Éd., Cerf, 1995; obra traduzida por nós e esgotada: CULLMANN, Oscar: *A oração no Novo Testamento*, Academia Cristã, Santo André, 2009, p. 45 ss.: Capítulo II: *Objecções de princípio à oração – Tópico: Objeções contra toda forma de oração e passim*. Infelizmente, este belo ensaio sobre a oração no Novo Testamento, deste que é sem dúvida um dos maiores exegetas do N.T. do século XX, foi traduzido por mim, mas se encontra há muito tempo no prelo de uma Editora fundamentalista, ao que parece, sem previsão de lançamento. Cujos motivos talvez possamos só deduzir. Todavia, segue o seguinte: “A título de exemplo, escolhi aqui, entre os numerosos que até os nossos dias rejeitam toda forma de oração [Em nota de Cullmann: “Seria conveniente nomear entre estes, em especial, L. FEUERBACH: pelo fato da sua concepção de religião, como projeção dos desejos humanos, e a maneira pela qual qualifica conseqüentemente a oração, como a “adoração do nosso próprio coração” (*Das Wesen des Christentums* [A Essência do Cristianismo], 1903, p. 151, ter influenciado, direta ou indiretamente, a maior parte das objeções – sem dúvida, também, as recentes de W. Bernet (ver p. 21).”], somente dois grandes nomes que atacaram a oração com uma agressividade e uma paixão particulares. O primeiro é o célebre Immanuel Kant, sob cujo apadrinhamento filosófico a teologia protestante dominante do séc. XIX está paradoxalmente colocada. [Em nota de Cullmann: “Por esta razão, F. MÉNÉGOZ, em *Le Problème de la prière* [O Problema da Oração], se esforça, no seu amplo trabalho sobre a oração, em desprender a teologia protestante da filosofia kantiana e em lhe dar um fundamento novo, com Max Scheler especialmente.”] Kant, no interesse de manter a lei moral, escreveu em sua obra sobre *A Religião nos Limites da Simples Razão* [Em nota de Cullmann: “Paris, Vrin (trad. J. Gibelin), 1994.”] e em seus artigos *Sobre a Oração* [Em nota de Cullmann: “*Vom Gebet. Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788-1791* / *Sobre a Oração: Pequeno Exame Redigido em 1788-1791*, Ed. Cassirer, 1912.”] o que constitui os ataques mais virulentos à uma prática sem a qual não há religião; sem a qual, como o diz Guardini, não se pode ser duradouramente cristão, da mesma forma que não se pode viver sem respirar [Em nota de Cullmann: “R. GUARDINI, *Vorschule des Gebets* [A Pré-Escola das Orações], p. 16.”], e que, segundo Lutero, é precisamente a vocação do cristão, da mesma forma que fabricar sapatos é a do sapateiro.”

Na continuação de Cullmann (*in loc.*): “Nos escritos de Kant mencionados acima, encontramos até uma acumulação de injúrias para qualificar a oração: ‘acesso de loucura’, ‘um tipo de loucura, na qual pode haver método’, ‘loucura religiosa’, ‘idolatria’, ‘fetichismo’, ‘excitação religiosa’, ‘hipocrisia’. O fato de se procurar a solidão para orar não é, para Kant, nenhuma expressão de poder religioso, mas de vergonha: Se um homem religioso é surpreendido, ‘eu não vou dizer orando em voz alta, mas mesmo somente em uma atitude que indicasse isso, espera-se, antes, a respeito disso, que ele seja perturbado e embarçado, como em uma situação da qual ele deveria ter vergonha. Mas por que isso? Quando um homem é surpreendido falando em voz alta consigo mesmo, isso lhe renderia plenamente, no primeiro momento, a suspeita de ter um leve acesso de loucura’. [Em nota de Cullmann: “*A religião nos Limites da Simples Razão*, p. 208, nota 1.”] ‘Aquele que ora se entretém com um ser imaginário, como se este último estivesse presente.’ Assim, segundo Cullmann, toda oração não é senão um monólogo, enquanto que aquele que ora afigura-se estar em contato com um Deus que ele representa para si mesmo de maneira carnal e de quem crê poder obter favores e influenciá-lo, o que é incompatível [segundo Kant] com a Sua imutabilidade. [Pelo que vemos, nesta longa citação de Cullmann, de que “Deus” se trata: Do Deus da filosofia, o Deus-imutável, Imóvel, porque *unilateralmente* a mobilidade – a partir do princípio de não-contradição racional – indicaria falta no seu ser. O Deus, então, soberanamente apático, que vai alimentar toda estética deísta posterior etc. Ora, este não é o Deus de Abraão e de Jesus Cristo.] Segundo Cullmann: “... a imutabilidade de Deus, que a Bíblia pressupõe de maneira incontestável [e precisemos nós, imutabilidade enquanto *fidelidade a si mesmo*] ... é afirmada de maneira exclusiva, sem que se leve muito em consideração o elo que ela mantém com a não menos contestável liberdade divina.” (*in loc.*) Segundo ainda Cullmann: “Estas tentativas [... numerosas objeções contra a oração de petição, acusada de querer, enquanto tal, “influenciar” a Deus ou Lhe “fazer mudar de opinião”. (*in loc.*)] suprimem igualmente um

“maioridade” racional kantiana. Cujas retórica é reforçada por sua dita superação da ingenuidade metafísica pelo acordar do sono dogmático da razão. Isso porque vemos permanecer, no núcleo duro do projeto kantiano, o cerne mesmo que sempre moveu a ingenuidade clássica: sua espantosa *crença* na identidade original da razão humana (tomada em sua *versão cósmico religiosa*) com a realidade!

Thévenaz constata que há, então, uma diferença entre o que é crítica para Kant e o que é crítica para o Iluminismo, porquanto este critica a autoridade, aquele a mesma só que em vista de *sua reconstrução em bases mais firmes*. E isso em nome do Iluminismo, ou ao menos como um seu legítimo herdeiro. A nosso ver, fica necessário problematizar, então, o ideal da razão autônoma do Iluminismo que é herdado por Kant. Pois fica fora de questão para Kant a pergunta sobre se a razão tem razão: pois para ele, *a razão sempre tem razão*.⁷⁶⁷ E é por isso que o que Kant quer compreender é *porque e como ela tem razão*. Esta crítica de Kant da consolidação e da afirmação da razão em suas pretensões epistemológicas se contrapõe a uma crítica da dissolução e da pura negação, é certo. E nisso Kant também tem seu mérito. Todavia, ambas estas críticas, a da pura dissolução e a de Kant, alimentam-se mutuamente a partir de uma lógica racionalista disjuntiva: uma vivendo e se alimentando, *de modo maniqueísta*, da outra. Frente a essa impostura secular da razão, a filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz insistirá na crise da razão.

Assim, em Kant, o que temos, segundo nosso filósofo, é uma crítica que responderia à crise da razão, mas que é tomada ou reduzida à perspectiva do problema epistemológico de uma razão “que não vê claramente sobre o que ela se funda. Sobre o que se funda o fato (indiscutível) de que seus julgamentos são válidos.”⁷⁶⁸ O ceticismo moral de Thévenaz, que não é *ceticismo da pura negação*, não pode deixar passar despercebido esta impostura. Todavia, é de se notar, como faz o nosso filósofo, que Kant só se tornou um grande crítico porque ele viveu profundamente a *crise da razão* e que, a partir deste fato, ele era um grande metafísico à segunda potência: *metafísica da metafísica*. Nesse sentido, há duas maneiras de partir na filosofia de Kant: uma pela crítica do conhecimento (o que os kantianos e neokantianos fizeram) e outra pela sua

aspecto indispensável para a oração bíblica: a confiança simples, espontânea, como a das crianças, em Deus.”

⁷⁶⁷*Ibidem*, p. 177.

⁷⁶⁸*Ibidem* p. 178.

metafísica de segunda potência. Este é o modo pelo qual parte Pierre Thévenaz e o elo que une o método de radicalização de Pierre Thévenaz a Kant.

Mas o caminho que vai da metafísica à crítica tem sentido único, e este é demonstrado pelo próprio Kant que, ao encarar a *crise da razão*, lhe responde com uma epistemologia. Todavia, com isso, realmente Kant relançou a filosofia sobre a via de *uma nova metafísica*. Eis então o projeto de Pierre Thévenaz: propor um renovo da filosofia a partir de uma nova tomada da crise da razão. Pois se com Kant não começa a *idade da crítica*, mas a *idade crítica* ou a consciência da crise, a esta idade a resposta kantiana se mostra insuficientemente radical. Além disso, Kant não é mais crítico que os chamados filósofos pré-críticos, como já dissemos. Quando muito, ele sentiu a crise da razão mais profundamente que aqueles. Por exemplo, segundo Thévenaz⁷⁶⁹, podemos notar quatro exemplos históricos de assunção da crise e resposta: Platão, Aquino, Descartes, Bergson, e este último *pós kantiano* é um que enfrenta, a nosso ver, muito bem e genialmente o kantismo.⁷⁷⁰ Como podemos ver, o jogo da crise é *a própria filosofia*. E se a filosofia nasce de uma crise da razão, fica descartada a leitura de seu início como um “contíguo natural” da realidade cultural condicionante (como faz a tese otimístico naturalista liberal que é a mesma da “crítica” sócio econômica marxista). Ou como sinal de decadência da vida natural para a vida cerebral (Nietzsche) etc. Todas estas visões não dão conta ou não tocam no que seria o mais específico do fazer filosófico que se expressa *aqui* em uma clara *descontinuidade*. Pelo que estas teses ou vão além ou ficam aquém, parecendo errar sempre o alvo. A filosofia nasce de uma crise da razão, e, segundo Thévenaz (no mesmo lugar), se há uma crise sempre renascente da filosofia, de uma crise quase permanente (se é permitido usar essa expressão contraditória nos termos).

É contra esta situação de crise, ou se aproveitando dela como álibi ou oportunidade de um desvio (epistemológico), que o espírito crítico se alimenta da instabilidade crítica: pelo que ele só pode ser posterior e não o inaugurador da filosofia. Enquanto a *instabilidade mesma* da crise será, para a filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz, o signo que representa o choque e a perturbação, a derrocada de toda pretensão de divinização da razão por fazer vistas grossas a sua contingência, sua

⁷⁶⁹THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁷⁰Que se leia com atenção o “Chapitre premier – L’obligation Moral” (p. 1 a 26) de BERGSON: *Les deux sources de la moral et de la religion*, *op. cit.*

humanidade e secularização conseqüente. Por outro lado, a crítica representa o domínio da filosofia e é nela que se enraíza sua serenidade e sua ataraxia. Todo o ideal do sábio da Antiguidade vai ser atraído e configurado por este segundo movimento. O que justifica nossa chamada de atenção ao signo levantado pelo ceticismo nascedouro em pleno solo grego a partir de Pirro.⁷⁷¹ Crise e crítica são, portanto, distintos e não correspondem a um movimento conseqüente e necessário.

* * *

Nesta conexão, percebemos o que para nós é uma inflexão importante no texto de Pierre Thévenaz e que pode lançar luz sobre uma questão fundamental quanto ao contínuo de uma “ação” que começa na consciência. Sobre isso, Thévenaz elenca dois passos da inteligência⁷⁷²: 1º o criado se submete à inteligência; 2º o ser humano se submete à criação. Segundo nosso autor, essa dupla visão tem algo de derrotante porque apresenta a falta do componente “relacional” que estabelece um verdadeiro elo entre a inteligência e o real, em ambos os sentidos e cuja solução, em ambos, se dá pelo submetimento ora de um ora de outro. Além do fato, a nosso ver, da constatação de que este submetimento desvela a preferência pelo cósmico, pelas categorias gerais, à singularidade. O que continua com a eleição do individualismo burguês pela modernidade. Assim, não é preciso muito para perceber neste “fato” certa pressão da *lógica da identidade* que força a ver disjunção onde há “relação” e que logo resolve, em um segundo passo, como um tipo de ação específica. Ou seja, pela “vontade de poder”, *que não é nem lógica e nem racional*. Se esta disjunção impõe certa aderência à realidade para a qual ela aponta, então, deve-se procurar saber de que lado desta disjunção podemos melhor entrever a “condição da filosofia”. E este não será um lugar de afirmação estável ou de negação instável. Mas um lugar próprio no qual a filosofia é o que é, ou o que deve ser. De qualquer forma, de onde ela dá o seu primeiro passo. Como vemos, trata-se, antes, da “explicitação” de uma condição que de uma explicação.

⁷⁷¹ Cf. *acima*, Capítulo II.

⁷⁷² THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 180. *In loc.*, que o nosso autor extrai de G. Mardinier.

Assim, sobre esta “condição” da filosofia, onde encontrar o seu lugar próprio? Em um abalo do filósofo ou em sua inquebrantável segurança? Em uma inquietude ou em uma serenidade? Do lado da angústia ou do lado da *tranquillitas animi* de que fala Sêneca? Em um apalavra, segundo nosso autor, a autêntica condição da filosofia é o espanto ou a ataraxia?⁷⁷³ Quanto ao “filósofo”, então, Thévenaz fala de uma “atitude”: a de se manter em sua invulnerabilidade frente ao mundo ou em deixar-se morder pelo real?⁷⁷⁴ Assim, desde a Antiguidade, *Janus bifrons*: A filosofia surgida do espanto, do *Θαυμάζειν* (mordida do real) – Sócrates e Platão; e a filosofia surgida *μηδὲν Θαυμάζειν* de Pitágoras, a *nil admirare* de Cícero e Horácio. De um lado o filosofar nasce de uma crise do homem, do outro de uma ausência de crise.⁷⁷⁵

Todavia, é no *Teeteto* que Platão nos diz que não há outra origem da filosofia que o espanto, e ele acrescenta: “Espantar-se, eis aí o *pathos* absolutamente característico do filósofo.” Importante lembrar então: é Platão, portanto, quem afirma a origem da filosofia como espanto, e não Aristóteles. Em quem o espanto, moldado pelo seu ideal de *contemplação do sábio*, se encontra já bem amortecido. O espanto de Aristóteles não é o mesmo de Platão.⁷⁷⁶ O espanto de Platão não é de maneira alguma o mesmo espanto de que falará Aristóteles em sua *Metafísica* referindo-se a Platão. Espanto na presença dos fenômenos e do mundo, “naqueles que não têm ainda considerado a causa” e que vão exercer seu julgamento crítico. Frente a este, o espanto de Aristóteles é aquele da razão crítica, é o maravilhar-se “de que as coisas sejam o que elas são”. Aquele de Platão é o da crise de todo nosso ser, o espanto de que nós sejamos o que somos.⁷⁷⁷ Pelo que podemos ver aqui a filiação antropológica herdada de Sócrates que ainda marca o projeto de Platão, enquanto vemos também a clara virada de estética cosmológica – conceito geral – dominar em Aristóteles.

Segundo Thévenaz, essa definição da origem da filosofia como espanto é tão conhecida e tão muitas vezes citada que seu ponto central, com o tempo, se tem embotado. É um *pathos*: uma prova, um choque súbito, sim e precisamente – uma crise do sujeito. Em que consiste esta prova e esta crise? O *Banquete* no-lo mostra muito claramente pela boca de Alcibíades, que nos descreve o golpe que o feriu, o choque

⁷⁷³*Ibidem*.

⁷⁷⁴*Ibidem*, cf. G. Marcel, segundo Thévenaz.

⁷⁷⁵THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 180.

⁷⁷⁶*Ibidem*, p. 182.

⁷⁷⁷*Ibidem*.

sentido, a crise interior que se desenrolou nele em seu encontro com Sócrates. Pelo que não se poderia falar de uma crise da filosofia, (se a filosofia fosse algo *totalmente estanque* ao próprio ser humano), sem falar de uma crise do ser humano, crise do sujeito. E aqui vemos como, na filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz, se delineia a “chamada crise do sujeito” que opera no pensamento contemporâneo. Assim, a crise da filosofia implica necessariamente uma crise do sujeito da filosofia, que é o ser humano. E o signo desta crise só pode ser entrevisto se se vê, entre a filosofia e o ser humano, para além de uma pura disjunção ou uma pura identidade, uma *relação*. E se é em filosofia que tocamos na razão humana em sua atividade mais característica (a crítica), a crise do ser humano significa a “crise da razão” humana.

Eis, sem dúvida, como nota Thévenaz, o mais belo exemplo de crise da razão na literatura filosófica. O despertar filosófico de Alcebíades no seu encontro com Sócrates é bem a crise do espanto, mas de um espanto no sentido forte que esta palavra tinha no século XVII. Em face deste homem espantoso e divino que é Sócrates, Alcebíades se sente como que fulminado ou paralisado, tocado por um estupor embotado. A víbora socrática o picou no coração e na alma.⁷⁷⁸ Todavia, essa mordida dos discursos filosóficos é mais virulenta e cruel que aquela da víbora. Ela lança a alma fora de si mesma no delírio, na *loucura*. Alcebíades se sente possuído, reduzido a escravo, privado de seus meios, alienado: “Eu me faço o efeito de um homem que não sabe mais onde ele está”, “eu perdi minha segurança interior”, diz ele igualmente no *Primeiro Alcebíades*. Mas, segundo Thévenaz, esse espanto filosófico não é somente o espanto em face de um Sócrates tão desencaminhador. Essa crise interior, essa mordida é acompanhada de um sobressalto interior, de um despertar decisivo. Através dos perpétuos desmascaramentos deste Sócrates desconcertante, Alcebíades se espanta de que ele mesmo seja Alcebíades. Sócrates tem-no posto a nu, tem-no desmascarado e Alcebíades, pela primeira vez, encontra seu próprio si-mesmo, um Alcebíades desconhecido.⁷⁷⁹ Eis a descrição do que, posteriormente, podemos conceber como uma semelhante experiência, quando o choque lançado pela fé cristã sobre a filosofia vai forçá-la a se buscar a si mesma em sua especificidade sem possibilidade de constatação racional de sua loucura possível. A não ser pela sua disposição em encarar este novo espanto vindo de lugar tão inesperado sobre o solo seguro que ela, a filosofia, havia

⁷⁷⁸*Ibidem*, cf. THÉVENAZ, *in loc.*: “Menon diz da mesma forma que Sócrates era como um entorpecente que adormece.”

⁷⁷⁹*Ibidem*, p. 181 s.

construído ao longo do tempo pelo ideal do sábio auto suficiente. Pelo que este ideal mantido pelas filosofias helenísticas não deixa de nos parecer uma certa traição a um caráter específico do logos socrático e da filosofia mesma. Não obstante estas filosofias se considerarem herdeiras de Sócrates. E isso não obstante a cessão que representou a subsunção da fé à filosofia pelos primeiros apologistas que buscaram justificar o cristianismo dentro do programa do confusionismo sincretista da filosofia helenística. Ou seja, tomando a fé cristã como a “verdadeira filosofia”.⁷⁸⁰ Pelo que o elo pelo qual o diálogo da fé cristã com seu ambiente pagão deve ser buscado neste caráter de irredutibilidade em que o ser humano é chamado a tomar consciência de si mesmo.⁷⁸¹ E não nestas ações conciliadoras típicas de toda estética eclética.

Todavia, como vemos, em relação a isso, não passou despercebido aos primeiros apologistas a figura de Sócrates, “o cristão antes de Cristo”. Pois se pela metáfora de Gênesis descobrir-se nu é uma noção que indica o aprofundamento da consciência ética, assim “uma queda para cima”, vemos que o despertar filosófico mais autêntico é sempre um despertar moral. Ou seja, o despertar de uma consciência cada vez mais profunda da própria nudez. Como vemos, é desta negatividade – em linguagem teológica, da própria *condição de pecado* – que somos convidados a vislumbrar uma positividade possível: não há aqui lugar para o idealismo.

Assim, é no choque mesmo desta constatação consternante que vemos o signo da dimensão libertária da filosofia de Sócrates. Pelo que *ironia* é o dedo posto sobre a crise da razão. Novamente, não entendendo “razão” aqui como “substância”, essência à parte do próprio ser humano e, assim, por extensão, sua produção cultural, suas instituições que poderiam auferir um locus privilegiado de símbolo tradicional da segurança humana. Como quer hoje que sejam como espelhos de si mesma os novos sequazes da retórica sofística renascente, quer dizer, os da *ideologia liberal*. Exatamente sobre o que os Sofistas, de ontem, mais eróticos é verdade, por outro lado, se fundaram para alegremente estabelecer sua crítica cultural fulminante e dissolvente.⁷⁸² Pelo que não tardou os atenienses perceberem o alcance político, cultural e religioso radical do

⁷⁸⁰ Sobre toda esta questão da relação da fé cristã com a filosofia, cf. os artigos de THÉVENAZ, Pierre: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne” (p. 255, ss.); “Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi” (p. 287 ss.); “Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens” (p. 309 ss.), in *L’homme et sa raison* I, *op. cit.* Cf. também JAEGER, Werner: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, (este opúsculo clássico se encontra traduzido por mim e aguarda o lançamento previsto para o primeiro semestre de 2014, pelas editoras Academia Cristã e Paulus, Santo André e São Paulo.)

⁷⁸¹ Ver, *abaixo*, Capítulo IX, nossa aproximação à “experiência-choque” descrita por Pierre Thévenaz.

⁷⁸² E sobre o que os de hoje se fundam para estabelecer sua tranqüila e instalada apologética.

“questionamento pessoal” de Sócrates que, enquanto *legítimo filósofo*, não quis jogar o jogo da briga de família do maniqueísmo disjuntivo: seu empenho pela verdade não lhe permitia tal facilidade. Pelo que os atenienses, seus compatriotas, não tardaram em lhe sentenciar a cícuta. Assim, o aspecto negativo da crise, aquele em que se reconhece a própria ignorância, diante de Sócrates e os outros, é acompanhado de um positivo: este sai “purificado”; simplificado, liberto. Pelo que novamente nos parece que o zelo da crítica nietzschiana em relação ao ato de Sócrates – “o primeiro impostor da história da filosofia”⁷⁸³ – erra o alvo nesta questão precisa, ou acerta, se caso vermos em Nietzsche uma cessão ideológica inconfessa(?)

Assim, vemos então como se pode delinear um oposto ao espanto. Neste oposto do espanto filosófico, segundo Thévenaz⁷⁸⁴, nós encontramos justamente a *ataraxia*, a *apatia*, a *calma divina* e a *perfeita segurança do sábio* de que as filosofias estoica, epicureia e cética do século III a. C. nos fornecem o exemplo mais puro. E será com as pretensões das filosofias religiosas helenísticas salvacionistas do século I d.C., pelo aprofundamento deste ideal cristalizado em seu confucionismo, que a fé cristã se deparará então, e não com os grandes sistemas de filosofia platônica ou mesmo aristotélica. Assim, *αὐτάρκεια* / *autárqueia* é o ideal de suficiência ou auto-suficiência. Enquanto que o ideal de *apatia* (sem *paixão*) representa um tipo de anestesia física e moral, e desta até os céticos participam. Daí que o ceticismo que se desloca no pensamento de Thévenaz é, antes de tudo, *moral*, nas fileiras de Sócrates, “o filósofo”, ou mesmo a *mosca varejeira de Atenas*, como Kierkegaard foi a de Copenhagen.

⁷⁸³ Cf. NIETZSCHE: *Crepúsculo dos Ídolos ou Como Filosofar com o Martelo* (1888), Col. *Os Pensadores*, nº 32, *op. cit.*, p. 373: “O problema de Sócrates, § 2: “A mim mesmo, essa irreverência de pensar que os grandes sábios são *tipos de declínio* ocorreu pela primeira vez precisamente em um caso em que mais fortemente o preconceito erudito e não erudito se contrapõe a ela: reconheci Sócrates e Platão como sintomas de caducidade, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como anti gregos (*Nascimento da Tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientium* – isto eu compreendia cada vez melhor – é o que menos prova que tinham razão naquilo sobre o que concordavam: prova, muito mais, que eles próprios, esses sábios dos sábios, concordavam fisiologicamente em algum ponto, para, de igual maneira, se colocarem negativamente ante a vida, e terem de se colocar assim. Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidezes. É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão. – Da parte de um filósofo, ver no valor da vida um problema permanece, dessa forma, até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação diante de sua sabedoria, uma falta de sabedoria. – Como? e todos esses grandes sábios – não seriam apenas *décadents*, não teriam sequer sido sábios? – Mas volto ao problema de Sócrates.”

⁷⁸⁴ THÉVENAZ: “Crise de la raison et critique de la raison”, *op. cit.*, p. 182.

Nesta conexão, com efeito, pela descrição do “ser” de Parmênides como uma esfera bem arredondada e autárquica⁷⁸⁵, vemos novamente como uma certa “estética” pode comandar o pensamento. Mais até do que sua intenção de ser apenas uma dedução lógica, racional. Pois o pensamento é mais amplo do que a razão e a ação começa no pensamento. E é sobre esta mesma estética que os estóicos⁷⁸⁶ – filósofos do período helenístico dito individualista – fizeram uma transposição cosmológica à antropológica: todavia, novamente, vitória das categorias gerais sobre as específicas e singulares. Pelo que podemos ver, já na Antiguidade, que o “individualismo” é mesmo uma fórmula de fuga da real singularidade (a pessoa) e que poderia fundar um verdadeiro passo antropológico no pensamento mas em favor do domínio das categorias gerais, cósmicas. Horácio, o poeta e filósofo romano (65 a 8 a.C.), por exemplo, colocará como ideal essa “esfera sem aspereza, tal que nada de exterior possa se prender sobre sua superfície lisa.”⁷⁸⁷ Como vemos, a crítica está arrumada do lado da ataraxia e da apatia estóica, do lado do domínio de si. Todavia, pergunta Thévenaz: “Será a autarquia a qualidade distintiva principal da filosofia?”⁷⁸⁸ Não certamente; a filosofia não está do lado da autarquia, pois quem diz autarquia diz economia fechada, afivelada; quem diz fechadura, diz dogmatismo, *suficiência* no sentido pejorativo do termo. A autarquia é a falsa autonomia, aquela de uma razão que só é crítica. Ora, como podemos ver pela aproximação que Thévenaz dá a este tema por via de sua filosofia radicalizante, a verdadeira autonomia da razão se destaca sobre um fundo de crise. E é um vício da razão crítica desviar “o problema de si” para o problema de critérios e provas. Assim para Thévenaz⁷⁸⁹ o elo legítimo só pode ser esse: a crise da razão implica a crise de si, que implica a consciência de si, que implica a autonomia legítima. E aqui, bem entendido, o auto da *autonomia* já não é aquele da *autarquia*, *autocrítica*: o 1º é aberto, o 2º é fechado (esférico), ou mesmo *dogmático*.

Como vemos, então, o renovo da filosofia – a que Thévenaz pretende contribuir – está do lado das questões abertas e não das respostas categóricas. O que é a filosofia? Eis uma pergunta incontornável que a filosofia só faz a si mesma quando a razão entra em crise. E essa pergunta é tanto mais fundamental e emergencial à filosofia para que ela possa se reconhecer a si mesma naquilo que mais a especifica. Talvez esta seja a

⁷⁸⁵*Ibidem*.

⁷⁸⁶*Ibidem*, p. 183.

⁷⁸⁷*Ibidem*, p. 183; *in loc.*, *Satiras*, II, 7.

⁷⁸⁸*Ibidem*, p. 184.

⁷⁸⁹*Ibidem*.

pergunta menos desejada pelas ciências sociais que a filosofia faça de si mesma. Pois nesta pergunta radical a filosofia não mais se reconheceria meramente como empregadinha destas ciências sociais. Como a “descritora” da chamada realidade ou a ajuntadora dos pedaços do humano que estas ciências sociais têm feito o esquartejamento sem conseguir, até agora, fazer as suturas. E a avaliarmos o discurso no vazio que acampa juntamente, a nosso ver, a certo sentimento dominante de que ele deve se manter, parece que esta fragmentação se tornou mesmo um álibi, um “fato” bem “cômodo”. Todavia, na contramão, em Thévenaz, vemos que se trata de uma pergunta permanente não por puro diletantismo, ou passa-tempo intelectual. E nem também se trata de uma questão crítica prévia, e nem também de uma questão subsidiária. Todavia, nem uma questão colocada antes, nem uma questão colocada depois, mas uma questão posta *durante*. Trata-se da pergunta que esclarece o tipo de lucidez a que o filósofo, digno deste nome, é chamado a manter, em função das tentações e taras próprias do fazer filosófico: dentre as piores – da instauração da quimera de um lugar a salvo, de um laboratório seguro, de um posto crítico absoluto.

Thévenaz⁷⁹⁰ fala de uma “estranha afinidade” do ser humano com a atividade racional filosófica porque esta *relação* não é ontologicamente deduzida como uma contigüidade natural. E pelo que temos proposto aqui, em linha com o pensamento de Thévenaz, trata-se mesmo de um exercício intelectual em que se pretende destacar e enfatizar a especificidade do humano frente ao entorno natural. O que torna a filosofia um ato plena e simplesmente humano e, ao mesmo tempo, de plenificação do humano neste ato e por ele. Assim, não se trata também de eleger aqui a pura descontinuidade – como o racionalismo tem feito e mantido na economia de sua *explicação*. Trata-se, em Pierre Thévenaz, de explicitar uma afinidade que é percebida num esforço de sintonia fina no ato mesmo de análise do problema. Como se trata do próprio engajamento filosófico, é uma “vontade determinada” pela *sede de verdade* – e não pela vontade de certeza – que está implicada. Aqui o comprometimento do ato de pensamento com a vida se torna pré-requisito explícito. Trata-se de uma resposta estranha? Realmente se trata porque não é uma questão de fato, já que *não existe fato sem interpretação do fato*. Mas questão aberta que exige o reconhecimento da crise da filosofia, crise da razão, *crise do ser humano*. E aqui, podemos ver como a noção de *pessoa*, em seus dois movimentos complementares e que perfazem um único ato – sua exteriorização para o

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 185.

mundo e sua interiorização reflexiva para si – pode prestar um grande serviço no esclarecimento desta questão também acerca do que é a filosofia.

O que é a filosofia para Pierre Thévenaz? A filosofia é questão e ela é interrogação porque ela mesma está em questão.⁷⁹¹ Ela é em si interrogação radical sobre a realidade. Ela tem a mania de colocar em dúvida, de colocar em questão, de criticar as evidências adquiridas e consideradas como definitivas. E ela encontra ainda como colocar um ponto de interrogação ali onde tudo se segue naturalmente. E este novo ceticismo, porque justamente coloca uma questão onde tudo se *segue naturalmente*, por ser então *radical*, só pode ser moral, e não gnosiológico. Pois nele o questionador fica implicado ontologicamente na questão, mas porque a questão recebe outro talhe pela via da radicalização thévenaziana, estamos, por exemplo, a cem léguas do ontologismo do Heidegger de *Ser e tempo*.

Isso porque, também, para se chegar à consciência do caráter “artefactum” do fazer filosófico, é preciso antes de tudo ter realizado a experiência da vanidade de todas as nossas aquisições e, a partir da cifra desta experiência fundamental, que só pode se dar no âmbito da vida interior e pessoal, ter a coragem de assumir novamente o trabalho. Eis o ceticismo moral, que está também a cem léguas do ceticismo absoluto e da negação pela negação, ou negação total.

Nesta conexão, com efeito, é interessante notar que em termos “sociais e políticos”, (o que vimos com mais detalhes em Mounier), essa sempre necessária retomada do pensamento em termos de filosofia reflexiva é colocada em relação à emergência da pessoa em Mounier. Como a definição mesma do tipo de liberdade necessária que a sociedade deve garantir à pessoa como pré-requisito para que ela desenvolva sua atividade criadora – *artifex* – constante. Todavia, este mesmo movimento, em Thévenaz, nos leva à constatação da necessidade de uma atenção redobrada sobre o fundo, e não somente sobre o objeto que este fundo destaca. Aqui parece que há uma boa maneira de entender a “aparente” contradição, já vista por Mounier, entre o dito de Jesus: “não julgueis para não serdes julgados, porque com a mesma medida com que julgardes vós sereis julgados”⁷⁹², e o de Paulo: “o ser humano espiritual julga todas as coisas e por ninguém é julgado”.⁷⁹³ Em paralelo com o fazer

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² Mateus 7.1.

⁷⁹³ 1Coríntios 2.15.

teológico, poderíamos dizer que a primeira diz respeito à “crise” (moral), e a segunda diz respeito à “crítica”, de que fala Thévenaz; ou seja, dinamizada sob o solo da crise. Pelo que no coração do problema filosófico, há como que um apelo que recobre sem cessar a questão do ser humano e a questão da própria filosofia. Assim, é desse apelo que se trata, é com ele que Thévenaz pretende contribuir para que se torne mais altissonante: *para quem tem ouvidos para ouvir*.

CAPÍTULO VIII

Método e experimentação intelectual III

8.1A *epoché thévenaziana do sentido*

Como temos visto até aqui, contra as *reduplicações* que funcionam como álibis da razão para reinstalação de novos absolutos-instância, na *crítica*, ou de auto-reposição intencional frente a novos objetos, na *fenomenologia*, o radicalismo da reflexão, em Pierre Thévenaz, o levará a pôr em questão a mais atual descoberta da estrutura íntima da consciência que é sua *intencionalidade*. Pois é nesse campo do “sentido” que Husserl e todas as seguintes fenomenologias ainda encontrarão um modo de traduzir o que seria o encontro de um empenho vivo da razão humana, posta em questão pela radicalidade reflexiva, transformado, nestas tentativas, em novas possibilidades de reduplicação, agora pela consciência intencional. Como vemos, um tipo de impostura mais íntima agora mas não obstante só possível de se constatar porque prosseguida no âmbito mesmo da consciência graças à descoberta da consciência intencional.

Nesse sentido, a descrição acerca da razão posta em questão pelo evento da Cruz feita por Xavier Tilliette⁷⁹⁴ referindo-se ao ato filosófico de Thévenaz é, a nosso ver, acertada:

A razão, sob o golpe de uma colocação em questão radical, da parte do Deus vivo que a transtorna, da Cruz de Cristo que a julga, cambaleia e perde a própria segurança, vacila e sucumbe, é tomada de escândalo, sente ser tocada pelo vento da demência. [...] Em que coisa consiste a sua loucura, denunciada clamorosamente pela morte na Cruz? Thévenaz a caracteriza com uma só palavra: *autismo*, uma forma aguda de autarquia, a alienação mais insidiosa porque é uma alienação narcisista. Ele desmonta e demonstra o perigo com uma série de reduções fenomenológicas que têm suscitado a admiração de Ricoeur e D. Jervolino. A redução radical do sentido faz estourar o autismo da razão, desvela a sua ilusão, a sua nulidade e com isto a cura, a liberta de um “sono cativo”.

⁷⁹⁴Apud JERVOLINO, Domenico: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, op. cit., cf. nota 12, p. 16.

Assim, vejamos alguns índices dessa *quarta redução*, que é a do sentido, realizada por Pierre Thévenaz.

O mais saliente, a nosso ver, como temos tentado expor em aproximação ao movimento de radicalização thévenaziana, diz respeito ao estatuto da metafísica. Pois é nessa instância mais íntima da consciência, alcançada pelo pensamento contemporâneo, como muito bem nota Jervolino, que “ela aparece essencialmente como um método e como uma experiência [pertinente] ... com um itinerário em si mesmo espiritual e cognoscitivo”.⁷⁹⁵ Pelo que o método reflexivo, no alcance desta radicalidade, se mostra como um *método filosófico* por excelência. Pois consente na fundação de uma *epistemologia sólida* e uma *moral autônoma* ao mesmo tempo em que uma *metafísica* que não se expõe ao golpe da crítica kantiana⁷⁹⁶ porque não procede e não pode ser cotada no ranque daquela ou daquelas pelas quais a crítica kantiana mantém, não obstante, sua plena justificação e pertinência. Como também – porque possibilita uma radicalização da própria empreita crítica como uma *crítica da crítica*, por um renovo mesmo da revolução copernicana – pois é a colocação em questão da razão que define a exigência da metafísica neste estatuto pelo qual Thévenaz toma como constituindo o seu movimento mais íntimo.

Isso porque, para o nosso filósofo: “A *epoché* que resulta da suspensão do sentido não se compara em radicalidade às colocações entre parênteses e às reduções fenomenológicas.”⁷⁹⁷ E já que é por ela que chegamos a este nível de radicalidade no âmbito mesmo da estrutura intencional da consciência, uma que vai além do nível alcançado pela empresa crítica, portanto, perguntamos sobre que tipo de bom senso a redução do sentido choca? E a resposta do nosso autor é que essa redução do sentido choca não tanto o bom senso de Descartes⁷⁹⁸, tão bem partilhado, que é o da faculdade de discernir o verdadeiro do falso e de “bem julgar”, mas antes o bom senso espesso. Aquele da prudência crítica que assegura prudentemente suas apreensões antes de avançar um passo. Aquele da justa medida ou do justo meio, do tipo aristotélico, que acresce que o equilíbrio efetivamente inerente à razão só pode ser o equilíbrio do repouso e não o equilíbrio conquistado. Como se ser equilibrado consistisse em se consolidar bem depressa ou ao menos em visar imediatamente o assento no centro do

⁷⁹⁵*Ibidem*, p. 58.

⁷⁹⁶*Ibidem*.

⁷⁹⁷THÉVENAZ: *La condition de la raison philosophique*, op. cit., p. 63.

⁷⁹⁸*Ibidem*.

navio, ali onde ele balança menos. Ou seja, como se o equilíbrio da razão fosse tímido por natureza e excluísse a aventura. Que o bom senso seja timidez da razão ou o sentido de uma razão que se quer mediana para ser equilibrada, é exatamente o que a *ἐποχή* radical, segundo Pierre Thévenaz, põe às claras.⁷⁹⁹ Pois o bom senso é a forma visível, quotidiana, dessa confiança ingênua. A nosso ver, uma ingenuidade interesseira, moralmente culpável, e instintiva (pois subjetiva), dessa imperturbável solidez ou inquebrantável fundamento da razão. Mas se o sentido da razão, segundo Thévenaz, seguisse verdadeiramente por si, a razão seria o bom senso: não haveria, então, razão filosófica. Pelo que vemos mais uma luz ser lançada sobre o mais próprio e específico do fazer filosófico. Pois se a filosofia se define e faz manter sua real pertinência na história da humanidade pelos problemas que ela levanta, e não pelos problemas que ela resolve⁸⁰⁰, um método propriamente filosófico só se justifica enquanto responder a esse caráter mais básico do ato filosófico como um “método aberto”.

Isso porque, segundo Thévenaz⁸⁰¹, trata-se mesmo de uma nova abertura a uma tarefa toda ela racional. Assim, nem tomada do absurdo e nem abertura mágica a um além da razão. Mas também, nem como em Kant: onde a razão se maltrata e se manipula para finalmente “dar lugar à fé”. Pois nesta *epoché* radical do sentido thévenaziano, não se trata de *colocar em dúvida* – exteriorizada em um objeto – mas *em questão* – graças à dúvida moral que passa a morar no sujeito sobre si mesmo. Trata-se então de luta, de tarefa a ser cumprida, de resposta a ser dada. Luta contra a evidência⁸⁰² (porque não se conta que há um núcleo da evidência pelo qual seu encontro seria, ao mesmo tempo, sua morte), para dar lugar a novas evidências. Pois esta “luta contra a evidência” é, segundo Thévenaz⁸⁰³, a condição da evidência e da filosofia que não conhece caminho mais seguro para sacar sempre mais profundamente o mundo em sua verdade e em sua razão de ser.

Todavia, tratar-se-ia, como nos céticos, de lutar contra a evidência, qualquer que ela seja, para fazer jorrar a impotência e a vanidade da busca racional?⁸⁰⁴ Um

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

⁸⁰⁰ Em minha experiência como professor de filosofia do Ensino Médio da rede estadual de ensino do Estado de São Paulo, noto sempre a dificuldade, por parte da maioria esmagadora dos alunos, em se entender esta especificidade da filosofia, tomados como estão pela ideologia do pragmatismo e a atitude imediatista que lhe é conseqüente na atual realidade mundial que segue dominada pela ideologia (neo)liberal.

⁸⁰¹ Thévenaz, Pierre: *La condition de la raison philosophique*, op. cit., p. 64.

⁸⁰² *Ibidem*, p. 65.

⁸⁰³ *Ibidem*.

⁸⁰⁴ *Ibidem*

movimento de estancamento da vocação da razão pela constatação real de um constituinte de vanidade radical que, na verdade, é a posição, na forma de uma polarização infrutífera, ao equilíbrio muito bem disposto a que o sábio chega por constatar a autarquia, neutralidade e onipotência da razão? Uma forma de tudo ou nada frente a uma requisição mais fundamental quanto à vocação da razão que tem caracterizado, desde então, a sua protelação histórica? Não. A *epoché* do sentido em Thévenaz caminha em outra direção e tem outro objetivo. E este objetivo se alinha ao passo de uma *filosofia do engajamento* que, a nosso ver, será a resposta deixada em aberto por Thévenaz em sua obra inacabada quanto ao problema da abertura ao mundo pelo sentido suspenso por sua quarta redução.⁸⁰⁵

Ou tratar-se-ia, segundo nosso filósofo⁸⁰⁶, como nos irracionaisistas (Chestov, Fondane), de ferir a empresa da razão, de abrir seu processo sem visar encontrar por trás do “isso vai por si” das evidências mais racionais, mais conscientes, mas tentando abrir a via a um outro conhecimento: o da fé, o *credo quia absurdum* etc? Também não. Pois não se trata, pela proposição da *epoché* do sentido, de fazer filosofia *em vista de uma outra coisa que a própria filosofia*. Mas, antes, de encontrar um cerne sempre mais básico, radical, pelo qual sua especificidade – e Pierre Thévenaz, como dissemos em outro lugar, é um filósofo do respeito às especificidades – seja respeitada. Portanto, não é preciso matar a filosofia, para que a fé seja respeitada. Nem também matar a fé para que a filosofia seja respeitada. Pois se a filosofia é *drama* da pessoa humana em sua luta pelo real, e porque real aqui é “real humano”, histórico, contingente e por se fazer, ela será tanto mais ela mesma à medida que seu movimento se submeter a esta mesma condição na qual ela auxilia, ao mesmo tempo em que é por esta condição e somente por ela que a filosofia pode se tornar o que ela *deve ser*.

Pelo que vemos, então, que esta constatação, tanto a cética quanto a irracionalista, só é radical por sua vontade destrutiva. Ela é, segundo Thévenaz, negativamente radical. Todavia, e é aqui que o caráter positivo da *epoché* do sentido começa a aparecer. Pois é em um outro sentido que uma filosofia que não entende, de forma alguma, ceder ao irracionalismo, quer dizer à não-filosofia, se vê constrangida a

⁸⁰⁵ Pelo que proporemos, (*abaixo*, Capítulo X) um ensaio de resposta por via de uma filosofia corporificada que recupera a historicidade e a contingência no plano da ação, graças à heurística de um aprofundamento do princípio de individuação antropológico aberto inusitadamente na história pelo evento da ressurreição corporal de Jesus Cristo ao terceiro dia, *creia-se ou não*.

⁸⁰⁶ THÉVENAZ, Pierre: *La condition de la raison philosophique*, op. cit., p. 65-66.

colocar-se em questão radical.⁸⁰⁷ Pois até a empresa crítica, segundo nosso autor, colocar em questão a razão consistia em colocar em dúvida a validade de seu trabalho. O valor de seus resultados aos quais ela chegou, e a contestar mais fundamentalmente o bem fundado de certas afirmações de verdade. Era colocar em causa o valor da razão. Quer se tratasse da dúvida cética ou da dúvida metódica do sábio, era sempre uma dúvida. Mas agora, diz Thévenaz,

... no quadro de nossa presente experiência, abre-se a questão não de sua validade, mas de *seu ser mesmo* [grifo nosso]: pois é o estatuto ontológico da evidência racional que está em causa. Porquanto a colocação entre parênteses da evidência não coloca em questão os resultados do conhecimento racional: ela deixa subsistir essas evidências de conteúdo para depositar sua interrogação sobre a evidência da razão nela mesma. A evidência permanece intacta e não se vê em nome de qual instância se poderia colocá-la em dúvida: mesmo Deus [dos filósofos] não poderia em nenhum caso representar essa instância.⁸⁰⁸

Assim, o Deus que acusa a razão de louca não é o Deus dos filósofos, que consente sempre em jogar o jogo marcado da epistemologia. E nem o Deus da gnose, que permanece em perfeita apatia enquanto tudo acontece. Não; o Deus que acusa a razão é o *Deus vivo da Bíblia*. É o Deus que, por sua acusação, esclarece a condição de “trabalho” a que o ser humano é chamado a realizar “neste mundo” como uma obra de co-criação com ele, em parceria com ele. Não é o Deus que inspira uma espiritualização de negação e fuga “deste mundo”. Pelo que, segundo Thévenaz: “Sob a imputação de loucura possível, a razão toma consciência de que ela deve abrir a questão de seu ser mesmo, de seu estatuto ontológico a seus próprios olhos.”⁸⁰⁹ E isso, positivamente, para entender-se ou conhecer-se a si mesma melhor, o que é o cumprimento da Carta Magna socrática da filosofia.

Como se pode ver, segundo Thévenaz: “Não se trata de uma iniciativa da razão porque jamais ela poderia ter essa ideia – mas de sua resposta, a única resposta a dar ao choque de uma experiência ela mesma radical.”⁸¹⁰ Assim: “A crise da razão, instaurada pela experiência-choque, substitui o problema da razão, da crítica dos resultados, da

⁸⁰⁷*Ibidem.*

⁸⁰⁸*Ibidem.*

⁸⁰⁹*Ibidem.*

⁸¹⁰*Ibidem*, p. 66.

razão-instância, à razão-ser.”⁸¹¹ Por aí, vemos então um único espanto que se aprofundou e se radicalizou até o espanto verdadeiramente radical da ἐποχή do sentido: “há sentido?” Pelo que trata-se realmente, a nosso ver, de um legítimo apelo a filosofar:

A experiência havia começado pelo escândalo e a revolta. A razão filosófica, picada em vida, abrasou-se por se justificar racionalmente diante de Deus. Ela quis polir todas as suas armas filosóficas e se lançar em um contra-ataque imediato. Depois, vendo que o inimigo não mostrava nenhuma arma (não avançava nenhuma prova), a razão meteu sua espada na bainha e tomou uma atitude de desconfiança silenciosa. Em seguida, o espanto surgiu e rapidamente se ampliou. Conduziu assim até a experiência de uma radicalidade inusitada; a razão mais e mais viu se abrir dimensões novas de reflexão. A proximidade do contra-senso e o fantasma semi-prazeroso e semi-trágico da loucura possível tinha alguma coisa de excitante. Era como um ar tônico onde se exala o perfume e o apelo dos cimos.⁸¹²

Vemos que é neste apelo radical, onde o sentido não é mais garantido, onde a razão finalmente consegue “respirar os ares gélidos das alturas”, mas para ganhar mais vitalidade; onde ela pode não somente flertar com o abismo por puro diletantismo e sede de abismo, mas para provar o seu real valor, em plena assunção consciente de sua condição contingente, com plena lucidez de sua “fraqueza”, que a exigência nietzschiana rigorosa encontra uma resposta à altura. Desde então, tratar-se-á de uma decisão franca da razão frente a si mesma. Todavia, porque é exigência de “resposta”, deve-se, segundo Thévenaz⁸¹³, recuperar o sentido ou perdê-lo. Perdê-lo e mergulhar na loucura, está fora de questão: isso seria fraquejar e trair-se em face de si mesma. É necessário recuperá-lo: todavia, não é o trabalho mesmo da razão filosófica orientado para o sentido? Não visa ele dar seu sentido, um sentido sempre mais pleno, sempre melhor fundado, no mundo, ao ser humano, em sua vida, assim, a ela mesma finalmente? Pelo que vemos que se trata de um mesmo passo da razão filosófica, não um outro. Mas agora tomado por um outro motivo, retomado sobre um novo plano, reapropriado, repetido, pelo modo gerúndio. Não mais ingenuamente sem consciência de si, mas agora lucidamente com consciência de sua situação contestada radicalmente. A razão se espanta novamente agora, mas ela se espanta sobretudo por *ser o que ela é*

⁸¹¹*Ibidem*, p. 67.

⁸¹²*Ibidem*.

⁸¹³*Ibidem*, p. 68.

num tom totalmente diferente – inverso mesmo – daquele pelo qual Kant nos leva a ver o seu espanto consigo mesma em sua experiência *crucial* diante do “sublime”. Ali a razão se espanta por reconhecer-se, afirma-se em seu estatuto ontológico inabalável e, assim, aprofundar-se em seu autismo. Por reconhecer-se em lugar epistemológico seguro frente mesmo à experiência mais espantosa que é a do “sublime dinâmico”. Pelo que o nível de radicalidade a que esta experiência em Kant possibilita apenas confirma e contribui para que a razão feche o círculo auto contido de si para consigo mesma. Círculo que se iniciou com a *Crítica da razão pura*, prosseguiu e se ampliou com a *Crítica da razão prática* e que agora encontra sua conclusão e seu acabamento na *Crítica da faculdade de julgamento*.

Assim, na pergunta que vemos desprender aqui: “Por que o sentido antes que a loucura?”⁸¹⁴, que repõe, superando a exterioridade racionalista de base, a famosa pergunta de Leibniz: “Por que o ser antes que o nada?”, a razão, segundo Pierre Thévenaz, é chamada então a se retomar ela mesma pela raiz. Mas isso só poderá ser feito por um método de *explicitação*, e não simplesmente de explicação, como se se tratasse de um “novo objeto” diante do qual a razão pudesse se manter como juíza. Pois é ela mesma agora, em obediência ao relacional que passa a comandar a vida interior graças à radicalização do método reflexivo, que é “ao mesmo tempo” *sujeito e objeto*. Aqui, então, temos o sinal de uma vitória possível sobre o solipsismo do intelectualismo tradicional, que sempre acampou como a principal tentação nesta esfera da vida interior.

8.2 Radicalização e desabsolutização⁸¹⁵

Seguindo o que entendemos ser uma intenção mais própria ao ato thévenaziano, depreendemos a desabsolutização como um *processo*, e não como um dado acabado que nos serviria para denominar definitivamente a filosofia de Pierre Thévenaz. Pois esta, para nós, se expressa pelo seu *método de radicalização*, não obstante o título do seu artigo que trata especificamente deste tema da desabsolutização: *La philosophie sans*

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁸¹⁵ Sobre o que segue, ver principalmente: THÉVENAZ: “La philosophie sans absolu” (1954), in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 187 ss.

*absolut.*⁸¹⁶ Assim, também cremos que nossas diferentes observações às de Domenico Jervolino⁸¹⁷ se esclarecerão precisamente em pontos sobre os quais faltou uma maior atenção ao “método” que, para nós, Pierre Thévenaz abraça e deixa dar impulso a sua investigação desde o início de sua *intenção desabsolutizante*. Não obstante, o artigo anterior citado de Thévenaz pode ser lido como a descrição de Thévenaz da história do esquecimento de si na filosofia. E isso, por causa da força impressiva do imediatismo da experiência primeira do ser humano com o mundo.

Assim, a filosofia, produto de um ser humano mais maduro e menos ingênuo, é fruto da consciência de uma “falta”. Esta falta, negativa em um primeiro momento porque contestadora dos resultados adquiridos, gera, em filosofia, com efeito, uma nova positividade criadora. Pelo que a tentação própria do indistintamente positivo será sempre o esquecimento de que ele *brotade* tanto quanto *porta* uma falta radical, que não é sinônimo de comiseração, baixa auto-estima, patologia psíquica ou coisa do gênero, mas de “lucidez quanto a si”, quanto a sua condição finita e contingente. Nessa conexão, cremos ver o quanto a noção bíblico-teológica de “pecado” pode contribuir para lançar luz sobre esta condição. Fora das interpretações unilaterais nietzschianas e freudianas do recalque. Pois justamente quando esta importante noção teológica é observada mais de perto à tradição em que ela recebe sua especificação, ou seja, a tradição bíblica do Antigo e Novo Testamento, é que podemos ver que ela integra, no mesmo ato de sua constatação enquanto signo de uma radical rebeldia do ser humano em relação à vontade de Iahvé, o modo próprio pelo qual este mesmo ser humano deverá, então, assumir esta sua *luta com o anjo*.

Assim, para o que interessa nesta conexão, retomamos o que já falamos do “pecado” da humanidade no mito bíblico do Jardim do Éden⁸¹⁸ como uma “queda para cima”. Pois ali Adam – palavra hebraica que se traduz por *humanidade* –, descobrindo que estava nu, por esta constatação da própria condição *corporal* (sua maioridade humana) como distinta tanto do próximo – Eva – como das demais criaturas – plantas e animais –, em suma, da “natureza”, foi o que possibilitou-lhe repentinamente o descobrimento da *ética*. E isso com a conseqüente conseqüência de ter de tomar a responsabilidade pela própria sobrevivência – *comendo o próprio pão pelo suor do*

⁸¹⁶ In *L’homme et sa raison*, vol. I, *op. cit.*, p. 187 ss.

⁸¹⁷ Cf. JERVOLINO: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, *op. cit.*, *passim*.

⁸¹⁸ Gênesis 3.

próprio rosto.⁸¹⁹ Agora que o “cordão umbilical” maternal da “mãe natureza” tem sido cortado. Isso foi importante para que o ser humano, ali, reconhecesse que Iahvé-Elohim-Pessoa não era a natureza, *ingenuamente* maternal e instaladora, e que sua nova relação com ele seria a de uma parceria co-criativa. Como expressão de uma plena assunção de sua vocação adulta de parceiro no projeto de realização de uma comunidade de destino *não ideal* de todas as coisas, mas *histórica e neste mundo*. Como já vimos, história e mundo criados de maneira *não hierárquica*, mas pela vontade de Iahvé, o Deus vivo, de *manutenção da vida*. Assim história e mundo que, como tais, se comprometeram solidariamente no empenho básico ensejado por tal criatura que, portadora da *inteligência* – Adam dá nome⁸²⁰ (forma primitiva de dizer que ele conceitua ou faz ciência) aos animais – encabeçaria este projeto. Com efeito, então, por causa de uma *solidariedade vital* que só nos é possível captar ou compreender pelo signo comum da criaturalidade, contingência e temporalidade comuns a toda criação, antes que somente por uma dedução racional noético-ontológica ou filosófica. Todavia, segundo o relato bíblico, a “humanidade” acabou comprometendo o projeto inicial por seu ato ingênuo de *hýbris*, de descomedimento, que o texto bíblico chama de “pecado”. Pois o signo de sua “desobediência” foi o de querer ser igual a Iahvé⁸²¹, ou seja, não assumir-se a si mesmo esquecendo-se de *quem ela é*. O problema é que, de certa forma, esta “igualdade” com Iahvé foi conquistada pelo ser humano: *ele realmente descobriu o bem e o mal*⁸²² afim ao seu estatuto próprio de criatura. Ou seja, ele os descobriu agora pela possibilidade da vida “ética”. Esta que é o tipo de vida onde tal descoberta encontra o seu lugar apropriado de dinamização mas cuja problemática não se colocará, segundo a Bíblia, sobre o solo gnosciológico do problema metafísico da origem do mal. Modo pelo qual será justamente o tipo de enfrentamento de tal problema pelo pensamento pagão e de toda teodicéia. Enfim, no sentido da Bíblia, foi de um ato de fraqueza, de queda, que paradoxalmente o ser humano descobriu onde encontrar sua nova e verdadeira força e sua humanidade mesma mais madura.

⁸¹⁹ Gênesis 3.17.

⁸²⁰ Gênesis 2.19 s.

⁸²¹ Gênesis 3.5.

⁸²² No que Gênesis 3.22 parece antes destacar uma forma irônica pela qual Iahvé observa que homem se tornou “divino” por ter se tornado agora conhecedor do bem e do mal.

Nesse sentido, as observações de Jervolino⁸²³, já aventadas aqui, sobre a mudança do título do livro póstumo de Pierre Thévenaz – *Introduction à une philosophie protestant* para *La condition de la raison philosophique* – merece uma melhor explicação. Pois esta mudança é realmente de todo coerente com o itinerário que o nosso jovem filósofo assume não em vista propriamente desta mudança – como se fosse uma espécie de teleologia –, mas porque ela entra no seu tempo próprio em um itinerário inspirado por um método. Este método, a nosso ver, pode ser chamado de “método de radicalização”. Realmente, “não uma filosofia cristã nem uma filosofia protestante, mas um filosofar na situação da parte de um crente que é antes filósofo e que vive na situação existencial a tensão entre estes dois pólos do seu existir.”⁸²⁴ Isso porque neste método de radicalização não há puro “abandono” de um passo anterior, como quer uma compreensão puramente diacrônica que não deixa de expressar certa estética racionalista da forma temporal. Mas plena assunção e integração, e mesmo recuperação ou “repetição”, no sentido kierkegaardiano, do que permanece sempre de pertinente em um passo anterior capaz, por isso mesmo, de reapropriação e imprimir renovo.

A singularidade de Thévenaz, realmente, consiste no “assumir francamente como positivo, e assim como fruto da inserção do cristianismo na história do pensamento, aquele processo de secularização que se deplorou e se deplora.”⁸²⁵ Certamente, também:

A morte dos absolutos não é uma posição anti-cristã, mas a extrema consequência da crítica cristã daquele ídolo. Assim, o “Deus está morto” de Nietzsche é o extremo efeito de um choque que a Cruz de Cristo tem produzido na presunção, antiga e recorrente, da auto-suficiência da razão filosófica (aquilo que o nosso filósofo chama de “autismo da razão”).⁸²⁶

Todavia, a nosso ver, isto se dá porque este processo, que não é hegeliano, se integra a uma explicitação da razão porque quem a faz é um verdadeiramente outro da

⁸²³ JERVOLINO, Domenico: *Pierre Thévenaz e La filosofia senza assoluto*, Edizioni Studium – Roma, Prima edizione (Athena, Napoli): 1984, 2º ed. 2003, p. 12.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁸²⁵ *Ibidem*.

⁸²⁶ *Ibidem*.

razão, a fé (cristã): por esta a razão, contra Hegel, desvela sua força na consciência de sua fraqueza. Pois, enquanto que a produtividade da negatividade que surge da própria razão pelo esquema conhecido – *Eu, não-Eu, um terceiro que não é nenhum dos dois* – serve, em Hegel⁸²⁷, à razão para que ela melhor se absolutize, em Thévenaz, a negatividade serve à razão para que ela tome consciência de sua *condição*, de sua contingência. Em Hegel, o índice de negatividade fortalece a razão em seu ímpeto cósmico divinizante e absoluto. Em Thévenaz, a negatividade é o signo da impossibilidade da razão de se divinizar. O que, a nosso ver, contesta as aproximações e tentativas de filiação do pensamento de Thévenaz a Plotino, Espinosa e a Hegel. E eis, realmente, como nota Jervolino, o mérito do cristianismo: “... o cristianismo tem o mérito [...] de ter laicizado, secularizado a filosofia; de havê-la purificado de seu compromisso com a religião, de sua pretensão divina, de seu ‘humor transcendente’, para retomar a expressão de Montaigne.”⁸²⁸ Montaigne é citado por Thévenaz em uma passagem, a nosso ver, elucidativa quanto a que nos interessa no presente ponto e a qual reproduzimos aqui:

Eis a contribuição inigualável à filosofia trazida pelo cristianismo; e a conclusão que nós devemos tirar se impõe: o primeiro efeito do cristianismo sobre a filosofia não foi de todo puxar a filosofia sob a asa protetora da fé nos compromissos equívocos, lhe mostrando os benefícios de uma submissão à autoridade da revelação cristã. Muito pelo contrário, é no cristianismo que se retoma o mérito (e eu penso que a filosofia cristã como a filosofia não cristã reconhecerão o alcance decisivo) de ter laicizado, secularizado a filosofia; de tê-la purificado de seus compromissos com a religião, de suas pretensões divinas, de seus “humores transcendentais” para retomar a expressão de Montaigne. Eis aí um serviço inapreciável prestado pelo cristianismo à filosofia, e tanto é verdade que a confusão do filosófico e do religioso, da filosofia e a teologia, do humano e o divino, têm sempre permanecido ainda uma das hipotecas mais pesadas que recaem sobre a empresa filosófica.⁸²⁹

Assim, se esclarece a nossa constatação já tantas vezes afirmada de que o relativo é apenas uma máscara do absoluto, e vice-versa.⁸³⁰ Esta constatação é corroborada pelas observações de Pierre Thévenaz de que, nesta intenção de absoluto, o

⁸²⁷ Cf. HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologia del espírito*, Fondo de Cultura Económica, México, 8º Ed., 1991, *passim*.

⁸²⁸ Pierre Thévenaz e *La filosofia senza assoluto*, *op. cit.*, p. 13.

⁸²⁹ THÉVENAZ: “La responsabilité de l’intellectuel chrétien”, in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 273.

⁸³⁰ THÉVENAZ: “La philosophie sans absolu”, in *L’homme et sa raison I*, *op. cit.*, p. 187.

ser humano crê sacar a realidade, mas ele a perde.⁸³¹ Pois na falta de ver que nesse conhecimento pretensamente absoluto e independente do ser humano haveria uma *relação* nele. Quer dizer, uma relatividade oculta não relativista, pelo que este ser humano interporia inconscientemente um véu entre ele e o absoluto, o véu de sua própria subjetividade. E assim, segundo o nosso autor, na falta de conhecer esta relacionalidade, o sujeito permaneceria alienado em si mesmo, alienado por este outro – este si – que ele tem nele e que, todavia, ele ignora. E no mesmo movimento, este véu da subjetividade, falseando nosso conhecimento, alteraria o objeto e mascararia o que ele seria em si, absolutamente. A ignorância de si, segundo o nosso autor, o desconhecimento do que é a parte do ser humano no ato de conhecer seguiria a par com a ignorância do objeto real, da coisa em si. Assim, uma dupla ignorância cujo efeito é, por um lado, a alienação do sujeito e, por outro, a alteração do objeto (em nossa representação, que queria alcançar o absoluto do objeto). Então, a nosso ver, é importante notar nesta conexão que é o cristianismo que declara a parte do ser humano no ato de conhecimento que a filosofia clássica – seguindo a estética do paganismo clássico – queria como algo em si, independente, porque previamente ancorada no cosmos. E que a filosofia moderna crítica mantém como algo em si porque dinamizada sobre o solo de um aprofundamento desta impostura secular sob uma forma mais sutil ainda de autismo. Pelo que em Thévenaz, como vemos, há muito mais de Agostinho – quer dizer, de empenho antropológico – do que de Plotino – empenho cósmico – contra, por exemplo, as observações descompromissadas e um pouco gratuitas, a nosso ver, do estadunidense James Edie e outros sobre a obra de Pierre Thévenaz.⁸³²

Assim, a filosofia começa, segundo nosso autor, a partir do momento em que nós descobrimos a parte do ser humano no conhecimento. A partir do momento em que nós não nos esqueçamos mais e que, diria Husserl, não nos perdemos mais completamente no objeto conhecido.⁸³³ Todavia, e não obstante, é importante lembrar,

⁸³¹ *Ibidem* e para o que segue.

⁸³² EDIE, James: “Introduction”, in *What is phenomenology? – 4 basics essays* by Pierre Thévenaz, edited with an introduction by James M. Edie, Preface by John D. Wild, A Quadrangle Paperback Original, Chicago, 1962, p. 13 a 36. Todavia, este autor, não obstante sua boa apresentação da fenomenologia – coisa que o texto de Pierre Thévenaz que ele introduz faz, a nosso ver, melhor e com muito mais pertinência, está muito mais preocupado em legitimar o pragmatismo do filósofo, seu compatriota estadunidense, William James em linha com as preocupações da fenomenologia, segundo sua interpretação, do que em localizar *Qu’est-ce que phénoménologie?* de Thévenaz na produção thévenaziana em linha com o seu método radicalizante. Na verdade, parece que James Edie não lera as obras de Thévenaz, ou lera muito apressadamente.

⁸³³ THÉVENAZ: “La philosophie sans absolu”, *op. cit.*, p. 186.

nesta conexão em que Thévenaz apresenta uma grande contribuição do *pensamento contemporâneo* para o aprofundamento do conhecimento da especificidade do fazer filosófico que é a fenomenologia, o papel fundamental da fé cristã. É o cristianismo primitivo que aprofunda e força o ceticismo gnosiológico do período helenístico, que se substituiu ao ceticismo primitivo anterior puramente negativo, a que se torne um *ceticismo moral*. E isso pela ênfase do papel e participação do ser humano total – *razão e vontade* – no ato de conhecimento. O Novo Testamento propõe – principalmente nas cartas paulinas⁸³⁴ – o Cristo – Deus Encarnado, morto e ressuscitado corporalmente – como habitando o interior do ser humano crente. Esta habitação no interior do ser humano, *em Cristo*⁸³⁵, do próprio Deus-Criador, se torna, então, o vínculo pelo qual o crente tem acesso às coisas e que lhe possibilita, em uma perspectiva renovada, que ele dê a consistência às coisas como elas se lhes apresentam: como criação boa do bom Deus criador. Assim, estão lançadas as bases sobre as quais, posteriormente, Agostinho delineará sua grande síntese filosófica de cunho antropológico a partir de e frente à grande síntese filosófica plotiniana que tentara restaurar também uma interioridade produtiva, mas cósmica, frente ao cristianismo e à gnose.⁸³⁶ Assim, valendo-se e em linha com a estética e heurística herdada da tradição religiosa pagã naturalista clássica.

Nesta conexão ainda, notamos que é melhor usar o conceito de *relação* do que de relatividade, que Thévenaz usa, talvez como mais um indício de sua busca de maior precisão. No entanto, insistimos em que o uso do conceito “relativo” deve ser abandonado em filosofia dado o seu vício de origem, que é alimentar o seu irmão univitelino: *o absoluto*. Mas importa notar que, nesta conexão, Thévenaz procura elucidar que este passo reativizante foi o mesmo a que os sofistas chegaram; lembrando o pólo antropológico que eles, juntamente com Sócrates, cujo passo chamaríamos mais propriamente de *relacional* do que de relativizante, contribuem para fazer valer como preocupação atual e problema filosófico. Portanto, nos sofistas, um passo de caráter negativo e cuja saída foi a diluição das bases de sustentação da produção humana (cultura) tomada agora, pela retórica, no campo do jogo de forças da vida política

⁸³⁴ Cf. GOPPELT, Leonhard: *Teologia do Novo Testamento*, op. cit., vol. II, p. 290 a 313: “Pluralidade e unidade do testemunho apostólico a respeito de Cristo – Capítulo I: “As premissas da teologia paulina”.

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 349 s.: “VI. *Em Cristo*”: expressão tipicamente paulina.

⁸³⁶ Cf. BRÉHIER, Émile: *Études de Philosophie Antique*; Presses Universitaires de France, Paris, 1955 – (*Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*), p. 218. Apesar desta afirmação ser pertinente, ela toma um tom de imprecisão, quando Bréhier, para destacar a contribuição plotiniana, não faz as devidas distinções entre cristianismo primitivo e gnose, misturando duas coisas que para nós, conforme temos enfatizado, são incompatíveis.

(vontade de poder) que, ali, passa a ser *interpretada*.⁸³⁷ Novamente, quem proporá este despertar da relação consigo no ato de conhecimento é o kerygma cristão que confrontou o ser humano no primeiro século. Assim, enquanto o estabelecimento do real em si (absoluto exteriorizado) colocou o ser humano no jogo da relatividade; com a mensagem cristã, o despertar da *relação consigo no ato de conhecimento* colocou o ser humano em consciência de “relação”.

Na relativização, o que se faz para corrigir a deformação do objeto é estabelecer uma nova relação consigo mesmo que faça cair a falsa relação com o objeto. Por sua vez, neste empenho, o que se faz é instaurar o sujeito como absoluto e relativizar o objeto. Pelo que vemos o ponto exato no qual o ceticismo moral despertado pelo *kerygma* cristão encontra sua plena justificação. Pois se a tarefa da filosofia é vencer a ignorância, sendo a principal a ignorância de si, por outro lado, a luta pelo absoluto se conclui inevitavelmente como uma luta pela manutenção da inconsciência de si! Diferente da descoberta da parte do ser humano no ato de conhecimento o que temos é, na verdade, um escamoteamento de sua condição relacional. E não temos dúvida de que, com a ênfase cristã na descoberta desta condição relacional do ser humano, expressa pela própria vida divina trinitária, temos, de maneira insuspeita tanto aos sofistas como a Sócrates, a redescoberta ou repetição do ser humano como medida de todas as coisas de uma forma totalmente inusitada, imprevista: *até mesmo para os próprios cristãos primitivos*. Isso porque, como nota Thévenaz: “Toda *luta pelo* absoluto segue a par com a *luta contra* um falso absoluto – toda tomada de consciência de si segue à par com uma desabsolutização do que nos aliena.”⁸³⁸ Isso quer dizer que a atividade mais básica e originária, mais caracteristicamente filosófica, segundo nosso autor, tem a ver com a tomada de consciência de si, e não com a luta pelo ou contra o absoluto. E o preço pago pela filosofia pela suposta *descoberta de um absoluto* como característica da luta filosófica será a manutenção de uma contradição nos termos (*ponto de vista absoluto*) no núcleo duro mesmo de sua ferramenta mais própria – *a linguagem humana, falível e contingente*.

⁸³⁷ Nunca é demais notar o quanto esta “interpretação” datada acerca da “essência” do fazer político vai se instaurar definitivamente na modernidade com os pensadores políticos que procurarão a todo custo e com empenho justificar e legitimar as bases da nova sociedade e civilização burguesas. E o mais interessante, é como esta interpretação datada da *essência da vida política* alimenta muita tese universitária que creê estar falando mesmo de política “humana”, e não de mera interpretação e ideologia datada.

⁸³⁸ THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, in *L’homme et sa raison*, vol I, *op. cit.*, p. 188.

Novamente, não há, a nosso ver, como não relacionar esse passo de desabsolutização com o passo bíblico de demitização do cosmo como criação. O que quer dizer que, a nosso ver, não havia possibilidade da razão filosófica dar este passo radical única e exclusivamente a partir de si mesma, em sua ingenuidade naturalista que é a verdadeira marca do chamado “milagre grego”. Pois é o cristianismo primitivo que, discernindo melhor a parte oculta da subjetividade humana no conhecimento, a desabsolutiza e a “desaliena” totalmente. Isso porque, segundo Thévenaz⁸³⁹, a parte do ser humano é um elemento perturbador porque naturalmente, passando-se por cima dela, quer-se chegar aos lugares seguros e instalar-se lá. E é por isso que a espiritualidade cristã e o Deus da Bíblia *não são burgueses*, ou melhor, pagãos.⁸⁴⁰

Vemos assim se esclarecer uma diferença fundamental entre Platão e o cristianismo do N.T. Aquele, não obstante a ascese exigida ao indivíduo concreto em movimento ascendente pela dialética, anula toda participação do ser humano no ato de conhecimento por uma assimilação do mesmo ao divino (ὁμοίωσις Θεῷ). Este, pela afirmação da participação plena (moral) do ser humano no ato de conhecimento, mantém a conseqüentemente chamada de sua atenção a sua condição humana contingente, sem nenhuma assimilação imediata (ontológica) ao divino ou mesmo final. Mas, *talvez*, abertura para um outro tipo de assimilação enquanto um campo aberto de experiência (psicológica, se se pode dizer) realmente experimentado pela Grande Mística Cristã em sua versão especulativa mas que não abre mão de um caminho que parte do aqui em baixo.⁸⁴¹ Já que, segundo a soteriologia cristã, o *Deus pessoa* da Bíblia continuará sendo Deus e a pessoa humana individual sempre continuará sendo ela mesma. Inclusive, segundo o Novo Testamento como um todo, com o “mesmo” corpo (*transfísico*, para usar o conceito proposto por Wright⁸⁴² para descrever a crença subversiva na “ressurreição corpórea” do cristianismo primitivo) que constitui a dimensão que complementa, de modo mais exato, o princípio de individuação, segundo a antropologia do N.T. E não a alma apenas, como quer o platonismo, a gnose e espiritualidades afins. Contra estes, o cristianismo propõe o “escândalo” da mensagem da ressurreição do

⁸³⁹ *Ibidem*, p. 189.

⁸⁴⁰ Nesta conexão, seria interessante notar que em ambos os movimentos do ser humano, o de exteriorização no qual a loucura humana – que pode ser definida como uma espécie de egoísmo concentrado [signo do individualismo moderno, burguês e liberal] – carrega o índice do esquecimento do próximo; no de interiorização, este mesmo egoísmo concentrado carrega o índice de um esquecimento de si como um outro.

⁸⁴¹ Cf. INGE, Willian Ralph: *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899, *passim*.

⁸⁴² WRIGHT: *A ressurreição do filho de Deus*, *op. cit.*, *passim*.

corpo morto de Jesus Cristo depois de três dias como evento-primícias que ensejou a esperança de muitos pela mesma ressurreição corporal: os que são capazes de amar a vida corporal e histórica, a cotidianidade não banal, quer dizer, *não burguesa*.

Todavia, é de se notar que o choque de tamanho “escândalo” foi demais até para um Agostinho, que em seu *Sobre a Trindade*, como já notamos, não sabe muito bem o que fazer com o corpo, em sua tentativa de apresentar analogias entre trindades humanas e a divina.⁸⁴³ Nesse sentido, Thévenaz⁸⁴⁴ nota como se dá, em Agostinho, o esquecimento de si mesmo – nele, não obstante, o pai da filosofia reflexiva. Com efeito, segundo nosso autor, quando o mundo inteligível torna-se, em santo Agostinho, o mundo dos pensamentos de um sujeito absoluto (Deus), e as Ideias, de realidades objetivas que elas eram em Platão, tornam-se as *representações* de Deus, o homem purificado do sensível se tornará, por sua vez, a despeito de sua finitude, um sujeito absoluto que, graças à iluminação divina, é gratificado com um *ponto de vista absoluto* sobre o mundo. *Ponto de vista – absoluto* (ponto de vista do todo, dirão Espinosa e Leibniz) passa a não ser mais uma contradição nos termos, precisamente porque sob a seguinte condição: haveria aí um sujeito absoluto, Deus, que seria admitido hipoteticamente como colocado neste ponto de vista e que, em princípio, todo conhecimento correto no homem representa já uma visão absoluta (mas parcial porque um “ponto de vista”) *sub specie aeternitatis*, ou um perspectivismo objetivo, como em Leibniz. Pois em potência, ao menos, a mônada, ponto de vista *sobre o universo*, pode por metamorfose interna absolutizante tornar-se o ponto de vista *do* universo, um sujeito absoluto. E com um avalista deste porte, dizemos nós, como contestar radicalmente estes senhores representantes do absoluto? Assim, nestes filósofos modernos, substitui-se o realismo objetivo das idéias, como proposta e caminho de passagem para a ascese unificadora e apoteose do ser humano, pelas representações de Deus. Ou seja, representações, que são o aprofundamento do intelectualismo, das quais o ser humano (racional) participa conquistando um ponto de vista absoluto (Espinosa e Leibniz). Assim, pelo que podemos ver, se estabelece “naturalmente”, por uma assimilação ao divino por parte da filosofia moderna, a manutenção de uma recorrente contradição nos termos justamente nestes campeões da razão e do rigor racional filosófico.

⁸⁴³ Cf. *acima*, nota 462. Ver também, nossas observações a respeito em nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁴⁴ THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, *op. cit.*, p. 190.

Todavia, eis como se coloca diferentemente a posição da filosofia reflexiva de Thévenaz: sem matar o ser humano, permanecendo à altura do ser humano, busca superar a inconsciência de si pela consciência de si radicalizante. Assim, assumindo a parte do ser humano e não simplesmente eliminando-a como sem valor ou substituindo-a por uma assimilação ao divino. Segundo Thévenaz⁸⁴⁵, não se trataria, então, mais de encontrar a parte de absoluto no ser humano que permita escamotear o humano, mas a parte de relativo [ou melhor, de *relacional*] ou de humano que permite se conhecer a si mesmo e de assumir o humano em nós. Pelo que o verdadeiro si será essa relação fundamental e essencial, e não mais a ausência de si ou volatilização do humano. Eis como se delineia a hermenêutica da interioridade thevenaziana. Pelo que vemos então que toda esta suposta objetividade racional camufla um ato de vontade que só pode ser combatido por um outro ato de *vontade firme* e de talhe e calibre diferentes. Pois só este ato de vontade firme é capaz de romper, porque o explicita, o acordo natural do racionalismo clássico: o acordo essencial do ser absoluto e do conhecer absoluto.

Nesta conexão, Thévenaz nos apresenta o que podemos chamar de uma pequena história da mutação do absoluto⁸⁴⁶: uma vez suplantada a concepção antiga de um conhecimento do absoluto por assimilação por aquela de um sujeito absoluto ou de um “ponto de vista absoluto” sobre o absoluto, o problema se torna profundamente modificado. Pois, outro absoluto e o si intervêm ainda desta vez nesta nova versão na *representação do absoluto* e, desde então, porque agora a Ideia-realidade de Platão tornou-se a idéia-representação de um sujeito absoluto. Um tipo de dialética se instaura; o problema a ser resolvido será, com efeito, aquele da *justa relação do homem no absoluto* e não mais aquele da assimilação ao absoluto. O conhecimento torna-se um meio de ajustar, um modo de assegurar suas apreensões para se ter acesso ao absoluto. Em vez de uma relação a anular, como é o caso de uma filosofia radicalizante (protestante) como a que nos aproximamos aqui porque se trata, antes de tudo, de uma *falsa experiência*, de um escamoteamento da razão (do ser humano), trata-se, na versão moderna, de estabelecer uma *relação absoluta*. Assim, esta busca do absoluto tende a se tornar um *problema do conhecimento* e, por conseguinte, o absoluto já não pode mais se definir pela ausência ou anulação pura e simples de toda relação. Em todo caso não o absoluto conhecido, que está em causa desde então. Assim, a relação cresce em

⁸⁴⁵*Ibidem*, p. 191.

⁸⁴⁶*Ibidem*.

importância e se imbrica no absoluto, ou, antes, o absoluto se imbrica no relativo. Nessa vitória do “intelectualismo” conhecer torna-se um meio de “reparar”, assegurar as tomadas da razão sobre os seus objetos por crer-se empenhada [ascese] em uma “ascensão” ao absoluto. Assim, como podemos ver, se o “racionalismo” moderno ocidental não sente nenhum remorso por se utilizar de um contra-senso como critério epistemológico – o mantido pela expressão contraditória de *um ponto de vista absoluto* –, não podemos esperar real heurística do *debate maniqueo* entre posições no absoluto (os dogmáticos de todas as áreas de pesquisa) e os relativistas (de todos os tipos e áreas), pois trata-se, como podemos deduzir, de *briga de família*.

Todavia, deve ser notado, e Thévenaz o faz⁸⁴⁷, o pensamento moderno é essencialmente relacional; e ele se prolongará no século XIX através de um relativismo, mas que não é, de modo algum, seu fim lógico e necessário, como veremos.

Nesta conexão, deve-se lembrar que a afirmação *radical*, conforme notamos na preocupação de Thévenaz em manter-se no horizonte de uma filosofia de respeito às especificidades, da transcendência na imanência (Encarnação do Logos) e da imanência na transcendência (Ressurreição corporal e ascensão) *é cristã*. Todavia, a espiritualidade hindu reivindica esta prerrogativa.⁸⁴⁸ Na sensibilidade estético-religiosa indiana, o mundo inteiro surge considerado como forma de Deus: a expressão sânscrita *nama-rupa* considera-o exatamente na sua unidade *nama* (o nome, a forma, a quiddidade, o eidos) e *rupa* (o fenômeno, o aspecto, a aparência, o corpo).⁸⁴⁹ A experiência estética realiza-se aí como uma verdadeira identificação entre artista e modelo, entre contemplante e contemplado, entre espectador e obra. Coomaraswami opõe assim, segundo Perniola, o modo de sentir oriental ao ocidental: enquanto no Ocidente a vida e a forma, o orgânico e o inorgânico são pensados como contrários e inconciliáveis, no Oriente a experiência da realidade tem lugar num ato de não diferenciação entre os pólos do senciante e do não-senciante. O que, a nosso ver, denuncia e esclarece o jogo disjuntivo em que a crítica de Coomaraswami se concede em processar. Para este, o Ocidente gera, por um lado, um idealismo perverso que se manifesta, por exemplo, na recusa iconoclasta da

⁸⁴⁷*Ibidem*, p. 192.

⁸⁴⁸ Cf. PERNIOLA, Mario: *A estética do século XX*, Editorial Estampa, Lisboa, 1998, p. 78 s. Citando o anglo-indiano Ananda K. Coomaraswami (1887-1947).

⁸⁴⁹PERNIOLA: *A estética do século XX*, op. cit., p. 78; em nota: “A. K. Coomaraswami, *Selected Papers. Traditional Art and Symbolism*, Princeton, 1977.”

forma sensível.⁸⁵⁰ Sendo que também no Oriente (na arte indiana antiga, no Budismo, na arte persa) se encontram ornamentos anicônicos, mas estes, segundo Coomaraswami, não apresentam o caráter de severidade e de absoluto que possuem no Ocidente, e isso porque a noção de forma como *nama-rupa* excluiria qualquer oposição entre mundo sensível e mundo supra-sensível. Ainda, para este intelectual indiano, o Ocidente gera, por outro lado, uma estupefaciente insensibilidade (da qual o funcionalismo cego e surdo relativamente a qualquer beleza constitui uma prova). No Oriente, pelo contrário, o estético e o utilitário encontram-se harmoniosamente conjugados entre si. E enquanto que a arte moderna ocidental, nascida do Renascimento, privilegia a forma humana e é considerada por preocupações de imitação naturalista, as obras de arte orientais em geral não buscam a semelhança com qualquer coisa de exterior, tendem a encontrar Deus na pedra e nas cores, mais do que na carne, e, efetivamente, não se preocupam com a verossimilhança biológica.

Nesta conexão ainda, é interessante notar como mesmo na teologia negativa, segundo Thévenaz⁸⁵¹, há intenção de restituir a riqueza superabundante e super-transcendente de um absoluto inviolado e inespugnavelmente positivo de onde procede o real, como vemos em Plotino que, em muito, bebe de fontes orientais.⁸⁵² Todavia, vemos que a “saída oriental” é pela sua típica aposta na categoria geral chamada “todo” (panteísmo) que subsumi as especificidades.⁸⁵³ O exemplo da solução de Espinosa frente à “suposta contradição” cartesiana de manutenção de duas substâncias pela eleição de uma única substância que gera, antes, um acósmismo do que um panteísmo, é uma outra versão *ocidental* desta “estética da subsunção do específico pelo geral” típica do Oriente. Assim, para nós, a presença de ornamentos anicônicos na estética oriental se dá em vista do que justamente se esclarece nestas culturas como *uma oposição metafísica entre o corpóreo e o espiritual*, o terreno e o etéreo, o tempo e a eternidade, a

⁸⁵⁰PERNIOLA, *op. cit.*, p. 79.

⁸⁵¹THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, *op. cit.*, p. 191.

⁸⁵² Bem entendido, fontes orientais cuja estética compõe, em certo nível metafísico básico de constituição do princípio de inteligibilidade do discurso, uma comunidade de discurso, um senso-comum, sobre certa constituição ontológico-antropológica à qual a tradição cristã, *também de origem oriental*, inesperada e subversivamente, afrontou.

⁸⁵³ Assim, realmente, à “linha reta”, a nosso ver, – *concepção diacrônica do tempo*, que parece caracterizar mais a estética racionalista-cientificista moderna ocidental– e ao “círculo” – *concepção sincrônica do tempo*, que parece caracterizar mais a estética grega clássica e a “oriental” que configura em muito o delineamento das escolas helenísticas de filosofia frutos do encontro destas duas culturas – a “repetição” kierkegaardiana parece mesmo ser, como diz Kierkegaard, sua descoberta de uma das letras do nome de Deus! (Do Deus da Bíblia.) Para uma aproximação a esta problemática da temporalidade em solo da exegese bíblica contemporânea, ver o clássico: CULLMANN, Oscar: *Cristo e o tempo*, Editora Custom São Paulo, 2002.

especificidade e a generalidade, que tem sua incursão no plano das ordenanças de “purificação” religiosa (ascese de negação do corpóreo). Justamente o que Coomaraswami diz não haver lá contra o Ocidente, ou só haver como exemplos não tão severos quanto no Ocidente. Esta ascese de negação do corpóreo, típica da espiritualidade e estética orientais, todavia, e seguindo nossa crítica à metafísica que é “moral”, se desdobra por conta do fascínio e do predomínio último, nestes últimos exemplos, das categorias gerais (o *todo*, o *pan*) sobre as especificidades. A compreensão da espiritualidade cristã, conforme a retemos de nossa leitura do Novo Testamento e o que parece se desprender da leitura que Pierre Thévenaz faz dele em afronta e interação, *dialética*, às pretensões “metafísicas” últimas da história da filosofia ocidental, passa pela compreensão de como os cristãos primitivos resistiram tanto à exclusividade judaica quanto à diluição geral característica da espiritualidade de estética gnóstica, a fina-flor, a nosso ver, do mais ingênuo a toda estética do paganismo clássico. Esta estética, com a filosofia helenística, que é o resultado do encontro do pensamento clássico com o oriental, e que gerou uma “filosofia salvacionista”, portanto, única forma da filosofia com a qual o cristianismo se deparou e afrontou, encontrou uma solução de continuidade por esta opção básica cósmica encontrada na tradição oriental.⁸⁵⁴ E é nesse sentido que mantemos nossa compreensão de que a maior *radicalidade* na tentativa de superação da dicotomia transcendência/imanência é cristã.

Nesse sentido, também, a ruptura do ser humano com o Jardim do Éden se renova na própria modernidade. Ruptura que já se anunciara na teologia negativa desde Dionísio-Areopagita, que expõe a não univocidade visceral da linguagem sobre o divino e o próprio divino. E é interessante notar que essa ruptura pode ser percebida como anunciada mesmo num âmbito bem suspeito, depois de Kant, como é o da estética. Ainda segundo Perniola,

... a estética da vida e estética da forma possuem ambas as suas raízes em Kant. Sendo que o mesmo não se pode dizer da estética cognitiva, isto é, daquela parte da estética do século XX que considera a arte como portadora de uma verdade e que por

⁸⁵⁴ Para uma aproximação histórica do quadro geral de formação do “helenismo”, ver: TOYNBEE, Arnold J.: *Helenismo – História de uma civilização*, Zahar Editores, 3ª edição, Rio de Janeiro, 1969; e principalmente para o que nos interessa na presente conexão, ver os capítulos 14, 15 e 16, pp. 195 ss. Ver também os interessantes comentários e a doxografia a respeito da relação do helenismo e o cristianismo em LE COUR, Paul: *Hélénisme et christianisme*, Nouvelle édition, Ominium Littéraire, Paris, 1951.

isso lhe atribui uma tarefa e um valor essencialmente gnosiológicos.⁸⁵⁵

Nessa conexão, Perniola elenca o neo-hegelianismo, a fenomenologia e a hermenêutica como as correntes filosóficas tributárias desta concepção gnosiológica da estética (ou seja, como veiculadora de *um tipo de conhecimento*) criticando o que ele chama de auto-referencialidade das análises destas correntes que acabam, por fim, sendo discursos filosóficos sobre a filosofia nos quais a arte se perde enquanto tal: “... a filosofia acaba por não encontrar na arte outra coisa além de si mesma.”⁸⁵⁶ Todavia, para nós, esta crítica de Perniola não parece última. No caso da compreensão da *hermenêutica thevenazianada razão* não como uma “faculdade” em luta com outras no interior do indivíduo (como quer Kant), mas como expressão (linguagem) sempre de uma totalidade chamada ser humano, e não cosmos, é de se questionar se a especificidade do discurso filosófico, tal como Perniola o entende, implicaria logo, em sua fala sobre um objeto, no caso aqui os da arte, a subsunção às suas categorias e conceitos da especificidade do que denominamos arte. É como se houvesse a possibilidade, para Perniola que paga por sua filiação ao kantismo⁸⁵⁷, de um discurso sobre a arte que representasse *a univocidade e imediaticidade entre o discurso sobre e o próprio objeto de arte*. E como se a própria arte, como tal, pudesse se definir por outro tipo de discurso que o *indireto*, o qual ela mesma propõe e pelo qual se legitima como arte, e não como ciência. É claro que esta dificuldade é resolvida por Perniola no âmbito de uma discussão sobre a *vida* e a *forma* estéticas que constituem os dois capítulos anteriores ao capítulo sobre a “estética e conhecimento”⁸⁵⁸; porquanto tanto a *vida* quanto à *forma* são tratadas ali sob várias perspectivas (formas de discurso: religioso, político, psicológico etc.) no quadro delimitado, *a priori*, do modo pelo qual a estética kantiana tem tomado o problema do belo.

Todavia, na hermenêutica da razão thévenaziana, tomar consciência de si, se conhecer, é essencialmente se situar, se determinar *em relação a ...*, reconhecer a parte do ser humano e sua relacionalidade já imbricada no próprio discurso. Pelo que, desde então, a conaturalidade da inteligência que conhece e do absoluto conhecido, de Deus e

⁸⁵⁵ Cf. PERNIOLA, Mario: *A estética do século XX*, Editorial Estampa, Lisboa, 1998, p. 85.

⁸⁵⁶ *Ibidem*.

⁸⁵⁷ *Ibidem*: “Introdução”.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 85 ss.

da Verdade, do conhecimento divino e do conhecimento humano, em síntese, o acordo entre o ser e o conhecer não pode mais seguir-e por si como seguia para a filosofia antiga e medieval. A super-transcendência dos nominalistas ou de Nicolau de Cusa [na esteira da tradição da teologia apofática de Dionísio Areopagita] testemunham que, desde o fim da Idade Média, uma ruptura se produz no absolutismo tradicional. Esta ruptura, segundo Thévenaz, resulta que a presença do absoluto na imanência ou na finitude não é concebida da mesma maneira que antes – não mais somente como um apelo a se divinizar, *mas como um apelo a descobrir sua medida de ser humano*. A instigação cristã, a heurística provocada pela crença cristã na Encarnação histórica do Logos em uma pessoa concreta em um ponto da história da humanidade, é o que, a nosso ver, está por trás disso, mas, todavia, o que realmente não parece ter sido a parte vitoriosa no Ocidente: isso cada vez mais se nos parece claro.

Assim, a conaturalidade ontológica entre o ser humano e o absoluto é rompida: significando precisamente que, pela primeira vez, de um ao outro há uma *relação*. O que justifica nossa persistente distinção entre o *relativo* e o *relacional*, como, no plano da exteriorização da pessoa como vimos em Mounier, postulamos uma mesma persistente distinção entre *indivíduo moderno* e *pessoa*.⁸⁵⁹ Pois, segundo Thévenaz, se o ser humano não pode mais ser um sujeito absoluto, e não pode se transportar a um ponto de vista absoluto, não lhe resta senão tomar posição em relação a um absoluto verdadeiramente transcendente e inacessível. E não obstante a genial solução kantiana a este problema pelo postulado da coisa-em-si (Deus) como idéia reguladora, deve-se ver o quanto desta solução podemos extrair uma verdadeira “relação” que aponte para uma verdadeira alteridade. O que parece a nós não haver, pois, ali, o caminho para isso se encontra fechado.⁸⁶⁰ Assim, a posição de Thévenaz, em sua nova versão da revolução copernicana, deve ser compreendida no quanto ela realmente confere ao ser humano (razão) uma verdadeira experiência com a alteridade, no plano mesmo da existência histórica, através da força do evento. Uma que, ao mesmo tempo em que frustra as pretensões de divinização não ditas, força-o a uma radical secularização da razão (pela consciência de si, de sua contingência). Assim, superando uma “relativização” do ser humano no ou em vista do absoluto, em favor e em vista de *uma relação responsável e*

⁸⁵⁹ Ver, em nosso estudo sobre Mounier já citado, o Capítulo III: “Personalismo e Liberalismo”, onde esta distinção, do ponto de vista personalista, é tratada com pormenor.

⁸⁶⁰ Não temos dúvida de que uma verdadeira *crítica radicalizante ao kantismo* só pode ser levada a cabo extraindo-se elementos como que externos e não ditos a sua obra. Em outras palavras, explicitando sua ideologia de fundo que se camufla, a nosso ver, pelo rigor lógico seguido por Kant.

pessoal não com o absoluto, mas *diante* do Deus vivo de Abraão e de Jesus Cristo. O que é outra coisa que falar da manutenção de uma mera “ideia reguladora”. O ser humano, segundo Thévenaz, se desabsolutiza por aí mesmo, estabelece ou reconhece uma nova relação de si consigo mesmo, ou, mais exatamente, desta nova relação que, pela primeira vez, *é relação*. Assim, uma nova consciência de si surge. Pelo que vemos então que se o requisito de uma real alteridade, de uma real diferença, é fundamental para a constituição da *ipseidade*, e isso pelo espaço ontológico de arejamento que a diferença possibilita ao que é o *ipso*, a busca de uma relação com o *totalmente diferente* seria o pré-requisito básico para a constituição de uma mais radical *ipseidade*. Não vemos outra possibilidade para isso do que a que estamos tentando descrever pela proposição de um “cristianismo ateu”. Pois quando se estabelece com rigor uma verdadeira “relação”, não relativista, portanto, ficamos fora da contradição nos termos que implica a expressão *ponto de vista absoluto*.

Ao se afirmar a contribuição da modernidade, como Thévenaz faz, principalmente em linha com Descartes e Kant, não se está simplesmente dando aval ao racionalismo que ali também surge e que se mantém até hoje, e que não pode ser tomado como a última palavra nem sobre a modernidade e nem sobre a razão humana *enquanto tais*. Para a crítica cultural personalista, à qual Thévenaz se filia, o racionalismo ocidental é uma ideologia, a *ideologia da razão*, e não é o seu “proprietário” de direito ou por usucapião. Entre o racionalismo burguês moderno ou o integrismo católico (ou mesmo o fideísmo protestante), Thévenaz nos propõe, a nosso ver, uma posição original. Segundo nosso autor⁸⁶¹, sem a alienação do sujeito, sem a necessidade de conduzir-se a si mesmo ao absoluto para então chegar à verdade, o sujeito se vê de outra maneira e no mesmo momento a verdade tende a mudar de estatuto: de coeterna a Deus que ela era (Deus = *veritas*), ela torna-se verdade criada [histórica], para falar a linguagem de Descartes.

Assim, segundo Thévenaz, antes de acusarmos Descartes de uma “recaída” pela garantia divina, a que todavia realmente ele chega, é necessário ver em que ele ultrapassa o modelo antigo e em que ele se mantém em linha com a tradição mais viva do pensamento filosófico. Pois nele a *visão tradicional da filosofia* em sua intenção

⁸⁶¹THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, *op. cit.*, p. 194.

básica permanece idêntica: ou seja, *afastar o véu das alienações e da subjetividade que altera o objeto e compromete a verdade*.

Vemos então, como nota Pierre Thévenaz, que não obstante os esforços de Tomás de Aquino por pensar uma filosofia independente da fé, desde então, esta dita autonomiacamuflauma tendência pagã sub-reptícia de divinização do ser humano por um conhecimento com avalista divino.⁸⁶² O que oculta a aderência inelutável de quem vive na história espaço-temporal ao menos com o saber científico de sua época, também ele comprometido e não simplesmente “autônomo”. O que se poderia chamar, segundo Malebranche, de a “filosofia da serpente”: “Serás como ele, *conhecerás* todas as coisas, o bem e o mal.” Parece mesmo então que a ilusão infinitamente mais grave que subjaz ao platonismo e que está plantada no solo da interioridade, só a “reflexão” poderá desvelar. Assim, como a ilusão das grandes ideologias, no plano da exterioridade, só o engajamento responsável e pessoal poderá afrontar.

Mas se computarmos uma linha de solução de continuidade do platonismo clássico e a estética e escrita da espiritualidade gnóstica posterior⁸⁶³ e procurarmos entender o caráter revolucionário e subversivo da esperança na “ressurreição do corpo” que os cristãos primitivos passaram a compreender e a aguardar, não sem surpresa, eles também, a partir da primeira e única ressurreição de Jesus Cristo em corpo, aí poderemos entender, *creiamos ou não nela*, o núcleo contra o qual o cristianismo primitivo se lançou em sua provocação ao mundo clássico muito nutrido pelo leite do gênio platônico.

A nosso ver⁸⁶⁴, seguindo as pistas dadas por Pierre Thévenaz, as ilusões da inteligência pura são mais difíceis de despistar e corrigir que as ilusões dos sentidos, que uma correção natural incessante e muitas vezes automática nos permite superar. E é como fuga desta tarefa mais difícil que o “empirismo” tem podido se manter no pódio, assumindo a tarefa mais fácil de correção dos erros dos sentidos: daí a vitória do método científico e a dominação do ideal cientificista ligado ao projeto, moral e estético, da modernidade burguesa.

⁸⁶²*Ibidem*.

⁸⁶³ Cf. WRIGHT: *A ressurreição do Filho de Deus*, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁶⁴ THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, *op. cit.*, p. 195.

Assim, o pensamento de Thévenaz seria melhor inscrito, a nosso ver, dentro do projeto de uma *filosofia relacional*, tal como é delineada principalmente a partir do grupo de intelectuais que se uniram em torno da revista *Esprit*, grupo do qual Thévenaz também participou.

Com efeito, nesta conexão, nos neokantianos e críticos do século XIX a razão juiz da razão, segundo nosso autor⁸⁶⁵, permanece fora de sua crítica como uma instância absoluta mais exigente do que o absoluto clássico. Essa será a “casa do rigor” da ideologia liberal. Os pós-kantianos (na linguagem hegeliana e de sua filosofia do Espírito), considerando a suspensão da realidade objetiva em si como adquirida e definitiva, lhe substituem muito “naturalmente”, muito “ingenuamente”, um novo absoluto que é o próprio espírito. Kant destrona o absoluto da razão pura para entronizá-lo na razão prática, o que será a tara que alimentará todo o pragmatismo da ideologia liberal que se seguirá: pois se ele [Kant] destrona magistralmente o absoluto no setor da razão teórica, é para melhor mantê-lo e reforçá-lo na razão prática. A consciência moral, a lei moral, a liberdade numênica, o Deus-postulado, eis aí os absolutos que Kant não pensa um instante em desabsolutizar.⁸⁶⁶

E deve-se entender, na sequência, a maneira pela qual Kierkegaard rompe como “Espírito absoluto”, quando insere a existência singular como categoria básica em sua crítica. Nesse sentido, *a nosso ver*, porque estabelece a relação apaixonada não de Absoluto mas de “Incontornável”, com I maiúsculo. Pelo que, *a nosso ver*, pela substituição do conceito de *absoluto* pelo de *incontornável*, tal qual propomos, se ressaltaria melhor o aspecto relacional/existencial, antes que qualquer conteúdo meramente nocional como havia sido, até ele, a noção de Absoluto. Assim, Kierkegaard não pára no estágio ético, segundo Thévenaz, em proveito do absoluto religioso, porque o rompimento da relação com o Absoluto que ele vê é justamente o que constituiu o passo para a fé. Quando toda “relação de conhecimento” com o absoluto está rompida, só resta uma *relação apaixonada*. Trata-se, então, do quão intensa é minha paixão pelo Incontornável: falamos aqui de gradação, de ajuste de sintonia, antes que de “princípio de identidade”. O “I” maiúsculo não indica nada sobre o “objeto” e nem sobre o

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 200.

⁸⁶⁶ Com Marx, e eis um dos seus méritos, temos uma nova revolução copernicana levada a cabo contra a matéria em si e o espírito em si.

“sujeito”, mas sobre o tipo de *relação* existencial responsável e comprometida que está em jogo. Tal subjetividade vai além da razão teórica, porque envolve todo ser.

Segundo Thévenaz⁸⁶⁷, em Nietzsche o “Deus está morto”, presente na consciência dos seres humanos que o têm matado, exprime e resume o esforço de todo um século depois de Kant para dissociar a ligação secular entre o ser humano e o absoluto e consumir o fim dos “mundos além”. Nesse sentido, Nietzsche é bem cristão sem querer. A fenomenologia, pelo método de redução, expressa uma desabsolutização radical. Todavia, a filosofia sem absoluto real se encontra paradoxalmente nos antípodas do relativismo e fornece uma maneira nova de refutação. Pois o relativismo parte da mesma idéia de absoluto que as filosofias tradicionais e não é senão um absolutismo que regressa, um absolutismo do relativo. Pois, na medida em que o absoluto conceito-limite não é mantido, cai-se fatalmente no monismo do relativo que só pode ser absolutização, ou uma versão do absoluto pulverizado, atomizado. Eis a atualidade do pensamento de Thévenaz: “A filosofia sem absoluto não é um posto de chegada nem mesmo um objetivo a ser alcançado; é a expressão de uma visada atual.”⁸⁶⁸

Bergson, Kant e Husserl: todos fazem referência ao absoluto. E assim, contra os quatro maiores absolutos sobre o plano do conhecimento, segundo Thévenaz, temos então: 1. o em si do objeto (objeto absoluto), contra este se levantam os críticos da noção de substância ou do em-si: Locke, Berkeley, Kant, Marx, Husserl, etc.; 2. o em-si do sujeito (sujeito absoluto), contra este, Kant, Marx, Kierkegaard e o existencialismo; sobre o plano moral, 3. o em-si do objeto moral (o ideal), contra este, Marx, Nietzsche e Sartre; e 4. o em-si da consciência moral concebida como instância absoluta, contra este, Kierkegaard e o existencialismo. Porque esse renascimento permanente dos absolutos? – pergunta o nosso autor e ele mesmo responde⁸⁶⁹: “É que não há verdadeira desabsolutização a não ser que o ser humano tome consciência de sua humanidade como limitada e posta em questão, sem se alienar novamente em um novo absoluto de conhecimento ou um ideal moral no qual ele poderia, por assim dizer, se absorver ou ao menos se fundar.”⁸⁷⁰

⁸⁶⁷THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, *op. cit.*, p. 202.

⁸⁶⁸*Ibidem*, p. 203

⁸⁶⁹*Ibidem*, p. 204.

⁸⁷⁰*Ibidem*.

Eis o sentido de um degradê que impulsiona uma busca de sintonia fina pela qual, a nosso ver, se caracteriza o ato filosófico de Pierre Thévenaz. Não o “ser”, mas o “mais ser”, e este sob o signo de uma *ontologia reduzida*. Pois em Thévenaz não se levanta a questão do ser porque, como coloca Aristóteles, ele é anterior e já envolve qualquer questão. Mas porque o problema da singularidade ou do ser humano impõe certa ignorância prévia em relação ao ser e empenho quanto ao que é possível no âmbito antropológico. Ao *con-naissance*, Thévenaz junta uma ciência *con-science*. Em vez de uma metafísica como conversão ao além, temos uma *metanóia* (daí o ceticismo moral), uma conversão para o aquém, sem dogmatizá-lo, como faz o “imanentismo”, a ideologia da imanência pura, ou o reducionismo metafísico materialista que, como a metafísica de fuga para o além, é uma fuga para o aquém-ideologizado, idealizado. Por outro lado, isso implica que a noção de realidade seja desembaraçada de seus pressupostos ingenuamente realistas e que, portanto, se leve a sério Berkeley, Kant, Maine de Biran, Marx, Nietzsche, o objeto intencional da fenomenologia, a luta contra a “objetividade” da filosofia da existência tanto quanto a física contemporânea. Isso porque a filosofia, para Thévenaz, é definida por sua ininterrupta colocação em questão por ela mesma, por sua *contestação* sempre renascente. Assim, o verdadeiro lugar da filosofia sem absoluto é menos o objeto que o sujeito, como enfatiza nosso filósofo. E atualmente, é sem dúvida contra o absoluto do sujeito que a luta é ao mesmo tempo a mais necessária e a mais incômoda. Trata-se, como tudo ao longo da história da filosofia, de *transformar o sujeito* para ser mais fiel ao real, para se desembaraçar da cortina das alienações renascentes. Essa metamorfose interior, a filosofia clássica a procurava em uma apoteose metafísica do homem, na tomada de consciência da centelha divina ou do *Deus interior intimo meo* que é oculto em nós. Pelo que a revolução da *caverna platônica* consiste em unir a terra ao sol transcendente, enquanto que a revolução copernicana visa nos conduzir ao aqui em baixo e a “desatar a cadeia que ligava a terra ao sol”, como diz Nietzsche.⁸⁷¹ A filosofia, então, sem absoluto será aquela em que, graças a uma nova relação a si, a uma nova consciência de si, o ser humano não tem mais necessidade de se procurar e se juntar de novo no absoluto. Nesse sentido, é importante frisar o pronome reflexivo da expressão *se procurar*, pois para uma filosofia reflexiva o foco de investigação é *primariamente* o próprio ser humano, e não os objetos da epistemologia. O ser humano torna-se o pólo de atração desta filosofia

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 204, cf. nota 1: “*Le Gaia Savoir*, § 125.”

do ínterim, que é a filosofia radicalizante e que só o é porque fustigada pelo princípio protestante que a força nessa direção secularizante, antropológica.

É nesse sentido que a filosofia reflexiva tende, na presente passagem, do cósmico ao antropológico, sem tomar aquele como pressuposto básico ou *a priori*. Todavia, isso é o que tem caracterizado a história do movimento dialético do pensamento filosófico ocidental mesmo em seu empenho para o “antropológico”. Daí o socratismo radicalizado da filosofia reflexiva. Pois nela essa passagem ao antropológico, todavia, já não vige sob a égide da dialética cósmica, como em Hegel, que faz deste simples método a expressão mesma da realidade. Em Hegel já não é a filosofia que faz uso da dialética, é a dialética, como expressão própria, unívoca ao cósmico, que usa a filosofia, com efeito, esta *uma das manifestações* do Espírito absoluto. Ou antes, para Thévenaz, porque a dialética é apenas *um método de aproximação* ao mistério da irreducibilidade dos singulares, e que tem os seus *méritos restritos* – ela serve para o esclarecimento da *tensão inelutável* que se apresenta na análise da esfera da experiência relacional dos singulares no campo existencial, contingente. Em Thévenaz, a dialética então retoma o seu caráter próprio de *método* que, porque tem agora um uso restrito, é reduzida a sua esfera própria de aplicação na análise antropológica.⁸⁷²

Segundo Thévenaz⁸⁷³, *nos antigos* a finitude é negativa: nesse sentido é interessante notar que o finito, entendido por Aristóteles como o lócus da perfeição, é apenas uma categoria que serve para a acomodação de uma ontologia e cosmologia típica. Pois aí não se trata do fundo concreto, humano, existencial, mas do finito cósmico, categoria de perfeição, de acabamento que expressa a necessidade do estancamento lógico necessário sem o que um movimento *ad infinitum* de causa e efeito se colocaria, o que para Aristóteles é irracional.

Em Hegel se dá o inverso: desrealiza o conceito de infinito em proveito do finito enquanto *novo absoluto*. Por outro lado, para Thévenaz: “Somente uma finitude

⁸⁷² Nesse sentido, as observações de Piguet, em Woo, não nos parecem estar no caminho certo. Cf. PIGUET, J.-Claud: “L’actualité de Pierre Thévenaz”, in *Revue de Theologie et Philosophie*, 3^o série, T. XII, p. 200, Lausanne, 1975. Tese assumida por CHUL-WOO, Lee: *Critique de la raison vue a travers des pensees de J.-F. Lyotrd et P. Thévenaz*, Universite Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis – Département de philosophie, le 30 janvier 2007, p. 41 ss.

⁸⁷³ THÉVENAZ: “La philosophie sans absolut”, *op. cit.*, p. 205.

verdadeiramente desabsolutizada é também uma finitude verdadeiramente positiva.”⁸⁷⁴ Eis o propósito da filosofia de Thévenaz, *quebrar este ídolo*, mas com a consciência da persistente tentação da razão que pode fazer surgir outro. Daí uma filosofia radicalizante e daí a melhor forma verbal dessa atividade filosófica de Thévenaz ser o gerúndio. Vemos que é essa filosofia que o nosso filósofo está propondo, em que os verbos permanecem nessa forma verbal. E isso contra essa “tentação” proveniente de *Eros*, do idealismo sempre à mão, tanto para o além quanto para o aquém, *transcendentalismo e immanentismo*. Nesse sentido, enfim, seria bom aprender um pouco com os cristãos primitivos e ler no Novo Testamento como Agápe cativa este movimento infinito (ideal) cujo fim é *tánatos* conferindo-lhe um sentido mais contido, mais humilde e mais concreto. Ou seja, à altura do ser humano, à medida do ser humano, cujo fim intenciona a vida como escolha existencial *aqui e agora* com o próprio passado, recuperado pela repetição, e com o próximo. Assim, vemos que a ambição de *uma filosofia sem absoluto*, tal como propõe Pierre Thévenaz, será mais humilde, mais à medida do ser humano, do ser humano só.

⁸⁷⁴ *Ibidem*.

CAPÍTULO IX

A “experiência-choque”

9.1.a O afrontamento do Deus de Abraão e de Jesus Cristo com o Deus dos Filósofos

Como temos visto, a autonomia e descida para o *aquém*, para o “aqui embaixo”, representa, na filosofia radicalizante (protestante) de Pierre Thévenaz, um novo aprofundamento da revolução copernicana agora como crítica ao *dogmatismo do alguém*, no qual o bom senso naturalista costumeiro tem encontrado um novo lócus de hospedagem. Ora, este aprofundamento da revolução copernicana por Thévenaz toma o índice de uma clara proposta de “secularização da filosofia”, *sua desdivinização*. Todavia, não se trata de mera constatação e não bastaria, porque seria uma desconsideração ingênua quanto à capacidade de construção de novos álibis da razão-instrumento em resistência à colocação dela em questão por ela mesma; e nem mesmo de uma simples “explicitação” de um implícito que se tornaria, ele também, em um segundo momento, novo “objeto” de avaliação e análise objetiva da razão juiz. Para tanto é necessário *fincar os pés e mãos na história* e amarrar aos eventos prenhes de significado o ponto decisivo que desencadeou esta colocação radical em questão da razão filosófica. Pois a dimensão propositiva que se destaca desta empresa “crítica” radicalizante thévenaziana encontrará sua justificação e sua pertinência à medida que apresentar o lócus de aderência concreta incontornável e próprio que deu impulso a um movimento de assunção consciente e responsável da razão de sua contingência, de sua humanidade, de sua historicidade. Este movimento, como não sendo *natural* à razão, como a história da filosofia, tal como interpretada por Pierre Thévenaz, demonstra, todavia, encontra um índice afim a ele no próprio élan pelo qual a metafísica ocidental, segundo nosso autor, encontra sua especificidade e sua legitimidade como experiência propriamente humana. Assim, trata-se aqui de apresentar como Thévenaz vê o caminho possível pelo qual a razão finalmente poderá ficar fora da ingenuidade naturalista e da letargia onírica secular na qual ela se mantinha tranqüilamente como de posse de uma garantia divina em todos os seus “passos”.

Para tanto, o abalo dessa posição tradicional da razão se deu justamente com o evento do cristianismo no primeiro século da nossa era. Todavia, permanece *quase certo* que a *Palavra de Deus*, que contesta as pretensões da razão, como nota Hort⁸⁷⁵, em Thévenaz, “é uma palavra *sem texto e sem contexto*.” No entanto, no *lado certo* desta observação, a nosso ver parcial de Hort, a palavra de Deus para Thévenaz não tem texto e nem contexto porque deve permanecer como “um puro desafio”. Justamente porque e no ponto em que é Palavra respeitosa à autonomia da razão que deve parar seu continuísmo naturalista tranqüilo – porque frente agora a *uma nova e real aporia* – e ficar entre a escuta atenta desta Palavra pela possibilidade de loucura de que ela a acusa e, então, tomada a sério desta acusação, *ou* o desprezo como se tratando de algo insignificante. No *lado errado* de sua afirmação, Hort se esquece de que esta Palavra é “bíblica”, ou seja, não tem sentido de ser fora do contexto histórico no qual não somente ela se compraz em dar-se como não encontraria outro aporte para si fora da história. Isso porque, a espiritualidade cristã não é gnóstica, podendo justificar-se a si mesma por sua crença em um acordo essencial entre sua espiritualidade purificada e a própria divindade sem necessidade de mediação, neste alto nível espiritual que é alcançado *sempre por poucos*. E porque sua consecução se dá somente no campo do esforço e sacrifício [ascese] para a purificação da alma. Quer dizer, pela negação da vida corpórea, vista com efeito como lugar do pecado. O que vincula a negação da história e da contingência, justamente que a força da mensagem cristã do Novo Testamento quer reabilitar. Todavia, na outra versão gnóstica de negação do corpo, pela rédea solta aos apetites e paixões a fim de cansar o corpo e fazer a alma finalmente entrar em cena.

Além disso, diante de um artigo como *La situation du croyant philosophe* (de 1950)⁸⁷⁶, como vemos, que trata do presente problema em data mais tardia da produção thévenaziana, seu lugar no desenvolvimento do pensamento do nosso filósofo nos ajuda a esclarecer melhor a proposição de uma filosofia protestante, como temos defendido aqui, no cerne do seu ato filosófico enquanto o lócus de resposta eleito por nosso filósofo. Pois, a data de 1950 constitui uma parte madura de sua reflexão. Pelo que então vemos, mais e mais, o abandono da exposição metódica de uma *contestação implícita* da razão por si mesma na história da filosofia ocidental, graças ao movimento de ultrapassamento imposto pela metafísica, se substituir à ênfase na *contestação*

⁸⁷⁵HORT, Bernard: *Contingence et intériorité – Essai sur la signification théologique de l’Oeuvre de Pierre Thévenaz*, Préface de Paul Ricœur, Labor et Fides, 1989, p. 70.

⁸⁷⁶ In *L’homme et sa raison I*, *op. cit.* p. 241 ss.

explicita provocada pela imputação de loucura sobre a razão filosófica pela fé cristã. Desde então, os ensaios e fugas arredias da razão que a impediam de tomar consciência de si e que lhe serviam de álibi pela redução do *seu problema* a problema epistemológico de uma razão reduplicada em instância julgadora inacessível à crítica, se tornam claros. E a razão é forçada a responder a esta provocação unicamente a partir de si mesma sem possibilidade de atestação outra que por esta *metanóia* de si para si mesma. Pelo que então vemos o lugar preciso – no desenvolvimento do método thévenaziano – em que a força de tal imputação ganha seu sentido mais denso. Pois não obstante o zig-zag deste método – bem ao modo histórico de como se dão as coisas nesse mundo, diga-se de passagem – trata-se de uma explicitação que procura caminhar, *pari passu*, com a intensificação da consciência de si própria ao movimento que anima o método reflexivo, segundo a interpretação de Pierre Thévenaz. Ora, este movimento do método, não é desinteressante notar, é o próprio movimento da filosofia ocidental: *busca* do que possa permanecer em meio à mudança.

Assim, como nota nosso filósofo⁸⁷⁷, em séculos de resistência ao cristianismo, todavia, se há um real problema filosófico entre fé e razão, só o há para quem crê. Devemos crer? Devemos raciocinar? Desde séculos de vida cristã, ou mais exatamente de resistência ao cristianismo e mesmo de descrença, temos consolidado essa alternativa como tão familiar que o problema da razão e da fé nos parece um problema eterno. De fato, ele não é nada disso para Pierre Thévenaz: a Antigüidade, por exemplo, não o conheceu. Ou seja, na forma disjuntiva como o racionalismo moderno o tem viciado que na verdade é uma maneira bem esperta de fuga da radicalidade do problema que esta relação levanta. Radicalidade à qual temos tentado aqui uma aproximação à luz do pensamento de Pierre Thévenaz. Trata-se, então, nesta forma dualista em que se coloca o problema pelo racionalismo, de problema relativamente recente: um problema que se destaca da teoria do conhecimento, que o exprime na forma de um conflito entre duas faculdades, a religiosa e a filosófica.⁸⁷⁸

Este é o preço que temos de pagar pela redução kantiana da “filosofia” à epistemologia: assim, Deus como *idéia reguladora*, e fé como um tipo de (pretensão de) *conhecimento*: o que é, segundo nosso filósofo⁸⁷⁹, a fé colocando em questão a razão e a

⁸⁷⁷THÉVENAZ: “La situation du croyant philosophe”, *op. cit.*, p. 241.

⁸⁷⁸*Ibidem*.

⁸⁷⁹*Ibidem*, 241-242.

razão colocando em questão a fé, cada uma recusando na outra um tipo de segurança ingênua em si mesma. Assim, uma *competição* entre duas “faculdades” de nosso espírito, bem ao modo de ser da vida social segundo a versão burguesa que Kant ajuda a consolidar, diga-se de passagem. Cada uma se vangloriando de nos fornecer a chave das realidades últimas. Ou, ainda, que se trata de um conflito eterno de competência entre estes dois “modos de conhecimento” que disputam entre si o mesmo objeto contestando-se mutuamente o direito de fornecer cada qual o fundamento de uma via adequada à verdadeira realidade. Realmente, como vemos, um problema que se destaca da teoria do conhecimento pelo que uma judiciosa *crítica de nossos meios de conhecer*, segundo esta perspectiva, permitiria resolver de pronto a questão.

E assim vemos o lema do tirano funcionando aqui nesta “tese liberal”: *dividir para conquistar*. “Somos nós verdadeiramente interiormente divididos entre postulações contrárias, entre faculdades em guerra umas com as outras?”⁸⁸⁰ Pois sendo a noção de “faculdade” da alma abandonada, como muitos críticos da modernidade dizem que é, se a idéia de conflito entre fé e razão permanente ainda se mantém, só o faz porque é tributária desta noção nula. Pelo que constatamos certa cegueira (ou impostura?) de certo pensamento contemporâneo que diz abandonar a noção de *faculdade* e manter, quanto ao problema da fé e da razão, a *forma disjuntiva* própria desta noção. Forma pela qual justamente esta perspectiva encontra sua justificação.

Todavia, segundo a Bíblia, é Deus quem põe em questão *todo o ser humano*, e “não a fé”. Assim, se uma real *tensão* está mal colocada, ou, antes, colocada de maneira cômoda para que a razão humana não chegue à consciência do que ela gostosamente gostaria que permanecesse oculto (o álibi do seu problema com a fé que oculta sua vontade de divinização por validação divina de suas pretensões), isso nos esclarece que não só o problema da fé e razão está mal colocado como *o problema de Deus* está mal colocado pela filosofia. Pois esta persiste em se manter em sua impostura histórica à custa de sua falta de levar a sério a especificidade do que a Bíblia diz, de maneira inédita na história da espiritualidade humana nesta conexão, sobre si mesma. E se a filosofia pode *também* ser definida por este empenho pela verdade contra a mentira e a ilusão, ela deve avaliar qual pertinência há nas pretensões de verdade que a Bíblia afirma acerca de si mesma. Na verdade, no campo da lucidez e em relação a todas as

⁸⁸⁰ *Ibidem*, 242.

religiões e suas pretensões de verdade, *que sempre existem*, esta seria, a nosso ver, a mais importante contribuição da filosofia contra a superstição e a mentira.

Segundo Thévenaz, em si mesma a fé é também *totalmente humana*, e por isso mesmo, também tão distante de Deus quanto à razão. É mesmo ela que, para se tornar realmente a fé em Deus, deve primeiramente ser salva.⁸⁸¹ E como o ceticismo tem mostrado com ênfase e mais erotismo – o antigo e não necessariamente o de Hume –, *crer* é tão natural quanto *pensar*. E se existe uma *metanóia* do pensar que liberta a razão humana da ingenuidade naturalista, existe uma *metanóia* do crer que liberta esta experiência profunda da existência humana da ingenuidade naturalista e a transforma em “fé viva”. Pelo que a experiência inédita vivida e ensinada por Jesus Cristo e seguida pelos apóstolos e os cristãos primitivos do Novo Testamento *até a morte*, pode lançar, a nosso ver, bastante luz. Nesse sentido, para realçarmos o caráter que especifica a experiência de fé frente à crença humana natural e ingênua não é desinteressante, nesta conexão, nos lembrarmos da narrativa do milagre de ressurreição de Lázaro, amigo de Jesus.⁸⁸² No desfecho da trama, vemos que nem a fé dos familiares de Lázaro, nem a dos expectadores do evento, mas apenas a do próprio Jesus na bondade de seu Pai, doador, promissor e mantenedor da vida, contra todas as previsões razoáveis quanto ao estado de um cadáver de quatro dias (talvez um número para diferenciar esta ressurreição [Lázaro morreria novamente] da ressurreição do próprio Jesus ao terceiro dia) foi a que venceu a morte. Da mesma forma, a filosofia, se bem que é verdadeira que ela é por essência uma crítica radical, como temos apresentado a partir de Thévenaz, coloca inicialmente, implicitamente ou explicitamente, em questão a razão, seu valor e o sentido de sua atividade. Ora, é justamente nisso que reside a contribuição específica e instigadora da provocação da fé à razão. É nisso, como veremos, que a fé pode ajudar a razão no aprofundamento desta sua vocação. Assim, como temos tentado até aqui apresentar em Thévenaz, não é a *confiança na razão*, como instância separada do ser humano, ou mesmo como sua essência, que caracteriza o empreendimento filosófico.

Todavia, mesmo que esta desconfiança se desdobre como atividade crítica, pelo que *a filosofia não é crítica por natureza*, no sentido radicalizante, todavia, seguindo, a nosso ver, o ceticismo moral que se destaca do pensamento de Pierre Thévenaz, para que haja filosofia responsável é necessário haver, e manter-se em plena lucidez não

⁸⁸¹ *Ibidem*.

⁸⁸² João 11.1-45.

ingênua, a experiência da “vanidade radical” que sempre acampa nossas conquistas mais árduas. Pelo que, em Thévenaz, vemos se esclarecer o signo de uma filosofia verdadeiramente humana, porque dinamizada sob a égide intransigente da responsabilidade do filósofo. A tarefa própria da razão filosófica é, então, estabelecer ou reconhecer sua situação no ser humano e no mundo; ou seja, o alcance de sua própria atividade. Assim, pois, o problema da razão e da fé não é o conflito de duas confianças se desconfiando uma da outra.⁸⁸³ Pois não se trata aqui do crente e do não crente, como nem também de uma querela sobre o plano do conhecimento: *é do ser humano inteiro que se trata*. Pois quer se seja crente ou filósofo ou crente filósofo, são sempre a razão e a fé, todas as duas, lado a lado, segundo a crítica radicalizante de nosso crente filósofo, que estão sempre sob o fogo da crítica radical, sobre o banco dos acusados, radicalmente colocadas em questão. Isso porque, é para este crente filósofo que o problema fé-razão é um verdadeiro problema. Novamente, o que quer que seja, é do homem todo e inteiro que se trata e não de um conflito das faculdades ou de um problema de competências e fronteiras sobre o plano do conhecimento.⁸⁸⁴

Eis então, novamente, porque só há problema real entre fé e razão para o cristão intelectual: pois trata-se, para aquele que faz esta experiência, sempre do ser humano em face de sua razão e de sua fé e, por isso, é capaz de arbitrar seu conflito. Pois este conflito é aquele do homem todo inteiro, com sua razão e com sua fé, crente e raciocinante, diante de Deus. Isso quer dizer também que só há problema da razão e da fé para o crente desde o instante em que há um Deus que julga o homem todo inteiro com sua fé e com sua razão. Em outros termos ainda, desde o instante em que a fé-faculdade e a razão-faculdade não tentam mais se esquivar de sua própria colocação em questão por Deus em se colocando cada qual como juiz e crítico do outro. Ou pela saída da divinização da razão, que foi a maneira clássica de neutralizar a especificidade do divino; ou pela saída da negação cabal, pura e simples, de Deus, que tem sido uma saída que se destaca da economia de certo espectro do complexo do ateísmo contemporâneo engajado, mas que a radicalização thévenaziana, a nosso ver, mostra que não é a última palavra sobre o ateísmo e nem demonstração de radicalidade. Pois se espera um ateísmo verdejante, uma promessa de ateísmo verdadeiramente conseqüente.

⁸⁸³*Ibidem*, p. 243.

⁸⁸⁴*Ibidem*.

Todavia, em uma incursão que extrapola o campo restrito deste problema, vemos abrir-se uma esfera de contato cultural mais ampla que, não obstante, não esquece suas aderências. Assim, da mesma forma que a “alma”, descoberta pelos órficos – *creia-se ou não na sua realidade de fato* – ensejou na história – e este é um fato que temos procurado frisar aqui – conteúdo heurístico capaz de frutificar tanto o pensamento quanto a cultura humanas; da mesma forma, o “corpo”, proposto e assumido de maneira inusitada e subversiva pelo cristianismo primitivo a partir do evento da morte e ressurreição corporal ao terceiro dia de Jesus Cristo – *creia-se ou não na sua realidade de fato* – ensejou na história deste mundo, da *humanidade*, e como fato *sem precedentes*⁸⁸⁵ na Antiguidade e no entorno cultural do primeiro século da nossa era, a proposição definitiva, a partir de então e que fará, é verdade, (uma história marginal no Ocidente dito cristão⁸⁸⁶), de afirmação da existência corporal, do corpo, como dimensão com pleno direito de cidadania antropológica na constituição e aprofundamento do princípio de individuação, até então dominado pela *psiqué*. Ora, qualquer intelectual contemporâneo comprometido com a filosofia enquanto exercício intelectual dinamizado como busca da verdade, contra a ilusão e a mentira, deverá reconhecer o papel positivo, e ainda pouco considerado nesta extensão em que o elencamos, desta *afirmação* inusitada na história da humanidade da dignidade da vida corpórea por parte do cristianismo primitivo. Como também, suas conseqüências frutíferas para o desdobramento do pensamento antropológico que busca hoje suas raízes mais profundas.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ Para mais detalhes acerca do caráter subversivo e inusitado, até mesmo para os cristãos primitivos, de tal convicção a partir do evento da ressurreição corporal de Jesus, ver WRIGHT, N. T.: *A ressurreição do Filho de Deus*, op. cit., *passim*. Para uma aproximação aos principais ramos da experiência religiosa da humanidade (seus ritos, dogmas, princípios metafísicos, princípios morais etc.) ver o clássico, (traduzido por mim a espera de publicação): MOORE, George Foot, *History of Religions*, T. & T. Clarck, Edinburgh, in two volumes, vl. 1, (*Religiões politeístas*: China, Japan, Egyptm Babylonia, Assyria, India, Persia, Grece, Rome), 1914; vl. 2 (*Religiões monoteístas*: Judaism, Christianity, Mohammedanism), 1920.

⁸⁸⁶ O que, a nosso ver, justificará as críticas ao cristianismo de Feuerbach, Nietzsche, Bakunin, Marx, Freud etc.

⁸⁸⁷ Cf. SCHELER, Max: “L’homme et l’histoire”, in *L’homme et l’histoire*, Aubier, editions Monatigne, Philosophie de l’esprit, Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne, 1955, pp. 15-75. Neste ensaio, já se sente a carga de decepção de Scheler para com a “instituição eclesiástica”, na qual ele confiou como afim aos seus projetos educacionais e de renovo cultural para a Alemanha. Sente-se também aí seu

Para tanto, segundo Thévenaz:

Se nos perguntarmos hoje como se deu o embate entre cristianismo e helenismo nos primeiros séculos da nossa era, teremos a tendência de projetar ali nossa ótica atual e responder: trata-se do afrontamento da razão filosófica autônoma e da fé em uma revelação. E como essa razão filosófica grega se encarna aos nossos olhos nas sínteses grandiosas de Platão e Aristóteles, cremos assistir ao diálogo de um Platão ou de um Aristóteles, por um lado, com Moisés, Isaias ou São Paulo, por outro.⁸⁸⁸

A partir da entrada deste artigo de Pierre Thévenaz, já podemos constatar imediatamente sua plena consciência do vício pelo qual o “racionalismo” tem colocado o problema da relação entre fé cristã e razão filosófica que esboçamos antes. Vício que se mantém e que tem informado, em muito, certa visão predominante na crítica à “religião” nas produções acadêmicas que se vêm na contingência de ter de lidar com o problema. Mas resistindo à necessidade de ter de responder às exigências atuais de respeito às *especificidades* que se destacariam de uma leitura responsável e consciente das fontes textuais originárias. O que denuncia, a nosso ver, a dívida para com o “iluminismo” que esta crítica ainda mantém e que lhe faz carregar o mofo desta velha ideologia da razão. De maneira um tanto suspeita, a nossos olhos, pois em um grande espectro esta crítica atual se coloca como *crítica à modernidade*, mantendo, todavia, sem nenhuma *consciência de culpa*, a mesma impostura fundamental racionalista moderna no trato dos eventos históricos significativos vindos da experiência religiosa, tais como os que aqui apresentamos.

desdém pelo “cristianismo” [ou cristandade?] como ainda uma força capaz de promoção e elevação cultural. Bem diferente do SCHELER de *A reviravolta dos valores*, (Vozes, Petrópolis, 1994); texto que constitui um grupo de escritos schelerianos dos anos 1911-1914, “aos tempos da guerra” (*Prefácio à primeira edição*, p. 13), no qual, contra Nietzsche e aprofundando sua importante noção de “ressentimento”, elenca as contribuições culturais do cristianismo para a civilização, em oposição ao *ressentimento da sociedade burguesa* e a favor da “vida”. Todavia, é “L’homme et l’histoire” que dá nome à coletânea citada primeiramente (juntamente com: “Les formes du savoir et la culture”, pp. 87-183), e que começa com a seguinte proposição: “Se há um problema que em nosso tempo reclama de uma maneira particularmente enfática a solução, é aquele de uma antropologia filosófica”. (p. 15) Todavia, na proposição radicalizante do ato filosófico de Pierre Thévenaz, da qual temos nos aproximado, vemos claramente, para além de preocupações de administração eclesiástica ou teológicas, o índice pelo qual nosso autor pinça e recupera a força subversiva da mensagem cristã primitiva para o fazer cultural. O que já nos aponta os indícios de uma crítica à posição e à exigência teológica que Bernard Hort propõe a Pierre Thévenaz, a nosso ver, sem sintonia com o sentido mais nuclear do seu *ato filosófico*, o qual temos tentado aqui apresentar. Sobre nossa avaliação desta e outras críticas à filosofia thévenaziana, ver *abaixo*: Conclusão: *Algumas críticas à filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz e ensaio de respostas*.

⁸⁸⁸THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, in *L’homme et sa raison I*, op. cit., pp. 267 ss.

Por outro lado, (e o que pretendemos explorar melhor nesta atual conexão, inclusive para esclarecer o caráter engajado da reflexão de Pierre Thévenaz), a maneira pela qual nosso filósofo enfrenta este problema, *de maneira original*, a nosso ver, nos revela sua posição em meio a um grande debate de sua época. Pois através de sua maneira de interpretar a história da filosofia, Thévenaz consegue propor uma contribuição que vai além das duas tendências pelas quais a tese do historiador da filosofia da Sorbonne, Emile Bréhier, deu continuidade e resultou novo impulso.⁸⁸⁹ Antes de tudo⁸⁹⁰, no ano de 1928 Bréhier havia enfrentado, em uma conferência tida em Bruxelas, a questão: *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, cuja resposta negativa suscitou uma polêmica que foi conduzida, sob a iniciativa de Étienne Gilson⁸⁹¹, ante a *Société française de philosophie*, que discutiu o problema em 21 de março de 1931.⁸⁹² Todavia, a posição de Bréhier pode ser expressa nos seguintes termos. – No primeiro tomo de sua *Histoire de la philosophie*⁸⁹³, intitulado *L'antiquité et Le Moyen Age* lemos:

A forma natural e espontânea do cristianismo não é o ensino didático e por escrito. Nas comunidades cristãs da era apostólica, compostas de artesãos e gente humilde, dominam as preocupações de fraternidade e de assistência mútua na espera de uma consumação próxima das coisas. Nada senão escritos de circunstâncias, epístolas, relatos da história de Jesus, atos dos apóstolos, para afirmar e propagar a fé no reino dos céus; nenhuma exposição doutrinal coerente e racional.⁸⁹⁴

Como vemos, esta maneira de entender o cristianismo primitivo por Bréhier não só representa o lançamento da fé cristã para o lado de uma crença sem amplitude intelectual⁸⁹⁵, como já esclarece a tendência “intelectualista” da posição de Bréhier que

⁸⁸⁹ Não nos é possível elencar toda bibliografia que compõe o debate da época.

⁸⁹⁰ Para o que segue, nos apoiamos no texto de Bernard HORT, (*op. cit.*, p. 124 ss.) e de Domenico JERVOLINO: “La ‘Filosofia protestante’ e la secolarizzazione della ragione”, in *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, *op. cit.*, pp. 21 ss.

⁸⁹¹ GILSON, Étienne: *Introduction à la philosophie chrétienne*, (Présentation de Thierry-Domenique Humbrecht, O.P.), Librairie Philosophique J. Vrin, Sorbonne, 2007. Apesar deste livro ter surgido em 1960, quando o debate sobre o estatuto da “filosofia cristã” já havia perdido sua atualidade (cf. Humbrecht, p. 7) e se tratar da filosofia de Tomás de Aquino, tal como Gilson a entende, todavia, expressa a evolução do pensamento de Gilson que pode nos ajudar a entender melhor a posição de Gilson no debate daquele momento mais recuado. Esta obra se encontra traduzida por mim, cuja publicação e lançamento são previstas para o primeiro semestre de 2014 pela editora Academia Cristã e Paulus.

⁸⁹² Ver, cf. JERVOLINO: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, *op. cit.*, p. 24, cf. nota 9: *La notion de philosophie chrétienne*, in “Bulletin de la Société de Philosophie”, 31 (1931).

⁸⁹³ BRÉHIER: Paris, Alcan, 1926.

⁸⁹⁴ *Op. cit.*, p. 486.

⁸⁹⁵ Como nota HORT: *Intériorité et contingence*, *op. cit.*, p. 125.

vê, então, a impossibilidade desta “crença”⁸⁹⁶ veicular conteúdo heurístico racional e, portanto, só ser passível de sofrer o que, na opinião de Bréhier, ela sofreu: uma absorção total pela espiritualidade gnóstica. Esta que, segundo o grande professor de história da filosofia, já era em si uma rarefação espiritualística popular de proposições filosóficas.

A posição de É. Gilson e J. Maritain no debate, segundo Merleau-Ponty⁸⁹⁷, era a de que a filosofia não é cristã em sua *essência*, mas somente no seu *estado*, pela união em um mesmo tempo e, em definitivo, em um mesmo ser humano, do pensamento e da vida religiosa. Pelo que, neste sentido, segundo Ponty, não ficavam muito distantes de Bréhier, que separava a filosofia como sistema rigoroso de noções e o cristianismo como revelação de uma história sobrenatural do ser humano e concluía, da sua parte, que nenhuma filosofia poderia ser cristã enquanto filosofia.

Diante deste breve esboço, a intervenção de Thévenaz, a nosso ver, se coloca de maneira bem original e cheia de pertinência – *ainda hoje* – e nos leva a ver como é possível, através de sua filosofia radicalizante, fazermos um outro tipo de leitura da história da filosofia em vista deste problema. Antes de tudo, como superação do intelectualismo – a nosso ver presente em ambas as partes do debate – que vicia a colocação do problema em termos de pura disjunção, quando a filosofia de Thévenaz se nos apresenta como uma *defesa das especificidades*.⁸⁹⁸ O que já nos esclarece a abertura, por parte do nosso filósofo, à compreensão e apropriação das conquistas e problemáticas alcançadas vindas à luz graças ao renovo dos estudos das fontes históricas do cristianismo primitivo – por parte dos teólogos protestantes, principalmente, mas também católicos romanos – quanto do acesso a um número maior de fontes gregas disponíveis.⁸⁹⁹ Além de sua apropriação e assunção dos resultados a que a filosofia contemporânea havia chegado em sua nova maneira de colocar o *problema do conhecimento* em relação à tradição, em respeito tanto às exigências do método fenomenológico quanto às da nova hermenêutica. O que Thévenaz, por outro

⁸⁹⁶ Como vemos, a mesma maneira equívoca e geral de tratar a “fé cristã”, em detrimento de sua especificidade, que herdamos das primeiras formulações dos filósofos e juristas modernos burgueses que se viram com a tarefa nas mãos de encontrar um lugarzinho ao sol burguês para o que eles entenderam sob a categoria geral “crença religiosa” ao se referirem à “fé cristã”.

⁸⁹⁷ Cf. JERVOLINO: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, op. cit. p. 24-25, cf. nota 9: “MERLEAU-PONTY, M.: *Segni*, Tr. It di G. Alfieri, Il Saggiatori, Milano, 1967, p. 187.”

⁸⁹⁸ Com o que concordamos com Bernard HORT, mas que a nosso ver não parece conseguir tirar todas as conclusões necessárias desta posição de Thévenaz em sua compreensão do próprio ato filosófico deste filósofo.

⁸⁹⁹ Temos tido e teremos a oportunidade de tocar ainda em alguns aspectos, a nosso ver, da interessante leitura que Thévenaz faz do pensamento clássico, em sua tese de Doutorado publicada: THÉVENAZ, Pierre: *L'ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Société d'Éditions “Les Belles Lettres”, Paris, 1938.

lado, vai assumir mantendo-se em linha com a tradição da filosofia reflexiva francesa, a nosso ver, aprofundando-a também de maneira original.

Antes de tudo, para Thévenaz, a filosofia nunca saberá ser agradecida à fé cristã pela purificação do seu fazer específico que esta fé lhe proporcionou quando do encontro entre filosofia e fé cristã ocorrido no primeiro século de nossa era. A “experiência choque” que a razão filosófica sofreu em seu encontro com a fé cristã, segundo Thévenaz, proporcionou uma verdadeira libertação da filosofia do jugo sob o qual se sentia vítima a ter de carregar após a desagregação da síntese clássica grega que resultou o tipo de filosofia “helenística” com o qual o cristianismo primitivo, bem entendido, se deparou e teve de enfrentar. Esta “experiência choque”, Thévenaz a extrai como um tipo de síntese da posição da fé cristã – *sua vida e sua auto compreensão* [*expressa racionalmente* em textos em grego koiné] – frente às pretensões “salvacionistas” a que a razão filosófica havia chegado. Contra esta impostura da “filosofia religiosa” helenística soou o juízo proclamado por Deus: “Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos instruídos.”⁹⁰⁰ E a complementar conclusão do apóstolo Paulo: “Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século?”⁹⁰¹ E nos parece que esta conclusão de Paulo pode muito bem ser devida à experiência anterior que ele tivera em Atenas, narrada por Lucas em Atos dos Apóstolos.⁹⁰² Ali, no Areópago de Atenas, ao apontar para o altar deixado ao “Deus desconhecido” (Atos 17.23), que toca em um atributo fundamental do ser de Deus segundo a Bíblia (seu caráter *oculto*), ao qual o panteão grego deixara aberta a possibilidade e do qual Paulo se colocava como porta-voz, ao concluir sua exposição com o tema da “ressurreição dos mortos”, uns escarneceram e outros disseram que, a respeito daquilo, ouvir-lhe-iam em outra ocasião.

⁹⁰⁰ 1 Coríntios 1.19.

⁹⁰¹ 1 Coríntios 1.20. Não concordamos com a afirmação de HORT de que THÉVENAZ faz uma exegese lacunar em relação a estes versículos não tomando em consideração o versículo anterior (1.18): “Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus.” As preocupações “eclesiásticas” de Hort, muitas vezes explicitadas em seu texto [fruto de uma tese de Teologia], parecem impedi-lo de atentar para o núcleo heurístico de que se vale Thévenaz, que está fazendo “filosofia”, e não teologia. Nesse sentido, a nosso ver, interessa a Thévenaz *fazer a filosofia secularizar-se humanizando-a contra suas pretensões de divinização*. A proposta de uma *teologia secularizada* nós encontramos em um teólogo do tempo de THÉVENAZ: Dietrich BONHOEFFER.

⁹⁰² Atos 17.16-34, cujo arranjo estilístico lucano do evento não é um empecilho ao fato de Paulo ter realmente entrado em contato com os gregos, em sua breve estadia em Atenas, à espera de Silas e Timóteo que viriam de Beréia.

Nessa conexão, nota Pierre Thévenaz que o confucionismo a que a filosofia havia chegado naquele momento, pretendo-se como filosofia religiosa universalista da salvação, a impedia de ver – *a partir de si mesma* – qualquer saída desta sua impostura que implicasse a tomada de consciência de sua especificidade enquanto *atividade racional humana, autônoma e responsável*. Era necessária a palavra vinda de uma real alteridade à razão filosófica. E esta veio da “fé” e fé tal qual *pregada e vivida* de maneira inédita por Jesus Cristo, segundo o Novo Testamento, para fazer frente ao que Thévenaz chama de “autismo natural” da razão.⁹⁰³ Era necessário uma verdadeira alteridade para sacudir a razão deste sonambulismo em que ela havia se metido. Assim, esta filosofia com a qual o cristianismo primitivo se deparou, sem a realidade da *polis* e suas instituições respeitadas para justificá-la, direcionara seu logos, todavia, em linha com o que já constava em Platão: ou seja, para o sentido de uma *filosofia universalista da salvação*.⁹⁰⁴

Por um lado, ciência e sabedoria são indissociáveis: a virtude é ciência. Mas por outro lado, a ciência é conhecimento da realidade divina e sabedoria é uma ascensão para o divino, “assimilação a Deus”, como afirma o *Teeteto* de Platão, ou um tipo de imortalidade, como diz Aristóteles.”⁹⁰⁵ E ainda: “Rompendo em tudo com o esforço criador da ciência, esta sabedoria moral permanece religiosa em seu fundo, como se pode ver em todos os estóicos. E uma forte marca naturalista não tarda, a partir de então, em inflectir essa filosofia religiosa para a astrologia e as especulações cosmológicas ou teosóficas.”⁹⁰⁶

⁹⁰³ É por isso que concluímos *só haver problema real entre fé e razão para quem tem fé*, e fé definida segundo o Novo Testamento que a afirma de maneira inédita na história da espiritualidade humana como decorrência de sua expressão vivida e ensinada por Jesus Cristo. Para os gregos nunca houve este tipo de problema. O que nos põe sob suspeita as críticas à “crença” e à “superstição” que justificaram, em muito, e não sem razão, a retórica de justificação da sociedade burguesa emergente e posteriormente instalada da chamada filosofia política e do juridismo do século dezesseis e, posteriormente, do iluminismo do século XVIII, que vincularam sua concepção de *crença e superstição* ao que eles chamaram de “cristianismo” e “fé cristã”. Não sem alguma razão, mas *alguma razão* que, por preocupações reais de ordem pragmática e de planificação social, tomou o tom geral que até hoje permanece. No século XIX, a ideologia liberal – em sua expressão teológica e principalmente na Alemanha – tentando guardar um lugarzinho ao sol para as igrejas cristãs no seu esquema de mundo e para o que eles entenderam que fosse o “cristianismo”, em grande deferência pela “ciência” e suas conquistas, a partir do recente ramo de pesquisa chamado *Religiongeschichtliche Schule*, enquadraram a “fé cristã” dentro de uma categoria geral da “experiência religiosa geral da humanidade”, sem alcançar ainda sua especificidade. Foi preciso Karl BARTH, no começo do século XX, lançar seu manifesto contra esta impostura do naturalismo continuísta – onde é conveniente a sincronia, conveniência que joga sempre com a conveniência da diacronia onde convém justificar o seu esquema mental por sua retórica – típica do racionalismo ocidental. O filósofo Pierre THÉVENAZ vai levar a sério a crítica e a pertinência da teologia dialética de Karl BARTH que afrontou o fazer filosófico ocidental em um ponto nevrálgico.

⁹⁰⁴ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, in *L’homme et sa raison I, op. cit.*, p. 268.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

⁹⁰⁶ *Ibidem*.

Pois bem, nota Pierre Thévenaz⁹⁰⁷, é em meio a estas filosofias da salvação que surgiu uma nova religião universalista da salvação: *o cristianismo*. E poderia parecer que ela iria simplesmente impulsionar a filosofia mais longe nesta via em que ela já se encontrava comprometida, ou seja, *do lado da crença e da fé*, e, por aí mesmo, acentuar ainda mais a oposição à filosofia clássica em nome de uma fé mais exigente, mais radical, e de uma revelação mais totalitária ainda que aquela dos sincretismos alexandrinos. Parece que a filosofia, esvaziada definitivamente de todo seu conteúdo científico, iria se dissipar como tal e se reabsorver na religião. Ora, se o cristianismo tivesse realmente agido nesse sentido, se teria assistido, com a vitória do cristianismo, segundo Thévenaz, a morte da filosofia, e não se compreenderia porque nos séculos que se seguiram, no Ocidente, a filosofia tem, apesar disso, sobrevivido, e sobrevivido unicamente como filosofia cristã.

Assim, é totalmente o contrário que se passou, por isso a importância filosófica do cristianismo é tão considerável. Longe de prolongar o movimento das filosofias religiosas da salvação, o cristianismo, segundo nosso autor, se opôs a elas com toda sua força, e é nesse confronto, e neste confronto só, que se exprime historicamente, para os primeiros séculos de nossa era, o confronto da filosofia grega e do cristianismo. Assim, da mesma forma que as filosofias helenísticas haviam colocado em questão a filosofia clássica, o cristianismo vai colocar em questão radicalmente as filosofias helenísticas, e estas só, pois são as únicas verdadeiramente vivas na época, e é a única visão que a filosofia apresentou de si mesma aos cristãos.⁹⁰⁸

Pelo que aqui entrevemos um ponto de precisão pelo qual Thévenaz vê o papel positivo do cristianismo primitivo na libertação da filosofia e que justifica plenamente, a nosso ver, sua exegese de 1 coríntios 1 em que ele sublinha os versículos 19 e 20: “Pois está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos instruídos. Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo?”; sem tocar no 18: “Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus.”⁹⁰⁹ Pelo que a intenção de Thévenaz é extrair da dimensão negativa destes versículos, de sua crítica, o elemento heurístico propositivo que ela deixa entrever –

⁹⁰⁷ *Ibidem*, 271.

⁹⁰⁸ *Ibidem*.

⁹⁰⁹ O que já indica nossa crítica à crítica de HORT, (*op. cit.*, p. 115), que considera a exegese de Thévenaz muito parcial. Ver outras críticas ao pensamento de Thévenaz e o nosso ensaio de resposta *abaixo*: “Conclusão”.

contra todo o bom senso respeitoso da Antiguidade quanto ao papel da sabedoria secular – para o reforço do papel autônomo da razão filosófica.

Pois o que caracteriza este afrontamento não é simplesmente uma negação total e destruição do “ser humano”, mas, antes de tudo *e bem precisamente*, explicitar a fraqueza da filosofia, nestes seus últimos compromissos. É esta filosofia compromissada que o cristianismo encontra sobre seu caminho pelo que se trata de salvar a razão autônoma, ou a autonomia da razão.⁹¹⁰ Ora, para isso esta fraqueza da filosofia precisava se apresentar em seu verdadeiro caráter, e não sob a roupagem pomposa que ela havia adquirido como verdadeira força ao custo de negar sua dimensão simplesmente humana. Ao menos, agora em alto e bom som pela mensagem cristã, seu pretense avalista divino protesta contra uma “procuração de plenos direitos” que ele não lhe havia expedido. Desde então, a filosofia vai ter de aprender a tirar força de suas próprias condições históricas e contingentes, que por ser força de fraqueza, será, no mesmo golpe, a recuperação de *sua verdadeira e autêntica força*. E agora ela não terá desculpa para esquivar-se disso, pois é o seu pretense avalista mesmo que dá o primeiro passo na direção dessa dissociação salutar e purificadora. Pois “Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus mesmo escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são; a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus.” (1 Coríntios 1.27-29) Assim, se se poderá falar de triunfo do cristianismo⁹¹¹, este triunfo se dá porque o cristianismo propõe uma resposta à altura de uma pergunta que não era da competência da filosofia responder: *que fazer para ser salvo, bem aventurado ou feliz?*

Todavia, toda uma ideia de cultura, ciência e humanidade, *verdadeira humanidade*, já estava posta.⁹¹² Desde o século V ou VI a.C., filosofia, ciência, religião e sabedoria constituíam *um*. A desagregação da síntese platônica e aristotélica acompanhou a desagregação da estrutura da cidade antiga e ensejou o surgimento do helenismo.⁹¹³ A vida intelectual era tida como “uma vida divina”, porque o semelhante conhece o semelhante. Assim, na Antiguidade, a filosofia desembocou necessariamente em uma teologia, na verdade, ela *é* uma teologia, a mais elevada das ciências

⁹¹⁰ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, in *L’homme et sa raison I, op. cit.*, p. 267.

⁹¹¹ *Ibidem*.

⁹¹² Ver sobre isso, JAEGER: *Cristianismo primitivo e paideia grega, op. cit., passim*.

⁹¹³ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 268.

teoréticas.⁹¹⁴ A filosofia passou a preencher o papel religioso porque ela assegurava a reabilitação da religião grega já enfraquecida.⁹¹⁵ Assim, a filosofia se tornou total e perfeitamente autárquica, pois só ela, entre todas as ciências, é seu próprio fim (*Metafísica*, 982b 25).⁹¹⁶ Pelo que estamos então diante não da razão autônoma, mas da razão essência do universo.⁹¹⁷

Com a sabedoria se enraizando na razão e no divino, a razão se manifesta como o élan de uma vontade, de uma vontade penetrada de razão visando vencer as paixões.⁹¹⁸ Com isso, o conteúdo e o significado da razão se modificam profundamente. E é esta mudança profunda que vai caracterizar o “projeto” helenístico de uma filosofia salvacionista universal. Ora, é esta pretensão da razão de ser portadora e capaz de converter moralmente a interioridade do indivíduo que vai ser colocada em questão pela fé. Tanto porque ciência, agora, se fortalece como apanágio de uma aristocracia intelectual: ciência = *gnose*, e não necessariamente *episteme*.⁹¹⁹ Pelo que essa ciência, segundo Thévenaz⁹²⁰, que era até bem pouco tempo o coração da filosofia e o fundamento da sabedoria, se torna, doravante, subordinada, utilizada. Ela passa à categoria de *serva da filosofia*, de *ancilla sapientiae*, se poderia dizer. Sabedoria é reta razão, certamente, mas essa razão não é o conhecimento objetivo e contemplativo, ela é a *atitude interior*, moral, prática. Da Philo-Sophia, *Sophia* vence. E a filosofia, que era contemplativa e reservada àqueles que haviam *passado por uma iniciação intelectual*, torna-se ética e universalista. Ela se torna *filosofia universalista da salvação*. E nesse confucionismo, porque os planos se confundem, um universalismo proposto a *poucos* – aos sábios – que se salvam. Crianças, mulheres e escravos, seres dominados pelas paixões e os sentidos, sem esperança de, enquanto tais, alcançarem a “razão salvífica”, estão excluídos. Nesse sentido, vemos, em Thévenaz, o quanto é importante e necessário ter sempre em mente a distinção entre filosofia, sabedoria e ciência em Platão, Aristóteles e no helenismo para podermos avaliar bem a posição do cristianismo

⁹¹⁴ Para mais informações sobre esse tema ver o clássico de JAEGER, Werner: *La teologia de los primeros filosofos griegos*, Fondo de Cultura económica, Mexico – Madrid – Buenos Aires, 1978, *passim*.

⁹¹⁵ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 268.

⁹¹⁶ *Ibidem*, 269. Nesse sentido, é bom lembrar que para Platão, a ciência é, ela também, *thechné*, arte.

⁹¹⁷ As incidências deste elo com o universo (o geral) reaparecerá em Kant quanto ao alcance da estrutura racional e de suas pretensões de validade: que é *universal*.

⁹¹⁸ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 269.

⁹¹⁹ Ver mais sobre a visão do cristianismo como “verdadeira gnose” pelos pais alexandrinos Clemente e Orígenes, em Jaeger: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, *op. cit.*, *passim*.

⁹²⁰ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 269.

nesta conexão em que se dá seu encontro com a filosofia e a subversão que isso causou em seu tempo.

Além disso, nota nosso autor⁹²¹, uma forte impressão naturalista não tarda em inclinar essa filosofia religiosa para a astrologia e as especulações cosmológicas ou teosóficas: em uma palavra, para a *superstição*. Pelo que, como nota Thévenaz (no mesmo lugar), não há conflito entre razão e fé ali. Na verdade, sobre isso, não há jamais conflito real entre a religião antiga e a filosofia nem no coro das religiões helênicas e nem no caso das religiões helenísticas. O afrontamento tipicamente grego que se dá entre dois tipos de filosofia – uma filosofia científica e intelectualista e uma filosofia da salvação, não oculta o fato de que se trata, em todas as duas, de *filosofias divinas*.

Nesse sentido, segundo nosso autor (no mesmo lugar), um “anúncio” da ruptura entre aspiração científica e aspiração religiosa, em que se vê sempre o signo do afrontamento entre a filosofia e o cristianismo, na verdade já se dá *no seio do paganismo e no interior da filosofia*. Ele é característico, segundo Thévenaz, da passagem do helenismo clássico à antiguidade helenística ou alexandrina. Todavia, é apenas *um anúncio*, diremos, *um ensaio*. Pelo que, nessa conexão, se nos apresenta o papel importante dos pais anti-filosóficos Tertuliano, o africano (Cartago, séc. II), o primeiro a escrever uma obra literária cristã (*Corpus*) em Latim; e Taciano, o Assírio (séc. II), que escreveu em solo grego. Este o único que, no Oriente, partilha da suspeita de um Tertuliano; o qual escreveu em grego como todos os outros e possuía a cultura grega, mas que não acreditava nela.⁹²² À purificação que estes dois pais anunciaram, em meio ao que Thévenaz chama de “confusionismo sincretista” da época, a história da filosofia nunca saberá ser agradecida. Como dissemos, o primeiro em solo latino e o segundo em solo grego. E se temos exemplos de resistências a este confusionismo em ambos os solos, poderemos citar exemplos já deste mesmo confusionismo se anunciando no mais antigo e datado documento literário, *de solo latino*, da religião cristã logo após o tempo dos apóstolos que é a Carta de Clemente de Roma aos coríntios, escrita na última década do primeiro século.⁹²³ Assim, temos um exemplo importante e antigo deste confusionismo *já em solo latino*. Pelo que a forma muito destacada, de maneira tipicamente disjuntiva, pela qual se quer tratar a teologia grega e a teologia latina se nos mostra enfraquecida. – A teologia latina sendo mais prática e

⁹²¹*Ibidem*, p. 270.

⁹²² Cf. JAEGER: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, op. cit., seção III, *passim*.

⁹²³*Ibidem*, seção II, *passim*.

visando mais os problemas da organização eclesiástica e a teologia greco-oriental sendo mais teórica e especulativa encaminhando-se mais para a mística etc. Pois tanto Tertuliano quanto Taciano pressentem e atacam – de modo mais conturbado e visceral é verdade, pois não vislumbram na linha do horizonte outras categorias para fazê-lo do que as oferecidas pelos adversários⁹²⁴ – certa penetração do que podemos chamar, de modo geral, de “teologia filosófica cósmica”, de origem pagã, no trato da vida e dos negócios das comunidades, o que eles sentiram como algo inadmissível. Pois bem, em pleno solo latino, a Carta de Clemente de Roma, dirigida aos coríntios e embasada na autoridade do bispo de uma igreja já bem respeitada (Roma) tem a mesma intenção, que vale a pena notar pelas mãos de Werner Jaeger. Não obstante Jaeger tender a ver, em seu empenho valoroso por notar o caráter concreto da espiritualidade cristã que não teme misturar-se à carne humana (às produções culturais humanas), de ver entre paideia grega e cristianismo primitivo, a nosso ver, mais continuidade do que descontinuidade. Assim:

É interessante observar a mudança que a mentalidade cristã sofreu nos trinta anos após a morte de Paulo, que tinha ele mesmo escrito à mesma igreja coríntia a fim de resolver disputas entre suas facções e diferenças em suas interpretações da fé da igreja. Agora um grupo poderoso em Corinto havia recusado reconhecer a autoridade de seu bispo, e a igreja estava em aberto desacordo. Clemente, Bispo de Roma, se dirige aos coríntios em sua competência como representante da igreja que desfrutava da maior autoridade.⁹²⁵ Ao modo da antiga arte retórica, ele lhes prova, através de muitos bem escolhidos exemplos (*hypodeigmata*), os efeitos trágicos da disputa de partido (*stasis*) e desobediência, e ele contrasta com eles as bênçãos da concórdia e da obediência, que ele propriamente divide, como um segundo Demóstenes, em exemplos extraídos do passado remoto e outros de tempos mais recentes conhecidos de seus leitores a partir da própria experiência deles.⁹²⁶ Quando ele chega ao ponto em que, de acordo com

⁹²⁴ Nesse sentido, a nosso ver, suas críticas, não obstante seus esforços no sentido de prestar atenção à especificidade da mensagem bíblico-cristã frente à paideia grega clássica, ao que nos parece, não conseguiram chegar à subversão da linguagem a que a mensagem cristã forçosamente conduzia na forma de exigência de uma total “resignificação” dos conceitos tradicionais. Pelo que vamos ter de esperar os primeiros frutos promissores a partir de Pseudo-Dionísio Areopagita, com sua teologia apofática, durante o século VI.

⁹²⁵ *In loc.*, cf. nota de JAEGER: “Oficialmente, naquele tempo, a igreja em Roma e a igreja em Corinto eram igrejas coordenadas, visto que “a igreja” era uma unidade apenas na medida em que a idéia estava implicada; a unidade, todavia, é enfatizada mais e mais conforme o tempo passa, como nós observamos mesmo no próprio Novo Testamento, e.g., na Epístola aos Efésios, que a este respeito prenuncia o real desenvolvimento da igreja universal nos séculos que se seguiram.”

⁹²⁶ *In loc.*, cf. nota de JAEGER: “Clemente, I Epist. Ad Corinth. C. 3 s. Sobre o uso técnico de exemplos como um meio de persuasão na retórica grega, cf. nota 3. *Stasis* (desacordo, disputa partidária) é um dos mais discutidos problemas no pensamento político grego.”

os preceitos retóricos, o mais terrível *topos* devia ser acrescentado, o de que a discórdia interna havia destronado grandes reis e destruído poderosos estados, Clemente se detém dando exemplos, que ele, tão profundamente envolvido, extrai da história secular; todavia, ele está claramente aplicando as regras da eloquência política. Lembramos que concórdia (*homonoia*) sempre havia sido o slogan de líderes pacificadores e educadores, de poetas, sofistas, e homens de estado no período clássico da *polis* grega.⁹²⁷ No período romano, Concórdia havia se tornado mesmo uma deusa. Vemos seu retrato nas moedas romanas; ela é invocada nas cerimônias privadas de casamento, em festivais por todas as cidades, e pelos líderes do Império Romano. Filósofos a haviam louvado como o divino poder que domina o universo e mantém a ordem e a paz mundial. Assim, nós não ficamos surpresos, e novamente ficamos, quando vemos Clemente se referir, naquele maravilhoso vigésimo capítulo de sua carta, à *ordem cósmica de todas as coisas como um princípio último estabelecido pela vontade de Deus, o Criador*, [grifo nosso] como um modelo visível para a vida humana e a cooperação pacífica.⁹²⁸

Assim, com Clemente de Roma, por um lado escrevendo tão próximo aos tempos dos apóstolos (fim do século I), todavia, já vemos transparecer os novos rumos – já sentidos também nas Epístolas Pastorais do N.T. – a que o cristianismo primitivo estava tomando, com sua forte ênfase e preocupação crescente com a manutenção da

⁹²⁷*In loc.*, cf. nota de JAEGER: “Clemente prega concórdia, como ele adverte acerca da discórdia e *stasis*, dando muitos exemplos. No curso de seu argumento, a ênfase sobre a concórdia gradualmente muda para a obediência, e mesmo para a fé. Mas o tratamento retórico do assunto é o mesmo. Não podemos aqui entrar em uma história detalhada da idéia política de *homonoia* (concórdia) na literatura grega (cf. Herald Fuchs, “Augustin und der antike Friedensgedanke”, ed. W. Jaeger, III, Berlin, 1926, 109 ss) desde a elegia de Solon, *Eunomia*, ou *Eumenides*, de Ésquilo, e o livro em prosa do sofista Antifonte sobre este assunto que passando pelos oradores gregos e pensadores políticos decai para as declamações das escolas retóricas do tempo de Clemente. É em relação a estas últimas que a técnica e tratamento do bispo cristão deste tema devem ser traçados, e em relação às mais antigas fontes mencionadas acima. Das escolas retóricas de seus próprios dias é derivado o extenso uso, de que Clemente fornece a prova, de exemplos acumulados. Nas Escrituras, este método de demonstração não é ainda muito comum, mas nós o observamos, como por exemplo na Epístola aos Hebreus, ele é devido à mesma influência da arte retórica coetânea. Alguns exemplos de Clemente são tomados deste livro, ao que parece, mas o método como tal para ambos os escritores é tomado a partir da prática corrente e dos manuais da *techné* retórica.

Deles, Clemente emprestou, dentre outras coisas, a distinção de exemplos tomados do passado e exemplos tomados da mais recente experiência histórica (cf. 5.1), que os retóricos haviam freqüentemente observado nos oradores gregos clássicos tais como Demóstenes e Isócrates. Um *topos* negativo como “A desunião e a disputa têm com freqüência destruído estados poderosos e grandes nações”, que Clemente usa na 1 Epístola aos Coríntios 6.4, também remonta àquela fonte. É a figura retórica da *amplificatio* pela qual o orador mostrará que a coisa da qual está falando tem muitas vezes sido a causa de grandes benefícios (ou grandes males). Até mesmo a poesia foi invadida por tais conselhos retóricos; por exemplo, quando Cátulo traduz (carm. 51) algumas estrofes do famoso poema de Safo, sem dúvida descobrindo-o em alguns manuais de retórica (é exatamente um tal tratado de retórica que se encontra preservado até nós), ele adiciona uma moral como uma última estrofe e admoesta ao melhor de si a não perder-se demasiado no “otium”, que “já tem arruinado reis poderosos e cidades prósperas”. Este *topos* pode ser aplicado a todos os tipos de coisas más. Assim, Clemente aplica-o ao desregramento e disputa da comunidade cristã em Corinto. A educação retórica dos gregos poderia se voltar também para quase qualquer propósito.

⁹²⁸JAEGER: *op. cit.*: Seção II.

unidade da igreja para o que não titubeará em lançar mão das categorias políticas e da retórica do pensamento clássico, plenamente embebidos da teologia e estética cósmicas, para a solução dos problemas do dia das comunidades cristãs nascentes.

É nesse sentido que se nos parece importante fazer estas observações apoiadas por Pierre Thévenaz quanto ao quadro geral da posição entre filosofia e cristianismo contra as observações de Bernard Hort que vê, na exploração de Thévenaz do papel crítico dos *pais* Tertuliano e Taciano, um elo a mais no que, para o *teólogo* Hort, com suas preocupações eclesiais, enfraqueceria ainda mais a que já é, segundo ele, uma “exegese parcial” de Thévenaz do texto neotestamentário. O que, para Hort, soa como uma injustiça à teologia cósmica de tradição grega.⁹²⁹ Não obstante o valor e a pertinência da preocupação de Hort em estabelecer um lugar mais devido à teologia grega em linha com uma inspiração ecumênica que perpassa seu texto, todavia, não vemos que o ato filosófico de Pierre Thévenaz, que segue um *método de explicitação*, tenha a ver diretamente com as preocupações que afligem o pastor Hort. Todavia, mesmo se quisermos falar como teólogos, não podemos deixar de ver as contribuições claras, para uma teologia consciente de si, que é também *fazer racional*, um pensar na fé, advindas desta aproximação original que Thévenaz faz ao problema da relação fé-razão. Por outro lado, quem vai propor diretamente a *secularização de uma teologia* *consciente de si* é o teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Nesse sentido, a segunda parte do versículo de 1 Coríntios que Hort sente falta na exegese de Thévenaz que não o acessa, *por motivos de método e preocupação específica*, ele a encontrará, sem dúvida, em Bonhoeffer.

Assim, o custo do tipo de apropriação que se deu da cultura clássica, viçada de humores cósmicos, pelo cristianismo primitivo com a sua conseqüente permanência nele sem muita atenção à subversão da linguagem a que necessariamente, a nosso ver, a mensagem cristã conduzia – ainda que sob o título de “filosofia cristã” – representou, por parte dos primeiros filósofos teólogos do cristianismo, no mesmo bojo, a compra do *ideário helenístico*, que, por causa do seu sincretismo ingênito, tendia à *filosofia religiosa universalista da salvação*. Pelo que o núcleo da espiritualidade cristã – a encarnação do Logos e a ressurreição e *ascensão* corporal⁹³⁰ – que sempre justificarão a

⁹²⁹ Cf. HORT: *Contingence et intériorité*, op. cit., pp. 174-189.

⁹³⁰ Para todo o Novo Testamento há, *neste exato momento em que escrevo*, pelo menos “um corpo no céu”; corpo assumido pelo “Deus-Crucificado” com o qual permanecerá eternamente! Infelizmente, hoje

que a filosofia assuma seu caráter plenamente humano, ficaram um tanto a reboque nestas novas preocupações e nesta nova compreensão do cristianismo como a “verdadeira filosofia”, que soava realmente àqueles cristãos filósofos-teólogos primitivos como um verdadeiro achado. Portanto, é importante frisar que Thévenaz *aqui* não está falando da “filosofia cristã” posterior. Das sínteses mais elaboradas do filosofar na fé que procurarão enfrentar os grandes sistemas filosóficos⁹³¹ – como foi a empreita agostiniana, por exemplo –, mas do momento específico do confronto, nos primeiros séculos da nossa era, entre o cristianismo, a fé cristã, e o prolongamento das filosofias religiosas da salvação e o seu desfecho.⁹³² É a observação deste ponto em seus caracteres mais básicos e irredutíveis que interessa à tarefa hermenêutica de Pierre Thévenaz explicitar neste momento do seu método radicalizante. E é por esse cuidado de retornar às coisas mesmas, a nosso ver, que a leitura e as conclusões originais do nosso filósofo ganham força. Isto deve ser observado. Pois segundo nosso autor⁹³³, o que a fé cristã contestou ali não era a parte de autonomia da razão (humana), mas seu caráter religioso, sua pretensão em oferecer aos seres humanos algo que não era de sua alçada oferecer: *salvação*.

* * *

Eis que vemos aqui realmente se anunciar *uma reviravolta dos valores*⁹³⁴ (na verdade, o forçar em uma direção imprevista de deslocamento em sua ordenação

em dia, por causa de toda uma tradição de devoção piedosa, homilia edificante, sacramentalismo etc. que têm envolvido, involucrado e “protegido” o presente tema, já não podemos mais sentir o teor radicalmente subversivo e paradoxal que soou, aos ouvidos judaicos e gregos da época, desta convicção neotesmentária inusitada. E isso tanto pela forma em que se a descreve quanto pelo agente e ator principal de sua trama: um subversivo político, criado na periferia da Palestina, morto nas piores condições a que havia chegado o desvairou do poder romano em matéria de sofisticação em tortura e assassinato. Todavia, já dissemos aqui, toda sacramentalização corre na contramão do movimento bíblico, cujas linhas de partida de uma total desacralização do cosmos já se encontra em Gênesis. Isso porque – um dos motivos, talvez o principal – a sacramentalização tende a se tornar um caminho de acesso ao que seria público somente a um grupo seletivo, escolhido. O que é, a nosso ver, em muito, uma cessão à estética do elitismo gnóstico.

⁹³¹ Sobre isso, ver mais à frente na continuação deste mesmo tópico.

⁹³² Portanto, nosso autor é *um filósofo* que está atento às pesquisas realizadas sobre a história e teologia do cristianismo primitivo – Novo Testamento – com incidências sobre a compreensão dos achados arqueológicos recentes a ele – Qumran (1946), Nag Hamadi (1945).

⁹³³ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 272.

⁹³⁴ Para lembrar o título do belo livro de Max Scheler (*op. cit.*).

tradicional) que acompanhou o *chacoalho das palavras*. Na verdade, subversão de uma linguagem muito acomodada e subserviente aos esquemas mentais clássicos, à tradição, proposta pelo cristianismo primitivo.⁹³⁵ Pois quando são Paulo proclama a “loucura da pregação”, ele corta o elo tradicional pelo qual a sabedoria do mundo cria-se unida ao divino. Todavia chamar a pregação do Evangelho de “loucura” (para o mundo) implica ainda a capacidade de ver um indício em que da loucura pode vir algo inusitadamente não louco e mesmo realmente novo e bom. Aqui, como nota nosso autor⁹³⁶, duas concepções de salvação se opõem – uma salvação filosoficamente conquistada e uma salvação recebida como uma graça. Pelo que o cristianismo completa, de maneira radical, o dismantelamento iniciado pela própria filosofia helenística frente à filosofia clássica; só que agora em relação a ela mesma, as suas preensões religiosas.

Todos os suportes que impediam as filosofias de deparar-se consigo mesmas são rompidos pela fé cristã. O giro antropológico, que tem como Carta Magna da filosofia o “Conheça-te a ti mesmo” socrático, finalmente reencontra a via pela qual poderá prosseguir. Um ponto de lucidez se abre em meio ao confusionismo geral das filosofias helenísticas. Nesta conexão, Thévenaz nos apresenta uma nota interessante⁹³⁷ sobre uma tendência bem presente à época que é o fenômeno do *sincretismo* e que não deixará, como veremos mais à frente, de caracterizar em profundo o sentido da seguinte filosofia eclética. Esta palavra, sincretismo, segundo Thévenaz (no mesmo lugar), caracteriza bem a época no sentido em que, não obstante, uma falsa etimologia havia acreditado: mistura e amalgama. De fato, segundo nosso autor, a palavra *συγκρητισμός* significa a união de dois cretenses, quer dizer, porque os cretenses eram reputados mentirosos, então a união factícia e momentânea de dois velhacos que se ligam para enganar um terceiro.⁹³⁸ Sincretismo guarda, de qualquer forma, alguma coisa dessa significação: trata-se de um acordo superficial e inautêntico de elementos heterogêneos e disparatados cujas diferenças irreduzíveis ficam encobertas. Ele implica um achatamento das doutrinas, esvaziadas de sua substância essencial, uma embaralhada de planos, sobretudo de planos filosóficos e religiosos, porquanto a palavra sincretismo é reservada à confusão intelectualmente fraca desses dois planos. Esse mesmo fenômeno, em um

⁹³⁵ Que não tem nada a ver com a “torção”, a tortura, da linguagem realizada por Heidegger.

⁹³⁶ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 272.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 274.

⁹³⁸ Sobre isso: ver a observação de Robin no artigo *Syncretisme* do *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande, Presses Universitaires de France, 1951, fonte da qual Thévenaz se vale mas, sem dúvida, de edição anterior à apresentada aqui.

tipo de nova-versão e que é interessante notar para vermos sua insistente permanência, parece muito bem caracterizar hoje em dia o que está na base da intenção “conciliadora” para a qual corre sempre prontamente a típica atitude da ideologia liberal. O seu “contrato”, por exemplo, que arma sempre dois indivíduos – e pois, como tais, *irredutíveis* – que *permanecem ligados um ao outro* naquilo em que justamente se encontra a fraqueza de cada qual arbitrada por uma real força que é impessoal – assim, *armados* e em mútua desconfiança.

Todavia, frente a este quadro “acontece algo radicalmente novo”. O cristianismo surge como um poder purificador e esclarecedor. Apresenta-se como uma salvação que, por ser *puramente gratuita*, nos liberta de uma vez de toda mistura filosófica. Assim, a filosofia não precisa mais se ater a esferas que não são de sua competência. Ela pode exercer seu papel mais característico no aqui em baixo sem precisar resolver os problemas que pertencem à divindade. Isso porque, o cristianismo não propõe um outro sincretismo, mas algo novo. Todavia, o perigo de contaminação (tentação) estará sempre presente, pois a espiritualidade cristã não só abraça a materialidade e concretude da vida humana como sua “vida espiritual” só se dinamiza em relação direta com esta materialidade, com nossa carne e sangue. O cristianismo, então, novamente, não era uma gnose. Pelo que o posterior esforço do cristianismo primitivo em estabelecer suas demarcações e sinalizações com a formulação do “dogma vivo” não pode se confundir com o dogmatismo que se lhe seguiu. Que é o ericamento do dogma que tem na sua base de formulação uma luta visceral por compreender e fazer-se compreendido: *comunicado*, nesta situação de assunção da temporalidade e da vida cotidiana e corporal contra a tentação gnóstica.

Assim, nota Thévenaz:

Para lutar contra os sincretismos ambientes lhe foi necessário, ai de mim, descer sobre seu terreno, adotar sua linguagem e, através desse grego κοινή todo impregnado desse confusionismo, conseguir pregar, explicar e *fazer-se compreender*⁹³⁹ esta salvação totalmente

⁹³⁹ Grifamos o verbo no modo reflexivo, pois Thévenaz, a nosso ver, é atento ao fato de que a pregação do Evangelho é, segundo o Novo Testamento, *primeiramente voltada àqueles que se dispõem a ouvi-la*, no caso, *os cristãos primitivos*. Pois eram estes que, frente à mensagem tão inusitada, desejavam saber o que era “ser cristão” no mundo. E isso, por um lado, diante da tentação étnico política judaizante e, por outro, da espiritualização pagã diluente (gnóstica). Somente a partir do ano 70, após a destruição de Jerusalém por Tito, mas não sem antes ter passado pelos traumas da morte de Estevão por apedrejamento

outra. Era necessário falar grego, pensar grego, pensar sincretismo para anunciar Jesus Cristo. Era necessário falar estóico, como são Paulo que fala do πνεῦμα e desenvolve um tipo de cosmologia na Epístola aos Colossenses; era necessário falar a linguagem dos filósofos e dos sincretistas, como são João que fala do Logos. Assim, pouco a pouco, desde o próprio Novo Testamento, nós assistimos à elaboração de uma forma intelectualizada da fé: o dogma.⁹⁴⁰

Segundo nosso autor, este nasceu desta necessidade primordial de combater o inimigo número 1: ou seja, o *sincretismo*, que muitas vezes se apresentará sob a forma particularmente temível da heresia cristã.⁹⁴¹ Como vemos, *sincretismo* que é justamente a negação das especificidades, consequência da facilidade das concepções conciliatórias e de bom senso sempre à mão. Ora, se a filosofia de Thévenaz prima pela defesa das especificidades, pela *singularidade*, vemos que ela está no antípoda a qualquer tipo de sincretismo. A qualquer “filosofia da conciliação” ou do “contrato”, para falar a língua de hoje.⁹⁴²

Pelo que o esforço intelectual da formulação teológica do dogma no cristianismo primitivo não é uma forma aberrante ou impura da fé (ou da razão). Trata-se, segundo nosso autor, originalmente da expressão consciente de uma fé ingenuamente anti-sincretista no seio de um ambiente sincretista.⁹⁴³ Por isso, era forçoso marcar com sempre mais clareza e sutileza – porque o sincretismo e a conciliação eclética são sutis maneiras de neutralizar as especificidades em suas

pelos judeus (entre 34 – 40), e a perseguição no Império por causa da acusação pelo incêndio de Roma por Nero em 64, é que os cristãos primitivos da igreja mãe de Jersualém se envolvem mais intensamente no trabalho de evangelização do mundo gentil. Sempre começando com os judeus, nas sinagogas, tal como Paulo já vinha fazendo há um tempo. Pelo que, não obstante as datas próximas ou posteriores da maioria dos escritos neotestamentários estarem em volta de 70 – sendo os documentos neotestamentários mais antigos as 1 e 2 Epístolas paulinas aos Tessalonicenses (escritas por volta de 50 – 51) e o mais recente o Apocalipse (em torno de 95 – 100) – por se tratar de *memória*, são visíveis as marcas daquele primeiro momento de luta por auto compreensão da comunidade primitiva. Pois estas marcas se encontram em todos os lugares do N.T. porque, justamente, a nosso ver, antecedem o período mais engajado das missões de evangelização. Com relação a isso, a Teologia do Novo Testamento de GOPPELT, *op. cit.*, pode ser compreendida, a nosso ver, como a “Parte I” (A atividade de Jesus em seu significado teológico), composta de 7 capítulos (p. 45 à 254), enquanto a “construção da memória” sobre Jesus pelos cristãos primitivos; ao passo que toda a parte II (inacabada) pode ser lida como a busca de atualização por parte da igreja primitiva, já em franca exposição e percepção social de sua presença, daquela memória já como escritura.

⁹⁴⁰ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 274-275.

⁹⁴¹ Cujos os indícios do *docetismo* – doutrina do corpo aparente de Jesus Cristo – já se encontram enfrentadas no próprio Novo Testamento. Ver, sobre isso, CULLMANN, Oscar: *Cristologia do Novo Testamento*, Editora Custom, 2003, *passim*. Este clássico da cristologia neotestamentária, de cuja tradução tive a honra de participar, se encontra reeditada pela Editora Hagnos.

⁹⁴² Pelo que, a nosso ver, será melhor alojar o “liberalismo político” dentro de uma corrente eclética.

⁹⁴³ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 275.

irredutibilidades – o ponto preciso em que as vias entre a fé cristã e as especulações filosófico-religiosas se separam. O dogma, segundo nosso autor, visa então purificar e salvaguardar a fé, e não lhe *sobrepor uma doutrina*. O dogma é uma arma contra a heresia. Ele é uma formulação da fé em uma linguagem intelectual, ou seja, grega, capaz de matar, no ovo, a tentação sincretista própria ao mundo grego de então. O dogma, conclui nosso autor (no mesmo lugar), clama o divórcio irredutível entre o helenismo filosófico e a fé.

Assim, por que é fé que assume a vida concreta, correrá os riscos de tal assunção. Pois uma vez expresso intelectualmente, o cristianismo passou a se encontrar no mesmo plano em que a filosofia ambiente. E como o cristianismo não é uma “filosofia”, nesse pé de igualdade enquanto expressão racional, teve de esclarecer as pretensões salvacionistas infundadas da sabedoria de então. Frente a essa situação, segundo Thévenaz, eis o seguinte resultado problemático a que chegou o pensamento teológico-filosófico de então: de fato, só o Evangelho traz a salvação, e o cristianismo – porque pode ser expresso nos mesmos termos racionais respeitando as exigências da ciência – é, portanto, também uma filosofia, e como ele traz a verdadeira salvação, ele é a melhor filosofia, na verdade, a única verdadeira filosofia.⁹⁴⁴ Eis o equívoco e imprecisão a que os apologistas chegaram e que têm custado um preço alto ao fazer teológico desde então. Justino (século II) dirá que “o cristianismo é a única filosofia segura e útil”; e mesmo seu pupilo anti-filosófico, Taciano, chamará o cristianismo de “nossa filosofia”.⁹⁴⁵ Assim, segundo nosso autor, tomando consciência de si mesmo intelectualmente, o cristianismo se tomou pelo que ele não é: *uma filosofia*, e ainda menos, uma filosofia da salvação. O que isso custou? Ora, o cristianismo (ou melhor, a sua acabada *expressão sociológica* denominada “cristandade”) se torna, não sem resistências pontuais aqui e acolá, uma simples variante do sincretismo ambiente aos primeiros séculos. E o que salvou o cristianismo de uma *emulsão total no caldo de uma filosofia religiosa*? A guarda por parte da fé de uma consciência de si mesma. E não tenho dúvida de que isso, não obstante os percalços e tateamentos, graças a esforços tais como os do apóstolo Paulo, de João e dos apologistas anti filosóficos, tais como Tertuliano e Taciano já citados. Isso porque, percebamos bem, trata-se de uma luta, a nosso ver, desigual entre a proposição de uma ciência e sabedoria solidamente

⁹⁴⁴*Ibidem*, 275.

⁹⁴⁵*Ibidem*.

estabelecidas (a partir de intuições básicas lastreadas pelo paradigma naturalista dominante), uma *cultura pagã* no sentido forte do termo, frente à recente pregação do Evangelho ainda tateante cujos resultados chocantes e subversivos de sua “língua” eram sentidos pelos próprios cristãos primitivos. Os quais buscavam e ansiavam por alguma aderência *neste mundo* a algo tão *sobrenatural*, no sentido de apelar para além do bom senso tradicional naturalista. É preciso que isso fique claro.

* * *

Assim, ao amalgama informe dos sincretismos filosóficos-religiosos sucede uma forma já mais filosófica ou, antes, uma forma propriamente filosófica de solução do impasse: o *ecletismo*.⁹⁴⁶ E por esta substituição, a do sincretismo pelo ecletismo, que se anuncia a filosofia que o cristianismo passa a encontrar. Segundo Thévenaz, não é mais a teosofia alexandrina, mas é de novo a de Platão, de Aristóteles, dos estóicos que se colocam na linha do horizonte. Pelo que uma exigência de rigor, de clareza, de racionalidade, uma certa aspiração científica se afirmam e se prova a necessidade de formular o cristianismo também sobre o plano de um claro saber. É então, finalmente, na Escola de Alexandria, no fim do século II e início do século III, com Clemente de Alexandria e Orígenes, que se opera um afrontamento deste novo helenismo com o cristianismo sobre o plano do *ecletismo*. Quanto a esta filosofia, tratou-se para o cristianismo de formular-se com rigor. O que fez com que então a luta contra os sincretismos ambientes se tornasse essencialmente perseguida nas pregações. Esta tornou-se agora os problemas do ensino, os problemas de professores e de eruditos que se colocam no seio da Escola dita catequética de Clemente de Alexandria. O meio é grego, bem informado da filosofia clássica, e o ensino cristão muito semelhante em sua organização e em seu espírito àquele das escolas pagãs. Agora uma dupla tarefa se coloca à Escola de Alexandria: pregação contra o sincretismo e afrontamento da filosofia eclética. A primeira em vista de contestar a intenção salvacionista da filosofia – libertando-a – a segunda confrontando o nivelamento, enraizamento e subsunção do

⁹⁴⁶*Ibidem*, p. 277.

conteúdo racional pelo qual a fé cristã quer se expor, se explicar e se esclarecer intelectualmente *como fé*.⁹⁴⁷

Todavia, segundo Thévenaz, a fé cristã acabou consolidando o ecletismo filosófico e lhe dando sua razão de ser, quando ela se deixou tomar por critério de seleção. Como diz Justino: “Tudo o que se diz de bem e de justo no mundo inteiro nos pertence a nós outros cristãos.”⁹⁴⁸ Assim o cristianismo, de militante, se torna assimilador. O *agápe* cristão passa a ser configurado dentro de uma “ética cristã” tomando o contorno da ética clássica, ética do sábio, ética das virtudes. Tanto que “duas virtudes” passam a ser fundamentais para o cristão Clemente: a apatia estoica e a caridade cristã.⁹⁴⁹ Assim, à gnose sincretista sucede uma gnose científica e intelectual. O ecletismo suplanta o sincretismo; e, mais adiante, a síntese agostiniana suplantará o ecletismo. Todavia, a filosofia para Orígenes e Clemente de Alexandria não é, segundo nosso autor (no mesmo lugar) um ponto de vista preciso, um método⁹⁵⁰, uma doutrina única vivida pessoal e profundamente. Ela é *todas as filosofias*, a soma ou o comum denominador de todas as doutrinas, (pelo que não se deve convir em que o ecletismo é tipicamente a filosofia dos professores?) E o prêmio por um tal humanismo cristão, mais uma vez, é o de que o cristianismo toma a figura de uma filosofia religiosa grega entre outras, *a melhor de todas agora*. E se é assim, a crítica atual ao cristianismo não teria, *ao mesmo tempo*, razão de ser, enquanto busca e exigência de especificidade da filosofia, mas com o ônus de carregar a *ingenuidade* de crer que a libertação da filosofia do cristianismo implicaria a libertação da filosofia de sua *religião irmã* (o paganismo) na forma mesmo de seu espectro permanente? Essa *natural irmandade genética* entre paganismo e filosofia, desde o nascimento desta, apesar dos esforços de Pierre Vernant, mas, a nosso ver, melhor reconhecida por Cornford, não seria uma indicação de que a razão humana é solícita e “naturalmente” pagã?⁹⁵¹ Ou seja, naturalmente religiosa pelo que o cristianismo realmente prestou um grande serviço no despertar dessa sua falsa consciência? E que a crítica ao cristianismo deveria considerar este fato e não

⁹⁴⁷ Para mais referências sobre a Escola Catequética de Alexandria, ver o clássico de Werner JAEGER muito citado aqui: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, op. cit.: toda seção IV.

⁹⁴⁸ Apud THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, op. cit., p. 278.

⁹⁴⁹ Este problema de transformação do “amor” em virtude, Max SCHELER, (*Da reviravolta dos valores*, op. cit., p. 19 ss.), vai tratar enquanto fenômeno caracterizador da moral moderna que é alimentada pelo “veneno do ressentimento”.

⁹⁵⁰ Sobre isso, principalmente em Orígenes, ver JAEGER: *Cristianismo e paideia grega*, op. cit., Seção IV.

⁹⁵¹ Pelo que a observação do Reformador João Calvino (Cf., *acima*, nota 112), “nosso coração é uma fábrica de ídolos”, encontraria plena justificação.

jogar fora a água suja com o neném juntos? Deve-se reconhecer que a fraqueza da filosofia ambiente facilitou essa colaboração e fez acreditar a idéia de uma convergência natural entre filosofia e cristianismo, ou seja, a idéia bastarda de um humanismo cristão. Pelo que as divergências e as incompatibilidades entre Platão, Aristóteles ou os estóicos não colocam os ecléticos diante da necessidade de uma opção filosófica: elas os confirmam na convicção de que todas as verdades filosóficas não são senão parciais; incompletas ou prováveis e que de sua soma apenas resulta alguma coisa como a verdade. Há, como vemos, e como muito bem nota Thévenaz⁹⁵², a ausência de um ponto de vista sintético – o qual teremos com Agostinho – e que fez dessa integração uma justaposição sob o patrocínio da fé.

O ecletismo é realmente uma filosofia de “professor”. E não encontrando uma filosofia robusta para contestá-la, e por ser o ecletismo o que ele é, a fé também se enfraqueceu. Mas o *cristianismo* triunfou – “nesta” guerra – facilmente porque teve a iniciativa de manter e supervisionar o conjunto da produção cultural.⁹⁵³ Todavia, sua consagração filosófica e política, por sua vez, para a fé e para a igreja, não se seguiu sem perigo. Da mesma forma que após o Edito de Milão, que deu início ao processo que faria do cristianismo a religião oficial do Império com Teodósio em 380, enquadrou o Estado sem eliminá-lo, da mesma forma, a fé enquadrou as filosofias sem as eliminar. Assim, aqui, o cristianismo continuou a se tomar pelo que ele não é: por uma forma de humanismo, por uma filosofia.⁹⁵⁴ E ainda mais, ou pior, por uma instância de “poder” que não titubeará em entrar neste jogo. E o triunfo muito rápido do humanismo cristão comprometeu a consciência de que a fé cristã *pode e deve* guardar o que ela é, ou seja, a consciência da salvação totalmente outra que ela é chamada a testemunhar. Como seria de outra forma, quando a fraqueza da filosofia ambiente desarmou, por assim dizer, o cristianismo, desarmando o explosivo da fé e incitando o cristianismo a se substituir à filosofia pelo fato mesmo de que ele se esmerou em contribuir com este coroamento da fé? Este humanismo cristão, então, comprometeu a consciência da fé cristã. Pelo que Thévenaz conclui (no mesmo lugar) que o enfraquecimento da filosofia é prejudicial à fé, pois a razão é o seu exato “outro”. Mas eis que essa autêntica filosofia, que não

⁹⁵²THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 278.

⁹⁵³ Sobre isso, o clássico e pouco observado, MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Deuxième Édition, Revue et Augmentée, Éditions du Seuil, 1950.

⁹⁵⁴THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 279.

deixará se esvaziar pelo ecletismo, virá de Plotino, pelo que se deve aqui observar o mérito do fundador do neoplatonismo.

* * *

Assim, se explica o porquê da necessidade de uma filosofia robusta e de uma fé robusta. Pois, segundo Thévenaz, se a filosofia pagã se torna novamente séria, a fé encontrará a quem falar e deverá redobrar a vigilância: ela retomará uma consciência mais pura de si mesma. E, inversamente, se a fé é novamente vigilante, a filosofia, posta em questão em suas pretensões religiosas, será levada a seu lugar de filosofia e retomará igualmente uma consciência mais clara do que ela é.⁹⁵⁵ Pelo que nos parece necessário, nesta conexão, notar a diferença no modo pelo qual Thévenaz posiciona o papel do neoplatonismo frente ao cristianismo e à gnose e a posição de Bréhier sobre o assunto já aventada antes.

Todavia, após quatro séculos, uma forte filosofia e uma forte fé se defrontam em uma mesma consciência: a de Agostinho. Ele (Agostinho) não procurou menos a *síntese* da filosofia grega e da fé *pela fusão*, e nem, como são Tomás mais tarde, uma *síntese pela distinção* radical. Todavia, é interessante notar que Agostinho é quem está na base de impreciação da Reforma Protestante [Lutero é um monge agostiniano] e, não obstante, serão os protestantes que levarão a pecha de fideístas e anti filósofos; enquanto são Tomás está em muito na base da tradição romana e, não obstante propondo uma síntese pela “distinção radical”, inspirará na igreja católica um maior empenho em fazer filosofia cristã. O que demonstra certo mérito de Aquino, neste quesito, frente a Agostinho. E o que nos esclarece que em Thévenaz, então, não se dá nem síntese e nem separação: mas *relação*. Pois além de ser necessário notar que nem toda proposta de unir reúne, e nem toda proposta de separar separa, é necessário notar o lócus no qual estas propostas são nutridas para ver o quanto esse dado contribui para o incremento e consciência da necessidade de manutenção de uma *tensão*, já que estamos falando de filosofia (pagã-clássica) e fé (cristã neotestamentária). Sem dúvida, essa tensão é mais claramente mantida em Agostinho – que inaugura a tradição de uma

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 280.

filosofia da interioridade – do que em Tomás. Não obstante os momentos agitados de seu pensamento (principalmente no trato da questão do “pecado do desespero”⁹⁵⁶). Pelo que há mesmo quem diga que a Reforma protestante – de inspiração agostiniana – é a luta da teologia da graça de Agostinho contra sua eclesiologia.

Todavia, segundo Thévenaz, a filosofia, tanto para Agostinho quanto para os gregos, é busca do soberano bem e Deus é o princípio e o fim dessa busca.⁹⁵⁷ Pelo que o “filosofar na fé” de Agostinho é a expressão do encontro do Deus de Jesus Cristo que coloca em questão o Deus da filosofia sem, no entanto, fazer com que o crente Agostinho renuncie à filosofia. O que fica renunciado é o “Deus da filosofia”, e não a *filosofia*. A filosofia vai se mover no interior da fé como atividade racional. O que esclarece melhor o ponto dito antes em que Thévenaz discorre acerca do porque a filosofia se manteve na forma de uma “filosofia cristã” sem que tenha sido destruída pela fé ou se deixado assimilar totalmente por ela. Na verdade, agora é a filosofia que vai se transformar: ela vai tomar seu ponto de partida na fé (e essa fé é a fé cristã) e banhá-la inicialmente na graça, mover-se inteiramente (como atividade racional) no interior da fé. Aqui a razão parte da fé porque a fé já é tida como a única via para a sabedoria, para o Deus vivo. A fé não é nem o fundamento nem o coroamento do edifício filosófico, ela é *a luz íntima*. O que não significa que a razão vai se colocar sob a dependência da fé, ouvir dela as palavras de ordem. Se fosse isso, ficaria bem claro que não se poderia mais falar de filosofia e que, de novo, o cristianismo se tomaria por substituto da filosofia. Não é nada disso, pois aqui só há uma mesma luz para a razão e para a fé.⁹⁵⁸

Deve-se bem ver, então, segundo Thévenaz (no mesmo lugar) que o problema da síntese se situa, para santo Agostinho, além da oposição que nos obceca hoje: razão-fé.

⁹⁵⁶ Ver: LANDSBERG, Paul-Louis, *Essai sur la expérience de la mort et L'Problème moral du suicide*, Préface de Jean Lacroix et Posface d'Olivier Mongin, (1ª edição publicada na coleção “*Esprit, la condition humaine*” em 1951) Éditions du Seuil, Paris, 1993, p. 125 ss. .

: “A perda da esperança é mesmo um estado necessário do itinerário espiritual dos mestres. É, pois, falso pretender que todos os suicídios seriam de desesperados no sentido teológico. Pessoalmente, eu creio mesmo que o ser humano não se desespera jamais, que desesperar é um ato impossível, que é contra sua essência. *Desesperare*, diz são Tomás, *non est descendere in infernum*. [*Desesperar não é descer ao inferno*.] Ele não fala do suicídio no capítulo agitado onde trata do pecado do desespero. Na minha visão, o desespero não pertence ao ser humano sobre a terra, mas talvez unicamente no Inferno e ao demônio. Nós não sabemos mesmo o que seja isto. O ato de suicídio não exprime o desespero, parece-me, mas uma esperança, talvez louca e desviada, que se dirige à grande região desconhecida além da morte. Eu ousaria o seguinte paradoxo: o ser humano se mata muitas vezes porque ele não pode e não quer desesperar.”

⁹⁵⁷ THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 281.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, 281.

A filosofia agostiniana é a negação mesma dessa oposição: todavia, esta é sua força e sua fraqueza. Pois não se saberia como haver aí, para ele, somente razão, ou seja, autônoma, quando se trata da verdadeira filosofia. Nisso, Agostinho permanece bem um filósofo grego que não conhece razão senão divina. Ou, mais exatamente, ele é um filósofo helenístico convencido de que não é o saber desinteressado que assegura a sabedoria, o saber que tem seu fim em si mesmo (Platão, Aristóteles), mas, como para os estóicos e Plotino, o saber salvífico, a conversão interior da consciência. Pelo que, em Agostinho, permanecemos no solo de uma razão com estatuto divino, ainda não consciente de sua contingência, de sua condição humana. Todavia, é com o bispo de Hipona que vemos uma metafísica da “interioridade humana” e não cósmica (Plotino) esboçar-se e iniciar sua longa trajetória. Com Agostinho, insinua-se uma teoria do conhecimento responsável, ou moral. Todavia, isso tem mais consequências. Primeiro que a obcecação de hoje razão-fé parte de uma ontologia atomística, não relacional, mas relativista, racionalista, se quiser. Todavia, a fé cristã se expressa como uma dimensão histórica, vivida e opta, porque não vê na *ontologia relacional*, e por causa da aliança restaurada na Cruz de todas as coisas, de modo maniqueísta e decadente a relação céu-terra. E se isso é assim, porque seria diferente para um cristão filósofo, como é Agostinho, em sua visão da relação fé-razão?

Todavia, vejamos em que Agostinho se separa dos pagãos: nos meios de se chegar à sabedoria.⁹⁵⁹ Para Agostinho a filosofia não pode ser desinteressada, nos assegurando um saber salvífico por uma conversão interior da consciência como um dado e movimento natural da razão. Visto que, para tal objetivo, o ser humano sozinho é incapaz de chegar sem a graça. Enquanto que a filosofia pagã (que pela divinização da razão e imediata correspondência entre esta razão divinizada e a razão filosófica), que se propõe “autônoma” neste aspecto central, é uma contradição nos termos. Nesse sentido, então, a filosofia, para Agostinho, será, por isso mesmo, cristã ou não será.⁹⁶⁰ Pelo que aqui podemos ver, em distinção, que a síntese tomista é fruto de uma crise. É uma resposta viva que não tem nada da visão cômoda e tranqüila, porque guardada e blindada pela tradição, que os seus comentaristas posteriores⁹⁶¹ dão ao seu pensamento em seu empenho de legitimação eclesiástica do tomismo. Pois no tomismo, a filosofia é filosofia, e a religião é religião; ao menos esse é o empenho.

⁹⁵⁹ *Ibidem*.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, p. 282.

⁹⁶¹ Cf. GILSON, Étienne: *Introdução à filosofia cristã*, op. cit.: Capítulo II: “A causa do Ser”.

9.1.b *Incidências da experiência choque sobre o fazer filosófico*

Como vemos, não obstante os impasses, encontros e desencontros, entre a fé cristã e a filosofia, a experiência-choque inicial é que tem, ao longo da história do Ocidente, lastreado um cerne de consciência mais clara quanto a si por parte da filosofia que permanece pinçando-a em seu desdobramento. Nesse sentido, saltando para o século XVIII, no cristão filósofo Malebranche trata-se de crise, assim como, no século XIX, no cristão filósofo Kierkegaard, trata-se também de crise. E a ambos é permitido porque filosofia já é entendida agora mais claramente como ato de “escolha pessoal”, ato de liberdade, o qual sempre será avaliado – em ambos – sob o critério de se é “honesto”, se é conseqüentemente responsável. Pois nesse salto para o século XVIII, segundo Thévenaz⁹⁶², como imaginar a síntese de Malebranche sem o choque da filosofia pura que era o cartesianismo, e, por outro lado, sem a colocada em questão deste cartesianismo pela fé? Como igualmente compreender o anti-sistema de Kierkegaard no século XIX sem o face-a-face de Hegel a quem ele impõe a marca decisiva e coloca não menos radicalmente em questão? Até agora, temos visto o quanto o “afrontamento” (*pólemos*, mas sem a interpretação hobbesiana e sim em um haraclitismo mais original) é necessário tanto para o auto conhecimento da filosofia quanto o da fé. Pois se o dogma vivo se abastarda em doutrina, torna-se dogmatismo, e se a filosofia não encontra um *realmente outro* a ela para lhe fazer frente, ela se abastarda (no pior de maneira inconsciente) como religião. É por isso que desde Sócrates ela procura interlocutor, alguém que lhe dê ouvidos, para que seja realmente diálogo e não um monólogo. E a fé será esse interlocutor ativo quanto mais ela não se deixar dogmatizar. Assim, por conta do problema da razão autônoma e da fé viva não existir nos gregos e só com Aquino é que ele vai se consolidar e tomar o seu contorno próprio, Thévenaz extraiu desta história primária três embates, como vimos: o sincretismo, o ecletismo e a síntese.⁹⁶³

Assim, segundo Thévenaz⁹⁶⁴, durante longos séculos, a filosofia apresentou ao mundo uma visão calma e uma tranqüilidade de alma que não alteram nem os

⁹⁶²THÉVENAZ: “De la philosophie divine à la philosophie chrétienne”, *op. cit.*, p. 282 s.

⁹⁶³*Ibidem*, p. 283.

⁹⁶⁴THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi” (1955), in *L’homme et sa raison I*, p. 287.

sofrimentos nem as infelicidades da vida. Uma segurança essencial e serena distinguia o sábio da loucura agitada, angustiada e volúvel dos mortais. *Suave mari magno...*, dizia Lucrécio. O filósofo possuía uma segurança no duplo sentido de um apoio sobre o qual ele poderia fazer fundo e uma coerência interior, uma convicção inquebrantável que comandava sua vida e seu pensamento. Pelo que as ressonâncias predominantes de uma estética do tipo parmenediana do ser sobre este comportamento podem ser entrevistas. Pois é fato, em toda Antiguidade, durante a Idade Média e na modernidade, o sentimento de nobreza que se ligam à serenidade, aos movimentos contidos do corpo, e à própria posição central impávida de um rei, um papa, um nobre, um aristocrata, que se senta no “centro” e de cuja posição emana as diretrizes corretas que devem ser acatadas. Sabemos o quanto as investigações de Galileu no século XVI, que demonstraram a não “centralidade” e a não “imobilidade” da terra” no universo, contribuíram para o desbancamento não só do sistema ptolomaico, mas de toda uma estética que inspirava mesmo uma antropologia que ditava os lugares do ser humano tanto no ser quanto na sociedade, de inspiração *onto* e *cosmológica* aristotélica.⁹⁶⁵ É por essa constatação que já podemos entrever as incursões para o mundo vivido (ética) que a reflexão de Pierre Thévenaz ressalta enquanto efeitos da experiência-choque do cristianismo primitivo sobre a razão. E isso focado nesse âmbito da análise da interioridade reflexiva, que volta agora o passo para o resultado da experiência choque da fé cristã sobre as pretensões da razão filosófica (do filósofo), cujo movimento mesmo se inscreve na grande tradição do que denominamos de “ceticismo moral”, advinda do pensamento cristão. Nesse lugar também, é interessante lembrar que é o Deus da história, o Deus da Bíblia, quem interage com o ser humano colocando em questão sua própria “autarquia” divina porque *se preocupa* com o ser humano.⁹⁶⁶

Dadas estas observações, a situação do filósofo hoje, segundo nosso autor, apresenta uma visão totalmente diferente de uma segurança essencial: pois discerne-se aí as pregas da angústia e as rugas da inquietude.⁹⁶⁷ A certeza e a serenidade não são

⁹⁶⁵ JAPIASSU (*A revolução científica moderna ...*, *op. cit.*, p. 78 ss.) diz que o critério da *mathesis universalis* que inspira e comanda a revolução científica da modernidade levada a cabo principalmente por Galileu e Descartes representa mesmo a vingança de Platão contra a física aristotélica.

⁹⁶⁶ Podemos lembrar-nos da parábola do filho pródigo, em que o pai idoso do filho pródigo (Lucas 15.11-32) “sai correndo” ao encontro do filho gastador: “E, levantando-se, foi para seu pai. Vinha ele ainda longe, quando seu pai o avistou, e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou.” (v. 20); enfim, de tudo que na Bíblia é a negação da estética da imobilidade e da apatia: “Meu pai trabalha até hoje, e eu trabalho também.” (João 5.17).

⁹⁶⁷ THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, *op. cit.*, p. 287.

mais, com a barba proverbial, o seguro do rigor do filósofo. Todavia, mesmo nesta nova situação da filosofia, é possível se fazer deste vale de lágrimas um lugar tão seguro e inamovível quanto era o jardim de delícias ou Campo Elíseos do idealismo, ingenuidade e otimismo naturalistas da Antiguidade. Pois estes ideais foram herdados pela burguesia moderna e têm sido filtrados pela tradição da ideologia de sua filosofia divulgadora, o liberalismo, em sua resistência e persistência em não colocar sob o domínio do tempo e da contingência suas “instituições”. Tornar públicos *seus verdadeiros móveis e intenções* de fundo que insistem em permanecer – graças à grande aparato tecnológico hoje – sob a capa da facilidade de sua retórica diária.

É nesta exata conexão que podemos perceber também a situação de certo pensamento contemporâneo que *se instalou* no vale de lágrimas. E isso frente tanto ao otimismo renhido mantido pela ideologia liberal em relação não só às suas instituições como em relação aos seus sistemas de preordenação sócio econômica abstratos, autônomos e auto reguláveis (seu regime de irresponsabilidade) quanto à inaudita alienação, indiferença e falta de participação nas coisas da cidade por parte das sociedades de massa atuais: sociedades dos *indivíduos sem face*. E uma coisa segue, a nosso ver, como corolário da outra, pois nem o individualismo moderno (neo-liberal) tem índole social e nem o dinheiro pode servir como cola social suficiente para criar uma comunidade de destino humana. Então, assim como soltar o freio no âmbito da sexualidade não é necessariamente indicação de libertação do corpo; reconhecer o vale de lágrimas da vida humana não é sinal de maior consciência de responsabilidade e engajamento. Pelo que Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, G. Marcel, Sartre ou Camus nos dirão todos eles se não que a verdade é triste, ao menos que a existência é trágica, e que o homem está antes lançado no mundo, exposto, ameaçado, abandonado, condenado.⁹⁶⁸ Onde estão, desde então, as belas certezas e sublimes seguranças do filósofo? Não são elas senão a amarga *certeza da incerteza*, a inquieta segurança que não é mais a verdadeira segurança para o ser humano? Todavia, o que é preciso ver é se esta certeza da incerteza é assumida responsavelmente como uma inquietude que asseguraria que não há mais verdadeira segurança para o ser humano. Quer dizer, que não há da mesma forma a possibilidade de uma instalação segura na incerteza. Pelo que só nos restaria, à indiferença ou ao suicídio, por mãos à obra na construção responsável de uma comunidade de destino sob o solo de uma antropologia que discerniria seu

⁹⁶⁸*Ibidem.*

caminho pelo farol da assunção e do respeito intransigente à dignidade humana apostando não mais no “indivíduo”, mas na *pessoa concreta, livre e criadora*.

Assim, a Thévenaz⁹⁶⁹ parece que essa situação do vale de lágrimas, que soa bem negativa, mas que é real, porque tomada como consciência na história, porta em si o élan de novas possibilidades. Escatologicamente, trata-se sempre do fim de *uma filosofia*, e não “da” filosofia, para a qual é possível vislumbrar-se sempre um *novo começo*. Porquanto filosofar é propriamente um ato humano; é ciência nômade do *começo*. E, para o crente filósofo, *Cristo não veio para julgar, mas para salvar*. Todavia, será que a filosofia quer assumir uma nova tarefa em relação a si mesma? Eis mais um sentido do *ceticismo moral* de que temos falado que se mantém, a nosso ver, em Thévenaz, como um índice recorrente de mordedura e lucidez da realidade sobre a razão que não poderá mais lhe abandonar. Se ela quiser cumprir papel responsável, fora da mentira e da ilusão. Mas diante dessa situação, a palavra *fé*, frente à palavra *razão*, não permanece sem ambigüidade. E é precisamente esse equívoco sobre o caráter da fé que se teria talvez interesse em dissipar. Pois quando se interroga sobre o que pode ser a segurança ou a fé do filósofo, não se saberia quase evitar hoje a confrontação com a fé cristã. Pelo que essa insistência em manter sorrateiramente – e até em bom tom soando como um bom-senso ao público leitor e ouvinte – uma tal “fé filosófica”⁹⁷⁰ nada mais é que o signo de uma recaída na tentação clássica. É fazer vistas grossas à condição precária das seguranças racionais e filosóficas. É resistir em entender o quão profundamente radical o ser humano e suas conquistas e pretensões estão colocadas em questão em suas pretensões infundadas esclarecidas pela própria filosofia atual.⁹⁷¹ Pelo que se há uma tradução desta pinçada da fé sobre a história da filosofia ela pode ser traduzida como o signo cristão de uma busca por “honestidade” que não deixou mais de participar do ideário filosófico, para tomar aqui o grito de guerra de Kierkegaard contra o bispo Martensen.⁹⁷² Pois constantemente, por um índice mais insinuante, instigador e provocativo do que se pensa, o cristianismo tem tentado demolir o bloco muito assegurado das certezas filosóficas, descobrir a falha do colosso de pés de barro, ler

⁹⁶⁹ *Ibidem*, 288.

⁹⁷⁰ Por exemplo, com Jaspers.

⁹⁷¹ (Karl Jaspers, seu livro sobre a *fé filosófica* (*op. cit.*), entra em linha nesta crítica.)

⁹⁷² Cf. KIERKEGAARD, Søren: *Attack upon “Christendom”* (1854-1855), *op. cit.*, *passim*.

sobre a visão marmórea da filosofia o índice de uma fraqueza oculta que confirmasse a fraqueza humana e encontrasse a porta salutar da humilhação.⁹⁷³

Todavia, hoje, segundo Pierre Thévenaz, dá-se o inverso. É antes na incerteza negra da filosofia que o cristianismo se prende. Ele se prestaria antes, contra Nietzsche, contra Heidegger, contra Sartre, contra Camus, em dar novamente ao filósofo uma esperança perdida ou que lhe faz muito manifestamente falta. Por um pouco o cristianismo viria à cabeceira da filosofia menos para humilhar seu orgulho do que para prodigar, na infelicidade, as consolações da fé ou as promessas de uma certeza enfim reencontrada.

Segundo Thévenaz⁹⁷⁴, durante séculos, o cristianismo afrontou a segurança inquebrantável dos filósofos pagãos ou descrentes e deveu aí denunciar uma serenidade ilusória ou mesmo, aos olhos de alguns, diabólica. Ilusória e diabólica não por puro diletantismo cético, mas porque o movimento erótico que a animava pulsava para a morte e a letargia. Assim, é muito interessante notar o seguinte: durante séculos, o cristianismo afrontou a segurança e confiança filosóficas mostrando o seu “pecado”, a sua vaidade e vanidade, a sua *hybris*. Hoje, que a filosofia assumiu a inquietude e tem reconhecido seu caráter contingente, os cristãos ficam desconcertados com este reconhecimento da condição humana do seu pecado e de seu abandono de que tanto falou e alertou no passado. Diante disso, não sabendo mais o que dizer, a cristandade pretende transformar as igrejas em “hospitais” onde se possa vir e gemer à vontade e o cristianismo em discurso piedoso meramente edificante. A cristandade ocidental se emburguesou tanto, e se instalou de tal forma nas seguranças prometidas por esta ideologia nefasta, assumindo o otimismo ideológico do liberalismo sobre as estruturas de funcionamento autônomo desta sociedade e sua suposta capacidade auto reguladora (sem a necessidade de intervenção humana⁹⁷⁵ responsável) que ela não sabe o que dizer e toma uma atitude arredia de defesa e intransigência no intra-muros de seus castelos confessionais, doutrinários e tradicionais. Defesa do seu lugarzinho ao sol na sociedade burguesa não somente permitido pela ideologia liberal como muito bem esperado enquanto muleta moralista coadjuvante. Achando que com isso faz grande coisa contra

⁹⁷³ “Segurança da filosofia e inquietude da fé” (1955), p. 288.

⁹⁷⁴ THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, op. cit., p. 288.

⁹⁷⁵ Para mais detalhes sobre a desconfiança visceral no “povo” por parte da ideologia liberal em um dos seus maiores promotores no Ocidente, John Locke, ver, em nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*, o capítulo: “Personalismo e Liberalismo”.

essa “Grande Religião”, esta versão sutilizada do pior do paganismo antigo, do impessoal que acampa todas as ordens e esferas da sociedade atual, inclusive a da chamada “religião” em geral.

É, portanto, necessário entender como se deu essa revolução da filosofia das certezas de antes para as filosofias das incertezas de hoje. Pelo que vemos que Thévenaz é atento às últimas pesquisas sobre a Grécia Antiga, e diferencia as “Grécias”, já que o nosso acesso a ela se dá através de seus textos. Assim⁹⁷⁶, repartamos, pois, a magnífica segurança ontológica da filosofia grega que exerce até hoje no Ocidente uma verdadeira fascinação. Um cosmo (organização divina) era a garantia. O conteúdo de insegurança que paira sobre o Cosmos chama-se Caos, cuja positividade e imediatez da experiência cotidiana sai com uma clara confirmação, para o grego, de seu controle, não sem as devidas oferendas de gratidão realizadas ordenadamente nos templos. Assim, exercer ali nossa razão é reencontrar em nós Deus e o Cosmos, ou o que nos une inteiramente a Deus ou ao universo. A razão é, pois, consolidação essencial do homem, a rocha inquebrantável sobre a qual ele faz fundo. Todavia, é só com o cristianismo que a relação fé-razão se torna um verdadeiro problema filosófico com capacidade heurística tanto para a *filosofia* quanto para a *teologia*, que descende daquela. Mas colocado dessa forma, esta expressão daria a falsa compreensão de que o cristianismo foi apenas uma transposição, talvez mais esclarecida, mas apenas fruto sem descontinuidade. E assim o espectro da *tese liberal*, a do naturalismo continuísta em matéria de transformação cultural, que a história do cristianismo primitivo da qual temos proposto alguns exemplos de flagrantes irredutibilidades *infirma*, se justificaria. Pois o tipo de fé que o grego desconhecia era o da *fé como decisão*, como relação confiante de filho para com o pai, como engajamento de todo ser. E eis porque a expressão de Jaspers (fé filosófica) é problemática: não há escolha, o grego é razão e ele descobre ou reconhece seu elo essencial com o universo como um elo racional.⁹⁷⁷ Em síntese, para os filósofos gregos a segurança racional *não é um ato de fé filosófica*, ela exprime *um enraizamento ontológico*. Nesse assento ontológico, cósmico e divino ao mesmo tempo, característico da sabedoria filosófica grega, a filosofia ocidental tem encontrado uma magnífica segurança sobre a vida e um capital de certezas *quase* inexpugnável. E cujos resultados em matéria de conforto e segurança auferidos com base nessa “estética”, e mesmo pela

⁹⁷⁶THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, *op. cit.*, 289.

⁹⁷⁷THÉVENAZ: *ibidem*. Ou seja, ele não precisa ter fé, pois ele sempre a tem enquanto faz uso adequado da razão.

ação da ciência moderna, são o que têm – também graças ao esforço da retórica pragmática – intimidado o aprofundamento da crítica em relação a esta sua “universal e respeitosa tradição”.

Assim, a história surgiu na eternidade grega; enquanto que é com o cristianismo que um evento se impõe como evento, e não como razão. Para o cristão, segurança e inquietude devem permanecer ao mesmo tempo enquanto durar este mundo. Neste sentido, deve-se reconhecer um sentido na morte sobre a Cruz, e uma realidade à Ressurreição.⁹⁷⁸ Pois isso seria reconhecer, ao mesmo tempo, que a esplêndida segurança da filosofia grega não pode mais seguir-se simplesmente por si. Pois se é verdade que a razão nos coloca em acordo natural com o ser e com Deus, o crente se dá conta de que o sacrifício de Jesus Cristo não teria mais razão e seria esvaziado de sua significação. Mas porque a segurança era tomada de modo tão natural que nenhum filósofo creu dever justificá-la, a imputação radical e intransigente de loucura da fé sobre a razão é o que despertou a filosofia a tomar consciência das *evidências naturais infundadas que ela mantinha tranquilamente*.

Como podemos ver, o ideal de maioria kantiano foi iniciado e realizado, em parte, pelo cristianismo primitivo. Assim, aceder à maioria toma o signo de uma tomada de mais consciência que será seu movimento próprio de mais ser, e não de “nada”. Pelo que sob o olhar de sua consciência nascente, sua segurança natural na razão se desnatura e lhe aparece sob uma nova luz, totalmente nova: como o que ela realmente era, *uma fé na razão*.⁹⁷⁹ Como vemos, segundo nosso filósofo, essa uma situação perfeitamente insuportável para a filosofia inflamada de racionalidade e preocupada em se fundar na razão. Em não ceder à inconsciência, a jamais se alimentar de simples crenças nem de simples opiniões! Assim, de duas uma: ou se deve fundar essa crença para dar novamente à razão um assento filosófico mostrando que essa segurança, por ingênua e natural que ela seja, não é menos legítima, ou, se se a convence do seu erro, a abandoná-la como uma crença ilegítima.

Assim, o que a filosofia vai tentar fazer, quando descobre que sua confiança era apenas uma crença sem razão na razão, é, segundo Thévenaz⁹⁸⁰, o seguinte. – O filósofo não pode se resolver nesse abandono se com isso ele deve significar a renúncia à razão:

⁹⁷⁸*Ibidem*, p. 291.

⁹⁷⁹*Ibidem*, p. 292.

⁹⁸⁰*Ibidem*, p. 293.

isto seria naturalmente o abandono ou o suicídio da filosofia. Pelo que nos parece, se não fosse o problema cronológico, que Thévenaz (1913-1955) fala claramente à Lyotard (1924-1998)⁹⁸¹ e a todas as anti-filosofias ou suspeitas sistemáticas contemporâneas que prosseguem seus discursos e parecem não suspeitar de si mesmas. E, por outro lado⁹⁸², se a filosofia se aceitasse a si mesma como não sendo uma crença graças à imputação de loucura que pairou sobre ela, ela alcançaria, em relação si mesma e a sua vocação, uma certeza mais sólida ainda que a segurança ingênua dos gregos. Pois desde então, uma certeza quanto a si em plena consciência de sua condição simplesmente humana e contingente. Ora, devemos notar, o índice desta certeza mais sólida da razão já se encontra na Antiguidade. Mas devemos notar também que é em Agostinho, quando ele afirma: *quaestio mihi factus sum / tornei-me uma questão para mim mesmo*, que ali a filosofia encontra e se coloca em um passo mais propriamente seu.⁹⁸³ Pelo que se trata de um passo afim e em sintonia com esta nova “segurança” e, é preciso reconhecer, realmente o cristianismo fez um belo trabalho. O A.T. desdivinizou o Cosmos, e o N.T. desdivinizou o ser humano (entendido como razão). Pela primeira vez o filósofo se apercebe de que, quando se quer atacar o problema dos fundamentos, filosofar se torna um terrível risco e uma empresa dramática porque ela deve se prender à rocha mesma das certezas mais vitais e às mais essenciais da razão. Inclinar-se-íamos a repetir novamente com Thévenaz⁹⁸⁴: decididamente o cristianismo fez um belo trabalho! A espiritualidade cristã, toda ela irmanada à vida concreta e à história, à temporalidade e à vida neste mundo, não poderia matar a razão filosófica (quer dizer, o ser humano), pois *Cristo veio para salvar*. Assim, a filosofia não foi desmoralizada e subvertida pelo cristianismo, pelo contrário, *ela foi instigada a exercitar-se no aprofundamento de seu movimento mais próprio; a encontrar uma nova segurança mais afim a si, a sua condição*.

Assim, se esta é a força agostiniana, fica agora melhor entendido, por um lado, o “necessário” ataque à razão filosófica feito pelo monge agostiniano Lutero, no começo do século XVI. Por outro lado, segue-se que o Bispo de Hipona é o inventor da fé filosófica:

⁹⁸¹LYOTARD escreveu seu “manifesto pós-moderno”, *A condição pós-moderna*, em 1979.

⁹⁸²THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, *op. cit.*, p. 293.

⁹⁸³*Ibidem*, p. 293. (Cf. AGOSTINHO: *Confissões* IV, 4, 9 e 14, 22).

⁹⁸⁴*Ibidem*.

... Deus, Ser supremo e Verdade suprema, constituirá o sustentáculo e o fundamento da empresa filosófica. A fé em Deus, em Deus explicitamente identificado com o fundamento da razão, substitui assim a segurança-crença inconsciente e implícita dos gregos. Pelo que se pode muito bem dizer que santo Agostinho é o *inventor da fé filosófica*.⁹⁸⁵

Assim, a segurança do filósofo repousará, agora, sobre uma fé explícita na razão. Mas, pergunta nosso autor (no mesmo lugar), no mesmo golpe a independência da razão filosófica não se encontrará comprometida? Não é esta uma maneira de fazer a fé cristã exercer o papel de uma crença filosófica sendo que ela mesma, e isso é bem claro, não é fundada racionalmente? E eis que se ressalta novamente, contra Agostinho, o valor da empresa de Tomás de Aquino no século XIII que promove a distinção radical entre fé e razão. Pelo que, mais uma vez, podemos notar o encaixe pelo qual Pierre Thévenaz se mantém em seu método de radicalização em linha com a tradição reflexiva. Pelo que seu método de experimentação intelectual radicalizante não lhe permitirá qualquer subserviência, não obstante respeitar os méritos. Trata-se aqui da proposição de uma “filosofia da libertação” que retoma o seu élan mais próprio que é o diálogo sem fronteiras.

Nessa conexão, deve-se reconhecer o valor do famoso princípio tomasiano: ... “é impossível ter simultaneamente fé e ciência sobre um mesmo objeto”.⁹⁸⁶ Pelo que vemos, aqui também, graças à exigência cristã que opera na filosofia, que esta reconquistou, pois, alguma coisa de inapreciável, que a filosofia grega não havia conhecido e nem tido necessidade de conhecer: *a autonomia da razão natural*. Mas, Thévenaz reconhece⁹⁸⁷, há um ponto em que Aquino permanece agostiniano – no *Deus-fundamento ontológico* – pelo que acaba incorrendo no mesmo deslize comprometendo o passo de sua grande conquista. Em Aquino, o Deus-fundamento ontológico constitui uma segurança que não colocará mais problema e que será como que uma ingenuidade reconquistada.

⁹⁸⁵THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, *op. cit.*, p. 294.

⁹⁸⁶ Cf. GILSON: *Introdução ...*, *op. cit.*, *passim*. Todavia, a nosso ver, há algo de estranho nesta formulação que toma Deus, que intenciona a Deus como *objeto*.

⁹⁸⁷THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie et inquietude de la foi”, *op. cit.*, p. 295.

Assim, não obstante as críticas de um Étienne Gilson⁹⁸⁸ ao princípio movente da “exegese protestante contemporânea”, vemos que é necessário mesmo uma volta constante aos textos fundantes do Novo Testamento para fazermos filosofia consistente e com rigor contra as imposturas da filosofia, contra a tentação recorrente de surgimento do *Deus-garantia dos filósofos*. E isso, tanto mais no caso de um teólogo que fala em nome dos cristãos, ou seja, mesmo no caso do “Doutor Angélico”. É duro dizer isso, mas tanto Agostinho quanto Aquino contribuem, num segundo momento de seus projetos, para a reconquista da segurança filosófica, desta vez em versão assumidamente cristã, naquilo que ela tem de mais pagã. Pois ambos, segundo Thévenaz⁹⁸⁹, imaginam que a segurança da fé cristã pode ser simplesmente transportada em filosofia e que ela seria capaz, a fim de dar conta, de satisfazer a exigência propriamente filosófica em relação ao fundamento. Com isso, portanto, o Deus da fé deixa de fundar as seguranças da razão e lhe restitui sua confiança ingênua em si mesma. Pelo que isso é esquecer que a segurança ingênua reclama agora, a todo preço, ser filosoficamente fundada e que, segundo a exigência profunda do cristianismo, Deus pode fundar tudo, *menos uma filósofa*. Pois esta é “descoberta” pela exigência cristã como *tarefa exclusiva e de inteira responsabilidade do ser humano; tarefa para a qual este não pode contar mais com avalista divino*. Assim, a filosofia havia recebido, graças a São Tomás, sua carta de alforria, e, em linha com a exigência profunda que fez surgir o ato tomasiano, ela não poderia prosseguir mais senão a este preço. Portanto, desde a Renascença, o fermento lançado pela exigência cristã deveria prosseguir sua ação na filosofia.⁹⁹⁰ Pelo que se destaca o sentido pelo qual Descartes se enquadra nessa “exigência cristã”. Descartes aceita o risco enorme da empresa (risco de perder a própria vida, bem entendido⁹⁹¹) e se engaja na experiência da dúvida radical e metódica que visa, como se sabe, demolir sistematicamente as seguranças ingênuas e “começar tudo de novo dos fundamentos”. Visando uma certeza que nada deveria à autoridade da revelação, que não teria mais nada de uma crença ou de uma opinião e que seria de uma evidência racional sem falha.⁹⁹²

⁹⁸⁸ GILSON: *Introdução ...*, *op. cit.*: Capítulo III – “Aquele que É”.

⁹⁸⁹ THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie ...”, *op. cit.*, p. 296.

⁹⁹⁰ E é com esta ação que a filosofia de Thévenaz quer contribuir.

⁹⁹¹ Os traços agitados da vida de Descartes: viagens constantes, sofrimento por acusações, venda de propriedade em França e perda do título nobiliário (1622-01623), sofrimento pela morte da filha única de relação não marital, retratações constantes etc., são muito bem narradas por GAUKROGER, Stephen: *Descartes – Uma biografia intelectual*, ed. UERJ – Contraponto, Rio de Janeiro, 2002.

⁹⁹² THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie ...”, *op. cit.*, p. 296.

Assim, plenamente consciente da exigência do fundamento, Descartes é o primeiro na história da filosofia, após 1600 anos, a levar a sério a exigência cristã que a Epístola aos Coríntios formula em relação à filosofia. Pelo que o fundamento perfeito e radical em Descartes, em vista do fundamento radical, se dá no grande momento histórico do *cogito*, que fez brotar, em sua perfeita e radical evidência, o fundamento procurado: *penso logo sou*. Em um ponto ao menos, e em um único, o pensamento e o ser são agora imediatamente ligados, e o conhecimento filosófico não se funda nem sobre uma crença ingênua ou inconsciente, nem sobre a tradição, nem sobre a fé cristã, nem sobre uma fé na razão, mas sobre *ele mesmo*, sobre a consciência mesma do eu pensante. Assim, levando a sério ao mesmo tempo a exigência de fundamento de origem cristã e a autonomia da razão descoberta por são Tomás, Descartes se dá conta de que as seguranças gregas e a filosofia escolástica que se apóia sobre elas simplesmente não são mais possíveis.⁹⁹³

Todavia, nota Thévenaz⁹⁹⁴, eis que também Descartes, num segundo momento, cede aos prestígios das seguranças gregas e ao Deus cristão fundamento da verdade. Pelo que vemos que a exigência do cristianismo em relação à filosofia nele não é de fato satisfeita. O prestígio das seguranças gregas e do Deus cristão fundamento da verdade permanecem muito vivos ali. Pois tão logo o *cogito* é posto e fundado, Descartes não tem nada de mais apressado a fazer do que voltar a Deus, e se apercebe bem rápido de que para ele a evidência do cogito não visa tanto fundar a razão que fundar, de maneira mais filosófica, um Deus racional que por sua vez fundará a filosofia, garantirá os seus passos. E eis aqui que por um retorno nós recaímos sobre a concepção absolutamente tradicional da filosofia medieval. Pelo que chegamos aqui no ponto do método thévenaziano em que se esclarece, o que o nosso autor diz em outro lugar, a colocação de Deus como garantia em um momento de sua análise do ato de Descartes como *uma outra história*. Assim, firma-se: Deus *garantia* da razão *humana*. Todas as bases do deísmo, desde então, estão aqui lançadas. Ou seja, todas as bases da ideologia que toma a Deus *sem tomar a sério Deus*. Pelo que nota Thévenaz que a exigência cristã nem sempre é satisfeita.⁹⁹⁵

⁹⁹³*Ibidem*, p. 297.

⁹⁹⁴*Ibidem*, p. 298.

⁹⁹⁵*Ibidem*.

Em mais um passo, segundo Thévenaz⁹⁹⁶, a exigência cristã é laicizada pela filosofia (Locke, Kant). E assim prossegue a epopéia filosófica: em um jogo decisivo e positivo vemos o prosseguimento imediato de desdém ao Deus-garantia de Descartes. E no prolongamento do *cogito* de Descartes, lócus, segundo Thévenaz, onde se dinamiza e prossegue a exigência cristã, a metafísica cai de Deus sobre o ser humano, e depois da natureza na história; pelo que podemos nos lembrar das etapas aqui já coligidas.

Nestes filósofos não se trata mais de reservar um lugar para o seu pequeno eu no universo, mas, pelo contrário, sempre em tentar de novo resolver o problema do fundamento. Isso leva não menos a uma redefinição da razão; e o que é agora a *razão*? Ela é um ato puramente humano e autônomo pelo qual o ser humano toma consciência, no temor e tremor, de que ele mesmo tem de dar fundamento ao seu pensamento, na ausência de todo recurso transcendente. Ela é ato pelo qual se organiza e se conhece o mundo e a sociedade. Bem entendido, para os que não se demitiram de sua tarefa humana própria como racionalidade e que não se vinculam a uma construção histórica (tradição intelectual) em nome dos compromissos inescusos que esta mesma razão nesta mesma história tenha assumido. O que seria ainda escolher certos resultados mais visíveis aos menos visíveis, mas não menos resultados e nem menos humanos, racionais. Pois é neste ato construtor e construtivo que a razão vai aparecer ou aprender a reconhecer seu próprio fundamento, e descobrir uma nova “segurança” filosófica. Pelo que vemos então que seria por esse ato único que a razão ficaria impedida de se reduplicar em razão juiz criticando e instaurando os limites da razão conhecedora. Todavia, é justamente isso que vai se dar com Kant, pois é o tipo de segurança que ele provê à razão.

Como vemos, em Thévenaz, então, não nos deparamos simplesmente com um “delírio da razão” tomada pelo movimento de interiorização. Pois ele é ciente da necessidade de alguma aderência à razão, mesmo nesse nível da vida interior. Pois como aquilatar o valor de um *movimento* – fazer seu inventário – sem o seu *outro*, o repouso. A questão é que a especificidade da dinâmica que constitui o movimento de interiorização no método reflexivo se liga ao quanto esta sua dinâmica própria prevalece sobre a vontade de segurança. Isto é o que faz com que do movimento de interiorização da filosofia reflexiva conseguimos criar os elos concretos com o mundo da vida, e em

⁹⁹⁶*Ibidem*, p. 299.

respeito a ele, caracterizado pelo fluxo, a mudança e a transformação; em uma palavra: a *historicidade*. Muito importante esse passo, pois demonstra a passagem que, no solo antropológico da consciência de si que se inicia na modernidade com Descartes, é possibilitada graças à recuperação propiciada por este empenho crítico da razão. Recuperação e substituição da noção abstrata de *natureza* pela de *história* e da de *eternidade* pela de *tempo*, ambas estas dimensões que encontram seu solo mais próprio na tradição bíblica. Vemos então, novamente, que é a exigência cristã instigando a razão a se humanizar, pois é através desta recuperação que “a filosofia descobre que sua presença na história, na sociedade, no outro, é sua tarefa própria e que sua razão não somente a religa a este mundo, mas encontra seu fundamento nessa relação mesma que ela contribui para assegurar *hic et nunc*.”⁹⁹⁷ Não é o eu isolado, mas o ato pelo qual a razão estabelece o ser humano na história, na comunidade dos seres humanos ou no universo que se coloca agora como exigência e desafio na linha do horizonte da razão filosófica atual.

Assim, os temas maiores da filosofia contemporânea serão a história, a ação, a existência, o outro, os quais delimitam o lugar das novas seguranças e do novo fundamento da razão filosófica. Uma segurança inquieta; fundamento simplesmente humano da razão X Deus-fundamento. E será com o engajamento apaixonado e trágico de um Kierkegaard ou a decisão lúcida de um Nietzsche que o último bastião do Deus-fundamento se desmorona. E não é por nada que estes dois filósofos têm uma tal importância hoje em dia.⁹⁹⁸ Pois é surpreendente ver se juntar nestes dois homens de um lado a exigência mesma do cristianismo em relação à filosofia e, de outro, – em oposição violenta ao cristianismo – a exigência filosófica autônoma. Assim, segundo Thévenaz⁹⁹⁹, a preocupação atual em filosofia é descobrir sempre melhor o seu novo enraizamento na realidade humana ou histórica. Mas este fundamento não pode ser reconhecido a menos que se lhe contribua ativamente para criá-lo ou promovê-lo. A reflexão filosófica se funda, então, em seu próprio exercício. Pelo que fica esclarecido o papel primordial do *método*, da postulação de um caminho pelo qual a razão possa exercitar este seu itinerário mais próprio, pois propriamente a sua altura.

⁹⁹⁷*Ibidem*, p. 300.

⁹⁹⁸*Ibidem*, p. 301.

⁹⁹⁹*Ibidem*.

Mas essa expressão de Thévenaz contém muito mais coisa: a crítica simplesmente demolidora, a desconstrução pela desconstrução, a falta de atenção a dimensões outras que *propõem* etc. se tornam, então, frente a esta preocupação atual, *topos* de evasão e instalação no outro dogmatismo antípoda ao criticado pela revolução copernicana de Kant, como já dissemos. Como lá, aqui trata-se de uma nova evasão do concreto, do *aqui em baixo* mesmo que dizem defender, em nome agora da imanência, ou melhor, da ideologia da imanência e da identidade pura: o *immanentismo*, que não passa de idealismo travestido de bom senso e de pensamento concreto. A expressão maior dessa violência ao concreto, formulada por esta nova metafísica (inconfessa como tal), será, então, na sua forma aberrante, desesperada mesmo, o reducionismo materialista que quer transformar o solo próprio da filosofia, sobre o qual ela se dinamiza em seu próprio ato enquanto método, *caminho*, a epifenômeno físico-químico. Com isso desacreditando a capacidade reflexiva por tê-la tomado como um a mais dos seus objetos: “consciência” como “essência”, “substância”, como mero objeto exposto. Novamente, isso “desqualificaria” a atividade mais própria da filosofia, que é radical, e a colocaria em segundo plano em relação, se o argumento reducionista deve ser levado a sério, à química orgânica. A atividade propriamente filosófica, pela qual a filosofia é o que é, segundo o que depreendemos do ato filosófico e Pierre Thévenaz, deveria ser substituída pela *sua irmã mais nova que seria mais radical*: a química orgânica. E assim, de *ancilla fidei* teríamos a filosofia como *serva dos humores*. O resultado da análise laboratorial dos humores e das secreções orgânicas, porque envolveria, expressaria ou mesmo conteria a consciência, seria o necessário às respostas para as buscas mais características do pensamento atual e que, após milênios de tateamentos, a química orgânica, finalmente, daria a resposta. E assim, esta filosofia *serva dos humores* pós moderna nos mostraria o lócus desse reducionismo que encontra seu habitat natural na tradição anglo-saxônica estadunidense. Facilmente balançando e girando no círculo costumeiro da ideologia social que lhe permite um lugar adequado junto ao honroso bom senso científico: linguagem – pragmática.

Todavia, não obstante parece que também Nietzsche, em seu empenho, cedeu à “ingenuidade grega”, ao seu *naturalismo*.¹⁰⁰⁰ Este Deus, realmente o ser humano tem de matar. Todavia, a má distinção de Nietzsche do Deus da fé e o Deus-fundamento fê-lo se perder. Mas sobre o cadáver do Deus-fundamento vemos ressurgir o Deus vivo da fé,

¹⁰⁰⁰ Ver acima: Capítulo I – *Levando Nietzsche a sério*.

mais vivo que nunca! Exato, e vivo pelos problemas que nos preocupam hoje, problemas que são, mesmos e sempre, os motores propulsores que fazem durar uma provocação realmente profunda e de valor. E, para Thévenaz, que viveu em plena Segunda Guerra Mundial, “cada um conhece os sinais e percebe hoje o testemunho.”¹⁰⁰¹ Pelo que seu ato se dá em prol da “verdadeira fé viva” e da “verdadeira filosofia viva”. E é necessário entender o papel que a *verdade*, no sentido contemporâneo, toma pelo qual o seu problema é posto e ela é entendida. Pelo que em relação a isso, como vimos, o grito de Nietzsche propõe uma resposta e denúncia provisória. Daí a incerteza e a angústia da filosofia contemporânea. E é sobre o solo destas incertezas que Thévenaz esboça algumas das tentações da fé: trata-se de um esboço, porque ele não está fazendo teologia, mas filosofia.¹⁰⁰²

Os problemas do cristianismo em seu flerte com a filosofia surgem a partir do momento em que, segundo Thévenaz, se pergunta se, do seu lado, o cristianismo se dá conta do jogo deste drama secular e das responsabilidades que são as suas em seu desdobramento e em seu desprendimento.¹⁰⁰³ Pois a ruína da fé filosófica arrisca a arrastar a fé no mesmo movimento, dados os compromissos que uma faz a outra assumir como sendo os seus. Um tipo de volta por atração ao confusionismo antigo, agora mais sutilizado. Pelo que, a nosso ver, em muito, o Deus das igrejas tem sido um Deus subordinado a essa ordem. Pois se cria que Deus fundava a segurança da razão, e era a segurança frágil da razão que sustentava Deus tão fragilmente. E eis o desenlace da luta da filosofia contra ela mesma: a contaminação da razão pela (falsa) fé. Falsa porque plena e condescendentemente deixa-se assimilar pela razão, pelo seu jogo de luz e sombra de si mesma, por um lado; e, por outro, por tentar se substituir à tarefa própria da razão. Como vemos, a reboque nesta empresa ambas perdem e se perdem a si mesmas.

Assim, ao lado desta luta da filosofia, se dá a luta do cristianismo – na verdade, a mesma luta da filosofia – contra a contaminação da fé pela (falsa) razão. Falsa pelos motivos inversos, agora. Pelo que o enfraquecimento do cristianismo, segundo Thévenaz¹⁰⁰⁴, o leva a querer fundar a fé sobre a razão, a exprimi-la e reforçá-la por meio dela. Cai-se assim nos sincretismos, nas gnosés ou nas *Weltanschauungen*. Nesse

¹⁰⁰¹THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie ..., *op. cit.*, p. 302.

¹⁰⁰²*Ibidem*, p. 303.

¹⁰⁰³*Ibidem*.

¹⁰⁰⁴*Ibidem*, p. 303.

sentido, é importante para os teólogos de hoje – e os filósofos – entenderem a luta travada pela teologia contemporânea desde Barth, quando a fé começa a tomar mais consciência de si. Mas uma fé que quer se justificar diante da razão com uma “linguagem aceitável”, não é uma fé autônoma. Esta precisa lançar mão de sua própria linguagem, mesmo ao custo de uma necessária subversão da linguagem corriqueira, mal-acostumada. Assim, é necessário “repetir” o que os profetas, Jesus Cristo e os apóstolos disseram com toda a ênfase necessária. No que, deve-se reconhecer, Karl Barth tem o seu mérito.

Nesse sentido, entendemos melhor¹⁰⁰⁵ a crítica de Thévenaz a Karl Jaspers. Segundo nosso autor, é lamentável que um Karl Jaspers busque, por exemplo, fazer acreditar hoje sob o nome de fé filosófica uma noção tão cheia de equívocos. Pelo que uma tal fé filosófica não deveria ter o direito de cidadania nem na filosofia nem no cristianismo. Pois a exigência da fé cristã e a exigência radical da razão estão associadas contra a “fé filosófica”. Sem dúvida, no tempo de santo Agostinho, a filosofia se tornou questão para si mesma, e angustiada pela imputação de loucura que se lhe tinha culpado (enquanto expressão representativa da cultura antiga, da “humanidade”), não teria ela outra saída que se refugiar nos braços da Igreja e de Deus. Neste momento da história, segundo Thévenaz¹⁰⁰⁶, nós não teríamos sem dúvida agido de outra forma, tão verdadeiramente nós tivéssemos consentido em sacrificar a filosofia. Assim, essa saída da filosofia antiga se justifica, *em parte*, pelas condições antigas, mas não hoje!

Pois hoje, segundo Pierre Thévenaz (no mesmo lugar), que a filosofia tem conquistado sua autonomia, ou ao menos melhor clareza do seu verdadeiro lócus, e isso em uma grande parte graças a sua colocação em questão por parte do cristianismo primitivo, hoje que a filosofia tem tomado responsabilidade de fundar-se a si mesma sobre si mesma e em plena consciência de sua condição contingente, o recurso a Deus torna-se para ela uma infidelidade. Pelo que vemos aqui um índice do que quer dizer *cristianismo ateu* de Pierre Thévenaz, que nós postamos como parte do tema que dá nome ao presente estudo.

Assim, em certo sentido, porque da ingenuidade clássica se extrai o fato de que sua filosofia *não conhecia a fé filosófica*, em linha com este desconhecimento mesmo,

¹⁰⁰⁵*Ibidem*, p. 304.

¹⁰⁰⁶*Ibidem*.

mas agora não mais ingênuo mas em plena consciência de sua impossibilidade, se quer fazer filosofia com rigor, podemos ver que em Thévenaz trata-se de uma verdadeira *fidelidade à filosofia grega*. A Thévenaz parece que esteja aí a finalização do esforço filosófico moderno e atual, a verdadeira resposta da filosofia à exigência cristã. Pois agora filosofar não seria mais sobrepor à sutura da razão filosófica o remendo velho de uma tal “fé filosófica”. Pois também se os gregos, segundo nosso autor, tivessem podido tomar consciência da crença sobre a qual repousava sua filosofia, eles não teriam faltado em resolver o problema aprofundando a responsabilidade autônoma da razão antes que recorrer às garantias de um Deus ou de uma fé. Ora, não é preciso deduzir que uma filosofia será tanto mais fiel a si mesma quanto mais prosseguir nessa marcha por autonomia.¹⁰⁰⁷ E nessa conexão, isso deve ser reconhecido: “A filosofia é conquistada e fundada ela mesma pouco a pouco, e é o cristianismo que em grande parte tem tornado este progresso necessário, e por si mesmo possível.”¹⁰⁰⁸ O que não quer dizer que, desde então autônoma, a razão não tenha mais necessidade da fé cristã viva, e que esta possa ser vista como uma grande lembrança nas peças do museu da “história das idéias religiosas”. De forma alguma, pois contra a falsa fé, que rodeia a razão como uma tentação sempre à mão para justificar seu bom senso frente a um inimigo tão fraco e assimilável, só a “verdadeira fé”. Ou seja, aquela que se reconhece em sua especificidade e não se permite sincretizar-se. Todavia, aquela é a convicção dos filósofos descrentes ou indiferentes: Heidegger, Sartre e Ponty. Por outro lado, a posição dos filósofos que entendem levar em conta o cristianismo é a de considerar que a tarefa da filosofia é interpretar racionalmente e purificar o conteúdo da Revelação, quer seja isso ao modo de um Leon Brunschvicg ou de um Karl Jaspers.¹⁰⁰⁹ Diante destas duas posições, vemos o fundo de originalidade pelo qual a posição de Pierre Thévenaz se distingue e, a nosso ver, se afirma com pertinência, em respeito às exigências mais amadurecidas da nova hermenêutica, quando procura levar a sério as especificidades tanto contra as diluições quanto as conciliações fáceis. É necessário prestar atenção aos textos, escutar a voz do evento significativo que ali soa, sem querer apressadamente projetar sobre eles nossas próprias cosmovisões.

¹⁰⁰⁷ E isso, não tem nada a ver com Hegel.

¹⁰⁰⁸ THÉVENAZ: “Assurance de la philosophie ...”, p. 305.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*.

Isso porque, segundo Thévenaz¹⁰¹⁰, a exigência da fé e a exigência da autonomia da filosofia se opõem *formalmente*. E esta oposição deve ser mantida pelo bem de cada uma destas experiências humanas a fim de manter suas especificidades contra compromissos escusos e reducionismos. Pelo que o filósofo crente hoje, sem as seguranças das quais se beneficiam os filósofos pagãos e cristãos de outros tempos, é aquele que é chamado a prestar as devidas deferências ao *aqui em baixo* secularizando a razão, humanizando-a. Pois para a consciência de hoje a filosofia, que era divina, não é mais que humana porque a fé impede a razão de se tomar por mais do que ela realmente é. A fé ajuda a razão contra sua *hybris* mais própria. Pelo que a chave da filosofia atual é a mesma para uma filosofia atual cristã. A chance da filosofia atual é a de se saber humana, autônoma e desprovida de toda garantia divina – e somente a esse preço, pelo qual uma filosofia pode ser filosofia, pode ainda ser ela cristã. Além disso, porque para a filosofia atual o problema entre fé-razão não pode ter – enquanto ela não tiver a experiência da fé – a densidade que ele alcança para aquele que se propõe fazer tal experiência por ter tomado consciência de suas exigências de fé, para o bem e lucidez desta experiência filosófica não cristã, ela teria muito a ganhar em prestar atenção a quem tem feito esta experiência que ela mesma nega a si. Pois a fé pessoal em Deus de um filósofo cristão responsável, e não a fé filosófica, toma para este o índice de uma consciência de que se trata de *uma requisição total*, e não apenas um álibi de provisão edificante. Além do fato desvelado ao filósofo não cristão de hoje que a experiência do cristão filósofo pode apresentar, quanto à realidade de que fazer filosofia não pode mais ingenuamente ser tomado a partir da convicção ingênua de que se trata de um puro “despertamento” do fenômeno humano chamado razão, sem aderência e sem alteridade a si, fora do tempo e da contingência, como se ele pudesse se dinamizar sem qualquer “relação”.

Assim, vemos no crente filósofo como se desprende uma positividade de uma aparente negatividade. Pelo que a segurança inquieta do crente se tornou, hoje, a inquietude assegurada do filósofo contemporâneo. Todavia, essa inquietude deve impor o seu próprio sentido enquanto *inquietude*, e não como a oportunidade de um novo álibi de instalação. Assim é interessante notar que o que é ganho em filosofia corresponde exatamente ao que é também ganho segundo a fé cristã: só se se encontra, se se deixar perder; só se é o primeiro, se se for o último; só se é servido, se antes servir. Pelo que o

¹⁰¹⁰ *Ibidem*, 306.

amor à verdade não se medirá hoje pelas seguranças, mas pelo quanto, consciente da insegurança e da fragilidade, ainda nos mantemos fiéis em nosso passo de lucidez tipicamente filosófico pela verdade, contra a mentira e a ilusão. Nesse sentido, conclui nosso filósofo¹⁰¹¹, a vantagem da filosofia pagã era a de ter ao menos uma ingenuidade; e a vantagem da filosofia descrente de hoje (cuja autonomia é muitas vezes tão suficiente e tão autárquica) é a de ter uma inquietude a mais, a vantagem de estar um pouco melhor em desconfiança contra a boa consciência da razão. Todavia, como podemos ver pelo que se desprende da empreita radicalizante de Pierre Thévenaz, na verdade, a força da razão, como da filosofia, como do ser humano, não está em postar uma desconfiança frente a um objeto exteriorizado, não. Segundo nosso filósofo, a força da razão está na *sua capacidade de desconfiança em relação a si mesma*. Pois, segundo Pierre Thévenaz¹⁰¹², e eis o “impasse” que a fé cristã ainda hoje lança sobre a razão filosófica, quando a segurança humana não é inquieta, é que ela se cegou e costeia o abismo; é que ela tem esquecido do Cristo que a julga. Mas se a inquietude humana deve perder toda segurança, é que, cética ou agnóstica, ela se fechou à promessa, à esperança e ao perdão; é que ela tem se esquecido de que o Cristo é Salvador.

¹⁰¹¹*Ibidem*, p. 307.

¹⁰¹²*Ibidem*.

CAPÍTULO X

10.1 *Uma filosofia corporificada (do corpo) como proposta de uma continuação possível da pesquisa inconclusa de Pierre Thévenaz*

Para o que propomos como uma continuidade possível da reflexão radicalizante de Pierre Thévenaz¹⁰¹³, a radicalização da noção de individuação humana, que se depreende da intuição religiosa veiculada pela crença cristã na ressurreição do corpo, se nos oferece com uma inspiração básica. Isso a fim de formularmos a proposição de uma “filosofia corporificada”, mais do que simplesmente uma *filosofia do corpo*, como uma continuidade conseqüente ao projeto thévenaziano. Pois a nosso ver, uma filosofia corporificada segue como uma conseqüência do movimento de radicalização que buscará manter sua nova incidência agora na base de uma *filosofia do engajamento*. Pois como dissemos no início, o movimento de interiorização se complementa em contigüidade e continuidade ao movimento de exteriorização da pessoa humana em sua luta pelo real. Dado que se trata, na perspectiva personalista do grupo de *Esprit* à qual Thévenaz se mantém filiado – coisa pouco observada pelos seus comentadores – de um mesmo e único movimento da pessoa em duas perspectivas distintas, mas não separadas e nem excludentes. Respectivamente, o que chamamos aqui de *imersão* e *emergência* da pessoa humana. Isso porque, também, como dissemos, a filosofia de Thévenaz é uma filosofia respeitosa das especificidades em suas irredutibilidades. Que anda então em linha com as exigências da “singularidade” concreta e não com as das *categorias gerais do puro pensamento*, da pura lógica dedutiva. Pelo que, para esta filosofia thévenaziana, não será simplesmente o “corpo-objeto” o seu ponto de partida. Não porque, dito assim, este conceito, como é, a nosso ver, o caso de fato em muito do pensamento contemporâneo, não será nada mais do que a expressão de mais uma mera exterioridade objetual da *razão instância crítica*, ao que Thévenaz, como vimos, já fez a crítica radical. Assim, em respeito a estas exigências que se destacam do método de radicalização reflexivo de Pierre Thévenaz, destaca-se a exigência de um pensamento

¹⁰¹³ O que é um projeto de investigação da nossa parte que pretendemos que seja a conclusão dos nossos estudos sobre a *emergência* (Mounier) e a *imersão* (Thévenaz) da pessoa humana em sua luta pelo real.

engajado porque responsável e consciente de sua condição. Nesse sentido, não se tratará, aqui, como fizemos notar no tema deste tópico, de falarmos simplesmente de uma *filosofia do corpo* – o que deixamos entre parênteses – mas de uma *filosofia corporificada*. Não se trata, também, de falar de uma filosofia da *condição corpórea*, o que faz com que à corporeidade se sobreponha um novo objeto para a razão crítica jogar o seu jogo agora chamado “condição”.¹⁰¹⁴ Pois, segundo a nossa compreensão da radicalização thévenaziana, é preciso que a filosofia aprenda a falar da corporeidade ou do corpo não mais como algo que se possui, mas que *seé no exato momento em que se fala*. Assim, a filosofia terá de aprender a falar a língua do balé, da dança, cujos *movimentos e o corpo* que os realiza, *pelo esmero, aplicação e tremendo esforço do bailarino(a)*, não mais se distinguem um do outro no trâmite em que se dá o movimento. E tanto não se distinguirão quanto mais esta união puder criar *uma nova lógica*. Não mais a lógica de mera inferência ou mesmo a lógica simbólica, que conquista sua precisão e se justifica ao custo de não ter de se ater aos conteúdos do mundo, aqui *nosso mundo*. Não; nesta nova lógica, razão e mundo encontrarão seu elo em plena superação das exteriorizações, ao mesmo tempo em que em plena consciência das distinções que passam a constituir e dinamizar-se em um real movimento de complementaridade, de *integração*. Movimento em vista de uma *totalidade por se fazer*, uma totalidade nunca total e nem totalitária, para quem entendeu o logos thévenaziano. Totalidade ainda, mas em trâmite, em processo, em marcha, inacabada. Como requer um pensamento que tenha alcançado a plena consciência de sua historicidade, de sua temporalidade e contingência.

Assim o *é*, indicado por esta integração, todavia, não indicará agora a cópula de uma cessão a uma ontologia geral atomística ou materialista – mais uma forma de idealismo e de evasão à radicalidade para a qual este “é” indicaria, na filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz, o alcance mesmo de uma filosofia corporificada. Assim, como vemos, esta filosofia não deverá nada a nenhuma das seguintes filosofias : do corpo objeto, do corpo visceral, do corpo paixão, do corpo “grande razão” nietzschiano, do corpo contíguo ao mundo etc. Pelo que esta nova exploração filosófica, que depreendemos como possibilidade, pode ser aqui esclarecida, não obstante se

¹⁰¹⁴ Ver as interessantes observações sobre a noção de “situação” em PATOCKA, Jean: *Platon et l'Europe*, Seminaire prive du semestre d'été 1973, Traduit du tcheque par Erika Abrams, Verdier, 1973, p. 10-11: “Dizer que eu, tu ou aquele nos encontramos em tal ou qual situação é uma abstração. A situação de cada ser humano faz parte de uma situação geral onde ele se encontra não só, mas com os outros.”

encontrar apenas esboçada, aqui e acolá, mas cujos indícios podem ser intuídos nos textos thévenazianos *desde o início* e a qual, nos últimos textos, nosso filósofo no-la apresenta em linhas mais claras. E isso a partir da maneira pela qual a noção de “engajamento”, proposta como conceito filosófico por Paul-Louis Landsberg e difundido no pensamento contemporâneo por Emmanuel Mounier, é assumida, *desde o início*, por Pierre Thévenaz até o alcance concreto e existencial a que sua filosofia reflexiva chega, conseqüentemente, em dado momento do seu método radicalizante contra o solipsismo intelectualista.

Assim, o conceito de engajamento, em Thévenaz, está ligado ao conceito de “condição” humana, ou melhor, do ser humano *em* condição, em vez de “natureza” humana. Pelo que seria interessante notar o fenômeno de que sejam justamente filosofias do engajamento, como a de Emmanuel Mounier e Sartre, por exemplo, que tendem a estancar, de certa forma, a dinâmica implicada no conceito “condição”. Pois em Mounier a pessoa é tomada “*sob* condição”, que enquanto enfatiza a especificidade da condição, todavia, perde em expressar sua dinâmica por conta mesmo de seu tratamento se dar na perspectiva em que a pessoa é apreendida por ele muito mais em sua expressão exteriorizada (*emergência*). Em Sartre, pela concepção de “condição universal”, que ele propõe como substituto e ultrapassamento da concepção universalista provinda da noção burguesa carregada de *natureza humana* que, por sua vez, a nosso ver, perde tanto em especificidade quanto em dinâmica. Sem dizer que nos soa como uma mera mudança das palavras “natureza humana” para a manutenção, de fato, do seu significado profundo que é um tipo de *essencialismo universalista*. Assim, o uso da preposição “em”, por Thévenaz, que propõe a expressão “*em* condição” para caracterizar o âmbito próprio da contingência humana assumida responsavelmente, parece-nos realmente melhor responder a ambas as exigências que se destacam do uso da noção de condição em sua intenção de manutenção tanto do seu caráter dinâmico quando do da especificidade desta condição. Pelo que o ponto de partida ou caminho da interioridade reflexiva que Thévenaz toma para formular sua filosofia se nos mostra agora como apropriado para dar conta destas realidades que se integram.

Outra observação se junta a esta e elucida a primeira parte do nosso argumento. Percebemos uma necessidade das filosofias do engajamento de conter a dinâmica própria da noção de *condição*, que não obstante elas defendem contra a de natureza. O que para nós pode ser um fator ligado diretamente à dimensão externa de expressão pela

qual a pessoa (Mounier) ou o indivíduo (Sartre) que, no engajamento, projeta-se para fora, para o mundo da vida diante do qual enfrentará a resistência “material” dos corpos em sua irreducibilidade própria. Pelo que aqui, como vemos, prevalece o “espaço” como forma preponderante pela qual a liberdade, para estas filosofias, será pensada. Já que a matéria não pode ter mais, para uma filosofia contemporânea do engajamento que procura respeitar sua irreducibilidade própria, a plasticidade disponível que temenquanto mero receptáculo da forma, por exemplo, para o intelectualismo de um Aristóteles. O que, a nosso ver, lança luz tanto sobre uma tentação ingênita às filosofias do engajamento como, ao que parece, esclarece uma característica de todo materialismo: o seu *conservadorismoconsequente*, que parece ser a sua tentação e consequência mais próprias. Além do mais, isso parece se depreender da necessidade de contenção, por parte desta ideologia, do élan criador em algum ponto. O que nos esclarece seu tipo de tratamento desesperadamente objetual da realidade “espacial” que é, no âmbito da atividade do pensamento, predominantemente metafórica e, *a fortiori*, com entrada para o jogo das interpretações. Novamente, este o âmbito no qual vemos justamente delinear-se o movimento de exteriorização da pessoa.

Assim, se com o movimento de “interiorização” proposto por Thévenaz conseguimos manter a dinâmica própria à noção de condição como assunção consciente e responsável da própria contingência, este, para nós, é um sinal de que a noção de “espírito” deve realmente ser entendida como a que melhor define o “movimento” e a imprevisibilidade da vida assumida como livre, autônoma e responsável. Já que se é a exterioridade “material” que impõe a resistência ao movimento de liberdade na perspectiva da expressão exterior da pessoa livre, será a *eternidade* o que imporá a resistência ao mesmo movimento de liberdade da pessoa em sua expressão interior “espiritual”. São estas dimensões que incidem tanto na vida exterior quanto na vida interior da pessoa, sem solução de continuidade causal pois trata-se sempre de *um mesmo movimento em duas perspectivas*. O que Thévenaz consegue, genialmente, a nosso ver, retomar no solo da interioridade contra o estancamento do movimento próprio que os gregos iniciaram e fizeram prevalecer com sua afirmação da “eternidade” sobre a “temporalidade”. O que representava para o antigo seu signo mesmo de militância contra a temporalidade, a cotidianidade, a vida comum, a corporalidade. Todavia, não obstante a semântica religiosa que pesa sobre esta noção de eternidade, ela não deixará de afetar, como vemos, a dimensão de expressão exterior da vida pessoal.

Assim, em suas incidências mesmas sobre a dimensão espacial da vida a que o pensamento filosófico contemporâneo lúcido procura fazer a crítica através da noção de *condição*. Não obstante, ali, como temos enfatizado desde o início, sem elidir que *seu conteúdo heurístico se dá através do aprofundamento da noção de psique* que, por outro lado, caracteriza a vida interior. O que mais uma vez esclarece nosso ponto aqui de uma filosofia corporificada do corpo não-objeto, mas do *corpo integrado*.

Isto porque esta noção de psiqué, não obstante advir do solo da intuição religiosa, proveu, de maneira grandiosa e frutuosa, inspiração para o fazer filosófico posterior que a aprofundou até o limite em que a vida “corporal” exigiu, a este mesmo fazer filosófico, participar, em sua especificidade material, exteriorizada e com sua irreducibilidade própria, na composição do princípio de individuação humana assenhoreado até então por esta noção “espiritualizante” de *psiqué*. Todavia, para isso, a razão filosófica (o que em Thévenaz quer dizer: *o ser humano*) não havia se preparado. E será primeiramente através da sacudida da razão filosófica em sua arrogância e impostura salvacionista universal nos primeiros séculos da nossa era pela experiência choque da fé cristã e, em seguida, pela afirmação subversiva da ressurreição do corpo pelos cristãos primitivos (portanto, da mesma forma que o culto órfico, uma manifestação espiritual do povo humilde) que as novas vias de aprofundamento para se pensar a “condição humana” estarão abertas. Thévenaz, *da mesma forma que a filosofia sempre fez desde a sua origem* em relação ao mito vivo e a religião viva (ou seja, em sua expressão espontânea popular contra a cristalização ideológica aristocrática pela qual a formulação homérica deu o tom na defesa das prerrogativas inamovíveis da categoria geral chamada *polis* em detrimento da singularidade humana), vai saber se aproveitar, de maneira original, a nosso ver, desta contribuição da espiritualidade do povo cristão do primeiro século. Todavia, espiritualidade que se deixa dinamizar e se desenvolver não somente pelo trabalho especulativo dedutivo racional próprio da psiqué, mas *também* por deixar-se tocar pela porosidade da vida exterior, corporal. Esta espiritualidade saberá deixar-se guiar pelos eventos significativos ocorridos no “tempo e espaço”, no *hic et nunc*: a encarnação, vida, paixão, morte de Cruz, ressurreição corporal e ascensão do Deus-Humano corporificado. Eventos que expressam a superação das dicotomias tradicionais; dentre elas, a de imanência e transcendência.

10.2 *Linguagem como “corpo verbal”*

Afim a isso, os acentos e acenos pelos quais nós constatamos como Pierre Thévenaz, não somente nos escritos mais tardios como já nos do início de sua carreira intelectual, tece uma aproximação a uma filosofia do engajamento se colocam em linha com o que ele vai desenvolver sobre a “linguagem”.¹⁰¹⁵ Pois o modo pelo qual Thévenaz propõe o *problema da linguagem* afronta, a nosso ver, duas concepções atuais sob as quais o sentido “corporal”, ou concreto, pelo qual o ser humano mesmo é visado ou colocado em questão no ato de fala ou não é firmado ou é elidido. Este modo thévenaziano afronta, a nosso ver, tanto a “linguagem fetiche” da chamada “filosofia da linguagem” da tradição analítica anglo-saxã estadunidense quanto à “ideologia” da suspeita, das anti-filosofias difusas hoje na forma de uma estética niilista, da pura desconstrução, do indiferentismo etc. Daí, a nosso ver, a importância que certamente este tema toma na continuação do projeto radicalizante de Pierre Thévenaz.

Conforme Thévenaz, a filosofia é por essência uma situação paradoxal. É um trabalhador em luta perpétua contra o único utensílio de que ele se serve: a linguagem. Pelo que sob pena de ver seu esforço se esvaecer na inconsistência, ele deve se submeter às exigências das palavras e da lógica. Sob pena de ser enganado pelas representações implícitas veiculadas pelas palavras, ele deve submetê-las para permanecer fiel ao real.¹⁰¹⁶ Pelo que podemos ver então que para o nosso filósofo a linguagem não é um “objeto”, é um utensílio tipicamente humano que, como tal, deve ser usado adequadamente. Quer dizer, em respeito ao modo específico pelo qual *ela* se nos permite deixar ver que seja *no trâmite mesmo pelo qual ela acontece*. Pois seu uso *compromete* aquele que a usa. Assim, a linguagem não-objeto da filosofia radicalizante em trâmite pelo método reflexivo se distingue da linguagem objeto da filosofia analítica porquanto, de partida, não há a reduplicação que a linguagem objeto impõe: por um lado uma linguagem objeto e por outro uma outra linguagem sobre a linguagem, cuja

¹⁰¹⁵ Cf. THÉVENAZ, Pierre: “Interiorité et méthode réflexive” (1945), p. 57 ss.; “Le dépassement de la métaphysique” (1954), p. 207 ss.; ambos in *L’homme et sa raison – Raison et conscience de soi*, Etre et Penser, vol. 46, Éditions de la Baconnière – Neuchatel, 1956. E, do mesmo autor: “La philosophie en face de son histoire” (1952), p. 13 ss.; “Présence du passé. Valeur de l’humanisme et des humanités” (1949), p. 23 ss.; “Langage et conscience”, (1954), p. 49 ss.; “L’homme et sa raison” (1948), p. 139 ss., todos estes in *L’homme et sa raison – Raison et histoire*, Etre et Penser, vol. 47, Éditions de la Baconnière – Neuchatel, 1956.

¹⁰¹⁶ THÉVENAZ: “Interiorité et méthode réflexive”, *op. cit.*, p. 57 ss.

reduplicação *irracional* ao infinito é o álibi para, em um segundo momento, pretensamente ser superada pelo esquema da pragmática que gera o círculo auto contido: linguagem reduplicada – linguagem objeto – pragmática contextual. Como já dissemos antes, se com Plotino temos a proposição de uma metalinguagem que contesta os prestígios divinos da inteligência sob a realidade mais plena do Um Super-Essencial; e se na seqüência, com o cristão Dionísio Areopagita, por causa do estouro da linguagem que é uma consequência da subversão da linguagem a que a mensagem cristã forçou o pensamento, temos a proposição de uma meta-lógica que leva ao silêncio significativo, em linha com esta radicalização o passo de Pierre Thévenaz não poderia ser mais uma reduplicação. Pelo que, nele, enquanto uma filosofia do respeito às especificidades, vai procurar dar voz à exigência de especificidade e concretude próprias da linguagem humana.

E já vimos que este movimento de radicalização enfrentou uma *instituição filosófica* respeitosa.¹⁰¹⁷ Mas isso, como vimos, pelo próprio movimento de ultrapassamento ingênito à *metafísica*, pela qual os gregos se colocaram na posse de um mundo onde o ser é inteligível, onde o ser se define por seu acordo essencial com um pensamento tornado mais inteligível. Assim, o mundo metafísico realizou a coerência e a unidade da inteligência, da linguagem, do ser e mesmo do divino. Pelo que, como já fizemos notar acima, a solução do problema da φύσις foi, pois, uma metafísica. O que Thévenaz¹⁰¹⁸ chamará de uma *metafísica do objeto*, uma metafísica das essências ou uma ontologia. Este mundo transcendente, então, segundo nosso autor, é apreendido por um conhecimento ele mesmo transcendente, quer dizer que se é elevado ao nível (divino) da realidade a conhecer. Neste sentido, como vemos, a filosofia era um esforço de divinização, de imortalização ou de reintegração a um mundo divino no seio do qual a inteligência e o ser se encontrariam verdadeiramente e no mesmo nível. Nestas condições, nem a inteligência e nem a linguagem constituem problema. Pois, contanto que eles sejam purificados pela ascese do ultrapassamento metafísico, o λόγος ou ο νοῦς são de início reveladores do ser, porque o ser é razão. A inteligência repousa no ser – ela é imóvel como ele – e o homem pode repousar em sua inteligência, pois ela dá a resposta sem ser ela mesma jamais problema. Pelo que, nota nosso autor (no mesmo lugar), pode-se muito bem dizer que tal é o *ideal secreto* da metafísica: chegar a essa

¹⁰¹⁷THÉVENAZ: “Le dépassement de la métaphysique” (1954), *op. cit.*, p. 212.

¹⁰¹⁸*Ibidem*.

perfeita adequação do ser (extraído em sua essência além das aparências) e o pensamento, do ὄν e o λόγος. E então, a cada vez que se puder dizer que todo o real é racional e que todo racional é real, parecerá que se tem atingido a perfeição da ontologia, em resumo, o *fim do ultrapassamento*, ou sua desnecessidade, pois parecerá que se tem chegado ao verdadeiro absoluto. Assim, sobre o plano da metafísica do ser não se saberia ainda prosseguir, após este primeiro ultrapassamento, a um ultrapassamento do próprio ser. Pois aqui as evidências da inteligibilidade se tornaram elas mesmas ontológicas, portanto, últimas, quando uma metafísica já não tem rigorosamente mais nenhum sentido. Pelo que, uma metafísica do ser é inadmissível, por assim dizer, por definição. Pois quando as evidências da inteligência são elas mesmas ontológicas, últimas, uma metafísica não faz sentido. O que para nós já é um indício, como já dissemos, de uma problematização da crítica contemporânea à metafísica que “proclama seu fim” e que nos parece, no fundo, *de modo estranho*, manter a mesma ingenuidade da identidade entre razão e ser.

Assim, como podemos ver, a questão é perceber o movimento de radicalização que impulsiona aqui desde o cerne mesmo da metafísica. Se se quer, a nosso ver, ser conseqüente com as exigências que se destacam das grandezas em questão e em relação, no caso a linguagem e a razão humana, que este movimento faz discernir as especificidades e irredutibilidades próprias. Nessa perspectiva radicalizante, não nos parece que a crítica à metafísica atual e a filosofia da linguagem *tomam a sério* o problema da inteligência e da linguagem. Pelo que reiteramos com Thévenaz nossa pergunta: não estaríamos aqui frente a uma nova maneira de passar por cima do problema mais radical e central que envolve a inteligência e a linguagem? Pelo que novamente “só pode verdadeiramente falar de ultrapassamento da metafísica aquele que adota o seu passo ... Não há recurso, senão se perde a bússola, e sobretudo o élan.”¹⁰¹⁹

Realmente, o ultrapassamento plotiniano quase arrebatado para uma super-transcendência se constata ainda no Pseudo-Dionísio Areopagita e na tradição da teologia apofática ou negativa¹⁰²⁰, não obstante ali também se inscrever sob índice de um ultrapassamento pela meta-lógica. Diante do estouro da linguagem que esse ultrapassamento representou, vemos a metafísica grega, sobretudo o aristotelismo, que repousava sobre a perfeita adequação da linguagem e do ser. A linguagem era *natural*:

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, p. 209.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 212.

pois enquanto a linguagem sensível nos revelava a realidade sensível, a linguagem inteligível nos revelava a realidade inteligível. E é por isso que a linguagem dava tão pouco problema. E mesmo nos sofistas e nos céticos, o índice da fraqueza da linguagem, sua equivocidade, se tornou um alibi para nova reposição alegre: pois ela não se tornou um *problema radical*. Nesse sentido, nota Thévenaz, o cristão Pseudo-Dionísio fez a experiência da inadequação da linguagem em relação à supertranscendência divina, e se apercebeu de que a linguagem racional, em relação a ela, se despedaça e torna-se uma linguagem indireta e metafórica. Mesmo a qualificação *inteligível* torna-se, a partir de então, inadequada a seu “objeto” e permanece abaixo da transcendência absolutamente inefável a que ela quer fazer referência. Assim, Dionísio, em tudo não obstante tomar a imagem sensível e grosseira pela qual, por exemplo, as sagradas Escrituras designam a divindade, a seus olhos, ela é o meio mais apropriado para marcar a distância que nos separa do inacessível que aquela da designação inteligível que, porque inteligível, se crê naturalmente adequada a tudo permanecendo, no entanto, em tudo imagem e imagem inadequada.¹⁰²¹

Como vemos, essa situação da linguagem para Dionísio serve, antes, para marcar a *distância* que nos separa do inacessível, que a *disjunção inteligível*. Da mesma forma, a negação, que é ruptura, é mais “próxima” da supertranscendência que a afirmação que crê ser união. Mas essa “proximidade” significa aqui que a distância real e intransponível, quer dizer, a *situação da inteligência* é melhor respeitada. Compreender que Deus é incompreensível é a proximidade máxima da compreensão¹⁰²², mas isso volta a situar a linguagem, pois, pela primeira vez, é feita uma metafísica da linguagem (do *logos*, e conjuntamente, porque se trata de um filósofo cristão, do *Logos*). A metanoética se revela, segundo Thévenaz, como implicando uma *meta-lógica*. Pelo que se nos apresenta mais claramente aqui o índice de uma crítica à mistificação da linguagem pela filosofia contemporânea. Que é um tipo de recusa ou de resistência a tomar a sério a *condição humana da linguagem* ou de toda e qualquer linguagem, fazendo dela um fim em si mesmo, e não um meio respeitado em sua especificidade como meio, e não como fim. Pelo que, a nosso ver, essa parece ser

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 217.

¹⁰²² Saber que Deus é *mistério*, não deixa de ser já um *conhecimento*; talvez um conhecimento melhor sobre quem nós mesmos somos, o que corresponde, não obstante, ao élan mais ingênuo ao “fazer filosófico”, desde Sócrates.

mesmo a sina de todo empenho e índole pragmática de tradição anglo-saxã, não obstante sua retórica em contrário, como ainda veremos mais à frente.

Pelo que um primeiro resultado que podemos extrair da pesquisa de Thévenaz até agora é o de que o ultrapassamento da metafísica consiste na consciência mesma da situação da inteligência e da linguagem. Com esta consciência surgindo no momento preciso em que se opera a dissociação entre o ser e o pensamento, entre o Deus super-essencial e a inteligência. O que justamente apresenta um dos limites de Plotino ao qual, não obstante a superação já estar inscrita em seu pensamento, ele não superou. Este diz respeito ao fato tocante e significativo, para Thévenaz, de ver que é no *platônico* [e não neoplatônico]¹⁰²³ Pseudo-Dionísio que o ultrapassamento da metafísica conduz à revalorização e à reabilitação do sensível. Pelo que notamos a força interna do platonismo. E será desta tradição que se valerá Kant. Pois a metafísica da inteligência e da linguagem inaugura a metafísica do conhecimento que mais tarde se oporá, como teoria ou crítica do conhecimento, à metafísica clássica, se esquecendo, todavia, de que a crítica do conhecimento só é válida a título de nova metafísica, como *ultrapassamento da metafísica*. E, mais próximo de nós, Heidegger ultrapassará a metafísica em um outro sentido da palavra ultrapassar que aquele utilizado por Thévenaz. Como fizemos notar: “Ele opta por sua liquidação.”¹⁰²⁴ E não é por acaso que, sem a ingenuidade clássica de um acesso direto ao ser pelo pensamento, ingenuidade contestada pelo problema do sentido, e pela aporia que uma motivação ontológica tem de enfrentar por este impasse, é que vamos ver, no ultimo Heidegger, pela típica solução do “tudo ou nada” racionalista, intelectualista, *oua* adequação plena entre linguagem e o ser *ou* nada: sua saída apofática pela *retorção da linguagem*. Isso porque, a nosso ver, Heidegger se mantém recalcitrante em relação à secularização do problema ontológico e que implicaria uma nova abertura *no aqui em baixo* que se coloca, em Thévenaz, justamente pela *epoché do sentido* que ele propõe.

¹⁰²³THÉVENAZ: “Le dépassement ...”, *op. cit.*, p. 218. Cf. também Giovanni REALE – Dario ANTISERI: *História da filosofia*, Vol. I, Edições Paulinas, São Paulo, 1999, p. 421: “Dionísio repropõe o neoplatonismo em termos cristãos, sobretudo o platonismo tal como se havia configurado nas formulações elaboradas por Proclo. ..” Pelo que temos dito sobre o platonismo e o neoplatonismo, concordamos com Thévenaz em falar de Dionísio como platônico, antes que neoplatônico, como é costume. Pelas razões que nos parecem mais acertadas quanto à possibilidade de extração de vinculações possíveis entre a exigência de concretude da mensagem cristã muito mais com o platonismo do que com o neoplatonismo.

¹⁰²⁴*Ibidem*, p. 229.

Entretanto, como nota Thévenaz¹⁰²⁵, diferentemente da dúvida e das suspensões céticas (sempre solidárias de uma metafísica do objeto em si), estas contestações e estas colocações em questão não significam, de forma alguma, que se desespera do verdadeiro. Vemos a solidariedade de fundo que permanece nestes ceticismos que se desesperam da verdade, como o da chamada filosofia da linguagem, que acabam postulando uma *linguagem em si objeto*. Pelo que Thévenaz fica em linha com uma *subversão da linguagem* (e não sua torção, ou tortura e nem sua objetificação, como “problema”); mas sua plena assunção enquanto ferramenta humana sujeita ao equívoco e à imprecisão. É justamente a isso que a fé cristã força-nos a dar atenção. Trata-se de libertação da linguagem do seu servilismo naturalista para que ela seja ela mesma: *utensílio a serviço da pessoa comunicativa em sua luta pelo real, luta interna e externa*.

* * *

A palavra é um signo infinitamente móvel. Pelo que só contará sua eficácia (pragmática) na língua instrumental. Todavia, frente a esse tipo de eficácia, Thévenaz destaca a “língua materna” como *um espaço vital* no qual nós nos movemos, como nosso corpo, como a carne de nossa carne. Não um conjunto de sinais convencionais e modificáveis, mas um meio orgânico, uma ambiência vivida, um ar que se respira e que penetra até a medula.¹⁰²⁶ Pelo que, na língua materna, as palavras não servem simplesmente para me fazer entender meu interlocutor. Elas constituem a *realidade mesma*. Pois trata-se de realidade humana não idealizada na linguagem, mas da linguagem aqui como o meio de acesso mesmo a esta “nossa realidade”. Assim, não se trata de uma convenção pela qual nós acordamos em chamar vermelho o que já percebemos sem palavra, antes da palavra. Pelo que parece que esse caráter “eficaz” imediato da língua materna contesta a visão puramente pragmática que porá sua eficácia em outro lugar: não na linguagem mesma, mas em sua *convenção*. O que faz com que a linguagem se torne apenas um meio de justificação dos contextos ideológicos fornecedores dos conteúdos pelos quais a chamada pragmática busca sua justificação.

¹⁰²⁵*Ibidem*, p. 234.

¹⁰²⁶*Ibidem*, p. 51.

Além de, não obstante esta crítica se manter em nome do “problema da linguagem”, porque a *linguagem mesma* para ela não é problema.

Eis o pressuposto: a palavra tem de ter sido a própria coisa, antes de ter se tornado um signo indiferente e intercambiável para uma coisa designada por convenção.¹⁰²⁷ Assim, linguagem instrumental e língua materna se diferenciam num quesito muito básico. Tanto quanto a *mediatez* da linguagem materna deve ser diferenciada da *immediatez* do senso comum criticado pela filosofia. A linguagem instrumental, de etiquetas flutuantes, opacas e insignificantes por si mesmas, só se tornam significantes pelo sistema de correspondências que o ser humano quer muito bem estabelecer.¹⁰²⁸ A linguagem materna nos cola às coisas e nos cola a nós mesmos. Nela o mundo nasce a nossa consciência. Nela, nossa consciência é nossa linguagem, nossa consciência do mundo ou nosso mundo consciente. E ela pode sê-lo porque não é instrumento, porque ela não é simplesmente mundo de sinais.¹⁰²⁹ Pelo que se destaca desta experiência básica da linguagem um modo de expressão mais próximo ao corpo do que a linguagem articulada. Pois, segundo Thévenaz¹⁰³⁰, se nós compararmos a língua a um corpo, poderemos compreender igualmente como os modos de expressão que não se prestam à linguagem articulada (dança, esporte, desenhos de crianças, modelagem, artes plásticas, música etc.) são também consciência. E o que dizemos aqui da linguagem, a propósito da língua materna, é igualmente válido para todas as outras linguagens e todos os outros modos não lingüísticos de expressão humana. Nós aí, segundo nosso filósofo, encontraremos os modos de expressão mais próximos ainda do corpo que a língua articulada. Eles marcariam, por conseguinte, uma transição entre o corpo e a consciência que não faria senão justificar melhor ainda a metáfora do *corpo* aplicada à linguagem. É necessário ainda notar que a criança ou o adulto que se exprime por meio delas se exprime por outro lado também em sua língua materna.

Toda linguagem instrumental, então, só é consciente porque se apóia sobre uma língua materna ou se enraíza nela. Sem a língua materna, nada de esperanto possível: eis aí o paradoxo de toda língua fabricada para evitar a limitação da língua materna, limitação – apressemo-nos de lê-la – segundo nosso autor, unicamente sobre o plano instrumental. Pois sobre todos os outros planos, sobre o plano vivido do interior, só a

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰²⁸ *Ibidem*.

¹⁰²⁹ *Ibidem*.

¹⁰³⁰ *Ibidem*, cf. nota 1.

língua materna é em princípio ilimitada e abraça verdadeiramente todo o mundo de nossa experiência.

Nesse sentido, como vemos, toda linguagem instrumental é criada “em vista do” alcance de uma precisão na comunicação. O que restringe o campo do significado e do sentido em favor desta precisão intencionada mesma, precisão lógica. Aqui ganhamos em precisão instrumental na medida em que perdemos a positividade própria de aplicação de sentido e significado que só podem ser vinculados por uma língua materna. Isso porque a língua materna se enraíza em um solo de vivência mais primitivo, originário. Todavia, isso não quer dizer que se dá um “enrijecimento inelutável da linguagem pela pragmática normativa” que certa postura atual frente à chamada língua culta e, em certo sentido e com certa razão, mantém enquanto toma essa sob o empenho libertário. Por outro lado, esse mesmo empenho, mesmo com a melhor das boas intenções, pode estar a serviço do esvaziamento e neutralização típicas da ideologia proveniente do pragmatismo anglo-saxão (estadunidense) dominante. Empenho que se caracteriza pela busca do que ela chama de “precisão e rigor” (lógicas).¹⁰³¹

Isso porque os objetos familiares, o país, os homens tornam-se nosso mundo *em* uma certa linguagem vivida e natural, com sua ressonância própria, suas nuances inexprimíveis e todavia compreendidas; seu estilo de vida e de pensamento bem particulares. Neste sentido, o corpo verbal da língua materna é, pois, muito simplesmente o mundo. E, nesta conexão, não é desinteressante notar no mito bíblico da Torre de Babel¹⁰³² que o Iahvé da Bíblia é um poliglota originário, partidário do trabalho da compreensão pela comunicação, contra a arrogância e centralização monoglota que inspirava o projeto desta Torre. Pelo que sendo o corpo verbal da língua maternal muito simplesmente o mundo, *nosso mundo*, tudo que as outras linguagens ou línguas estrangeiras vierem em seguida nos trazer não será a abertura de outros mundos, mas o enriquecimento deste mundo (*nosso mundo*) que só pode ser único.¹⁰³³ Mas, como vemos, unicidade como *índice*, como instigação a um trabalho a ser realizado por nós, e não como dado acabado e nem como um devaneio ilusório. Visão pela qual tanto o enrigessimento da linguagem pela lógica quanto sua pulverização e desclassificação

¹⁰³¹ No nosso estudo sobre E. MOUNIER, já citado (*passim*), apresentamos o tipo de rigor a que essa ideologia está atrelada. Isso talvez explique, em parte, a visão centralizadora do Inglês por parte dos Estados Unidos.

¹⁰³² Gênesis 11.1-9.

¹⁰³³ THÉVENAZ, “Language et conscience”, in *L’homme et sa raison II, Raison et histoire*, op. cit., p. 53.

pela descrença do relativismo nas capacidades da inteligência humana de gerar comunidade de sentido têm nutrido. Como vemos neste plano comum disjuntivo, ambas, justificações maniqueístas de colocar o problema. Pelo que não nos imaginamos, de acordo com nosso filósofo, que segundo a consciência conquistada pela e na língua materna, nós conquistaremos sucessivamente outras consciências nas outras linguagens ou outras línguas. Não, a língua materna, segundo Thévenaz, é e permanecerá o estilo original, essencial, único de nossa consciência, porque nós só temos uma consciência. Pelo que notamos quanto à definição de consciência que Thévenaz apresenta no início deste texto destacar-se seu caráter dinâmico contra uma concepção coisista ou objetual dela. Nosso autor, em nota¹⁰³⁴, precisa sua terminologia: consciência é entendida por ele como *Bewusstsein / consciencialização*, ou *Selbstbewusstsein / autoconsciência*, ou melhor ainda *Selbstbesinnung / consciência auto significante*, antes que *consciência moral*, que só é *Gewissen / um modo particular da Selbstbewusstsein / autoconsciência*. Assim, importa reter mesmo o caráter ativo pelo qual a consciência enquanto tal se dinamiza porquanto é neste caráter que ela, através da língua materna, faz “corpo” como o mundo, o *nosso mundo*. Nessa conexão, vemos ao mesmo tempo superar-se o papel da linguagem instrumental como mero meio notando que pela língua materna a linguagem encontra seu sentido mais elementar enquanto elo de ligação que ganha em “eficácia” enquanto mantém sua especificidade de língua sem se perder como mera ferramenta da consciência ou como mera contigüidade ao mundo que ela significa. Pelo que o *princípio integrativo* que comandada a corporificação da filosofia em Pierre Thévenaz se esclarece aqui em relação à linguagem como “corpo verbal”.

Assim, tudo o que é outro não se tornará nosso se não puder se encarnar e exprimir-se no que se poderia chamar essa *consciência materna* expressa pela língua materna. Isso é o que se chama apropriação. Aqui vemos como se pode falar da unidade do mundo a partir da diversidade de sua vivência através das línguas. Pelo que é necessário distinguir esta aproximação existencial à língua materna do “realismo ingênuo” que surge como “problema epistemológico” para o pensamento moderno. Thévenaz está falando de outra coisa muito mais básica e que repõe a “língua” – este verdadeiro corpo de nosso pensamento –, em um lugar seu mais apropriado, a nosso ver: o de *instrumento não instrumentalizável* – para enfatizar sua diferença básica da língua instrumental – de mediação entre nós e o mundo. Nesse sentido, podemos

¹⁰³⁴*Ibidem*, p. 49.

aproximar uma definição deste *nosso mundo*, que é a cultura: *o que podemos tornar nosso*.

Pelo que, observa Thévenaz¹⁰³⁵, se terá a tendência de pensar que a cultura reside não na língua mesma, mas no que ela permite, a título de instrumento de comunicação ou de leitura, alcançar e compreender. Novamente, isso seria eliminar a especificidade da língua materna em proveito da artificialidade manuseável e redutível da linguagem instrumental. Trata-se, aqui, da neutralização do originário da língua, em sua vivência básica, em proveito de sua instrumentalização. Da ideologia do pragmatismo anglo-saxão estadunidense, que é a hipérbole, a caricatura, do empenho real da humanidade, de sua luta expressa por suas produções, por uma suposta valorização do “trabalho” com a conseqüente ideologia do trabalhismo. Esta que começa com o surgimento da modernidade burguesa que busca justificar seu tipo de ação no mundo. Assim, vemos como surge a má consciência em relação à limitação da língua materna: pode então parecer que a língua materna, a partir deste momento, não exercerá mais que um papel instrumental para a aquisição de uma cultura histórica, lingüística, científica. E parecerá que a cultura dita geral consistirá em línguas e literaturas estrangeiras, em história, em ciências diversas.¹⁰³⁶ E da mesma forma que se estudará os textos latinos, gregos ou ingleses, da mesma forma (simplesmente com uma maior facilidade de acesso) se estudará os textos da língua materna para aí encontrar uma parte ao lado de outras do que se crê poder chamar de o *patrimônio cultural da humanidade*. E se sofrerá por não poder estender mais longe o campo cultural a outras línguas ainda, a outras civilizações. Ter-se-á então, segundo nosso autor, de maneira crônica, a má consciência da limitação da língua materna. Como podemos notar, este movimento descreve a ojeriza ao concreto (ao corpo) a que a língua materna faz apelo pelo movimento tipicamente erótico que caracteriza o élan da razão instrumentalizadora e gnosiológica.

Assim, temos aqui, por Pierre Thévenaz, a explicitação do mesmo fenômeno de “vontade de abstração” que a sociedade burguesa moderna tem feito com a língua materna, enquanto *corpo verbal*, da mesma forma que tem feito com a economia (*oikos* = casa e *nomos* = regra). Enquanto que a precedência originária e fonte normativa é a “casa”, sendo a regra resultado posterior afim às exigências do primeiro termo, na

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁰³⁶ *Ibidem*.

sociedade burguesa, a regra, elemento derivado, passa a tomar o lugar do originário e impor a norma a este a partir de uma instância abstrata não passível de aferição “no” *nosso mundo*, sem correpondência direta a ele. Portanto, em instância superior (religiosa) não passível de crítica, só de anuência e resignação. Eis como, nessa instância do corpo verbal, que é a língua materna, a “corporeidade” fica negada pela mesma estratégia.

Assim, Thévenaz apresenta a alternativa sofística que se apresenta ¹⁰³⁷, linguagem natural X linguagem convencional, que é uma outra forma de elidir a irreducibilidade e especificidade da língua materna. Pelo que não podemos nos contentar com a alternativa inaugurada pelos sofistas quando eles se interrogam sobre a origem da linguagem: ou linguagem natural (*phýsei*) ou linguagem convencional (*thései* ou *nómo*), uma implicando um acordo natural entre as coisas e as palavras, e a justeza dos nomes sendo natural (Platão, *Crátilo*, 383 a.); a outra fazendo repousar o acordo sobre uma instituição humana arbitrária, convenção social que faz da justeza dos nomes o resultado de um acordo em princípio indefinidamente revisável. Como vemos, a linguagem “natural” aqui, que se substitui à língua materna, perde seu corpo à medida que se justifica naturalmente a partir de um *acordo natural* ontológico entre logos (linguagem) e natureza. Obviamente, isso nos sofistas veiculará o índice pelo qual sua crítica dissolvente ao “realismo ingênuo” encontrará a adesão enquanto expressão de uma posição sóbria, de bom senso, sobre o caráter meramente convencional do *nosso mundo*, e daí sua fraqueza. Todavia, vemos quais são os pressupostos sobre os quais a crítica sofística busca sua legitimação nutrindo-se da posição do adversário. Trata-se dos pressupostos de que o “realismo” se funda sob a capa de uma identidade ontológica que encobre seu verdadeiro estatuto que é diluído no convencional e que se mantém atrelado à ingenuidade de uma identidade essencial naturalista entre a linguagem e natureza que procura resistir à dissolvência sofística. Pelo que essa experiência existencial da língua materna como *corpo verbal*, exposta por Pierre Thévenaz, deve ser distinguida do “realismo ingênuo”. Ao mesmo tempo em que é neste *realismo ingênuo* mesmo que, não obstante, devemos cruzar com a língua materna. Eis o ponto.

Novamente, quanto à *língua materna*, é certa “distância” ontológica que ela veicula o que marca sua diferença do “realismo ingênuo”. Uma certa distância aparece

¹⁰³⁷ *Ibidem*.

entre a coisa e palavra. A coisa está aí, imóvel, espessa, como que “presa” nela mesma, enquanto que a palavra que a designa permanece móvel e toma suas liberdades. “A palavra, feita para ir de uma coisa a outra, diz Bergson, é, com efeito, essencialmente substituível e livre.”¹⁰³⁸ Na primeira vertente, a da língua materna, a palavra é móvel, e as coisas são fixas; na segunda vertente, a do “realismo ingênuo”, as coisas são móveis e a palavra é fixa. E se a assunção da contingência é consciência lúcida do caráter temporal da condição humana, o primado da língua materna será o primado do humano.

Nessa conexão, nosso autor faz uma bela descrição da ambigüidade própria da linguagem que não a desprestigia em nada:

... há jogo entre as coisas e as palavras, entre as palavras e a consciência, e no mesmo golpe entre a consciência e as coisas, graças à linguagem. A linguagem se revela então em sua ambigüidade primária e essencial. Essa ambigüidade não é juntada por falha dos seres humanos ou pela confusão de seu espírito. Não, já como linguagem natural, ela é ambígua. A palavra se revela equívoca: ela diz e não diz, ela mostra e oculta, se apaga muito ou é muito presente. As significações se desgrudam das palavras. As palavras querem dizer mais – ou menos – do que elas dizem. Dizendo se cala; passando sob silêncio se diz. O contexto descansa sobre as palavras, o tom faz a canção e o sentido se põe a correr entre as palavras, e nós devemos ler os textos nas entrelinhas, interpretar mesmo os silêncios. Pois as significações são como os pombos correio ou as graciosas pombas que vão e vêm, jogam um esconde-esconde e vos deslizam dentre os dedos. Nós temos crido que a linguagem tinha a solidez da consistência das coisas, mas não! Ela é leve e sutil.¹⁰³⁹

O que, a nosso ver, isso demonstra claramente o “equívoco” a que toda tentativa de expressão está sujeita forçando, em Thévenaz, não a uma dissolução do que é irreduzível na linguagem. O que seria o signo de uma cessão ao “idealismo” frustrado de uma “linguagem unívoca”, na base do argumento, para facilmente negá-la na refutação. Pelo que a relação entre linguagem e realidade, ao mesmo tempo, meio de acesso ao real e seu ocultamento, é tomada por Thévenaz como “problema filosófico” e não como “problema da linguagem” (instrumental). É neste caráter ambíguo próprio da linguagem, então, que podemos ver abrir-se o sentido humano da cultura, da formação.

Veiculada pelos textos, a cultura na qual nos “formamos” não foge ao caráter

¹⁰³⁸ Apud THÉVENAZ, *ibidem*, p. 56: “*L’Évolution crátrice*, p. 172.”

¹⁰³⁹ *Ibidem*, p. 57.

claro-escuro próprio da linguagem. Pelo que, a nosso ver, o exercício de interpretação, nos dois movimentos em que ele se propõe – como leitura e como escrita – implica o desenvolvimento da capacidade de “descolamento” do intérprete e do escritor de si mesmos em direção ao outro. O outro da escrita que lemos e o outro da leitura para o qual escrevemos. É por essa descentralização que se impõe, nos dois atos mesmos da linguagem culta, formativa, e que então podemos ver a inscrição do movimento de corporificação, explicitado por Thévenaz como ingênuo à língua materna, encontrar seu caminho sem perder nada ou ceder à linguagem instrumental justificadora dos contextos. Essa descentralização necessária na formação é, sem dúvida, o caminho pelo qual se vê anunciar a responsabilidade e o respeito à pessoa veiculado pela educação, tal como esta é vista pelo personalismo. Então, com Thévenaz, a nosso ver, não se deverá ser *rigoroso* com a “linguagem” porque se concebe – seja isso dito (como no caso do realismo ingênuo) ou não dito (como no caso do relativismo dissolvente para negá-la) – uma univocidade essencial entre a palavra e a coisa a ser alcançada por *certa lógica* que subsuma a linguagem (em qualquer irreducibilidade sua) a mero instrumento. Não. Nas duas perspectivas da formação humana em que a linguagem culta se dinamiza, se deverá ser rigoroso com a linguagem *em respeito ao outro* – à pessoa – e não porque na linguagem – intrinsecamente ambígua porque afim a sua condição humana – mantém-se o ideal metafísico inconfesso de que, em algum momento, ela seja ontologicamente unívoca.

Assim, a linguagem, exatamente como o “corpo”, é, *ao mesmo tempo*, obstáculo e caminho ao mundo. Não há univocidade, mas também não há pura relatividade, arbitrariedade e convenção. Trata-se da *busca* de uma aderência que não tem nada a ver com o realismo ingênuo da epistemologia antiga. Através de uma linguagem equívoca, que por ser ingenuamente assim, é possível à consciência se destacar das coisas; e assim criar o espaço ontológico necessário para que ela seja ela mesma e as coisas sejam elas mesmas. Pelo que uma “volta às coisas mesmas” tem de contar, se quiser que as coisas sejam elas mesmas, com esse distanciamento ontológico. Assim, o ponto fundamental da *crítica personalista* de Thévenaz a Husserl, Ponty, Foucault etc., estaria, a nosso ver, no seguinte:

Continuarei a viver em um meio verbal, mas em vez de este ser um meio das palavras-coisas ou das coisas nomeadas, estarei no meio

de um mundo de significações. A língua materna continua a colocar a minha disposição suas palavras, suas expressões e suas significações, mas, desta vez, as significações não aderem mais estreitamente aos signos, nem os signos às coisas, e a consciência que se coloca no meio destas significações, no lugar de descobrir imediatamente o mundo das coisas e a realidade, descobre o mundo das significações, dos pensamentos, das idéias, dos valores. E este mundo é sempre ainda seu corpo verbal, mas agora ficando interposto entre as coisas e a consciência.¹⁰⁴⁰

O problema da hermenêutica contemporânea, então, se esclarece muito mais claramente: trata-se de uma superação do realismo ingênuo da epistemologia que comanda em muito nossa atitude frente ao mundo, nosso mundo, e que tem viciado a significação desde principalmente Kant. É necessário o enfrentamento do realismo ingênuo para fazer sobressair a parte de aderência implicada na língua materna que ele encobre. E para isso, novamente, para o ser humano, para a pessoa, empreender um verdadeiro conhecimento de si, como parte fundamental de sua descentralização implicada nos dois atos que compõem sua formação, é necessário um distanciamento ontológico de si. Enquanto que uma volta às coisas mesmas só se dará com rigor por uma consciência de si. Pois a consciência de si já é o índice marcado de uma distância de si para consigo mesmo. Nesse sentido, é a linguagem (e seus equívocos) que permite ao ser humano se destacar um pouco do seu corpo¹⁰⁴¹, em respeito às especificidades.

Todavia, é um certo destacamento em relação ao corpo que tem permitido a linguagem se tornar equívoca e a consciência se despertar? Ou é antes o despertar da consciência de si que tem transformado a relação com o corpo? Nesta conexão, nota Thévenaz¹⁰⁴², o “ou-ou” da questão metafísica do que é primeiro não tem importância. Pois o que se quer é apenas constatar sua ligação íntima e seu desenvolvimento solidário. O que importa na hermenêutica é a *íntima relação*. Pelo que em ambas as dilatações, com o corpo físico ou o corpo verbal, chega-se à consciência de si. Em ambos os casos as mediações se darão pela linguagem. Mais *mediata* passando pelo corpo, e mais *imediata*, todavia, através do equívoco da própria linguagem. Em ambos, sem a ingenuidade de univocidade possível. Pois agora o que com o corpo perde-se em imediatidade, ganha-se em ampliação do sentido e maior significado na conquista da consciência de si. Eis o anúncio da pessoa responsável na filosofia da consciência de

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 59.

¹⁰⁴² *Ibidem*, p. 60.

Thévenaz, enquanto tomada de consciência do equívoco da linguagem. Pelo que também o distanciamento ontológico permite não “ter” consciência do mundo – ao modo da consciência burguesa do proprietário – mas *tomar consciência do mundo*. Que será um ato sempre recorrente, sempre a retomar.

As coisas estão ali, mas ultrapassam as palavras; as palavras ou dizem mais ou dizem menos do que as coisas são. Pelo que não estamos falando aqui nem da dominação burguesa e nem de instrumentalização. E é por isso que ao *falar da história da filosofia*, faço filosofia. Pelo que sentido é sentido consciente, recriado, reapropriado de maneira responsável. Novamente, isso que se destaca da posição de Thévenaz depõe tanto contra o realismo ingênuo como contra o epistemologismo moderno.

Assim, a cultura inscrita nos textos e nos monumentos é carne da nossa carne, *mas não ainda* – enquanto não nos apropriarmos dela – o que é ter consciência de nossa consciência. Pois os sinais não trazem em si mesmos sua significação: pelo que o trabalho infinito de interpretação se põe. Nesse sentido, a cultura não se transmite, ela se recria sem cessar. A cultura é consciência de si porque ela precisa inteiramente da linguagem (equívoca) e é sempre restituição de sentido. A linguagem se encarrega e se recarrega sem cessar, se descarrega também, e sem cessar é necessário operar uma “repetição” (no sentido em que Kierkegaard empregaria esta palavra) que restitui ao mesmo tempo a consciência e a significação.¹⁰⁴³ A consciência “repete” a significação da linguagem, ela a retoma. Mas, como temos já relevado, dizer as coisas é transformá-las; tornar-se consciente é transformar-se. E é nisso que a cultura transforma o mundo ou representa o mundo “repetido” pelo ser humano com a ajuda da linguagem. Enquanto que é a linguagem que tem liberado a consciência e permitido a cultura. Mas, por sua vez, a consciência que tomamos de nós mesmos libera ainda mais as palavras e a linguagem, e dá a esta ainda mais jogo em relação às coisas.¹⁰⁴⁴

Pelo que é a tomada ativa de nossa responsabilidade diante de nossa vida e daquela dos seres humanos que possibilita a nossa liberdade em relação a nossa língua não para desmistificá-la ou minimizá-la como evento humano. Mas para falar e tentar exprimir em linguagem sensata, nuançada, rica e autêntica o que nós somos e o que o

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*.

mundo é. Na verdade, isso só é possível enquanto empenho vital por causa do equívoco. E eis que a realização de uma comunidade de destino é algo que precisa de um empenho ativo e responsável. Desta feita, uma unidade da cultura se insinua implicitamente contida na unidade da consciência. Todavia, pelo caráter de empenho vital e de polêmica (*pôlemos* – guerra) inscrito nas nossas condições, não se trata de uma unidade de consciência fácil – garantida por Deus, como em Descartes; auto explicativa, como em Kant, e nem como “absoluto” da história, como em Hegel. *Trata-se de uma consciência que se faz e se busca, não acabada e nem pronta.*

Assim, nenhum ramo cultural cultiva por si mesmo. E é por isso que tanto o Latim pode receber uma crítica, na base de que deixa de servir à criação de uma comunidade de destino – o que consta como parte do mérito medieval – para servir à ideologia do poder e sua manutenção – o que consta como parte do seu demérito; como a matemática, que deixou de ser instrumento de aferição da realidade material para servir à ideologia das instituições burguesas em seu empenho por manter a todo custo sua “prerrogativa” de senhora da modernidade (e de *toda realidade humana* exposta e quantificável) pela “*mathesis universalis*”. Todavia, como vemos, só há uma cultura porque só há uma língua materna e a consciência é uma. A cultura nos escolhe primeiro – já nascemos em um mundo dado antecipadamente e independente de nós – e usando uma linguagem equívoca e metafórica, dizemos que o Latim e o Grego nos escolheram, *a nós ocidentais.*

Nesse sentido, nota Thévenaz, as línguas modernas, outras que nossa própria língua, são e permanecem para nós línguas *estrangeiras porque vivas e porque modernas*. Elas não serão, pois, jamais para nós, por elas mesmas, línguas de cultura, por elas apenas formadoras, como elas o são para aqueles aos quais elas são maternas.¹⁰⁴⁵ Pelo que uma crítica à tentativa de se fazer do Inglês uma língua de cultura para todos os povos hoje, quando ele tem tomado o lugar tenente nas negociações financeiras e nos diálogos da pragmática diplomática atual, seria aqui pertinente. Isso porque, a nosso ver, se há essa tentativa por parte de uma comunidade moderna é porque aí está latente o germe do “totalitarismo” travestido pelo nacionalismo: e mesmo pelo álibi ideológico liberal no uso retórico que faz da democracia, da igualdade, da fraternidade, da dignidade humana etc. Nesse sentido, o Inglês tem realmente se

¹⁰⁴⁵*Ibidem*, p. 67.

prestado à instrumentalidade e forçado seu predomínio. Mas não menos do que tentaram os grandes impérios do começo do século XX. Mas no que se refere à linguagem materna, esta precisa de um enraizamento, e este se dá na cultura.

E o que é cultura? Nosso autor, quanto a isso, nos diz que se tem repetido muitas vezes, e com razão, que

... a cultura é o que nos resta quando se tem esquecido tudo o que se tinha aprendido. Profunda verdade! Mas o que permanece? Precisamente uma língua materna mais rica e melhor dominada, e uma consciência maternal mais aguda e indestrutível.¹⁰⁴⁶

E novamente, é a comparação da linguagem a um corpo verbal, segundo Thévenaz, que nos permite evitar a distinção entre forma e conteúdo que nos desvia desde que se trate de cultura. Pois a forma não é uma vestimenta ou um signo instrumental intercambiável que, multiplicado ao infinito através de todas as línguas, designaria um conteúdo sempre idêntico. A forma faz corpo com o fundo, como em poesia, e, assim, toda tradução é traição ou mutilação.¹⁰⁴⁷ E é por isso que, fora do preconceito do racionalismo que impregna as academias desde o humanismo, o estudo e compreensão sérias do pensamento mítico e religioso são importantes para a nossa autocompreensão. São formas de expressão que, como a poesia, *mantêm a forma e conteúdo unidos*.

Portanto a linguagem não nos ergue acima do humano, não nos revela o transcendente e o soberano. Na verdade, a linguagem não revela nada, contra Heidegger. Sem o nosso concurso ela é letra morta ou simples instrumento, e isto contra o fundamentalismo. Pois somos nós que restituímos sua vida e seu sentido. Assim, trata-se aqui de nossa atual consciência hermenêutica.

O fundamentalismo, no seu empenho em defender – por seu discurso humano – os sinais divinos como que expressivos por si mesmos [na Bíblia], acaba tendo que manter um espírito humano puramente passivo, aparelho puramente registrador. Nessa negação do humano, acaba-se no antropomorfismo, ou seja, afirmando sobre Deus o

¹⁰⁴⁶*Ibidem*, p. 68.

¹⁰⁴⁷*Ibidem*.

que se deve ao ser humano. No que a crítica de Feuerbach encontra sua plena justificação. Mas, próximo a nós e em filosofia, lembra Thévenaz¹⁰⁴⁸, a ideia de um último fundo transcendente da linguagem aparece claramente em Karl Jaspers e em Martin Heidegger. Sobre isso Jaspers diz:

As palavras são suportadas pela transcendência (“o englobante”). A linguagem é uma clarificação permanente a partir da transcendência agente... A transcendência se torna falante ou, pelo truncamento da linguagem, ela é por assim dizer levada a falar. É apenas tornando-se compreensíveis graças à linguagem que os modos da transcendência se realizam.¹⁰⁴⁹

Mais claramente ainda Heidegger, segundo Thévenaz, preocupado em afastar toda linguagem instrumental, não crê poder evitá-la a não ser referindo-se à “voz áfona do Ser”. “No pensar, o Ser chega a se exprimir. A linguagem é a morada do Ser.” “A linguagem é a linguagem do Ser como as nuvens são as nuvens do céu.”¹⁰⁵⁰ Todavia, em Thévenaz, *contra* esta divinização da linguagem – mas sem ceder à instrumentalização da linguagem pelo racionalismo – *por* uma linguagem como obra responsável humana.

Não só razão humana, mas *linguagem humana*, porquanto sua dinâmica é expressão de um falante que é sempre um ser humano, jamais uma antena, ou um poste receptor ou registrador. A linguagem não é divina porque ela não é um tipo de emanção das coisas ou das palavras. O Verbo feito carne cristão indica precisamente que o Logos divino que estava junto a Deus e que, enquanto ele é divino, nós podemos falar, é comunicado aos seres humanos *pela encarnação e não diretamente*. Deus não é acessível ao ser humano senão através da linguagem humana que Ele tem querido falar através do testemunho escrito ou falado das Escrituras redigidas pelos seres humanos na linguagem dos seres humanos. Além disso, o sentido divino dessa Palavra não me é

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰⁴⁹ Apud THÉVENAZ: “*Von der Wahrheit / Da verdade*, p. 403 e 411.”

¹⁰⁵⁰ Apud THÉVENAZ: “*Über den “humanismus” / Sobre o “humanismo”*, 1947, p. 53 e 119.

acessível se eu não a restituo ou a “repito” pessoalmente através da “letra” ou o equívoco do texto ou da linguagem humana da pregação.¹⁰⁵¹

Por outro lado, é permitido ver na Encarnação cristã a expressão mais clara e ao mesmo tempo a justificação da imagem da *linguagem-corpo* (Verbum caro) e de tudo o que nos tem parecido decorrer no curso desta exposição. Toda consciência de si seria consciência da encarnação, tomada de consciência de seu corpo, corpo verbal e cultural tanto quanto físico. E a consciência de criatura ou testemunho rendido à Encarnação, porque o Deus da Bíblia não tem elevado o ser humano ao divino para lhe falar uma linguagem transcendente, mas *se abaixado*, se esvaziado e encarnado para lhe falar sua linguagem humana.

Lembramos por outro lado que, segundo Gênesis, Deus leva todos os animais e os pássaros ao homem “para que este veja como ele os chamará”; e todos os nomes que o homem lhe deu, estes são seus nomes”.¹⁰⁵² Não quer isto dizer que a linguagem não foi revelada ao homem, mas que é criação humana?

A linguagem (equívoca) nos lança para fora de nós mesmos, para fora, para as coisas. Com a linguagem nós não entramos em um eremitério, mas nos comprometemos e nos equívocos deste mundo. Pelo que é necessário ver também a outra forma de fuga, além da do eremitério, que o pensamento pós-moderno (relativista) tem proposto como fuga do problema da linguagem humana, e que o que já foi dito antes sobre os sofistas ilustra muito bem. Todavia, na existência impera a “lei espiritual” de que é se perdendo que se encontra. Sim, a linguagem nos expatria e deve-se talvez consentir em se perder, em se lançar no oceano sem praia das palavras, para tomar consciência de sua real situação de ser humano e da real significação da linguagem. Tomar consciência de si, não é reencontrar um porto bem calmo ou cultivar seu eu em paz em uma torre de marfim. É se expor e se entregar à perpétua contestação dos seres humanos. Mas em aceitando sem ilusão e em plena lucidez exercer nossa vida de ser humano na e pela linguagem, nós aceitamos que a cultura seja *comunitária* e que ela seja por aí mesmo exposta e contestada. Mas precisamente porque a linguagem releva de nossa consciência e de nossa responsabilidade, ela é o que nós a faremos, e nós seremos o que nós diremos. Guardemos, pois, complementa Pierre Thévenaz, preciosamente esta palavra

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 71.

¹⁰⁵² Gênesis 2.19 s.

de Platão¹⁰⁵³: “Nossas palavras são as vias da esperança.” Assim, como vemos, *tomar consciência de si* não é um ato burguês de instalação.

10.3 *Mundo e história: contingência, historicidade e engajamento*

Temos falado até aqui sobre o caráter heurístico de outras esferas da experiência humana como capazes de fornecer, por suas intuições próprias, material sobre o qual a razão filosófica investigativa pode exercer o seu papel. O que pode nos indicar algumas pistas sobre quais a reflexão filosófica de Thévenaz desenvolve as noções de contingência e historicidade que se ligam ao presente tópico proposto de uma filosofia corporificada. Em relação a isso, poderíamos extrair, a nosso ver, algumas considerações interessantes de Lucas 12.31 – “Buscai primeiro o Reino de Deus”, nos parece propor a procura do que antecede às *demaix coisas* enquanto a única condição que pode lhes dar a verdadeira densidade significativa no plano da existência enquanto tais. Sem a busca primeira do Reino de Deus, quer dizer, dos elementos realmente originários, porque anteriores a toda e qualquer apreensão racional de fundamento, nunca se lhes poderá conferir o seu verdadeiro estatuto ontológico de “*demaix coisas*”. Nunca poderemos falar das coisas de maneira apropriada enquanto coisas.

“Buscai primeiro o Reino de Deus e as *demaix coisas* vos serão acrescentadas”, quer dizer: o sentido de uma busca autêntica daquilo que é realmente “qualitativa e existencialmente” última antecedente a toda e qualquer busca quantitativa. O “Reino de Deus”, em seu caráter transcendente¹⁰⁵⁴, é uma grandeza espiritual, segundo o Novo Testamento, não passível de ser cristalizada em qualquer instituição humana e nem confundida com qualquer expressão histórica que se diga sua promotora, nem mesmo a “igreja cristã”. Todavia, o seu caráter “imane”¹⁰⁵⁵, pelo qual ele concede ser tomado como categoria temporal, contesta toda atitude de espiritualização que negue a densidade concreta e material, histórica e contingente, pela qual este reino não só consente em se manifestar como é por meio desta realidade, e somente por meio dela, segundo a Bíblia, que ele encontra seu mais pleno cumprimento e realização.

¹⁰⁵³ THÉVENAZ, “Language et conscience”, *op. cit.*, p. 72, cf. nota 2: “*Filebo*, 40 a, apud Brice Parain, *Essais sur le logos platonicien*, 1942, p. 181.”

¹⁰⁵⁴ João 18.36: “Meu reino não é deste mundo...”

¹⁰⁵⁵ Lucas 9.15: “... o Reino de Deus está dentro de vós.”

Este resultado se dá não apenas por ser uma grandeza anterior ontologicamente e qualitativamente superior. Mas como pressuposto fundamental para a aquisição da postura adequada diante da posse das “coisas” quantitativas enquanto tais. Ou em respeito ao seu mais verdadeiro estatuto ontológico que não pode ser veiculado pela quantificação. Estas, a partir de então, quer dizer, integradas ao conjunto de valores que compõem uma existência, entram como partes integrantes de um sentido mais amplo que, ao mesmo tempo em que as ultrapassa em sua imediaticidade aquisitiva, repõe-nas, nesse sentido mesmo próprio enquanto *aquisição*, no conjunto geral dos valores que compõem o *sentido mais amplo pelo qual elas agora são perspectivadas*. Em outras palavras, *somente pela busca das questões qualitativas, as coisas quantitativas recuperam seu sentido mais próprio*; como dissemos, dentro do conjunto de valores que compõem o sentido mais amplo.

Trata-se de uma gradação, de um *dégradé*, em que o *relacional* comanda. Não há negação de um elemento em detrimento do outro, mas afirmação de sua especificidade dentro de um conjunto maior representativo e de sentido. Único elo pelo qual as especificidades conquistam seus delineamentos próprios enquanto especificidades mesmas. *É só pelo espírito que a matéria recebe o seu verdadeiro sentido*. Não simplesmente em termos de *subordinação ontológico-hierárquica gnóstica*, mas porque conquista uma integração que lhe repõe o seu verdadeiro sentido dentro de uma esfera mais ampla significativa. Pelo que só a verdadeira singularidade, integrada em um plano mais amplo que a integra e lhe especifica o verdadeiro sentido, assim, pode “aspirar” à *universalidade*.

Nesse sentido o *monoteísmo bíblico* se coloca como uma clara contraposição à concepção *hilozoística*, *panteística* e “mítica” ambiente. Mas não, a nosso ver, a uma concepção que nos parece muito promissora e ainda pouco aprofundada teológica e filosoficamente, que é a de *panenteísmo*. E isso para seguir o sentido do que a metafísica, ou a filosofia ocidental, tem buscado colocar como o verdadeiro *locus* da transcendência. Assim, o conceito de *monoteísmo* que se encontra na Bíblia não se estabelece sem ter passado por uma fase henoteística até ter alcançado sua expressão final com a pregação dos profetas. Todavia, mais do que implicar a “superioridade” de Iahvé sobre todos os outros deuses – como era o caso da concepção do *henoteísmo*, porque acreditavam que os outros deuses existiam, e que parece ser a única maneira pela qual os críticos atuais vêem o “monoteísmo” e, a partir disso, tecem suas críticas ao

chamado “autoritarismo e desrespeito monoteístas” sem perceberem esta progressão – com os profetas, o monoteísmo procura reforçar antes o *caráter distinto* (santo) de Deus frente a sua criação, incluindo o ser humano. O que procurava impedir a má-fé do ser humano de tentar fazer do “Deus vivo” um “ídolo” sob a capa de uma falsa relação de obediência (toda idolatria é obediência a si mesmo na ilusão – no fundo *arrogância e vontade de poder* – de que se obedece a um deus [ídolo] que nada mais é do que um construto de nós mesmos, uma projeção, como diz Feuerbach). Assim, uma falsa subordinação como tentativa de substituição à chamada a uma vida de fé pessoal e responsável “diante de Deus”. Ora, se com o surgimento da filosofia, como a define Pierre Thévenaz, estabelece-se uma constante luta contra as *ilusões* dos sentidos mas que se aprofunda chegando às da própria razão-juiz enquanto tal, na tradição bíblica nos deparamos com a luta [teológica] correspondente contra as ilusões que se instalam no campo da experiência religiosa. Afinal, como muito bem nota Denis de Rougemont¹⁰⁵⁶: quando se tem profetas, para que filósofos? Pois na Bíblia, a “subordinação”, que soa tão ríspida aos nossos ouvidos atuais sensibilizados pela “liberdade iluminista-liberal”, todavia, não carrega o tom do despotismo oriental ou de humilhação e nulificação humana, como querem certas críticas contemporâneas à religião. Mas de “serviço”, cumprimento de uma vocação singular ligada a um projeto que integra a pessoa individual a *uma comunidade de destino*. Nesse sentido, como vemos, o monoteísmo bíblico tem a intenção de enfatizar a “santidade” de Deus, sua diferença específica e total, frente às tentativas de subsumi-lo às categorias de projeção religiosa, tentativas de objetificá-lo. E talvez, a nosso ver, seja por causa deste índice de irredutibilidade implicado na concepção do monoteísmo bíblico que o bom senso dos críticos modernos ao cristianismo encontre, na atual sociedade objetificante, ouvidos predispostos.

Todavia, o que a própria Bíblia também apresenta, e o que temos tentado mostrar com tudo o que temos dito até aqui, é o caráter *relacional* do Deus da Bíblia. Que a própria tradição escriturística traduz pela afirmação da revelação de Deus se dar através de sua concessão em desvelar-se, na história, por meio de eventos singulares contingentes. Portanto, um ato que parte da iniciativa do “próprio Deus”. O que a crítica à projeção antropológica de Feuerbach não conseguiu captar em relação ao Deus da Bíblia. Nesse sentido, cremos que o conceito de *panenteísmo*, ainda pouco pensado em

¹⁰⁵⁶ *Penser avec les Mains*, NRF, Idées/Gallimard, 1972, *passim*. (Primeira Edição em 1935)

filosofia¹⁰⁵⁷, parece ser feliz em procurar fazer justiça tanto ao caráter específico de Deus quanto ao seu caráter relacional. Assim, a nosso ver, tomando em filosofia as intuições religiosas que o conceito de *panenteísmo* congrega em sua carga semântica como portadoras de conteúdo heurístico racional, faríamos mais justiça tanto às descobertas da fenomenologia e da nova hermenêutica quanto às exigências que se seguem propostas na linha do horizonte pela crítica filosófica contemporânea mais lúcida. Assim, enquanto as concepções ambientes ao relato bíblico, tomando o imediato da experiência sensível do mundo natural, sem a ultrapassar, o integra a um *status* de transcendência que acaba por divinizá-lo, ou seja, fazendo com que o mundo perda sua característica mais própria de *mundo*, o relato bíblico segue uma outra direção. O monoteísmo bíblico, ao focalizar o *locus* da transcendência em uma dimensão outra que a da experiência do imediato, salva o mundo enquanto mundo e a transcendência enquanto transcendência. Assim, abrindo o campo para que o ser humano possa realmente experimentar o mundo enquanto mundo, enquanto alteridade irreduzível. Ao mesmo tempo em que desenvolve, nesta resistência, o aprofundamento da consciência de sua especificidade enquanto ser humano.¹⁰⁵⁸

10.4O tema da “**historicidade**” em *Pierre Thévenaz*

O tema da historicidade, que se alinha ao nosso tema de uma filosofia corporificada como proposta conseqüente da radicalização thévenaziana, como muito bem notam os editores do volume *L’homme et sa raison*, “é o tema maior da reflexão de Pierre Thévenaz no fim de sua vida e cimenta assim todos os elementos do presente volume que, a despeito de suas dimensões mais modestas, não cede ao primeiro nem em importância nem em coesão.”¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁷ Mas para o qual Max SCHELER parece tender em sua última fase (Ver: SCHELER, Max: *L’Homme et L’histoire*, Aubier, Éditions Montaigne, 1955).

¹⁰⁵⁸ Ver mais sobre isso em minha dissertação sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 106 s.

¹⁰⁵⁹ *L’homme et sa raison – Raison et histoire*, Etre et Penser, vol. 47, Éditions de la Baconnière – Neuchatel, 1956, p. 9.

Assim, para Leibniz, segundo nosso autor¹⁰⁶⁰, o que move o conhecimento da história é a volúpia por conhecer as coisas singulares. E nisso Leibniz acerta no alvo, todavia estes singulares subsumem-se ao signo de seu projeto monadológico. O que, a nosso ver, impede Leibniz de uma aproximação à irreducibilidade da “singularidade” expressa nos eventos significativos da história. Já que a significação fica comprometida desde o início aí, da sua parte, por sua adoção da inteligibilidade racionalista. E com *irreducibilidade dos singulares* queremos fazer referência, com Thévenaz¹⁰⁶¹, tanto a mixórdia do devir e as peripécias da história que seduzem a imaginação ávida de se dar ao espetáculo das possibilidades humanas, quanto também ao fato de que, à primeira vista, elas parecem ruinosas e desencorajadoras para a razão em busca de verdade. Preocupada com ciência certa e necessária, julgamentos não contraditórios etc. E é por isso que a categoria do *singular*, pela razão, sempre tenderá a ser preterida em favor da categoria do geral, ou universal. Pelo que em face da história, segundo Thévenaz (no mesmo lugar.), a filosofia procura uma ordem. Ela visa uma verdade una, uma verdade se não a-temporal, ao menos capaz de resistir um pouco à mordida do tempo e às flutuações humanas. Ingenitamente a filosofia tende a ser uma *philosophia perennis*, única: a filosofia. Pelo que se pergunta Thévenaz: “Não testemunhamos [nela] assim um esforço constante por se libertar da realidade histórica?” (no mesmo lugar) E isso parece ser mesmo o caso em filosofia. Pois a adoção de um modo disjuntivo, nesta conexão diacrônica de abordagem do histórico por ela, a faz ver que uma verdade assim *ou* será atemporal *ou* deverá ser mantida pelo arbitrário e o intransigente. E não é difícil ver para o que tenderá a história da filosofia aqui. Todavia, como nota Thévenaz, um olhar na história da filosofia, à primeira vista, testemunha o reconhecimento do quão pouco ela tem realizado sua ambição. Ou seja, a própria história da filosofia apresenta o fracasso destas suas ambições.

Em muito, isso se deve ao próprio trabalho de filósofos e historiadores da filosofia tais como Émile Bréhier, por exemplo. Com eles, segundo nosso autor¹⁰⁶², o progresso da ciência histórica permite restituir Platão, Aristóteles, Espinosa com uma riqueza de nuances e uma precisão que não se poderia mesmo prever há cinquenta ou cem anos atrás. Assim, uma “história das ideias” sustentada pela louvável intenção de

¹⁰⁶⁰ Cf. THÉVENAZ, Pierre: “La philosophie en face de son histoire” (1952), in *L’homme et sa raison – Raison et histoire*, op. cit. p. 13.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 16.

não separar uma filosofia das condições políticas, sociais ou religiosas de sua época, em resumo, de tudo o que acompanha ou esclarece a aparição de um sistema.¹⁰⁶³ Todavia, vendo que o idealismo a que o historiador da filosofia se vê levado – pelo postulado de uma interpretação geral da história – não é só projeção para o futuro que ele assume, mas vontade de fixação no passado. Pelo que, no mesmo golpe, podemos ver o contrapé e os limites de sua “louvável intenção”. Ora, não se trata só de um esquema geral de interpretação, mas de *uma vontade*. Na verdade, vontade de subsumir o exercício filosófico, sua especificidade, e pô-lo a serviço de uma “interpretação geral”. Entretanto, como nota nosso autor, como não ver que dissolvendo assim intimamente uma filosofia na mentalidade de uma época, se a relativiza fundamentalmente e se a compromete em uma via diametralmente oposta à intenção do filósofo? Este, com efeito, aspiraria conquistar uma verdade que não fosse mais “filha do tempo”, que não fosse o reflexo de uma ambiência social ou de tal temperamento individual.¹⁰⁶⁴ Pelo que o interessante a notar nesta conexão, a nosso ver, é que esse ideal “pessoal” do filósofo é o que vai inspirar a exigência de rigor e objetividade do próximo “estruturalismo”. Cujas própria tarefa analítica será tanto mais descritiva de uma objetividade quanto menos pessoal, ou comprometedora do “filósofo”, ela for. Ao extraírmos estas observações das indicações de Pierre Thévenaz da força das abstrações em matéria de interpretação histórica, notamos que ele não fazia idéia de que seria o *estruturalismo*: a ideologia idealista da soberania da estrutura, que coroaria sua autonomia justamente por apostar no abstrato.¹⁰⁶⁵

Para estes historiadores atuais e esta história doxográfica, trata-se então de reconstituir, compreender e expor os sistemas e seu encadeamento. Dito de outro modo, onde se agrega essencialmente as soluções e as respostas propostas pelos diferentes filósofos. Pelo que aqui temos mais uma lição de ceticismo, provando, como já dissemos, que o ecletismo, que é seu sucedâneo conseqüente, é realmente uma filosofia de professores. Pois se a história da filosofia não fosse mais que a história do que os filósofos têm pensado e dos resultados de suas investigações, ela seria bem, segundo Thévenaz (no mesmo lugar), a história dos erros humanos, e não aquela da lenta conquista ou dos progressos da verdade. Ela não poderia nos dar senão uma lição de

¹⁰⁶³ No que vemos que Thévenaz não é plotiniano, o filósofo cuja leitura pode ser feita sem que se saiba qualquer coisa do ambiente histórico de sua época.

¹⁰⁶⁴ THÉVENAZ: “La philosophie en face de son histoire”, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁰⁶⁵ Cf. DOSSE, François: *História do estruturalismo, I. O campo do signo*, 1945/1966, Editora da UNICAMP e Editora Ensaio, Campinas e São Paulo, 1993.

ceticismo. Pois há, perguntamos nós, sem o menor sentimento de que isso seja um indício de desgraça, história mais desencontrada do que a história da filosofia? Todavia, fazemos esta pergunta porque ela nos abre um índice diferente sobre a condição da razão filosófica que esta constatação negativa surpreende, quando nos aproximamos do método thévenaziano de abordagem. E é por isso que não estudantes – e nós todos – segundo Thévenaz, somos tentados a só tirar uma lastimável lição. E se se avista comparar essa história da filosofia, como história dos sistemas, com a história das ciências, não se poderá ficar senão tocado com a discrepância. A história da ciência, segundo Thévenaz, seria a história da verdade; com a ciência só retendo o que tem feito a verdade progredir; só retendo o que tem feito progredir a investigação conduzindo às grandes descobertas e ao estado atual da ciência. Ao contrário, a história da filosofia se compraz, parece, em nos lembrar dos erros e das contradições. Sua primeira preocupação não seria então marcar um progresso na aquisição filosófica.¹⁰⁶⁶ Eis, assim, o quadro: *história da ciência* enquanto história da verdade, do progresso para a verdade; *história da filosofia*, história dos erros e das contradições. O que apresenta o limite pelo qual o *senso comum filosófico* tem apostado no exercício filosófico como muito mais ligado às respostas do que às perguntas. Ou seja, muito menos à problematização e aprofundamento dos problemas que são, nas pistas dadas por Pierre Thévenaz, as características básicas do fazer filosófico.

Não temos dúvida de que este caráter posto assim, de modo unilateralmente negativo do fazer filosófico, será o índice que esclarece o estabelecimento, no pensamento ocidental, de uma cada vez mais acentuada desconfiança na capacidade do pensamento humano. Desconfiança na atividade filosófica enquanto tal em seu compromisso com a verdade, para fora da mentira e da ilusão. O que fez ceder, pouco a pouco, seu lugar próprio e específico, nesta sua íntima “vocação”, ao *pragmatismo*. Ou seja, à ideologia do prático que acampou no Ocidente graças aos esforços, na modernidade, por parte dos empiristas e à vitória definitiva da sociedade burguesa com uma ciência cooptada e sua estética do conforto, da segurança e instalação. Pelo que a idéia dominante, segundo Thévenaz, é bem aquela de uma decadência: um Émile Bréhier concebia que a partir do fim do século XVIII a filosofia deixava pouco a pouco a linha da tradição que havia sido a sua. Os neotomistas fixam o início da decadência na Renascença ou já no século XIV, como nominalismo. Um Heidegger, como um

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, p. 17-18.

Nietzsche, remontam mesmo até Platão ou Sócrates para denunciar a primeira origem dos desvarios da metafísica ocidental.¹⁰⁶⁷

Pelo que vemos, então, esse caráter negativo da *crítica contemporânea* ao fazer filosófico ocidental, na verdade, *contra a filosofia*, como uma espécie de consequência necessária de seus pontos de partida, carrega consigo justamente uma postura de suspeita geral e de acusação ao “cristianismo” e à “ética judaico-cristã” que eles vêm como essencialmente ligadas a esta “decadência” ou mesmo o seu maior promotor e intensificador. Por sua vez, a partir das fontes textuais neotestamentária, conforme a leitura de Thévenaz que temos apresentado aqui, estes impasses se caracterizaram, pela assunção mesma da espiritualidade cristã de tudo que se segue do signo da *contingência* – a temporalidade, a inquietude, o equívoco etc. – pela oportunidade mesma e lócus real de surgimento de uma dimensão mais positiva, propositiva, e proponente. Pelo que o idealismo e uma certa atração pelo forte torvelinho do racionalismo disjuntivo que, a nosso ver, vige na base da crítica citada ao pensamento ocidental e ao cristianismo, se nos parecem claros.¹⁰⁶⁸

Assim, se nos esclarece que estes historiadores não vêem a filosofia como um fazer vital. Pois se levarmos a sério a *história*, não há como privilegiar a sincronia ou a diacronia. Pois há avanços e retrocessos, um tipo de zig-zag, como temos dito aqui em relação ao próprio processo pelo qual o método thévenaziano se desenvolve. Ao mesmo tempo em que parece que este tipo de visão da temporalidade tem mais a ver a como a vida se processa neste mundo. Escatologicamente falando, como o próprio Novo Testamento coloca a questão em termos de um *dualismo*, se podemos dizer, *temporal* e não metafísico entre um “já” e um “ainda não”.¹⁰⁶⁹ Ora, isso vai de encontro ao pensamento cansado e indisposto do discurso no vazio de hoje, para o qual não há mais o que fazer. Pelo que em Thévenaz, a nosso ver, diante dessa decadência contemporânea (muito cômoda por sinal), o exercício filosófico se revigora. Pois para ele um sistema

¹⁰⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁶⁸ Em esclarecimento a isso, temos a maneira pela qual o *problema metafísico do mal*, que tem gerado as *teodicéias* [ou seja, as racionalizações teológicas apologéticas para o problema] por um lado e as *culpas de Deus* por outro, o que demonstra o caráter maniqueísta destas apologéticas e críticas. Pois a *Bíblia não coloca o problema metafísico do mal*, e muito menos sua *resposta filosófica*. E nessa conexão, é interessante notar, com Nietzsche e Heidegger, a possibilidade de um idealismo ao contrário, como história da decadência a partir de determinado ponto no passado.

¹⁰⁶⁹ Sobre esta tensão temporal típica que se destaca do Novo Testamento, ver o clássico, cuja tese central é explicada a partir dos textos, de CULLMANN, Oscar: *Cristo e o Tempo – Tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003, *passim*.

filosófico não será mais uma solução que seria considerada como eliminando definitivamente um problema julgado, no entanto, eterno; pretensão tola perpetuamente desmentida.¹⁰⁷⁰ O nome, então, para o exercício filosófico não seria o de “filosofia perene”, mas retomada vital dos problemas herdados em vista do seu vivo confronto na intenção de novo aprofundamento e um ganho na ampliação do nosso conhecimento da realidade contra a mentira e a ilusão. Com isso, cremos, enquanto aumentamos o número das palavras, ganharmos um pouco mais de precisão quanto a como o problema do conhecimento se coloca em Pierre Thévenaz.

Como já dissemos, e o que Thévenaz assume¹⁰⁷¹, na contemporaneidade o histórico singular, graças a Henry Bergson, ganha definitivamente direito de cidadania na filosofia. Na verdade, segundo nosso autor, considerada *do ponto de vista do problema do ser singular e do contingente*, a história da filosofia apresenta uma impressionante unidade e um indubitável progresso.¹⁰⁷² Tanto que uma linha, nesta conexão, pode ser traçada de Aristóteles a Duns Scot, de Leibniz a Kierkegaard até a filosofia atual da história. Cujá visão quanto a relação da filosofia com sua história pode melhor se dar do que se deu no tempo de Kant ou Descartes. Assim, como vemos, nessa questão fundamental não há uma perspectiva linear, mas, podemos dizer, sem temor, *dialética*. Assim, deve-se contrastar essa dialética, que marca *um tipo de progresso* que se dá na filosofia, frente a que Hegel propõe. Pelo que, segundo Thévenaz, entendemos melhor Platão não em historiadores que querem ressuscitar o sistema platônico, mas em filósofos que compreendem melhor o *problema platônico*. Pois para ser contra Platão, deve-se levar Platão a sério. Eis o signo da dialética em Thévenaz, eis a dialética histórica do personalismo. Pois os problemas devem ser assumidos enquanto tais na vida concreta, *pois esta é a mesma forma pela qual se deu o seu surgimento enquanto problemas*: levando a sério os problemas que os antecessores levantaram. Podemos dizer que, nessa perspectiva, um historiador será mais sincrônico, por buscar o permanente *no que muda*, enquanto que o sistemático será mais diacrônico, por buscar o que permanece no ponto exato em que o que muda perde importância.

Todavia, a “lei existencial” da necessária alteridade não escapa à filosofia: só há conhecimento de si em contraste com uma alteridade. E tanto mais esse conhecimento

¹⁰⁷⁰ THÉVENAZ: “La philosophie en face de son histoire”, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁷² *Ibidem*.

será de si quanto mais a alteridade for realmente a de um verdadeiramente *outro*. Eis então como Thévenaz repõe o problema da “consciência de si” da filosofia face a sua história: a filosofia coincide com sua história porque superou a incompatibilidade entre a atitude filosófica e a atitude histórica.¹⁰⁷³ Não se trata de identidade morta, mas viva: unidade de uma busca retomada e perseguida. Exatamente como se define, para Leibniz, a perenidade da filosofia.

A verdade é mais distribuída do que se pensa; mas ela é muitas vezes disfarçada e muitas vezes também involucrada, e mesmo enfraquecida, mutilada, corrompida por adições que a deterioram ou a tornam menos útil. Considerando estes traços da verdade nos antigos, ou, para falar de modo mais geral, nos anteriores, se tiraria ouro da lama, diamante de sua mina e a luz das trevas; e isso seria, com efeito, *perennis quaedam philosophia*.¹⁰⁷⁴

Assim, a história conduz a uma verdade que, por histórica que seja, não é menos uma verdade fundada e que resiste.¹⁰⁷⁵ E resiste pela pertinência dos problemas que ela levanta enquanto reais *problemas*.

Todavia, contra os saudosismos e romantismos em filosofia, deve-se reconhecer com Thévenaz¹⁰⁷⁶: “Há crise do humanismo e das humanidades quando o passado perde sua significação e sua presença para nós ...” O que nos leva a pensar que uma “volta” ao passado “enquanto tal”, ou seja, em um empenho vital por permitir e deixar que fale por si mesmo, a mim, pessoa do século XXI, não é uma “atitude natural”. E eis um efeito frutífero para o fazer filosófico proveniente da nova hermenêutica. Que sem dúvida alguma recebe sua mais importante inspiração e ponto de partida dos *estudos bíblicos teológicos* do século XIX com Scheleirmacher e que, com Dilthey, toma o caráter de redescoberta de uma dignidade própria do objeto histórico. Este não mais condicionado pela ingenuidade objetivista que permaneceu até Kant e que inspirara a metafísica até então. Assim, como vemos, se por um lado o Ocidente recebe o “problema do conhecimento” de uma tradição que remonta aos gregos, por outro lado, a tomada a sério da historicidade enquanto tal, e, por conseguinte, da condição histórica que

¹⁰⁷³THÉVENAZ: “La philosophie en face de son histoire”, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁷⁴Apud THÉVENAZ, p. 21, cf. nota 1: “*Lettre à N. Rémond* du 26 août 1714 (Gerhardt, III, p. 624-625).”

¹⁰⁷⁵*Ibidem*, p. 22.

¹⁰⁷⁶THÉVENAZ, Pierre: “Présence du passé. Valeur de l’humanisme et des humanités” (1949), *op. cit.*, p. 23.

caracteriza a condição humana, remonta à tradição escriturística judaico-cristã. Como já fizemos notar, esta tomada a sério tem seu ponto de partida com a “história” das narrativas bíblicas de Gênesis e de Êxodo, narrativas fundantes. Tem seu aprofundamento existencial com o surgimento do profetismo (séc. VIII e VII a.C.). E sua retomada e radicalização pela pregação do cristianismo primitivo: pela vida e mensagem de Jesus Cristo. E é a partir desta última tradição que a nova hermenêutica e os estudos mais lúcidos no Ocidente tomam consciência de uma dignidade própria do objeto histórico que faz enfraquecer a atração “romântica” de volta à ingenuidade objetivista dos gregos na sua resistência ao *evento singular significativo*, índice, para eles, de irracionalidade, de pura descontinuidade. Como, a nosso ver, parece ainda permanecer a interpretação nietzschiana e heideggeriana.

Assim, é graças à tradição bíblica, vétero e neotestamentária, e, com efeito, às contribuições específicas desta última, que foi possível à nova hermenêutica superar a polarização objetivismo ingênuo/subjetivismo intransigente para a passagem mais produtiva de uma tomada a sério do problema da “relação”, destacada da polaridade diacronia-sincronia das análises históricas. Assim, a volta às origens históricas e literárias do cristianismo primitivo, empreendida pelos mais recentes estudos bíblicos exegéticos, tem sua origem e inspiração a partir “desta mesma fonte”. Isso quer dizer que a intenção que comanda os empenhos *mais lúcidos* destes estudos bíblicos exegéticos não é nem apologética – pois só são possíveis em respeito às próprias fontes e não às “doutrinas posteriores” – e nem preocupada com resposta às invectivas nietzschianas. Não obstante estas ainda serem pertinentes quanto às expressões sociológicas do cristianismo: as igrejas instituições e a cristandade, grandeza histórico sociológica já cooptada pela ideologia burguesa e o espírito pequeno-burguês ocidental. Tanto porque, as partes mais pertinentes da crítica nietzschiana, contra a tendência dissolvente do espiritualismo gnóstico, a fina-flor da decantação do paganismo clássico, já se encontram no próprio Novo Testamento. O que Nietzsche, influenciado pela crítica bíblica do século XIX assenhoreada e veiculada pelo racionalismo teológico liberal de sua época – quer dizer, porque aceitou os critérios e a maneira de colocar os problemas por parte dessa escola liberal racionalista – confunde com o que ele chama de “cristianismo”.

Todavia, como uma espécie de “segunda intenção”, estes estudos bíblicos contemporâneos são, a nosso ver, uma resposta à altura de Zaratustra. Obviamente, para

quem tem boa vontade em acessar e verificar por si mesmo os resultados destes mesmos estudos. O que seria uma atitude, por sua vez, que cumpriria um dado fundamental da pesquisa científica – e a Teologia é uma *ciênciade 2000*¹⁰⁷⁷ *anos* – avaliando um ramo de pesquisa, ou uma ciência, como se faz com a física, a biologia ou a química, por exemplo: ou seja, a partir de seus *últimos resultados*. Pois bem, é a ressonância desta lucidez contemporânea quanto ao histórico que nos parece permanecer no fundo da abordagem histórica de Pierre Thévenaz.

Pelo que quanto a essa retomada do passado, numerosos sem dúvida são aqueles que são resolutos em defender os valores humanistas, ou melhor: em afirmá-los, reconhecendo que este é o único meio de defendê-los verdadeiramente. Mas, pergunta Thévenaz, em nome do que defendê-los? A defesa do humanismo e das humanidades é puramente verbal e ineficaz se não se sabe nem o que o passado pode e deve representar para o ser humano de nosso tempo, nem sobre o que essa defesa se funda – se lhe permanece ligada ao tradicionalismo e ou à preferência sentimental.¹⁰⁷⁸ Por outro lado, defender em nome de uma generalidade chamada “humano” seria, a nosso ver, uma petição de princípio. Já que *é o humano que está em questão*. Pelo que o peso simplista da crítica anti-humanista encontra sempre a adesão e ouvidos complacentes, se a defesa do humanismo for puramente verbal. Pois, nesta forma, ela é ineficaz contra o anti-humano.

Assim, o que é o humanismo?¹⁰⁷⁹ E em Thévenaz esta pergunta recebe a resposta de que não é uma filosofia do ser humano, mas *uma atitude do ser humano face a si mesmo*, ao mundo e ao passado, *sua civilização*. O que nos faz entender que o valor do *hic et nunc* no ato filosófico thévenaziano é bem mais denso do que a sua formulação existencialista padrão. Podemos dizer que é um *hic et nunc* personalista: uma reflexão crítica, literária e filosófica das *realidades espirituais* – culturais – que almeja alcançar o mundo da vida em sua expressão concreta e pelas vivências concretas, no *hic et nunc* da manifestação do *evento*.¹⁰⁸⁰ Na verdade, como vemos, um *hic et nunc* mais denso: aqui e agora com este meu passado e com o próximo que se me achega para um diálogo com base nas mesmas fontes.

¹⁰⁷⁷ Sobre isso, ver os ensaios de Paul TILLICH, traduzidos por mim, em: *Paul Tillich – Textos selecionados*, Fonte Editorial, São Paulo, 2006, *passim*.

¹⁰⁷⁸ THÉVENAZ: “La philosophie en face de son histoire”, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰⁸⁰ Ao qual Emmanuel Mounier vai chamar de “seu mestre interior”; cf.: *Mounier et sa génération*, *Oeuvres* IV, p. 637 e pp. 797 ss.

Nesta perspectiva, então, o ser humano é naturalmente o apoio, em oposição a um naturalismo, onde a natureza seria o centro; ou a uma atitude religiosa, onde Deus seria o centro. Mas, como vemos, por ser tampouco uma doutrina, segundo nosso autor¹⁰⁸¹, o humanismo não é incompatível com o naturalismo ou com o teocentrismo. Pelo que vemos, como nota Thévenaz, que a célebre expressão que marca o giro antropológico dos sofistas, “o homem medida de todas as coisas”, está longe de caracterizar o humanismo grego em seu conjunto. E sobre isso, que se pense em Píndaro, Esquilo, Platão, Epíteto, ou mesmo Epicuro, pois seu humanismo não é de forma alguma antropocêntrico.¹⁰⁸² E é precisamente porque o humanismo não é uma doutrina filosófica que ele *não é* necessariamente antropocêntrico ou ateu (o que quer que pense, segundo Thévenaz, J.-P. Sartre que, para responder aos seus adversários malévolos, faz um emprego abusivo do termo humanismo). É também por isso que *humanismo* em sua acepção geral e *cristianismo* não são os menos do mundo incompatíveis por definição. Assim, como vemos, estamos em pleno solo de um diálogo aberto, mas engajado que busca as aderências e as pertinências próprias.

Nesta conexão, nota Thévenaz (no mesmo lugar) que a expressão “humanismo cristão” é um pouco inquietante. Pois ela serve muitas vezes de estandarte seja aos dogmatismos que não querem ser tidos como tais, seja aos latitudinários onde o humanismo e o cristianismo se edulcoram todos os dois ao mesmo tempo. Pelo que, a nosso ver, nestas palavras de Thévenaz se expressa claramente o sentido da necessidade de um *afastamento*, de um distanciamento ontológico necessário na nossa apreensão dos fenômenos que a análise do conceito humanismo esclareceria. Um distanciamento, “entre” os fenômenos, que contesta, no âmbito de uma pura relação com a “natureza”, as pretensões de univocidade última que inspiram o empenho científico no trato da natureza ao qual a própria fenomenologia de Husserl, como um segundo resultado de sua investigação, não saberá ficar imune. Vemos assim que, no âmbito da pura apreensão das intenções e das continuidades que se destacam *da natureza*¹⁰⁸³ e que são fixadas pelo método científico, *a natureza não dá saltos*. O que é fórmula típica do conservadorismo ingênito da racionalidade científica. Pois no âmbito da própria natureza vemos se destacar a “descontinuidade”. O que contesta as pretensões de

¹⁰⁸¹ THÉVENAZ: “La philosophie en face de son histoire”, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁸² *Ibidem*.

¹⁰⁸³ O que no genitivo “da”, como muito bem mostra a fenomenologia, permanece o mistério aberto e nunca fechado do conhecimento humano.

univocidade entre a razão humana, comandada pelo princípio de não contradição, e a natureza, natureza como *factum*. E assim, portanto, uma abertura, no âmbito da própria natureza, à possibilidade de sua compreensão como “criação”, quer dizer, como “história”. E, mais uma vez, será por este percurso que vemos a heurística da compreensão bíblica da história entrar e lançar seus frutos sobre o pensamento contemporâneo mais lúcido.

Todavia, permanece, aqui notamos, o velho ideal romântico que ainda vive em muitas propostas de volta ao passado: *o homem antigo, modelo do homem*. Pelo que se vê, trata-se então de um ideal de cultura centrado não sobre o *homem em geral*, mas sobre um *tipo humano particular*, sobre *uma atitude humana exclusiva*. Segundo Thévenaz, sobre a concepção de homem própria à civilização greco-romana ou, mais precisamente ainda, o mais das vezes, sobre o homem da Grécia clássica dos séculos V e IV a.C. Se essa concepção de homem é julgada superior ao tipo europeu do século XX, ao cavaleiro medieval, ao puritano inglês ou ao jacobino de 1793, há mais a hesitar. Pois com isso, nota muito bem Thévenaz, se saberá o papel a dar às humanidades na formação do homem. Elas seriam o único caminho, pois elas nos colocam em contato com *o homem tal qual ele deveria ser*. Atribui-se então às humanidades um valor formativo direto; elas fornecem o modelo a imitar, elas se tornam *um objetivo em si*.

Frente a isso, vemos desenhar-se o ideal romântico do paraíso perdido no passado, pelo qual o que se segue é decadência frente a ele. E assim, um humanismo que esquematiza o ser humano e, no mesmo passo, o desumaniza. Pois todo tipo humano caracterizador de uma época histórica é, forçosamente, uma esquematização arbitrária e abstrata. E nisso, nem a de Nietzsche e nem a de Heidegger fogem a essa crítica. Pois vemos aqui, nas pistas concedidas por Thévenaz¹⁰⁸⁴, o caráter anti-histórico destas posturas. Vemos também, portanto, onde “Parmênides” sub-repticiamente se infiltra naqueles que se dizem ser seus ardorosos adversários. Pelo que a diferença entre estes e Hegel é que eles vêem o fim da história no passado, e Hegel no presente, *seu presente*. E outro dado importante, notado por Thévenaz¹⁰⁸⁵, é que esta maneira de ver a história – que na verdade nos soa como sua negação de fato – nasceu em um momento preciso. Ou seja, no período helenístico, quando uma sociedade em decadência não discernia mais sua vocação presente, divinizando o século V a.C para ali se refugiar

¹⁰⁸⁴THÉVENAZ: “Présence du passé. Valeur de l’humanisme et des humanités”, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁸⁵*Ibidem*.

como em um novo mito da “idade de ouro”. Como vemos, não se trata aqui de ser anti-humano, mas de reforçar uma posição que não abre mão de encontrar no *hic et nunc* as próprias aderências deste humano que se coloca na nossa linha do horizonte como uma aventura, cujo risco é necessário, se se quer ainda continuar a falar de humanidade.

Pelo que, em Thévenaz, o homem em geral buscado no humanismo é o universal, cuja descoberta abre-nos a individualidade pessoal.¹⁰⁸⁶ Como vemos, trata-se de uma determinada posição, de uma atitude face ao humano que não deixará de extrair do individual pessoal não o “universal” ingênuo, mas uma universalidade em intenção, sempre inacabada, como tarefa responsável a ser realizada. Pelo que o método reflexivo de intensificação da consciência de si thévenaziano, neste texto de 1949, já aponta as pistas sobre o seu segundo momento, que caracteriza a nossa presente aproximação ao engajamento pela proposição de uma filosofia corporificada. Pois poderia parecer que esta atitude, que jamais conclui por temor de excluir, estaria avalizando um humanismo enquanto uma curiosidade indefinida, uma investigação infinita sobre o ser humano. Nada disso, pois isso seria esquecer o peso e a densidade próprias do *hic et nunc* buscado nesta postura thévenaziana. Pelo que a vemos aqui como o “movimento contínuo” imposto por uma filosofia da reflexão que atinge o “ideal humanístico” em seu cerne: é na *formação*, signo do inacabamento próprio ao ser do ser humano, que vemos a necessidade da afirmação do movimento e do processo como os mais característicos. E não no mero diletantismo e curiosidade arqueológica. E se há a necessidade de definir o humanismo, pois não sabemos mais o que ele é, talvez, a nosso ver, uma nova base para o repensarmos se encontre na noção de *pessoa*.

Todavia, mesmo neste intento de formação como definindo o humanismo, ainda encontramos riscos. Pois como o termo humanismo indica um “valor” [ou seja, uma grandeza irracional], não se o quer abandonar hoje, mesmo se se abandona a referência à Antiguidade. Pelo que se quer mesmo esvaziar sua referência à Antiguidade. Com isso este novo humanismo pretende suplantiar e vencer as humanidades. E aqui humanismo não significaria mais a doutrina acerca do ser humano, qualquer que seja. E assim se poderá falar de humanismo científico, humanismo técnico, humanismo cristão, humanismo comunista e até humanismo nazista. Mas isso, como nota Thévenaz¹⁰⁸⁷, é adotar um sentido exagerado da palavra humanismo pelo que ela fica cortada de suas

¹⁰⁸⁶*Ibidem*, p. 28.

¹⁰⁸⁷THÉVENAZ: “Présence du passé. ...”, *op. cit.*, p. 29.

raízes históricas, únicas com as quais ela ganha sua verdadeira aderência e densidade significativa. Como vemos, ou muito estreita na primeira interpretação, ou muito ampla na seguinte conclusão, trata-se mesmo de uma extensão do termo humanismo que lhe retira toda precisão. Assim, desenha-se a nossa frente duas interpretações que matam a história. Uma que valoriza unilateralmente o passado do ser humano e a outra que valoriza unilateralmente o seu presente e sobretudo o seu futuro.

Por outro lado, um humanismo científico, como também um humanismo literário, é uma contradição nos termos. O primeiro só é pensável no interior de uma concepção doutrinária da ciência que a opõe às letras, e vice-versa. Eis então a questão, segundo Thévenaz, que se deve colocar:

... como a ciência, as ciências, as letras, em uma palavra, toda particularização do saber humano, toda disciplina especializada, pode permanecer fiel a si mesma permanecendo fiel ao ser humano todo inteiro? Como ela poderá conservar o sentimento da sua situação no conjunto das atividades humanas, permanecer aberta aos outros aspectos do humano sem cessar de ser ela mesma?¹⁰⁸⁸

Frente a esse quadro, por causa de sua onipresença e incidência direta hoje sobre as mentes, é necessário ver os elementos componentes do *humanismo liberal* que é, segundo Thévenaz¹⁰⁸⁹, uma criação própria ao Ocidente europeu. Pois no século XIX – e este é o elemento novo – o problema pedagógico do humanismo se coloca em uma sociedade desaristocratizada. Ou seja, no quadro das massas, enquanto que ele estava posto outrora em uma elite, de início aristocrática depois burguesa.¹⁰⁹⁰ Mas, pelo que vemos, ainda não menos *elite*; e elite endinheirada que, neste momento, ainda precisa dos “títulos nobiliários” para sua auto justificação e legitimação de suas instituições: instituições a sua imagem e semelhança. Pelo que vemos ao liberalismo, à filosofia desta elite, surge a necessidade de ter de enfrentar o *movimento democrático*, como sempre, neutralizando-o em suas irredutibilidades propositivas mais básicas em vista da manutenção do seu simulacro com o qual pode jogar à vontade.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 33.

Examinemos um pouco mais de perto esta componente liberal do humanismo.¹⁰⁹¹ O liberalismo estabelece uma separação entre *o ato de compreender* e *o ato de julgar*. Compreender é permanecer aberto ao outro; julgar é excluir e fechar. Todavia, a compreensão é uma tarefa infinita, se se quer realmente *compreender*. Assim, há no liberalismo tradicional uma hipertrofia do compreender em relação ao julgar. A isso deve-se opor que não há verdadeira compreensão que já não seja, que já não deva ser um julgamento, e que compreender sem julgar não é realmente compreender. Pelo que, no fundo da atitude liberal vemos se explicitar um otimismo irrefletido e perigoso. Imagina-se que não há necessidade de julgar: pelo que aqui os valores e a verdade triunfam por si mesmas, basta compreendê-las. Nessa atitude irrefletida do liberal frente aos valores que entende que se seguem naturalmente, sem verdadeira assunção como ato responsável, se encontra a ingenuidade naturalista, tipicamente característica do pensamento grego antigo e sua metafísica da natureza, cosmológica. Além do *otimismo naturalista* e da doutrina: base de todo regime de irresponsabilidade. Mas se os valores são assumidos historicamente, a crise dos valores é a crise da *ideologia liberal* que, no ato de sua assunção, imediatamente corre para eliminar qualquer indício de sua historicidade dela, ou seja, qualquer indício de contingência.

Pelo que o fim do liberalismo não é o fim do “humanismo” ou da humanidade; mas sem dúvida o fim de um certo tipo humano, e fim que coincidiria com o surgimento de uma sociedade renovada, baseada em um regime de responsabilidade. Assim, o liberalismo – e mesmo o existencialismo – não é “o” humanismo. O que nos leva a ver com Thévenaz (no mesmo lugar), que a consciência de si por parte do humano é uma posição firme e não doutrinária. Pois a ilusão de todo fundamentalismo e de todo otimismo doutrinário é aquela de não saber onde se situa no mundo. Pois se ilude sobre o alcance real da doutrina que defendem. Daí que quando o liberal – doutrinário da natureza e dos sistemas racionais auto reguláveis – vê ameaçado o seu mundo de sonhos, ele não tem nenhuma restrição à potencialização do poder de polícia por parte do Estado cooptado. Assim, fundamentalismo e liberalismo são duas faces de uma mesma moeda; sua querela é briga de família. Pelo que a esta altura podemos definir um *ato frente ao problema do humanismo*: a expressão de uma síntese complexa em que a polaridade externo/interno fica suspensa pelo caráter concreto do próprio do ato.

¹⁰⁹¹ Para o que segue, *ibidem*, p. 33 ss.

Esse novo humanismo, enquanto fundado sobre um regime de responsabilidade, cujas pistas Pierre Thévenaz nos dá, e que, por isso mesmo, tem em sua origem a consciência de si do humano, não é mais a supressão das diferenças entre os seres humanos em nome do universal. Mas a colocação em relevo das contingências particulares, únicas pelas quais pode *se manifestar* um índice do universal. Portanto, trata-se de um universal em intenção, como trabalho a ser realizado, e não uma facilidade do construto racional: uma noção de subsunção do particular. Aqui prevalece como nunca a fórmula do humanismo: “Nada que é humano me é indiferente.”¹⁰⁹² Pois há no humanismo um perspectivismo de fato, uma limitação efetiva.¹⁰⁹³ A questão para a qual o problema do humanismo nos leva então diz respeito ao paradoxo do passado que consiste no fato de que *o que já deixou de ser continua sendo* de uma certa maneira. Assim, em Thévenaz, o valor do humanismo se encontra na nossa compreensão da presença do passado.

Sobre isso, como nota nosso autor, uma lembrança pode ser uma presença muito viva, não obstante ser uma lembrança. O que abre o dilema passado/presente, no qual pode se dar a dominação do passado. Todavia, não há real presença do passado em um tempo linear e descontínuo ou sobre o modo da lembrança (quer seja viva ou fraca). Pois nada pode preencher verdadeiramente o *hiatus* entre a lembrança e o presente, porque sempre a lembrança será passado enquanto nós vivemos no presente. Pelo que, no mais das vezes (é preciso reconhecer) uma tradição se perpetua porque ela é inconsciente. E isso é novamente eliminar o passado, a história. Pois o passado não é mais *um passado* para aquele que não prova conscientemente sua distância em relação a ele. Assim, como nota Thévenaz¹⁰⁹⁴, se uma tradição se perpetua em nosso presente por inércia, sem que nós tenhamos consciência de que ela é passado, haveria bem *presença*, mas não haveria mais *passado*. Estar ligado à civilização antiga ou ao cristianismo pela tradição, quer dizer, porque a continuidade desta transmissão não tem sido definitivamente interrompida, não é ser nem humanista e nem é ser cristão. Pois aqui falta uma tomada de consciência que faça deste passado um passado verdadeiro e de sua presença outra coisa que uma mera sobrevivência. Pelo que a verdadeira presença do passado reside em uma tradição que permanece consciente. E isso, como vemos, já são

¹⁰⁹² TERÊNCIO: *Heautontimoroumenos* [o que se pune a si próprio], v. 7, século II a.C. [devo esta informação bibliográfica ao professor Lino Rampazzo, a quem agradeço.]

¹⁰⁹³ THÉVENAZ: “Présence du passé. ...”, *op. cit.*, p. 36 ss.

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, p. 38.

os frutos de uma filosofia da responsabilidade na reabilitação do passado e da história. Frente a essa proposta, Thévenaz elenca duas outras possibilidades (no mesmo lugar). A em que o passado pesaria sobre o presente de uma outra maneira, na medida em que a continuidade nos apareceria como um encadeamento determinado de causa e efeito. E a outra, em que o passado seria presente no sentido em que ele me determinaria, e em geral contra minha vontade; constituindo assim um peso de determinações que agiriam em e sobre o presente. Uma massa de instituições, de doutrinas, de heranças a que eu me submeteria e que me seriam impostas. Na verdade, a “briga de família” entre os tradicionalistas e os progressistas.

Como vemos, todos estes, casos em que não há senão uma falaciosa presença do passado, da história. Pois a vida histórica *não é*, segundo Thévenaz, nem uma vida passada e nem uma ressurreição e nem uma relação entre duas realidades dadas, o passado e o presente. E aqui, segundo nosso autor¹⁰⁹⁵, haveria muito a dizer acerca do erro que consiste modernizar o passado para fazê-lo reviver e que procede, em última análise, de uma má consciência face ao passado.¹⁰⁹⁶ Pois, para Pierre Thévenaz:

Ela [esta presença do passado no presente] é a tomada de consciência de que estas duas realidades são intimamente unidas sem, no entanto, se confundirem, e que todas as duas se fazem simultaneamente. A história não é problema da memória, mas da reflexão no sentido de si para si.¹⁰⁹⁷

Pelo que tudo que nós somos presentemente está longe de nos ser presente, ou ser consciente em nós como presente. Todavia, não podemos abrir mão e nem descartar o nosso passado, pois ele é constitutivo. É determinante sem ser determinista, graças justamente à capacidade que temos de ser conscientes desta condição.

Aqui poderíamos retomar o conceito de “repetição” kierkegaardiano. Este passado é nosso porque temo-lo assumido, no sentido que esta palavra tem no método

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰⁹⁶ Aqui, não temos dúvida, entraria uma crítica à “contemporaneização” de Barth em relação aos eventos do cristianismo primitivo como uma forma de seu resgate. Todavia, parece que com relação a isso, o teólogo Barth bebe das águas “filosóficas” kierkegaardianas. Pelo que parece um problema típico da sede de *hic et nunc* de todo existencialismo que tende à eliminação do *caráter temporal* da história da salvação segundo o N.T. Cf. CULLMANN: *Cristo e o tempo*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰⁹⁷ THÉVENAZ: “Présence du passé. ...”, *op. cit.*, p. 39.

thévenaziano que aqui apresentamos. Assim, não há verdadeira superação do passado se não houver real assunção dele, e não há verdadeira assunção dele se não houver uma clara consciência de sua distância como passado. Pois só há superação por meio de uma verdadeira apropriação e enfrentamento consciente. Pelo que o ideal muitas vezes da pesquisa histórica dita objetiva que vige sob o signo de uma recusa de tomar plena consciência de si, para aquele que corta seu passado como um ramo morto, para aquele que o torna como uma coisa fechada sobre si mesma, mas inexistente porque concluída e cortada do presente, fica aqui negado. Pois a atitude do humanista será aquela do ser humano consciente de toda riqueza histórica oculta em seu presente. Pelo que a definição thévenaziana do histórico, novamente, saberá tirar proveito da chave bíblica hermenêutica denominada história da salvação sem pretensão de fazer teologia, mas *radicalmente* filosofia. Pelo que *histórico* quer dizer aqui não terminado, ultrapassado, e nem também não mais presente, mas precisamente: o que releva de uma tradição consciente onde o passado é ao mesmo tempo reconhecido como nosso, quer dizer, integrado ao nosso presente.¹⁰⁹⁸

E já que estamos convencidos de que não há, para simplificar, outro humanismo que o histórico, “por que o humanismo se referiria de preferência a uma época dada da história, a certo momento de nosso passado?”¹⁰⁹⁹ E o problema do subjetivismo no interior da escolha se insinua. Pois como fundar tal privilégio? Todavia, o que há de contingente, de fortuito mesmo em nosso humanismo, não é só o passado como tal que determina. Pois a forma pela qual ele nos é transmitido também impõe restrições a nossa apreensão dele como nosso. E aqui como se trata, ainda, de uma *luta pelo real*, contra os idealismos e angelismos, críticos ou ingênuos, contra a mentira e a ilusão, temos de partir de algum ponto, só isso. Pelo que há também uma certa especificidade do passado ocidental que é justamente o que possibilita a nossa retomada dele como temos feito. Seria o caso de se perguntar se outras culturas que podem ser mencionadas possibilitam isso na forma como estamos colocando o problema. Pelo que:

As humanidades e os humanismos, com sua referência à Antiguidade, são o caminho ao mesmo tempo particular, contingente, e entretanto necessário para nós, pelo qual nós temos acesso ao humano (aos seres humanos e a nós mesmos), ao universal. Este caminho não é

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, p. 40

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, p. 40-41.

aquele dos hindus e nem dos chineses, ou não pode se tornar o caminho para eles senão em ligação com seu o próprio passado deles.¹¹⁰⁰

Pelo que não se trata, portanto, em Pierre Thévenaz, de uma análise “eurocêntrica” ingênua da história do ocidente, que a crítica contemporânea faz implicar em qualquer perspectiva que procure ver *certa positividade da história* já como sendo essencialmente positivista. Por outro lado, devemos ver o quanto este tipo de crítica implica, nela mesma, a adoção do esquema de análise e critério hierárquico moderno, racionalista e burguês por excelência, que insiste em imiscuir as categorias de superior e inferior na análise das culturas quando não é o caso. Assim, deixemos o próprio Thévenaz falar:

Nós não sucumbiremos, sobretudo hoje, a este orgulho de ocidental. Nosso humanismo não foi senão muito falseado por esta ótica deformante. Não, não é porque este momento é o mais belo da história que nós consentimos em integrá-lo ao nosso presente ou que nós desejemos torná-lo nosso. Pois se se tratasse de escolher o passado ou o momento histórico que nos pareça o maior, o humanismo se fundaria sobre a imitação de um modelo e não sobre a consciência de si, e sobretudo a unidade de nosso humanismo se esmigalharia rapidamente, cada um se escolhendo, nas tradições as mais diversas, *seu* humanismo (o que quer dizer sua doutrina do homem): um se fazendo budista, o outro maometano, um outro ainda magnificando os velhos germânicos. Porque verdadeiramente este passado é o nosso, e não porque ele é grande, é que o homem ocidental o “escolheu” na imensidão do passado humano para tornar-se consciente de si mesmo.¹¹⁰¹

Assim o humanismo para Pierre Thévenaz *não é* a busca do modelo humano mais acabado que seja; sua conclusão não é o conhecimento mais perfeito do homem em geral, a ciência a mais profunda do humano. Pois:

Se nós nos comprometêssemos sobre este terreno, o humanismo, como tipo de civilização em referência ao antigo, ficaria comprometido antecipadamente. Pois se encontraria sempre um tipo de humano mais rico seja a descobrir no passado, em um outro passado

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 47.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, p. 41.

que a antiguidade greco-latina, seja em criar no presente ou no futuro.¹¹⁰²

Ou seja, nem idealização romântica do passado, otimístico burguesa do presente e nem idealização do tipo nietzschiana do futuro: porque sempre *meras idealizações*.

Creio que tocamos aqui no sentido pelo qual podemos delinear, sem a ingenuidade universalista do racionalismo, as pistas sobre as quais se torna possível repensar uma “comunidade de destino” para a civilização ocidental e combatermos o “discurso no vazio” que impera entre os intelectuais que assumem a mera pulverização do humano como fato último, inexorável e sem apelo, pelas ciências ditas do humano. Para isso, é necessário entender: *trata-se de interpretação*. Pelo que as forças pré helênicas ou pré históricas, este passado não greco-romano, não estão inscritas nos monumentos ou textos literários muito numerosos, suficientemente unidos por uma trama comum, por uma *continuidade de consciência* para que a cada instante nós pudéssemos reconhecê-los como nossos, assumi-los, reintegrá-los ao nosso presente. Frente a isso, Thévenaz nos convida à lucidez, sem o dizer. Porque nosso humanismo se refere à Antiguidade, pois estes textos, e as línguas nas quais eles têm sido escritos, constituem a referência constante de nossa consciência atual. O único contato consciente com o nosso passado e que nós podemos restabelecer sem cessar. Pelo que é nesta contingência fundamental inelutável do passado que as humanidades encontram sua justificação profunda.¹¹⁰³ Assim, vemos que a força de um humanismo renovado na esteira da radicalização thévenaziana se encontra justamente na consciência da fraqueza de suas bases. Seria uma nova maneira de aprender a tirar força da nossa fraqueza.

E esta fraqueza pode ser constatada já na conservação dos textos antigos: que se deu por um acaso, mas que é, como vemos, uma base sólida para o nosso humanismo. Este acaso é o que possibilita o básico para se estabelecer um humanismo de fato: pois ele provê o necessário para *uma continuidade na consciência humana*. E o grande perigo que ainda nosso humanismo corre é, hoje, o de que nós podemos tomar consciência de nós mesmos a partir da disciplina das ciências matemáticas sem referência ao passado greco-romano, o que será uma inconsciência que se crê

¹¹⁰²*Ibidem*, p. 42.

¹¹⁰³*Ibidem*, p. 44.

consciência.¹¹⁰⁴ E já temos descrito aqui várias facetas elencadas por Pierre Thévenaz de várias posições e os problemas que decorrem para a formulação de um humanismo não consciente de si – ou seja, das bases fracas de sua proposição – e os sérios riscos para o humano que decorrem de uma tal inconsciência que quer se manter como consciência, como bom senso. Ora, esta boa consciência é a *consciência burguesa* que se instalou na modernidade ocidental e que, com a vitória definitiva do racionalismo instrumental matematizante e quantitativo, quer dizer, a decadência da racionalidade humana, alcança hoje níveis de abstração cada vez mais inauditos. E cuja ideologia da “novidade” é capaz de fazer corar qualquer um que ainda se atreva a ver valor nos meios claudicantes pelos quais a Antiguidade, *nossa Antiguidade*, se nos dá a conhecer.¹¹⁰⁵

Pelo que as humanidades são o fundamento do humanismo. E é o humanismo que realmente coloca o ser humano em um mundo que não lhe é nem estranho e nem hostil. Mas isso depende de um ato de confiança no ser humano, na *pessoa*, na humanidade, na tradição humana em geral, que é o pré-requisito para se desvencilhar do idealismo humano, otimista ou pessimista. É o humanismo que tem força para nos armar contra a pedagogia doutrinária anti-humanista que visa formar como *conformar*.

Na pedagogia humanista que destacamos da perspectiva de Pierre Thévenaz, não se sabe o que é o ser humano, não se tem uma definição prévia dele. O ser humano permanece aí com todo seu mistério, irreduzível a todo esquema ou modelo prévio. Nele o lema socrático – “Conheça-te a ti mesmo” – ganha o tom de “não busques adquirir a ciência do que tu és, mas antes, o que é mais essencial, não perda a consciência do que tu tens sido”.¹¹⁰⁶ O que faz então o sentido desta pedagogia humanista não é o que o ser humano deve ou deveria ser (Kant) simplesmente. Mas, em uma boa parte, aquilo que o ser humano deveria ter consciência de ser pelo que ele é, com base na consciência de que o que ele é, é o que ele tem sido: é seu passado sob a forma consciente de sua presença no presente. Não se trata então de transformar, de formá-lo ou conformá-lo a

¹¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹¹⁰⁵ É interessante notar, nesta conexão, a ausência de um tratamento mais justo da obra de Hugo de São Victor (séc. XII) nas histórias do pensamento científico ocidental.

¹¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 46.

um tipo ideal, mas de impedi-lo de se deformar¹¹⁰⁷, de preservá-lo do perigo de se separar de seu próprio fundo e por aí de seu passado.

Assim, segundo nosso autor ¹¹⁰⁸, o “cumprimento” do humanismo pelo cristianismo não pode ter senão um sentido escatológico: este cumprimento (ou redenção do ser humano) não é jamais um fato constatável, jamais inscrito na natureza de um ser humano como sua essência. Por que senão deixaria de ser escatologia! Já que para a escatologia cristã, todo fim só o é porque é indício e oportunidade de um novo começo. Cumprimento então não quer dizer que o ser humano cristão, ou Jesus Cristo mesmo, estaria em face do homem pagão como o modelo enfim acabado do ser humano frente a um inacabado. Pelo que um “humanismo cristão” ligado à noção de imitação de Jesus Cristo seria, pois, uma doutrina do homem (antropologia), antes que um humanismo.

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, cf. nota 1: “É isto aí o que há de profundo na pedagogia de Sócrates ou de Rousseau.”

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 47.

CONCLUSÃO

Algumas críticas à filosofia radicalizante de Pierre Thévenaz e ensaio de respostas

Com efeito, Bernard Hort¹¹⁰⁹ elenca três tipos de estudos sobre a obra inacabada de Pierre Thévenaz: 1. Os textos que têm por objetivo apresentar o nosso filósofo ao público cultivado que, sublinhando as orientações que lhes parecem importantes, se abstêm de todo passo crítico: assim, o “Prefácio” de Jean Brun¹¹¹⁰; 2. Os estudos menos numerosos que não somente resumem a filosofia de nosso autor, tal como eles a percebem, mas que ainda procuram discernir em que isto pode informar e inspirar a investigação filosófica.¹¹¹¹ E 3., as contribuições que, não obstante o caráter introdutório, têm, todavia, um olhar crítico sobre a obra de Thévenaz, colocando questões, relevando ambigüidades ou formulando objeções.¹¹¹² Da mesma forma que a Hort, *neste presente tópico*, interessa-nos aqui estas últimas investigações.

Hort observa que muitos autores destacam abertamente uma ambigüidade no nível da *conclusão* do pensamento de Pierre Thévenaz. O que para nós é de se esperar em um pensamento em pleno trâmite de desdobramento; um pensamento aberto às provocações significativas dos eventos. Não obstante não considerarmos a “ambigüidade” como uma falha, mas como uma categoria própria e assumida na

¹¹⁰⁹ HORT: *Contingence et intériorité*, op. cit., pp. 32 ss.

¹¹¹⁰ Apud HORT, *ibid*: *De Husserl à Merleau-Ponty – Qu’est-ce phénoménologie?*, e que tem por título: “Un Exégète de la raison”

¹¹¹¹ Apud HORT: Por exemplo, “PIQUET, Jean-Claude: “L’Actualité de Pierre Thévenaz”, in *RThPH* (*Revue de Theologie et Philosophie*, Lausanne), 3 série, XXV (1975), pp. 198 à 204.”

¹¹¹² Apud HORT: Por exemplo, o capítulo que André de MURALT escreveu a propósito de Thévenaz em *Philosophes en Suisse française*, La Baconnière – Neuchatel, 1966, pp. 37-61.

consciência do limite de nossas formulações sobre a “realidade”. Ainda mais na perspectiva pela qual Thévenaz propõe tomar esta problemática, ou seja, na da “interioridade” da vida espiritual, onde tudo é *ao mesmo tempo* “causa e efeito”. O que para Thévenaz implicará, com efeito, uma *exigência de rigor moral de pensamento* a quem pretende enfrentar os problemas próprios desta esfera.¹¹¹³ Por outro lado, o encaixe com o qual Pierre Thévenaz se mantém em fidelidade na busca deste “rigor”, dos primeiros escritos até o último póstumo, a nosso ver, pelo que temos apresentado até aqui, *não é nada ambíguo*.

Hort descreve assim a “ambigüidade”: “Temos nós, na conclusão da desabsolutização da razão, uma filosofia cristã ou uma filosofia agnóstica?”¹¹¹⁴ Com relação a isso, já acenamos *acima* uma resposta, em nossa “Introdução”. Onde procuramos esclarecer o complemento à rubrica que damos à filosofia de Thévenaz como “Filosofia radicalizante (protestante)” com sua consequência enquanto proposta de um *cristianismo ateu*, não simplesmente “agnóstico”. Este um conceito que, para nós, caracteriza antes o passo filosófico de Emmanuel Mounier. O qual se engaja tomando em perspectiva a *manifestação exterior* da pessoa em sua luta pelo real contra as resistências e solicitações da “objetividade burguesa”. A esta perspectiva, o pensamento de Thévenaz se nos coloca como um prosseguimento e aprofundamento do engajamento só que tomando a perspectiva da *manifestação interior* da pessoa. Em sua luta pelo real, contra as ilusões e em resistência às solicitações de instalação próprias a esta esfera que são os seus próprios ídolos. Contra estas solicitações e tentações próprias a esta esfera de expressão da pessoa, a nosso ver, só se pode afrontar e resistir consequente e decididamente se se mantém sob a rubrica de uma posição atéia, no nosso caso, um *cristiansimo ateu*.

Todavia, Hort extrai o objeto da perplexidade quanto à ambigüidade: todo o passo thévenaziano consistiria em levar a filosofia a conciliar *humanidade e vida diante de Deus*. Segundo Hort, se vê mal como, concretamente, o novo estatuto visado pela razão é suscetível de frutificar, em uma existência, uma prática e um testemunho cristãos. Todavia, a nosso ver, esta perplexidade de Hort se nos apresenta como

¹¹¹³ Ver no Capítulo X, anterior, onde nós tratamos da descentralização do eu em vista do outro implicando, nas duas dimensões características da formação humana na civilização letrada, na leitura e na escrita, exigência de *rigor moral* antes que lógico. Ou melhor, o rigor lógico seguirá, como *consequência derivada*, a esta inspiração básica de rigor moral cujo signo se manterá sob o valor do “respeito”.

¹¹¹⁴ HORT: *Contingence et intériorité*, op. cit., pp. 32 ss.

resultado de suas preocupações eclesiais (pastorais) que não são as de Thévenaz. Ao menos na expressão dos passos filosóficos que ele nos apresenta e que se desdobram em linha com sua fidelidade a um método: *o método reflexivo de intensificação da consciência de si*. Nesse sentido, nos parece que Hort está fazendo uma pergunta que Thévenaz não tinha em vista responder *ainda*. Hort parece não se advertir de que o pensamento de Thévenaz procura se manter fiel a um método que impõe, a cada passo, certas perguntas e outras não. Além disso, Thévenaz mantém bem claro os níveis em que sua problemática é a de um *cristão intelectual*, cujas incidências sobre a vida comum, pública, nós já tivemos a oportunidade de apresentar. Pelo que a problematização levantada por Pierre Thévenaz em relação à situação do *cristão intelectual* não deixa de manter uma extensão de problematização para e em relação à situação do *intelectual não cristão* ou *não crente*. Pelo que deve-se entender, a nosso ver, o jogo em que esta problematização se torna pertinente em ambas as esferas. Assim, será sobre o índice desta *comunidade de problemas* que a filosofia radicalizante encontrará sua pertinência e validade pública como problema filosófico e filosófico só, quer dizer, um *problema humano*.

A este propósito, Hort cita uma passagem do “Prefácio” de Paul Ricoeur a *L’Homme et sa raison* que vale a pena reproduzirmos aqui:

Todas as questões me parecem se resumir no seguinte: a conversão filosófica proposta e praticada por Pierre Thévenaz é aquela de uma “razão absoluta em Deus” a uma “razão humana diante de Deus”. O “em Deus” da visão em Deus segundo Malebranche se converte no “diante de Deus” da existência autêntica segundo Kierkegaard. A questão se coloca em saber se e como o “diante de Deus” faz ainda parte desta reflexão filosófica enquanto filosofia. O crente confessa sua responsabilidade de filósofo diante de Deus: mas o filósofo, sabe ele que está diante de Deus?¹¹¹⁵

A esta pergunta de Ricoeur, respondemos à luz de nossa interpretação da filosofia radicalizante de Thévenaz o seguinte: Se o filósofo (cristão), aquele que assumiu este como seu lócus de resposta, *e todo ser humano contingente assumi um*, queira ou não, se mantiver como homem, *ser humano só*, saberá que está “diante de Deus”. Enquanto ele mesmo, assumindo sua humanidade, não nutrirá mais a pretensão

¹¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 33 ss.

de ser Deus, ou de falar do ponto de vista de Deus porque justamente é o resultado consquente de sua assunção. Como defendemos, o *problema filosófico* da relação entre fé (cristã) e razão só existe enquanto tal, ou seja, *como problema filosófico*, para quem crê (para quem tem fé, *segundo o Novo Testamento*). Com relação a isso, Thévenaz é muito claro em seus textos: se o ônus da prova de não se estar “diante de nenhum Deus” pesa, moral e existencialmente, para o lado de quem diz não crer¹¹¹⁶, por outro lado, o ônus da prova de que realmente se está diante de Deus – não simplesmente da “Divindade” enquanto categoria geral da história das religiões –, mas do *Deus vivo de Abraão e de Jesus Cristo*, e que já é, segundo o Novo Testamento *estar diante do próximo*¹¹¹⁷, pesa para o lado do intelectual cristão. Nesse sentido, para quem sabe tirar as conclusões – (o que tentaremos fazer, de qualquer forma, na continuação e ampliação deste estudo) – tomadas em sua radicalidade, nenhuma destas duas posições está isenta de uma responsabilidade conseqüente própria *diante de* suas tentações próprias. Por um lado, para o intelectual que assume a sua vocação de intelectual como “diante de Deus” pesa a ameaça da tentação de irresponsabilidade da fé. A de achar que é “proprietário de Deus” por ter encontrado as *fórmulas doutriniais* pelas quais chega à plena clarividência e conhecimento certo dos desígnios de Deus na história – *para quem não há mais surpresas*. Da mesma forma que Aristóteles, diante do ser que o filósofo *descreve*, ou os estóicos, que alimentavam e regulavam seu ideal de autarquia do sábio em função de uma total subserviência à “necessidade” (à “Natureza”). Por outro lado, para o intelectual que assume sua vocação de maneira responsável como “diante de nenhum Deus”, pesa a ameaça sempre constante da ereção de algum “ídolo”, seja lá qual for, na multiplicidade pela qual os ídolos e ilusões humanas sempre foram passíveis de ser modelados: Razão, Ciência, Poder, Dinheiro, Sexo, Matéria, Espírito etc. Conseqüentemente, com a mesma atitude dos que afirmam estar “diante de Deus” agindo, em relação a estes ídolos, como proprietários com prerrogativas de saberem e dizerem, em relação a eles como “princípio de inteligibilidade inquestionável”, as “coisas como elas realmente são”.

¹¹¹⁶ E nisso concordamos com Sartre, que nos parece muito lúcido quanto a este peso próprio do “não estar diante de nenhum Deus”, quando esclarece a má-fé dos que se dizem “ateus” por negarem a existência de Deus, mas continuam assumindo a moral, as regras de conduta social etc. advindas do que ele considera ser uma conseqüência da crença em Deus.

¹¹¹⁷ Ver em nosso estudo sobre Emmanuel MOUNIER, *op. cit.*: Capítulo V – “Pessoa e existência”: V.8 A *alteridade: o outro, o semelhante e o próximo* p. 741. Neste lugar, apresentamos uma exegese do “mandamento do amor” cristão envolvendo a “proximidade” espacial implicada em uma ética do concreto.

Como vemos, duas posições, duas posturas que se encontram e se digladiam e, enquanto tais: *briga de família*, para lembrar Emmanuel Mounier. Sobre isso, creio que a radicalização thévenaziana, além de propor um antídoto, fornece as pistas pelas quais a *condição* crente e não crente, tomadas sob o signo da responsabilidade intelectual, podem incidir, em um mesmo espaço de problematização pública, sobre as questões fundamentais em prol da verdade, contra a mentira e a ilusão. O que é a característica própria de todo pensamento responsável não ingênuo, de todo pensamento filosófico digno desse nome.

A questão, segundo Ricoeur, de saber se e como o “diante de Deus” faz ainda parte dessa reflexão filosófica enquanto filosófica, fica parcialmente respondida, cremos. O filósofo crente sabe que está diante de Deus porque reconhece a *responsabilidade* do seu fazer filosófico. Porque estar *diante de Deus*, incontornavelmente, segundo o cristianismo primitivo, é estar *diante do próximo*. O filósofo não crente, que se diz não estar diante de Deus algum, ou mantém-se na ingenuidade da existência de *uma contigüidade natural* entre o que diz sobre o real e o *próprio real (a coisa em si)* ou cai no niilismo, que é outra forma de ingenuidade racionalista que opera sua crítica nulificante por conta de um ideal de perfeição (inconfessado e não dito) que nunca poderá condizer com o *aqui em baixo*. Pelo que ele pode tecer tranquilamente suas críticas sobre o mundo aqui em baixo com ar de bom senso. Além disso, porquanto toma a pura desconstrução de toda linguagem, e porque ainda pretende se comunicar, ou seja, tornar sua fala *comunitária* como ainda veiculando algum sentido, mesmo se afirmando niilista, quer dizer, *sem sentido*. Em ambos os casos – e aqui arriscamos fazer uma generalização, em todo o *dégradé* possível do que podemos chamar de “os que filosofam diante de Deus algum” – teremos o risco de escamoteamento recorrente de um pensamento que não quer se *responsabilizar*. Com o peso que esta palavra carrega enquanto despertamento de uma consciência clara da “alteridade total”, única que pode me ajudar a constituir verdadeiramente a minha *ipseidade* em reciprocidade com as outras consciências como verdadeiramente “outras”. Pelo que procurará se acobertar do impessoal. Seja na forma de supostas estruturas autônomas e impessoais, seja na forma de uma postura dita *indiferente* (ou seja, a versão deontológica da chamada neutralidade científica de herança marcadamente racionalista-burguesa). Com isso, não propomos nenhuma “superioridade” ou privilégio dos que filosofam diante de Deus em relação aos que se

dizem filosofar diante de Deus algum. Apenas esclarecemos o peso da responsabilidade intelectual dos primeiros, enquanto são autênticos, ou seja, enquanto realmente pensam uma vida e vivem um pensamento diante de Deus, em relação aos segundos, que sempre se colocarão sob à tentação da ingenuidade da pura contigüidade que sempre será abertura aos campos do impessoal e, *a fortiori*, do “irresponsável”.

Parece então que o crente filósofo, por estar diante de Deus, enquanto aufere um critério a mais, porque reconhece uma alteridade total, para se proteger da ingenuidade de uma imunidade última, seja na forma positiva ou negativa, resquício claro da tradicional estética naturalista, sente, por isso mesmo, a nosso ver, maior o peso de sua responsabilidade como intelectual. Se isso não é muita coisa, ao menos, creio eu, responde melhor aos anseios de um mundo como o nosso. Este que pede urgentemente a destruição dos ídolos herdados da ideologia burguesa, racionalista e liberal que ainda vigem onipresentes. Quero dizer: sua estrutura política, econômica e jurídica etc. dita autônoma e auto-regulável, cujas chaves de acesso se encontram exclusivamente nas mãos de seus gurus (técnicos) iniciados e autorizados. Por quem? – na verdade, não se sabe, afinal trata-se sempre de processo impessoal. Ídolos em relação aos quais já se sente, na linha do horizonte, a relutância em se aceitar passivamente que em nome deles sejam sacrificados este mundo e tudo que nele há. E isso em nome da liberdade, da igualdade e da fraternidade! Assim, adescida ao aqui em baixo, em Thévenaz, tem este estilo *voluntariamentedescendente*, e isso para que fique bem claro que não se trata de evasão naturalista, mas de *ato de vontade* pessoal, ou ainda, de *conversão*.

Assim, contra ambas estas imposturas, a da fé e a da razão, *para quem sabe tirar as conclusões*, repetimos, permanece uma *necessidade*. Não obstante a perspectiva pela qual Thévenaz investiga a vida intelectual responsável ser, sem dúvida, orientada para o intelectual “diante de Deus”.¹¹¹⁸ Assim, dada a *contingência* mesma desta e de toda outra posição ou pólo de resposta eleito, e em vista de um diálogo frutuoso no âmbito aqui de uma filosofia da interioridade que tem suas tentações idólatras próprias, a formulação de um “método ateu” e não simplesmente “agnóstico” se impõe como sendo esta *necessidade*. Daí a proposta de um “cristianismo ateu” ser, para nós, mais conseqüente com o projeto de Pierre Thévenaz que não cede à tentação da pura ruminação interior, própria a todo intelectualismo, e que abre campo para uma *filosofia*

¹¹¹⁸ Isso fica claro em: “La situation du croyant philosophe” (p. 241 ss.); e em “La responsabilité de l’intellectuel chrétienne” (p. 255 ss.); in *L’homme et sa raison* I, *op. cit.*

do engajamento cujo índice se dá, a nosso ver, pela formulação conseqüente de uma *filosofia corporificada*.

Segundo Hort¹¹¹⁹, Gabriel Widmer, da mesma forma, se apoiando não somente na obra póstuma e inconclusa *La condition de la Raison philosophique*, mas ainda em outros artigos publicados em *L'Homme et sa raison*, não oculta que Pierre Thévenaz não resolveu esta dificuldade na qual ele [Widmer] via, mais radicalmente, uma provável incerteza interna a sua obra. Como se Thévenaz não fosse um “intelectual cristão” que leva a sério, portanto, a maneira pela qual o ensino de Jesus Cristo trata da seguinte questão dilacerante: não se trata de *vontade de certeza*, ao modo burguês de colocar a questão contestada por Thévenaz, mas de *sede de verdade*, que é uma *outracoisa*. Todavia, vejamos o argumento de Widmer, apresentado por Hort¹¹²⁰: “Se há, pois, na empresa thévenaziana uma incerteza íntima e secreta, ela se encontra neste momento do passo por sua vez filosófico e existencial onde a realização do projeto filosófico hesita entre uma conclusão atéia (filosofia sem absoluto) e uma conclusão cristã (filosofia da vocação e da responsabilidade).” Em um estudo intitulado “Pierre Thévenaz et nous”¹¹²¹, aparecido em 1956, René Schaerer já havia proposto, segundo Hort, análises próximas a estas de Ricoeur e Widmer.

Todavia, vemos, pela relação que Widmer estabelece entre “uma filosofia sem absoluto” com “ateísmo”, e “uma filosofia da vocação e da responsabilidade” com a “fé cristã”, segundo o que dissemos acima, o mesmo problema de falta de compreensão da maneira pela qual os problemas são tomados de “modo original” por Pierre Thévenaz. Sobre isso cabe uma elucidação.

Em linha com a inspiração personalista, Thévenaz elege o modo de ser da relação como experiência originária também na esfera da vida interior, pelos motivos que já apontamos. E se o monoteísmo bíblico mantém, no dégradé significativo próprio dos nossos conceitos, de nossa linguagem equívoca, parentescos semânticos com a busca do princípio de unidade da consciência enquanto busca da unidade do divino que se torna, em filosofia, busca da unidade do ser, como ocorre nas formulações dos

¹¹¹⁹ *Contingence et intériorité, op. cit.*, p. 33 ss.

¹¹²⁰ *Ibidem*: WIDMER: “Un Essai de Philosophie protestant, L'homme et sa Raison de Pierre Thévenaz”, in *RThPh*, XII (1962), pp. 93-106, cf. p. 105.

¹¹²¹ In *RThPh*, IV (1956), pp. 163-184, cf. pp. 182-183.

primeiros filósofos gregos¹¹²², todavia, ali não é primariamente sob um apelo “intelectualista” que este monoteísmo bíblico se coloca. O que parece não ser notado por Widmer quando relaciona conjuntivamente absoluto-ateísmo. Se a questão fosse colocada nestes moldes por Thévenaz, então estaríamos diante de uma “filosofia da refutação” ao modo racionalista de colocar os problemas. O que Thévenaz justamente critica, e não diante de uma *filosofia da relação*. Isto porque o monoteísmo bíblico procura afirmar, contra a identificação ambiente onde ele surge como experiência religiosa tipicamente judaica¹¹²³, o “distanciamento ontológico”. Ou, em linguagem teológica barthiana, a “alteridade total” do Bom Deus-Criador em relação a sua Criação derivadamente Boa. O que já apresenta a maneira própria da Bíblia de entender a *bondade derivada* não “ontologicamente essencial” da Criação. O que abre campo para se pensar sua historicidade como também adoça a, não obstante, *salutar e necessária* crítica teológica radical barthiana. Ou seja, bondade não como naturalmente intrínseca ao seu ser, mas devida a uma vontade boa. Que é o índice do típico otimismo bíblico. Diferente do otimismo naturalista ou cósmico grego, por exemplo. O qual vê o índice de bondade na natureza como intrínseco a sua ordenação racional cósmica e que é sempre passível de ser acessado *naturalmente pelo e de modo contíguo* ao exercício racional filosófico. Como vemos, o primeiro, otimismo para com a existência espaço-temporal e material, radicalizada pelo cristianismo por sua crença na ressurreição do corpo e que amplia a noção de individuação humana que os gregos alcançaram e mantiveram somente através da *psiqué*.¹¹²⁴ Otimismo que fez abrir a “perspectiva inédita”, na história da espiritualidade humana, da *história*, agora interpretada através de eventos “significativos” (como portadores das marcas da fidelidade de Iahvé para consigo mesmo). Assim, fidelidade expressa na forma promessa-cumprimento para com seu povo, com incidência tanto sobre a vida da comunidade quanto sobre a vida individual. E isto contra as religiões naturais que se construía, não obstante, a partir da experiência humana concreta em sua luta pelo real, mas que se deixavam traduzir e condensar-se nas fórmulas pelas quais se estabeleciam em termos de inferência racional

¹¹²² Sobre isso, ver, no nosso estudo sobre Mounier, a “Terceira Parte: a *Unidade do pensamento e a unidade do divino: aproximações à teologia e à filosofia da Grécia antiga*”, in DA COSTA, Daniel: *A emergência e a insurgência da pessoa humana na história ...*, op. cit., (p. 169 ss.).

¹¹²³ Sobre a especificidade do monoteísmo judaico, ver o artigo de: PETTAZZONI, Raffaele, *Essays on the history of religions*, op. cit., p. 1 ss.

¹¹²⁴ Tudo isso já dissemos *acima*. Resta dizer que o mal contido no mundo, segundo a Bíblia, não é também, como o bem, radicado nele ontologicamente. Trata-se de um mal derivado, fruto da liberdade e de uma escolha não acertada do ser humano que deve ser conscientemente combatido por escolhas orientadas por uma boa vontade e que apostem no bem, segundo Gênesis e toda a Bíblia.

especulativa, em contigüidade lógica racional (religião natural e teologia natural).¹¹²⁵ Portanto, sem a possibilidade de concepção de um “espaço de arejamento ontológico” como o intuído no âmbito da experiência israelita, radicalizado pelo cristianismo primitivo e que terá de esperar até o começo do século XX, com Bergson principalmente, mas não unicamente¹¹²⁶, para dar seus frutos em solo filosófico.¹¹²⁷

Ora, o *filósofo* Pierre Thévenaz, em linha com a tradição da filosofia reflexiva, saberá tirar proveito destes frutos pelo que o modo da refutação, que se vale do esquema da lógica disjuntiva, fica aqui superado. Assim não se podendo colocar, sem mais, a questão na forma de uma identidade entre “uma filosofia sem absoluto” com “ateísmo”, e “uma filosofia da vocação e da responsabilidade” com a “fé cristã”. Pois seria uma meia-verdade tanto em relação ao ateísmo quanto em relação à fé cristã.

Isso também ajuda a esclarecer a nossa crítica à rubrica “filosofia sem absoluto”¹¹²⁸ que faz aparecer propositivamente, no outro extremo, uma “filosofia do relativo”, o que, a nosso ver, não é a intenção de Thévenaz. Assim, entendida como uma “filosofia relacional”, que caracterizamos mais precisamente como *filosofia radicalizante* (protestante)¹¹²⁹, o ateísmo conseqüente com o pensamento de Thévenaz só pode ser *metódico*. (Pois, a bem da verdade, qual ser humano em sã consciência das condições precárias que constituem sua linguagem pode “afirmar categórica e finalmente” que Deus não existe ou mesmo que existe?) Todavia, enquanto que para muitos esta constatação leva ao “agnosticismo” – no enatnto, com a problemática da postulação de uma neutralidade diante de tal problema que beiraria a auto divinização da própria indiferença – esta incompetência e fraqueza próprias da linguagem humana, em Thévenaz, por outro lado, toma o índice pelo qual o campo próprio de serviço da linguagem se esclarece. A linguagem filosófica – pois estamos falando de filosofia –, por este índice mesmo de imprecisão e de equívoco, se vê livre de falar de Deus, ou em nome de Deus, ou mesmo no lugar de Deus. Ela assume-se como linguagem simplesmente humana pelo que este índice comum de sua contingência – não mais sendo o da razão substância – é o que possibilita a abertura do diálogo entre crentes e

¹¹²⁵ O culto cívico de Homero na Grécia Antiga é um grande exemplo.

¹¹²⁶ Antes dele temos um Maine de Biran.

¹¹²⁷ A luta da fenomenologia contra a atitude natural e as contribuições da nova hermenêutica filosófica para a “compreensão” dos eventos históricos através dos textos são, a nosso ver, frutos deste renovo da historicidade – categoria expressivamente bíblica – que ganha na contemporaneidade lugar de cidadania filosófica.

¹¹²⁸ Proposta por Domenico Jervolino e que é título do seu livro sobre Thévenaz.

¹¹²⁹ Não obstante as observações em contrário do professor Jervolino a nós enviadas por e-mail.

não crentes não sobre se Deus existe ou não, mas sobre o quanto cada qual destas experiências expressa uma real assunção da condição humana ou, na verdade, não passam cada qual de álibis espertos.

Além disso, a implicação de uma filosofia da vocação e da responsabilidade que em Thévenaz se relaciona com o intelectual cristão, todavia, não mantém sua exigência de responsabilidade vocacional somente para este intelectual cristão. Sobre o intelectual não-crente pesa o peso de sua própria tentação de irresponsabilidade. Enfim, parece que nestas críticas ao pensamento de Pierre Thévenaz nos deparamos com a incapacidade de ver um pensamento que se dinamiza, se desenvolve e se deixa tocar pelas agruras do real através de um método que é seguido, não obstante, de modo intransigente porque em fidelidade *desde o início*.

Para nós, então, há com estes autores um mesmo problema de falta de atenção ao *caráter metódico dialético* do pensamento de Pierre Thévenaz. O qual esclarecemos, acima, nos “Capítulo VI, VII e VIII: “método e experimentação intelectual”. Assim, quanto à questão da *incerteza* em Thévenaz, o fato destas críticas tomarem-na como algo “negativo” no sentido de *falho* e indício de vacilo intelectual se nos apresenta como sinal da pouca percepção do “socratismo de Pierre Thévenaz”. Neste a incerteza é o propulsor da busca da verdade por pura “sede”, exatamente como se dá em Sócrates, como já tivemos *acima* a oportunidade de esclarecer contra a interpretação nietzschiana que reduz a maiêutica (ou enfatiza unilateralmente) ao seu caráter meramente refutativo, quando, a nosso ver, a intenção profunda do diálogo socrático é bem *outra*. Como Jean Wahl se refere em nota póstuma a Pierre Thévenaz:

Quanto mais eu seguia seu esforço, tanto mais eu o apreciava, o admirava. Lembro-me, sobretudo, dessa *fome e sede de verdade*; essa *vontade crítica*, [grifos nosso] esse pensamento que não mostrava hostilidade a ninguém, mas que permanecia verdadeiramente intransigente.¹¹³⁰ Pensamento que queria remontar às fontes. Que queria extrair dos fenômenos a essência.¹¹³¹ Eu havia admirado também esta grande faculdade de acolhimento que devia tanto fazê-lo amar aos

¹¹³⁰ Em relação ao sentido pelo qual a responsabilidade intelectual é levada a sério por Thévenaz. Assim, pelo que as hostilidades que o leitor possa encontrar no presente texto, são todas elas de nossa responsabilidade. Cada qual tem um modo de abordar as coisas.

¹¹³¹ O que não faz de Thévenaz um “essencialista”, assim como não é menos “científico” quem postula, diante de um fenômeno complexo, e não obstante sua presente diversidade constitutiva, a “possibilidade” de um princípio de unidade pelo qual se engaja em uma pesquisa. Todavia, o ato filosófico se originou na Grécia assim, e toda ação investigativa das “ciências” mantém este mesmo procedimento.

estudantes. Quer eu o tenha visto em Neuchâtel, em Genebra, em Bruxelas, em Paris, Pierre Thévenaz era peregrino apaixonado das idéias.¹¹³²

Assim, talvez antes do que “certeza”, seria melhor caracterizarmos o pensamento “polêmico” [de *pólemos* = guerra] de Pierre Thévenaz pela noção de “tensão”. Pois o Deus da Bíblia, ao qual Thévenaz se sentia diante, não é o “Absoluto” da filosofia, é *o Deus vivo de Abraão, Isaque, Jacó, dos profetas, Jesus Cristo e os apóstolos*.

Assim, como vimos acima, é na *Condition de la raison philosophique*, em que Thévenaz apresenta sua proposta original de aprofundamento e de radicalização do processo fenomenológico de *redução eidética* que podemos ver melhor o sentido do seu método de radicalização. “A razão dos fenomenólogos procede a toda uma série de reduções sucessivas, eidéticas, transcendentais etc., mas elas não concernem à razão enquanto tal. Reduz-se para fazer aparecer a consciência (transcendental), mas não se reduz a consciência.”¹¹³³ Todavia, no método de radicalização thévenaziano: “A redução não é mais um artifício metódico da razão, manipulado por ela, [pois] ela se tornou a condição mesma da razão.”¹¹³⁴

Assim, a *emergência* da reflexão pela *imersão* do ser humano é o que depreendemos, nessa nossa aproximação, da maneira pela qual a redução fenomenológica é tomada por Thévenaz. Uma palavra de Ricoeur aqui é, como sempre, esclarecedora:

Tem-se visto com qual firmeza Pierre Thévenaz mantém o primado da *reflexão*, da consciência *de si*, sobre a intencionalidade da consciência, sobre a consciência *do mundo*. Como esta “relação em si” não seria reabsorvida, engolida no movimento da conversão ao aqui-em-baixo? Toda filosofia da imanência tem se encarregado de dar conta da possibilidade da reflexão. Ora, a filosofia de Pierre Thévenaz, porque ela é uma rigorosa filosofia da reflexão, *não pode concluir* [grifo nosso] seu movimento para o aqui-em-baixo; o retorno ao humano não pode aí ser senão um dos pólos de uma *tensão* [grifo nosso] entre a

¹¹³² WAHL, Jean: cf. nota póstuma em: *La Condition de la raison philosophique*, op. cit.

¹¹³³ Op. cit., p. 82, (apud HORT, op. cit., p. 35, cf. nota 57).

¹¹³⁴ HORT, *Ibidem*.

mundaneidade da consciência, perdida no mundo, e a emergência da reflexão...¹¹³⁵

Pelo que vemos, precisamente aqui, o novo papel que a metafísica toma em sua reabilitação por Pierre Thévenaz contra a impostura idealista de um imanentismo puro. Ou mesmo contra a cômoda instalação, por parte de certa impostura do pensamento contemporâneo, neste ente de razão chamado *imanência*, em nome do pensamento científico e do bom senso.

Novamente, a interpretação de Hort¹¹³⁶ sobre o sentido que toma o movimento de radicalização implicado pela intensificação da consciência de si pelo método reflexivo assumido por Pierre Thévenaz denuncia sua falta de atenção justamente ao caráter “metódico”. Como vemos, enquanto a consciência intencional das fenomenologias “ortodoxas”, segundo acertadamente observa Hort, apreendem as coisas como a união irreduzível de um dado e de um vivido último ao qual não haveria nada a procurar; Pierre Thévenaz, deduz Hort, conduzindo, na quarta redução, a consciência a ela mesma, *compromete* – é a palavra que Hort usa – essa apreensão. Fere, de alguma maneira, segundo Hort, a *noese* de invalidade. Pois em Thévenaz, ainda segundo Hort, as três primeiras reduções explodem sob a radicalidade da quarta. Com efeito, ainda segundo Hort, como observa também Widmer, em Thévenaz, definitivamente, “a consciência não é mais bipolar” no sentido da bipolaridade da consciência husserliana.

Hort não entende que Thévenaz está sendo fiel às intenções mais básicas do próprio método fenomenológico que se ligam a uma *posição rigorosa contra a atitude natural*, onde quer que ela se instaure, inclusive aqui, na própria consciência intencional. Onde Pierre Thévenaz de modo perspicaz justamente a reencontrou através do método de radicalização da consciência reflexiva – e não no da consciência intencional. Esta mesma atitude, ali, permanecia sob a forma de uma sua expressão mais sutil e pouco visível à própria fenomenologia. Pelo que uma espécie de impostura interna à própria fenomenologia se desvela pela radicalização. Visto que a descoberta por Husserl da intencionalidade da consciência é realmente a descoberta de uma estrutura radicalmente íntima da consciência humana, e se é humana, tem suas tentações próprias. Pelo que não tenho dúvidas de que estas, através da *epoché* do sentido

¹¹³⁵RICOEUR: “Préface”, *op. cit.*, p. 25.

¹¹³⁶*Op. cit.*, p. 36.

proposta genialmente, a nosso ver, por Pierre Thévenaz, de implícitas e camufladas correndo sob a licença de um continuísmo naturalista persistente e inadvertidamente não dito por Husserl, se tornou definitivamente “explícita”. Isso, para nós, em vez de comprometer, como pensa Hort, *problematiza*, em uma atitude legitimamente crítica e filosófica por parte de Thévenaz, por exemplo, um prosseguimento legítimo da fenomenologia clássica que é o de Merleau-Ponty. O qual supõe uma “indestrutibilidade” prévia de nossa consciência intencional e o mundo. E, radicalizando, para ser fiel ao passo pelo qual a fenomenologia segundo Ponty se justifica, em sua abertura ao mundo, Thévenaz propõe sua *epoché* do sentido como um passo necessário, fora da ilusão e da ingenuidade naturalista, em vista mesmo do *renovo da nossa capacidade de nos vislumbrarmos com o mundo, retomá-lo, repeti-lo*. Pois se com uma suposta união irreduzível de um dado e um vivido não há mais nada a procurar, esta proposta de renovo da admiração filosófica do mundo, a nosso ver, fica fraturada, comprometida. Como o próprio Thévenaz diz: “É necessário fazer filosofia para se guardar do Deus dos filósofos, para se guardar de fato, praticamente, eficazmente.”¹¹³⁷

Novamente, parece que Hort, diante de suas *preocupações eclesásticas* – portanto, preocupações com *a objetividade do cristianismo*, expressa neste mundo por sua instituição igreja – foi tomado de “assombro pastoral” por ver as conseqüências filosóficas problematizadoras inusitadas que Thévenaz tira, na formulação de sua *filosofia protestante*, do mesmo *locus* de onde a igreja institucional extrai sua justificação à sociedade e ao mundo: *os textos do Antigo e Novo Testamento*. Todavia, trata-se, a nosso ver, de uma pergunta que Thévenaz não está empenhado em responder *ainda*. E não obstante o fato do abrupto estancamento de sua reflexão por um desaparecimento prematuro, será na continuidade, já apontada nos próprios textos de Thévenaz, principalmente no póstumo *La condition de la raison philosophique*, que já entrevemos o ensaio de resposta sobre a questão do novo estatuto da “objetividade”, ou da abertura ao mundo, a partir de uma nova perspectiva e campo de investigação que se abrem agora a partir da consciência reflexiva radicalizada.

¹¹³⁷THÉVENAZ: “Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens”, in *L’Homme et sa raison*, I, *op. cit.*, p. 324.

Quanto à proposta de Domenico Jervolino de nomear o ato filosófico de Pierre Thévenaz de “filosofia sem absoluto” contra a rubrica “protestante”¹¹³⁸, já tivemos a oportunidade de fazer nossas ressalvas. Mas só para constar, para nós, nas pistas de Thévenaz, na linguagem humana impera o equívoco, pelo que no nosso filósofo essa condição não toma o signo de uma demissão, ou de uma instalação cética ou sofística. Mas, pelo contrário, o da recuperação do sentido pelo qual o ser humano é chamado a levar a sério o problema da comunicação e ser mais rigoroso com o uso das palavras. Como vemos, não por uma fetichização da linguagem, mas por puro respeito ao próximo, ao interlocutor a fim de se fazer entendido a ele e compreendê-lo. Pelo que o chamado e badalado “problema da linguagem”, em Thévenaz, toma o signo de uma abertura de campo para uma filosofia corporificada e do engajamento.¹¹³⁹ Assim, uma nomeação como “filosofia sem absoluto”, a nosso ver, por que a linguagem é relacional, ou seja, não é expressa fora do tempo, implicaria uma sombra par constante se alimentando de uma “filosofia do relativo”. O que de maneira alguma, a nosso ver, é a proposta de Pierre Thévenaz. Porque justamente uma filosofia do relativo é uma filosofia do *absoluto pulverizado, atomizado*. Assim, uma outra versão mas ainda uma filosofia do absoluto, que alimentaria um novo discurso no vazio, disjuntivo e maniqueu, de surdos, mas não uma autêntica *comunicação*. Pois esta implica, na ótica personalista na qual Thévenaz se inscreve, também no campo da ação, fazer frente, afrontar, em vista da verdade, contra a mentira e a ilusão. Assim, a fim de apresentar tanto o papel itinerante do seu pensamento, caracterizado pelo modo como ele assume a tradição da filosofia reflexiva em seu método reflexivo, quanto à aderência existencial de onde parte a sua resposta intelectual, preferimos alongar as palavras e denominar – também de modo itinerante, até que possamos pensar uma nomeação melhor, mais precisa talvez – a filosofia de Pierre Thévenaz de “radicalizante (protestante)”. Como vemos, não simplesmente “radical”, que carregaria, a nosso ver, uma carga significativa que não nos parece corresponder ao ato de Thévenaz. Daí a adjetivação “radicalizante” querer indicar e forçar o modo gerúndio pelo qual os verbos devem ser tomados na empreita radicalizante em obediência ao signo da temporalidade e contingência assumidas por este pensamento. Pelo que esta nomeação mais longa nos parece se afinar melhor com a intenção de Pierre Thévenaz.

¹¹³⁸ Reconhecendo as várias tomadas no belo texto de Jervolino onde ele reconhece o papel de lócus de resposta, de aderência existencial que o *protestantismo* representa no pensamento filosófico de Pierre Thévenaz.

¹¹³⁹ Como veremos na sequência.

Outro problema, com o qual nos deparamos nos comentários ao pensamento de Pierre Thévenaz a que tivemos acesso, é certa insistência em uma filiação plotiniana por parte de Pierre Thévenaz na formulação inicial de seu método.¹¹⁴⁰ Ora, é certo que Plotino marca uma presença inconteste na base de formulação de uma importante faceta da tradição da filosofia reflexiva, como várias vezes fizemos notar nesta nossa presente aproximação ao pensamento thévenaziano. Todavia, aqui também, fizemos notar que se Thévenaz se filia à tradição reflexiva, em linha francesa, ele o faz em vista da defesa das especificidades, das singularidades. E isso, desde o início. Sua tese de doutorado¹¹⁴¹, antes mesmo da proposição do radicalismo, versa sobre o problema da compreensão da *individação*, no plano da matéria, em respeito ao caráter mais respeitoso ao mundo da vida que o platonismo apresenta mesmo na perspectiva em que Plutarco (46-120 d.C.) o toma. Pelo que se há necessariamente que passar por Plotino se se quer falar de filosofia reflexiva, é fato que isso se deva por motivos históricos não exigindo, como não há, a nosso ver, nenhuma subserviência ao acosmismo plotiniano.

Na verdade, a intenção de defesa das especificidades que vemos cruzar a obra de Pierre Thévenaz, em vista da reabilitação da contingência, do *aqui embaixo*, da secularização da filosofia, depõe contra esta suposta filiação a Plotino, o filósofo que se envergonhava por *estar* num corpo. Pois, a dar ouvidos a Porfírio, seu biógrafo¹¹⁴²: “Plotino, o filósofo que era nosso contemporâneo, parecia envergonhar-se (*aischrynoménon*) de estar num corpo. Nem permitiu que lhe fizessem um retrato ou escultura.”¹¹⁴³ E isso, mesmo que se perceba, com o amadurecimento de Plotino¹¹⁴⁴, um afastamento de concepções que poderiam assemelhá-lo aos seus adversários, em especial, os gnósticos, por razões óbvias quanto ao papel subordinado – não específico da beleza do corpo – à precedência da alma, como as que se destacam da seguinte citação: “A alma também torna belos os corpos, porque ela é divina e uma parte do belo

¹¹⁴⁰ Quanto a isso ver: HORT, Bernard: *Contingence et intériorité*, op. cit., p. 80-86; cf. também, EDIE, James M.: “Introduction”, in *What is phenomenology?* – op. cit. Neste último, é afirmada a filiação plotiniana por parte de Thévenaz *en passant*, pelo que nos parece que este autor não se deu ao apreço devido da “obra” de Pierre Thévenaz, e pelo que, assim, ela nos soa sem a aderência e a argumentação de uma afirmação ponderada sobre uma obra densa, séria e pertinente.

¹¹⁴¹ THÉVENAZ: *L’ame du monde – le devenir et la matière chez Plutarque*, op. cit., pode ser definida, a nosso ver, como a tentativa de ver o quanto, a partir do platônico Plutarco, o problema da “individualidade” e sua irredutibilidade – já como desenvolvimento da noção de *psiqué* do mundo que presta significação à *psiqué* do ser humano – pode ser resolvido no âmbito de um registro platônico, tal como este é tomado na perspectiva de solução de Plutarco.

¹¹⁴² Cf. ULLMANN, Reinhold Aloysio: *Plotino: um estudo das Enéadas*, Col. Filosofia 134, 2ª edição, EDIPUCRS, 2008, p. 109 ss.

¹¹⁴³ *Vita Plotini*, I, 1-2.

¹¹⁴⁴ Cf. ULLMANN, op. cit.

(*moira toû kaloû*).”¹¹⁴⁵ Todavia, na trilha de uma filosofia da interioridade inaugurada por Plotino, poderíamos, enfim, definir a filiação thévenaziana a Agostinho. O que seria verdade enquanto o nosso autor se filia à tradição reflexiva, mas também sob o signo de uma não subserviência última ao bispo de Hipona. Porquanto neste permanece, a nosso ver¹¹⁴⁶, uma certa indecisão, herdada de outros lugares que o cristianismo, quanto ao que fazer com o “corpo”. O que então, a nosso ver, reforça nosso argumento do *caráter metódico*, no sentido rigoroso em que este toma em Pierre Thévenaz, em vista de explorar a dinâmica própria mais íntima que caracteriza o método reflexivo enquanto método mesmo que define o tipo de filiação, a nosso ver, que o nosso autor concede e abraça. Enquanto que é por este método que o movimento de aprofundamento e intensificação da consciência de si implica, em Pierre Thévenaz, ao mesmo tempo, pela descoberta da condição da razão que ele veicula, a abertura e retomada, reapropriação, “repetição”, de um mundo insuspeito sobre o qual a razão poderá, de modo renovado, operar em cumprimento a sua vocação crítica mais própria.

Um outro problema é o da opção, por parte de alguns comentadores, de uma clara visão predominantemente diacrônica da obra thévenaziana que vê *um primeiro e um segundo* Thévenaz.¹¹⁴⁷ Sobre isso, o que temos dito sobre o “método” thévenaziano creio já ter sido suficiente. Pois a nosso ver, este representa o encalço, *desde o início de sua atividade intelectual*, num propósito de radicalização cuja explicitação das questões não podem se dar senão a par com o próprio desdobramento do método. Isso porque o método, em Pierre Thévenaz, não se distingue da própria filosofia, *ele já é filosofia*, já é fazer filosofia.

Nesse sentido, no seu “Préface” Paul Ricoeur, sobre o tema “conversão” proposta e praticada por Thévenaz nos apresenta algumas pistas: “Todas as questões me parecem se resumir no seguinte: a conversão proposta e praticada por Thévenaz é aquela de ‘uma razão absoluta em Deus’ em uma ‘razão humana *diante* de Deus’¹¹⁴⁸; o

¹¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹¹⁴⁶ Cf. nossa aproximação à obra de AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, *op. cit.*, que fazemos em nosso estudo sobre Emmanuel Mounier, *op. cit.*, *passim*.

¹¹⁴⁷ Isso é bem expresso em, JERVOLINO: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, *op. cit.*; se mantém em CHUL-WOO: *Critique de la raison ...*, *op. cit.*; em HORT: *Contingence et intériorité*, *op. cit.*; na Introdução de James M. EDIE: *op. cit.*; e é mesmo o título do estudo de Christoff, Daniel: “L’éveil de la philosophie à la conscience selon la dernière pensée de PIERRE THÉVENAZ”, in *Etudes de Lettres*, Tome 5, série II, p. 234, Faculté des lettres de l’université de Lausanne, Lausanne, 1962, (este último citado por CHUL-WOO, *op. cit.*, p. 34.).

¹¹⁴⁸ THÉVENAZ: “L’historicité de la raison”, in *L’homme et sa raison II*, *op. cit.*, p. 164.

‘em Deus’ da visão em Deus segundo Malebranche se converte no ‘diante de Deus’ da existência autêntica segundo Kierkegaard.”¹¹⁴⁹ Pelo que se nos parece importante ressaltar então essa unidade entre pensamento e vida que marca uma filosofia em sintonia com a existência concreta e pessoal. O que problematiza ainda mais a compreensão de Bernard Hort sobre a suposta tendência henológica ou mesmo solipsista do que chama de *primeiro Thévenaz*. Na verdade, estas caracterizações em relação a pensadores como Mounier e Thévenaz, que procuram relativizar o pensamento do autor propondo divisões em sua trajetória para, logo em seguida, fazer vencer a dimensão diacrônica sobre a sincrônica, é uma estratégia ressentida ainda da estética típica do racionalismo em relação à história e que insiste em não ver *dimensões de continuidade* existentes fora e irredutíveis aos continuísmos que ela quer estabelecer única e exclusivamente dentro de sua ideologia omni-continente e autocontida.

Por fim, outro problema se destaca da compreensão da “dialética” thévenaziana como ligada a Hegel. Como se o uso de tal conceito – e Thévenaz usa este conceito pouquíssimas vezes – implicasse imediatamente uma filiação a Hegel. Assim como se o uso do conceito *história*, de que se vale Thévenaz, implicasse imediatamente o de historicismo. Em Thévenaz importa, como em metafísica, ressaltar o que tem propriedade e pertinência, se tiver, mesmo numa noção tão gasta como a de dialética. Pois se, como muito bem nota Lee Chul-Woo¹¹⁵⁰, há utilidade da dialética no plano ontológico e por outro lado deve-se reconhecer a impotência deste método no plano existencial, talvez isso se dê, a nosso ver, enquanto se quer tomar a dialética como “o” *método*. O que em Thévenaz não acontece, pois o seu método é o reflexivo, e se há lugar certo de *uma dialética* neste método não o é no sentido de sua ligação ontológica ou cósmica. Assim, não obstante, há sim uma dimensão em que a dialética é útil no plano da existência: naquela em que ela aponta para a realidade relacional da existência destacando o movimento próprio de *tensão frutificante* que pode haver entre os pólos de uma relação, que *não precisam ser necessariamente dois*. E já que não se trata aqui de uma filosofia da refutação; mas de uma filosofia em que a refutação é apenas parte do método, e não seu todo. Nesse sentido, também o “conflito” que Thévenaz ressalta não necessariamente leva, como quer Woo, à *separação*.¹¹⁵¹ Pelo que este autor vê em Thévenaz uma polarização entre “participação e separação”, justamente dois pólos, que

¹¹⁴⁹RICOEUR: “Préface”, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁵⁰CHUL-WOO: *Critique de la raison ...*, *op. cit.*, p. 40 ss.

¹¹⁵¹*Ibidem*.

é uma simplificação que não explica, a nosso ver, a complexidade do método radicalizante.

Na verdade, sendo a experiência originária, em linha com o personalismo que Thévenaz abraça, o “relacional”, no plano da existência, a participação ou separação tomarão o índice de uma escolha possível, antes que de uma situação ontológica. Enquanto o relacional implicará uma *distinção* que mesmo ontológica e porque ontológica aponta e não sustenta nenhum tipo de inteligibilidade unificadora garantida pelo Ser entre palavra e realidade: portanto, *distinção sem separação e nem conciliação porque ato responsável contínua e conscientemente retomado*. Assim, separação não é o índice da ausência de uma “relação”, mas o sinal da subsunção do relacional pelo tipo de dialética que Thévenaz contesta. E se ele contesta a “separação” como experiência existencial final, porque soa como um tipo de idealismo, ao mesmo tempo, contesta a dialética que a sustentaria como experiência última.

Mas pelo que depois de Platão a filosofia muitas vezes é caracterizada como *filosofia da participação*, fazendo o existencialismo ir pela primeira vez ao encontro dessa filosofia enquanto uma filosofia da separação¹¹⁵², tomar esta polarização é ainda idealizar contra o idealismo de Platão. Além de ser bem pouco existencial. Todavia, J.-Claude Piguet¹¹⁵³ acredita que a filosofia de Pierre Thévenaz é de ponta a ponta aquela da separação. “A primeira ideia fundamental de Thévenaz consiste, pois, em ‘pensar’ até o fim a separação – eu não digo aqui a ‘ideia’ de separação, mas a separação real.” Daí que Woo¹¹⁵⁴ entende com isso o índice pelo qual Thévenaz utiliza o método de afrontamento em todo seu passo filosófico para evitar todo sincretismo. Todavia, a nosso ver, se Thévenaz força o emprego de uma “distinção radical” em seu método – que não se torna nunca ali, a nosso ver, a falsa experiência¹¹⁵⁵ de uma “separação real” – o faz porque todo sincretismo é uma *falsa relação*. Pelo que, a nosso ver, parece haver aqui uma má compreensão do caráter afrontador do pensamento thévenaziano que o é na exata medida em que se alinha a uma investigação metódica que procura superar as polarizações infrutíferas em vista da compreensão das relações ou seus frutos. Em outras palavras, na exata medida em que ele *não se deixa definir por isso*.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 41.

¹¹⁵³ “L’actualité de Pierre Thévenaz”, *op.cit.*

¹¹⁵⁴ CHUL-WOO: *op. cit.*, p. 41.

¹¹⁵⁵ Como é falsa a suposta experiência com o absoluto, que Thévenaz contesta.

Pois é possível, e, a nosso ver, mais afim ao método de radicalização, pensar sua filosofia mais em passo com a *distinção*, que não é separação e não implica, como dissemos, uma conciliação. Pois a ideia de separação, que a dialética toma, tem na base, no ponto de partida, a noção de Cosmos como princípio unificador e de inteligibilidade. Justamente o que Thévenaz não assume. Já a noção de *distinção* é de apelo existencial porque sempre diz respeito a relações contingentes, não essenciais, que implicam reconhecimento e trabalho. Assim, o afrontamento em Thévenaz tem a ver com o caráter engajado permanente que se dá como tarefa responsável de respeito às especificidades em suas irredutibilidades *na* relação. Não é uma luta contra, mas pelo humano e, nesse sentido, está em plena sintonia com o movimento personalista em torno de *Esprit*.

Segundo Woo, Piguet dá ênfase em que a *problemática*, em Thévenaz, já é participação porque: “Colocar um problema seria, pois, para Thévenaz entrar já no mundo da participação, assim já trair a tarefa filosófica.”¹¹⁵⁶ A partir dessa filosofia da participação, segundo Woo, surgiria a filosofia do sujeito e do predicado. Por um lado Thévenaz recusaria uma filosofia do sujeito porque ela é uma filosofia da participação. Pelo que não concordamos, pois se há uma recusa da filosofia do sujeito em Thévenaz é por que ela é uma *filosofia da separação*. E, segundo, Woo, se uma filosofia do sujeito é de natureza expressiva, para Piguet, uma filosofia do predicado é de natureza representativa: “O predicado tem por tarefa representar a realidade, seu ser é, pois, de representação, assim, ele também, de participação.” E visto que o predicado não é outra coisa que uma representação da realidade, da mesma forma que uma filosofia do sujeito, uma filosofia do predicado é uma filosofia da participação. Pelo que estaríamos aqui diante de um impasse, porque, para Piguet, Thévenaz mantém, por um lado, uma filosofia do sujeito na medida em que ele “buscaria com efeito um caminho próprio (a transcendência para o interior) que nascera de uma reflexão sobre Agostinho, sobre Descartes (*cogito*), sobre Maine de Biran e também em parte sobre Bergson.” Por outro lado, ao mesmo tempo, na medida em que ele “exercia sem cessar sua reflexão sobre os temas concretos, sobre os temas filosóficos (os “filosofemas”) que ele extraía fenomenologicamente como conteúdos de pensamento, como “ideias” no sentido cartesiano: como simples “fenômenos de consciência”, ele parecia manter também uma filosofia do predicado. Para Piguet, então, para superar essa disparidade “... o

¹¹⁵⁶CHUL-WOO:*op. cit.*, p. 42.

“complemento direto” da filosofia *precede*: pois é ele que está sobre o antes da cena em que se encena a comédia filosófica.” Assim, em Thévenaz se sugeriria uma filosofia do complemento direto à filosofia do sujeito e do predicado.¹¹⁵⁷ Para nós, esta filosofia do complemento direto pode muito bem ser substituída, pelos motivos já aventados antes e que se diferenciam dos apresentados por Piguet, como uma *filosofia relacional*. Pois esta *filosofia personalista* – e isso Piguet e outros parecem se esquecer – entende que o modo de ser originário é o relacional.

* * *

Ao concluirmos este nosso estudo, esperamos ter preenchido os requisitos e exigências de uma investigação filosófica em nível de doutoramento. Primeiramente em respeito e fidelidade ao rigor exigido pelo próprio pensamento de Pierre Thévenaz; em segundo lugar, em respeito às exigências de um trabalho filosófico digno deste nome. Se chegamos até aqui, é porque cremos, de alguma forma, ter preenchido estas exigências, e se em algum ponto – o que cremos que se deu em muitos – forem encontradas lacunas, indecisões, imprecisões etc. isso deverá ser contado como de inteira responsabilidade deste que vos escreve. O que, para nós, só aumentará a nossa convicção e consciência da necessidade de encontrar um ponto mais acertado em um pensamento rigoroso como o de Pierre Thévenaz que deverá ser novamente meditado, ao mesmo tempo em que a nossa consciência do que significa *responsabilidade intelectual* no fazer filosófico deverá ser ampliada.

¹¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 43.

ANEXO

RECUSA DO REAL E ESPÍRITUALIDADE¹¹⁵⁸

A filosofia bergsoniana é um pensamento contagiante que vos comunica a violenta fome de real pela qual ela é, por assim dizer, consumida. É da carne toda palpitante de vida que ela aspira a se sustentar; ela também chacoalha, sem hesitar, todos os fenomenismos e os agnosticismos onde se fecham os jejuadores do pensamento. É preciso ser de uma indiferença desvitalizada para se declarar saciado antes de ter saboreado o absoluto, deve-se para o alcançar “dilatar-se” até à exaustão.

O real, que visa com mais ou menos ardor toda metafísica, a tradição tem sempre chamado o *ser*, e o devir tem sempre sido um “menos-ser”. Ora, eis que Bergson, denunciando as imposturas da linguagem, reverte audaciosamente os valores. É o devir, afirma ele, que é o “mais ser”; o ser – permanência atemporal como o imaginavam os antigos ou o jogo de paciência que o evolucionismo spenceriano procurou reconstituir “com os fragmentos do evoluído” – não é mais que a camisa de força do real, “uma comporta que impede a duração de correr” (Thibaudet), quer dizer, o menos-ser. Essa inversão decisiva da linguagem, que é o “desligamento vivo e como que encarniçado” de que fala Peguy, desvaloriza em um só golpe a palavra *ser*, tornado-

¹¹⁵⁸ Ensaio de: THÉVENAZ, Pierre: “Refus du réel et spiritualité”, in *Henri Bergson – Essais et témoignages inédits* (vários autores – Essais recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz) – Lettres inédites de Bergson, La Baconnière – Neuchâtel, Basileia, Suisse, 1941, pp. 97-104.

a inadequada e nos constrange, como ela tem constrangido o próprio Bergson, a exprimir, de uma outra forma, o que permanece, no entanto, a intenção primeira e última da metafísica.

A crítica da ideia de nada, estabelecendo o pensamento no pleno do Ser (que é devir), lança sua luz até as regiões da espiritualidade. Não há mais que “vencer a inexistência”, nem mais mesmo em percorrer, como nas hierarquias cosmológicas de Aristóteles e Platão, o *descensus* do puro Ser até o puro nada. Bergson desaloja deliberadamente o “mais ou menos ser” do plano cosmológico para transportá-lo para o interior da plenitude do devir em termos de espiritualidade, de querer e de esforço. Inicialmente, concentração e rarefação do Ser exprimindo um movimento totalmente interiorizado e desde então puramente qualitativo. Ele não se apoia mais em nenhuma escala cosmológica, onde de resto toda subida seria fatalmente uma imobilização progressiva. As imagens plotinianas, é verdade, subsistem em Bergson (extensão e distensão, *Evol. Créatr.*, p. 299); no entanto, enquanto que em Plotino a extenuação de ser que resulta da distensão é uma queda no movimento do devir temporal, em Bergson ele interrompe, condensa e materializa o devir; não há mais queda, mas recaída (imagem do fogo de artifício). Certamente, para todos os dois, a distensão está ligada à deficiência do querer: nisto seus espiritualismos se encontram e podem usar as mesmas imagens. Mas o querer plotiniano é um movimento que tenta se anular em uma imóvel eternidade; o querer bergsoniano é uma dilatação que “mobiliza” sempre e cada vez mais e chega ao limite, na pura duração, à eliminação completa das escórias do estático.

Essa “impossibilidade espiritual do nada” (Jankélévitch) funda, melhor do que jamais se havia feito, a possibilidade de um progresso espiritual *no pleno*, progresso que, para o eu, se duplica em um mais-ser ou progresso ontológico. A espiritualidade não conhece pior inimigo que o vazio e o repouso. Deter-se é recusar o devir, recusar o mais-ser, substituir o *sefazendo* pelo *acabado*. É contraditório falar de espiritualidade acabada; só há espiritualidade – assim, mais-ser – para a “alma mobilizada”. Não se é espiritual, *torna-se*; “ser” espiritual seria já não mais sê-lo. “O espírito tira de si mesmo mais do que ele tem, a espiritualidade consiste exatamente nisso.” Um esforço criador que se relaxasse nos faria recair do plano do ser ao plano do ter, dirá G. Marcel; ora como a espiritualidade poderia significar a gerência do adquirido?

A intuição não extrai de qualquer outra parte que do progresso, dos élan: “ela surpreende o virtual no momento preciso de sua passagem ao ato” (Jankélévitch). O eu-substância é definitivamente dissolvido. O último bastião despedaçado sobre o qual contava um eu exteriorizado em substância objetiva para se fundar ontologicamente. Pela primeira vez (ou antes, pela segunda, pois há já o Maine de Biran do período estoico), o ser do eu não tem mais outro assento que sua intimidade mesma: ele depende integralmente do eu mesmo. O ser do eu aparecerá sob uma luz ontológica de uma novidade que só o futuro poderá medir o exato alcance. Esta é uma via que não é estimulada em Bergson e que permanecerá a ser percorrida pelos flancos. A desvalorização do ser estático não pode, todavia, significar o abandono de toda investigação ontológica. Simplesmente esta investigação não saberá mais partir de um conceito de ser acabado que não aderiria jamais ao real. É além do conceito de ser, submetendo o ser apagado ao fogo vivo do devir, que a ontologia se delineará, se edificará. Por aproximações sucessivas que mobilizarão o ser e o recolocarão na direção do élan criador, se verá, por sua vez, a ontologia *se fazer* – se fazer ela mesma abraçando sempre melhor o ser que se faz.

* * *

“Nós capturamos por cima todo esforço”. “Seria necessário que, em se voltando e se torcendo sobre si mesma, a faculdade de *ver* não fosse mais que uma com o ato de *querer*.” Tendendo-nos “em um querer indissolúvel¹¹⁵⁹ e ativo”, nós faremos recuar “mais e mais longe o véu que nos mascara a nós mesmos”, seremos “criadores de nós mesmos”. – Este “aumento” de vida, que é um aumento ontológico, podemos nós recusá-lo? Podemos nós, por um ato consciente, recusar o real, este real em que jamais tocamos melhor do que em nós mesmos, em nosso eu, na medida em que sabemos tornar-nos “contemporâneos” de nós mesmos? A consciência, conhece ela tentação de menos-ser?

¹¹⁵⁹ A meu ver, sem tradução equivalente para o Português. Todavia, o professor Dr. Lino Rampazzo propõe a tradução “inefável”. (N. do trad.)

Não, Bergson, não conhece o que Lavelle chama de “o suicídio ontológico”. Não há querer que extrema no sentido de uma “diminuição do ser”. *Todo querer já é “convertido”*. O eu e o querer coincidem. O eu não tem interstícios onde possa deslizar a *possibilidade* de um relaxamento ou a vontade de uma recusa. Bergson encoraja, no entanto, o eu, diz-se, a “subir o declive”, a “quebrar o círculo”, a “se desarraigar do estático”: “Àquele que não seria capaz de dar-se a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, nada jamais o daria.” Entretanto, como o eu se constituirá por este esforço mesmo, Bergson se dirigirá aqui a um eu que não existe ainda. É impossível imaginar o eu bergsoniano de outra forma que como pleno do querer. O eu também, se é eu, já é convertido. Por que desde então lhe pregar a “torção”? E, sobretudo qual é este eu que seria necessário converter? Em que poderia ele ser “eu”, se não é ainda – ou não quer ser – pura duração? É como se lhe faltasse aqui um vazio para que o apelo tome um sentido.

Essa dificuldade é aquela mesma da imanência total do élan vital que, tão carregada que ela seja de espiritualidade e de personalidade, permanece, no entanto, uma força impessoal. Se o eu rompe “com uma certa natureza”, a caduca e a *naturada*, não é senão para melhor se reinserir na outra, a viva e a *naturante*. Mas é sempre ainda a natureza; ora, a espiritualidade não é ela necessariamente “contra natureza”? Certamente o eu não se abandona à corrente da vida; entretanto o movimento criador que ele reencontra pela intuição e a emoção criadora é ainda e sempre o dinamismo impessoal da vida. O eu, em se arrancando à dissolução e à impessoalidade do estático, fazendo “o esforço por ultrapassar a condição humana”, chega finalmente “ao ponto em que, vindo a contemplação a abismar-se na ação, a vontade humana se confunde com a vontade divina”. Ora “o esforço criador que manifesta a vida ... é de Deus se não for o próprio Deus”. A união mística com um Deus que dificilmente se destaca do élan da Vida faz o eu deslizar em uma nova impessoalidade.

Bergson tem uma confiança ilimitada na vida, tanto que lhe prega “a segurança e a serenidade”; também embarca ele sobre o rio sem margens do devir sem lastimar as estabilidades da inteligência. Ele não conhece a angústia, pois ela não é senão a vertigem suscitada pela pérfida inteligência; ele não conhece a tentação de recusa do real em recusando-se o ser a si mesmo em um ato de desespero. Nada de naufrágio possível sobre o oceano do devir: o pior que há a temer é só a calma plana. “Embriagado do prodigioso espetáculo do que é, o pensamento de Bergson não se

detém naturalmente sobre o que não deveria ser.” (Gillouin) É como se ele tivesse esquecido – uma vez não é costume – de inserir uma *diferença de natureza* entre o biológico e o espiritual, entre a vida e a graça!

Como o movimento de recaída material não tem outro valor positivo que aquele que a vida poderia lhe prestar erguendo de novo o peso da matéria, não haveria jamais ato do eu que não seja orientado para o alto. O menos-ser do eu é uma fraqueza ou uma diluição da vida, não do eu. A recusa do real não é uma vontade consciente para Bergson, é um esquecimento, uma “deficiência do querer”, exatamente como o pecado para Sócrates. Um espiritualismo deste tipo é natural no vitalismo de Plotino, pois ele se apoia sobre uma escala das perfeições do ser que fornece à vontade um itinerário espiritual todo traçado. Por outro lado, a contingência bergsoniana suprime todo itinerário, aliás retrospectivo. Bergson dilata a vontade, mas uma vontade totalmente interiorizada, que não tem mais nenhum outro objeto que ela mesma. O apelo espiritual da intuição não é finalmente um verdadeiro apelo: o élan vital escuta o eco de sua própria voz, ele o escuta tanto mais distintamente quanto mais forte ele grita e, no limite, o som de sua voz e o eco que retine coincidem e se anulam. A reabsorção da matéria na vida tem suprimido o eco, e a voz, inteiramente interiorizada, não sabe mais se ela fala ou se cala.

Procurando, como vemos fazê-lo, definir a espiritualidade no quadro da metafísica do élan vital pelo qual ela se exprime, nós chegamos a um resultado bem paradoxal: esta filosofia que, de partida, espiritualizava tudo por uma revolução ousada parece ter tirado sucessivamente os pontos de apoio necessários a toda espiritualidade autêntica, quer dizer, que não chega a se reabsorver finalmente no simples impulso vital. E, no entanto, nós vemos, por outro lado, que há poucos filósofos que nos tenham desafiado a uma espiritualidade tão elevada quanto o autor de *Deux Sources*. É necessário, pois, pensar que Bergson se contenta, na realidade, com uma discrição comovida, de nos deixar adivinhar sua verdadeira espiritualidade como uma atração secreta além dos limites de seu pensamento expresso: para o alto ela se abre ao apelo velado de uma transcendência, para baixo ela cruza, escondendo-se e quase em sua própria ignorância, o vazio que deve – a título de tentação ou de possibilidade de recusa – dar todo seu peso à positividade do pleno e todo seu sentido a um engajamento onde o eu se constitui indestrutivelmente, colaborando ativamente em seu próprio destino.

Há, pois, aqui como que um divórcio entre a letra e o espírito. Em última análise, a espiritualidade vivida por Bergson, e que tem posto em movimento toda sua metafísica como um motor invisível, não pode encontrar lugar no interior de sua filosofia. É como uma espiritualidade de instinto, que não toma senão imperfeitamente consciência de si mesma, intuição central que é um “ponto único... tão extraordinariamente simples que o filósofo jamais conseguiu dizer”. Entretanto, mesmo que tenhamos todas as condições de crer que em Bergson a espiritualidade vivida tem ultrapassado de longe a imagem que ele tem lhe dado em seus livros, temos o dever, após ter entrevisto, graças ao homem vivo, o segredo da obra, de julgar a obra por si mesma: se ela pudesse refletir integralmente este homem, isto seria o perfeito êxito filosófico. Ora, não parece que isso seja o caso para Bergson. Finalmente, não se pode impedir de perguntar-se se, enquanto tal ramo do élan vital, a espiritualidade bergsoniana não está comprometida em uma via sem saída na qual ela gira em círculo – e se a intuição central de Bergson não deverá, por um sobressalto libertador e uma imprevisível criação, quebrar o círculo no qual o bergsonismo – por tão pouco *ismo* seja ele – tende fatalmente a fechá-la.

Pierre Thévenaz

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ŒUVRES DE PIERRE THÉVENAZ¹¹⁶⁰

- 1- *L'Ame du monde. Le devenir et la Matière chez Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, Collection d'Études anciennes. Thèse de doctorat de l'Université de Neuchatel.
- 2- THÉVENAZ, Pierre: "Refus du réel et spiritualité", in: *Henri Bergson – Essais et témoignages inédits* (vários autores – Essais recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz) – *Lettres inédites de Bergson*, La Baconnière – Neuchatel, Basileia, Suisse, 1941, pp. 97-104.
- 3- "Interiorité et méthode reflexive", Extraite de la *Revue de Théologie et de Philosophie* (n° 134, janvier-mars 1945), Lausanne, Imprimerie la Concorde, p. 3 ss.
- 4- *L'Homme et sa raison*, vol I: "Raison et conscience de soi", col. Etre et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, Suisse, 1956.

¹¹⁶⁰ Uma bibliografia relativamente exaustiva se encontra no fim do segundo Tomo de *L'Homme et sa raison*, pp. 179 190, com um complemento in *RThPh* (Lausanne), 3° série, XXV (1975), pp. 212 e 213.

- 5- *L'Homme et sa raison*, vol. II: "Raison et histoire", col. Etre et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, Suisse, 1956.
- 6- *La condition de la raison philosophique*, col. Etre et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, Suisse, 1960.
- 7- *De Husserl à Merleau-Ponty – Qu'est-ce que la phenomenology?*, col. Etre et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, Suisse, 1966.

ESTUDOS SOBRE PIERRE THÉVENAZ

- CHUL-WOO, Lee: *Lieux et transformations de la philosophie – Critique de la raison vue travers des pensees de J.-F. Lyotard et P. Thévenaz*, Thèse présenté et soutenu publiquement par Lee Chul-Woo, le 30 janvier 2007, Directeur de thèse: M. Jacques Poulain, Jury: M. Olivier Abel – Président Faculté libre de théologie Protestante de Paris; M Domenico Jervolino, Université de Naples; M. Henri Blocher – Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.
- EDIE, James M.: "Introduction", in: *What is phenomenology?, and other essays by Pierre Thévenaz*, A Quadrangle Paperback Original – Quadrangle Books / Chicago, 1962.
- HORT, Bernard, *Contingence et intériorité: Essai sur la signification théologique de l'Oeuvre de Pierre Thévenaz*, Préface de Paul Ricouer, Labor et Fides, Genève, Suisse, 1989.
- JAVET, Pierre: "Pierre Thévenaz", in *La Philosophie dans Le Haute École de Lausanne 1542-1955*, Université de Lausanne, Lausanne, 1987, pp. 137 a 147.
- JERVOLINO, Domenico: Pierre Thevenaz (1913-1955) – "La philosophie sans absolu d'un 'croyant philosophe'", in *Enciclopedia Francesa de Filosofia e Teologia do Instituto Católico de Paris*, s/d. (Ao me enviar gentilmente este "artigo" por e-mail, este texto do professor Domenico Jervolino ainda estava no prelo.)

- _____: “Entre Thévenaz et Ricoeur: la philosophie sans absolu”, in *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, textes réunis par Ph. Capelle, G. Hébert et M.-D. Popelard, Paris, Beauchesne, 2004, p. 180-190.
- _____: *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Prima edizione (Athena, Napoli: 1984); Seconda edizione (2003) Edizione Studium, Roma.
- FIGUET, J.-Claud: “L’actualité de Pierre Thévenaz”, in *Revue de Theologie et Philosophie*, 3^o série, T. XII, p. 200, Lausanne, 1975, pp. 198 à 204.
- RICOEUR, Paul: Préface: “Pierre Thévenaz, un philosophe protestant”, in *L’Homme et sa raison*, vol I: “Raison et conscience de soi”, col. Etre et Penser, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, Suisse, 1956, pp. 9-26.
- _____: “Préface”, in HORT, Bernard, *Contingence et intériorité: Essai sur la signification théologique de l’Oeuvre de Pierre Thévenaz*, Préface de Paul Ricoeur, Labor et Fides, Genève, Suisse, 1989, pp. 5-9.
- WIDMER: “Um Essai de Philosophie protestant, l’Homme et sa Raison de Pierre Thévenaz”, in *RThPh*, XII (1962), pp. 93-106.

DEMAIS OBRAS CITADAS

- A. De WAELHENS: “Pierre Thévenaz, historien de la philosophie et philosophe”, in *Revue de théologie et philosophie*, 6 (1956), pp. 185-186.
- AGOSTINHO: *De civitate Dei*, (*La Cité de Dieu*, de Saint Augustin, traduction nouvelle par L. Moreau, 4^o ed. Avec le text latin, Paris, 1899).
- _____: *A Trindade*, Coleção Patrística, ed. Paulus, 1995.
- _____: *Confissões*, Editora Paulus, Col. Patrística, São Paulo, p. 1997.
- ALEXANDER, W. M.: “Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, N^o 1 (Jan. – Mar., 1966), Published by University of Pennsylvania Press, USA, pp. 137-144.
- Aristote – *Bonheur et vertus*, (Coordonné par Pierre Destrée), Presses Universitaires de France, 2003.
- ARISTÓTELES: *Política*, (trad. Mário da Gama Kury), Biblioteca Clássica UNB, Editora Uniersidade de Brasília, 1985.
- BARTH, Karl: *Fé em busca de compreensão*, Editora Novo Século, São Paulo, 2003.

- BERDIAEFF, Nicolas, *Un nouveau Moyen age*, Libraire Plon, Paris, 1930.
- BERGSON, Henri: *Les deux sources de la moral et de la religion*, vingtème édition, Librairie Félix Alcan, Paris, 1937.
- BLACK, Edwin, *Nazi Nexus – American's corporate connections to Hitler's Holocaust*, Dialog Press, Washington, 2009.
- BRÉHIER, Émile: *Études de Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- BROCHARD, Victor: *Les sceptiques grecs*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1923.
- CALVINO: *As Institutas*, vol I, Edição Clássica: disponível em: http://protestantismo.ieadcg.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf. Consultado em 10/10/2013.
- CAMBIANO, Giuseppe, *Platone e Le Tecniche*, Piccola Bilbioteca Einaudi, Torini, 1971.
- CHARDIN, Teilhard: *O fenômeno humano*, Editora Herder, São Paulo, 3ª ed. 1970.
- DA COSTA, Daniel: *A emergência e a insurgência da pessoa humana na história - ensaio sobre a construção do conceito de "dignidade humana" no personalismo de Emmanuel Mounier*, Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a Obtenção do título de Mestre em Filosofia, São Paulo, 2009.
- _____: "Quem é o ser humano para Emmanuel Mounier", in *Revista de Educação Salesiana*, Lorena, S.P., 2013. (no prelo)
- FINK, E.: "Das Problem der Phänomenologie E. Husserl, *Revue internationale de philosophie*, I, 1938-39.
- DANNET, Daniel: *La conciencia explicada – Uma teoria interdisciplinar*, Ediciones Paidós, Buenos Aires – Mexico, 1995.
- COLLI, Giorgio: *La sabeiduría griega – Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo*, Museo, Hipebóreos, Enigma, Editorial Trotta, Madrid, Espanha, 1995.
- COULANGE, Fustel, *A cidade antiga*, Martins Fontes, São Paulo, 2009.
- CORNFORD, Francis Mcdonald, *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico*, Fundação Calouste Gulbenkian, 3º Ed., Lisboa, 1952.
- CULLMANN, Oscar: *cristologia do Novo Testamento*, Editora Custom, 2003.

- _____: *Cristo e o Tempo – Tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003.
- _____: *La Prière dans le Nouveau Testament – Essai de réponse à des questions contemporaines*, 2º Éd., Cerf, 1995; (obra traduzida por nós e esgotada: CULLMANN, Oscar: *A oração no Novo Testamento*, Academia Cristã, Santo André, 2009).
- DARWIN, Charles: *De l'origine des espèces*, (Première publication 1859) D'après l'édition de 1896 Schleicher Frères, Éditeurs. Traduit de l'édition anglaise définitive par Ed. Barbier. Disponível em: http://www.ebooksgratuits.com/pdf/darwin_de_l_origine_des_especes.pdf. Acesso em 06/08/2013.
- DESPLAND, M.: *La religion em Occident – Évolution des idées et du vécu*, (“Préface” de Claud Geffré), Col. *Cogitatio Fidei*, Les Éditions du Cerf – Les Éditions Fides, Paris – Montreal, 1979.
- DOSSE, François: *História do estruturalismo, I. O campo do signo*, 1945/1966, Editora da UNICAMP e Editora Ensaio, Campinas e São Paulo, 1993.
- ELIADE, Mircea: *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais – Ensaios em religiões comparadas*, Interlivros, Belo Horizonte, 1979.
- _____: *O sagrado e o profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- FREUD, Sigmund: *O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936), trad. Paulo César de Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg: *L'ethique dilectique de Platon – Interprétation phénoménologique du Philèbe*, Actes Suc, França, 1994.
- GIBELLINI, Rosino: *A teologia do século XX (A)*, Edições Loyola, São Paulo, 2002.
- GILSON, Étienne, *Introduction a la philosophie chrétienne*, 2º ed., (“Apresentação” de Thierry-Domeninque HUMBRECHT, O.P.: “Étienne Gilson (1884-1978) et la philosophie chrétienne”), Vrin, 2007.
- Giovanni REALE e Dario ANTISERI: *História da filosofia*, vol. I, II e III, Edições Paulinas, São Paulo, 1990.
- GOPPELT, Leonhard: *Teologia do Novo Testamento*, Editora Teológica, São Paulo, 2002.
- GAUKROGER, Stephen: *Descartes – Uma biografia intelectual*, ed. UERJ – Contraponto, Rio de Janeiro, 2002.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologia del espírito*, Fondo de Cultura Económica, México, 8º Ed., 1991.

- _____: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 2 ed., col. FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO, Alianza Editorial, Madrid, Espanha, 2005.
- HERBERT-SUFFRIN, Pierre: *O “Zaratustra” de Nietzsche*, Jorge Zahar Editor, São Paulo, 1991.
- HUIZINGA, Johan: *L’automne du Moyen Age*, précédé d’un entretien avec Jacques le Goff, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1988.
- HUSSERL, Edmund: *Lógica fomal y lógica transcendental – Ensaio de una crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- HYPOLITE, Jean: *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, serie Universitaria, Barcelona, Espanha, 1974.
- ILLICH, Ivan: *Du lisible au visible – Sur l’Art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.
- INGE, Willian Ralph: *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899.
- JAEGER, Werner: *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Portugal, 1991.
- _____: *La teologia de los primeros filosofos griegos*, Fondo de Cultura económica, Mexico – Madrid – Buenos Aires, 1978.
- JAPIASSU, Hilton: *A revolução científica moderna – de Galileu a Newton*, Letras e Letras, São Paulo, 2º ed., 2001.
- JASPERS, Karl: *La fe filosófica ante la Revelación*, Biblioteca Hispánica de Filosofia, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1968.
- _____: *Origen y meta de la historia*, Revista de Occident, Madrid, 1950.
- KANT, Immanuel: *Crítica da faculdade do juízo*, Gen – Forense Universitária, eº ed., 2010.
- KIERKEGAARD, Soren: *Attack upon “Christendom” (1854-1855)*, Princeton University Press, New Jersey, USA, 1946.
- _____: *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, Petrópolis-Bragança Paulista, 2005.
- KÜNG, Hans: *Existe Dios? – Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 2º ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.

- LALAND, André: (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Sixième Édition, revue et augmentée) Presses Universitaires de France, Paris, 1951.

- LANDSBERG, Paul-Louis, *Essai sur la expérience de la mort et L'Problème moral du suicide*, Préface de Jean Lacroix et Posface d'Olivier Mongin, (1ª edição publicada na coleção “*Esprit, la condition humaine*” em 1951) Éditions du Seuil, Paris, 1993.

- LEBOW, Victor: “Price Competition in 1955”, in *Journal of Retailing*, 1955.

- LE COUR, Paul: *Hélénisme et christianisme*, Nouvelle édition, Ominium Littéraire, Paris, 1951.

- LEONHARDT, Jürgen: “Cícero – Filosofia entre ceticismo e confissão”, in *Filósofos da Antiguidade*, 2 vols., Michael Erler & Andréas Graeses (orgs.), Col. História da Filosofia, Editora UNISINOS, São Leopoldo - R.S., 2003.

- LOHFINK, Norbert: *Exégesis bíblica y teologia*, Sigueme, Salamanca, 1969.

- LUROL, Gerard: Mounier: I – *Genèse de la Personne*, Éditions Universitaires, em 1 Volume, 1990.

- LUTERO, Martinho: *A liberdade do cristão*, [Título original Alemão e Latino: *Von der Freiheit eines Christenmenschen – De Libertate Christiana*], Col. Grandes Obras do Pensamento Universal, 83, Editora Escala, 2007.

- MARICONDA, Pablo Rubén: “Galileu e a ciência moderna”, in *Cadernos de ciências humanas – Especiária*, v.9, n. 16, jul/dez, 2006, p. 267-292.

- MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Deuxième Édition, Revue et Augmentée, Éditions du Seuil, 1950.

- MERLEAU-PONTY, M.: *Segni*, Tr. It di G. Alfieri, Il Saggiatori, Milano, 1967.

- MOLTSMANN, Jürgen: *Teologia da esperança – Estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*, Nova Edição Revista e Atualizada, Editora Teológica, São Paulo, 2005.

- _____: *O Deus crucificado*, Academia Cristã, Santo André – Paulus, São Paulo, 2011.

- _____: *A igreja no poder do espírito*, Academia Cristã, Santo André, S.P, 2013.

- MONDOLFO, Rodolfo: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d.

- _____: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d.

- MOORE, George Foot: *History of Religions*, T. & T. Clarck, Edinburgh, in two volumes, vl. 1, (*Religiões politeístas*: China, Japan, Egyptm Babylonia, Assyria, India, Persia, Grece, Rome), 1914; vl. 2 (*Religiões monoteístas*: Judaism, Christianity, Mohammedanism), 1920.

- MOUNIER, Emmanuel: *Le conflit de l'Anthropocentrisme et du théocentrisme dans La philosophie de Descartes*, Mémoire présenté pour Le Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie, Grenoble, 27 de Juin 1927, (Bibliothèque Emmanuel MOUNIER, 19. Rue d'Antony, CHATENAY-MALABRY, PARIS-FRANCE.)

- _____: *L'Espoir des Désespérés*, in *Œuvres IV*, Éditions du Seuil, 1953.

- _____: *Traité du Carctère*, 1943-1944, in *Œuvres II*, Éditions du Seuil, 1947.

- _____: *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, in *Œuvres III*, Éditions du Seuil, 1947.

- _____: *La Petite Peur du XX^o Siecle*, (1946-1948), in *ŒuvresIV*, Éditions du Seuil, 1949.

- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de: *Crítica da razão na fenomenologia*, Nova Stella Editorial, São Paulo, 1989.

- NIETZSCHE, Friedrich: *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

- _____: *O anticristo – maldição do cristianismo – Ditirambos de Dionísio*, Companhia das Letras, 2007. (Também: Friedrich: *O anticristo – a maldição do cristianismo*, Clássicos Econômicos Newton, edição integral, Rio de Janeiro, 1996.)

- _____: *Obras Incompletas* (Seleção de textos de Gérard Lebrun; Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; Posfácio de Antônio Cândido), Nova Cultural, São Paulo, 1999.

- _____: *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

- _____: *Crepúsculo dos Ídolos – Ou como se filosofa com o martelo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2006. (Também: *Crepúsculo dos Ídolos ou Como Filosofar com o Martelo* (1888), Col. *Os Pensdores*, n^o 32, 1975.)

- _____: *Humano demasiadamente humano – um livro para espíritos livres*, Primeiro volume (1887), col. *Os pensadores*, n° 32, Abril Cultural, 1975.
- NYGREN, Anders: *Agape and Eros*, Part I: A study of the Christian Idea of Love, Part II: The history of the Christian idea of love, S.P.C.K., London, 1954.
- OTTO, Rudolf: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional)*, Verlag C. H. Beck, München, Alemanha, 1979; traduzido como: *O sagrado*, Vozes, R.S., 2007.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Teologia Sistemática*, vol. 1, Editora Academia Cristã – Paulus, Santo André, São Paulo, 2009.
- PATOCKA, Jean: *Platon et l'Europe*, Seminaire prive du semestre d'été 1973, Traduit du tcheque par Erika Abrams, Verdier, 1973.
- PATTAZZONI, Raffaele: *Essays on the history of religions*, Leiden – E. J. Brill, 1967.
- PERNIOLA, Mario: *A estética do século XX*, Editorial Estampa, Lisboa, 1998.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat: *Vida comum e ceticismo*, 2° edição, Brasiliense, São Paulo, 1993.
- PETIT, Jean-François: *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Cerf, Paris, 2006.
- ROBIN, Leon: *Pyrrhon et Le scepticisme grec*, Presses Universitaires de France, 1944.
- PLATÃO: *A República*, 439d; 440c/d., in Coleção: *Os pensadores*, 5° edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.
- POPPER, Karl: *Sociedade aberta e seus inimigos*, vol. 1, (2 vols.), Editora da Universidade de São Paulo - Livraria Itatiaia Editora Limitada, Rio de Janeiro, 1974.
- RICOEUR, Paul: “Existência e hermenêutica”, in *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, 1978.
- RIVAUD, Albert: *Histoire de la philosophie*, Tome I, *Des origines a la scolastique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
- ROBIN, Leon: *Pyrrhon et le sceptiques grec*, Presses Universitaires de France, 1944.
- ROUGEMONT, Denis de: *L'Amour et L'Occident* (Édition Remaniée et Augmentée), Plon, Paris, 1939.

- _____: *Penser avec les Mains*, (Primeira Edição em 1935), NRF, Idées/Gallimard, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul: *O existencialismo é um humanismo* (com estudo introdutório de Vergílio Ferreira: *Da fenomenologia a Sartre*), Coleção Síntese, Editorial Presença – Livraria Martins Fontes, Lisboa, 1970.
- SCHELER, Max: “Diferença essencial entre homem e animal”; in *A situação do homem no cosmos* (1927), (trad. Artur Morão) Col. Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal, 2008.
- _____: “L’Homme et l’Histoire”(1926), in *L’homme et l’histoire*, Aubier, editions Monatigne, Philosophie de l’esprit, Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne, 1955.
- _____: *A reviravolta dos valores*, Vozes, Petrópolis, 1994.
- SOMBART, Werner: *El Burgués*, Ediciones Oresme, Buenos Aires, 1953.
- STROHL, Henri: *O pensamento da Reforma*, ASTE, São Paulo, 1963.
- SUSIN, Luiz Carlos: *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, co-edição: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, R.S., e Editora Vozes Ltda., R.J, 1984.
- *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume I, (Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Editors), William B. Eerdmans Publishing Company, (First published 1985 – Reimpreted 2003).
- TILlich, Paul: *História do pensamento cristão*, 3º edição, ASTE, São Paulo, 2004.
- _____: *Paul Tillich – Textos selecionados*, Fonte Editorial, São Paulo, 2006.
- TOYNBEE, Arnold J.: *Helenismo – História de uma civilização*, Zahar Editores, 3º edição, Rio de Janeiro, 1969.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio: *Plotino: um estudo das Enéadas*, Col. Filosofia 134, 2º edição, EDIPUCRS, 2008.
- VAZ, Lima: *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, Editora Loyola, São Paulo, 3º Ed., 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre: *As origens do pensamento grego*, Difel, São Paulo, 1986.
- _____: *Mito e religião na Grécia antiga*, Papirus, Campinas – São Paulo, 1992.
- WAND, J. W. C., *História da Igreja Primitiva até ao ano 500*, Editora Custom, São Paulo, 2004.
- WINGREN, Gustaf: *A vocação segundo Lutero*, Editora Concórdia – Editora da ULBRA, RS, 2006.

- WRIGHT, N. T.: *A ressurreição do Filho de Deus*, Academia Cristã – Paulus, Santo André e São Paulo, 2013.

NOTA BIOGRÁFICA DE PIERRE THÉVENAZ¹¹⁶¹

- 1913** Nascimento de Pierre Thévenaz em Neuchâtel. Pierre Thévenaz é originário de Bullet (Cantão de Vaud) e Neuchâtel.
- 1935** Licenciado em Letras na Universidade de Neuchâtel (línguas antigas e filosofia)
- 1938** Tese de doutorado em letras: *L'Ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*.
- 1939-1942** Bolsista, em Basiléia, da *Fundation Lucerna* (instituição destinada a favorecer, em Suíça, o estudo universitário de filosofia).
- 1941** Edita, com Albert Béguin, na ocasião da morte de Bergson, *Henri Bergson, Essais et Témoignages inédites*.
- 1942** Privat-Docent na Universidade de Neuchâtel. Aula inaugural: *Métaphisique et destinée humaine*.
- 1943** Casa-se com Cornélia Schmalenbach.
- 1943** Funda a Coleção *Être et Penser*. Início de um trabalho de edição considerável, aberta tanto à produção suisse-romande quanto a do estrangeiro.

¹¹⁶¹ Extraída de HORT, Bernard: *Contingence et intériorité*, op. cit., p 269 s.

- 1945-1948** Participa da organização e redação dos *Cahiers Suisses Esprit*.
- 1946** Professor de filosofia na École polytechnique fédérale (Zürich). Aula inaugural: *Du relativism à la Métaphisique* (1947).
- 1948** Professor de filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lausanne.
- 1948** Intervenção no 10º Congrès International de Philosophie, em Amsterdã: *Essence de l'Homme et Situation de la Raison*.¹¹⁶²
- 1943** Intervenções nos debates dos Rencontres internationales de Genève: *Pour un nouvel Humanisme* (1949), *La Connaissance de l'Homme au XXº siècle* (1951), *L'Homme devant la Science* (1952).
- 1951** Intervenção no Colloque international de Phénoménologie, em Bruxelas: *La Question du Point de départ radical chez Descartes et Husserl*.
- 1951** Com Pierre Bonnard, Édouard Mauris, Jean-Claude Piguet e Gabriel Widmer, toma a direção da *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*. Fundando a **Terceira Série**.
- 1955** Morte prematura, por causa de doença. Preparação do manuscrito (inacabado) de um livro que deveria se intitular *Introduction à une Philosophie Protestant* (publicado mais tarde sob o título *La condition de la raison philosophique*).

¹¹⁶²HORT, *op. cit.*, p. 270, cf. nota, *in loc.*: “Apresentamos aqui apenas algumas das mais significativas intervenções públicas de Pierre Thévenaz. Complementos e precisões in “Pierre Thévenaz”, par Pierre JAVET (in *La Philosophie dans Le Haute École de Lausanne 1542-1955*, Université de Lausanne, Lausanne, 1987, pp. 137 a 147) ...”