

SOBRE TEMPOS E HISTÓRIA: O PARADOXO PÓS-MODERNO¹

Marcio Tavares d'Amaral²

Para Emmanuel Carneiro Leão.

Este artigo tem destinatário, é parte de uma festa. Escreve-se especialmente para alguém, como quando se vai buscar um presente e se encontra o melhor que se pode dar. Se for pouca coisa, pobre na sua nudez e simplicidade, ainda assim será o melhor que se pode dar, e essa é a natureza dos presentes. Este artigo é para ser lido por Emmanuel Carneiro Leão nos seus 80 anos, e compõe, com outros oferecidos por outros de seus muitos alunos e alunas, um apanhado de flores. Umas serão raras de vista e cheiro. Outras serão simples e campestres. Todas amorosas. Cada uma dirá alguma coisa sobre o toque desse mestre nas nossas vidas. E sobre sua imensa generosidade, sua disponibilidade alegre, séria e sorridente para a aventura do pensamento. Cada uma, cada um, se aventurará nesses artigos como se aventurou pela vida. Em alguns desses leves vôos de amizade Emmanuel reconhecerá sua marca. Em outros, um delicado deslocamento. Para onde? Sempre à sua vista. Desconfio que o meu será desses últimos. Desconfio que ele não o lerá como quem exige contas. Talvez sorria. Esse presente será meu.

O que se dá é que ando preocupado com algumas das linhas de força da nossa cultura nos últimos — digamos para satisfazer nossa necessidade de inventar relógios — 50 anos. Alguma coisa vem se passando de então para cá que, pela sua imensa sedução e eficácia, e pelo que traz de novo, espantoso e útil à vida, pode cegar nossa visão para outras dimensões da realidade que são, como que por acaso, declaradas insubistentes, ou quase. E porque essas dimensões têm sido experimentadas, de diversíssimas maneiras mas teimosamente, pelos últimos — de novo uso o relógio, com sua cativante imprecisão que constitui um dos deleites de quem se dedica à história — 3000 anos, talvez não precise justificar minha preocupação. Ainda assim, justifico.

Há hoje, da década de 90 do século passado para cá, um tipo de discurso que se chama pós-moderno. É um nome não isento de problemas, como se verá. E é disseminado, não faz unidade, não constitui escola, não defende, propriamente, doutrinas. É mesmo difícil de localizar na sua forma discursiva pura. Aliás, a noção de

¹Artigo publicado em: SANTORO, Fernando; FOGEL, Gilvan; AMARAL, Gisele; SCHUBACK, Márcia C. (Org.). *Pensamento no Brasil - Emmanuel Carneiro Leão*. 1ed. Rio de Janeiro: Hexis - Fundação Biblioteca Nacional, 2010, v. 1, p. 351-369.

² Professor titular emérito da UFRJ - ECO. Coordenador e pesquisador do Programa IDEA.

puro é estranha à sua eficácia de discurso. Penso reconhecê-lo em autores franceses como Lyotard, Baudrillard, Serres, Latour (mas *não*, como às vezes apressadamente se diz como quem reivindica laços de família, em Foucault, Deleuze, Derrida, Simondon, Lévinas). Suspeito que andem também entre os neo-pragmatistas americanos, como Rorty, mas não me arrisco a fazer dessa suspeita um diagnóstico. Esses autores, que enumero apenas para indicar alguém e não falar excessivamente no abstrato, têm diversas proveniências, da sociologia à filosofia da ciência, derivaram para outros campos do conhecimento e da prática (Baudrillard nos seus últimos anos foi fotógrafo), mas apesar das marcantes diferenças guardam algo em comum: *é como se* para eles o ato de pensar tivesse a ver intrinsecamente com a eficácia de um mundo crescentemente regido pela fusão (essa é a dos 50 anos) entre o saber-saber que desde os antigos gregos, pelo menos, carregou o peso da verdade, e o saber-fazer, que também arcaicamente, e também gregamente, vinha suportando aquelas coisas que nós, humanos, acrescentamos ao que há e se dá de si mesmo. O *logos* que reúne e diz o ser e seus modos, a *techne* que acrescenta à eclosão da *physis* aquilo que vamos articulando pelo nosso engenho insatisfeito: esses, tensos e complementares num tempo muito antigo, e cada vez mais distintos, até o modo da submissão (da “técnica” à “ciência”, por exemplo) nos últimos 400 anos, esses, justamente, ter-se-iam fundido num amálgama indecível tecno-lógico, na tecno-ciência, numa lógica tecno. Penso que sim. Que perto da metade do século passado, quando as câmaras de gás e a bomba atômica evidenciaram sua incontestável eficácia na solução de problemas, o radical da verdade sofreu um choque séptico, e o que ainda convinha chamar *real* pôs-se num assustado pânico. Digo isso como quem constata, até um pouco distraidamente. Não é um julgamento, menos ainda uma condenação. Digamos que se trata de um *fato*. (Essa palavra também perdeu rapidamente o seu vigor, e não sem alguma razão). Falo de um fato. Que se diz, aventureiramente, assim: na sequência de certos impedimentos que a cultura que veio a caracterizar (relógio de novo, não é para se tomar como uma conta certa) o século XX criou na sua relação com o que poderia ter sido sua herança (a cultura “histórica” do século XIX), tornou-se problemático continuar a dizer *real*, *verdade*, *fundamento* como se fossem coisas seguras, ainda que a todo tempo questionáveis. Ter com o mundo, o real, uma relação tal que, desvelados os seus fundamentos, dele se pudesse apreender, fabricar, ficcionar — o que fosse — a verdade, e dizê-la — isso se tornou o totalmente não óbvio. Não porque escondido e retido na maior ocultação do que é, abismado na retração determinada pela essência da técnica moderna, como Heidegger propôs

refletidamente. Não por isso ou por algo dessa natureza, mas porque o real, a verdade e o fundamento fazem obstáculo à eficácia, são uma teimosia ressentida que se levanta contra o acontecimento (*é um Acontecimento, e é radical*) representado pelo advento tecno-lógico.

Vamos dizer algumas palavras sobre a eficácia. Dita assim é uma palavra que tem por si todas as vantagens do mundo. Fala do que dá certo, não emperra, funciona bem, produz resultados, é como deve ser. E é isso mesmo. Posta na dimensão de palavra radical de uma nova formação cultural, porém, já não é tão inocente. Fala coisas do poder. Exclui. Diz o que pode e o que não pode ser. O que essa palavra diz (e é preciso ser pensado seriamente, não abrindo mão do que há de radical nesse dizer) pode ser o seguinte: a cultura que ainda vamos chamando de *ocidental* funcionou, por longuíssimos séculos, quase dois milênios e meio, perguntando pelo motivo de serem as coisas, por sua razão de ser, e identificando essa razoável motivação com o império das *causas*; coisas aconteceram, o tempo correu, profundas alterações foram propostas pela formação cultural do século XIX (chamemos, para diferenciá-lo do outro, do XVII e XVIII, *Segundo Moderno*), o século XX, que lidou mal com seu passado imediato, interditou o pleno vigor dessas propostas, e eis que a macro-cultura das causas, com todas as suas formações culturais sucessivas, encontrou seu limite de validade aí por meados do século passado. E o que é e há foi deixando de ser avaliado por suas causas e veio a ser experimentado pela sua capacidade de efetuar, efetivar, produzir efeitos. Do fundamento à eficácia: pode-se, e será preciso, contar essa história. Corolário imediato: sendo a causa (*aitía*) a mais longa e fértil experimentação do que há de fundamental (*arkhé*) em todo haver, e se olhar a partir da eficácia põe em desvalia o pensamento que procede pelo desvelamento do fundamento como causa, simultaneamente se tornam insubsistentes as provocações de causa e de fundamento. Não que se imagine — e de modo nenhum se imagina — que tudo se passa no mais puro caos, na desordem da casualidade absoluta (apesar do grande e generoso acolhimento que a cultura da nossa época dá ao acaso). Há causas, claro, e às vezes é sumamente importante conhecê-las — por exemplo para atribuir responsabilidades políticas. E quando algo se dá, e não pode ser desconhecido, ainda é necessário saber do seu fundamento, de modo a não se enganar com aparências. É mesmo assim. Apenas, diante da alta potência do ser eficaz, as causas e fundamentos vão se tornando menos relevantes, menos *interessantes*, é menos importante estar dentro delas (*inter esse*) do que *estar por dentro*. Estar por dentro significa deixar-se levar pelo fluxo do irem sendo as coisas. E as coisas vão indo

na medida em que efetuam resultados: na dimensão dos *efeitos*. Esse é o reino da eficácia como paradigma cultural. Só isto interessa aqui, e interessa aos meus estudos. O resto são os enormes benefícios da eficácia tecnológica. Não os discuto por um segundo, reivindico-os, preciso deles. Ficando essas coisas claras, podemos ir adiante.

Dizem então (suponho, por ir lendo e sentindo o ar do tempo), que o malogro, por ter-se tornado sem graça, do reino do fundamento como condição de compreender o serem as coisas (e não não serem) arrasta consigo o real. Bem simples: sem fundamento, o real seria sem fundo, não se sustentaria na sua qualidade de real *mesmo*. De novo é preciso matizar. Não se pensa, menos ainda se diz, que *não há* o real, seja ele o que for. Diz-se que o que meramente subsiste, e na subsistência se esgota, tornou-se também desinteressante. Dispomos hoje do *virtual*, conjunto de potências de realização, titular de ilimitadas possibilidades, coisa muito mais rica e produtiva do que o velho real, desertado, aliás, há muito tempo, desde, pelo menos, Descartes. Essa desertificação do real nem é mesmo uma invenção pós-moderna: é uma pacífica constatação. Lidamos, é claro, com coisas reais. Precisamos delas, por exemplo, para comer. Compramos pão, um pão realíssimo. Pagamos com um cartão de crédito, dinheiro virtual, que alguém recebe porque sabe que em alguns dias ele se transformará em dinheiro real em sua conta. Engana-se duplamente: o dinheiro não é real desde que deixou de representar ouro ou prata, é um valor nominal multiplicado pela velocidade da sua circulação; e a conta é um nome e um número, é escritural, por critérios já um pouco antigos *não existe*. Nada obsta a que, tudo isso posto, continuemos a comprar e comer o pão nosso de cada dia (quando não falta, e muito falta, a muitos). Nada, portanto, de *fim do real*, como em geral os críticos acrílicos do discurso pós-moderno dizem que eles dizem, e acreditam nisso. Mas o real (seja o que for; o real é precisamente o que é necessário experimentar *antes*, para depois se poder falar dele como realmente real) — o real tornou-se enfadonho *como paradigma*. O pão real não é um paradigma, é um alimento. A realidade do pão como definitiva, a sua “panidade” é que é paradigmática e não interessa mais. Como pão, não alimenta, porque não é pão. Como pergunta sobre o pão já não presta. O pão deixou de ser alguma coisa a que faça sentido perguntar *o que é*. Se ele alimenta, que é para o que serve, encerra-se a conversa. A eficácia do pão está garantida, e é o quanto basta. Naturalmente, por se avaliar na eficácia o que antes se conhecia na essência, pode acontecer o seguinte: o trigo, de que se faz o pão, e que antigamente se dizia sua causa material, pode não servir para fazer pão, quando se comporta como *commodity*. “Se comporta” quer dizer: quando o mercado exige do

trigo, que é pão virtual, que não seja pão real, mas mercadoria marcada pela especulação virtualizante de um mercado que não é um mercado (onde se compram coisas): é uma bolha. Às vezes estoura, e os efeitos se dão, nefastos, sobre a (então) chamada “economia real”: o pão fica mais caro. É uma crise do virtual. A fome é real mesmo.

Temos então agora que o fundamento e o real já não interessam, não dão conta *daquilo de que se trata* na cultura contemporânea. A eficácia dá. Medidos pela eficácia, e só então, o fundamento e o real acabaram. Perderam seu vigor. Deprimiram-se. Quem os reivindica *contra* a eficácia é apenas ressentido. O ressentimento não pensa. Para começar um diálogo é necessária uma virtude mais viril.

Para onde vão o fundamento e o real vai igualmente a verdade. Em relação a esta, aliás, o empenho denegatório é mais agressivo. Naturalmente ainda se exige de algo que se apresenta, por exemplo, num telejornal, que seja verdadeiro, que não nos engane. Tolera-se mal (mas no fim se tolera) que políticos faltem à verdade. Ensinam-se os filhos a não mentirem. Mas é preciso levar em consideração os contextos, avaliar os pontos de vista, perspectivar. A verdade não é coisa tão absoluta assim. Um motivo disso, pelo menos, é identificável: na ausência de fundamento, e esvaziado o real do seu antigo poder de atração, a verdade não se funda nem se refere. E não representa nada. A decantada “crise da representação” encontra aqui uma poderosa consequência: abala a natureza verdadeira da verdade. Introduce a verossimilhança dos simulacros, que são da ordem do virtual, na cena dos discursos. Os simulacros, produtos da simulação (nada de dissimulação; não se sabe mesmo coisa alguma do real, não se está mais no território do verdadeiro; simula-se, elaboram-se cenários, para continuar tocando as coisas) — os simulacros são eficazes, produzem efeitos, estão no jogo. Assim é e está bem assim. Baudrillard dá um bom exemplo dessa mecânica de substituição em seu ensaio “A precessão dos simulacros” (in *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio d’Água). Lá um dia o Imperador determinou aos seus cartógrafos que fizessem o mapa mais perfeito do Império, um que o representasse tão completamente quanto uma representação pode fazer. Os cartógrafos construíram um mapa que recobria todo o território: subia onde havia montanhas, descia onde afundavam vales, corria horizontalmente onde corriam planícies. Mas o Império acabou. Não há mais. Sobrou apenas o mapa. Mapa de nada, representação de coisa alguma, não-mapa, portanto. É algo, porém, o antigo mapa, algo que tem como única referência a si mesmo. Baudrillard diz: um hiper-real. Em geral se usa a palavra *virtual*. Para todos os efeitos, é a mesma coisa. O mapa é uma simulação de um território inexistente; é o próprio território, como virtual. É um jogo. Não

representa nada. É pura imagem — de imagem, de imagem, de imagem... É como funcionam as simulações e simulacros.

Vão-se, pois, do cenário do pensamento possível em tempos de eficácia tecnológica e consumo globalizado, o fundamento, o real e a verdade. Não é uma perfídia insidiosa, esse desaparecimento. É uma exigência paradigmática, nova, que eficazmente se cumpre, parece que sem sofrimento. Com a História é um pouco diferente. A História acabou mesmo. Porque a cultura pós-moderna e as sociedades que nela se organizam, e se beneficiam da aceleração tecnológica e do status da eficácia, precisam não ter antecedentes. Se a cultura atual (nos seus traços paradigmáticos mais pesados, saliente-se; nada está fechado) for uma consumação da, digamos, moderna, não poderá evitar a causalidade do passado. Será talvez seu último momento, aquele em que tudo que é da ordem das causas, inclusive no regime temporal, está fadado à superação. Mas nesse caso o acontecimento pós-moderno pertenceria ao moderno, como sua completação: seria, mesmo, o moderno tornado perfeito, acabado. E com esse estatuto afirmações como o fim do real, do fundamento e da verdade não poderiam ser enunciadas como fatos, precisariam ser rigorosamente refletidas, na raiz da sua problematidade. O que não se faz sem ir aos fundamentos, para fazer questão, de tal modo que ao fim de tudo esses enunciados possam se provar verdadeiros. O que é impossível. Por outro lado, *superar* significa, a partir do século XIX, re-compor o que se contra-pôs, fazer síntese —e, de novo, a síntese pertence, como superação, ao jogo da contradição que a precede, antecipa e contém. E como o pós-moderno declara não pertencer ao moderno, não pode tê-lo superado sem permanecer na sua dinâmica dialética. Ou, se preferirmos, superar significa, na proposta de Heidegger já no século XX, repetir a experiência de um fundamento, e na repetição deixar luzir o originário. (*Movimento de horror dos pós-modernos.*) Nem sintetizar nem repetir: o *pós* de pós-moderno indica *depois*, certamente, mas esse depois precisa ser absoluto. Como se, num campo de futebol, depois de acabado o jogo, tudo encerrado no que se refere a ele, *outra* coisa agora pudesse acontecer, cuja condição fosse exatamente a completação, o completo acabamento, *de si mesmo e por si mesmo*, do que veio antes. *Antes* agora significa: o que houve e, inteiramente, de ponta a ponta, não há mais, não em virtude de uma superação, mas por conta própria. Onde nada mais há, um pós-tudo pode finalmente advir, sem passado, sem causa, sem continuidade. *Quase* sem tempo. Para esse advento é que a História deve acabar. O passado como tempo verdadeiro, tempo

das causas: esse é o que deve morrer. E sem passado a história fica sem fundamento, afunda no sem fundo de um tempo que, como até então experimentado, não há mais.

Neste sentido, o fim da História é *condição*, e não consequência, do advento pós-moderno. Condição, já se viu, absoluta. Dito de outro modo: a eficácia pós-moderna, esse paradigma, não funciona sem o implemento de uma condição anterior, completamente realizada. Dito ainda de outro modo: a eficácia pós-moderna, para ser eficaz, exige um *fundamento*, que não pode incorporar no seu discurso, não é capaz de refletir e que em nenhuma hipótese reconheceria como tal. No entanto, é difícil fugir à ideia de que o paradigma da eficácia exige o acabamento absoluto do tempo para nesse vazio se instalar. Um zero absoluto de tempo, um tempo do *pós* absoluto, negatividade pura e instauradora de um novo tempo, uma época além do tempo *real*, do qual a História teria sido a experiência moderna. É nesse paradoxo constitutivo, forma singular da paradoxalidade, que pode se infiltrar um pensamento que deseje arguir, fazer questão, pôr em questão.

Acertando o tom das palavras: é necessário fazer questão para pôr em questão. Fazer questão significa: não abrir mão. E depois, porque não se abre mão, pode-se pôr em questão tudo o que nisso está implicado, inclusive o não abrir mão. Disso então se trata. Se abirmos mão do paradigma pós-moderno, em formação nesse nosso momento de flutuação paradigmática, estaremos desterrados do pensamento. Seremos ressentidos, reativos, *neo* alguma coisa. (Os neo-kantianos andam na moda.) Se abirmos mão do que os pós-modernos classificam como “moderno”, e do que eles são o *pós* absoluto, estaremos desterrados do pensamento. Seremos apressados e pressurosos, já nem sequer teremos o direito de fazer questão de nós mesmos. Em qualquer caso, teremos escolhido uma hemiplegia: à direita ou à esquerda, pouco importa e tanto faz. Teremos renunciado (porque é mesmo difícil e incômodo) ao vigor do paradoxo, que produz espanto, desconforto, mal-estar, e põe o pensamento no seu movimento próprio de questionar. Pôr em questão exige fazer questão.

É preciso, portanto, fazer questão do pós-moderno. Porque a exigência do tempo zero absoluto, que preside à sua eficácia, diz que a História, que acabou, não acabou. Que o que exige o tempo para ser pertence à dimensão temporal da sua exigência. E que esse tempo pode ser mesmo o do fim da História, mas apenas se a História estiver no seu fim. Que, finalmente, o empreendimento pós-moderno pertence à História. Ainda que nele ela encontre seu termo fatal. Enquanto não ocorre, contar a história do momento histórico em que se pode, e precisa, dizer que História não há mais é um

imperativo. Histórico. Esse imperativo, e seu ser histórico, constituem a brecha por onde o pensamento radical se esgueira para o que lhe é ainda de direito. Esse esgueirar-se é uma astúcia guerreira.

Contar a História. Qual? Certamente a da cultura ocidental. É dela que o pós-moderno, tendo como referência o moderno do século XIX, declara o fim, e nós não. Mas a pergunta “qual história” não é propriamente uma pergunta histórica. É preciso, para contar uma história, decidir um *quando*. E isso, em relação à nossa, não é óbvio. É preciso também decidir quanto a um *quem*. Contar história é um ato. Um ato requer um ator.

Tenho pensado que o papel de narrador privilegiado da nossa cultura é desempenhado pela filosofia. Disciplina, por certo, e, infelizmente com menos ênfase, cada vez menos, atitude. (Já não é preciso condenar Sócrates à morte.) Sobretudo, conjunto de saberes, poderes, práticas e instituições movidos pelo espanto infantil da pergunta *o que é*. Uma pergunta de insuperável simplicidade. Nenhuma, parece, toca tanto tudo quanto esta. É, portanto, a mais radical das perguntas. Por isso, sua prática, a filosofia, na sua derivada radicalidade, tem o direito originário de narrar. A história da filosofia é o exercício desse direito. A história da filosofia diz, no modo da narrativa, o que a filosofia, tempo a tempo, em épocas, narra do ser. E a filosofia, sabemos todos, é grega. Começou na Grécia. Segundo as melhores datações, no século VI a.C. De lá até os pós-modernos, corre então a história do ser. O discurso pós-moderno, que anuncia o fim da História, transita para não-ser. Por isso é que a História acaba.

É uma hipótese. Tem uma vantagem: anda em linha reta, torna mais difícil o desgarramento e as errâncias. Protege a narrativa. E tem um defeito: diz tudo pela metade, e dá aos pós-modernos um trunfo perigoso: basta eliminar um dos termos — história, filosofia, ser — para que tudo desmorone, e o discurso da eficácia, e sua experiência paradigmática de mundo, acabem por ter razão sem terem precisado dizer a verdade. Há outra hipótese, felizmente, e não será por acaso, será por história.

A outra hipótese diz que, embora seja a filosofia o narrador privilegiado da nossa cultura, a filosofia é mais antiga do que a nossa cultura, e a nossa cultura não começou junto com a filosofia. Porque a cultura que é a nossa é greco-judaica. É grega e não é grega. É judaica e não-judaica. É *cristã*. (Essa palavra, por um tempo, talvez tenha falado só de religião, uma, na época, nova religião, original e originária. E é isso mesmo, também é isso mesmo. Mas nela igualmente falam novos valores, novos modos de organizar comunidades, de lidarem umas com as outras as pessoas, de se

relacionarem com o poder. Uma cultura, portanto: experiência da habitação do humano, *ethos*.) Na origem, as fontes dessa cultura que é a nossa não tiveram nenhum motivo para conversarem entre si. Para uma foi necessário eliminar seu passado “mítico”, e estender os ouvidos para o ser, que não é. Para a outra não há, simplesmente, passado que não pertença inteiramente ao que é, pois tudo que há (e é) foi criado no tempo, e o tempo criado com tudo, e o Criador, que igualmente é, e não não-é, tem seu tempo realíssimo e verdadeiro, a eternidade, que misturado com o tempo que corre faz uma História, que se conta, livro a livro. O Ser e Deus são, na origem, incomensuráveis. Com inocente simplicidade pode-se dizer assim: um não existe, o outro existe. Essa diferença é um abismo.

Pois chegou um momento em que essas fontes com-fluíram. Terá sido porque a experiência solitariamente monoteísta dos judeus veio a encontrar agrado junto ao monoteísmo dos valores dos gregos (a Verdade, o Bem). Ou porque Alexandre achou conveniente expandir a cultura grega até a Índia, e no retorno do arrastão o oriente veio junto, e a capital cultural da Grécia transitou de Atenas a Bizâncio, que é como dizer: da Grécia à Turquia. Poderá ter sido porque, numa Palestina helenizada (a Galileia confrontava com a Decápole, e o grego era uma língua de cultura), um homem nasceu, e era Deus, e como homem morreu, e como Deus não, e subverteu a História entrando nela. A notícia dele espalhou-se, em pouco mais de uma década, como um contágio da Ásia menor a Roma. Um escândalo para os judeus, uma irrisão para os gregos, ambos atentos a essa ocorrência histórica e extra-ordinária. Terá sido, provavelmente, por tudo isso, e mais o acaso, que na História tem muito poder. O fato é que é um fato. Quando os Padres Apologetas começaram a escrever e dirigir ao Imperador, aos governadores, suas apologias *Contra graecos*, *Contra Judaeos*, ser e não ser grego e judeu já se punha como problema que precisava ser levado à consideração e, quem sabe, decisão dos poderosos. Era o século II d.C. Não é especulativo demais datar desse momento o começo da história da qual os pós-modernos dizem que acabou. Grega e judaica, nem grega nem judaica, cristã.

Uma com-fusão como essa não se faz sem dolorosos ajustamentos, danos graves e nada colaterais. Um sobretudo, fonte de todos os demais e, como muito mais tarde veio a ser corriqueiro dizer, motor da história. Uma questão séria, pois teve a ver com a própria natureza *do que é real*. Não será, creio, absurdamente incorreto dizer que toda cultura tem de lidar, explícita ou implicitamente, e logo de saída, com a questão *do que é real*. É nela que se aposta seu *ethos* específico, seu modo peculiar de fazer a

experiência da habitação. Ora, o real grego é um, atinente ao Ser, e o acesso a ele é mediado pela razão e discursivamente sustentado pela filosofia. O real judaico é outro, decorrente de Deus, pertinente a todas as criaturas, e o acesso a ele se faz pela fé sustentada na experiência da religião. O real da cultura cristã é os dois. Mas não pode ser. Porque ou bem há dois reais, e essa cultura é desde o início esquizoide, o que parece não ter sido o caso, ou bem o Ser é Deus, e Deus o Ser. E não pode ser. Mas assim foi. A teologia veio a constituir a consagração torturada desse paradoxo.

A teologia afirma que a razão pode se aplicar ao esclarecimento dos *prolegomenafidei*: eliminar obscuridades, resolver contradições, comunicar verdades. Mas a teologia pressupõe a fé. A premissa maior da teologia é: Deus existe e é o criador de todas as coisas. Derrogada essa premissa, tudo que se segue, as mais sutis e poderosas especulações dos teólogos, se abole num grande erro lógico. Porque, igualmente, a teologia pressupõe a razão. Sem a possibilidade de se deduzirem uns dos outros os artigos de fé, a teologia se converte em discurso religioso, como tantos outros, e a originalidade da cultura cristã se ensombrece num episódio apenas histórico, e sua originalidade, sua potência de fundar e refundar começos se eclipsa na simples duração de uma narrativa, talvez interessante. Na teologia a razão e a fé se necessitam. Mas essa mútua dependência não é um fenômeno discursivo. A teologia é superfície expressiva de outra coisa, serve para declarar e ocultar algo mais radical do que um sistema discursivo. O que a teologia ofusca é a questão fundadora da cultura ocidental: as tensas relações entre razão e fé quando se trata *do que é o real*.

E aqui estamos, e aqui começa, por esse motivo, a história que é a nossa. O motivo é haver um fundamento novo, algo *a partir do quê* dá-se tudo que se dá e advém. A partir de um fundamento, sempre, é que se dão a existência, a linguagem, o pensamento, a ação. A partir de um *novo* fundamento (estamos, lembremo-nos, no domínio investigativo da história — *históriada filosofia*, como se diz; mas história) a existência, a linguagem, o pensamento e a ação dão-se de novo: de modo novo. No caso que aqui se acompanha, essa novidade age no modo de um paradoxo. Não cabe o *aut...aut*. Foi preciso encontrar formas de dizer *e...e*, e pensar, ser e agir em decorrência. Foi preciso explicitar a natureza tensa do fundamento em uma tensa questão.

A experiência desse pensar foi feita pelos Padres da Igreja. A reivindicação apologética da diferença específica entre as duas culturas confluentes na formação da cultura cristã se fez no modo de uma dupla negação, como já se viu: *contra graecos*, *contra judaeos*. Podemos ler: o cristianismo não é simplesmente uma seita judaica,

porque não é simplesmente uma religião; há mais, que não provém da Palestina. Também: o cristianismo não é mais uma escola filosófica, ou de sabedoria, porque não é simplesmente uma doutrina de pensamento; há mais, que não provém da Grécia. Há mais porque, justamente, não provém: dá-se como origem de uma diferença.

Explicitar essa diferença foi o feito do pensamento pós-patristico, em números redondos do IX ao XIII. Foi quando a questão foi expressamente formulada, seja como a das relações entre filosofia e religião, seja no modo mais radical *fides et ratio*. Três hipóteses foram sucessivamente formuladas, testadas e revistas. *Não há contradição*, pois Deus é o criador tanto da filosofia quanto da religião, e em Deus não há contradição. Se aparecer um diferendo ele será, justamente, aparente. É preciso recomeçar, rever. *Há diferença*, mas é de objeto formal. Já se trata agora de filosofia e teologia, pequeno deslizamento, mas a questão permanece, como fundamental, invariante. Há diferença, e ela se resolve: provindo a teologia da Revelação, e a filosofia da razão natural, quando seus métodos conduzem à contradição, a filosofia reverá seus procedimentos, encontrará o erro e o corrigirá. *Há diferença, e é real*. No século XIII, a mais radical resposta à já agora longa questão motora da nossa cultura anuncia uma superação e uma declaração de impotência que conduzirá a uma recolocação do problema. Pois foi a declaração de impotência, expressa pelo averroísmo latino, que finalmente permaneceu, e incomodou. Antes dela, Sto. Tomás efetuara seu espantoso salto para além da essência, que teria “resolvido” a questão, sem, provavelmente, aboli-la, se tivesse tido sequência. E que até hoje o resolve, sem eliminá-lo, quando o revisitamos na forma dada pelo Doutor Angélico. Foi uma fulguração singular, sem continuidade. Antes, filosofia das essências; depois, filosofia das essências (com as graves alterações que veio a sofrer no Moderno, mas exatamente por ter voltado a ser filosofia das essências). Entre esses dois longos períodos, o salto mortal da existência. Quando Sto. Tomás “repetiu” o esquema substancial de Aristóteles, afirmando o composto hilemórfico como *essência* necessária de algo, e por outro lado exigiu, para que qualquer algo *seja*, que adicionalmente *exista*, ele estava reformulando a questão originária de modo radical. Estava dizendo: dir-se-á de algo que *é* verdadeiramente quando, dotado da essência que lhe é própria e determina sua inequívoca possibilidade, recebe o *suplemento da existência*, que o põe como ente real. A diferença é, portanto, a que se dá entre a pura essência, assunto da filosofia, e a existência, cujo modelo é o Ente que é na medida em que existe, que seria questão da teologia se a teologia estivesse aparelhada para isso. E a diferença se resolve na realidade inescapável da Criação,

fiadora das existências. Na verdade, então, a diferença existe como dado de um problema que se soluciona na sua própria formulação. A indissociabilidade da teologia e da filosofia tomistas é sinal e testemunho desse fato. É possível extrair uma “filosofia tomista” de uma “teologia tomista”; mas em ambas ficará faltando seu complemento necessário.

Sabemos a sequência: as dificuldades implicadas na idéia de um ato indeterminadamente repetido de pôr na existência impediu que tivesse continuidade, na própria escola tomista, a magistral intuição da essencialidade da existência. Sobrou então a confissão de que a questão é insolúvel. Foi o feito do averroísmo latino.

A situação é conhecida: quando não se pode sustentar que uma proposição é falsa porque outra é verdadeira, e nenhuma das duas é falsa, deve-se admitir que ambas são verdadeiras. Quando duas proposições ao mesmo tempo são verdadeiras e contrárias, deve-se ainda assim admitir que ambas são verdadeiras, pois nenhuma delas é falsa, e, apesar de contraditórias, não se excluem. Ora, isso não é possível. Assim seria, de fato, se não se explicitassem os pontos de vista segundo os quais cada uma das proposições é verdadeira. Feito isto, ainda que contraditórias, uma não poderá excluir a outra porque se dizem a partir de pontos de vista distintos, não comutáveis. Resolve-se o problema da contradição — entre fé e razão, no caso que nos ocupa — eliminando o contato entre as duas instâncias, de modo a deixar a cada uma o seu próprio dizer, inacessível ao outro. Tome-se o exemplo da Ressurreição. Se Cristo é Deus e homem, integralmente um e outro, possuidor de duas naturezas, então, por ser homem morre, pois é própria do homem a mortalidade, e por ser Deus não morre, pois que Deus é imortal. O encontro de morrer e não morrer constitui, assim, a essência da ressurreição: é preciso morrer para ressuscitar, e ressuscitar é evidência de não morrer. Então, *digo pela fé que sim. Mas: o homem tem por natureza a mortalidade, Deus é por essência imortal; sendo a razão guiada pelos princípios lógicos de identidade e não-contradição, não podendo algo ser ele mesmo e seu contrário, nem uma proposição afirmar algo e seu contrário ao mesmo tempo, pela razão digo que não.* E, isso posto, *não decido*. Pois a razão é guiada, natural e legitimamente, por regras que não podem penetrar as verdades da fé, mas igualmente a fé, expressando a operação de princípios de outra natureza, não interfere nos da razão: está cortada a *comunicação* entre razão e fé no nível da sua máxima radicalidade; podem agora conviver em razoável paz, desde que ambas preservem o direito da outra ao seu *digo* próprio. A questão começa a transitar do plano em que se trata de *o que é real* para o nível em que se movem as condições de

dicibilidade. Essa passagem muda a estrutura da questão, mas não elimina a sua originalidade. Entra o Renascimento.

Vamos, mantendo o extremo esquematismo a que necessariamente as dimensões de um artigo obrigam, apenas caracterizar o Renascimento como aquela época (XIV a XVI) em que se descobriu que Deus não é um bom objeto de conhecimento. Ninguém havia, que me conste, se proposto a entregar Deus na bandeja do conhecimento. A teologia não teve essa intenção, não, pelo menos, como objeto direto. Ainda assim, o Renascimento fez essa descoberta, e ela tem um sentido. Pois aquilo de que se trata, desde o início dessa cultura que, hipoteticamente, se consolidou por volta do século II d.C, é dar conta da nossa herança. Nossa genética cultural é constituída por DNAs que, no mais profundo, deveriam se excluir. Até aqui apareceram sob a forma da razão e da fé, da filosofia e da religião, e da teologia como território de convivência. Esse solo acaba de ser abalado no final do século XIII, meados do XIV. E então o deslocamento deixa ver o oculto: aquilo de que se trata, mais radicalmente, é o Ser e Deus. O Ser não é; Deus é. Deus existe; o Ser não existe. E Deus é o Ser, e o Ser é Deus. As premissas (se o são) derivam de duas culturas diferentes. A conclusão (e não o é) constitui uma terceira cultura. Para esta, a conclusão é necessária. Sua dramaticidade não deriva dela, mas do desacordo entre as antecedentes. Pô-las de acordo, sem romper a extrema tensão que instaura a diferença, foi o empreendimento de perto de 12 séculos da nossa história. O que o Renascimento diz é: não mais. Descolar o Ser de Deus, deixar re-*vir* o mítico século de ouro da Antiguidade consiste em dirigir o olhar para as criaturas de Deus, *que são*, a Natureza e o Homem, e despregá-lo do Criador. Na sua infinitude intocável ele não pode ser conhecido. As coisas criadas podem, e, se podem, devem, porque o conhecimento (Sócrates sabia) é virtude. Deus certamente é, e existe. Mas não é mais disso que se trata. Trata-se de conhecer as criaturas como são, não já como foram criadas; sobretudo, não se trata mais de remontar das criaturas ao Criador: o compromisso teo-lógico está rompido. Nem por isso veio se reinstalar no pensamento uma pujante ontologia, livre do *burel* da teologia. Pois, de fato, nessa cultura Deus é o Ser e o Ser é Deus. Separá-los desmonta ambos. Quando *pensar* vai-se tornando *conhecer*, a ordem do discurso começa a se impor à do ser. O Ser e Deus são cassados juntos. Ao longo do Renascimento vai-se assim preparando o novo modo pelo qual se reformulará a questão fundamental. No regime do conhecimento (a ciência moderna está nascendo agora mesmo) o problema se desloca *do que é real* para o que pode ser *dito* sem erro, e aferido como verdadeiro. Do Ser e Deus, ambiente onto-teo-lógico, para

o discurso verdadeiro da filosofia/ciência: uma passagem de nível, um salto de plano. Uma dessimetrização dos dados originais: a razão, de quem se espera a verdade, exige cada vez maior independência no espaço em que precisa ficar sozinha para a prestação que lhe pedem; a fé, desassistida da necessidade que lhe garantia o ombro a ombro com sua antiga parceira, precisa da liberdade de ser o que é, quando não se encontra mais nas vizinhanças da razão. Uma requer a expansão de si, o espaço público da sua metódica reprodutibilidade. A outra pede o abrigo da intimidade inviolável. Quando, por exemplo, a divergência religiosa entre súdito e soberano veio a ser garantida por lei (Édito de Nantes), a necessidade de *proteger* a diferença de religião pôde ter funcionado como atestação de que a fé, solta no espaço público, seria fermento de desagregação da racionalidade (política neste caso). Ao ser protegida na ordem da liberdade de consciência a fé é tendencialmente expulsa da cena pública. Mas, por outro lado, o espaço privado em que doravante se resguarda é o cenário da sua irrenunciável presença no mundo³.

Tem-se agora, assim, uma nova formulação da questão fundamental. Não se põe mais na ordem do Ser e de Deus, mas na do verdadeiro referente ao mundo e do verdadeiro *não* referente ao mundo, o verdadeiro da razão e o verdadeiro da fé. Esse deslocamento permite resolver a indecidibilidade averroísta pelo deslizamento do plano de enunciação. Trata-se agora da sociedade política, da sua natureza contratual, racional, e da circulação da verdade. Diante disto o discurso *não* referente ao mundo é superstição, é erro. Ou se trata da intimidade inviolável do indivíduo — estamos no século XVII, acabou-se de inventar o sujeito como crivo universal, crivo até *do* universal — e portanto da verdade em estado puro, não suscetível de demonstração ou refutação. Não há mais possibilidade de acordo, mas também não de exclusão. Há o desejo — o Iluminismo desejou “esmagar a infame”. Não passou daí.

Para os efeitos desta análise, a Época Moderna poderia ser distribuída em torno de três enunciados. “Deus é uma hipótese necessária (mas hipótese)”. Descartes e Newton, no século XVII, ainda precisaram de Deus para fundar a nova filosofia e a ciência nova. “Deus é uma hipótese, mas não é necessária”. Século XVIII, Napoleão a

³ Ao formular desse modo uma figura de deslocamento da questão fundamental, estou alertado pela minha colega Cristiane Azevedo de outra e diversa conexão de público e privado envolvendo razão e religião na Grécia Antiga, no momento da constituição da *polis*. Igualmente, meu colega Mauricio Lissovsky me chama a atenção para as diferenças entre o caso francês (europeu?) e o americano. Neste último, o papel da religião na própria constituição do espaço público (comunitário) não tem medida comum com o que se passou na França. Ambas as observações me ajudam a não formular essa apresentação de público e privado como um modelo formal de validade geral.

Laplace: “Senhor de Laplace, não encontro Deus na sua cosmologia.” “Majestade, não necessitei dessa hipótese” —auge do Iluminismo. “Deus morreu.” Fim do século XIX, a sentença nietzscheana fechando o Moderno. Entre as três há óbvios deslizamentos, deslocamentos a serem precisados num nível de grande minúcia. Pois no sobrevo histórico essas microconjunturas não de deixamver. É necessário chegar muito perto para apreciar seu movimento. Nos limites de um artigo esse paciente detalhamento não é possível. Mas alguns grandes traços podem ser esboçados.

A “superação da Idade Média” produziu, diz-se, o século da Razão. Descartes e a filosofia racionalista continental (a época era para isto, e não se deu conta de Spinoza e Leibniz), Locke, Hume e as diversas modalidades do empirismo insular se encarregaram dessa libertação. Considerar o engano dos sentidos, invadidos por um “real” que, desertado das essências, reduziu-se a agregados sensíveis cujo conhecimento verdadeiro é impossível. Retirar ao real sua substancialidade. Pôr na ordem da crença e do hábito a estrutura da causalidade. Chegar ao extremo (Berkeley chegou, e era bispo!) de levantar a hipótese de uma filosofia concebida sem levar em conta a existência de um real externo, cuja materialidade seria “embaraçosa”. Todos esses foram movimentos tendentes a darem à Razão sua plena autonomia. No fim do século XVIII Kant a caracterizou com precisão cirúrgica: arrogância da Razão. Pois, enquanto ela se lastimava de não ser capaz de dar conta de um real que está aí, mas não pode ser convidado a entrar, terá a pretensão (será pretensiosa) da liberdade, mas não será livre. Livre será se souber que nada tem a ver com esse “real”, a Coisa, o *noumeno*. Então, sim, saberá como funciona, em estado puro, sem dependência a qualquer coisa que não ela mesma em seus movimentos transcendentais. Mas aí, precisamente, livre como Razão, não saberá dar conta do pequeno interstício entre ela mesma e a vontade, sem cuja divergência virtual não se produzirá o ato humano livre, ou seja, o ato moral. Recupera-se na *Crítica da Razão Prática* o *noumeno* que se enterrara na *Crítica da Razão Pura*. Isso porque a Razão apresenta uma *deficiência* (é como Kant a qualifica) que só pode ser sanada por Deus e pela imortalidade da alma. Em *A religião nos limites da Razão Pura* esse retorno é declarado necessário (embora não no plano da fé). É necessário admitir a existência de Deus e a imortalidade da alma para dar conta da deficiência da Razão, da noumenalidade do ato moral. Mas não é necessário *crer* nisso. A religião vem para o espaço público, religião racional, mas religião, para fazer par com a razão, de novo. Mas a fé permanece na esfera privada.

A reação anti-iluminista dos românticos alemães, exacerbando a centralidade do Sujeito que é tema em toda a Idade Moderna, inclusive nesta do Oitocentos, em que se inventa a História, precisa ancorar o Sujeito em algo absoluto, já que o determina, ao Sujeito, como infinito. Ancora-o em Deus. Deus mesmo, o Criador. E Hegel, quando encontra, no fim da linha das alienações e recuperações do real/racional, o Espírito autoconsciente de si mesmo chama-o, sem dificuldades, de Absoluto e Deus. O tempo, o século XIX, é o da História. A dialética *real*, não “metodológica”, de real e racional se dá temporalmente, *como* tempo. A Ideia está no princípio, e empurra os estranhamentos e reentradas em si, e está igualmente e desde o princípio no fim, atraindo para si aquilo de que precisa para a sua completação e transparência a si mesma. Princípio e fim e sua simultaneidade virtual: parece, formalmente, o esquema judaico-cristão do tempo, entre duas eternidades. Na dinâmica histórica do século XIX a questão fundamental talvez se reencontre com a sua primitiva formulação, *mais* o Tempo. Não por acaso, abrigado pela intuição do infinito de passado e do infinito de futuro, debaixo do Portal do Instante, no seu Zarathustra, sofrendo sua “ideia mais pesada”, a do Eterno Retorno, Nietzsche pronunciou a formidável morte de Deus. Não foi uma declaração teológica, logo se vê; foi o começo da experiência da possibilidade de um mundo sem fundamento, sem responsabilidade diante de nada, movido pela “inocência do vir a ser”, liberto da *ideia* de Deus, “a maior objeção à existência”. Está no *Crepúsculo dos Ídolos*. E, como tantas vezes aconteceu com Nietzsche, foi mal lido pelo século XX.

Na verdade (se hoje ainda se pode falar assim), o século passado recolheu muito mal a herança oitocentista. Quase a deixou jacente. Não acolheu bem o presente hegeliano. Houve Frankfurt, houve o marxismo, e alguns neo-hegelianismos menores. Mas, bem feitas as contas, a alta potência do seu pensamento se perdeu. A Totalidade e a Síntese foram interdidas no século por excelência analítico e inconclusivo. Também a morte de Deus não foi recolhida. Não se fez o luto. Passou-se logo para outra coisa. Para a volta às coisas elas mesmas, depois de tanto racionalismo e romantismo. A fenomenologia o fez. Para o retorno ao sujeito que não fosse um pleno de consciência, mas um que se escolhe na existência que o forma. O existencialismo o fez. Para a procura de um invariante que resista a toda a passagem, que permaneça intocado por todas as variações e variedades. (Quase se diria, se ainda fosse possível, *o Ser!*). O estruturalismo o fez. Com a notável exceção de Heidegger, que pensou a História toda no brilhar e ocultar-se epocal do Ser, na historialidade, o século XX parece ter passado ao lado de alguma coisa fundamental, precisamente a questão que tem alimentado toda a

duração que, desde o século I/II d.C, constitui, nas suas às vezes enormes diferenças, a nossa identidade ocidental. Passou ao lado, como quem não quer ou não pode olhar. Mas os sintomas estavam lá, ainda estão: os fundamentalismos religiosos, as guerras de religião, a espetacularização da fé. Todas coisas que ainda estão adiante de nós, como o a-pensar.

É nesse ponto da história que, na altura dos anos 90 do século passado, entrou em cena o discurso, de tendência hegemônica, chamado “pós-moderno”. É um discurso declaratório, não reflexivo, que não reconhece espessura e densidade ao pensamento, que lhe nega sua força radical, crítica. Não por ser um modo superficial de pensar, mas por não ser um modo de *pensar*. Esse discurso, de tendência hegemônica, sublinhe-se de novo, pois nisso residem sua sedução e seu perigo, olhou pela última vez *o real* e o achou desinteressante. Porque ele só *é um* e o virtual, forte da sua eficácia tecno-lógica, *é muitos*, é indeterminadamente todas as possibilidades de efetuar. (Já vimos, não se trata mais de *causas*.) É como se os racionalistas e empiristas do primeiro moderno tivessem tido razão ao excluírem o real (o *sensível*) do plano do conhecimento. *Como se*. Porque o reconhecimento chega tarde, o “pós-moderno” não tem condições de *pensar* a “morte” do real. Para pensá-la seria preciso avaliar sua carga de verdade, e a verdade exige o reconhecimento de fundamentos, e fundamentos não há mais. *Como se* Nietzsche tivesse razão, Deus morreu. Mas essa razão também chegou tarde, já não é possível pensar esse tremendo evento, pois que justamente não há fundamentos. No reino do virtual, trata-se da infinita remissão de imagem a imagem, a imagem, a imagem, sem referência a um real que pudesse (mesmo perdendo a aposta) propor-se verdadeiro. Uma espécie de nominalismo que igualmente chegou tarde, pois não há mais *universal*, de cuja natureza real ou semiológica se possa ainda cuidar.

Uma palavra sobre o nunca suficientemente definido *virtual* talvez seja de algum interesse. Olhado de perto, à luz da luta e ao corte do bisturi mais fino, talvez se possa ver o desabamento do possível sobre a potência, com a sobra do real, que se tornou, por efeito desse colapso, desvalioso, e a sobrevivência do ato, agora pendente do possível/potencial, estrutura verdadeira (na história) do virtual. Um desmoronamento do esquema de Aristóteles, engendrado pela incorporação de Deus ao Ser (e o contrário), embaralhando os dados do Ato e do Possível; uma pitada de um real desertado do Ser e de Deus, o real moderno; uma descolagem, também moderna, do natural e do *sobrenatural*, acarretando o gosto pós-moderno pela imanência *pura*; na esteira da morte de Deus e da deserção dos fundamentos, um desgosto com a causalidade, um encantamento

com a casualidade, um generoso e antes inimaginável acolhimento ao acaso; e, na vigência da tecno-logia e sua eficácia encantadora, a geração de uma linguagem de predominância audiovisual na qual já não há lugar para a referência (e, de cambulhada, para o real e a verdade). Círculo fechado. Esses podem ser os ingredientes da conjuntura a que se tem chamado “pós-moderna”.

Em cada uma dessas dimensões possivelmente estruturantes do discurso de pretensão hegemônica (só por isso interessante) da nossa época guarda-se um desafio à reflexão lenta e meditada, contemplativa, paciente e colocada na vizinhança do Mistério e da serenidade da espera. Contém-se também um chamado à ação, ao empenho ético e político. Coisas estão em perda e em ganho, não sabemos quais, e em que direção. Não temos, pelo menos nesse momento, a balança para calcular perdas e ganhos. E no entanto é bem o que temos para fazer, o que há para ser feito.

Se houver tempo. Espero que sim, porque o pensamento, na atual conjuntura da globalização e do consumo, da eficácia e do acaso, não é uma sobrevivência nostálgica de outra era. Nada de ressentimento reativo. O pensamento é coisa de vida e morte. Mesmo, no literal. Mas pode não haver mais tempo. A história pode ter acabado. Isso pode ser, simplesmente, verdade. É nesse abismo, nesse, quem sabe, deserto, que um pensamento que pensa deve encontrar uma legitimidade que, perdido em si, perdeu. E trabalhar.

Rio de Janeiro, outubro de 2009.