



Sebastião Lindoberg da Silva Campos

**“Para que (teo)poetas?”
Ensaaios para uma metaforologia teoliterária**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade.

Orientadora: Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto de 2020



Sebastião Lindoberg da Silva Campos

**“Para que (teo)poetas?”
Ensaio para uma metaforologia teoliterária**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Patrícia Gissoni de Santiago Lavelle
Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Alex Vicentim Villas Boas
PUC/PR

Prof. Carlinda Fragale Pate Nunez
UERJ

Prof. René Armand Dentz Junior
UNIPAC/Mariana

Rio de Janeiro, 26 de agosto de 2020.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Sebastião Lindoberg da Silva Campos

Graduou-se em Letras pela UVA-RJ (2011). Pós-graduado (lato sensu) em Filosofia Moderna e Contemporânea pela FSB-RJ (2012) e Língua Latina (UERJ-2014). Possui Mestrado em Literatura Portuguesa pela UERJ (2016). Dedicou-se à pesquisa sobre o sebastianismo literário e à Teopoética. É membro da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (ALALITE). Ex-diretor do Instituto Serra do Rodeador. Professor da rede municipal do Rio de Janeiro onde atua em projetos que integram as diversas disciplinas com ênfase em história e literatura. Colaborou com o Ateliê de Humanidades e o Jornal do Brasil publicando artigos de cunho histórico-crítico sobre o Brasil e o mundo.

Ficha Catalográfica

Campos, Sebastião Lindoberg da Silva

“Para que (teo)poetas?” : ensaios para uma metaforologia teoliterária / Sebastião Lindoberg da Silva Campos ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2020.

185 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2020.

Inclui bibliografia

1. Letras - Teses. 2. Teopoética. 3. Poesia. 4. Metaforologia. 5. Mito. 6. Hans Blumenberg. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti, 1949-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Agradecimentos

À Maria Clara Bingemer por ser mais que uma orientadora ao confiar no meu trabalho, por ensinar a liberdade de pensamento e pela acolhida sem censura e interrogatórios; ao mostrar que a Teopoética, antes de ser um conjunto sistemático conceitual, é experiência cotidiana de diálogo e escuta. A ela minha mais sincera admiração e respeito.

À Cátedra Carlo Maria Martini pela confiança e convites para partilhar o conhecimento, e por ser reduto de refrigério e escuta constantes.

À secretária da Cátedra, Cátia Oliveira, por ser uma incrível companheira de labuta e por ensinar o dom da paciência e calma monásticas quando o mundo parece aproximar-se do Armagedom. A ela meu muito obrigado por permitir dividir diversos momentos de aprendizado na lide acadêmica.

Aos membros da ALALITE por terem me mostrado uma face humana do meio acadêmico e por permitir ser o lugar em que iniciei efetivamente minha aventura de pesquisa.

Ao Ateliê de Humanidades por ser um espaço que me desafiou constantemente a aprimorar meus conhecimentos e por ser uma tribuna democrática e que preza pelo acesso público ao conhecimento. A André Magnelli, seu diretor, por ser um animador da causa.

Aos membros da banca por serem mais que examinadores, mas exemplos de admiração, referência e amizade que nutri ao longo dessa odisséia universitária.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

A todos os colegas que compõem o PPGLCC pela amizade nos quatro longos anos em dividiram experiências e confissões.

Aos secretários Rodrigo Pinheiro e Francisca Oliveira pela solicitude e carinho com que nos orientava nos trâmites burocráticos.

À CAPES pela tardia, mas sempre bem-vinda, bolsa de estudos que auxilia na amplificação do conhecimento adquirido.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **“Para que (teo)poetas? Ensaios para uma metaforologia teoliterária.** Rio de Janeiro, 2020. 185p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Frequentemente os termos “morte de Deus”, “fim da poética” e “dessacralização” são associados à ideia de Modernidade que constrói uma nova explicação do mundo e, a seu turno, porta ideia de superação de um tempo mítico. Com efeito, a relação entre poética ficcional e secularização é ambígua e ambivalente. Se a secularização opera uma aparente marginalização do poético e do mito-teológico (por julgar sua capacidade de enunciação provisória), ela também pode ser concebida como um modo de apropriação de ambos na tentativa de sanear e superar suas deficiências enunciativas. O projeto cartesiano excluía a provisionalidade da linguagem metafórica enquanto construtora de uma imagem de mundo para pôr em seu lugar a inequivocidade de uma linguagem instrumental. Se tal projeto de superação caminhou em direção à sua concretização, em que consistira, contemporaneamente, a reflexão de Heidegger ao se apropriar da poesia de Hölderlin: “para quê poetas?”. A sua conclusão requer uma indissolubilidade entre o poético e o teológico enquanto agentes não capturados pela razão técnico-científica. Pode a poética, enquanto linguagem metafórica, dizer algo sobre o humano ou sobre Deus? Ela possui ferramentas propícias para sustentação de uma imagem de mundo? Aqui, emerge a problemática da Teopoética, seja vista como apropriação ficcional do conceito de Deus, seja concebida como uma potência narrativa criadora do divino, como possibilidade de superar a hiperespecialização tão comum na Modernidade. As tentativas de refletir sobre o humano e seu lugar no mundo, muitas vezes em um contexto já de suposta secularidade realizada, choca-se nos próprios limites da razão técnico-científica. Poderia o espaço do poético - e, com ele, do mito-teológico – superar uma normatividade? O que se está em jogo ultrapassa uma mera virtualidade poética para se lançar numa efetividade política. A reflexão heideggeriana fornece novas perspectivas para uma valoração e entendimento substancial do papel heurístico desempenhado pelo universo da ficção. Revigorando, ou restabelecendo, o senso de *poiésis*, as reflexões de

Nietzsche e Heidegger parecem corroborar para definir o espaço que o poeta (ficcionalista) ocupa na sociedade, revertendo o estatuto ético platônico. Ao afirmar que o humano tem o desejo recôndito de fazer da literatura vida (numa espécie de apropriação do *Dasein* heideggeriano), o escritor José Saramago parece oferecer veredas para um entendimento da poesia não apenas como criadora de novos valores, mas como a própria forma de enunciar o humano como consciência de si e no conhecimento da alteridade. “Poetas em tempos indigentes”, para além de indicar uma volta aos tempos míticos, fornecem o campo propício para a ruptura da dogmatização que “petrifica” o mito em términos categoriais e resgata, como afirma Hans Blumenberg, a sua “liberalidade metafórica”. Permitir a repovoação do mundo pelos deuses faz do poeta o legislador platônico por excelência que, rejeitando o estabelecimento de uma perspectiva totalitária, busca abarcar a existência humana numa profusão de possibilidades e amplia o horizonte do entendimento da poesia/ficção como instrumento heurístico, capaz de pensar soluções e romper com o estatuto da “realidade absoluta” do qual, inclusive, o conceito de Deus tornou-se refém.

Palavras-chave

Teopoética; Poesia; Metaforologia; Mito; Hans Blumenberg.

Abstract

CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **“What are (theo)poets for?”. Essays for a theoliterary metaphorology.** Rio de Janeiro, 2020. 185p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Often the terms "death of God", "end of poetics" and "desecration" are associated with the idea of Modernity that builds a new explanation of the world and, in turn, bears the idea of overcoming a mythical time. Indeed, the relationship between fictional poetics and secularization is ambiguous and ambivalent. If secularization operates an apparent marginalization of the poetic and the myth-theological (considering its provisional enunciation capacity), it can also be conceived as a way of appropriating both in an attempt to heal and overcome their enunciative deficiencies. The Cartesian project excluded the provisionality of metaphorical language as a constructor of an image of the world in order to put in place the unambiguity of an instrumental language. If such a project of overcoming went towards its realization, what did Heidegger's reflection consist of, contemporarily, appropriating Hölderlin's poetry: "what are poets for?". Its conclusion requires an indissolubility between the poetic and the theological as agents not captured by technical-scientific reason. Can poetics, as a metaphorical language, say something about the human or about God? Does it have the right tools to support an image of the world? Here, the problematic of Theopoetics emerges, either seen as a fictional appropriation of the concept of God, or conceived as a creative narrative power of the divine, as a possibility to overcome the hyperspecialization so common in Modernity. The attempts to reflect on the human and its place in the world, often in a context of supposedly accomplished secularity, clash with the very limits of technical-scientific reason. Could the space of poetics - and, with it, the myth-theological - overcome a normativity? What is at stake goes beyond a mere poetic virtuality to launch itself into political effectiveness. Heidegger's reflection provides new perspectives for a substantial appreciation and understanding of the heuristic role played by the universe of fiction. Invigorating, or reestablishing, the sense of *poiesis*, the reflections of Nietzsche and Heidegger seem to corroborate to define the space that the (fictionalist) poet occupies in

society, reversing the Platonic ethical status. When affirming that the human has the hidden desire to make life from literature (in a kind of appropriation of Heideggerian *Dasein*), the writer José Saramago seems to offer paths for an understanding of poetry not only as a creator of new values, but as the very form to enunciate the human as its own self-awareness and in the knowledge of otherness. “Poets in destitute times”, in addition to indicating a return to mythical times, provide the propitious field for the breakdown of dogmatization that “petrifies” myth in categorical terms and rescues, as Hans Blumenberg says, its “metaphorical liberality”. Allowing the repopulation of the world by the gods makes the poet the quintessential Platonic legislator who, rejecting the establishment of a totalitarian perspective, seeks to embrace human existence in a profusion of possibilities and broadens the horizon of understanding poetry / fiction as a heuristic instrument, capable of thinking about solutions and breaking with the “absolute reality” statute, of which inclusively the concept of God has become hostage.

Keywords

Theopoetics; Poetry; Metaphorology; Myth; Hans Blumenberg.

SUMÁRIO

1. Questões iniciais _____	12
2. Enunciando o mundo da vida _____	27
2.1 <i>Teopoética</i> : tentativas de enunciação _____	31
2.2. <i>Mimesis</i> e metáfora, expressões de mundo _____	42
2.3. Eixos da linguagem, entre o metafórico e o conceitual _____	44
3. Metáfora, “un visage du monde” _____	57
3.1. Quando a poética exprime imagens do mundo _____	63
3.2 Mito e metáfora, uma relação genética _____	67
4. O cerceamento do poético, breve panorama _____	76
4.1 Platão: os poetas mentem _____	76
4.2. Patrística Ocidental: quando chorar por Dido é inútil _____	86
5. O simulacro efetivo da <i>palavra</i> _____	92
5.1. Narrar o mito, desdogmatização e renovação _____	101
5.2. Narrativas como processo de remitologização e de experiência humana _____	107
5.3. Os <i>Ditos</i> e o poder dos simulacros _____	115
6. O poeta-revisor, ou “não suba o sapateiro acima da chinela” _____	134
7. Ensaio para uma metaforologia da existência, ou quando falam os teopoetas _____	144
7.1 Entre humanos e deuses, diálogos poéticos _____	144
7.2 Saramago, aproximações antropológicas da narrativa cristã _____	155
7.3 “E agora (teo)poeta, para onde?” _____	167
8. Apontamentos conclusivos _____	173
9. Referências bibliográficas _____	179

ABREVIATURAS

FRIEDRICH NIETZSCHE

VP – Vontade de Potência
GC – Gaia Ciência
HDH – Humano demasiado humano
CI – Crepúsculo dos ídolos
AFZ – Assim falou Zaratustra
SVM – Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral

HANS BLUMENBERG

PM – Paradigmas para una metaforología
MCR – El mito y el concepto de realidad
TVM – El tiempo de la vida y el tiempo del mundo
RV – La realidad en que vivimos
NE – Naufragio con espectador
TM – Trabajos sobre el mito
RMT – O riso da Mulher de Trácia
SC – Salidas de Caverna

JOSÉ SARAMAGO

HCL – História do Cerco de Lisboa
ESJC – O evangelho segundo Jesus Cristo
BV – A bagagem do viajante
CID – O conto da ilha desconhecida
TN – Todos os nomes
Caim – Caim.

JOÃO CABRAL DE MELO NETO

CSP – Cão sem plumas
MVS – Morte e vida Severina

Os idealistas estão convencidos de que as causas a que servem são essencialmente melhores que as outras causas do mundo, e não querem acreditar que a sua causa necessita, para prosperar, exatamente do mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos.

Friedrich Nietzsche

1. Questões iniciais

É comum encontrar na literatura ficcional casos dos mais diversos acerca da imagem do ser humano e de seu *estar no mundo*. Comum também é a busca por respostas acerca das mais elementares perguntas que sustentam uma *existência humana*. Afinal, como interpretar a saga do personagem Severino, de João Cabral de Melo Neto, na sua jornada junto ao rio, numa indiferenciação entre o existir de um e o morrer do outro? Como não olhar a aventura quixotesca do cavaleiro de Cervantes que, inflamado pela alucinação própria, constrói uma aventura que só a ele pertence? Como permanecer incólume ao *homem louco* de Nietzsche que percorre os mercados com uma lanterna à mão buscando a Deus, fundamento primeiro e último de uma existência? Como não se abalar e lançar aos céus o grito de horror e fúria, tal qual Voltaire em seu poema, diante de uma Lisboa arrasada pelo terremoto a arder em chamas? Como permanecer indiferente à Máquina do Mundo de Drummond, que de repente se abre a exhibir todas as respostas desde sempre requeridas?

Essas são poucas imagens de uma ficção que utiliza de uma *experiência humana* para pintar pálidas imagens de um mosaico complexo do mundo no qual o sujeito se encontra. A utilização adjetiva não é gratuita, com efeito, a ficcionalidade construiu infinitas imagens do mundo no qual o ser humano se encontra, tão variadas e distintas quanto seja possível ao reino do ficcional. No entanto, isso não significa que o ficcional prescindia de uma realidade dada. A seu modo, a ficcionalidade constrói imagens que extrapolam uma mera imitação do mundo natural. É por meio da capacidade criativa e criadora que o humano dá formas e nomes a uma realidade que se apresenta ante sua presença expectadora e atuante. Mas a busca por nomear o mundo circundante também conjuga em seu lastro tentativas enunciativas provisórias e outras mais elaboradas que buscam uma explicação pormenorizada e permanente dos fenômenos.

Já se tornou lugar assente, dentro da tradição das ciências especializadas em sua autoconsciência, a necessidade de precisão em sua análise crítica. A apreensão da realidade passa obrigatoriamente pelo “saber mais” e cada vez com mais precisão sobre os objetos e os fenômenos que se apresentam perante o investigador. Deste modo, as imagens produzidas pelo universo repleto de deuses (para retomar a

anedota de Tales de Mileto) que conjugam e elaboram uma imagem de mundo deveriam ser substituídas por uma investigação minuciosa e permanente que promova uma imagem mais fiel possível de uma verdade absoluta e irreduzível. Com efeito, não bastaria apenas dizer que o universo fora criado a partir de uma ação *ex-nihilo* por um agente suprassensível e onipotente, mas em explicar os fenômenos e leis que regem a organização do cosmos em sua expansão contínua desde seu momento fundador. Como afirma Stephen Hawking ao analisar a origem do universo desde uma perspectiva científica, “um universo em expansão não impede que haja um criador, mas impõe limites sobre quando esse trabalho pode ter sido executado!” (HAWKING, 2015, p. 20).

A reflexão de Hawking nos permite perceber os limites em que atuam as formas explicativas sobre o mundo entre um modo provisório, baseado na imaginação e fantasias humanas, e outro técnico, baseado na observação dos fenômenos naturais em busca de leis imutáveis. Como lembra Hans Blumenberg¹ (MCR, p. 10) em sua reflexão sobre Kant, a exigência de dominação e conhecimento completo de um fenômeno por meio de sua definição conceitual inequívoca pode nos lançar em enredos perigosos dos quais dificilmente se sairá. Compreender um determinado acontecimento por meio de conceitos prévios, claros e evidentes, mais que permitir sua apreensão, pode encerrá-lo numa permanência fechada e absoluta. Para o filósofo alemão, apesar da fascinação “pelo modo de procedimento das ciências matemáticas, ‘a filosofia não deveria imitar as matemáticas colocando previamente a definição, nem mesmo como uma tentativa’”² (MCR, p. 10)³.

Essa reflexão blumenberguiana indubitavelmente nos recorda do intento cartesiano de apreensão da realidade por meio da destruição do castelo epistemológico que até então fundamentava o conhecimento humano. Inicialmente a tarefa de Descartes parece romper com um paradigma de apreensão da realidade para permitir uma nova forma de conhecimento que não estivesse mediado ou

¹ Hans Blumenberg (1920–1996), filósofo alemão. Seus estudos operam na interface entre a filosofia, teologia e teoria literária. Autor de importantes obras acerca da questão da secularização no Ocidente e estudos sobre a metáfora e o mitológico enquanto vetor do conhecimento humano na configuração e elaboração do conceito de realidade.

² “por el modo de proceder de las matemáticas, ‘la filosofía no debería imitar las matemáticas anteponiendo la definición, ni siquiera como mera tentativa’”

³ As traduções foram por mim realizadas e cumprem o intuito de apenas tornar a leitura mais fluída. O original sempre virá ao pé de página, ainda que a referência se encontre no corpo do texto.

contaminado por uma forma *a priori*, ou mesmo provisória, seja da sua linguagem *enunciativa*, seja pela percepção sensorial, que determina os rumos dessa apreensão.

Seguindo esse raciocínio, é possível perceber na tarefa cartesiana uma possibilidade de ruptura com uma epistemologia provisória e até mesmo fechada que não possibilita o conhecimento mais amplo e efetivo de uma dada realidade (ou ao menos a falseia), no entanto, cabe interrogar: a própria tarefa cartesiana, ao substancializar seu intento, não geraria outras e novas formas de encarceramento do conhecimento?

Da mesma forma como a revolução copernicana impôs novas formas de apreensão do conhecimento, revirando e renovando o estabelecimento e disposição do cosmos ao dialogar com a concepção aristotélico-ptolomaica, o processo das grandes navegações do século XVI, num singular exemplo de mescla de narrativas fantasiosas e domínio da técnica, reformularam a disposição do conhecimento humano sobre o globo. Num período de tempo próximo surgem importantes obras que refletem, renovam, confirmam ou põem em suspensão a possibilidade do conhecimento humano. Não só a obra kantiana, que se tornou central nos debates da epistemologia, mas o próprio trabalho de René Descartes, Francis Bacon e Giambattista Vico, guardadas suas proporções e áreas de atuação, servem de exemplos balizadores acerca do intenso processo de aquisição do conhecimento e estabelecimento da realidade que pulularam no Ocidente e lançaram bases para novos empreendimentos.

Uma análise panorâmica da questão central da epistemologia no Ocidente europeu nos leva a uma percepção do uso da linguagem como ponto fulcral. Seja numa perspectiva mítica (verbo joanino e o presente de Theuth na questão platônica) ou científica (sobremaneira os estudos sobre a gramática interna de Noam Chomsky), a questão da linguagem se articula diretamente com o estabelecimento e organização de um corpo social que executa sua força de *poder* por meio da articulação da *palavra*. Poderíamos dizer mais, a articulação da *palavra* é que gera a imagem sobre a qual assentamos nossa concepção de realidade e erigimos o arcabouço que nos faz sermos aquilo que somos. No entanto, a articulação da *palavra* não deve ser entendida apenas por meio do “faça-se” bíblico, mas a própria tentativa de explicação do mundo através do *Big Bang* conjuga esse intento antropológico de poder e domínio sobre o mundo natural.

Com efeito, essa intensa forma de reavaliação sobre o conhecimento e suas possibilidades de estabelecimento, bem como a articulação que mantém com o poder, ainda parecem dizer pouco; o contato com povos originários da outra parte do mundo, então desconhecida, impôs também novas formas de compreensão da organização social e do cosmos ao Velho Continente, nesse momento centro emanador da *palavra* e do *poder*. Se “palavra e poder mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro” (CLASTRES, 2017, p. 139), torna-se claro que para apropriar-se do projeto colonizador, o embate entre os poderes efetivos das *palavras* que se manifestavam nos mitos europeus e nos dos povos originários seria a chave para o sucesso da empresa colonial. *Poder* aqui não se resume apenas à forma de dominação de povos e subordinação cultural. O espectro interpretativo é bem mais amplo e refere-se, também, à forma de compreensão da realidade e organização sócio-política; poderíamos arriscar mais e afirmar: o “mundo”, tal qual se apresentava naquele momento, é uma forma de expressão da *linguagem*.

Sabemos que o Ocidente europeu paulatinamente substituiu o caráter provisório da linguagem mítica pela permanência ou invariabilidade da linguagem científica. Não apenas porque a herança filosófica helênica foi substituindo o hegemônico lugar da poética por meio de uma racionalidade instrumental, mas porque tal racionalidade alcançou um patamar de autonomia e hegemonia nunca vislumbrado dentro do panorama histórico. A retomada da perspectiva histórica do encontro com os povos originários da América ilustra bem esse momento temporal no qual o encontro entre a racionalidade científica pôde, guardadas as devidas proporções, testar sua validade e eficácia na elaboração de novas formas de compreensão de mundo, bem como de contato com uma alteridade que não seguia seus pressupostos tidos como universais. Embora a questão mitológica e o caráter da provisionalidade da linguagem fossem tomados em menor grau de importância, mediados ainda pelo processo colonizador, o ressurgimento dessa área na virada do século XIX para o XX, sobretudo a partir de um estabelecimento de identidades dos Estados nacionais europeus, reacendeu debates calorosos acerca da percepção de compreensão do mundo, sobretudo da sua forma *enunciativa* na linguagem.

A questão *enunciativa* da linguagem está diretamente conectada com sua capacidade de dizer a *verdade*, isto é, sua operacionalização da referencialidade e identidade em detrimento de uma elaboração da diferença. Sendo um problema de

elaboração da *verdade* torna-se claro, dentro de uma perspectiva histórica, o problema que se coloca na questão do mito. Quando Paul Veyne interrogava se o mito é uma história alterada, uma história aumentada ou uma mitomania coletiva, o que se estava com pano de fundo era sua capacidade de sustentação de uma forma de verdade que oferecesse as bases necessárias de elaboração de um determinado projeto político a ser implementado. Mas sua interrogação maior pode ser apropriada para nossa história da humanidade, na qual caberia perguntar: para que serve o mito no seio da nossa experiência humana?

Ainda é preciso recorrer ao processo de contatos com os povos ameríndios para dar maior dimensão dessa problemática que se opera na esteira do processo de *enunciação* da linguagem. O processo de colonização conjugou de forma efetiva os medos europeus que se camuflavam na perigosa travessia do mar bravio para além do Finisterra. Pululavam escritos sobre monstros marinhos, seres mitológicos e aventuras que só a fantasia podia elaborar em sua potência máxima. No entanto, foi o domínio de técnicas de navegação, aprimoramento dos meios de orientação pelos astros e um conhecimento mais objetivo e contundente sobre a estrutura da terra que pôs de lado os temores iniciais dos humanos por “mares nunca dantes navegados”. Ainda que o domínio dos mares significasse uma soberania sobre a provisionalidade dos medos humanos, os relatos do encontro com os semelhantes do outro lado do Atlântico e as novas terras descobertas reacenderam as mais genuínas imagens metafóricas do mito do tempo perdido e do paraíso edênico que ficou para trás.

A convivência entre uma razão instrumental que coordena, classifica e sistematiza o mundo natural conviveu de forma harmônica com uma visão mitológica de reestabelecimento com tempos pretéritos que só por meio da narrativa bíblica podia-se imaginar. A perspicácia técnica não suplantou a curiosidade e imaginação dos relatos do contato dos povos quando pintava imagens de *humanos nus* em rituais e banquetes antropófagos, nem diminuía a metáfora das terras tropicais em que vicejava a abundância de uma terra em que o brilho do ouro rivalizava com o sol. A “descoberta” da América realocou o eixo antropológico e mexeu com a estrutura do pensamento europeu que teve que adaptar (ainda que isso

fosse sinônimo de colonização desenfreada) sua racionalidade ao “estado primitivo” dos povos⁴.

Com isso podemos perceber que a permanência do mitológico no seio de uma era técnica possui implicações singulares e de interessante análise e que a mera substituição por um estágio permanente e definitivo da linguagem não lograram êxitos pretendidos. A questão do estudo do mito e sua efetividade na organização de um sentido para percepção de realidade à nossa volta traz em seu bojo a convergência disciplinária necessária. Torna-se evidente que o mero estudo do processo de estruturação da linguagem, ainda que traga interessantes aportes da Linguística, Antropologia e Etnologia, é insuficiente para uma compreensão substancial dos fenômenos aqui pretendidos. Isso não exclui, todavia, as implicações que esses conhecimentos sistematizados fornecem para uma compreensão substancial acerca do processo de elaboração da realidade. Mas torna-se também imperioso saber como a questão da “mitologia se converteu em ‘ponto de encontro para as diferentes ciências’”⁵ (MCR, p. 11).

Com isto, cumpre esclarecer que, ainda que se aceite contemporaneamente um valor equitativo entre as diferentes culturas, ágrafas e literárias, a predileção por esta última na pesquisa sobre o mitológico é evidente por inúmeros fatores. O primeiro e mais urgente é a forma como as questões mitológicas, sendo uma narrativa organizadora, ou mesmo criadora, de uma realidade, torna-se perene por meio de sua manifestação escrita. À revelia de todo debate, ainda que válido, que essa forma possa estabelecer o esvaziamento de sua forma dinâmica pela estabilidade que a forma escrita possa operar, a sua hermenêutica sempre será um vetor de movimento que perfaz uma configuração própria em determinados espaços e tempos específicos.

O segundo ponto a ser considerado, também se depreende do primeiro, é a sua capacidade justamente de retornar ao dinamismo primevo por meio de uma reapropriação de sua enunciação, seja por novas formas elaborativas, seja por

⁴ Acerca deste ponto, o relato do pastor calvinista Jean de Léry, quando participou da empresa da França Antártica em 1555, compõe precioso material de comparação entre a cultura “civilizada” europeia e a “selvageria” dos indígenas de matriz Tupi. Também os relatos de Hans Staden, prisioneiro dos indígenas no litoral brasileiro foram material farto para a fantasia europeia em torno dos povos que comiam gente. Até mesmo a escrita de Montaigne foi influenciada por sua aventura. Numa perspectiva valorativa acerca dos costumes indígenas perante a racionalidade da matriz cristã, os relatos dos padres jesuítas são interessante material no qual se expressa como a “luz da verdade” pôde suplantar a obscuridade de práticas pagãs dos povos originários.

⁵ “la mitología se ha convertido en ‘punto de encuentro de las diferentes ciencias’”.

hermenêuticas que ampliam (e admita-se o inverso, dogmatizam) seu alcance e interpretação. Acerca deste ponto, Hans Blumenberg havia posto a questão do movimento de dogmatização do mito enquanto uma hermenêutica que orienta e captura seu caráter pluridimensional e criativo; em vetor contrário, a sua desdogmatização seria recuperar seu caráter dinâmico e translático, livre de amarras e pressupostos hermenêuticos ou normativos. Desta forma, Blumenberg retoma Schlegel e compreende o mito “a partir de suas categorias autênticas [i.e. terror e poesia], e, portanto, está propenso a considerar sua presença como retorno e não como sua história posterior”⁶ (MCR, p. 18). Assim, a retomada do mito, ou sua recuperação na forma literária, de alguma maneira retoma o curso de anulação das leis do pensamento racional proporcionando a recuperação do reino da fantasia na composição e elaboração de uma forma dinâmica de mundo.

O resgate do mito não deve obedecer apenas a uma hermenêutica da experiência social do homem, mas, sobretudo, sua capacidade de *experienciar* o mundo e a partir de então nomeá-lo narrativamente. Desta maneira a própria compreensão de mito supera um paradigma racionalista que o coloca na seara de uma proto-história humana que deveria ser superada com a capacidade de logicização de uma narrativa. Para tal ponto fundamental Octávio Paz (2013, p. 50) chama atenção para o fato de “a palavra poética ser uma mediação entre o sagrado e os homens, portanto é o verdadeiro fundamento da comunidade. (...) o poeta como guardião da palavra que nos preserva do caos original”.

Com efeito, ainda que se privilegie a forma escrita/literária do mito, em nada diminui-se ou apequena-se a sua forma dinâmica presente nas tradições orais de diversos povos e culturas que sobrevivem até hoje, apesar das graves consequências nefastas que o processo de colonização iniciado no século XVI tenha ocasionado. Com efeito, a permanência de formas narrativas mitológicas orais, ainda que deficitária em seu alcance público, comprovam que o estágio definitivo de uma superação temporal dessas formas narrativas não se constitui como requisito categórico na escala de um padrão epistemológico que tenham como balizadores a forma instrumental da língua e sua manifestação escrita.

A revalorização do mitológico, categoria na qual se expressa o metafórico, enquanto validador de uma expressão de mundo que sustenta uma experiência da

⁶ “desde sus categorías auténticas [i.e. terror y poesía], y de ahí que sea propenso a considerar su presencia como retorno y no como su historia más tardía”.

existência humana, requer uma recuperação de seu caráter de provisionalidade que perfaz uma imagem própria e singular de realidade sem a obrigatoriedade que esta esteja subordinada a pressupostos universais e passíveis de mensuração. Como afirma Blumenberg, em seu trabalho acerca da relação entre os mitos e os conceitos de realidade adotados num panorama histórico, no qual o mito torna-se inapreensível graças a seu caráter indefinível, “a inconsistência daqueles ‘sistemas visionários’ e a falta de uma coerência lógica generalizada configuram mais exatamente o estigma da despreocupação do que o resultado de exigir o impossível ao entendimento”⁷ (MCR, p. 31). A tese cristã de que o divino requer a encarnação em sua proposta salvífica parece borrar os limites estruturantes de um mítico imemorial que se realiza graças a sua insondabilidade temporal e que é comum em comunidades que tenham o mítico como campo fundacional de sua experiência. Como recorda Paz (2012, p. 123), “poesia e religião brotam da mesma fonte e não é possível dissociar o poema de sua pretensão de mudar o homem sem correr o risco de transformá-lo numa forma inofensiva de literatura”. Ainda que o verbo joanino tenha levado o caráter *enunciativo* da *palavra* a limites de identificação com a realidade em uma relação de similitude indiferenciada, há uma concordância latente que “a palavra poética é a palavra de fundação” (PAZ, 2013, p. 61). Esvaziar o caráter mítico da afirmação joanina não seria elevar sua potência de atuação no mundo fazendo-o diferente em sua efetividade.

A “despreocupação” ou indiferença inerente aos sistemas mitológicos a que se refere Blumenberg não dessubstancializa sua capacidade de configurar uma realidade que rivalize com outras formas de apreensão do conhecimento. Como ainda reflete Paz (2013, p. 59), sendo o princípio metafórico o fundamento da linguagem, “a sedução que os mitos exercem sobre nós não reside no caráter religioso de tais textos, mas no fato de que em todos eles a fabulação poética transfigura o mundo e a realidade”. O *enunciar* joanino é em si um ato poético de transfiguração do mundo. A perseguição racionalista em esvaziar o seu fundamento mitológico não o isenta de uma exigência de fé na extrema fórmula do *credo quia absurdum* porque a força da categoria mítica radica em sua total inconstância. A identificação de Deus em semelhança com sua criação humana apenas perfaz uma imagem de compromisso mútuo que pode ser quebrada pelo distanciamento

⁷ “la inconsistencia de aquellos ‘sistemas visionarios’, la falta de una coherencia lógica generalizada es más el estigma de la despreocupación que no el resultado de exigir lo imposible al entendimiento”

dogmático que coloca a imagem de Deus deslocada de uma realidade por meio de uma linguagem instrumental e inapreensível.

Foi justamente a tentativa de esvaziar de seu caráter dinâmico e plural o relato bíblico por meio de uma dogmática e abstração da razão que obrigou a uma interpretação radical da realidade. É preciso retornar a Agostinho para entender uma tarefa contrária a reinvenção e reinterpretação poética de textos tidos sagrados. Como recorda Blumenberg (MCR, p.42) “todo absolutismo da verdade implica uma obrigação de analogia que nem seus opositores mais radicais não podem evitar”⁸. Torna-se claro que os espaços ocupados pela poética e pela teologia vão se delineando por meio de um estabelecimento de sua capacidade *enunciativa*. A dogmática imposta aos mitos pela Patrística requeria uma interrogação sobre a sua capacidade imitativa mediante sua adequação a pressupostos. A dogmatização mitológica estava a serviço de um conceito de *verdade* que fosse suficientemente apropriado sem que isso significasse uma perda completa do sentido que se relacionasse com a vida humana. Nesse aspecto, o eclipsamento do panteão de deuses do mundo antigo está mais relacionado com sua dinamicidade quase inapreensível que efetivamente com uma disputa entre deuses de culturas distintas, é a isso que conclui Blumenberg (MCR, p. 20) quando afirma:

não foi a distinção entre o deus ‘verdadeiro’ e os ‘falsos’ deuses (...) a que diminuiu a capacidade de uma produção mítica (...), senão aquela infinita dificuldade em lidar com os nomes e conceitos do divino, cujas raízes se encontram no temor veterotestamentário do uso do Nome sacrossanto.⁹

Nessa perspectiva cumpre inserir um entendimento substancial daquilo que se convencionou chamar de *Teopoética* (KUSCHEL¹⁰, 1999; MANZATTO, 1994; BINGEMER, 2015; VILLAS BOAS, 2016), como campo do conhecimento humano que deveria passar os meros limites disciplinares já assentes, e que por

⁸ “todo absolutismo de la verdad conlleva una obligación de analogía que no pueden rehuir ni sus opositores más radicales”.

⁹ no fu la distinción entre el dios ‘verdadero’ y los ‘falsos’ dioses (...) la que mermó la capacidad para una producción mítica (...), sino aquella infinita dificultad en el manejo de los nombres y conceptos de lo divino, cuyas raíces se encuentran en el temor veterotestamentario en el uso del sacrosanto Nombre.

¹⁰ Em 1977 Karl-Josef Kuschel apresenta junto à Universidade de Tubinga a tese “Jesus na literatura alemã contemporânea”. A sua obra “Os escritores e as escrituras”, publicado no Brasil em 1999, tornou-se ponto referencial para aquilo que sistematicamente convencionou-se por chamar de estudos interdisciplinares entre literatura e teologia, *Teopoética*.

vezes toma áreas do saber de forma hierárquica e com pressupostos estabelecidos, para apreensão do conhecimento. Qual lugar a poética e a teologia ocupam nessa dinâmica de elaborar uma imagem do humano e de seu lugar no mundo? Em certa medida, essa pergunta torna-se obsoleta se o que se está no centro da reflexão é justamente a superação disciplinária do conhecimento humano. A interrelação embrionária entre ambas áreas do saber deveria retomar o princípio de constituição da experiência humana como ato de nomear o mundo. É neste sentido que a concepção do mítico opera um retorno à “poesia inconsciente da terra, [ao] modo inicial de poetizar o mundo sem sabê-lo”¹¹ (MCR, p. 17).

As relações operadas entre a teologia e a literatura, não raras vezes, são conflituosas. Se se parte do pressuposto que a teologia de alguma maneira tenta apropriar-se de uma verdade a ser dada e transmitida, fazendo-se guia e depositária dessa mesma verdade inaudita, percebe-se a possível gênese deste conflito, tendo em evidência o caminho oposto trilhado pela literatura enquanto receptáculo e transmissora de uma multiplicidade infinita de verdades. Para a literatura, espaço de manifestação da pluralidade interpretativa da relação do homem com o mundo circundante, a apropriação de uma verdade unívoca, quando se dá, deixa transparecer por si um objetivo dirigido e guiado, em outros termos, revela-se o invólucro político.

Pode-se pensar o conceito de Deus fora dos pressupostos sistemáticos da teologia? Como exibir a relação do humano e do transcendente sem que isso signifique um simulacro deturpador? Como lembra Octávio Paz (2013, p. 50), desde a Grécia antiga, passando por comunidades autóctones de diversos povos sempre se observou a intrínseca relação da palavra poética com o ritual sagrado, “a palavra poética é uma mediação entre o sagrado e os homens, portanto é o verdadeiro fundamento da comunidade”. Portanto, parece-nos que reduzir tal debate a meras categorizações disciplinárias também oferece um risco de hiperespecialização que não contribui para um debate mais amplo e dinâmico, tão requerido no processo histórico contemporâneo. O próprio processo de hiperespecialização coloca em campos antagônicos os campos da experiência humana em uma hierarquização acerca das possibilidades que cada uma, mediante suas ferramentas próprias, pode exprimir um valor de verdade. A resgatar o valor

¹¹ “poesía inconsciente de la tierra, [al] modo inicial de poetizar el mundo sin saberlo”

viquiano de uma percepção originária desembocaríamos na figura do poeta-teólogo que, ainda seja familiar dentro de uma tradição helênica, cumpre um papel similar em culturas autóctones em diversas regiões do globo.

De algum modo, parece-nos que a *teopoética* deveria ultrapassar a barreira de um simples e infrutífero debate acerca das condições de verdades ou não, tendo uma classificação escalonada, típico de um positivismo histórico, acerca da condição de explicação de determinada narrativa. A questão não está mais se são verossímeis ou não os relatos fundacionais dos mitos perante uma estruturação racional e lógica da realidade, nem o “descarte” para uma reserva cultural de uma explicação mítica, acessada quando se requer o uso da fantasia para entreter espíritos sedentos de elucubrações. A questão da *teopoética* toca intrinsecamente a questão do humano porque busca mergulhar na sua *experiência existencial* e perfaz suas mais profundas perguntas acerca dessa mesma experiência.

Como pontua Alex Villas Boas em seu livro *Teologia em diálogo com a literatura*, “a *poiésis* contemporânea, por sua redescoberta da *mímesis* se abre como *aisthesis* que ilumina a própria existência, enquanto forma de se conhecer diante do texto oferecendo imagens que articulem sua experiência existencial” (VILLAS BOAS, 2016, p. 95). Com efeito, a recuperação da categoria de *mímesis* enquanto vetor de elaboração de um conhecimento próprio sobre o humano lança luzes para um alargamento da linguagem poética como lugar de manifestação do humano. Deste modo, a *teopoética* pode se converter no campo da possibilidade em que o conceito de Deus pode ser apreensível por meio da linguagem poética, não apenas porque sua imagem poder ser falsa, mas porque o que está em foco não é mais o antagonismo entre a busca pela *verdade* em contraposição à *beleza*. Neste ponto é interessante notar que Agostinho havia posto uma predileção entre a contemplação do *belo* e da *verdade*, depreciando a primeira por sua imagem ludibriar e falsear a possibilidade do conhecimento.

É Heidegger (2012, p. 166), ao recuperar a poesia de Hölderlin, que afirma que o lugar do humano está no habitar (construir) poético. Esse habitar extrapola uma mera expressão linguística e se funda na própria experiência “desta terra” como uma consciência que interroga e experimenta sua vivência. Assim, pode-se concluir que “o pensamento poético visa despertar não somente uma inteligência do sentido, mas sobretudo, a vontade de sentido, origem de busca de sentido que resulta na responsabilidade existencial” (VILLAS BOAS, 2016, p. 156)

Portanto, a questão do retorno do mito-poético em contraste com uma teologia não se faz num vetor de contraposição ou de hierarquização. Ainda que o mito mantenha uma distância com respeito a todo rigor e exatidão da fé, subtraindo-se a toda e qualquer sistematização, processo inerente à teologia, sua substância, tal qual toda matéria humana, reside justamente numa tentativa de apreensão do humano e sua forma de elaboração do mundo. Daí a afirmação de Blumenberg de que o mito se tornou um ponto de encontro das disciplinas. No entanto, o próprio autor de *Paradigmas* afirma que esse aspecto

passou inadvertido devido à rivalidade assumida pelos primeiros autores cristãos, que em grande medida converteram sua proposta de uma nova doutrina em citação da crítica filosófica ao politeísmo, de maneira que dava a impressão de que as ‘teologias’ estivessem competindo umas com as outras¹² (MCR, p. 71).

É preciso tomar nessa seara de análise a *teopoética* como campo em que já se superou uma relação de dependência entre as disciplinas do saber humano. Não apenas porque o mito toma como estranho a si os questionamentos internos de uma dogmatização. Como ainda exemplifica Blumenberg, “a mitologia (...) não poderia admitir a exclusividade dogmática de uma teologia”¹³ (MCR, p. 71), não apenas porque ofereceria no panorama de seu horizonte explicativo outros deuses. Ainda que se refira a uma instância divina, a questão do mito é mais dinâmica e ampla que uma simples relação dos conceitos em que a questão do divino se encontre enquanto central. “A fantasia, como órgão do mito, se define pela negação de qualquer conceito metafísico ou teológico”¹⁴ (MCR, p. 72).

Com isso, lançamo-nos ao desafio de pensar a *teopoética* dentro do panorama das categorias do mítico como possibilidade de *enunciação* e significação de sua existência. Ao renovar o caráter metaforológico e da liberalidade *enunciativa* da palavra tomamos como ponto de reflexão a desdogmatização do mito na era contemporânea como reestabelecimento do caráter primevo entre poesia e teologia. No entanto, esse reestabelecimento, como adverte Blumenberg (MCR, p. 32), não

¹² “ha pasado inadvertido debido a la rivalidad asumida por los primeros autores cristianos, que en gran medida convirtió su propuesta de una nueva doctrina en una cita de la crítica filosófica al politeísmo, de manera que daba la impresión de que las ‘teologías’ estuviesen compitiendo unas con otras”.

¹³ “la mitología (...) no podría admitir la exclusividad dogmática de una teología”

¹⁴ “La fantasía, como órgano del mito, se define por la negación de toda metafísica o concepto teológico”

deve ser entendido como “a possibilidade de que só poetizando poderíamos voltar a ser politeístas, tampouco retornar a um mundo repleto de deuses brincando com a bela aparência”¹⁵; uma *teopoética* deve desconsiderar tal pretensão e conduzir seus esforços em exibir a possibilidade de experiência de mundo, ainda que, seja muito “compreensível que numa realidade reduzida ao seu aspecto instrumental e explorável, que tenta constantemente explicar ao homem por analogia consigo mesmo e apropriar-se dele, algo assim pode tornar-se atraente”¹⁶.

Deste modo, no estudo aqui pretendido, cumpre estabelecer um caminho pelo qual a maldição do presente de Theut (*Fedro*, 275a) torne-se uma positividade necessária que não falseie o conhecimento, mas que faça do próprio falso uma possibilidade de conhecimento. Se tomarmos o exemplo de Everett (2019, p. 24) sobre o fim de determinadas culturas que não deixam rastro de sua herança cultural ou linguística, torna-se claro que a permanência de narrativas escritas, ainda que não tragam ou permitam vislumbrar sua dinamicidade no momento em que se realizam, são “restos” que fermentam, se renovam e fornecem um interessante modo pelo qual o humano pode acessar sua própria forma de autoconhecimento e refletir sua imagem de *estar-no-mundo* bem como de nomear e dar sentido ao mundo que o circunda.

Como, pois, fugir “desse costume, (...) ou da ameaça de Caribde, ou das sereias míticas; [que] estrangula o homem, o desvia da verdade, [e] o afasta da vida (...)”? (CLEMENTE, §118, 1). Nos estudos *teopoéticos* é preciso romper com o paradigma de simulacro e falseamento da verdade e o cerceamento da linguagem metafórica que se estabeleceu ao longo do tempo. Com o intuito de permitir um alargamento da compreensão do poético numa elaboração de mundo, bem como de proporcionar um diálogo mais profundo e profícuo com as ciências instrumentais, entre elas a vertente de uma teologia mais dogmática, partimos para uma análise em que se coloquem de forma equivalente as formas narrativas (científicas, filosóficas, ficcionais, etc) que exibem uma determinada forma de compreensão do mundo. Os modos pelos quais cada discurso constrói sua imagem de realidade não coloca apenas em polos antagônicos os eixos nos quais a linguagem se estrutura;

¹⁵ “la posibilidad de que no sólo poetizando podríamos volver a ser politeístas, ni tampoco volver a un mundo llenos de dioses jugando con la bella apariencia”

¹⁶ “comprensible que en una realidad reducida a su aspecto instrumental y expotable, que intenta constantemente explicar al hombre por analogía consigo misma y apropiárselo, algo así pueda llegar a ser atractivo”

essa “disputa” também revela uma pretensão de construção do conhecimento que oculta interesses políticos. Aí manifesta-se a capacidade humana em, por meio da linguagem, construir sua própria forma de autointerpretação.

Nesse sentido, a recuperação do senso mítico das narrativas, para além de uma mera categorização em que rivaliza com uma concepção instrumental de *logos*, tal qual propõe Hans Blumenberg, torna-se vetor central para uma análise mais profícua. No entanto, a mera inserção do caráter mítico não seria suficiente se um panorama da compreensão da operacionalização da *mímesis* e metáfora no interior da narrativa textual fosse ignorado. Portanto, seguimos a reflexão resgatando o valor de *mímesis* enquanto uma elaboradora de imagem de mundo que, ainda que provisória, torna-se válida em sua forma de enunciar o mundo.

Não se compreende o valor da *mímesis* se a ela não for incorporado a operacionalização da metáfora enquanto constituinte da linguagem humana não apenas como figura retórica de transposição. A concordar com Derrida em *Margens da Filosofia*, concluímos que a *mímesis* é própria do humano não apenas porque é um sujeito mimético e imita a natureza, mas porque elabora um sentido de verdade ao expandir a própria concepção de si e da natureza. Para essa compreensão mais substancial os estudos de Derrida, Ricoeur e Blumenberg lançam luzes a uma revitalização do conceito aristotélico de poética para fora dos limites meramente estéticos, mas com uma efetividade da experiência humana.

Ainda em profundo diálogo com formas narrativas que se outorgam uma busca pela permanência e objetividade de seus modos enunciativos, busca-se apresentar a operação metafórica como uma “visão de mundo”. Aqui recuperamos um panorama histórico desde Platão no qual se esboça um cerceamento e normatividade do poético (que permanece na Patrística ocidental). Mas o interdito platônico ao poético revela a seu turno um reconhecimento do seu valor heurístico. Na seara de constituição da *pólis* ideal é preciso cercear o poeta pela sua ameaça a uma estabilidade requerida e necessária. Deleuze em *Lógica do sentido* havia apontado para o reconhecimento do valor do poético em Platão e esclareceu seu papel enquanto “novo” poeta que subverte o modelo assente para estabelecimento de outro.

Se em Platão há a valoração, ainda que camuflada, resgatamos o valor da palavra metafórica na contemporaneidade a partir de Heidegger e Nietzsche para descortinar o valor efetivo do simulacro da palavra na configuração do mundo

moderno, bem como as imagens de humano que a conjugação e articulação da linguagem permitem. Deste modo, o conceito blumenberguiano de desdogmatização do mito é central para recuperar o valor de liberalidade metafórica. Por fim, resgatado o valor do metafórico na elaboração da imagem(ns) de mundo(s), nos lançamos no desafio, tal qual a metáfora da navegação arriscada da barca nietzschiana, num panorama poético no qual o homem constrói e elabora seu *estar-no-mundo*.

Deste modo, podemos superar a percepção que a “linguagem está, em última análise, a serviço da interação humana” (EVERETT, 2019, p. 20), e perceber que ela se configura como uma questão ontológica, tal como figura em Heidegger. Perscrutar essa reflexão poderia indicar uma forma mais completa como se compreende a máxima joanina, bem como esclareceria, pelo menos de forma imediata, o lugar que os mitos fundacionais de culturas literárias ocupam na efetivação, modelagem e organização de pressupostos do *ser no mundo*. Assim a pergunta de Waldecy Tenório (1996, p. 41), em seu estudo sobre Literatura e Teologia na obra de João Cabral de Melo Neto torna-se imperiosa: “não será um risco promover o encontro entre teologia e poesia?”. Uma resposta ao modelo de Epicuro sobre a indiferença dos deuses acerca dos destinos humanos ainda que interessante não se torna resolutiva quando o que se está no centro da reflexão é o próprio humano com seus dramas, anseios e expectativas. Assim, antecipando uma possível conclusão, evocamos imagens tão poéticas quanto teológicas para tradição cristã.

O desafio do risco se cumpre à medida que o humano aceita os desígnios de Deus como Abraão (Gn 17), ou na confiança cega da ordem do sacrifício do seu filho (Gn 22), até mesmo na provocação de construção de uma arca para enfrentar um dilúvio (Gn 6) e se lança nessa constituição de si e do mundo quando o *enuncia* pela primeira vez. Longe de constituir uma mera imagem fantasiosa, ou simplesmente uma hermenêutica dogmática, essas imagens perfazem conceitos de realidade no qual o humano pode se espelhar e erigir um modo pelo qual domina uma realidade absoluta e lança bases para sua experiência no mundo.

2. Enunciando o mundo da vida

A disputa entre o titânico Prometeu e o olímpico Zeus (*cf* Teogonia vv 507-616; Os trabalhos e os dias vv 42-105) colocam no centro da querela o humano. É a partir dessa rivalidade e do roubo do fogo do conhecimento que podemos rastrear a aventura humana. A confecção de Pandora por Hermes a mando de Zeus, para além de configurar um arдил que pôs fim à guerra entre os dois deuses, na qual ao invés de subtrair algo de Prometeu, acrescenta-lhe um presente que carrega em seu bojo a dicotomia do bem e do mal (*Cf* Teogonia vv 585), incita o humano em uma investigação acerca de suas origens e de seu lugar no cosmos.

De modo análogo, a desobediência que Adão e Eva protagonizam no relato bíblico da criação implica um protagonismo humano disruptivo em desajuste com os desígnios de Deus. O “castigo” imposto pelo criador (Gn 3, 16-19) é a chave para que a investigação humana fora dos limites do Éden seja o passaporte para uma compreensão antropológica da realidade sem mediação divina.

A aventura de Tales de Mileto ao cair numa cisterna enquanto contemplava o firmamento também se tornou a referência pela busca humana em compreender a imensidão do universo e encontrar respostas para as perguntas mais elementares, o que justifica a odisseia humana em busca contínua do conhecimento.

O que os relatos mantêm de similitude não se reduz à capacidade do conhecimento partilhado, ainda que à revelia, entre deuses e homens. Sem a mediação divina, como que o homem pode, por meio de sua capacidade epistêmica, elaborar um quadro completo de sua realidade sem que isso configure um falseamento temerário à sua existência? As narrativas em questão, longe de constituírem uma unanimidade acerca da gênese humana, fornecem indícios valiosos para a capacidade que o humano tem de, percebendo-se sujeito integrante do mundo, *enunciar* a realidade que o cerca e dela fazer-se constituinte sem que isso conceda um estabelecimento permanente.

Mas esses relatos não são demasiadamente imaginativos em seu trato com a realidade? A pergunta só é possível graças a uma compreensão que paulatinamente se operou no seio da modernidade que contrapunha uma linguagem metafórica tributária do imaginário com outra mais próxima de uma realidade objetiva e invariável. Mas em que medida os relatos helênico, judaico e proto-filosófico diferenciam-se da busca científica pela origem do cosmos?

A contemplação das estrelas por Tales e sua queda na cisterna de Mileto é uma interessante imagem desse desajuste que começou a se operar entre uma forma contemplativa e deslocada da realidade humana em detrimento de um mergulho nas vicissitudes temporais; mas sua queda pela indiferença da realidade humana não explica, se é verdade a tributação da frase, o fato de o mundo “estar repleto de deuses”.

Os relatos científicos acerca da origem do cosmos (e conseqüentemente do humano), ainda que excluam as imagens dos deuses, não preenchem de forma completa as interrogações mais elementares. De que adianta saber que “a coisa mais óbvia sobre o espaço é que ele prossegue indefinidamente” ou que as “galáxias estão se afastando uma das outras” e que com “base na taxa de expansão atual, podemos estimar que devem ter estado de fato muito próximas há cerca de dez ou quinze bilhões de anos”? (HAWKING, 2016, p. 84).

Muitos são os relatos acerca do humanismo. Alguns deles arriscam-se em promover um encontro entre o mítico e o científico, caso de Michel Serres (*Narrativas do Humanismo*) e Eça de Queiroz (conto *Adão e Eva no paraíso*), ou de dar contornos interpretativos mais ajustados a um padrão específico de realidade como o faz Carlos Mesters (*Paraíso Terrestre: saudade ou esperança?*). Cada qual a seu turno buscam as formas mais variadas de explicar o momento em que o mundo se torna aquilo que é e como o conhecemos. Mas o que se deveria ter por escopo é se a presença ou não dos deuses interferem na elaboração dessas imagens da realidade. Torna-se óbvio, já em Epicuro e Lucrécio, que o problema da presença ou não dos deuses no mundo é uma questão de menor grau. No entanto, a considerar que Tales opera uma reflexão sobre a realidade sem recorrer ao mitológico, deve-se admitir que o esvaziamento de uma imagem de mundo que está permeada pelas figuras dos deuses traz graves conseqüências à própria compreensão do humano enquanto sujeito dinâmico. Esse ponto torna-se mais agudizado se se tem a perspectiva cristã da criação do mundo que durante dois milênios coadunou a narrativa do Gênesis a uma relação direta com a realidade. Os embates protagonizados com a ciência do século XVI, sobretudo com a querela de Galileu Galilei, evidenciam de forma substancial que o esvaziamento da presença “divina” nos rumos e origens humanos trazem graves conseqüências concretas.

Se o eclipsamento dos deuses representa uma diminuição da capacidade imaginativa, criativa e criadora do humano, fazendo do mundo um mero artifício

mensurável e explicável por pressupostos matemático-científicos, em que consistiria a afirmação hodierna de que o Ocidente já não sonha mais?¹⁷ Seria a compreensão de um mundo povoado por deuses a única possibilidade de elevar o conhecimento humano a desafios mais complexos? Quais são as implicações práticas dessa assertiva numa realidade factual? Não é preciso muita reflexão para vislumbrarmos num panorama histórico as vicissitudes transformativas no campo do conhecimento humano que acompanham o decurso do tempo desde sua gênese até os dias atuais. O mundo ocidental conheceu as mais diversas formas políticas e religiosas, transformou paulatinamente sua forma de conceber e compreender o mundo, fez da ciência, sobremaneira dos dois últimos séculos, uma poderosa ferramenta de apropriação e exploração do mundo. No entanto, tal qual o voo de Ícaro, o domínio técnico da modernidade, que trouxe poderosos avanços na organização social dos indivíduos, carregou consigo a queda provocada pela patologia de uma racionalidade reduzida ao formal e instrumental.

A história da racionalização moderna, operada em parte por meio do avanço da linguagem instrumental objetiva como uma forma de elaboração do mundo, nasce do “desencantamento do mundo”, para utilizarmos a famosa expressão do sociólogo alemão Max Weber, cuja tese foi desenvolvida na teoria crítica da Escola de Frankfurt. Esse processo substituiu uma linguagem provisória por outra absolutizante, por meio de uma percepção de que a fantasia não mais corresponde a uma realidade apreensível. Se isso é verdade, teríamos como bom exemplo dessa paulatina transformação o diálogo entre Sócrates e Strepisíades¹⁸, ou mesmo aquilo que Lucrécio, em seu Livro V de *Rerum Natura*, apresenta como uma indiferença

¹⁷ Essa pergunta pode ser extraída da reflexão que Heidegger se presta a partir de “Cartas sobre o Humanismo” e de Derrida em “Essa estranha instituição chamada Literatura”; obras que, entre outras coisas, refletem sobre a carga metafísica que se apropriou da interpretação da linguagem (ou em termos mais próximos da interpretação de George Steiner - em seu artigo *Repúdio à Palavra* - em que a explicação da organização do cosmos se dá mediante a possibilidade de descrição em termos matemáticos por meio de recursos algébricos e estatísticos. A pergunta similar também se encontra na introdução espanhola da obra “Paradigmas para uma metaforologia” de Hans Blumenberg. Todas estas obras são de fundamental importância para o desenvolvimento desta presente tese.

¹⁸ O diálogo pertence à comédia de Aristófanes, *As nuvens*. No referido diálogo Sócrates tenta demonstrar a seu interlocutor que o responsável pela chuva não é Zeus, senão um fenômeno natural e aleatório sem relação nenhuma com uma intervenção divina. Isso colocaria em xeque a existência dos deuses enquanto agentes atuantes no mundo. Ao final, ao trocar apenas o nome de Zeus por Turbilhão (deus metonímico de Sócrates), percebe-se que o câmbio de nome opera e conjuga uma nova compreensão de mundo.

dos deuses perante a existência humana. Esse processo foi descrito, tradicionalmente, como sendo a passagem do *mito* ao *logos*.

Não se assume, nesta tese, que o mundo tal como conhecemos nasce de uma relação entre o homem e os deuses, seja ela arbitrária ou não; contudo, constatamos que a capacidade de nomeação daquilo que não se conhece ou que atua como terror frente à vulnerabilidade da percepção de finitude humana sempre tendeu na história da humanidade a essa relação. Com a fuga da presença dos deuses no mundo, como nomear aquilo ao qual se está vulnerável? Se recuperarmos o diálogo entre Sócrates e Strepisíades na peça de Aristófanes fica evidente que o eclipsamento da presença dos deuses no mundo e na condução dos fenômenos naturais não significa um câmbio em favor de uma explicação mais instrumental do mundo. Apesar do esforço de Sócrates em explicar os fenômenos através de dispositivos apreensíveis e de regras constantes, sua operacionalização nada mais é que uma troca de um discurso apropriador do mundo que se desloca de uma realidade que nasce no solo no qual o homem pisa e gera seu alimento vital, tornando-se distante, longínquo e de difícil apropriação pelo ser humano “vulgar” em sua lide cotidiana. O espanto com que Strepisíades reage à explicação racional de Sócrates (“Eu não sabia que Zeus não existe, e que o Turbilhão reina agora no lugar dele”) apenas é o sintoma daquilo que interessava ao interlocutor socrático estava alijado de uma contemplação meramente filosófica.

Parece que se tornou lugar comum concluir que a ocidentalidade planificou a compreensão de mundo de tal modo que não sobra espaço para aquilo que se chama devaneios alucinatórios ou fantasiosos. Seria escuso exemplificar tais questões, mas basta lembrarmos dos acontecimentos das duas grandes guerras e as tensões bélicas contemporâneas que assolam o mundo, para exemplificar essa instrumentalização do conhecimento e apropriação da realidade. Seria lícito também perceber a agudização desse processo a partir do processo inicial de contatos de diversas culturas, o que poderíamos vislumbrar como gênese do processo de globalização desde as grandes navegações que iniciaram os modelos de exploração coloniais que perduram, em diversas formas, até os dias atuais.

Segundo Hans Blumenberg (*cf* LEM, 2008), aquilo que se convencionou chamar de Era Moderna repousa sua epistemologia na certeza absoluta a partir da problemática do conhecimento que não se funda mais na provisionalidade da linguagem, isto é, se a linguagem cria a realidade, então o que temos acesso até

então é mero produto linguístico, ainda variável e instável; daí torna-se necessário que essa linguagem corresponda a uma invariabilidade absoluta. É o desafio ao qual se propõe Descartes que lança as bases necessárias para um tempo em que as certezas da salvação não se configuram mais na provisionalidade de compreensão de mundo oferecida numa linguagem metafórica que foge a toda e qualquer capacidade de apreensão. Se o modelo matemático possuía, para ele, uma universalidade inquestionável, cabia ao conhecimento humano alcançar tal plenitude sem que sua certeza fosse ou pudesse ser falseada pela sua comunicabilidade linguística.

Com efeito, reagindo a uma crescente objetificação linguística e ao avanço da matematização do conhecimento científico, Giambattista Vico se posiciona de forma diametralmente contrária em *Ciência Nova*, afirmando que a primeira forma de conhecimento humano provém de “princípios fabulosos” (§202), cujos “primeiros sábios eram os poetas teólogos” (§199) que traduziam sua “sabedoria pela musa” que era a “ciência do bem e do mal” (§356). No que toca à questão do falseamento, à revelia cartesiana que leva à variabilidade ao limite do falseamento, o poético admite de antemão que sua epistemologia pode ser simulada sem que isso gere graves problemas à compreensão de realidade. O valor positivo que Vico dá à linguagem poética enquanto instrumento heurístico se dá quase 70 anos após a revolução cartesiana que impunha sérios interditos a toda e qualquer forma de conhecimento que não se baseasse numa certeza objetiva; seu trabalho nos permite resgatar contemporaneamente o saber do *poeta teólogo* num mundo tecnificado no qual a própria linguagem objetiva dá mostras de sua insuficiência na elaboração de um perspectiva de mundo instrumental e sem espaço para a fantasia e a criatividade.

2.1 *Teopoética*: tentativas de enunciação

O estudo daquilo que se convencionou chamar *Teopoética* nos conduz para uma relação entre dois campos do saber humano que, ainda que similares, conjugam na história da ocidentalidade campos que se afastam em suas perspectivas apriorísticas. O termo *poiésis*¹⁹, entendido inicialmente como capacidade criativa,

¹⁹ O trabalho de Emilio Lledó levado a cabo em *El concepto de 'poiésis' en la filosofía griega*, Editorial Dykinson: Madrid, 2010, configura-se como uma singular reflexão acerca dos câmbios operacionais do conceito ao longo do desenvolvimento histórico helênico.

conjugado ao termo *Theós*, entendido como Deus dentro da tradição cristã ocidental, de antemão indica uma conjugação relacional que, inserida na herança platônico/cristã, pode possuir pontos nevrálgicos. De um lado, a *poesia* em seu caráter inapreensível da *palavra*, de outro, a *teologia* com sua busca a uma compreensão unívoca da realidade do *logos*, constituem duas matrizes da *experiência* humana. Sendo *discursos* que se debruçam sobre o ser humano a partir de sua capacidade de apreensão do mundo, a sua conjugação dentro da *teopoética* pode nos indicar inúmeras possibilidades de reflexão não apenas como campos que se apropriam e rompem barreiras mútuas, mas que se concentram única e exclusivamente na questão do *ser no mundo*.

Se propuséssemos um breve e rápido percurso através da origem da tradição literária ocidental tal qual se propôs Erich Auerbach em sua magistral obra *Mímesis*, desembocaríamos, inequivocamente, na matriz hebraica e helênica como fontes perenes que nos alcançam na contemporaneidade. Ao menos são essas duas grandes matrizes que sobreviveram à implacabilidade do tempo graças a sua forma escrita. Mas se o *fiat lux* originário (Gn 1, 3), ao lado do compêndio da tradição poética grega (*Hesíodo* e *Homero*), constituem esse momento fundador (pelo menos escriturário) da *experiência* humana no mundo (em tempo e espaço definidos), não se pode dizer que sua *enunciação*²⁰ gozou de plenitude ao longo dos séculos. A *verdade* proferida pelo *enunciado* que deles se depreende teve que disputar com outros *enunciados* distintos seu lugar de fundamentação no desenrolar dos anos²¹.

O arcabouço poético helênico, a filosofia (ou escrita) platônica (cf DERRIDA, 2005), a revolução (reescrita) copernicana (cf PM, 2018), a *religio vera* (cf CLEMENTE, 2013) constituem apenas pequenos exemplos daquilo que Hans Blumenberg interpretou como narrativas apropriadoras (transformadoras) “do absolutismo da realidade”²² (TM, p. 302) e que são formas de acercamento que o humano elabora diante de uma realidade natural que se apresenta ante sua percepção de mundo. Ainda que estas narrativas não se configurem como o ponto inicial de

²⁰ Tomemos provisoriamente a compreensão de *enunciação* no sentido de proferir uma verdade sobre algo; identificar o objeto fazendo-o possuir uma realidade. Posteriormente, ainda que sigamos essa linha de interpretação, ampliaremos sua aplicabilidade baseado no estudo de Ricoeur, presente no livro *Metáfora viva*.

²¹ Acerca deste ponto, os trabalhos desenvolvidos por Hans Blumenberg (em especial *Paradigmas para uma Metaforologia, Trabajos sobre el Mito e Realidades en que Vivimos*), constituem um precioso material no qual avalia as narrativas humanas em suas dimensões interpretativas e elaboradoras (ou sustentadoras) de uma realidade.

²² “del absolutismo de la realidad”.

uma história (embora algumas pretendam), elas se constituem como momentos designadores de referencialidades pelas quais o humano se apropria de uma realidade absoluta.

Portanto, as mais distintas imagens acerca do mundo foram criadas dentro de cada perspectiva de compreensão ao longo do tempo no seio de cada cultura. Mas se tais narrativas, a concordar com Derrida (2005, p. 8), são “sempre o mesmo”, isto é, se repetem em sua *enunciação*, apenas diferenciadas pela forma com que transmitem seus pressupostos, não chegaríamos à conclusão de uma equivalência?

Levemos esta reflexão adiante; a agudeza da reflexão poderia ser ampliada se, ao lado da tradição literária em questão que nos chegou, propuséssemos a análise de outras narrativas que se fizeram conhecidas após o contato dos povos europeus com ameríndios, cuja tradição narrativa é eminentemente oral, o que, a seu turno, insere a dinamicidade inapreensível e mutável dessa herança da oralidade. Nesse intento, a conjugação do *Popol Vuh*, narrativa de origem mesoamericana, em que pese a interferência da tradição cristã²³, nos permite estabelecer diálogo com a herança escrita europeia em suas similitudes e diferenças. A inserção do *Popol Vuh* nessa análise não é gratuita. Ademais da quase concordância de que seu *Preâmbulo* parece sofrer grave interferência do relato bíblico da criação, o conteúdo desse manuscrito revela uma forte e complexa narrativa originária de tradição local que possuem profundas semelhanças com a narrativa cristã²⁴. Acrescente-se a isso o fato de, embora haja milhares de relatos originários nas tradições dos povos ameríndios, a narrativa *quiché* parece ser uma das poucas que possuem um livro que condense seu conteúdo e seja obra de referência para as práticas de um povo. Ainda que a versão que nos chegou esteja em caracteres latinos, sabe-se que o povo maia possuía o *Popol Vuh* de acordo com seus caracteres linguísticos. Com isso, percebemos que os relatos sobre a origem humana e do mundo cumprem o desafio de estabelecer uma familiaridade que permita ao humano se inserir no contexto de uma realidade absoluta e ritualizam²⁵ por meios atos essa familiaridade.

²³ Cf. estudos introdutórios das edições brasileiras: Gordon Brotherson e Sérgio Medeiros na edição da Iluminuras, 2018; e Adrián Recinos na edição da UBU, 2019.

²⁴ Não é intuito dessa pesquisa apontar as similitudes estruturais dos mitos cosmogônicos nas diversas culturas ao redor do mundo. Para essa tarefa consideramos que já existem suficientes trabalhos em diversas latitudes que cumprem esse desafio, cabe destacar os trabalhos de Pierre Clastres, Claude Lévi-Strauss e inúmeros outros.

²⁵ Em *El mito y concepto de realidad* Blumenberg desenvolve a relação entre o ritual mítico e sua forma escrita.

Se ampliássemos a reflexão e inseríssemos nesse conjunto *enunciativo* apropriador da realidade as narrativas filosóficas (exemplo, a teoria do melhor dos mundos possíveis leibniziano) e científicas (usemos a narrativa dos buracos negros²⁶) perceberíamos como elas nos remetem àquilo que Hans Blumenberg, a partir de Aristóteles, considera como uma *imitação da natureza*, sendo esta imitação o desafio de *transformar* (ou complementar) o natural conservando oculta (ou preservada) sua singularidade (*cf* RV, p. 74-75). A conjugação de todas essas narrativas no oferece uma pálida cartografia “das crescentes dificuldades que encontramos quando se trata de nos casar com a realidade cotidiana de nossa experiência e capacidade de compreensão do que é ‘realizado’ nas regiões autônomas das ciências e das artes”²⁷ (RV, p. 29).

Com efeito, à revelia das narrativas originárias mitopoéticas do mundo, as filosóficas/matemáticas se valem de uma busca de invariabilidade do fenômeno que seja compreensível mediante uma linguagem totalizante. Poderíamos resgatar, por exemplo, o paralelo entre a compreensão de mundo aristotélico/tomista com o copernicano. A própria forma com que Copérnico busca explicar os movimentos celestes em seu *Commentariolus*, de 1510, rejeita uma linguagem metafórica e provisional, assentando sob axiomas as suas conclusões acerca do dinamismo celeste para a partir daí buscar uma reflexão baseada em argumentação sólida e empírica.

Se o intento cartesiano não é o simples câmbio de conteúdo, mas sim uma virada da forma de episteme, não seriam então as narrativas filosóficas e científicas mais que uma simples operação narrativa que se adequa ao tempo e espaço em que são engendradas? A resolução não parece buscar um caminho tão óbvio dado que essas operações em seu âmago fornecem novos modelos explicativos de configuração da compreensão de tempo e espaço, ainda que, em seu intento basilar, busquem a resposta para perguntas mais elementares da experiência humana (*cf* Hawking, 2015), ou que, justamente por isso, “identifica seu esforço com a diminuição da angústia humana” (RMT, p. 4).

²⁶ Os trabalhos do físico inglês Stephen Hawking constituem primoroso trabalho, pois sua perspectiva de abordagem está direcionada a uma busca antropológica por perguntas basilares acerca da existência. Cabe destacar a obra *O universo numa casca de noz*. Ed: Intrínseca, 2017.

²⁷ “de las dificultades crecientes con que nos topamos a la hora de casar con la realidad cotidiana de nuestra experiencia y capacidad comprensiva lo ‘realizado’ en las regiones autónomas de las ciencias y las artes”.

A partir desta perspectiva cabe investigar, também, se essas narrativas não cumprem o desafio de respostas a interrogações fundantes da experiência humana. Sendo estas narrativas possibilitadoras da “existência de mais de um mundo”²⁸, oferecem ao sujeito “imerso no ‘mundo da vida’ e limitado em sua duração”²⁹ (RV, p. 29) apenas “decomposições” do mundo devido as dificuldades de uma apreensão unívoca de realidade. A multiplicidade de respostas se agravaria se inseríssemos aí uma pergunta ontológica fundamental sobre a existência. É escuso complementar que “a pergunta sobre o que é o homem se traduziu em inumeráveis tentativas de determinação”³⁰ (RV, p. 115). Acerca deste ponto, Blumenberg apresenta a categorização entre as vertentes no panorama da antropologia filosófica condensada em duas alternativas: “o homem é um ser pobre ou um ser rico”³¹ (RV, p. 115). Tais alternativas referem-se à capacidade criativa e criadora do homem frente a uma percepção de finitude e carência diante de um mundo biológico.

Tal interrogação sobre o que é o homem, numa espécie de renovação ou reordenamento da quarta pergunta kantiana, pode ser percebida no poema de João Cabral de Melo Neto, *Morte e Vida Severina* (MVS). Morte³² (*apocalipse?*) e vida (*paraíso?*), assim como o poema cabralino, constituem os dois polos sedutores de contemplação humana sobre uma experiência existencial na qual Blumenberg se debruça para extrair daí uma análise dessa experiência antropológica a partir da capacidade *enunciar esse estar no mundo*.

No entanto, se à pergunta primordial apresenta-se uma infinidade de respostas, a própria relação entre *morte-apocalipse* e *vida-paraíso* já nos remeteria, de antemão, a uma determinada compreensão de organização cósmica que não é unanimidade, nem perfaz um modelo total. Essa relação cumpre, em certa medida, uma resposta e configura uma imagem que temos do nosso universo no qual os conceitos de tempo e espaço são limitados. Ainda que respondam a interrogações basilares do *estar no mundo* do homem (O que é o homem? O que sabemos sobre o universo? Quando surgiu o tempo? Deus existe?), essa(s) imagem(ns) não

²⁸ “la existencia de más de un mundo”.

²⁹ “inmerso en el ‘mundo de la vida’ y limitado en su duración”.

³⁰ “la pregunta sobre qué es el hombre se ha traducido en innumerables intentos de determinación”.

³¹ “el hombre es un ser pobre o un ser rico”.

³² Basta lembrar que, para tradição, a morte é a musa inspiradora da filosofia; é ela o fundamento pelo qual a narrativa filosófica se debruça sobre uma contemplação da existência humana.

encerram uma reflexão há tempos inquietante. Mas é o *não-enunciado* do poema cabralino, a partir da necessidade de *enunciar* o mundo, que nos interessa.

A pergunta ontológica que o personagem Severino faz, ao final de sua jornada existencial, ao seu interlocutor, mestre carpina – “que diferença faria se em vez de continuar tomasse a melhor saída: a de saltar, numa noite, fora da ponte e da vida?” (MVS, p.105), se configura como ponto interpretativo que aponta para uma relação do homem (*ánthropos*) com o mundo (*Kósmos*). A pergunta não é gratuita e constitui o cerne do *estar no mundo* do sujeito interrogante que, após uma longa experimentação das vicissitudes existenciais, inclina-se para uma indiferenciação entre o *estar* e *não-estar*.

A resposta ou conclusão a que chega seu interlocutor, após ser interrompido pelo anúncio do nascimento de seu filho, em nada colabora para uma explicação de uma *experienciação* da vida por parte do retirante: “é difícil defender, só com palavras, a vida, ainda mais quando ela é esta que vê, Severina” (MVS, p. 114). Poder-se-ia, sob esta perspectiva conclusiva, considerar que a impossibilidade no qual se encontra o mestre carpina está para além de uma explicação acerca dos fundamentos experienciais da vida, não apenas porque ela seria uma vivência particular cabível apenas à singularidade de cada sujeito. No entanto, no contexto narrativo, essa percepção aspira a uma universalidade, e o ponto fulcral está numa impossibilidade de *enunciação* da vida por intermédio das palavras, ou se quisermos ampliar esse escopo, a impossibilidade de resposta repousa numa recusa de uma teorização que pudesse conter pressupostos explicativos. Essa ação impossibilitadora, dentro de uma perspectiva ocidental, a considerar a tradição literária, criaria um impasse que desembocaria na pergunta: seria a linguagem insuficiente para *enunciar* uma experiência humana?

Acrescente-se a essa interrogação o fato da narrativa cabralina se referir ao episódio neotestamentário do nascimento de Jesus. Esse ponto não é gratuito e suas implicações se estendem a uma particular imagem de mundo que é formada dentro do seio da tradição judaico-cristã, isto é, o tema da finitude da vida conjuga-se com uma imagem de esperança de renovação dessa experiência que parece, ao menos de imediato, negada ou ausente na resposta do mestre carpina. No entanto, não precipitemos a reflexão e voltemos à pergunta anterior: seria a linguagem insuficiente para *enunciar* uma experiência humana? Ou seria a linguagem a única possibilidade de *enunciá-la*?

De modo distinto da conclusão de Strepsiades que chega ao fato de anular uma diferenciação entre Zeus e o Turbilhão como protagonistas de uma execução de fenômeno, a conclusão a que chega o interlocutor do diálogo cabralino parece não se inclinar a uma compreensão de realidade que possa ser substancializada em uma experiência exógena. A similitude que ambos os diálogos mantêm entre si repousa no fato de buscas por questões de compreensão da realidade, mas as diferenças se mostram na posição de Sócrates (de Aristófanes) e Severino se conjugarem antagônicas na forma como essa mirada é compreendida. Se no caso do Severino há uma longa busca pela experimentação humana nos fatos cotidianos, para Sócrates torna-se evidente a escolha por um caminho que põe em tensão a experimentação do homem comum e de uma excentricidade filosófica investigativa.

A ação de ambos os personagens é interessante pois modelam perspectivas próprias de noções de realidade que marcarão por longo tempo a ocidentalidade. O afastamento que Sócrates protagoniza relativo a seu interesse pela natureza ir se convertendo numa apreciação meramente deslocada do experimentar contrasta com a recusa do mestre carpina em não definir a vida com palavras. No entanto, a recusa não se torna um afastamento do mundo da vida em favor de uma teorização de seu objeto; esta recusa é justamente uma rejeição a toda e qualquer forma de alijamento da experiência humana em favor de um dispositivo, teórico, que elimine a aproximação do homem com o tempo do mundo. Mas se a pergunta de Severino não é inédita, tampouco nos conduz a uma vereda única de resposta.

O problema se coloca desde o fato de nomear o mundo, ou, a partir de uma reflexão nietzschiana, a verdade dos enunciados como uma identificação objetiva da realidade; “nomear é impor identidade ao múltiplo, ao móvel, é forjar uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta” (MOSÉ, 2018, p. 66). Em outras palavras, o mundo real, tal qual conhecemos, é uma constituição física sustentada apenas pelas “cristalizações e fixações sustentadas pela crença na identidade, na essência do ser” (MOSÉ, 2018, p. 13).

A ação cartesiana de separação do sujeito e do objeto, e a tecnificação da identificação do mundo numa correspondência direta e objetiva, podem se constituir naquilo que o filósofo Röcken chamou de “conservação da vida”. Mas essa conservação leva à construção de um tipo específico de humano que, ao utilizar códigos absolutos da linguagem, cooperam para uma negação do mundo em sua

forma dinâmica. Ao contrapor o riso da mulher trácia com a queda de Tales na cisterna de Mileto, Blumenberg (*cf* RMT, p. 10) já deixa claro que ali se esboçava uma rivalidade entre aquilo que constitui o humano em sua experiência singular e ao mesmo tempo coletiva e uma compreensão de mundo exclusivista que dá acesso a poucos que se enveredam pelo modelo da contemplação alijado de uma familiaridade diária.

No entanto, a questão da linguagem enquanto manifestadora de uma experiência humana requer compreender o que são as próprias palavras; Nietzsche afirma que “de antemão [são] um estímulo nervoso transposto em uma imagem!” (SVM, p. 14). A linguagem é transposição, isto é, metáfora. Transposição de um estímulo nervoso que se converte em imagem, e em seguida transposição de uma imagem num som. Domínios diferentes que estabelecem, a seu turno, imagens próprias. As palavras, pois, poderiam apresentar imagens universais para experiências múltiplas? Tal questionamento também nos leva às origens do pensamento ocidental, e poderíamos incluir nesse rol o próprio pressuposto joanino da identificação cristã (Jo1, 1), quando a Palavra se faz presente na história, na vida factível de forma intensa e dinâmica.

No entanto, o mote cabralino do qual nos apossamos, indubitavelmente, nos aponta para um impasse da linguagem que se assenta na sua dicotomia entre o *conceito* (identidade) e a *metáfora* (diferença)³³. Isto é, a recusa ou impossibilidade do mestre carpina em responder à indagação ontológica do personagem Severino está imersa num deslocamento referencial da língua que pode identificar ou não coisas distintas. Não se pode responder por palavras uma indagação que já não encontra na materialidade da existência sua possibilidade de resolução. Mas caberia à própria *experienciação* resolver o impasse da qual a linguagem tornou-se obsoleta ou incapaz? Deveríamos retomar a pergunta posta anteriormente: seria a linguagem incapaz mesmo de alcançar tal objetivo?

A condição da pergunta de Severino coaduna de tal maneira a *experiência* da vida com sua necessidade de *enunciação* que não se separa mais uma da outra. A *experiência* que experimenta no seu longo trajeto ao longo do rio necessita, ao final

³³ Aqui se expressa o pensamento derridiano contido em *Márgenes de la filosofía*; obra na qual Derrida põe em evidência o conceito de *différance*, pelo que depreende-se que “el proceso de producción del sentido es un signo de otro signo, una vez aceptada la inexistencia de los significados ideales garantizados por la presencia del hablante” (2018, p. 248).

da jornada, de uma palavra *enunciativa* que dê sentido à sua própria condição, ainda que essa explicação a qual anseia não repouse necessariamente numa sistematização teórica sobre a sua condição de sujeito interrogante no mundo. Se podemos dizer que de alguma maneira a interrogação cabralina retoma o “Conhece-te a ti mesmo” do Templo de Delfos, também seria verdadeira a afirmação de que o conhecimento necessariamente só se alcança mediante uma experimentação demasiadamente humana de um mergulho no mundo em que não apenas impera “a esfera da conceptualidade para os objetos do homem” (RMT, .p 10).

Tais reflexões nos conduzem a uma relação maior que a apresentada na narrativa textual do diálogo em análise justamente porque nós, leitores deslocados no espaço e no tempo, estamos localizados diante do processo da linguagem enquanto comunicação oral e escrita. Os diálogos presentes na peça de Aristófanes e o diálogo cabralino são textos escritos que ao representar (*mímesis*) uma situação qualquer proferem um discurso (*rethoriké*) que provocam um *pathós*, a partir de sua capacidade criadora (*poiésis*), não apenas nos personagens internos partícipes da trama, mas no próprio sujeito que está imbricado na trama da leitura, ressignificando-a, ainda que estejam (e justamente porque estão) deslocados no eixo temporal. Tal estrutura nos remonta à *Poética* de Aristóteles, o qual retoma o valor de *mímesis* enquanto elemento possibilitador de uma *poiésis* da existência (cf VILLAS BOAS, 2016, p. 98), e, portanto, vetor de elaboração de uma possibilidade de acesso e compreensão da realidade em volta.

Acerca da compreensão de *poiésis* em Aristóteles, Alex Villas Boas apresenta o seu panorama enquanto vetor relacional com a *diké*, “o juízo da consciência, mobilizando por meio da arte de provocar uma experiência que una o leitor/ouvinte à atitude perante a vida” (VILLAS BOAS, 2016, p. 98). É justamente essa capacidade mobilizadora da poética que se “encontra na *composição* [*sinístasthai*] do mito, portador do caráter ético em que, por suas ações, revelam o valor da cultura” (VILLAS BOAS, 2016, p. 98). A relação do mito e seu caráter ético não é gratuita. Se considerarmos, a título de exemplificação, as narrativas originárias, helênicas ou judaicas, e as narrativas científicas percebemos que carregam em seu bojo um valor referencial ético; isso pode ser percebido no decálogo bíblico, na paulatina transferência do direito privado para o direito público (cf Medeia) ou nos acalorados debates acerca do limite da manipulação científica em torno da vida humana.

Se recordarmos o diálogo entre Sócrates e Fedro acerca do discurso escrito por Lísias, é possível apontar para o fato de uma recusa de Sócrates em ouvir o discurso repetido por Fedro, não apenas porque seria uma “rememoração” deficiente do discurso em questão, o que traria graves perdas do seu conteúdo e forma, mas também porque, mesmo estando Lísias presente em seu escrito (*Cf Fedro 228e*), nada poderia responder se interrogado fosse pelo leitor em questão. O *pathós* gerado no leitor pelo discurso escrito poderia não alcançar o objetivo necessário já que a mediação dialógica estaria ausente, cabendo apenas a uma interpretação subjetiva a conclusão acerca do tema proposto, com isso, conseqüentemente o *ethos* gerado poderia ser deficiente em sua aplicabilidade integral.

Desta maneira, ao retomarmos o poema cabralino e a ação de seus dois personagens, verificamos que o escrito traz à baila inúmeras questões daquilo que se constituiu numa *poética* ocidental, isto é, um *enunciado* sobre a questão da existência, mas a ação de recusa ou impossibilidade de resposta nos coloca diante daquilo que Hans Blumenberg nomeou *tempo da vida e tempo do mundo* na sua obra homônima, na qual vai ancorar nas imagens produzidas pela linguagem (e aqui repousa uma invariabilidade entre a linguagem metafórica ou conceitual) uma aproximação e compensação da experiência do tempo da vida (finita) com experiência do tempo do mundo (infinito). A percepção de finitude da vida, sua vulnerabilidade frente uma constatação de que o mundo continuará a existir mesmo e após a experiência do humano, leva a construções que tentem de alguma forma camuflar ou compensar esse fato.

Essa disjunção nos permite, a partir de Blumenberg, constatar que as formas narrativas (construções retóricas ou fórmulas científicas) funcionam como meio de transformar o desconhecido e atemorizador em algo familiar. Revestindo o inacessível com nossos próprios artifícios anulamos a impotência humana diante de uma realidade que se mostra absoluta.

Como responder à questão primordial que nasce da pergunta do personagem Severino? A solução adotada, tal qual Platão fizera no pretérito, é aproximar a linguagem escrita do jogo dialógico, mas essa estrutura teria valor positivo apenas se o que estivesse em ponto central fosse a possibilidade do conhecimento tal qual em Platão. Esse não parece ser o caso do poema cabralino cuja dinamicidade

literária efetivamente pode nos colocar diante de perguntas centrais da experiência humana.

É, para Blumenberg, a análise das formas narrativas que indicam o modo como o sujeito se coloca diante de uma percepção do mundo, e nesse ponto, o acontecimento em torno da cisterna de Mileto já evidencia “o embate de mundo diferentes, de noções de realidade” (RMT, p. 8). Como afirma Ros Velasco em seu estudo acerca do filósofo alemão: “Diferentes soluções assumem formas heterogêneas por meio de relatos, obras artísticas, construções retóricas e (...) fórmulas científicas, competindo entre si para demonstrar sua eficácia em transformar o desconhecido em algo familiar”³⁴ (ROS VELASCO, 2012, p. 209). A base hermenêutica torna-se o caminho pelo qual a relação entre realidade e sua configuração *narrativa*³⁵ – seja ela apresentada nas suas categorias antitéticas (*terror*) ou metafóricas (*poesia*) – conduz a uma compreensão pelo qual o homem “antropomorfa” o mundo por meio de sua elevação teomórfica (*cf* MCR, p. 15).

Em outra seara que não a blumenberguiana, mas sem a ela se contrapor, encontra-se a base fenomenológica de uma filosofia da interpretação ricoeuriana, que elabora do interior do texto uma construção, na qual *pensamento e ação*, simultaneamente, se conjugam num fator preponderante do arranjo que extrapola os limites meramente textuais, mas que necessita da palavra como o meio transmissor (*cf* RICOEUR, 2015, p. 64). Sendo assim, a experiência é *transmissível* e fazê-la emergir na linguagem não é transmutá-la, senão torná-la ela mesma.

Mas o silenciamento do personagem interlocutor de Severino não se contrapõe justamente ao apresentado acima? A resposta poderia ser afirmativa caso não se considerasse que, diante da necessidade imperiosa de resposta buscada, o *enunciado* pode converter-se numa absolutização da realidade. Diante de uma *aporia* da *vida* na qual se encontra o personagem Severino, seu interlocutor não oferece um horizonte de certeza que pudesse fundamentar uma existência plena. Ante a interrogação: “e quando é fundo o perau? quando a força que morreu nem tem onde se enterrar, por que ao puxão das águas não é melhor se entregar?” (MVS, p. 104), o mestre carpina chega a uma *aporia* da *linguagem*? Talvez não, mas o

³⁴“Diferentes soluciones adoptan formas heterogéneas a través de relatos, obras artísticas, construcciones retóricas y (...) fórmulas científicas, compitiendo entre sí por demostrar su eficiencia a la hora de transformar lo desconocido (...) en algo familiar”

³⁵ Deve-se compreender a terminologia *narrativa* aqui apresentada na acepção sinônima de *mito*, isso é, conjunto composicional do enredo (*cf* LIMA, 2015 p. 12; RICOEUR, 2015, p. 63).

que importa a Severino é o espanto-limite da sua percepção de sujeito no mundo; assim como o fizera Tales ao contemplar as estrelas e sofrer o escárnio da mulher trácia e constatar a si como contemplante de uma reflexão que ocupava sua existência, ou Adão ao perceber sua nudez pela primeira vez e conhecer o seu corpo enquanto participante de uma realidade que até então estava oculta a si. No fim, todos são partícipes de uma mesma experiência que os fazem perceber seu lugar no mundo, ou de alguma forma, buscam ser a fonte dessa enunciação, cada qual, obviamente, a seu modo.

2.2. *Mímesis* e metáfora, expressões de mundo

Retomemos a pergunta do personagem cabralino. Há uma expectativa de resposta, mas em lugar da pretendida resolução, a proposição do mestre carpina conduz a uma observação das diversas manifestações experienciais conjugadas na mesma possibilidade de efetivação. Torna-se óbvio que dois pontos se exprimem de maneira clara no poema cabralino: *metáfora* – “capacidade de referir-se a uma realidade fora da linguagem” (RICOEUR, 2015, p. 13) – e *mímesis* – capacidade de superar o valor referencial representativo, caminhando para uma perspectiva criativa e criadora (cf RICOEUR, 2015, p. 66). Em outras palavras, evidenciam-se a capacidade do poema em *enunciar* uma realidade sem torná-la absoluta, e o seu desafio de exprimir o significado da vida diante da multiplicidade de sentidos que poderiam deixar o interlocutor desorientado.

Proceder a tal investigação é proceder a uma operacionalização do valor heurístico da linguagem poética na configuração política contemporânea. No entanto, como advertem Jacques Derrida (2018, p. 249) e Hans Blumenberg (PM, p. 35), que pressupostos qualificam a linguagem poética a exprimir algo diante da tecnificação do mundo? Há lugar para uma linguagem poética que insiste em sua inapreensibilidade por meio de seu “modo *translatício* de falar” diante “da objetificação total [do mundo] através da precisão de sua linguagem filosófica puramente ‘conceitual’”³⁶? (PM, p. 33). A pergunta do filósofo alemão parte do pressuposto de uma valoração de uma linguagem instrumental em desfavor de uma

³⁶ “modo *traslatício* de hablar” (...) “de la objetivación total [del mundo] por medio de la precisión de su lenguaje filosófico puramente ‘conceptual’”

ficcionalidade que não teria ferramentas suficientes para exprimir uma imagem da natureza e do humano.

Se a linguagem metafórica é provisória, poderíamos concordar com o silenciamento do mestre carpina, ou mesmo objetivar, tal qual Derrida, que a linguagem metafórica só se torna exatamente metáfora “quando o discurso filosófico a coloca em circulação” (DERRIDA, 2018, p. 251). Mas isso não levaria a uma resolução pretendida na esfera da interrogação do personagem cabralino. A pergunta continua central num debate que alcança todas as esferas do conhecimento humano e a sua pulverização disciplinária, mas ela ainda é uma pergunta primordialmente relacionada com uma experiência singular da existência, com potencialidade ou não de tornar-se universalizante sem que isso consubstancialize uma totalidade ou totalização. A pergunta central do poema se conjuga com uma necessidade de resposta que a especialização disciplinar não sustentaria (cf MCR, p. 9). A questão da metáfora não pode, de acordo com Blumenberg, ser considerada apenas como concepção teórica da esfera da retórica, mas como “fio comum para o mundo da vida”³⁷ (NE, p. 104), e que dá significado ao atribuir valores e predicados a mecanismos que estariam, por uma lógica racionalista, alijados dessa possibilidade. Tal como o próprio filósofo percebeu (cf PM, p. 33), a persistência da pergunta, em tempos contemporâneos, evidencia que o projeto cartesiano da apreensão da vida em categorias conceituais, fazendo do “modo *translatício* de falar” estágios provisórios e, portanto, superáveis, não logrou seu êxito de suplantar “o mito através do *logos*”³⁸ (MCR, p. 13). Com efeito, é preciso tomar o modo como a retórica é compreendida para além de um mero ornato da linguagem. Retórica não se reduz aqui a um embelezamento meramente formal do discurso com fins de persuasão ou deleitamento estético, pois ela é também formadora do próprio ajuizamento e constituinte de uma visão de mundo, da consistência da própria realidade para aquele que enuncia um discurso veiculando-o por meio de *topoi*, figuras de linguagem, metáforas, metonímias etc.

O poema cabralino e sua interrogação acerca do sentido e significado da existência, bem como o diálogo da peça de Aristófanes na busca pela compreensão de Deus e da natureza, são o mote pelo qual nos lançamos, dentro da *teopoética*, na

³⁷ “hilo conductor hacia el mundo de la vida”.

³⁸ Devemos atentar para o fato de tal tarefa ser apenas assente em correntes de pensamento que tomam o mito como discurso prévio e anterior ao *logos* dentro de uma estrutura evolucionista.

reflexão acerca do *poder de enunciação da palavra*³⁹ no seio da modernidade. Por meio da interrogação central, e sem desconsiderar a tensão, o diálogo, os conflitos e as simbioses que há entre as disciplinas humanas, é preciso tentar descortinar as efetividades temporais e espaciais que os diversos momentos do conhecimento humano descortinam, oferecendo as mais distintas e múltiplas imagens.

Encarcerando ou não as apropriações da experiência em conceitualizações absolutistas, Blumenberg mostra que a tarefa de *enunciação* do mundo, ainda que sob a pretensão universal totalizante, lança mão da metáfora, e esta, a partir de sua plurivocidade, pode permitir que o campo que se convencionou chamar de *Teopoética*, para além de tornar-se um campo minado no qual as ciências se digladiam pela prevalência de seus pressupostos, pode exibir a multiplicidade da experiência humana que, por meio da unicidade ou não do conceito de Deus, *constrói/cria sua existência*.

2.3. Eixos da linguagem, entre o metafórico e o conceitual

A imagem da alegoria da caverna n' *A República* (514a - 517c) de Platão é por todos conhecida; no diálogo em questão é apresentada a possibilidade de falseamento da realidade por simulacros gerados no fundo da caverna. O intento do personagem Sócrates é superar a provisionalidade que as imagens geram como conhecimento inverídico acerca da realidade. Para o sucesso da empreitada é preciso reconhecer que as imagens são transposições (metáforas) de uma realidade. Mas como superar os fantasmas que simulam a realidade? É interessante notar que para alcançar tal intento, o narrador, Platão, por meio de seu personagem Sócrates, não oferece um caminho sistemático que possa desagrilhoar os habitantes da caverna em busca do conhecimento verdadeiro; em seu lugar amplia o número de imagens metafóricas que transportam e substituem aquilo que deveria se tomar por verdadeiro. Imagens que coadunam o mundo aparente com a caverna (517b), a verdade com fogo que brilha (517b) e o acesso a níveis superiores da caverna com a capacidade de contemplar a região do inteligível (517b) são expressões que multiplicam metáforas, ao ponto de se absolutizarem como expressões da realidade.

³⁹ Para uma melhor compreensão da aplicabilidade dos termos aqui usados, no capítulo subsequente nos deteremos mais a fundo em sua dinâmica.

Se o desafio platônico é a eliminação ou sujeição dos simulacros gerados por essas imagens difusas pela “clareza” ou “canto equilibrado” (Íon, p.49), o uso dessas mesmas imagens metafóricas que permeiam a obra platônica não seriam uma armadilha na qual a trama narrativa nos envolve e nos captura sem que percebamos que o conhecimento que se nos oferece só é possível graças a essas mesmas imagens? Ao que parece o problema central na questão colocada por Platão não reside numa recusa da metáfora enquanto expressão da realidade, mas na necessidade de cerceamento de sua efetividade. Esse ponto torna-se agudizado na virada linguística do século XV.

O projeto do conhecimento erigido sobremaneira com Francis Bacon coloca em xeque a validade de expressão da palavra na constituição de uma imagem de mundo que não fosse falsa. Sendo constituinte do que o filósofo francês nomeou de *ídolos do mercado ou do foro* (*Novum Organum* I, XLIII), as palavras expressam apenas aquilo de acordo com o detentor do código, assim “um código pobre e inábil de palavras obstrui incrivelmente o entendimento” (*Novum Organum*, I, XLIII). O conhecimento sobre a realidade que “são impostas ao entendimento por palavras” podem gerar as *ilusões* que conduzem os homens para “debates e ficções incontáveis e vazios”, portanto, desnecessários e perniciosos à boa organização da realidade à sua volta. Por isso a superação dessa convenção deve ser conduzida por uma metódica análise da realidade e substituída “na forma prudente dos matemáticos” ao iniciar e restaurar “a ordem por meio de definições” (*Novum Organum* I, LIX). Ainda assim, Bacon alerta que esse movimento não remedia a falha pois “as definições, em si, consistem em palavras, e palavras geram palavras” e estas, mesmo quando “algum entendimento mais penetrante, ou alguma observação mais cuidadosa, tenta desenhar linhas que estejam mais de acordo com a natureza, as palavras resistem” (*Novum Organum* I, LIX).

Se, para Platão, o conhecimento poderia ser alcançado pelo método dialógico e do debate, recurso que necessitava invariavelmente da palavra, ainda que reconheça que “quase todos os conhecimentos que temos vieram dos gregos” (*Novum Organum* I, LXXI), Bacon não concorda que a ciência gerada a partir deste método seja eficaz na interpretação do mundo, razão pela qual propõe seu método de interpretação da natureza. Escuso seria entrar no debate acerca do método indutivo de Bacon. Interessa-nos apenas cartografar sua posição de reconhecimento do conhecimento gerado pela retórica e sua recusa posterior.

Não apenas Bacon enveredou pela seara substitutiva do conhecimento gerado pela palavra. O projeto cartesiano de superação de provisionalidade da linguagem é tido como o marco fundador daquilo que se convencionou chamar de Era Moderna. E a sua legitimidade parece constituir a superação do processo de secularização do Ocidente como usurpação, ainda que tal compreensão não seja uma unanimidade. Como passar do *cogito ergo sum* para uma efetividade escriturária na qual a linguagem possa expressar uma realidade factível e direta sem o risco de uma falsificação inerente à invenção de Theuth? No processo de assentamento dos pressupostos da Era Moderna, herdeira da revolução copernicana, as explicações das imagens de mundo tenderam a uma superação de seu caráter metafórico, portanto provisório, para o conceitual, tido como definitivo e objetivo, ou nas palavras do próprio Descartes, para “pressupostos claros e distintos”. Contrariamente a uma tese de usurpação de atributos divinos, a dúvida cartesiana já é uma resposta a uma época que centra na *experiência* do humano as bases de sua consolidação.

Torna-se evidente, na tarefa cartesiana, superar os efeitos das imagens produzidas pela imaginação como simulacros que falseiam a realidade. Ao destruir todo o castelo do conhecimento para erigir, a partir da dúvida máxima, pressupostos de validade universal e inequívocos, elimina-se de forma objetiva a plurivocidade da linguagem e dos sentidos humanos (*cf* IV Meditação, 1) como elaboradores de um entendimento de mundo em favor de linguagem matemática que apresente tudo de forma que não deixe espaço para a dúvida ou ambiguidade.

Deste modo, a percepção das coisas de forma clara e distinta pela razão elimina a validade do poder enunciativo da palavra porque esta, ao contrário das verdades matemáticas, e sem o auxílio da faculdade de julgar e discernir, não poderá exibir a perfeita imagem de um juízo sobre o mundo. Com efeito, cumpre indagar: quando usamos a afirmação “poder efetivo do enunciado, da palavra”, o que queremos dizer com isso? Parece óbvio, dentro do seio da tradição ocidental, que a *palavra* possui uma singularidade e a sua *enunciação* configura uma realização. Como dito anteriormente, é por meio da *palavra* que uma realidade se faz presente. O próprio conceito de *ilusão* que Bacon se refere em sua obra, carrega em seu bojo a capacidade de criar uma determinada possibilidade de interpretação do mundo.

Assim o foi com o *fiat lux* (Gn 1,3)⁴⁰ bíblico que gerou o mundo, culminando com a afirmação joanina (Jo 1, 1-3)⁴¹; assim as *musas* cantaram as origens helênicas (*Teogonia*, §25-30)⁴²; desta forma o povo *Quiché* conheceu a origem do mundo (*Popol Vuh*, §40-45).⁴³ Mas essas formas enunciadoras do mundo são ideais na sua elaboração de uma imagem de mundo?

Sendo as formas *enunciadoras* modos de compreensão do mundo, cumpre saber em que se apoiam. No entanto, de onde provém esse poder de, *enunciando* algo, fazer tornar a ser? Não sem controvérsias essa questão encontra pontos problemáticos desde a sistematização do pensamento ocidental em Platão e relaciona-se com a questão da *mímesis* e da *metáfora*. A *palavra* que *nomeia*, isto é, que conduz à identificação da realidade com a coisa em si é arbitrária? Ela se identifica com o objeto ou é apenas uma substituição? Essas perguntas são centrais numa compreensão substancial do papel da metáfora na linguagem pois não se relaciona apenas como uma figura de retórica.

A investigação da *mímesis* e da *metáfora* conduz para questões que se relacionam com um problema ontológico. Sendo a linguagem constitutiva de uma realidade humana, é por meio dela que se constitui o próprio humano. Ou nas palavras de Heidegger (2005, p. 8): “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem”. Mas os eixos em que se sustentam a linguagem nem sempre são tidos em grau de equivalência, e após o advento da Era Moderna, tornou-se comum que o eixo metafórico fosse tido em menor grau. É Luiz Costa Lima, ao retomar Aristóteles, quem alerta para o fato de que a passagem para o mundo romano diminuiu o valor da retórica aristotélica, fazendo com que a compreensão da metáfora se deslocasse para um plano estritamente de ornamentação: “com o desaparecimento do lastro teórico, o recurso da metáfora fará com que esta seja confundida como uma elocução nominal, isto é, como uma figura de estilo, vindo a ser disposta na classificação das figuras de linguagem” (LIMA, 2015, p. 136). Essa redução da metáfora à condição de mero adorno ou técnica da argumentação faz com que ela perca sua ligação com uma efetividade ontológica.

⁴⁰ “Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz”.

⁴¹ “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito”.

⁴² “ (...)sabemos muita coisa enganosa falar semelhante a genuínas, e sabemos, quando queremos, verdades proclamar”.

⁴³ “Então eles disseram tudo. E fizeram tudo também, em clara existência e claras palavras”.

Também Paul Ricoeur alerta para o fato de que se a metáfora se constituísse como mera substituição nominal, a informação fornecida por ela seria nula (cf RICOEUR, 2015, p.30). O trabalho do filósofo francês acerca da metáfora nos encaminha para algumas considerações centrais acerca de como vimos empregando os termos *enunciado* e *palavra*. Compreender como esses termos se relacionam com a metáfora é imprescindível para estabelecermos os padrões de análises da *teopoética* pretendidos aqui.

Ainda é Paul Ricoeur quem conduz essa compreensão da metáfora no âmbito discursivo, ou seja, seu pleno funcionamento desde a estrutura mínima como unidade de referência à sua efetividade no plano enunciativo. Tomando como ponto inicial a reflexão que Ricoeur faz de Aristóteles, e nos apropriando de suas teses, percebemos como os termos *palavra* e *enunciado* são aqui empregados. Por meio do processo retórico, a metáfora passa a agenciar a enunciação: o discurso metafórico despoleta “o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade” (RICOEUR, 2015, p. 14). Ao concluir a efetividade da metáfora no plano de descrição, ou elaboração, de uma realidade, Ricoeur reconhece que o lugar da metáfora “não é nem o nome, nem a frase, nem mesmo o discurso, mas a cópula do verbo ser” (RICOEUR, 2015, p. 14).

Essa conclusão ricoeuriana é importantíssima pois explica, de antemão, o valor das *palavras* helênica, bíblica e mesoamericana, já tratadas anteriormente, como agentes que se realizam por meio de sua *enunciação* no mundo, isto é, seu modo relacional com a realidade existente e sua capacidade de reelaboração ou redescrição por meio do discurso ficcional. De modo análogo, numa seara em que se contrapõem as capacidades conceituais e metafóricas da linguagem, e em que há uma predileção pela primeira desde um esforço cartesiano, Blumenberg considera que a metáfora pode se constituir numa “modalidade autêntica de compreender conexões que não podem se circunscritas ao limitado núcleo da ‘metáfora absoluta’”⁴⁴(NE, p. 97)⁴⁵.

⁴⁴ A questão da “metáfora absoluta” será desenvolvida no capítulo seguinte. Por ora apenas a mencionamos, para compará-la com a dinâmica da conceitualidade. Nesse ponto cabe esclarecer que Blumenberg se recusa a aceitar que o estudo metaforológico seja delimitado no panorama da metáfora absoluta, isto é, daquelas metáforas que, mediante sua dinâmica histórica, não são redutíveis ao conceito máximo.

⁴⁵ “modalidad autêntica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la ‘metáfora absoluta’”.

A partir da perspectiva platônica, em um artigo publicado em 1964, o autor de *Paradigmas* reflete sobre a íntima relação entre a história do conhecimento humano e a capacidade de utilizar os conceitos para dizer a verdade (cf BLUMENBERG, 2016, p. 123). Não apenas poetas, mas filósofos e cientistas, a seu turno, competem com suas obras ao exprimir uma realidade existente na natureza, e da mesma forma que se realizam no seu potencial criativo, necessitam camuflar suas deficiências elaborativas. Deste modo, a busca por uma conceitualização absoluta que pudesse exprimir de forma objetiva e inequívoca a realidade, torna-se ferramenta central nessa aventura do conhecimento. Mas é justamente quando se refere à questão da “metáfora absoluta” (por ele concebida) que Blumenberg põe em xeque esse intento de superação.

As metáforas absolutas não podem ser tomadas como meros estágios prévios no “processo formativo dos conceitos – como sustentou a filosofia cartesiana – senão como unidades simbólicas cuja capacidade geradora de sentido chega inclusive onde estas últimas são incapazes: ao inconceitual”⁴⁶ (ROS VELASCO, 2011, p. 211); e não apenas porque a verdade que a metáfora carrega “es una vérité à faire [verdade por fazer]” (PM, p. 49), mas porque, sendo pragmática, a metáfora absoluta funciona como dispositivo no qual o intelecto humano pode ordenar o caos e colocar em marcha sua compreensão de mundo.

Mas é o próprio Hans Blumenberg, por meio de *Paradigmas para una metaforología*, quem coloca uma questão fulcral: “através de quais pressupostos as metáforas podem possuir legitimidade na linguagem filosófica?”⁴⁷ (PM, p. 35). Imediatamente, o filósofo alemão coloca em evidência, ou reafirma, uma cisão do pensamento ocidental acerca da relação entre *poiésis* e *epistème*. De forma semelhante, em 1971, Derrida retomaria essa indagação blumenberguiana desde uma interrogação acerca da presença da metáfora no texto filosófico e de como tal presença se daria: “há metáforas no texto filosófico? sob quais formas?” (DERRIDA, 2018, p. 249). Seja qual perspectiva sigamos, o que parece evidente nas análises de ambos os pensadores é uma tomada da metáfora para além de um processo de substituição de palavras. Tornam-se evidentes os “lugares” que os

⁴⁶ “proceso formativo de los conceptos – como hubiese sostenido la filosofía cartesiana –, sino como unidades simbólicas cuya capacidad generadora de sentido llega incluso donde estos últimos resultan incapaces: a lo inconceitualizable”.

⁴⁷ “¿bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico?”.

discursos metafóricos e conceituais ocupam numa perspectiva heurística, de um falar ou elaborar as “imagens” do mundo com as quais o homem maneja e constrói sua perspectiva de realidade. É na exemplificação da usura que Derrida vai encontrar o título de onde extrair a reflexão acerca da efetividade das linguagens.

Ao retomar o diálogo entre Polifilo e Ariste presente no *Jardim de Epicuro*, elucubração narrativa de Anatole France para a qual se voltou a agudeza de Derrida, no capítulo dedicado à metáfora, em *Margens da filosofia* (2018, p. 250), aproxima-se da proposta de Blumenberg em *Paradigmas para uma metaforologia*. O filósofo francês interpreta nesse diálogo um discurso filosófico que contém uma história das metáforas, isto é, uma operação heurística que, ainda que não admita ou não saiba, utiliza-se da metáfora para construir seus conceitos e reconstituir sua historicidade.

Seria preciso retomar a Platão, para perceber que a disputa entre os saberes poéticos e filosóficos ganha espaço na arena da *pólis* e que reverberará em toda a história do ocidente. A partir do filósofo grego, a linguagem poética (metafórica) possui uma atuação pública, se tal fato não fosse aceitável, teríamos uma desvinculação da metáfora de um eixo de efetividade política, isto é, efetiva na vida social dos sujeitos, para uma função meramente operacional técnica (cf RICOEUR, 2015, p. 18-20). No entanto, ainda que a retomada da análise pormenorizada da metáfora em Aristóteles seja pertinente, devido a sua maneira de pensá-la filosoficamente, para o intento de uma *teopoética* tal como se apresenta aqui, seria uma tarefa demasiadamente longa.

Mas é lícito afirmar que, como propõe Ricoeur (2015, p. 13), o uso da metáfora aqui se insere a partir do “seu poder de referir-se a uma realidade fora da linguagem”. Não apenas como uma referência formal, mas sua passagem do núcleo semântico para o núcleo hermenêutico, amplia e recupera seu valor de apresentar-se, então, “como uma estratégia do discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado da *ficção*” (RICOEUR, 2015, p. 13). Ao analisar a questão da linguagem em Nietzsche, também Viviane Mosé (2018, p. 72) vai afirmar que “é no domínio da poética que a metáfora pode ser positivada; fora deste domínio, se perde ‘nos jogos das linguagem’” e conclui que “a transposição metafórica não sendo uma característica somente da atividade estética humana, mas estando presente desde o mundo orgânico, impõe, a tudo que vive, um caráter interpretativo” (MOSE, 2018, p. 73-74).

A insistência na terminologia é pertinente pois permite uma compreensão mais ampla da efetividade da ação da *palavra* na dinâmica pública, seja helênica ou cristã. À revelia platônica para quem a *palavra* pode simular imagens falsas, a recuperação da metáfora dentro de um jogo persuasivo não está atrelada a um ornamento que falsifique o conteúdo, mas exiba de modo mais adequado os seus objetivos perante o seu público. Portanto, recupera-se a *poiésis* no seu grau de inventividade, mas sem falseamento, apenas como possibilidade *heurística*, ou como afirma Ricoeur (2015, p. 127),

no enunciado metafórico, a ação contextual cria nova significação que tem o estatuto do acontecimento, pois (a metáfora) existe apenas neste contexto. Só as metáforas autênticas, ou seja, as metáforas vivas, são ao mesmo tempo acontecimento e sentido.

A proposta de Ricoeur de compreender a metáfora a partir de uma decomposição da *léxis* em partes até a culminância do nome, unidade mínima na qual é manifestada a metáfora por meio da substituição, e depois sua reflexão a partir do campo das condições do léxico, nos insere numa dinâmica que nos permite ampliar o campo metafórico de atuação: de uma mera virtualidade composicional e de formação de significados internos, para um espraiamento do que as palavras “evidenciam quando significam as coisas em ato” (*Retórica*, III, 11, 1411b24-25). Vale dizer que a metáfora está para além de uma descrição abstrata, porque “toda metáfora é o ‘fazer ver’, fazer aparecer o discurso” (RICOEUR, 2015, p. 60).

Mas, o que é a *léxis*? É o conjunto de versos (*Poética*, 1449b39) cuja elocução está voltada para uma retórica, e conseqüentemente uma *práxis* efetiva, política. Ao retomar esse ponto, a partir de uma avaliação integral da *léxis* e de suas conseqüências na configuração da ação dramática, Ricoeur está colocando sob reflexão, ou renovando, a capacidade da *poiésis*, do fazer ser aquilo que ainda não é. O que está em debate não são mais as partes constitutivas da ação dramática (a ação para além dos limites textuais e de seu engendramento interno), mas suas conseqüências práticas.

Se a análise inicial de Ricoeur está dirigida por uma perspectiva de entender a proximidade entre o “*mythos* (enredo) do poema trágico e a *léxis* na qual a metáfora se inscreve” (2015, p. 63), desse intento depreende-se que sendo a *léxis* parte constitutiva do *mythos*, a metáfora que subjaz no interior dessa construção,

sendo *pensamento e ação* simultaneamente, tem na sua interpretação um fator preponderante nesse arranjo que extrapola os limites meramente textuais, mas que necessita da palavra como meio transmissor (cf RICOEUR, 2015, p. 64).

O tema da *mimesis* torna-se central a partir de então. Apesar de uma compreensão simplória de *mimesis* enquanto processo imitativo, a análise repousa, a partir de uma percepção aristotélica, sobre a capacidade relacional com o mundo natural e sua transformação mediante o uso da *palavra*. Não cabe apenas uma referência de acordo ou discordância com uma concepção platônica de relação entre os modelos ideais e as cópias efetivas enquanto imitações, mas justamente de sua capacidade criativa e criadora a partir de uma possibilidade de *poiésis* transformativa.

O problema do entendimento de *mimesis*, como figura na reflexão de Ricoeur, está na plurivocidade da *palavra* em Platão, o qual soluciona o problema por meio da eleição do melhor pretendente no uso excessivo da potência do diálogo, ou seja, é por meio da disputa dialógica que o melhor pretendente prevalecerá, tendo como norte o modelo político ideal. Em Platão há um valor positivo do uso da *palavra*. Em Aristóteles, tal qual interpreta Ricoeur, o valor da *mimesis* está no fato de que o fazer “é sempre produto de uma coisa singular” (RICOEUR, 2015, p. 66).

O valor do poeta enquanto criador de possibilidades é o que Aristóteles toma como valor positivo (*Poética*, 1451b 25-30): “do que foi dito até então fica evidente que o poeta deve ser antes artífice de enredos do que de versos, pois é poeta em virtude da *mimesis* que elabora a *mimesis* de ações”. Sendo mais filosófica que a história (1451b 5), a poesia trabalha com a potencialidade do que poderia ter sido. Desta forma, o poeta é artífice (construtor, criador) não apenas porque cria versos, mas porque seu enredo (*léxis, mythos, palavra*) é *mimesis* da ação; “pois nada impede que certos eventos, tendo de fato ocorrido, sejam de tal natureza que é verossímil [e possível] que tenham ocorrido: por isso mesmo, o autor de tais composições é poeta” (*Poética*, 1451b30). Com isso ele permite a virtualidade (potência) de uma nova possibilidade, que nesse caso lança para a posteridade novos caminhos de atuação.

Torna-se evidente que, ainda que a questão do *ethos* esteja presente na elaboração reflexiva de Aristóteles, seu tema não é tão central quanto aquele visado por Platão nas considerações sobre a produção poética. Mas a *mimesis*, de acordo

com a *Poética*, não se furta a essa questão, pois, como bem salienta Paulo Pinheiro (2017, p. 8) na sua introdução à tradução brasileira,

a *Poética* nos remete (...) à produção do *mimema*, [i.e.] à produção de uma imagem poética – verossímil ou mesmo necessária – que não se confunde com a experiência objetiva que temos das coisas e das ações, pois encontra a sua medida não apenas no objeto da representação mas também, e sobretudo, no efeito mimético produzido.

A *mimesis* se configura, portanto, desde o eixo da semelhança e da diferença para com uma relação da realidade. Imitando-a, acrescenta algo ou a transforma. Por meio da similitude introduz uma diferença. Continua Paulo Pinheiro afirmando que a *mimesis* é “tão criativa quanto imitativa, ou seja, ela nos remete a uma ação ocorrida que é, no entanto, retomada e recomposta pela ótica inventiva do poeta mimético” (2017, p. 9); pode-se concluir que, ainda que Aristóteles alerte para o fato de Anteu, protagonista de Agatão, representar uma situação inteiramente inventada (*Poética*, 1451b20), sua capacidade criativa do dramaturgo, isto é, de fazer ser aquilo que não é, permite um entendimento positivo da efetividade da *mimesis* enquanto processo heurístico.

Com efeito, aceitar a obra *poética*⁴⁸ apenas em seu caráter ornamental, ou persuasivo, sem ligação com uma efetividade criativa, não se sustenta dado que o próprio elemento da catarse, em Aristóteles, já coloca uma questão de ética, isto é, de uma efetividade prática da ação que encontra respaldo na experiência humana, ainda que seja apenas encontrada em sua virtualidade ficcional. Voltando ao Anteu de Agatão, tragédia perdida, mas consagrada pela concepção de enredo e personagens originais, sem relação com uma experiência efetiva ou uma relação imitativa, não pode passar incólume o fato de o *Banquete* platônico ser uma *mimesis* imitativa de um fato *experiential*, mas que apresenta implicações para além de uma discursividade ficcional.

Torna-se evidente que a tensão dupla da *mimesis*, a um só tempo imitação do quadro humano e composição original, constitui uma compreensão de *metáfora* que não cabe apenas no eixo da substituição, pois se o “predicativo da metáfora existisse ou não no léxico (nome)” (LIMA, 2015, p. 139), sua substituição, como reconhece

⁴⁸ Aqui se deve compreender o uso do termo em sua mais ampla semântica, ou seja, toda produção ficcional.

Ricoeur, teria consequências graves, dado que se “o termo metafórico é um termo substituído, a informação fornecida pela metáfora é nula, o termo ausente podendo ser restituído, se existir” (RICOEUR, 2015, p. 30).

Operando no vetor da diferença, a metáfora supera uma possível disfuncionalidade regulativa que a tomaria como “desvio em relação à linguagem ordinária, ao lado da palavra rara, alterada, alongada, abreviada, inventada” (RICOEUR, 2015, p. 69). Sua atuação criativa é perceptível quando a “subordinação da *léxis* (palavra) ao *mythos* (enredo/enunciado) já [a coloca] a serviço do ‘dizer’, do ‘poematizar’, que se exerce não mais no nível da palavra, mas no de todo o poema” (RICOEUR, 2015, p. 70).

No entanto, o valor positivo da metáfora, até aqui salientado, não é suficiente para uma superação da pergunta inicial de Blumenberg, potencializada por Derrida, acerca do lugar, ou validade, da linguagem metafórica dentro do discurso filosófico. E tal pergunta se relaciona com outras questões que se atrelam à referencialidade da linguagem metafórica em responder ou indicar *imagens* do mundo e do humano. A referida questão remonta ao cerceamento platônico imposto à linguagem metafórica enquanto produtora de uma *mímesis* que não se relacionava com os pressupostos ideais.

Ainda que não nos detenhamos na relação platônica e seu cerceamento para com a metáfora, cabe trazer à baila a pergunta formulada por Luiz Costa Lima (2003, p. 21): “haveria possibilidade de uma apreciação do poético que não contivesse consigo uma normatividade?”. Indubitavelmente a pergunta nos coloca diante da clássica imagem do interdito poético protagonizado no episódio d’A *República* (398a) em que Sócrates apresenta um “homem na aparência capaz, por sua habilidade, de assumir todas as formas e tudo imitar”, mas, dado o perigo que sua arte imitativa impõe ao modelo ideal de cidade, após reverenciá-lo “como a um ente sagrado (...) enviaríamos a qualquer outra cidade”. Essa ação interna à narrativa platônica não é gratuita e está atrelada a uma crítica maior às poéticas de Homero e de Hesíodo. Ao retomar a pergunta de Luiz Costa Lima, percebe-se que o próprio Platão já a responde, quando exclui de sua cidade o poeta que assume todas as formas e coloca em seu lugar “o poeta e o narrador mais austero e menos agradável que imitará para nós o tom do homem de bem e se conformará em sua linguagem, às regras que estabelecemos desde o início” (398b).

A interrogação formulada por Costa Lima, e a ação platônica presente em sua narrativa, pavimentam as tensões pelas quais os eixos da linguagem (metafórico e conceitual) se digladiaram ao longo do tempo em busca de um lugar que melhor exprimisse a realidade humana. A captura com que o discurso filosófico desloca a metáfora de uma experiência genuinamente humana e a lança num campo estranho a seu domínio (*cf* DERRIDA, 2018, p. 308) deve ser conjugada a um inserção da efetividade política (e aqui se tenha em conta a cidade ideal de Platão) para compreender o conceitual enquanto lugar de privilégios, ao passo que o metafórico, graças a sua inapreensibilidade, sofrerá graves interditos. Com propriedade, pode Luiz Costa Lima afirmar que “o discurso filosófico [conceitual] se cumpre à medida que se libera da força do mítico [metafórico]” (LIMA, 2003, p. 31), e que a ação platônica de colocar à prova “os melhores pretendentes” na elaboração ou constatação da realidade, jogou o eixo metafórico para um lugar no qual a estrutura linguística tem caráter piramidal, em cujo topo estaria o conceito (*cf* LIMA, 2015, p. 13).

Retomando a interrogação blumenberguiana em *Paradigmas para una Metaforología*, sua formulação já não seria, *a priori*, um reconhecimento efetivo de um valor superior de uma linguagem cartesiana que secciona e coloca outras formas de linguagem em categorizações hierárquicas menores? A resposta não pode ser tão simplória, pois contém conotações para além de uma constatação pretérita com reverberações atualizadas acerca de uma relação conflituosa. O que se coloca em questão é uma nova possibilidade de enfrentar um problema crônico no qual a linguagem metafórica foi relegada a um *status* de suspeita dentro de um panorama de desenvolvimento de um programa metódico e sistemático que culminou na tecnicidade como validadora dos pressupostos do conhecimento humano. Em outras palavras, o intento de Blumenberg é romper como o paradoxo que coloca *mito e logos* em campos antagônicos e conflitantes. Um trabalho investigativo sobre as metáforas da linguagem humana indicam que elas “podem ser *elementos básicos* da linguagem filosófica, ‘transferências’ que não podem ser trazidas de volta ao que é adequado, à *logicidad*”⁴⁹ (PM, p. 35); por isso a tarefa blumenberguiana consiste em fazer emergir, ou desvelar, o ocultamento sobre o qual jazeu a metáfora dentro de um panorama histórico. Ao restabelecer o valor da metáfora como fonte de

⁴⁹ “pueden ser *elementos básicos* del lenguaje filosófico, ‘transferencias’ que no se pueden reconducir a lo propio, a la *logicidad*”.

sentido e expressão diante daquilo que não se resigna à semântica protocolar dos dicionários, recupera-se o próprio valor do mítico enquanto expressão válida do conhecimento humano, dado que “a diferença entre mito e ‘metáfora absoluta’ não passaria de genética” (PM, p. 122).

3. Metáfora, “un visage du monde”

O frontispício da primeira edição de *Novum Organum*, de Francis Bacon, trazia a imagem de um barco no limiar das torres de Hércules. Na Antiguidade esse ponto marcava não apenas a fronteira do mundo ao qual o humano não ousara arriscar-se, ir além de seus domínios, mas era também uma metáfora acerca dos limites do conhecimento da natureza através da qual o filósofo inglês apresentava seu próprio método. Pensava Bacon “que as gerações presentes e futuras estariam melhor” (*Novum Organum*, Prêmio), se dele fizessem instrumento.

A intensa repetição de temas e a constante deferência à herança herdada da Antiguidade faziam com que, para Bacon, o conhecimento estivesse agrilhado em perspectivas que não permitiam o profundo domínio dos recursos à disposição do humano para um entendimento substancial de sua realidade. Sua tarefa consistiria então em abrir novas vias e auxílios para a ciência livrar-se de um simulacro que apequenava-a. É interessante notar que o próprio desafio a que Bacon se lança ao fornecer métodos e instrumentos explicativos acerca da interpretação da natureza e do reino do homem que não se baseiem num conhecimento imaginativo ou dado a devaneios sem fundamentação empírica, se valha de forma intensa de inúmeras imagens metafóricas.

O estado em que se encontrava a ciência, para Bacon (*cf Novum Organum*, Prefácio), correspondia ao desafio de romper os limites impostos pela veneração e respeito aos antigos de tal modo que era preciso ir além das “colunas fatais de Hércules” e borrar as imagens que “a história de Cila” pudesse fornecer para que o “Tempo, como um rio”, pudesse exprimir os resultados dos esforços empreendidos; devia evitar “os autores que adotam uma espécie de ditadura das ciências”, para que assim as ciências pudessem respirar “alguma brisa vital” e não caíssem nas armadilhas que levaram a “filosofia e as ciências intelectuais” a se tornarem “estátuas, admiradas e veneradas, mas não aprimoradas”. Renovando os métodos e instrumentos do conhecimento, o desafio cumpria o objetivo de “comprometer-se com as ciências e ampliar seus limites”, descortinando “o tecido do universo, sua estrutura” e compreendendo o “labirinto, onde o caminho para qualquer lado é muitas vezes incerto, a imagem de uma coisa ou um sinal é enganoso e as voltas e reviravoltas da natureza são bastante oblíquas e intrincadas”. Conclui Bacon

afirmando e usando demasiadamente de metáforas, na explicação de seu desafio: “É preciso sempre viajar através das florestas dos experimentos e das coisas particulares, sob a luz incerta dos sentidos, que brilha por vezes e se esconde em outros momentos” (*cf* *Novum Organum*, Prefácio).

Como compreender a tarefa do filósofo inglês em apresentar as “coisas de forma clara e simples, (...) livre de fantasias e vaidade” ao celebrar “o casamento eterno, verdadeiro e legítimo entre as faculdades empíricas e as racionais” (*Novum Organum*, Prefácio), se a sua expressão enunciativa dá-se pela larga exploração de uma linguagem metafórica? Uma resolução não repousaria apenas no fato de Bacon ser professor de retórica e reconhecer o valor da metáfora na constituição do pensamento e na concretização de seus objetivos; aceitar essa tese seria reduzir o alcance da linguagem metafórica à expressão linguística de mobilização e ornamento. Compreender a função da metáfora no seio do projeto de superação de uma provisionalidade do conhecimento tornara-se tarefa central.

A agudeza dessa reflexão alcança-se com o projeto cartesiano de objetificação da linguagem. Mas é nesse ponto que Blumenberg lança o pomo da discórdia ao levar o leitor a uma reflexão: “imaginemos por um instante que a filosofia moderna tivesse se desenvolvido de acordo com o programa metódico de Descartes, e houvesse chegado a essa conclusão que Descartes considerou inteiramente realizável”⁵⁰ (PM, p. 33). Blumenberg se refere ao intento moderno de conseguir alcançar um ponto de precisão tamanha que já não fosse necessário a existência de uma linguagem “provisória”. Toda linguagem atingiria seu grau máximo de objetificação e conceitualização. Resta claro que, para Blumenberg, a tarefa cartesiana não logrou seu êxito completo, portanto, já não se pode esperar da ciência que ela diga somente verdades (*cf* NE, p. 98).

A presença do discurso metafórico, no processo de conceitualização ao longo do desenvolvimento de constituição de enunciação do mundo, pode nos indicar que algumas metáforas podem ser o próprio núcleo da linguagem conceitual. A essas metáforas, cujo significado é conceitual, Blumenberg chama de “metáforas

⁵⁰ “intentemos imaginar por un momento que la filosofía moderna se hubiese desarrollado según el programa metódico de Descartes, y hubiese llegado a esa conclusión definitiva que Descartes consideró de todo punto alcanzable”.

absolutas”⁵¹, além de se constituírem peças fundamentais na história dos conceitos (cf PM, p. 35).

Se os projetos de superação da linguagem metafórica não lograram êxito, cabe refletir sobre tal acontecimento. Para tanto, Blumenberg afirma (PM, p. 35) que uma análise tem que “interessar-se por averiguar que ‘carência’ lógica é essa para a qual a metáfora atua como substituto, e tal aporia se apresenta precisamente com maior clareza onde teoricamente não é ‘permitida’ de forma alguma”⁵². Torna-se óbvio que um “fracasso” do intento cartesiano não significa um expediente de desclassificação da linguagem metafórica como instrumento heurístico, e não apenas porque Vico, como lembra Blumenberg (cf PM, p. 36), já havia posto que o metafórico “era tão ‘próprio’ como a linguagem que comumente passa por própria”⁵³, mas porque a presença das metáforas absolutas pode, além de indicar “rudimentos no caminho *do mito ao logos*”, mas também porque a fantasia, que está inserida na metáfora absoluta, permite um contínuo e elaborado processo de construção de imagens que enriquece o mundo conceitual.

À revelia de Descartes e Bacon, em seus *Ensaio*s, de 1580, Montaigne afirmava que essa obra era uma escrita destinada a si mesmo e aos íntimos, sem pretensões para posteridade, portanto, isentos de temas definitivos e perenes tal como se propunham as obras dos outros dois pensadores. Diferentemente de Descartes, que em 1641 publicara seu projeto epistemológico, a obra de Montaigne “aposta” na provisionalidade da linguagem para exibir um caleidoscópio da cultura humana numa espécie de “rostos do mundo”. É justamente com Montaigne que Blumenberg vai encontrar uma posição que não aceita o cartesianismo como promotor de uma imagem de mundo objetiva, portanto definitiva. O valor da metáfora, na própria escrita do autor dos *Ensaio*s, é requisito singular para a construção dos “rostos do mundo” que perfazem novas possibilidades do conhecimento humano.

⁵¹Blumenberg cita as metáforas absolutas que se encadeiam ao longo do tempo e se identificam ao conceito em si. Assim temos a metáfora da luz como identificação da verdade; a metáfora da navegação arriscada como identificação da superação; metáfora do mundo inacabado como identificação da conduta mundana moderna entre outras.

⁵²“interesarse por averiguar qué ‘carencia’ lógica es esa para la que la metáfora hace de substitutivo, y semejante aporía se presenta precisamente con la mayor claridad allí donde teóricamente no está ‘permitida’ en absoluto”.

⁵³ “era tan ‘próprio’ como el lenguaje que comúnmente pasa por próprio”.

Ao apostar na metáfora enquanto vetor do conhecimento humano, inclusive como possibilidade de ampliação do conhecimento conceitual, Blumenberg se lança num projeto metaforológico que “se aproxime da subestrutura do pensamento, do subsolo, do terreno fértil de cristalizações sistemáticas”⁵⁴ para compreender que, ao dar a certas metáforas o atributo de absoluta, sua resistência “à afirmação terminológica não se pode solucionar com conceitualidade”⁵⁵ (PM, p. 37).

Mas o que efetivamente se configura como metáfora absoluta? A aproximação com a *mimesis*, como propõe Luiz Costa Lima, dá uma ideia daquilo que podemos entender por metáfora absoluta. Elas dimensionam uma ideia que o humano lança sobre a realidade de forma que constitua uma trama cultural que garanta seu domínio frente a uma barbárie possível.

A relação que o problema da verdade mantém com a metáfora da luz é um corte singular na história do conhecimento humano. Não apenas a ação de Prometeu ao roubar o fogo dos deuses e dá-los aos homens mostra como essa metáfora já atua na elaboração do pensamento mítico originário. Platão retoma a relação da verdade com o conhecimento da luz em sua famosa alegoria da caverna. Até mesmo a cultura patrística desenvolve em torno dessa metáfora a capacidade de revelação dos desígnios de Deus a seu povo. A mensagem que emana da sarça ardente (Ex 3, 1ss) é a revelação que Deus oferece a Moisés no Monte Horeb e que será a verdade que brilhará doravante ao seu povo.

As colocações de Bacon acerca do estado em que se encontrava a ciência e seu desafio de buscar novas formas de estabelecer a verdade são exemplos do modo como a metáfora absoluta se espraia na elaboração dos conceitos e fornece dados, ainda que provisórios, mas de importância capital na constituição da capacidade do conhecimento. O projeto do Iluminismo, dentro de sua vertente racionalista, também se utiliza de forma abundante da metáfora da luz enquanto vetor de alcance da verdade. Não apenas as imagens apresentadas por Bacon (exibidas no início deste capítulo) dão provas dessa perspectiva.

As metáforas absolutas são verdades históricas, isto é, pragmáticas, “desta forma, o olhar com compreensão histórica histórica indica as certezas, conjecturas, valorações fundamentais e solidárias que regulam atitudes, expectativas, ações, e

⁵⁴ “acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas”.

⁵⁵ “a la pretensión terminológica no se puede resolver en conceptualidad”.

omissões, aspirações e ilusões, interesses e indiferenças de uma época”⁵⁶ (PM, p. 48). As metáforas absolutas são, portanto, respostas a questões aparentemente ingênuas, mas que planificam a primeira apropriação do homem no mundo. Deste modo, é natural que mesmo que sua verdade seja provisória, elas sejam suficientes ao cumprir seu papel pragmático.

Um descompasso nasce se se toma o sentido pragmático da metáfora absoluta, portanto provisório, como uma metafórica da potência de verdade, na medida em que abandona um justiça necessária e alcançável entre os homens a uma busca desenfreada de uma verdade metafísica que olvida a relação entre o bem estar humano e o domínio do conhecimento técnico. Nessa perspectiva, ao retomar as imagens propostas por Bacon, fica evidente que o desafio de fundamentar o conhecimento em algo não provisório requer a superação desse estágio, mas que o reconhece como fundo necessário à empreitada em que se lança. Aqui a metáfora das torres de Hércules não seria uma transferência imprópria, mas se coaduna com a própria percepção e o entendimento do mundo como organismo inacabado.

De modo complementar àquilo que o Iluminismo tomou como “imagens do mundo como *pólis* e do mundo como como ser vivo, na metáfora do mundo como teatro e como mecanismo de relojoaria”⁵⁷ (PM, p. 50) se oferece um panorama de possibilidades em que deixa a compreensão de realidade em aberto. Nessa metáfora do mundo como possibilidade e como inacabamento estão assentadas perspectivas fundantes de modelos sociais e políticos no qual se elaboram toda uma compreensão e organização social. O mundo como sendo isso ou aquilo são decisões históricas, possibilidades adormecidas que despertam e se assentam enquanto tal até o próximo revisionismo. Nesse ponto, a exemplificação dos objetivos presentes na elaboração d’*A República* e das *Leis* parecem fornecer material substancial para compreensão profunda desse caráter de aperfeiçoamento do modelo social e de *pólis* que se estruturam à medida que o tempo passa e novas experiências são agregadas ao compêndio de imagens iniciais.

No interregno entre a cosmovisão do Medievo e da Era Moderna “*a existência de mais de um mundo* foi, desde Fontenelle, uma fórmula que serviu de estímulo ao

⁵⁶ “indican así la mirada con comprensión histórica las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época”.

⁵⁷ “imágenes del mundo como pólis y del mundo como ser vivo, en la metáfora del mundo como teatro y del mundo como mecanismo de relojería”.

Iluminismo”⁵⁸ (RV, p. 29). Ainda que a metáfora da possibilidade de um mundo de mundos possa ser uma relação que explica a dificuldade crescente em regular a nossa experiência de mundo com a realidade das ciências empíricas, tal percepção só se pode realizar graças ao próprio avanço de técnicas que permitiram ao humano lançar-se para além do limite do mundo conhecido e manter contatos com povos que até então não “existiam”.

Ainda que o modelo leibniziano do “melhor dos mundos possíveis” seja uma substancialização e redução das possibilidades em uma efetividade apenas, não deixa de tomar como pressuposto a existência de outras formas. Até mesmo a Física Quântica aceita de forma objetiva a concepção de universos paralelos na constituição do cosmos. É sabido que o giro copernicano na explicação de fundamento do universo abre consigo uma virada da compreensão do homem no mundo e de seu domínio sobre a natureza. A segurança que o mundo medieval em sua estrutura cosmológica oferecia dá lugar ao mundo como objeto inacabado e, portanto, passível de novas expressões. Daí o desafio de personagens como Bacon e Descartes em fornecer mecanismos suficientes para uma compreensão substancial da ordem da realidade necessite da metáfora absoluta como imagem possível de explicação.

Também as imagens do bom selvagem rousseauiano, o Eldorado voltairiano e o Leviatã de Hobbes se valem de imagens metafóricas expressivas que possuem um reservatório inesgotável de imagens fundantes de uma experiência da vida que ultrapassam o estímulo estético do prazer para assentarem-se numa tentativa de explicação sobre o fundamento da realidade. A constituição de novos mundos possíveis a partir de Morus e Campanella também funcionam como indícios de uma tentativa de apropriação de novas possibilidades de mundo que nascem com o advento da revolução do conhecimento.

Esses breves panoramas servem de exemplificação acerca da capacidade das imagens metafóricas, sobremaneira da metáfora absoluta em exhibir “rostos do mundo” como expressões válidas do conhecimento. De um lado ou de outro da disputa enquanto melhor pretende da expressão de mundo, as figuras do desafio de superação de um estado a que se pretende deixar para trás e do caminhar em busca da luz da verdade, escapando da armadilha de um labirinto simulacral, parecem

⁵⁸ “*la existencia de más de un mundo fue, desde Fontenelle, una fórmula que sirvió de estímulo a la Ilustración*”.

melhor se apresentar sobre a metáfora da navegação arriscada presente no trabalho de Bacon e trazida à luz na nova virada antropológica com a “morte de Deus” em Nietzsche (*cf* GC, § 124). Cumpre, de alguma forma, tomar a metáfora como expressão do conhecimento e saber que o inacabamento do mundo é um desafio que cumpre se efetivar, seja numa larga busca pela luz da verdade desde a caverna platônica ou nos desafios de domínio dos mares. Ao retomar Schlegel, Blumenberg (PM, p. 99) conclui:

esta proposição: o mundo ainda não está acabado, é de grande importância para todos. Se pensamos o mundo como acabado, todo nosso fazer é nada. No entanto, se sabemos que o mundo está inacabado, nosso destino é, naturalmente, colaborar para seu aperfeiçoamento⁵⁹.

3.1. Quando a poética exprime imagens do mundo

A questão da metáfora está ligada à provisionalidade (*Vorläufigkeit*) da própria experiência da vida. É por meio de Zaratustra, personagem central no pensamento nietzschiano, que o filósofo de Röcken encontra o meio de repensar a questão do *sujeito no mundo*. Não apenas da metamorfose do espírito humano, mas pela crítica a um estabelecimento de mundo mediante a identificação mimética de “um deus sofredor e atormentado” (AFZ, p. 31).

A constituição do mundo, e conseqüentemente do humano, por meio do relato do Gênesis, se dá pela construção do homem como “imagem e semelhança” de Deus (*cf* Gn 1, 26), isto é, da identificação que culmina na percepção do “e viu que era bom”. Ainda que não se dê a obra como objetivo acabado, o relato do Gênesis, sendo obra da vontade de Deus, substancializa uma potência numa efetividade do mundo. É Leibniz quem percebe essa multiplicidade de imagens do mundo (*imago mundi*) que se efetiva naquilo que chamou “o melhor dos mundos possíveis”.

Mas a posição em que se encontra Zaratustra nesse momento é de profunda crítica ao que nomeia de “transmundanos”. Sendo Deus “uma obra e loucura de homens, como todos os deuses!” (AFZ, p. 32), a identificação do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), isto é, da própria experiência humana com essa imagem, elimina a possibilidade da transmutação do espírito, condição mínima para sua percepção

⁵⁹ esta proposición: el mundo no está aún acabado, es de la mayor importancia para todos. Si pensamos el mundo como acabado, todo nuestro hacer es nada. Pero si sabemos que el mundo está inacabado, nuestro destino es desde luego colaborar a su acabamiento.

enquanto *ser no mundo*. A presença de Deus criava um simulacro no qual o humano se sentia um encarcerado, era “um fantasma [que] fugiu de mim!” (AFZ, p. 32).

A lógica leibniziana é invertida nesse panorama. A potência dos mundos é substancializada apenas numa percepção. Em *Assim falou Zaratustra*, fica evidente que, para Nietzsche, toda a construção imagética em torno da ideia de Deus é consequência de um deslocamento linguístico que cria simulacros efetivos, mas que produzem uma dissonância da experiência antropológica. Não à toa, sua figura poética máxima, Zaratustra, para permitir uma nova percepção da qual corpo e terra sejam constituintes de uma experiência, ensina “uma nova vontade aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!” (AFZ, p. 34). Instigante imagem diversa daquela produzida pela queda de Tales.

Interessante notar que é por meio da linguagem metafórica, ou da sua inapreensibilidade objetiva, que Nietzsche se vale para levar adiante sua proposta de interpretação, ou apreensibilidade do mundo. Não gratuitamente a tarefa pela qual Zaratustra opera é um “declínio” em direção aos homens (AFZ, p. 11). Seria uma tarefa interessante, porém desnecessária, fazer aqui uma análise pormenorizada do jogo linguístico e imagético do qual se vale o filósofo alemão para construir sua narrativa; embora rica e profunda, importa-nos utilizá-la apenas como mote para uma reflexão acerca do uso da linguagem poética, notadamente metafórica, como instrumento heurístico singular. A questão da metafísica na linguagem, ou da captura desta por aquela (se quisermos seguir uma interpretação derridiana), não seria também uma metáfora que desloca o sentido originário da palavra, lançando-a numa dimensão estranha a sua composição?

Parece ser essa a inclinação de uma possível leitura de *Assim falou Zaratustra*; todo o paralelismo com a tradição cristã assente, bem como o modo ocidental de elaboração do mundo, encontram na narrativa nietzschiana um contraponto. No entanto, é preciso atentar-se para o fato de que sendo a metafísica a captura de uma linguagem que deveria expressar a própria experiência do sujeito no mundo, ao se deslocar dessa realidade imanente, ela quebra o paradigma do substancialismo da identidade. Em *Zaratustra* retoma-se, ou se reaviva, a retórica como posse da verdade ou como perplexidade resultante da impossibilidade de alcançar a verdade. Esse ponto já havia sido central no debate de Platão com os sofistas e reconduzido, em certa medida, pela Patrística ocidental, colocou em

tensão as linguagens objetiva e metafórica acerca da apreensibilidade do conceito de Deus.

Não gratuitamente, Nietzsche dedica a primeira edição de *Humano, demasiado humano* a Voltaire. É nesse livro que o filósofo alemão apresenta a tese do *espírito livre*, metáfora máxima nietzschiana que reverberará em inúmeras outras acerca da capacidade inapreensível do humano em basear a construção da compreensão de mundo em conceitos unívocos e absolutos. A capacidade do *espírito livre* em nunca se adequar a uma imagem estabelecida de mundo, às verdades tidas como fundadoras, ao que Nietzsche chama de “coisas primeiras e últimas” (HDH, p. 15), apontam para essa sua percepção em Voltaire, especificamente em *Micrômegas*, de 1752.

Escrito um século depois da grande transformação da epistemologia humana dada com Descartes, o opúsculo voltariano caricaturiza a pretensão da linguagem matemática em possuir os únicos pressupostos possíveis para apreensão do conhecimento sobre o mundo. Fornece novos paradigmas miméticos ou os constrói mediante uma profunda mescla de narrativas possibilitadoras. Numa miscelânea de diferentes visões de mundo representadas pelo narrador-historiador, filósofos habitantes da Terra e viajantes alienígenas, Voltaire constrói uma narrativa sobre a busca do conhecimento humano tão amplo e plural quanto é possível construir. Ao criticar uma única forma de alcançar o conhecimento, notadamente a tese cartesiana, o filósofo francês se vale das diversas linguagens apropriadoras do mundo para construir uma pálida, mas necessária, plurivocidade apreensora da realidade.

Numa espécie de antecipação da escrita de Lewis Carroll, que subverte os paradigmas lógicos da linguagem, *Micrômegas*, já no início, põe em xeque as noções de exatidão, proporção e lógica da linguagem referencial matemática explicativa do mundo. A sistematização da linguagem e o conhecimento científico até então conquistados pela humanidade são instrumentos que endossam, mas não explicam, nem justificam, de forma lógica, a aventura do personagem que habitava um dos planetas “que giram em volta da estrela Sirius” (*Micrômegas*, p. 11). A linguagem matemático-filosófica (e até mesmo teológica, se quisermos colocar em debate uma perspectiva agostiniana), fartamente usada na descrição e organização do cosmos, submerge na linguagem metafórica que a caricaturiza, fazendo emergir a esterilidade de seus debates.

A viagem de Micrômegas, o gigante economista e filósofo (três naturezas num mesmo ser) que empreende a primeira viagem espacial, na literatura de ficção, logo depois de seu encontro com um habitante de Saturno, se cumpre na busca pelo conhecimento que ultrapasse os meros pretextos fundantes do conhecimento e tenham uma validade para a experiência humana. Se o conhecimento proporcionado pelos sentidos humanos não são suficientes, segundo Descartes, para um conhecimento claro e verdadeiro da natureza, Micrômegas descobre que em Saturno seus habitantes possuem 72 sentidos, e mesmo assim se queixam “que sejam tão poucos”, fazendo com que a “imaginação vá muito além das necessidades” (*Micrômegas*, p. 19). Assim preenche-se a lacuna decorrente do anseio por conhecimento.

Uma das mudanças advindas da revolução copernicana, na Física, foi a “descoberta” de leis imutáveis que regem o universo. Agregado a isso, os avanços na área da Química fizeram com que o homem dominasse o conhecimento de micro e macro estruturas e percebesse que a existência de “outros mundos paralelos”⁶⁰ fossem possíveis. No entanto, dado que esse conhecimento provém de um aperfeiçoamento técnico para suprir a deficiência dos sentidos, a simples constatação, mediante um único modelo explicativo (científico, filosófico, teológico etc) não seria suficiente para a afirmação inequívoca de “apreensão em flagrante da natureza” (*cf Micrômegas*, p. 41), pois ela poderia ser apenas mais um “engano pelas aparências, coisa que acontece até demais, quer a gente use microscópio ou não” (*Micrômegas*, p. 41).

A relativa delonga nessa obra voltairiana não é apenas ilustrativa, mas serve como fundamento para demonstrarmos como os debates acerca dos eixos da linguagem ganham corpo no decurso da história do pensamento ocidental. A grandiosidade dessa obra, em que pese a fama de seu autor, é a sua capacidade de fornecer múltiplas imagens de inúmeras formas de estruturação do conhecimento que nos apontam para uma virada daquilo que Blumenberg chamou de *realidade garantida* para *instantânea*⁶¹, tocando em temas como alma, Deus, natureza,

⁶⁰ A compreensão de “mundos paralelos” não se refere, aqui, à terminologia leibniziana de “mundos possíveis”, mas apenas à constatação de estruturas componentes do universo que não estão numa percepção imediata da experiência humana, tais como os mundos de microorganismos ou superestruturas galácticas.

⁶¹ A tese da *realidade instantânea* e *garantida* é levantada por Hans Blumenberg em artigo intitulado *El concepto de realidad y la posibilidad de la novela*, que integra livro *Literatura, estética y nihilismo* (2016).

espírito, condição humana. Temas tão caros àquele momento histórico da Ilustração se agudizaram de alguma forma e balizaram a trajetória do pensamento humano.

Além da valorização da linguagem metafórica, e da ferrenha crítica ao cientificismo pretensamente empírico, é o modo como Voltaire, dentro do projeto ilustrado, faz uso excessivo das imagens em suas construções ficcionais que parece levar Nietzsche a um elogio primeiro, reconhecendo nele o valor da linguagem metafórica enquanto instrumento possibilitador do conhecimento. *Micrômegas* veicula a crítica a uma valorização da linguagem filosófico-matemática, portanto conceitual, enquanto detentora da compreensão de um mundo. Nela, Voltaire, parece apontar bem para essa questão ao ironizar, até mesmo caricaturar, o empreendimento filosófico em voga que buscava explicar o mundo por meio de conceitos claros e distintos. É a metáfora de “olhar o mundo com olhos de Sirius” que põe em xeque o estatuto de menoridade com que a metáfora teve que lidar. Ao lado desse projeto desconstrucionista, questionador, voltairiano, recordamos a ironização que ele faz acerca da filosofia leibnizana do “melhor dos mundos possíveis”. Contra uma construção filosófica que tentava por meio de conceituações máximas apreender o mundo, Voltaire erige uma obra não menos filosófica, dando à metáfora, assim, um lugar imprescindível na compreensão do mundo.

A insistência blumenberguiana no eixo metafórico da linguagem enquanto vetor heurístico não implica uma mera contraposição da conceitualidade, mas sim uma crítica a seu eixo – o conceito – como único elaborador de uma sustentação de paradigma de mundo. A tarefa, ou tese, de uma capacidade inconceitual da linguagem parece, num primeiro momento, mostrar-se um desvario, dado que a efetivação do conceitual foi o que permitiu o estabelecimento daquilo que se convencionou chamar de Modernidade. Mas a verdade é outra.

3.2 Mito e metáfora, uma relação genética

A aposta blumenberguiana na valorização do eixo metafórico leva a uma reflexão concomitantemente pretérita e contemporânea: qual o valor do mito? Por que sua permanência ainda é insistente? Ao estabelecer que “a diferença entre mito e metáfora absoluta não passaria de genética”⁶² (PM, p. 122), Blumenberg confirma uma constatação de que se torna impossível realizar uma separação entre o

⁶² “la diferencia entre mito y metáfora absoluta no pasaría de genética”.

mitológico e o metafórico. Mas tal relação não implica necessariamente numa relação binária oposta a uma cientificidade e conceitualidade como vetores opostos. Há similitudes entre tais vetores. No processo comum à Era Moderna de “a desmitologização, como paradigma do nivelamento científico da significação, pode ser também pura ilusão ou, pelo menos, ocultação de um elemento residual não superado, cuja qualidade arcaica é exigida em uma nova função”⁶³ (MCR, p. 83). De modo análogo, retomando o exemplo das grandes navegações do século XVI, poderíamos refletir: não seria essa aventura humana um dos mais claros paradigmas da existência humana que se lança na busca interminável de superar os limites impostos pela sua percepção de finitude? Os monstros marinhos prontos a devorarem as frágeis embarcações seriam então apenas imagens cristalizadas de uma angústia de percepção da fragilidade humana. Ainda que as conquistas tenham verificado empiricamente a inexistência dos temidos monstros, a sua permanência nas narrativas literárias e nas produções de mapas evidencia essa conjugação humana entre a virtualidade e a efetividade do mundo que, ainda que pareçam provisórios, permanecem como elemento residual não superado.

A aposta e insistência na metáfora enquanto vetor de possibilidade de instrumento heurístico tem suas implicações. Não se podem reduzir as narrativas fantasiosas a uma mera atração do espírito humano mais inclinado a estas que às histórias objetivas. Ainda que as narrativas acerca do contato com povos autóctones e seus rituais antropofágicos tenham impactado os leitores mais vivazes desse espetáculo, ali estavam narrativas objetivas de acontecimentos que não eram comuns a outros povos. Embora a Ilustração tenha por paradigma a racionalidade do seu discurso, provavelmente não encontraremos outro momento na historiografia humana na qual as narrativas ficcionais funcionaram com mais vigor e paixão na elaboração das imagens de mundo.

Ciência e mito, enquanto *enunciados* que permitem uma interpretação de mundo frente a uma realidade, são “estratégias” que buscam uma estabilidade e equilíbrio da *experiência* humana. Nessa perspectiva, discurso mítico e discurso científico se equivalem, pois compartilham a mesma raiz originária. No entanto, não nos deteremos agora nessa relação tensional. Num primeiro momento, o que

⁶³ “desmitologización, como paradigma de la nivelación científica de la significación, puede ser también pura ilusión o, cuando menos, encubrimiento de un elemento residual no superado, cuya cualidad arcaica se precisa en una nueva función”.

nos importa é compreendermos o impulso mítico enquanto “confiança no mundo [que] começa com os nomes dos quais se podem narrar histórias”⁶⁴ (TM, p. 42).

Com efeito, o relato de Gn 1,1 não faz o mundo mais compreensível, sequer o explica, mas a sua elaboração de produção de confiança no mundo se equivale à teoria do *Big Bang*. A questão da metáfora, em Blumenberg, está em estreita relação com uma questão antropológica. A ideia de humano como sujeito *carencial*, tese de Herder sobre teoria da linguagem da qual Blumenberg se apropria (cf LIMA, 2015, p. 63), explicaria a elaboração *fantasiosa* do cosmos como aproximação do domínio do mundo. Se os animais, ainda que não tenham “consciência” de seu lugar no mundo, possuem mecanismos próprios que garantem sua sobrevivência, ao homem cabe a tarefa de transformar por meios próprios as condições e oportunidades de prolongamento de sua existência.

É graças ao mito, afirma Blumenberg, que

o mundo vai perdendo monstros, (...) vai se tornando mais amável, (...) vai se aproximando da necessidade do homem - que é quem escuta o mito – por se sentir no mundo como em sua casa⁶⁵ (TM, p. 127),

e o meio pelo qual pode minimizar a consciência de sua finitude. As histórias míticas (ou narrativas em geral, para seguir uma linha de Michel Serres, 2015) permitem combater a diferença entre a percepção do tempo da vida (finito) e do mundo (infinito), e a ameaça da realidade inóspita. Nas palavras de George Steiner (2003, p. 10), os discursos filosóficos e produções artísticas extraem sua força e vitalidade deste momento limite de finitude; há sempre um empenho “implícito ou explícito, (...) na mais confiante elaboração metafísica e na obra de arte mais triunfal, (...) para conter a ação fatal do tempo e da entropia que penetra toda forma viva”. De forma semelhante, a provisionalidade da vida é percebida por Heidegger mediante a poesia de Hölderlin. E a conclusão a que chega o autor de *Ser e tempo* é similar à blumenberguiana acerca da *enunciação* do mundo pela via ficcional como liberalidade metafórica e domesticação do mundo.

⁶⁴ “confianza en el mundo [que] comienza con los nombres de los cuales se pueden narrar historias”.

⁶⁵ el mundo va perdiendo monstruos, (...) se va convirtiendo en algo más amable, (...) se va acercando más a la necesidad del hombre –que es quien escucha el mito– por sentirse en el mundo como en su casa.

A aproximação entre Blumenberg e Heidegger também se dá pela aposta na linguagem metafórica do *dasein*⁶⁶. Sendo o mito manifesto “como expressão desnuda da passividade diante do encantamento demoníaco (*terror*) ou como excessos imaginativos de uma apropriação antropomórfica do mundo e uma elevação teomórfica do homem (*poesia*)”⁶⁷ (MCR, p. 15), a sua realização se dá graças ao ser do homem que, como sujeito, se interroga⁶⁸. Nessa perspectiva, a literatura será uma experiência histórica que corresponde a uma resposta em determinado momento. As perguntas se refazem de acordo com a necessidade de cada tempo. As “verdades” emanadas das metáforas são meramente pragmáticas, históricas. (cf PM, p. 48).

O que se torna evidente nesse propósito de Blumenberg é que, sendo *histórica*, a metáfora responde a anseios diversos localizados no tempo e espaço. A quarta pergunta kantiana (“o que é o homem?”) e o *dasein* heideggeriano não seriam esse limite, ou adequação, da compreensão do homem numa limitação de sua própria autoconsciência? É na investigação temporal das metáforas que Blumenberg vai encontrando soluções provisórias, mas satisfatórias, para tal questão. É notório que a racionalidade possui seus limites conceituais, e é na investigação de uma história das metáforas que tais contingenciamentos vão surgindo. Quando se define o homem como *animal rationale*, pressupõe-se que seu *estar-no-mundo* se define por seu lastro de racionalidade. Tal percepção não deixa de ser uma percepção temporal cuja sustentabilidade se opera apenas no interior de tal possibilidade.

Dito de outra maneira, uma investigação sobre as metáforas, sobretudo as metáforas absolutas, e como elas operam enquanto interpretação do mundo⁶⁹ podem indicar os rastros de uma hermenêutica sobre nós mesmos, sobre o *dasein*, constituindo a maneira como temos acesso a uma realidade e às representações que

⁶⁶ Habitualmente traduzido como *ser-no-mundo* ou *ser-aí*, o termo *Dasein* pode ser entendido como a capacidade humana de perceber-se participante da realidade do mundo e interrogar-se sobre esta sua própria percepção.

⁶⁷ “como expresión desnuda de la pasividade frente al hechizo demoníaco (*terror*) o como excesos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre (*poesía*)”.

⁶⁸ “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*” (HEIDEGGER, 2003, p. 30).

⁶⁹ É Luiz Costa Lima (2015, p. 127) quem chama atenção para proximidade entre metáfora absoluta e *mimesis*: “a configuração metafórica plena (a metáfora absoluta ou a sua espécie explosiva) tem uma constituição equivalente a da *mimesis*”.

dela fazemos. Em outras palavras, “a metaforologia (...) se converte em uma hermenêutica da autointerpretação e possibilita a criação de uma genealogia da razão humana”⁷⁰ (ROS VELASCO, 2012, p. 225).

A metaforologia seria dispensável se o intento cartesiano houvesse logrado êxito (*cf* PM, p 33), no entanto, apesar do desejo das ciências empíricas libertarem o homem do jugo da fantasia, desde um ponto de vista da temática do mundo da vida, a metaforologia blumenberguiana possibilita um estudo das configurações de sentido que permeiam a historicidade dos sujeitos implicados em determinada época.

Sendo a *poesia* uma das formas de apresentação do mito, e sendo, portanto, uma forma de representação de uma realidade do mundo para o humano, resta saber se tal capacidade criativa inerente à produção poética não configura uma virtualidade de falseamento. O retorno à tensão entre os dois eixos da linguagem operados por Blumenberg, metafórico e conceitual, retomam a uma concepção platônica que ainda faz sentir suas consequências. Depreende-se, daqui, a potencialização do *dictum*⁷¹ platônico (os poetas mentem) e sua capacidade de adequação investigativa à capacidade humana de “dizer a verdade”, sem, todavia, cair num absolutismo da “verdade”.

Seguindo a pretensão blumenberguiana de uma metaforologia que indique os caminhos pelos quais a civilização erigiu seu arcabouço cultural, podemos perceber uma inclinação a uma *remetaforização* do mundo diante de uma crise constatada pela insuficiência da empiria moderna. É em *El mito y el concepto de realidad* que fica evidente que essa espécie de arqueologia do saber em busca dos traços metaforológicos inevitavelmente passa por uma reavaliação sobre os mitos fundacionais e como a interpretação influencia em cada época de acordo com recepções distintas. Obrigatoriamente ao perfazer esse caminho somos levados a uma cartografia da contemporaneidade. Todavia, como interpretar a recepção de uma mitologia nos termos atuais? Se Blumenberg rastreia suas consequências até a modernidade, fica evidente que a tarefa cabe à posteridade dado que a dinâmica social e das comunicações impõem novas e contínuas reavaliações.

⁷⁰ “La metaforología (...) conviértese en una hermenéutica de la autointerpretación y posibilitando la creación de una genealogía de la razón humana”.

⁷¹ Esse termo, quando grafado em latim, refere-se à interpretação que Blumenberg faz da tese platônica de que os poetas geram simulacros no seio do Estado ideal. Deste modo, as construções poéticas possuem a potência do falso.

Se a *palavra poética* helênica era mediada pelo inebriamento divino das Musas – ainda que os problemas sobre tal mediação surjam como debate necessário em Platão – é na cristologia teológica (NE, p. 109) que o problema do realismo poético se colocará como questão central e cria “consequências do realismo que até agora – no uso dos mitos e suas alegorias, das epifanias e metamorfoses da indeterminação arbitrária de sua seriedade – eram desconhecidas ou ao menos não eram formuladas de forma rigorosa”⁷².

Para Blumenberg, a dogmatização do mito, isto é, sua normatividade excessiva, rompendo com seu caráter inerentemente mutável, cria problemas pelos quais a Patrística ocidental, notadamente Agostinho e Clemente de Alexandria⁷³, deverá buscar soluções sem que afirmem a positividade mitológica. É na linguagem conceitual e no valor da positividade lógica que a Patrística ocidental encontrará um arcabouço que fundamente sua posição e que gozará de privilégios até Descartes. Como afirma Blumenberg (NE, p. 109), “o pano de fundo de um uso não vinculativo de mitologemas obriga-nos a fixar dogmaticamente um rigorismo quanto ao caráter definitivo da sagrada união homem-Deus”⁷⁴.

Mas seria o trabalho do teólogo Karl Joseph-Kuschel acerca das relações entre obras literárias do século XX e a teologia uma constatação do limite cartesiano e uma renovação da tradição clássica da relação poeta-deuses? Sua reflexão se encaminha para uma concepção de liberalidade metafórica, renovando, desta forma o mito de suas amarras dogmáticas?

O caráter metafórico da linguagem está diretamente relacionado a uma questão antropológica, não apenas pela experiência de liberação da condição primitiva do humano, mas pela sua capacidade de ampliar o horizonte do conhecimento do mundo pela sua apropriação imaginativa. Desta forma, talvez numa posição inversa à certeza cartesiana, a concepção de Deus não esteja

⁷² “consecuencias del realismo que hasta ahora – en el uso de los mitos y sus alegorias, de las epifanias y metamorfosis de la indeterminación arbitraria de su seriedade – eran desconocidas o al menos no eran formulables de forma rigurosa”.

⁷³ Notadamente, o conceito de dogmatização do mito é abordado desde uma perspectiva do processo de estabelecimento de um Estado, sobretudo no panorama ocidental da Patrística com enfoque em Clemente de Alexandria e Agostinho. Em outros termos, a dogmatização do mito é sua ortodoxização. Ainda que essa dinâmica não seja consenso na Patrística (caberia apresentar um debate maior em que o dogma torna-se o núcleo de um tema a ser debatido e exaurido em suas possibilidades), para esta pesquisa, cumpre estabelecer que o panorama ocidental tendeu a uma monosemia do mito em sua operação.

⁷⁴ “el transfondo de un uso no vinculante de los mitologemas obliga a fijar dogmaticamente un rigorismo respecto al carácter definitivo de la unio sagrada hombre-Dios”.

subordinada a pressupostos claros e distintos porque, ainda que se apresentem como linguagem objetiva e definitiva, são uma provisionalidade da linguagem, um mito dogmatizado.

A tese inicial que Karl Joseph Kuschel apresenta em sua obra *Os escritores e as escrituras* parece ser interessante, mas não suficiente para um entendimento substancial das vicissitudes relacionais que a Literatura mantém com outras formas do conhecimento (notadamente a Filosofia e a Teologia) e vice-versa. Partindo de uma análise pormenorizada da frase de Kurti Marti (*Carinho e dor*, 1979) – “Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (veja que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sagrada irredutibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos” –, Kuschel chama atenção para alguns pontos capitais. Dois nos interessam particularmente: a expressão “*Deus mantém à sua disposição*”, e a palavra “*poetas*”.

A avaliação de Kuschel sobre a expressão conduz para um entendimento, ou interesse, como ele próprio afirma, “de Deus pelos poetas, o prazer de Deus diante da leitura” (KUSCHEL, 1999, p. 210). Marcando o interesse teológico pela literatura, a reflexão propõe a conclusão de uma subordinação da literatura pela teologia porque aquela não pode exprimir em sua profundidade a “irredutibilidade de Deus”; assim Deus não é reduzido aos conceitos e formas linguísticas nascidas por meio da *palavra poética*. O que existe, nesse ponto é uma dependência mútua: a teologia bebe da fonte poética para não reduzir Deus a conceitos vazios, mas pelo contrário, experimenta as angústias, dores, sofrimentos e expectativas humanas; e a literatura não domina um campo do qual não possui os pressupostos necessários para uma palavra final. No entanto, algo parece escapar da avaliação de Kuschel, e isso reside justamente na não observância que o enunciado carrega em sua essência. Se “Deus mantém à sua disposição” estamos falando de um conceito de realidade, ou seja, uma *mimesis* poderosa que transforma a ficção numa realidade fática. Aqui temos um primeiro problema a ser enfrentado que nos levará por searas pretéritas: a compreensão substancial do que vem a ser realidade e ficção e sua correlação. Em outras vias o que está em jogo é a capacidade da literatura de exprimir uma realidade.

Essa reflexão leva ao segundo vocábulo no qual Kuschel se detém: *poetas*. Esse ponto parece ser interessante na avaliação do teólogo alemão. Rejeitando uma concepção romântica do termo, ele afirma que a palavra “expressa as expectativas

impostas à literatura (...), expressa os esforços por uma apreensão literária da realidade por meio da forma e da linguagem” (KUSCHEL, 1999, p. 210). Ora, não fica claro se a distinção que ele faz do termo e da capacidade do poeta tem relação com sua capacidade criativa num entendimento substancial do termo, isto é, esse “esforço por uma apreensão literária da realidade” está atrelado a uma verve criadora ou criativa. Parece, dada a sua posição de teólogo, que a opção é a segunda alternativa pois afirma na sequência que “só merece a designação honrosa de ‘literatura’ a escrita que, para além de toda representação pálida, logra ingressar a fundo na realidade, prestando assim sua colaboração à desbanalização da vida” (KUSCHEL, 1999, p. 210).

Essa interpretação do teólogo alemão é particularmente interessante pois se concentra numa aceitação e renúncia da ficção como valor criativo *versus* criador, isto é, pode-se encontrar aí uma reavaliação e tensão constantes da compreensão entre *poiésis* e *mímesis*. Sem adentrar numa reflexão mais profunda, apenas entendendo, inicialmente e para efeito de introdução, *poiésis* como potência criadora e *mímesis* como potência criativa. Esta última, ao contrário da primeira, apenas permite uma reavaliação mediada do objeto, partindo de uma realidade já dada e apenas transformando essa realidade. Ou seja, sua capacidade de criar uma realidade *ex-nihil* é inexistente. Por isso quando fala em “uma escrita para além da representação pálida”, portanto, sem vivacidade sobre o objeto sobre o qual procura falar, sua compreensão repousa num entendimento de *poeta* enquanto revisor de algo. Torna-se evidente que seu caráter de não-criador é presente; é clara a identificação do fenômeno literário como *mímesis* (no sentido aristotélico) que se apropria de uma realidade dada, apenas colaborando com sua transformação.

O que emerge da avaliação de Kuschel é ainda uma normatividade do fenômeno literário que herdou de Platão sua interdição heurística. Mas um ponto importante a salientar-se na tarefa reflexiva de Kuschel é que *Os escritores e as escrituras* paradoxalmente não se refere à literatura sacra nem bíblica, o que se esperaria de um teólogo; a sua análise se concentra em escritores e produções seculares, o que denota o valor que os escritos literários impõem a uma reavaliação de seu lugar no mundo. Dito de outra maneira, é preciso reconhecer o estatuto de cidadania que um teólogo reconhece em escritos ficcionais que, subordinados ou não a uma normatividade, possuem a capacidade heurística.

Em tese, o que se pode recuperar da avaliação que Kuschel promove não é uma reflexão conceitual da frase em análise, essa proposta contrariaria a própria proposta que levamos a cabo. O que se pode recuperar então, para além de uma “tarefa da literatura e da teologia de colaborar com a apreensão mais densa da realidade” (KUSCHEL, 1999, p. 210) é uma condução a um estágio anterior de separabilidade disciplinar, tendo na metáfora o fio condutor de retorno a uma indeterminação das peculiaridades dos textos que, segundo Blumenberg, “sobrevivem mediante a separação de uma literalidade banal”⁷⁵ (NE, p. 110).

O descompasso ou ruptura entre religião e cultura, teologia e literatura apontado por Kuschel na elaboração da Modernidade também pode apontar para uma questão mais filosófica de uma necessidade de análise histórica dos processos metaforológicos, empreendido por Hans Blumenberg, que ilumine as contingências temporais que estabelecem panoramas metafóricos explicativos e sustentadores de uma determinada compreensão de realidade. Em outras palavras, o descompasso citado por Kuschel tem a ver com a permanência e o estabelecimento de um conceito de realidade por parte da teologia que não acompanha mais as vicissitudes históricas que requerem novos paradigmas explicativos. Parece uma revivência do paradigma permanência *versus* inconstância no qual Platão se debateu apontando, acertadamente ou não, a sua solução.

Não se pode negar, a partir de uma perspectiva de Kuschel, que os limites de apreensão das ciências estão dados desde o início, no entanto, a sua própria tarefa de capturar ou cartografar uma realidade a partir de uma perspectiva dialógica parece ser o grande passe para uma possibilidade de valoração do aspecto mitológico enquanto narrativa originária, e sobremaneira válida, da experiência humana. Nos estudos *teopoéticos*, a compreensão do valor da metáfora absoluta, bem como sua equivalência à *mimesis*, permite-nos compreender a questão de Deus dentro de um panorama da *enunciação* por meio da *palavra* sem que isso seja um alijamento de sua compreensão num panorama meramente conceitual e deslocado da realidade humana. Se a metáfora absoluta se constitui como ponto de inflexão na história do conhecimento humano sobre a realidade, então as formas narrativas com que a compreensão de Deus foi possível podem nos indicar novos caminhos que ampliam a própria compreensão de mundo.

⁷⁵ “sobreviven mediante la separación de una literalidad banal”.

4. O cerceamento do poético, breve panorama

4.1 Platão: os poetas mentem

Retomemos a reflexão de Luiz Costa Lima (2003, p. 21) apresentada anteriormente: “haveria possibilidade de uma apreciação do poético que não contivesse consigo uma normatividade?”. O longo período em que o poético foi colocado sob vigilância pode exibir rastros acerca de sua potencialidade em criar simulacros efetivos. Se o cartesianismo suspendia os pressupostos epistemológicos baseados nos sentidos enquanto vetores de indicação do conhecimento, a herança platônica punha em xeque, por meio de um processo inquisitivo, a poética em sua multiplicidade enunciativa para interditar as imagens deturpadoras de uma realidade. É tarefa semelhante essa mesma a que Clemente de Alexandria e Agostinho se prestam na missão de interrogar os mitos helênicos na elaboração de compreensão de mundo, na aurora do cristianismo. Esses dois momentos basilares do “umbral de épocas”, ainda que pareçam distintos, se fundam na mesma perspectiva: a do cerceamento para alcançar a segurança do conhecimento; ou, ao se elaborar a imagem de mundo com sua estrutura organizacional, é preciso ter em mente quais práticas são admissíveis.

Essa reflexão serve de ponto de partida para investigar o valor da narrativa mítica enquanto *enunciadora* de uma realidade. Torna-se evidente que tratar em profundidade o sentido do mito entre os helenos seria tarefa longa e fugidia ao cerne do debate aqui em questão. Mas, ao partir de um ponto básico de que a diferenciação entre *mito* e *logos*, ambos sendo *palavras enunciativas*, ganha corpo e consolida-se a partir do séc. IV (cf JARESKI, 2015, p. 28) como par de “noções como falsidade e veracidade”, a análise, ainda que breve, pode fornecer interessantes modos interpretativos da atuação poética bem como ampliar o espaço contemporâneo na qual a ficcionalidade ocupa.

Tornou-se quase obrigatoriedade nos estudos do desenvolvimento da poética ocidental partir-se da herança platônica. Com efeito, a presença do mito nos escritos platônicos permite uma curiosidade sobre a permanência destes na constituição de um modelo experimentado na sociedade helênica já que a expulsão do poeta da *pólis* ideal pressupunha o isolamento do mítico na sua efetividade política.

Paul Veyne ao interrogar se “Os gregos acreditavam em sua mitologia?”, lança uma pergunta singular, não apenas porque põe em tensão uma compreensão entre referencialidade direta da realidade e sua perspectiva ficcional por meio de uma elaboração imaginativa (*poiética*) e ritualística (categoria do terror); ela nos instiga a um voo pretérito para descortinar as verdades que o mito operava naquilo que se convencionou ser o berço da ocidentalidade. A pergunta torna-se central, pois importa-nos saber: se acreditavam nos seus mitos ao ponto de pautarem sua vida pública e ação política pelas narrativas míticas, por que tal vitalidade perdeu sua força de simulacro efetivo?

A presença dos deuses na poética helênica, notadamente em Homero e Hesíodo, pode ser explicada pela ausência de um sacerdócio que fixasse as imagens divinas, exercendo uma custódia coercitiva teológica. Deste modo, pode-se compreender que “a mitologia não dominou a piedade dos gregos, senão sua fantasia e, à margem da filosofia, eles não opuseram resistência ao mito”⁷⁶ (MCR, p. 23). O prazer e fascinação com que os gregos gozavam de uma liberalidade mítica podem ser compreendidos por uma mera representação, [que] apenas necessitava ser ‘crido’ momentaneamente sem nunca ter se tornado “norma o credo” (*cf* MCR, p. 23). Esta compreensão, sobremaneira a partir de uma interpretação blumenberguiana, pode ser ampliada graças à hermenêutica acerca dos padrões de realidade que vigoravam no mundo helênico de então.

A transferência que o projeto platônico opera no deslocamento de uma “realidade aberta” para uma “garantida”, por meio de sua tarefa escriturária, requer dos modelos ideais a segurança de protótipo de realidade que, independentemente de sua realização, exigem uma imitação. A dinâmica da realidade aberta com que os mitos operavam exibia não apenas a força de uma linguagem inapreensível e rica em figuras, mas também demarcava sua fraqueza em não oferecer um horizonte de estabilidade a projetos políticos mais estáveis.

Com razão pode Veyne afirmar que não importa se os gregos “acreditavam que Minos continua a ser juiz nos Infernos, ou que Teseu combateu o Minotauro” pois sabiam que “os poetas mentem” (VEYNE, 2014, p. 13). Esse ponto torna-se central, pois não opera num vetor de paradoxo entre estágios temporais nos quais o mítico tende a ser superado por um estágio histórico objetivo. A autêntica produção

⁷⁶ “la mitología no dominó la piedad de los griegos, sino su fantasía y si, al margen de la filosofía, no opusieron resistencia al mito”.

mitológica que se espria na poética produzida naquele momento está mais inclinada a uma liberdade metafórica inerente às formas de compressão do mundo. Como pontua o próprio Veyne, a questão desta reflexão não se pauta apenas numa simples “depuração do mítico pelo *logos*” (VEYNE, 2014, p. 14).

No entanto, essa “mentira” era tema de reflexões sérias, pois a questão da presença mítica na elaboração da compreensão de mundo estava também atrelada à questão sobre a experiência do indivíduo. Para corroborar com a tese de que a presença do mítico possuía características de realidade, Veyne cita como prova, a partir de uma apresentação de Rostagni, “a exegese histórica ou naturalista dos mitos, por Tucídides ou Éforo, a exegese alegórica dos estoicos e dos retóricos, o evemerismo e a estilização romanesca dos mitos pelos poetas helênicos” (VEYNE, 2014, p. 14). Com relação a esta última questão, basta lembrar o papel da *paideia* grega por meio da configuração poética na modelagem do conhecimento. Mas ainda que o poético fosse vigoroso em sua forma de expressão, o modelo das ideias platônicas oferecia o caráter vinculante da imitação e repetição do mesmo, o que, em uma análise mais profunda das reverberações políticas, oferecia um horizonte suficientemente mais sedutor.

Também Blumenberg, ao citar o estudo de Jakob Burckhardt, conclui que a crença na existência dos deuses no mundo helênico por vezes está subordinada a uma compreensão de realidade de quem a toma e que reduz sua dinamicidade à condição de que “sua existência se baseia em uma percepção, seja interna ou externa, se o próprio deus é percebido ou algo em que reconhecemos a ação de um deus”⁷⁷ (MCR, p. 106). De modo semelhante, a subordinação da compreensão de existência de deuses a meras questões de conceitos abstratos ou de uma dogmática atributiva é uma redução a uma economia da alusão. Ainda Blumenberg cita como questão central nesse debate a tentativa de tomar a mitologia como estádio anterior à metafísica, fazendo de sua recepção antiga uma mera alegoria que falseia a realidade e a verdade. Para corroborar com a tese de Veyne apresentada acima, o filósofo alemão afirma que existia uma “filosofia antiga do mito que articula o fator do distanciamento como uma determinação decisiva de sua recepção não-

⁷⁷ “su existencia se basa en una percepción, sea interna o externa, sea que se perciba al dios mismo o algo en lo que reconozcamos la acción de un dios”.

alegórica”⁷⁸ (MCR, p. p. 109). Se lembrarmos da presença do mito nos escritos platônicos já seria indício suficiente para demonstrar com qual “seriedade” os helênicos tratavam sua mitologia.

Deste modo, investigar o mito torna-se ainda mais imperioso, sobretudo quando se apresenta sob a categoria metafórica, isto é, *poética*, “como excessos imaginativos de uma apropriação antropomórfica do mundo e uma elevação teomórfica do homem”⁷⁹ (MCR p. 15). A considerar a imagem helênica promovida por Nietzsche e Schlegel, podemos intuir um espaço no qual a unidade indivisível entre mitologia e poesia constituía uma tradição de liberdade e criatividade que foi aos poucos sendo minada de seu jogo de fantasia pela sisudez e permanência de uma racionalidade ilustrada.

A interpretação que Nietzsche faz, por exemplo, de Eurípides como porta-voz de um racionalismo socrático dá mostras de como a força de efetividade do mito está em disputa com o *logos* argumentativo. As passagens de *Hércules* (v. 1341-1346) e das *Bacantes* (v.1346-1348) indicam essa perspectiva que retira uma explicação de uma inapreensibilidade factual da qual o mito não se deixa enredar para uma lógica que alcança-se por meio de uma reflexão da qual o sujeito implicado na trama é fonte mediadora e última. Desta maneira, parece que a crítica à escrita implícita em *Fedro* (275a) é apenas aparente. A passagem da escrita oral para a literária implica uma mudança acerca da possibilidade de se acessar o conhecimento, e ainda que se pergunte ao texto e ele nada responda, a construção narrativa dialógica pode sanear esse problema. Desta forma a própria forma mítica vai sendo moldada conforme os modos de transmissão do conhecimento. Por isso, retomando *Íon* (534b), já não pode o poeta dizer mais a verdade inicial, pois seu conhecimento era mediado e, por fim, proclamado. Na nova configuração da *pólis*, seu discurso deve ser equilibrado e isento de paixões, razão pela qual o filósofo deve ocupar o lugar do poeta (*cf Fedro*, 239b).

Por isso, é em Platão a quem deveríamos buscar para descobrir por que a liberalidade metafórica dos mitos foi paulatinamente eclipsada. De fato, ele compreendeu de forma ímpar o valor dos mitos no mundo helênico, talvez tenha

⁷⁸ “filosofía antigua del mito que articula el factor de distanciamiento como una determinación decisiva de su recepción no alegórica”.

⁷⁹ “como excessos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre”.

sido o único que os tenha levado a sério e a partir disso, descoberto o valor e potência que possuíam.

A influência que Platão exerceu sobre uma concepção própria de poeta tornou-se tão forte que reverberará na fina ironia nietzschiana que põe à prova todo arcabouço cultural herdado do filósofo helênico. Apenas como exemplo, numa clara referência ao *dictum* platônico, o personagem Zaratustra se faz concordar com a ideia assentada de que os poetas mentem e que “existem tantas coisas entre o céu e a terra com que somente os poetas sonharam!” (AFZ, p. 122). A ironia é ampliada em seu caráter reversivo quando se instala a afirmação acerca das “verdades” proferidas por Zaratustra: “Mas também Zaratustra é um poeta!” (AFZ, p. 121). De modo análogo poderíamos dizer do sistematizador do pensamento filosófico, mas também Platão é um poeta! E sendo um poeta suas palavras também são simulacros. Mas o que Nietzsche parece recuperar nesse profundo diálogo com a tradição é o valor da verdade que emana do mito proclamado, ou perpetrado pelo poeta.

Tornou-se lugar comum a importância de Platão para a formação da cultura subsequente, “a doutrina das ideias é algo bastante assombroso, uma inestimável preparação para o idealismo kantiano” (NIETZSCHE, 2015, p. 12), afirma Nietzsche em suas *Preleções* sobre o filósofo grego. É o próprio Nietzsche quem chama a atenção para o caráter político da ação platônica ao fazer sucumbirem os deuses mediante a ação de sua lógica implacável para com a linguagem metafórica. “Não devemos considerá-lo um sistemático *in vita umbratica*, mas como um agitador político, que quer tirar o mundo inteiro dos eixos e que, entre outras coisas, se torna escritor para atingir esse objetivo” (NIETZSCHE, 2015, p. 12).

Ora, é na arena política que a força *poética* mostrava seu vigor. E Nietzsche assim o reconhece quando afirma que, de outro modo que não como escritor, Platão não alcançaria o êxito que conhecemos. Ao compreender o lugar do escrito e o valor educativo da poesia grega que já alcançara certo prestígio escrito, não apenas no campo da oralidade, Platão volta-se para a problemática que o presente de Theuth poderia oferecer. De algum modo o que se colocará em jogo não será uma oposição entre verdade e mentira, mas sim a capacidade de encontrar a verdade sem que se caia numa armadilha de falseamento. E nesse ponto, a compilação da tradição oral na escrita de Homero e Hesíodo possui centralidade pois substancializa as narrativas que contam.

Se, como afirma Blumenberg (2016, p. 123), “a história da teoria literária ocidental pode ser resumida com um debate contínuo com este *dictum* - os poetas são mentirosos”⁸⁰, podemos supor que Platão antecipa o *Dito*⁸¹ nietzschiano e impõe novas perspectivas de pensar as condições fundantes da compreensão de mundo do seu tempo. Mas creditar aos poetas o epíteto de mentirosos, requer, ainda segundo Blumenberg (2016, p. 123), considerar “sua antítese, isto é, os poetas falam a verdade”⁸². Deixando de lado a perspectiva nietzschiana momentaneamente e detendo-se numa reflexão acerca da atuação platônica na conjuntura da sociedade helênica de então, e tendo como mote norteador a tese blumenberguiana das realidades garantidas e instantâneas, percebe-se que Platão rompe com um estatuto de realidade instantânea proveniente do mundo helênico politeísta para fazer emergir a possibilidade da realidade garantida inaugurada pelo seu fazer filosófico-poético.

Mas por que Platão considera os poetas mentirosos? Ora, o reconhecimento está justamente na sua vertente inversa. O papel que os poetas possuíam no mundo helênico faz o filósofo contrapor um novo movimento que os rebaixassem para ocupar seu lugar. As acusações são salientadas n’*A República* e nas *Leis*; no entanto, em *Íon*, obra do jovem Platão, o elogio ao poeta e à sua capacidade interpretativa aproxima-se do conceito do poeta-teólogo proposto por Vico, “os poetas são intérpretes dos deuses” (*Íon*, 534a). A questão aqui, a partir de uma análise de Vico é fazer perceber que o valor positivo da ilusão da verdade aos poucos vai sendo eclipsado por uma necessidade de valoração de verdade da ilusão. A verdade é um tipo de invenção, de “convenção que rejeita sua origem, um signo que ‘esqueceu’ que é signo, ‘moedas que perderam seu cunho’” (MOSE, 2018, p. 75).

O elogio inicial de *Íon* (534b), “pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra”, converte-se numa fina ironia que por vezes passa despercebida por seu caráter valorativo – “e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado e ficado fora de seu juízo e o senso não esteja mais nele” (*Íon*, 534b-c). Por estarem

⁸⁰ “la historia de la teoría literaria occidental puede ser resumida con un continuo debate con este *dictum* – los poetas son unos mentirosos”.

⁸¹ Quando esta palavra vier grafada em vernácula refere-se à enunciação imperativa sobre uma constatação acerca da realidade. No caso de Nietzsche, seu *Dito* faz referência à possibilidade que se abre ao entendimento de realidade após o fim da ideia de Deus como fundamento de estruturação de uma compreensão determinada.

⁸² “sus antítesis, es decir, que los poetas dicen la verdad”.

tomados e inebriados pelo dom das Musas, os poetas não sabem o que sabem. Mas porque permanece o elogio ao poeta dominado pelo canto divino ao fim de *Íon* (542b)? A disputa central está em tirar de campo o sofista pois é preferível na arena pública aquele que está inebriado que aquele que conhece as técnicas e artimanhas do poder do convencimento. O filósofo é um poeta em potência, mas mediado pelo equilíbrio racional, dotado de dom divino, mas sem pertencer a uma classe de técnica exógena à experiência humana.

O valor do poeta ainda é reconhecido n'A *República*, mas aí já se insere a questão política que não possuía valor em *Íon*, portanto é preciso inaugurar um novo conceito de sabedoria que encontra na filosofia seu representante; e, na constituição da nova sociedade, é preciso definir os bons dos maus pretendentes na *pólis*. Alijado o sofista inicialmente da disputa, resta pôr à prova o poeta em seu canto desmedido. Sendo a filosofia alguma coisa que se refere ao próprio homem, que tem relação consigo mesmo e com a linguagem na construção de um saber, torna-se a filosofia preferível à poesia, pois sua formulação dá-se pelo diálogo, pela resolução racional ao alcance do homem. O poeta por ser de atributo divino pode superar essa nova classe que se pretende hegemônica, a do filósofo.

A expulsão dos poetas da *pólis* idealizada é claramente presente n'A *República* (398a) quando se reconhece que “se um homem na aparência capaz, por sua habilidade, de assumir todas as formas e tudo imitar, viesse à nossa cidade, para exhibir-se com seus poemas, reverenciá-lo-íamos profundamente como a um ente sagrado, extraordinário, agradável”; essa reverência e louvor ainda atesta o caráter ímpar do poeta enquanto transmissor dos deuses. Mas a permanência do mítico, no entanto, não é apenas estética, mas também ética porque o canto inebriado dos poetas, o “não sabem o que falam”, rivalizará com o comedimento do filósofo. Este canta por inspiração divina, mas não inebriado, tomado e tirado de sua consciência, exprime um canto equilibrado e comedido na sua apresentação, conjugando, desta forma, seu lugar de excelência na educação da *pólis*. Por isso, depois do reconhecimento do valor inestimável do poeta, e de prestar as devidas homenagens, “lhe diríamos que em nossa cidade não há homem como ele e nem pode haver; então o enviaríamos a qualquer outra cidade, após termos vertido mirra sobre sua cabeça e o termos adornado com fitas” (398a).

É nas *Leis* que o pensamento de Platão se agudiza em sua elaboração do Estado, transmutando-se de um idealismo presente n'A *República* e convertendo-se

numa experiência mais próxima das vicissitudes da realidade, Platão se converte num exímio “redator de constituições, as quais pelo menos seriam competentemente preparadas por um homem que conjugava a prática com a teoria” (GOMES, 2004, p. 39) – sendo o aspecto de ter ou não sido bem sucedido em sua experiência política em Siracusa absolutamente secundário.

De acordo com a reflexão de Deleuze (2009, p. 260), a operação platônica não reside num “processo dialético da contradição nem da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade”, isto é, da definição dos melhores pretendentes dentro de um objetivo claro e distinto. Isso explica a permanência do mito no seu jogo literário dialético, não apenas porque houvesse de fato uma crença na efetividade de seu poder, mas porque “o mito com sua narrativa sempre circular, é realmente a narrativa de fundação. É ele que permite erigir um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados” (DELEUZE, 2009, p. 260). E é nesse julgamento que a diferença se fará evidente porque os poetas serão flagrados em sua circunscrição “aos limites da *mímesis*, ou no melhor dos casos, aos caprichos da inspiração divina” (JARESKI, 2015, p. 113). À revelia do que pode ocorrer aos poetas no *Íon* (542b) que, tomados pela capacidade das musas, podem mentiras contar (*cf Teogonia* v. 24-28) e até mesmo produzir imagens impróprias dos deuses, os guardiães “deveriam saber como estão feitos e [como] se fazem os mitos, bem como conhecer seus topoi, mas não produzi-los”⁸³ (SC, p. 97).

Portanto, sendo o poeta o criador de um bem moral, e captando em Platão, desde *Íon* até as *Leis*, o esboço que insinua a construção de um Estado ideal, vê-se que esse Estado deve subsistir em fundamentos permanentes dos quais o poeta está imune devido ao seu próprio caráter de inconstância e inebriamento. Ao contrário do poeta cuja *palavra* se lança de uma virtualidade simulacral para uma efetividade possível e concreta, captando esse rastro perdido dos deuses e dando ao mundo novas possibilidades de existência, as leis de um Estado (platônico) nascem da “realidade concreta e resulta sobretudo da experiência pessoal do próprio Platão” (GOMES, 2004, p. 12).

É importante salientar que as teses platônicas são construídas por meio de uma narrativa ficcional, ainda que, como em *Fedro*, a dialética pareça ser a arte mais próxima do desejável, por vezes não nos damos conta que tudo é uma narrativa

⁸³ “deberían saber como están hechos y [como] se hacen los mitos así como conocer sus topoi, pero no producirlos”.

ficcional e que é na ficção (poética) que Platão vai aos poucos construindo seu arcabouço monumental de fundação de um Estado. A própria ação do último debate nas *Leis* se dar em torno da experiência de três anciãos denota o rumo ou objetivo pelo qual Platão aponta sua busca final. O Estado perfeito, ainda que apenas realizável numa virtualidade poética é repetida em Thomas Morus (*Utopia*) quando do diálogo de Rafael Hitlodeu se dá num jardim, distante do caos da cidade e de suas imperfeições. Assim os diálogos platônicos são encenações literárias que apontam para sua construção narrativa que parece compor uma unidade ficcional, ainda que diversa, baseada na busca humana pela experiência como um eterno processo de construção.

Se a preocupação principal nas *Leis* consiste no fato “da lei ser um fato social, (...) sublinhando as naturais implicações éticas daí decorrentes, as quais advêm do comportamento geral ou particular dos seus membros componentes” (GOMES, 2004, p. 15), é evidente, para além da idealidade de *A República*, que para Platão o declínio das imagens inconstantes dos deuses e a substituição do poeta pelo legislador tornam-se clara e distinta. Ao poeta não é permitido mais uma existência sob cerceamento; ao Estado é preciso que se busque efetividade de uma experiência vivida. Poesia e deuses devem ser dogmatizados para que prevaleça uma permanência necessária e imperativa.

Cumprir resgatar a pergunta feita por Veyne: acreditavam os gregos em seus mitos? A essa interrogação a interpretação que Jareski fornece acerca da presença do mítico na narrativa platônica é interessante, o “advento das cosmologias filosóficas deixa entrever a continuidade de certas estruturas fundamentais presentes nos antigos mitos cosmogônicos” (JARESKI, 2015, p. 17), mas não suficiente para explicar o seu eclipsamento total. Debruçando-se sobre esse ponto, Blumenberg questionava:

por que exatamente os gregos, tão diligentes, rigorosos, aplicados, formais, tenazes no cultivo da sua língua, do verso, na elaboração de lendas, na escola das artes plásticas, deveriam ter sido tão desordenados e indisciplinados com o doutrina dos deuses?⁸⁴ (MCR, p. 106).

⁸⁴ “por qué precisamente los griegos, tan diligentes, rigurosos, aplicados, formales, tenaces en el cultivo de su lengua, del verso, en la confección de las leyendas, en la escuela de las artes plásticas, deberían haber sido tan desordenados e indisciplinados con la doctrina de los dioses?”.

Talvez o mítico já não suportasse um anseio que nasce com novas formas enunciativas do mundo. A realidade instantânea na qual repousava sua atuação começa-se a fechar-se num círculo que não obtêm mais respostas satisfatórias; aí a entrada da ficção platônica pode dar vazão a essas novas expectativas. A afirmação de que Hesíodo e Homero “compuseram fábulas mentirosas que foram e ainda são contadas aos homens” (*República*, 377d) estão na esteira de uma crítica assentada em Xenófanes de Cólofon e Heráclito de Éfeso, e indica, a seu turno, que a palavra deixa de ser “o discurso mágico do aedo ou do ancião do mar e torna-se a elocução pública, o instrumento da vida política, cujas regras implicam, na discussão e na argumentação, fundamentos da chamada dialética e retóricas filosóficas” (JARESKI, 2015, p. 24).

O despertar da filosofia pode ser explicado pelo advento da liberdade política que reorganiza os papéis sociais, mas isso não exclui que a palavra poética ainda mantenha seu vigor e permanência; no entanto, seus enunciados devem ser regulados e ajustados de acordo com as novas exigências temporais. A regulação no novo modelo platônico é justamente colocar no centro da dinâmica a ação do humano.

Sendo “aquilo que interessa numa lei é a legalidade que ela contém e não propriamente a questão abstracta da justiça nela implícita” (GOMES, 20014, p. 16) evidencia-se ainda mais porque é necessário ao poeta se submeter a certos e determinados pressupostos de atuação; o que importa é seu efeito prático mais que sua virtualidade em potencial, jamais posta à prova. O cerceamento em torno da liberalidade metafórica do mito, protagonizado por uma racionalidade empirista, nos instiga a pensar uma possibilidade para além de compreendê-lo como uma “comunicação do que vimos, mas em repetir o que ‘se dizia’ dos deuses e heróis” (VEYNE, 2014, p. 45). Assim opera-se a necessidade de resolução acerca da pergunta: pode o poeta cantar imagens de deuses? Como lembra Jareski, o cerne da questão não consiste na existência ou inexistência de bons e maus destinos e das ações direta dos deuses nesses fenômenos, mas na ausência de um referencial de justiça, a qual repousa diretamente na escolha e ação humanas (*cf* JARESKI, 2015, p. 89).

Se quisermos, por último, ter o próprio Platão como guia, veremos que a permanência do mítico em uma narrativa que, aparentemente, propunha-se à sua superação, teremos como resposta que não existe mais lugar para invenções, apenas

reinvenções que se alimentam do substrato anterior como fermento que amplia o horizonte humano em busca de novas e eternas questões (*cf* Leis, 677c).

4.2. Patrística Ocidental: quando chorar por Dido é inútil

Operemos agora uma reflexão num outro dispositivo epocal. Após a ação platônica da normatividade poética, ainda poderíamos perguntar sobre os vestígios da polissemia dos deuses eclipsados pela univocidade do *Verbum* joanino? Ainda seria lícito encontrar o lugar no qual se refugiaram? É preciso retomar a pergunta de Veyne de forma reapropriada: acreditava o cristianismo no seu mito? O panorama da *poiésis* na Patrística é muito amplo, no entanto, nos interessa uma vertente de maior expressividade que reverberará no Ocidente a partir de um *continuum* com o cerceamento e normatividade de herança platônica.

Com as nuances de cada época, o problema acerca do *dictum* platônico também terá repercussões no período patrístico. Se em Platão se havia colocado em debate a questão do melhor pretendente entre filosofia e literatura, a Patrística, ao “transpor *poiésis* em *logos*” (VILLAS BOAS, 2016, p. 274), também enfrentará esse problema; em certa medida porque o estabelecimento da compreensão de *logos* requer uma dogmática que o estabilize ao contrário da liberalidade da *poiésis*. Ao exemplo de uma *paideia* helênica, parece claro que a Patrística ocidental se empenhou “em formular uma *paideia cristã* enquanto cultura alternativa” (VILLAS BOAS, 2016, p. 293). Diferentemente da tarefa platônica de apresentar o melhor pretendente diante de uma gama de possibilidades, a Patrística ocidental assumiu uma tarefa mais árdua ao realocar a compreensão de realidade a partir de pressupostos mais rígidos. Complexificou a questão, em vez de capacitar o sujeito que a deveria enfrentar. Se a ação platônica permite a permanência dos mitos, ainda que sob suspeita, certa nuance da Patrística ocidental empenhará forte esforço em diminuir e até eclipsar a efetividade do papel do mítico. Agregue-se a isso a inserção de um panorama da salvação que exige um corte (a desativação) na prolixidade mítica. Como explica Blumenberg (MCR, p. 77):

na escatologia radical da esperança neotestamentária da salvação há muito pouco desse "espaço" para a prolixidade; a união da necessidade de salvação com o cumprimento desta promete ser o

mais curto possível, espera-se que o poder da deidade seja eficaz imediatamente e de forma elementar⁸⁵.

A educação pela poética dentro de uma perspectiva cristã deveria estar orientada por meio de certos pressupostos que não falseassem uma realidade que se plenificava na “*mimesis* de Cristo” (VILLAS BOAS, 2016, p. 286). Nesse ponto, é importante lembrar Agostinho em sua crítica a Varrão e à sua teologia poética, ao apresentar que a “verdade cristã demonstra que esses deuses [formulados pela poética] são inúteis simulacros, espíritos imundos, perniciosos demônios ou, pelo menos, criaturas — e nunca, certamente, o Criador” (*Cidade de Deus*, I, VI).

O poder da *palavra* enquanto *enunciadora* de uma imagem era reconhecida por Agostinho. O poder da ficção helênica, que tanto o seduzira, o encaminhou por rotas que, após uma apurada reflexão, mostram seu perigo de sedução. Chorar a morte de Dido é inútil quando tal ficção não representa a sublimidade e elevação do homem (*cf Confissões* I, 13-16). Por meio de Agostinho, nos deparamos, mais uma vez, com a retórica e sua aproximação antropológica.

Assim como Platão, era necessário também identificar qual poética permitia uma melhor adequação para objetivos específicos. O manejo da tradição helênica, longe de constituir uma rejeição peremptória, é a fonte da qual se parte como exemplificação. Em Eusébio de Cesárea isso se torna mais evidente porque o que está em jogo, ou o que se pretende, é, em sua *Preparación evangélica*, provar que “as grandes religiões do passado foram uma preparação para a nova e definitiva religião, a cristã. A história do mundo é a história dos cristãos” (IBÁÑEZ, 2011, p. XVII). A partir daí, Eusébio moverá um grandioso arsenal de conhecimento que congrega o domínio da “história e a literatura antiga acima de seus predecessores” porque, para a Patrística, “o objetivo essencial das Escrituras é o Cristo” (VILLAS BOAS, 2016, p. p. 278). Deste modo, se “faltava” ao mundo helênico uma referência pela qual a poética pudesse fornecer uma imagem estabilizada de mundo (fato que podemos interpretar que será saneado com a ação platônica), no cristianismo em estruturação isso já está desde o início dado; não há, portanto, uma

⁸⁵ en la escatología radical de la esperanza neotestamentaria de salvación hay muy poco de aquel ‘espacio’ para la prolijidad; la unión de la necesidad de salvación con el cumplimiento de la misma promete ser la más corta de las posibles, se espera que el poder de la deidad sea eficiente de forma inmediata y de un modo elemental.

difusão que faça a ação antropológica se perder nos meandros das narrativas ficcionais.

A ação de Eusébio, a saber, uma apologética da fé cristã, ao mover todo o arcabouço de conhecimento das civilizações antigas, numa espécie de arqueologia do saber pré-foulcaultiana, ademais de mostrar sua hábil sapiência e profundo cabedal intelectual, apenas ratifica a proposta platônica de eleição dos melhores pretendentes para estabelecimento de uma nova sociedade, ou seja, quais bases são preferíveis de acordo com o modelo buscado. Assim, a ação de Eusébio pode ser colocada na mesma proposta de Clemente de Alexandria, Agostinho, entre outros. Quando faz “crítica das fábulas, analisando a cosmogonia, a teologia fabulosa e a interpretação alegórica destas teologias” (IBÁÑEZ, 2011, p. XXXV) Eusébio está a preparar sua retórica de melhor dos pretendentes.

O problema da verdade última e unívoca se estabelece com a dogmatização do mito. Platão, por meio de sua escrita, faz as ideias postas ali não se tornarem referências balizadoras do que deveria ser entendido por realidade, senão a própria realidade. Isso se desenvolve de maneira mais contundente no cristianismo. As ações de Agostinho (*Cidade de Deus*), Eusébio (*Preparatio*) e sobremaneira Clemente de Alexandria (*Exortação aos gregos*) são matérias substanciais dessa normatização mitológica.

O interdito à literatura não permanece estático em Platão, o fato de considerar a ficção numa perspectiva dentro/fora de um sistema é perpetuado no próprio seio do cristianismo que conjuga a fé semítica e a indagação helênica. Clemente de Alexandria, por exemplo, promove continuidades e descontinuidades com o entendimento de *poiésis* particularmente singulares e, ao mesmo tempo, mantém-se fiel ao pensamento platônico. A então *religio vera* não poderia ser, como bem salientou o teólogo alemão Joseph Ratzinger, baseada “na poesia nem na política, essas duas grandes fontes da religião, [mas] baseou-se no conhecimento” (RATZINGER, 2009, p. 13). Não se baseia na política porque o exemplo de Estado mostrava por si só sua instabilidade; nem na poesia, porque tudo quanto se dizia dos deuses é “narrado em forma de mito e ficção” (CLEMENTE, § 27, 4), portanto, “histórias inverossímeis” (CLEMENTE, § 11,1), criadas por homens que narram “os amores de vossos deuses, os estranhos mitos de suas fraquezas, suas feridas, suas prisões, seus risos, suas batalhas, suas sujeições, seus banquetes, seus amplexos, suas lágrimas e paixões, seus prazeres carnavais” (CLEMENTE, § 32, 1).

Em suma, Clemente protagoniza, no seio da fé cristã, a ação que Platão operara n'A *República*, isto é, promover “triagens, separando as boas cópias (imitações das formas) dos simulacros (imagens sem semelhança)” (BRUNO, 2008, p. 41). A poesia cristã não poderia apresentar a imagem inconstante de um deus. Em contraposição à inconstância característica da poesia pagã, Clemente apresenta o “*Cântico Novo*, que agora vem a brilhar em nós, a aparição do Logos que estava no início e que pré-existia” (CLEMENTE, §7, 3), a novidade deste *Cântico*, segundo Clemente, repousa justamente em não ser novo. A aparente contradição se justifica porque não se pode concebê-lo como “móvel ou como uma coisa, pois ele já existia antes da aurora, e ‘no início havia o Logos, e o Logos estava em Deus, e Deus era o Logos’” (CLEMENTE, § 6, 3). A exemplo de Platão, Clemente tem que romper com o sentido de tempo finito para justificar a permanência desse Logos perpétuo.

A continuidade do pensamento do filósofo grego, que demonstra a forma desvirtuada pela qual os poetas trágicos apresentavam a imagem dos deuses, está no cerceamento da produção poética que se debruça sobre a questão de Deus, os poetas trágicos não apresentavam a correta imagem. Todavia, é evidente que Clemente realiza uma descontinuidade com a filosofia helênica na medida em que pretende superar Platão porque a *religio vera* – o cristianismo – é superior à filosofia, que por sua vez, como pretendia o filósofo grego, é superior à poética. Em Clemente, a filosofia por ínfimo momento pôde vislumbrar essa verdade buscada e realizada no Logos cristão, assim como alguns poetas também o fizeram:

Que venha também a nós (já que a Filosofia só não é suficiente) a própria poesia que emprega todo o seu tempo em torno da ficção; ela virá, a duras penas, testemunhar, ao menos uma vez, a verdade, ou mais ainda: confessar a Deus a transgressão de seus mitos. (CLEMENTE, §73, 1)

Para Clemente, assim como em Platão, é preciso interrogar a poesia para descobrir os bons dos falsos pretendentes. Investigando, assim, percebe-se qual poesia “se nos desnuda a verdade (...) ao elevar os olhos para o éter e para o céu” (CLEMENTE, §74, 1), qual nos permitem acessar a verdade do Logos e quais nos desviam dessa busca, enredando-nos em inutilidades e devaneios ficcionais. O cerceamento da literatura alcança em Clemente patamares mais restritivos que em Platão; enquanto este reconhece a potência dos simulacros, aquele parece interditar

permanentemente essa possibilidade porque estar, fazer ou dizer algo sem “o Logos da verdade, é algo semelhante a andar sem pés” (CLEMENTE, § 75, 1); o poeta que testemunha a verdade não pode assemelhar-se a “outros tantos poetas [que] confundem vossos deuses e não temem insultá-los o quanto podem (CLEMENTE, §76, 1). Esse ponto torna-se central em Clemente pois faz de uma teologia filosófica “a primeiro a dizer que Deus, como princípio absoluto, carece de nome e não precisa dele”⁸⁶ (MCR, p. 27). Segue Blumenberg numa interessante explicação:

Claro que, com isso, a dogmática de seus atributos se desdobra ao mesmo tempo, já que aquele deus que tinha nome não precisava, como o deus filosófico, de atributos determináveis: tratava-se de ter o Verdadeiro e não saber o verdadeiro sobre Ele⁸⁷. (MCR, p. 27).

Em certa medida, a apologética do início da Era cristã toma o mito como uma forma anterior à metafísica, vendo em suas contradições uma frivolidade que era preciso ser superada. No entanto, como salienta Blumenberg, o fato de não ser possível pronunciar palavra alguma sobre o deus judaico-cristão, isto é, narrar uma história, faz desse interdito um problema que mais adiante terá que ser sanado. É na alocução de Paulo, no Areópago ateniense, que o filósofo encontra o exemplo de como a apologética mostra a importância de dogmatizar sistematicamente o rival, dando uma nova e importante relevância ao sistema do panteão dos deuses.

Suspendendo essa reflexão que será retomada mais adiante, resta saber se a diferença entre uma tradição mítica e outra dogmática reside apenas no câmbio de conteúdos, o que, para Blumenberg não é suficiente, dado que é preciso investigar, dentro da história de uma dogmática o “incremento de constantes e novas definições” e “descobrir as inconsistências no sistema dogmático”⁸⁸ (MCR, p. 29). O que não se pode negar, no entanto, diante desse panorama dialógico, é o próprio valor positivo que as construções literárias operam no indivíduo que, mediante a força de efetividade do simulacro, perfazem construções próprias que *enunciam* o mundo com contornos singulares. O uso dos exemplos da Patrística são especiais

⁸⁶ “la primera en decir que Dios como principio absoluto carece de nombre y no lo necesita”.

⁸⁷ Por supuesto que con ello se despliega al mismo tiempo la dogmática de sus atributos, puesto que ese dios que tuvo un nombre no necesitaba, como el dios filosófico, atributos que fuesen determinables: se trataba de tener al Verdadero y no de saber lo verdadero sobre Él.

⁸⁸ “incremento de constantes y nuevas definiciones” e “descubrir las inconsistencias en el sistema dogmático”.

pois denotam, na passagem substitutiva do arcabouço mítico para o dogmático na explicação de mundo, a paulatina transformação entre a aceitação de uma realidade aberta para uma realidade garantida e como o assentamento da garantia requer que o arcabouço dogmático, ainda que se digladie com uma necessidade de explicação muitas vezes paradoxal, formulou as bases civilizacionais que sustentou o mundo ocidental por dois milênios. Para a Patrística ocidental, na sua formulação de paradigma da verdade,

poetas e filósofos antigos podem ser citados como evidência documental do monoteísmo, não porque eles já possuíam esta verdade por meio do conhecimento, mas porque o poder da própria verdade é tão grande que ninguém poderia escapar completamente de sua energia e força de luz⁸⁹ (PM, p. 43).

O paralelo entre uma rejeição total do poético por alguns autores patrísticos e sua aceitação parcial por Platão deve ter como pano de fundo sempre uma questão de estabelecimento político. Como aceitar que sujeitos inebriados e “ausentes de sua racionalidade” possam estabelecer balizas para um modelo social? Se compreendermos a concepção de divindade como forma balizadora e modelar das ações humanas, ficará claro porque deve-se exibi-la em imagens próprias e estáveis. Mas após a ação nietzschiana da “morte de Deus”, cabe refletir se o Ocidente contemporâneo, sendo herdeiro da simbiose da matriz helênica com a judaica, acreditaria ainda hoje em seus mitos (renovados/transformados) como fontes balizadoras de modelos sociais/políticos, sem que isso implicasse a necessidade de existência de uma normatividade.

⁸⁹ “se pueden citar poetas y filósofos antiguos como prueba documental del monoteísmo, no porque hubiesen poseído ya esta verdad a título de conocimiento, sino porque la potencia de la propia verdad es tan grande, que nadie podría sustraerse del todo a su energía y fuerza lumínica”.

5. O simulacro efetivo da *palavra*

Retomemos ao episódio do personagem cabralino em sua aporia ontológica. A sua pergunta lança-o numa necessidade de compreensão da realidade que já não se sustenta apenas por meio de sua *experenciação*. É necessário que a *palavra* perfaça o preenchimento de uma lacuna. No entanto, a recusa em “defender só com palavras a vida” do seu interlocutor não oferece um horizonte suficientemente receptivo. Como, pois, a construção ficcional de João Cabral de Melo Neto pode nos oferecer uma compreensão mais substancial da vida? Teria a *palavra* ordinária alcançado seu ponto limite de incapacidade de enunciar algo? Seria a expressão verbal a única articulação possível da experiência humana?

Essa reflexão é importante, não apenas porque “vivemos no interior do ato do discurso” (STEINER, 1988, p 30), mas sobretudo porque ela se agudiza quando se tem em perspectiva a própria trajetória humana, que parece ter chegado a um ponto de exaustão *enunciativo* e proclama o fim de um horizonte em que não há mais com que sonhar. O veredicto nietzschiano da “morte de Deus” parece ser um bom exemplo desse limiar em que uma imagem apocalíptica parece se assentar sobre a realidade, pondo um fim nos termos *experenciais* do homem. O horizonte que se apresenta com problemas crônicos “em relação à violência nas ruas, à fome no chamado Terceiro Mundo, à possibilidade de uma doença pandêmica e à regressão por conflitos étnicos bárbaros” (STEINER, 2003, p. 11) apenas agudizam os problemas com os quais a humanidade tem de lidar em sua cotidianidade em que não há espaços para uma reflexão ou deleite promovido por “devaneios ficcionais”. A realidade é absoluta e implacavelmente inumana.

Se concordarmos com a perspectiva de que o Ocidente, no século XX, mergulhou num artifício ontológico terminal em que vê a morte por toda parte: a morte da arte, da metafísica, da filosofia etc, como fazer a *palavra* superar um estádio crepuscular e oferecer uma nova aurora? A resposta a que anseia Severino não é dada de imediato. Até mesmo o que se depreende são panoramas tétricos, que em nada colaboram para a reversão de uma aporia *existencial* em que ele, e metonimicamente, a humanidade, se encontram.

Como, pois, superar aquilo que Heidegger nomeou “noite do mundo” por meio da *palavra enunciativa*? Curiosamente Nietzsche parece indicar o caminho por meio de seu personagem Zarathustra. Assim como no anúncio joanino (Jo 1,1),

parte-se do pressuposto de que a *palavra* engendra uma realidade, mesmo que esteja circunscrita num panorama de realidade instrumental e objetificável das linguagens matemáticas.

O “declinar” de Zaratustra pressupõe “se fazer novamente homem” (AFZ, p. 12) mediante o uso da palavra. Ele só se realiza por *enunciar* a realidade que percebeu durante a reclusão voluntária. A sua poética enquanto “instrumento” investigativo do humano, que à revelia do silenciamento e recusa da *palavra* do santo (cf AFZ, p. 12) declina em direção ao cotidiano da *expressão linguística*, nos leva adiante quando lembramos da indagação de Heidegger (2012, p. 165), através da poesia de Hölderlin, quando interroga, diante do problemas apresentados: “como entender que o homem habite sempre no poético?”.

Sabe-se que há tempos a poética, ciência, filosofia e teologia perfazem imagens sustentadoras de uma realidade de mundo. Muitas das vezes essas imagens dialogam entre si, numa mescla de confirmação, ampliação, questionamentos e mesmo negação. A essas imagens está conectada uma compreensão própria do que é a realidade. Mas de onde provém o substrato básico para a elaboração de tais perspectivas? A primeira referência do conhecimento humano invariavelmente é poética. Ao dar sentido por meio da expressão linguística, ainda que arcaica, isto é, sem uma abstração conceitual, o humano aproxima a natureza externa em um mundo próprio. Vico já reconhecia que a poética (metáfora) possui uma verdade ímpar, pois é tradução (imitação) de um sentir primeiro do homem, não considerando isto um construto linguístico falso (à maneira de Descartes), para quem o engano é quesito primevo do discurso poético.

A centralidade da estética viquiana está no âmbito das faculdades dos sentidos. É no corpo que o conhecimento se inscreve, ele não pode transcender a si mesmo. Todo conhecimento elaborado a partir dele torna-se uma enunciação do verbo que possui um critério de verdade. À revelia do pensamento cartesiano, a unidade do corpo e da mente é o lugar comum onde se dá sentido às coisas. As categorias de abstração e os conceitos universais não estão no começo da expressão humana, pois necessitam de uma estrutura prévia à sua constituição. A sensibilidade metafórica é uma experiência de vida que torna a verdade patrocinada por si verdadeira e legítima.

Torna-se evidente que a produção metafórica do humano, quando enuncia o mundo, rivaliza com a natureza na qual está situado, regula um modo de relação em

que a percepção da imersão em um arbítrio do existente e da natureza onipotente seja anulada. Esquivar-se da sensação de impotência frente a um mundo natural infinito só se resolve ao revestir a realidade com nossos artifícios próprios. Daí o narrar a história do mundo seja um modo pelo qual tornamos o desconhecido inquietante em algo familiar e tranquilizador. As narrativas, sejam míticas, filosóficas ou científicas, permitem combater a indiferença do tempo e do mundo.

A linguagem poética, em que pese a precisão do discurso científico, assume a polissemia (cf RV, p. 148); e a sua realização se dá porque o pensamento é mais rico que a substancialização que a linguagem referencial encerra. O caráter polissêmico está coordenado por uma provisionalidade da linguagem em sua dinâmica *enunciativa*. É apenas a poética que o toma como princípio básico de *enunciação*; a materialidade provisória, ainda que constitua caráter formativo da narrativa científica, só é aceita quando cumpre certos pressupostos que estabeleçam ou permitam uma previsibilidade necessária (cf Hawking, 2015, p. 21). Nessa perspectiva, a realidade criada pela polissemia da linguagem poética não estaria em desajuste com o mundo natural? Essa reflexão só faria sentido se o pressuposto que orienta tal perspectiva fosse uma “ideia da linguagem exata, cujos critérios são transpostos em preceitos canonizados de clareza e distinção”⁹⁰ (RV, p. 144). No entanto, ao refletir sobre uma poética imanente – elaborada a partir da observação do mundo – e uma poética metafísica – na qual a construção narrativa torna-se exógena – a questão de quem a produz potencializa a polissemia como multiplicidade de significados que não encerram a compreensão de realidade em pressupostos absolutos e universalistas (cf RV, p. 146). Esse ponto é interessante, sobretudo quando se focaliza a elaboração explicativa do momento originário do humano enquanto sujeito que se percebe no mundo. Daí a afirmação de Heidegger, através da interpretação do poema de Hölderlin, que o homem habita poeticamente o mundo.

Para ampliar a reflexão proposta por Blumenberg em *Realidades en que vivimos*, tomemos como exemplo as narrativas sobre a organização do cosmos. Há uma ligeira indiferenciação entre a conclusão a que chega Strepisíades, na peça de Aristófanes, acerca da condução dos fenômenos celestes, o relato bíblico do Gênesis acerca da criação *ex-nihilo* por uma força racional executora, a teoria

⁹⁰ “‘idea del lenguaje exacto, cuyos criterios son aducidos en los preceptos de claridad y distinción canonizados’”.

contemporânea da relatividade geral e a mecânica quântica. A aproximação comparativa não é absurda se se toma como princípio norteador a busca por uma explicação acerca da percepção do *estar no mundo*. Torna-se óbvio, no entanto, que uma explicação poética renuncia à usual pretensão comum de uma teoria científica, a saber: uma explicação previsível dos fenômenos que regem a ordem do cosmos. Ou, como bem definiu Hawking (cf 2015, p. 24): ainda que provisórias, as teorias científicas lançam bases mais concretas acerca da percepção do mundo e da condição de exploração. Mas, cumpre perguntar, se a dinamicidade do poético não gera graves problemas a uma construção de múltiplas imagens que fogem “do horizonte do mundo da vida” (cf RV, p. 151). Se retomarmos a reflexão que Blumenberg apresenta sobre que a possibilidade de existência de outros mundos na virada do medievo servirem de impulso aos questionamentos da Ilustração em sua sanha questionadora e criativa, chegaremos à conclusão que é justamente a possibilidade de *efetividade* o que move as grandes conquistas humanas.

Voltemos a Aristóteles (*Poética*, 1451b 25-30) e ao valor positivo que ele atribui ao poeta enquanto criador de possibilidades. Sendo o poeta artífice (construtor, criador) de uma realidade da ação por meio de sua tarefa mimética, para Aristóteles não há divergências graves entre o que é possível e o que é fato. A problemática se instaura a partir de uma relação de forças em que uma dogmática passa a ser o eixo de referencialidade sobre uma concepção determinada de realidade. Por isso o perigo que os simulacros gerados por uma virtualidade poética devem ser postos em observação. A esse ponto, quando se referia à capacidade dos poetas em enunciarem as imagens dos deuses, Platão, n’*A República* (379a), adverte que era preciso seguir certos pressupostos na concepção dessas imagens. Já aí está o reconhecimento do valor do simulacro efetivo da palavra na sua capacidade enunciativa.

Numa seara de crítica inversa, Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos* faz um jogo reverso e exhibe como as formas narrativas compuseram um modelo e imagem de realidade que disputam entre si a melhor expressão, desde a advento de Platão até a proposta de Zaratustra⁹¹. O “mundo verdadeiro”, assim nomeia o filósofo de Röcken, torna-se um simulacro em potência até sua efetivação; e ele nada mais é

⁹¹ A questão de Zaratustra enquanto personagem ficcional nietzschiano é interessante, pois sua atuação e “objetivo” (“*eu vos ensino o super-homem*”, Prólogo de Zaratustra, 3) não repousam numa virtualidade inerte, mas no desejo de uma nova forma de expressão e sustentação de mundo.

que um caleidoscópio de imagens múltiplas, uma espiral linguística de espelhos, que se conjugam, repelem-se, dialogam e digladiam-se ao longo do tempo na sua elaboração própria de mundo. Desde Platão, para retomar o exemplo de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, aquilo que se convencionou nomear por “mundo verdadeiro”, isto é, a melhor expressão de organização e compreensão de cosmos, também pode-se chamar de *mímesis*; modos pelos quais não está mais em perspectiva uma concepção de verossimilhança, mas na elaboração discursiva em que *mímesis* e *poiésis* se equivalem. Assim, no transcurso do tempo, pode Nietzsche, com razão, afirmar que a concepção de “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula (CI, p. 31). Em outros termos, aquilo que se aceitou como uma referencialidade para o entendimento de realidade, paulatinamente eclipsou-se ao ponto de tornar-se um simulacro sem efetividade.

É através da teoria da linguagem de Herder (*cf* LIMA, 2015, p. 63) que Blumenberg compreenderá que o único recurso que o humano tem diante da realidade absoluta é a sua expressão linguística. Graças a isso, Blumenberg toma o humano como *ser carencial* porque, ao contrário do mundo da natureza, sua posição sempre será a de risco, isto é, a percepção de finitude que diferencia o humano do mundo animal, ao passo que constitui uma vantagem na forma de *estar no mundo* também pode ser encarado como uma questão problemática à medida que essa percepção requer que se criem formas compensatórias e de adiamento da finitude. Interessante notar que também a esta percepção pode-se chegar por meio de uma interpretação das *afirmações* máximas que o humano construiu ao longo do tempo: o “conhece-te a ti mesmo” do Templo de Delfos retomado por Sócrates, o *cogito* cartesiano, o *dasein* heideggeriano, a “morte de Deus” nietzschiana, a quarta pergunta kantiana, o *Dito* de Anaximandro⁹², e a pergunta ontológica do personagem cabralino são modalidades de *enunciações* sobre o mundo na tentativa de preencher uma lacuna que estabeleça uma percepção compensatória ou propor uma condição de existência. A concordar com afirmação de que toda filosofia é uma preparação para a morte, indubitavelmente concluiríamos que a cultura humana é uma compensação narrativa que busca amenizar os efeitos de uma

⁹² Assim assevera o *Dito*: “O lugar de onde todas coisas têm a sua geração é o mesmo em direção ao qual elas têm de ser destruídas, segundo a necessidade; pois elas têm de pagar penitência e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo” (*In*: Heidegger, 2002, p. 371).

realidade absoluta que abraça o humano em uma dinamicidade da qual ele não pode gerenciar. Como conclui Steiner (1988, p. 55):

que a fala articulada seja a linha divisória entre o homem e as miríades de formas de seres animados, que a fala seja o que define a singular eminência do homem acima do silêncio da planta e da fera (...) é doutrina clássica bem anterior a Aristóteles, para quem o homem é um ser da palavra.

Sendo o homem um animal mimético (1448b5 ss) sua arte imitativa, por ser preponderantemente metafórica, não se confunde “com a pura experiência do mundo” (LIMA, 2015, p. 140), nem por isso a faz menor numa escala hierárquica em que as ciências exatas, teologia, filosofia e ciências da natureza ocupem um topo de referencialidade. “A metáfora enquanto recurso dominante do discurso ficcional, faz parte de um processo tenso em que a semelhança funciona como pano de fundo sobre o qual se ergue a diferença” (LIMA, 2015, p. 140). Essa *mimesis*, tal qual entendido por Aristóteles, possui um poder heurístico (cf 1448b15-20). Deste modo, frente a uma impossibilidade de domínio do mundo biológico, o homem busca refúgio nas construções narrativas que camuflam ou transformam o medo. Essa aposta blumenberguiana está atrelada a uma “descarga do absoluto”, isto é, frente a uma impossibilidade de domínio do mundo biológico, o homem busca refúgio nas construções narrativas, nas construções mitológicas que camuflam ou transformam o medo; o problema estaria na absolutização dessas narrativas que, a exemplo dentro do cristianismo, poderiam se converter em absolutização de uma realidade que *a priori* era tida apenas como possibilidade.

A reversão ou subversão do platonismo deve se dar num desafio operado em Aristóteles, como afirma Blumenberg, por uma virada no entendimento relacional de arte não como imitação da natureza, senão como criação estética humana. O centro da questão gravita na natureza como “dever ser”, enquanto para o homem como “o que pode ser”. Por isso,

na estética aristotélica, o conceito de homem é mais importante que o de realidade (...) na medida em que a definição aristotélica de arte como imitação não refere ao que deveria ser feito, mas apenas ao que pode ser feito.⁹³ (BLUMENBERG, 2016, p. 133).

⁹³ “en la estética aristotélica, el concepto del hombre es más importante que el de realidad (...) en la medida en que la definición aristotélica del arte como imitación no se refiere a lo que debería ser hecho, sino solo a lo que puede ser hecho”.

Dentro de um panorama do inebriamento das Musas, essa atuação artística seria aceita de forma inequívoca. O problema se abre com a operacionalização do crepúsculo e questionamento dessa atuação enquanto vetor de referencialidade da realidade, ainda que “tornar-se filósofo” não implica perder certa medida do divino (cf Fedro 239; Carta VII 340d). De algum modo, se retomarmos o exemplo da normatividade platônica d’A *República* e seus interditos postos à poética em enunciar o mundo e imagens dos deuses (379a), bem como a burla que a ação subversiva dos poetas ao não seguirem as regras impostas, pode gerar na *pólis* (cf *Leis* 700b), nos encaminhamos para uma questão contemporânea na relação entre as ciências cujo lastro repousa numa conceitualidade absoluta, e entre outras habilidades humanas que se apoiam na provisionalidade enunciativa da linguagem metafórica. Assim, com que instrumentos a poética pode exibir imagens sobre o humano e construir deuses sem que isso forneça um risco desestabilizador e falso sobre a realidade?

Octávio Paz, ao retomar uma perspectiva platônica das *Leis* (700b), respondia indiretamente a essa questão, mas sem uma valoração negativa da polissemia metafórica. Para o ensaísta mexicano “cada poeta inventa sua própria mitologia e cada uma dessas mitologias é uma mistura de crenças dispares, mitos desenterrados e obsessões pessoais” (PAZ, 2013, p. 54). E nisto reside a beleza e capacidade da palavra poética em potencializar as virtualidades por ela geradas. Ao *enunciar* o mundo pela capacidade de gerar enredos, o poético em seu caráter mítico transforma a realidade absoluta em possibilidades da existência.

Ainda ao retomar a perspectiva viquiana, Paz admite que a palavra enunciativa originária estava intrinsecamente relacionada com uma ritualística que perfazia uma questão antropológica fundamental do *ser no mundo*. Afirmo o ensaísta que “poesia e religião brotam da mesma fonte e não é possível dissociar o poema de sua pretensão de mudar o homem sem correr o risco de transformá-lo numa forma inofensiva de literatura” (PAZ, 2012, p. 124). É Heidegger quem potencializa uma conjunção *enunciativa* do homem enquanto sujeito que se elabora a partir da palavra. Quando conclui que “...Poeticamente o homem habita...”, o filósofo afirma que “a arte do poeta consiste em desconsiderar o real. Em lugar de agir, os poetas sonham” (HEIDEGGER, 2012, p. 166) e por isso transmutam a realidade potencializando a relação que mantemos com uma realidade absoluta e

que por vezes é indiferente ao homem. Só nessa transmutação que o habitar humano se realiza porque não é mera “expressão da linguagem”, mas construção e edificação de um sentido (cf HEIDEGGER, 2012, p. 169). É por meio do poético “que habita esta terra” que o filósofo alemão se aproxima de uma percepção de sujeito carencial, aberto ao risco, pois está envolto num jogo existencial arriscado em que nada garante sua existência.

Blumenberg (cf RV, 19) apresenta uma reflexão semelhante ao concluir que a realidade é um absoluto sem sentido algum para o ser humano. Quando os homens se afirmam por meio da narrativa tratam de romper esse absolutismo da realidade, fazem da realidade um mundo de sentido, e no qual encontram morada. O mito é a forma em que tal distância se desconstrói. Permite que nos acerquemos da realidade fazendo dela um conjunto de formas familiares. O mito evita a incompreensibilidade do mundo, mas a familiaridade que ele elabora não implica seu conhecimento substancial.

Aquilo que se desenvolve a partir do poder mágico da palavra (cf Fedro, 267b) retoma uma relação de dependência mútua entre uma elaboração própria da realidade e sua transformação por meio da *enunciação*. Já nesse diálogo platônico se esboça o delineamento de uma realidade aberta e garantida que o próprio fazer poético do filósofo toma para si como desafio de conciliação. Os mitos em sua capacidade *enunciativa*, ainda que estivessem em processo de declínio, continuam a constituir um importante substrato explicativo do mundo, daí a sua permanência na narrativa filosófica platônica. Se, de fato, os mitos iniciam um processo de esvaziamento de sua capacidade narrativa devido a uma dogmática nascente, a ação platônica, à despeito de constituir um eclipsamento total, promove um processo de desdogmatização que renova o caráter mítico dando nova roupagem na configuração de uma outra concepção de realidade que passa a ter espaço e vigor no mundo helênico.

Pode-se interpretar as narrativas platônicas e a preservação dos mitos em seu interior à luz de uma teoria blumenberguiana sobre o valor do mítico em diálogo franco com sua capacidade de elaboração do conceito de realidade (cf MCR). Nesse ponto, para usar um exemplo da teoria científica, não existe nenhum conflito entre uma narrativa originária do universo *ex-nihilo* a partir de um ser criador e a moderna física quântica e as leis provisórias de organização do universo. Se cada narrativa (ou teoria, em linguagem científica) descreve uma parcela de um problema maior,

cuja explicação substancial e definitiva é impossível, não há desacordos entre as leis que regem os fenômenos e a crença de uma mão condutora de tais eventos, desde que se tomem tais explicações como um ponto provisório. É a essa conclusão que chega Platão por meio do seu personagem Sócrates; não importa o interior da narrativa mítica, mas sua capacidade em permitir um conhecimento humano sobre si e o mundo. Se, a concordar com Schlegel, Blumenberg conclui que “mitologia e poesia são uma unidade indivisível”⁹⁴ (MCR, p. 18), então percebemos que a fantasia narrativa tende a uma organização do caos por meio da *enunciação* da *palavra*, que, por sua vez, aponta para uma liberdade realizada por meio da superação de uma realidade absoluta que se apresenta ao humano.

É apenas por meio do conceito de realidade enquanto uma correspondência invariável com o mundo natural que se interdita o conceito de possibilidade como operador de uma forma original. Se a natureza deve ser imitada, ao aparecer o mundo real como a obra melhor fundada (*cf* RV, 89), a obra produzida de maneira poética não pode elaborar novas formas possíveis; é a doutrina platônica das ideias, “em sua dupla função ético-ontológica, [que] torna essa contatação inevitável: as ideias não constituem unicamente planos sobre *como pode* ser feita a obra, senão, ao mesmo tempo, normas vinculantes que ditam *que deve fazer-se assim*”⁹⁵ (RV, p. 88).

A teoria das ideias, portanto, elabora um modo vinculante sobre como a compreensão de uma realidade deve ser estruturada. Toda explicação subsequente deve seguir tais pressupostos na sua confrontação com o intuito de ampliar seu entendimento. Nesse ponto, a presença do mítico pode funcionar como estabelecimento e continuação de uma forma estabelecida; de modo alternativo, o mítico, em seu caráter “errático e múltiplo” (MCR, p. 60), pode operar como questionamento e ponto de partida elaborativo dinâmico e de novidade. Mesmo quando a teoria das ideias platônicas foi uma possibilidade de desmitologização, ela também operou como sua repetição (*cf* MCR, p. 63). Esse constante diálogo permite novas formas elaborativas de compreensão da realidade. Quando uma perspectiva de realidade garantida já não suporta mais uma explicação suficiente

⁹⁴ “mitología y poesía son ambas una unidad indivisible”.

⁹⁵ “en su doble función ético-ontológica, [que] hace inevitable esa constatación: las ideas no constituyen únicamente planes sobre *cómo puede* ser hecha la obra, sino, al mismo tiempo, normas vinculantes que dictan *que debe* hacerse así”.

abre espaço para sua reflexão, que ao questionar também elabora uma metamorfose que pode ser sua renovação em seu caráter explicativo.

5.1 Narrar o mito, desdogmatização e renovação

Como estabelecer os limites de uma compreensão de realidade? De que modo as narrativas que dialogam com uma concepção estabelecida podem operar sua renovação, ampliação ou desmonte? A imagem do *homem louco* nietzschiano, com uma lanterna à mão anunciando a morte de Deus, já está assente na tradição literária ocidental com sua busca ensandecida pelo fundamento do universo. A sua ação é interessante pois estabelece um profundo e conflituoso diálogo com a tradição cristã de fundamento do mundo. A posterior constatação de que a ausência da divindade em questão geraria uma catástrofe sem precedentes, pois não haveria mais “horizonte, em cima e embaixo e a terra não teria mais o seu sol” (GC, §125), lança a personagem nietzschiana num paradoxo de difícil resolução. A cena em questão é uma *mimesis* específica de compreensão de mundo e aponta para uma imagem de humano, assim como outras diversas, que se efetiva como tal a partir de uma medi(a)ção.

Heidegger (2012, p. 172) sugere que o habitar poeticamente do humano é uma medida, e o “homem sempre já se mediu com algo e nesse algo com o celestial. Até Lúcifer surge do céu”. Sem sua medida como pode o humano se realizar enquanto sujeito? O “desespero” a que chega o personagem nietzschiano ao se questionar se a “morte de Deus” protagonizada pelo humano não seria um ato demasiado caro a si pelo fato de toda medida com a qual se mede já não existe mais. Se o humano se torna aquilo que é porque se “essencializa como mortal, e se assim se chama porque pode morrer”, como se medir com uma figura que se acredita imortal? Ou como aceitar que sua medida comungue de sua mesma percepção de finitude? Em outras palavras, o personagem nietzschiano coloca-se naquilo que Blumenberg (*apud* FRAGIO 2019, p. 24) nomeou de “*estrutura epocal de sentido*”, na qual os paradigmas estruturais de perguntas e respostas não mais oferecem um horizonte de possibilidades. Com o desmantelamento estrutural de sentido de realidade, restaria apenas o caminho do desespero total ou da possibilidade de renovação desse modelo.

A busca do *homem louco* baseia-se na tentativa de prolongar uma estrutura de compreensão da realidade. A busca do deus dogmático sinaliza que o “tempo” por ele estruturado já não apresenta mais suficiente explicação. Com o seu fim inicia-se um processo substitutivo de um ciclo de explicação. Se uma explicação se fundava numa superação do mítico pelo racional, o seu declínio significa um retorno do recalcado? O sentido da “morte de Deus” protagonizada pelo *homem louco* seria, então, o limiar do famigerado processo de legitimidade da Era Moderna que pôs termo aos privilégios e à permanência da metafísica medieval enquanto sustentadora e elaboradora de uma imagem de mundo? A reflexão sobre essa interrogação torna-se central, pois encaminha as possíveis respostas para uma compreensão mais profunda do que convêm a ser o estatuto da Era Moderna. Parece óbvio que a tarefa cartesiana não logrou o êxito pretendido desde a Ilustração porque “a estética cartesiana não poderia ser outra coisa que uma teoria da arte medieval” (BLUMENBERG, 2016. p. 135). A estética cartesiana, assim como a medieval baseia-se na garantia e não está aberta a uma possibilidade que venha a abalar as estruturas que sustentam a concepção de mundo. Por seu turno, a Era Moderna baseia-se no campo da possibilidade e pluralidade. Ainda que pareça contraditório, dado que o cartesianismo põe à prova todo o arcabouço epistemológico anterior, o *cogito* não se sustenta sem a certeza de sua própria reflexão garantida por Deus. O que distingue ambas estéticas é apenas o seu fundamento. No entanto, o que mais chama atenção nessa tarefa, à qual se propôs o filósofo de Røcken, é o uso da metáfora poética enquanto questionadora de uma forma de compreensão de mundo baseada numa elaboração do pensamento meramente instrumental e de sentido absoluto.

Sendo a história ocidental até os dias contemporâneos uma história do estabelecimento do dogmático, a presença do mítico enquanto questionador de uma forma de mundo seria a aparência de um “caráter não vinculante, plástico, lúdico no sentido mais genuíno”⁹⁶ (MCR, p. 21) e portanto “não-real”? Parece interessante notar que essa perspectiva adota uma valoração do mítico no meio epistêmico enquanto mera discursividade sem pretensão efetiva. É preciso tomar a narratividade mítica em sua plena liberalidade metafórica, sem uma ortodoxia

⁹⁶ “carácter no vinculante, plasticidad, lúdico en el sentido más genuíno”.

normativa que impeça exercer em sua recepção estética uma dinamicidade profunda.

Torna-se evidente que a busca do *homem louco* é um diálogo intrínseco com a concepção do deus judaico-cristão em toda sua convenção de dogmas que estruturam sua compreensão. À revelia de uma tradição dogmática que necessita da fixação dos conteúdos e univocidade terminológica, evitando uma variação que possa prejudicar o bom entendimento daquilo que o racionalismo deseja como uma linguagem invariável, a tradição mitológica “parece se fundar na variação e no inegotável de seu conteúdo inicial, suscetível de ser continuamente recriado e modificado até o extremo de se tornar irreconhecível”⁹⁷ (MCR, p. 29-30).

Desta maneira, como interpretar a “morte de Deus”? Seria uma forma inversa daquela protagonizada por Clemente de Alexandria, por exemplo, na qual substituiu-se o deus judaico-cristão por um novo panteão de deuses? Seria uma hermenêutica à luz do retorno do mítico apropriada? O próprio Nietzsche já concluía n’*O Anticristo* (§ 19) que nos decorridos “quase dois milênios sem um único deus novo!” havia convertido esse período numa época de decadentes e fadigados da alma. Não à toa, a inclusão do *homem louco* parece ser o prenúncio de Zaratustra com seu novo estabelecimento de uma compreensão de realidade que parece eclipsar Descartes (e toda herança subsequente) com seu método dubitativo que repousa na inequivocidade da linguagem conceitual.

No entanto, a tarefa não parece ser tão simples. A substituição de uma dogmática por um panteão de deuses não cumpriria seu intento dado que a compreensão de realidade estabelecida não coaduna com uma novidade, portanto, de uma realidade aberta. A simples operacionalização de substituição de uma estrutura de um mundo instrumental e de caráter vinculante para o mítico em sua substancial inconstância não se realizaria de forma plena. Seria então a “morte de Deus” efetivamente o cumprimento de uma estrutura de compreensão de tempo baseada na linearidade finita?

Para compreender a “morte de Deus” com encerramento de um ciclo explicativo da racionalidade e nascimento de uma mítica renovada seria preciso que a dogmática houvesse atingido seu ponto de exaustão na sustentação de uma compreensão de realidade. Da mesma forma, como apresentado anteriormente, que

⁹⁷ “parece fundarse en la variación y en lo inegotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible”.

Blumenberg (MCR, p. 20) interpreta o crepúsculo do panteão dos deuses subordinado à dificuldade crescente no manejo dos nomes e conceitos, podemos aplicar essa virada compreensiva num esgotamento da ortodoxia? Para compreender a “morte de Deus” como esgotamento da sustentação dogmática e valorização do mítico enquanto vetor explicativo de uma *experiência* seria preciso ter em perspectiva o grau de analogia com uma realidade referencial que uma dogmática pode requerer. Para uma teologia dogmática,

o esforço de ter que responder a única verdade unívoca e total, que havia sido prometida a uma época já superada ou ainda por superar, adquire a severidade da totalidade mítica, tarefa esta da tardia artificialidade do mito cosmovisional⁹⁸ (MCR, p. 42).

Contrariamente a um ateísmo que contrapunha à ideia de Deus uma negação dogmática categorial, a ação nietzschiana, por sua vez, usa do mítico para dar a Deus, “em lugar de seus atributos, uma história cujo final é seu surpreendente desenlace”⁹⁹ (MCR, p. 46). Se o mito de um deus pode explicar aquilo que sua dogmática não é capaz (*cf* MCR, p. 46), só o faz porque o mito, em seu caráter de plasticidade ou “substancial inconstância” (MCR, p. 30) abre-se a um horizonte de possibilidade e de novidade. Deste modo, a ação nietzschiana, longe de constituir um marco referencial de crepúsculo da ação divina, configura-se como sua possibilidade de renovação, em que pese sua capacidade de responder as questões inerentes à *experiência* humana.

É evidente que a conjugação de uma referencialidade direta de uma realidade com o conceito do Deus cristão que se encarna como agente da história com lugar e tempo determinados traz suas complicações elaborativas. “Durante séculos se trabalhou sobre as definições cristológicas e sua terminologia para, manobrando, extrair o dogma da Encarnação do âmbito das categorias míticas”¹⁰⁰ (MCR, p. 46). Com efeito, as ações de Clemente de Alexandria e Agostinho, em sua relação com o mítico antecessor, implica novas formas de compreensão de estruturação do

⁹⁸ “el esfuerzo de tener que responder de la única verdad unívoca y total, que había sido prometida a una época ya superada o todavía por superar, adquire la severidad de la totalidad mítica, tarea esta de la tardía artificialidad del mito cosmovisional”.

⁹⁹ “en lugar de sus atributos, una historia cuyo final es su sorprendente desenlace”.

¹⁰⁰ “Durante siglos se trabajó sobre las definiciones cristológicas y su terminología para, maniobrando, extraer el dogma de la Encarnación del ámbito de las categorías míticas”.

mundo, e ainda que ocorra paradoxos incontornáveis, era preciso extrair do mito apenas seu valor positivo adequado à sua nova formulação de realidade.

Tendo como perspectiva o projeto cartesiano, a relação entre umbrais de épocas que pode advir do episódio do *homem louco* nietzschiano só é possível se tivermos em consideração que “a mitologia sempre permite (...) mostrar a novidade e ousadia como distâncias mensuráveis que respeitam um horizonte familiar para um público imerso na tradição”¹⁰¹ (MCR, p. 30). Deste modo, como afirma Steiner (2003, p. 58), “ao mesmo tempo, a morte de Deus provoca um despertar da fabulação mítica na imaginação poética e assim se cria uma estranha cosmogonia em que cada Deus é criatura, o Adão, de outro Deus”. O resgate do mítico, deste modo, não deve obedecer apenas a uma hermenêutica da experiência social do homem, mas, sobretudo, sua capacidade de *experenciar* o mundo e a partir de então nomeá-lo. Assim, a própria compreensão de mito supera um paradigma racionalista que o coloca na seara de uma proto-história humana que deveria ser superada com a capacidade de logicização de uma narrativa.

Para avançarmos na reflexão cumpre indagar se a “morte de Deus” em Nietzsche seria então a possibilidade do retorno de uma multiplicidade divina como restabelecimento de uma *enunciação* poética, portanto metafórica em sua elaboração de uma realidade desprovida de um absolutismo. Essa questão é basilar pois nos incita a ir além de uma relação do mitológico, em seu sentido amplo, com uma sublimação da plenitude da existência humana e sua liberdade imaginativa de histórias de um poder dominante; em outras palavras, a base de uma explicação da psicanálise freudiana do parricídio, ainda que válida e interessante, parece não ser suficiente na compreensão da liberação do mito de amarras dogmáticas; prática que parece ser mais usual no seio do cristianismo que das antigas práticas religiosas helênicas pelo fato de se agregar às narrativas cristãs uma base hermenêutica.

Não parece ser suficiente a ideia do reestabelecimento do mundo sacro como possibilidade de uma compreensão antropológica mais substancial. Por vezes, como salienta Blumenberg (MCR, p. 32), a incógnita assertiva de Tales de que o mundo está cheio de deuses “foi associada com a possibilidade de que somente poetizando poderíamos voltar a sermos politeístas”¹⁰²; mas ainda que se opere tal fenômeno

¹⁰¹ “la mitología siempre permite (...) mostrar a la vez la novedad y la osadía como distancias mesurables respecto a un horizonte familiar para un público inmerso en la tradición”.

¹⁰² “fue asociada con la posibilidad de que no sólo poetizando podríamos volver a ser politeístas”.

seria insuficiente se sua ação não estivesse conjugada com uma perspectiva de mundo diferente da assente. No entanto, conclui o filósofo alemão, “é compreensível que numa realidade reduzida ao seu aspecto instrumental e explorável, que tenta constantemente explicar ao homem por analogia consigo mesmo e apropriar-se dele, algo assim possa tornar-se atrativo”¹⁰³ (MCR, p. 32).

A tensão entre uma dogmática estabelecida e a liberalidade metafórica do mítico gerada pela procura do *homem louco* não pode ser solucionada por uma pretensa volta dos deuses ao mundo. Aqui não se enquadra uma categoria puramente substitutiva. Nesse ponto, a enigmática citação de Heidegger (2014, p. 310) – “Os deuses que ‘outrora existiram’, apenas ‘regressam’ ‘no tempo certo’, nomeadamente, quando se tiver dado, com os homens, uma viragem no lugar certo do modo certo” – parece se aclarar quando se tem em perspectiva que essa “viragem” se estabelece com uma forma de explicação da realidade como dinamismo não-referencial.

Com efeito, a ação protagonizada por Heine em “*Deuses no exílio*” não possui uma reverberação no modo como o humano lida com sua compreensão de realidade. Sua poética, ao buscar os deuses helênicos em suas formas e profissões cotidianas após a prevalência do Deus judaico-cristão, apenas perfaz uma ação sem efetividade prática. De maneira análoga, o ferrenho choque que Voltaire protagoniza em “*O túmulo do fanatismo*” combatendo “as míticas histórias bíblicas”, só se cumprem dentro de um projeto puramente racionalista que eclipsa a potencialidade mítica como configuradora da realidade, ou atestam seu valor mítico, mas subordinando-o a um novo paradigma de realidade. As incongruências que Voltaire aponta nas histórias bíblicas não estão dentro de um projeto de valoração mitológica, mas possui o cunho de fazer emergir suas idiosincrasias com o regime de realidade vigente.

Cabe então resgatar uma pergunta, nos apropriando de seu conteúdo: a “morte de Deus” é o reconhecimento de sua existência? É preciso tomar a sério a ideia de Deus como estruturante de uma realidade, e parece que assim o fez Nietzsche, diferentemente das ações de Heine e Voltaire. Se com razão Blumenberg afirma que as narrativas míticas são apropriações humanas daquilo que causa espanto e

¹⁰³ “es muy comprensible que en una realidad reducida a su aspecto instrumental y expotable, que intenta constantemente explicar al hombre por analogía consigo misma y apropiárselo, algo así pueda llegar a ser atractivo”.

terror, numa tentativa de familiarizar-se com aquilo que é narrado, como aplicar essa conceituação a partir do interdito de nomeação do Deus judaico-cristão? De fato, como ele próprio adverte, a liberalidade do mito não se entende se não se coloca em relação com o terror anterior que ele possa ter causado. Interditado, como livrar-se dos terrores provenientes de uma relação traumática? Ainda que o tema seja complexo e amplo, na medida que uma estética alegórica do mito ofereça mediações hermenêuticas, e por isso cerceadoras da polissemia mítica (*cf* MCR, p. 56), interessa-nos sobremaneira seu caráter de aproximação da experimentação antropológica.

Se adotarmos apenas como perspectiva a narrativa mítica como processo de liberalidade frente aos terrores humanos isso não seria suficiente para explicar as apropriações narrativas ao longo dos anos acerca de sua figura por poética distintas. Como poderíamos, então, interpretar a sua apropriação literária? Dificilmente o padrão adotado do mito como algo que provém de um tempo e espaço que não são acessíveis seria suficiente. Uma hipótese possível poderia estar no padrão de conceito de realidade que a Patrística, implica ao sanear os mitos helênicos e interpretar, a partir da narrativa do deus abraâmico, a história de Jesus como seu sucedâneo; isso poderia fornecer indícios para uma compreensão substancial desta questão. Isso também poderia explicar que a constante apropriação narrativa em torno de sua história pode levar a uma renovação mitológica, na medida em que a variabilidade faz frente ao poder da repetição, portanto de uma dogmatização que sempre está na iminência de se alijar de uma experiência humana.

5.2. Narrativas como processo de remitologização e de experiência humana

Consideremos, por um momento, que a assertiva de Tales fosse efetivamente realizável e o mundo estivesse pleno de deuses. Quais implicações práticas isso operaria numa perspectiva conceitual que se principia a se estabelecer? Abordemos agora o tema sob a ótica da “morte de Deus”; o que ocorre ao mundo e a compreensão de realidade com seu ocultamento? Ou ainda, por que há uma permanência dos mitos cosmogônicos em uma era que prevalece a assertividade das cosmogonias teóricas que esvaziam a presença de Deus na sua dinamicidade (*cf* MCR, p. 55)?

A resposta pode estar na reflexão sobre o mito que faz Blumenberg; precisamente porque “o mito possui essa normalidade que impressiona vista desde a perspectiva de uma época de colapso de todas as normalidades, e que induz a simular o irrefutado como irrefutável”¹⁰⁴ (MCR, p. 64). E justamente porque, sendo polissêmico e de caráter distendido, opera à revelia de uma ciência que preza por uma relação identitária como categorias pré-formuladas. Não importaria, no episódio de Tales, saber que as constelações são mera convenção humana sobre a disposição das estrelas, mas sim o senso elaborado pelo espectador que fornece sentido a um conjunto de astros muitas vezes dispostos anos-luz um dos outros. Importa saber o que a narratividade sobre elas implica uma elaboração de nossa experiência no mundo.

Desta forma, “quando as renúncias sob as quais a ciência nos garante condições de vida se tornam perceptíveis, mas nos privam do direito de nos perguntarmos, a mitologia é anunciada”¹⁰⁵, posto que a “pergunta em torno da qual, afinal de contas, tudo gira’ não é necessariamente também aquela de cuja solução nossa existência depende”¹⁰⁶ (MCR, p. 83). Esse caráter de acercamento da experiência humana enquanto tradução, ou mesmo enunciação, pode indicar porque as reapropriações narrativas operam uma renovação do mitológico, mesmo quando em torno de si haja uma dogmática estruturada, ou até mesmo uma proibição de sua narratividade.

Nessa perspectiva, a ação epicurista acerca da indiferença dos deuses sobre a realidade humana, ainda que interessante para uma interpretação do mundo baseada numa categorização instrumental, não satisfaz uma explicação de sua permanência na confiabilidade da interpretação do mundo. De modo análogo, a proibição da narratividade de Deus do decálogo bíblico, só cumpre sua efetividade graças a uma força que garante sua sustentação da experiência humana frente às perguntas interrogantes. É assim que conclui Blumenberg (MCR, p. 78) ao afirmar que

foi a energia crítica do genuíno monoteísmo bíblico, de seus traços absolutistas e, sobretudo, sua concepção de criação, o que conduziu ao término da remitologização do cristianismo e que,

¹⁰⁴ “el mito posee esa normalidad que impresiona vista desde la óptica de una época de desmoronamiento de todas las normalidades, y que induce a simular lo irrefutado como irrefutable”.

¹⁰⁵ “al hacerse perceptibles las renunciaciones bajo las que la ciencia nos garantiza las condiciones de vida, pero nos priva del derecho a preguntarnos, se anuncia la mitología”.

¹⁰⁶ “pregunta en torno a la que, a fin de cuentas, gira todo’ no es necesariamente también aquella de cuya solución depende nuestra existencia”.

mais adiante com Agostinho, cunhou os traços de uma dogmática que, com a onipotência e liberdade, possuía o instrumental para ‘economizar’ todos os interrogantes¹⁰⁷.

Mas como interpretar as narrativas que se apropriam do conceito de deus, em que pese a sua proibição dentro de uma dogmática ocidental? Torna-se evidente que o caráter de um processo de remitologização não se cumpre com um simples e gratuito ato narrativo, ainda que marginal. A força das poéticas apropriativas se estabelece graças a uma capacidade de ainda dizer algo à experiência humana, mediante sua interrogação dessa mesma experiência, e de renovação de sua *enunciação*.

Se tomarmos como exemplo as narrativas dos primeiros séculos do cristianismo acerca da vida de Jesus, talvez alcancemos uma perspectiva de como, apesar de uma dogmática/hermenêutica paulina que se estabeleceu no longo processo de sedimentação da tradição cristã, essas narrativas cumpriam distintas elaborações que correspondiam com anseios e experiências próprias de suas comunidades onde eram elaboradas.

Parece que a análise de Blumenberg sobre a dogmatização do mito no cristianismo não se dá pelo simples interdito da narrativa de seu deus, mas justamente porque a narrativa que se fez dele implicou uma hermenêutica de suas ações. O que o filósofo chama de episódio que vai da “Caída à chegada do Messias” requer que a explicação de mundo se fundamente num interdito explicativo que deva sustentar apenas uma narração da execução dos desígnios da salvação. Se “na escatologia radical da esperança neotestamentária da salvação há muito pouco daquele ‘espaço’ para a prolixidade do mito”¹⁰⁸ (MCR, p77) é preciso ter em conta que as outras narrativas, tidas apócrifas, cumprem desejos e objetivos distintos, mas que em sua multiplicidade e tomadas em perspectiva temporal distante, estabelecem um interessante caleidoscópio que exhibe as marcas de distintas experiências humanas, sejam subordinadas a uma perspectiva política específica ou não.

¹⁰⁷ “fue la energía crítica del genuino monoteísmo bíblico, de sus rasgos absolutistas y ante todo de su concepción de la creación, lo que condujo al cese de la remitologización del cristianismo y que, a más tardar con Agustín, acuñó los rasgos de una dogmática que, con la omnipotencia y la libertad, poseía el instrumental para ‘economizar’ todos los interrogantes”.

¹⁰⁸ “en la escatología radical de la esperanza neotestamentaria de salvación hay muy poco de aquel ‘espacio’ para la prolijidad del mito”.

Ainda que a máxima joanina (Jo 1, 1-14) configure uma interessante perspectiva de realidade, ela só se realiza graças a uma dogmática subsequente que a protege de toda e qualquer capacidade *enunciativa* que promova uma mudança em seus paradigmas. Por isso se faz necessária uma ação como a de Ireneu, que, na esteira paulina, tentar eufemizar todas as outras narrativas literárias que não apresentassem uma determinada imagem de Jesus. Ireneu, Bispo de Lião, no século II, foi um ferrenho crítico dos escritos e doutrinas que se espalhavam sob o nome de cristianismo, mas que não estavam em sintonia com uma vertente que já ganhara corpo e força. Ireneu, aliás, foi (e ainda é) uma das importantes fontes de informação acerca desses escritos originários no cristianismo nascente, pois as principais narrativas tidas como heresiarcas do seu período chegaram até nós por meio de seus escritos. Os textos fundamentais para os grupos tidos como opositores e hereges, é claro, foram jogados no limbo do esquecimento; alguns, por sorte ou acaso, apareceram e demonstraram a efervescência de escritos que pululavam naquela época, cada qual transmissor de uma verdade contrária a outra, como o *Evangelho de Judas*, por exemplo.

Neste evangelho, provavelmente o mesmo citado por Ireneu no final do segundo século II (cf WURST, 2006, p. 127), Judas é apresentado como o único discípulo que verdadeiramente entendeu a mensagem de Jesus; “declara que Jesus veio do ‘reino imortal de Barbelo’, quer dizer, do domínio dos verdadeiros seres divinos imortais, não do domínio inferior do deus criador dos judeus” (EHRMAN, 2006, p. 105). Esse evangelho difere da imagem construída pelos canônicos, nos quais Iscariotes é tido como traidor por entregar seu mestre ao martírio. No evangelho descoberto no fim do século XX, Judas, entregando Jesus à cruz, foi o único que detinha o conhecimento necessário para compreender que era preciso libertar o espírito do corpo que o aprisionara, passando de traidor a verdadeiro libertador de Jesus. Ireneu atribuiu a escrita desse evangelho aos cainitas, um grupo que afirmava que “Judas, o traidor, sabia exatamente todas estas coisas e por ser o único dos discípulos que conhecia a verdade, cumpriu o mistério da traição e que, por meio, dele foram destruídas todas as coisas celestes e terrestres” (IRENEU, I, 31,1). Mesmo que o impacto da descoberta desse escrito na contemporaneidade repouse na “reabilitação” da figura de Judas, tido na tradição como traidor, o que ele aponta da figura de Jesus é interessante, porque para essa comunidade a figura

de Jesus não é a mesma dos escritos intracanônicos¹⁰⁹. Aqui a cena da morte na cruz sequer é citada, a ressurreição jamais aparecerá. Em diversos momentos Jesus aparece sorrindo e até mesmo zombando de seus discípulos, pois não o compreendem. As inúmeras imagens de Jesus que se encontram nesse evangelho nos permitem perceber que existia um objetivo a ser “aprendido” pelos asseclas daquela comunidade, e que correspondia a um rito iniciático, a uma mensagem que só os iniciados poderiam compreender. O Evangelho de Judas é, portanto, um escrito gnóstico, muito comum nos primeiros séculos da era cristã, e como escrito gnóstico tende a apresentar uma figura de Jesus mais condizente a mistérios de conhecimento que só a partir de grande esforço é possível decifrá-los. A boa nova desse evangelho não reside numa redenção universal, mas só para aqueles que chegam a um patamar de conhecimento.

Em outro escrito, este não necessariamente apócrifo, mas outro intracanônico, *Evangelho de Nicodemos*, encontra-se um relato que é muito difundido na iconografia, sobretudo bizantina: a descida de Jesus ao inferno. Imprescindível ao dogma de fé, a catábase de Jesus está solidificada no credo niceno-constantinopolitano. É justamente por ser dogma de fé e não estar presente nas narrativas canônicas que a descida de Jesus ao inferno tornou-se alvo do filósofo francês Voltaire, em seu livro *O túmulo do fanatismo*.

Qual é então afinal a verdadeira imagem de Jesus? Não há resposta. As narrativas que se apropriam da sua figura o fazem tão múltiplo quanto aquelas que dela se apoderam. Para Voltaire (2006, p. 51), “um camponês grosseiro da Judeia, mais esperto, sem dúvida, que a maioria dos habitantes de seu cantão”. Para D’Arcais (2012, p. 13) “era un hebreo observante, que permaneció como tal hasta su muerte y que jamás habría imaginado dar origen a una nueva religión y mucho menos fundar una ‘Iglesia’”. Para a dogmática cristã é o Deus verdadeiro do Deus verdadeiro, consubstancial ao Pai. Para Fernando Pessoa (2007, p. 95), Jesus é a “Eterna Criança, o deus que faltava./Ele é o humano que é natural,/Ele é o divino que sorri e que brinca./E por isso é que eu sei com toda a certeza/Que ele é o Menino Jesus verdadeiro”.

¹⁰⁹ Entendemos como intracanônico o conjunto de escritos que, mesmo externos ao cânone, não são considerados apócrifos por conterem material aceito pela tradição cristã como legítimos. Cf. FARIA, 2011.

Essa multiplicidade perfaz um processo de desdogmatização com uma imagem assente e promove, a seu turno, um processo de remitologização narrativa que amplia e se renova na sua capacidade *enunciativa* de uma realidade e experiência. As comunidades que tomam a figura de Jesus como referencialidade não o fazem apenas por uma compreensão específica de realidade. Ainda que se configure como ponto de inferência, a sua apropriação perfaz uma constituição singular de uma liberalidade mimética. Não caberia aqui, pois, especular se seu estabelecimento, numa perspectiva interna ou mesmo externa, poderia assentar uma dogmática; interessa-nos mais sua dinamicidade elaborativa em perspectiva com outras propostas que fazem da recepção posterior uma dinâmica distinta.

Nesse ponto repousaria uma crítica nietzschiana a Paulo. Para Nietzsche, a ação paulina no areópago ateniense seria uma disputa entre a multiplicidade e a referencialidade identificativa; entre a liberdade humana que se nutre do caleidoscópio de deuses e a aspiração a uma ortodoxia intangível. A beleza (e liberdade) com que os gregos mantinham seus deuses, seria, então, maculada pela chegada inesperada da absolutização proposta por Paulo. Se os gregos reconheciam a multiplicidade divina, ao ponto de reservarem lugar para aquele deus desconhecido, Paulo de forma arguta, utiliza-se dessa “abertura” para não apresentar o *mais um* no meio da multiplicidade, senão transmutando a multiplicidade numa imagem capenga e sôfrega, incompleta, passível de ceder lugar àquilo que de mais unitário e absoluto possuía. Paulo apresenta aquele que é, portanto, imutável, incorruptível, levando ao grau máximo uma idealidade platônica, absolutizando-a e corrompendo-a.

Com isso, o atrativo de libertação de um poder opressor causado por uma realidade absoluta não poderia mais ser sanado com a narrativa que se apropria dessa realidade por meio de histórias que acercam o homem de uma realidade supostamente distante. Como afirma Blumenberg,

se Zeus era um velho deus da tormenta com atributos aterrorizantes, não podia existir uma maior liberdade para sair de uma ‘dependência absoluta’ que narrar sobre ele aquelas histórias que o faziam parecer mais humano que qualquer homem¹¹⁰ (MCR, p. 34).

¹¹⁰ “si Zeus era un viejo dios de la tormenta con atributos aterrorizantes, no podía existir una mayor libertad para salirse de una ‘dependencia absoluta’ que contar de él aquellas historias que le hacían parecer más humano que cualquier hombre”.

Como operar isso com o deus desconhecido apresentado por Paulo? A distância que se apresenta na ação paulina não permite a comunhão do acercamento que as histórias contadas pelos poetas ofereciam às outras experiências humanas, e isso não apenas porque a identificação do humano com o divino (“somos também de sua raça” – At 17, 29) rejeita uma consubstancialidade de temporalidade e materialidade de mãos e engenhos humanos (At 17,24.29). A ação paulina se vale de uma liberalidade da enunciação poética¹¹¹, mas como pretexto para dogmatizar o mito. A pluralidade de deuses permite a apoteose do deus paulino que reverberará no fim da dinamicidade anterior.

O discurso de “deus desconhecido” no Areópago deve ser encarado em sua seriedade de consequências políticas e não apenas meramente estéticas deslocadas de uma efetividade na realidade. Mas é o “silenciamento” sobre Deus que deve ser posto em análise na ação paulina. E a referência aqui não está posta sob a proibição de nomeação, mas na crença da incapacidade *enunciativa* da *palavra* por vias humanas: “não havemos de pensar que a sua divindade [de Deus] seja (...) esculpida por artifício e imaginação dos homens” (At 17, 29). Ainda que Paulo se valha de uma abertura da narratividade para narrar seu próprio deus, ele cerceia essa abertura numa dogmática exclusivista.

Mas José Tolentino Mendonça apresenta uma hermenêutica interessante da ação paulina que desloca seu eixo reflexivo da censura nietzschiana, ainda que se possa entrever o problema político da disputa de melhor pretendente que se opera desde Platão. Nessa perspectiva, não apenas Atenas pode exibir uma elaboração de mundo, mas também Jerusalém; a metonímia é, no mínimo, interessante. Nesse ponto, Tolentino (2014, p. 393) chama atenção para a alocação paulina acerca da religiosidade ateniense (*cf* At 17, 22), na qual “abundam vestígios de templos e cultos a divindades, numa época em que os caminhos de procura de sentido eram os mais distintos e o sincretismo prosperava”. Ao apresentar, nesse efervescente caldeirão cultural, a sua imagem de divindade, Paulo exhibe já a característica central

¹¹¹ A nota de rodapé da versão da Bíblia de Jerusalém traz a seguinte explicação acerca da passagem At 17, 29: “Citação tirada dos *Fenômenos* de Arato, poeta originário da Sicília (séc. III a.c.). Também o estóico Cleanto (da mesma época) no *Hino a Zeus*, 5, exprime-se quase nos mesmos termos (...)”.

do cristianismo: sua capacidade de diálogo e tradução de sua mensagem à perspectiva de realidade em que se encontra.

Outro ponto acerca da alocação do deus desconhecido tange à existência real do altar referido por Paulo. De algum modo, José Tolentino Mendonça (2014, p. 394) conclui que “o verdadeiro altar ao *Agnosto Théo* que Paulo viu foi a literatura e o pensamento gregos” onde encontra diversas orações de origem poética e que traduzem de forma dinâmica essa relação contínua de busca, apreensão e repulsa de uma realidade traduzida em caracteres familiares. Ao salientar o texto de At 17, 18, no qual narra o encontro de Paulo com epicuristas e estoicos, Tolentino Mendonça salienta mais uma vez o caráter dialógico da anunciação paulina. “É no altar dessa disponibilidade (democracia) para produzir pensamento e cultura que Paulo vai colocar o seu anúncio” (MENDONÇA, 2014, p. 395). Ainda que, de algum modo, a ação paulina esteja direcionada à apresentação de uma verdade revelada, não deixa de ser interessante o modo como reconhece na literatura helênica, local de onde e para quem fala, a capacidade de expressão de uma determinada realidade.

Por fim, restaria saber se a “vitória” do “deus desconhecido” de Paulo sobre a pletora helênica se efetiva por um cansaço destes em não mais conseguir responder a um anseio humano. Não seria possível que a ação paulina cimentasse uma nova realidade, se a anterior não estivesse esgotada em sua capacidade de respostas requeridas. Se retomarmos o *Dito* nietzschiano da “morte de Deus” poderíamos traçar um paralelo que, se não fosse referência absoluta para uma resolução, ao menos pode dar parcos indícios que nos levem a uma resolução provisória de uma reconfiguração da realidade em que se promova a ressignificação de um mundo cheio de deuses.

Para Blumenberg, o *Dito* nietzschiano não se configura como uma contraposição gratuita à dogmática categórica que estabeleceu um “correto narrar” acerca do deus que age na história, mas restabelece a própria dinamicidade mitológica, desdogmatizando-o por meio da narrativa que viola a proibição de sua nomeação. Assim conclui Blumenberg:

com isso [Nietzsche] violava, mais uma vez, a proibição de não usar o nome de Deus em vão. (...) Quando a filosofia de Nietzsche tende ao pensamento final do eterno retorno do mesmo, porque espera que nele se estabeleça o significado

absoluto do mundo e do homem, topamos com a estrutura formal do mito tomado, por assim dizer, ao pé da letra¹¹² (MCR, p 44).

A concordar com Blumenberg, o estabelecimento de uma imagem de deus única em meio à dinamicidade na qual Paulo se coloca não pode ser fruto de uma pura inventividade que se apresenta indiferente ao momento em que se encontra. Se o deus desconhecido logrou êxito, foi porque comungou de uma realidade que se apresentava ou estava em formação naquele instante. Se assim compreendemos, torna-se óbvio que a sobrevivência de uma inventividade esteja assentada numa tradição que, ainda que promova rupturas, dela se alimenta, e nesse ponto a interpretação de Tolentino Mendonça amplia a interpretação da ação paulina para além da carga de censura nietzschiana. Como afirma Blumenberg, “a história não transcorre em sequências diacrônicas do que ainda não é, do que é e do que já não é, senão em *parataxis* e *hipotaxis* sincrônicas”¹¹³. (MCR, p. 35).

Se as rupturas dos umbrais de época trazem consigo o “resto que fermenta” do ciclo anterior, cumpre estabelecer os paradigmas que o *Dito* nietzschiano carrega em profundo diálogo com o estabelecido pela dogmática paulina e de que maneira sua ação também configura um novo paradigma de realidade ao contrapor-se ao modelo paulino de negação da efetividade da “arte e gênios do homem” (At 17, 29).

5.3 Os *Ditos* e o poder dos simulacros

Enquanto o *homem louco* prenunciava a “morte de Deus” no mercado, exibindo os perigos de tal ato humano e promovendo em seu horizonte uma possibilidade inédita de superação da ideia de um mundo calcado sob seu signo, o poeta lusitano Fernando Pessoa apresentava, tempos depois, uma imagem bela de uma dogmática dessacralizada, exibindo as marcas de um deus jovial e menino que renovava sua admissibilidade humana em uma aldeia singular. De modo propositivo, a lúgubre imagem de um homem com lanterna à mão é quebrada pela imagem de uma tarde de primavera em que “Jesus Cristo desce à terra./ (...) tornado

¹¹² “con ello [Nietzsche] violaba, una vez más, la prohibición de no usar el nombre de Dios en vano. (...) Cuando la filosofía de Nietzsche tiende hacia el pensamiento final del eterno retorno de lo mismo, porque espera que en él se establezca el significado absoluto del mundo y del hombre, topamos con la estructura formal del mito tomada, por así decir, al pie de la letra”.

¹¹³ “la historia no transcurre en las secuencias diacrónicas de lo que todavía no es, lo que es y lo que ya no es, sino en *parataxis* e *hipotaxis* sincrónicas”.

outra vez menino/ (...) [pois] tinha fugido do céu/ (...) [onde] era tudo falso, tudo em desacordo (...)" (...). Assim se dá no célebre poema *O Guardador de Rebanhos* (PESSOA, 2007, p. 31).

Mas o que essas duas imagens (“morte de Deus” e “renovação de Deus”) podem indicar? É evidente que o simples uso da *palavra* “Deus”, em ambos os casos, não se refere a um objeto dado. Quando Nietzsche, por meio de sua personagem, afirma “Deus morreu”, sua *enunciação* diz, afirma, presentifica algo além de uma simples exibição de um *termo*. “Deus morreu” em Nietzsche, ou o “Deus renovado” em Pessoa, traz em seu bojo um conjunto maior de possibilidades e implicações práticas não meramente textuais, mas que efetivamente se configuram em consequências palpáveis no mundo.

Retomamos aqui uma reflexão apresentada inicialmente sobre a relação do *poder* e da *palavra*. Se recuperarmos a afirmação de Pierre Clastres, onde antropólogo francês diz que “toda tomada de poder é também uma aquisição da palavra” (CLASTRES, 2017, p. 139), podemos supor que a construção da efetividade na qual operam e se conjugam as relações humanas provêm, inicialmente, do poder efetivo que a *palavra* tem de gerar os simulacros necessários para uma efetividade política. Mesmo que isso valha, ou atue apenas, no seio de sociedades binominais “baseadas na divisão senhores/escravos, senhores/súditos, dirigentes/cidadãos” (CLASTRES, 2017, p. 139), o seu desenvolvimento no seio da ocidentalidade de matriz europeia nos fornece interessantes indícios para a compreensão de como a *palavra*, marcadamente a poética, é determinante e fundante de uma experiência própria de mundo. Se é a articulação da *palavra* que faz a separação do humano do mundo animal, convém afirmar que “o controle da palavra pelo homem também bateu à porta dos deuses” (STEINER, 1988, p. 56).

Ao contrário de “sociedades sem Estado”, para as quais a palavra do líder “não pode dizer nada”, pois “sua palavra não pode ser palavra de poder” (CLASTRES, 2017, p. 141), apenas um ato ritualizado que mantenha a coesão da sociedade em foco, a compreensão substancial de uma organização social de matriz ocidental só se dá quando se remonta a uma tradição do poder efetivo do simulacro da palavra. Vale dizer que a *enunciação* da *palavra* faz aparecer no mundo que cria (no sentido mais profundo de *poiésis*) uma ação efetiva. Ao contrário disto, imagens concorrentes, a nietzschiana e pessoana, apresentam-se no campo da possibilidade efetiva. O tom pesado, apocalíptico e agudo do *homem louco* é rompido pela leveza

e distração de uma poética que faz da imagem sacralizada de um deus, outra vez, tornado homem, para fugir da sisudez conceitual teológica. Livre das amarras dogmáticas, pode o mito, por meio da ficcionalidade, recuperar seu caráter de liberdade e pluralidade. Mas que capacidade literária é essa que se espalha por zonas *a priori* pertencentes a outros saberes? Pode a literatura falar de Deus? Se, à semelhança do *homem louco*, a interrogássemos sobre Deus, e conseqüentemente sobre a vida, qual(is) resposta(s) teríamos?

A pergunta é singular, pois nos orienta a uma herança platônica de nossa relação com a escrita. O Ocidente parece ter fincado suas bases sobre uma profissão de fé platônica presente no *Fedro* (275a). Tal profissão traz em seu bojo a solução e o problema, a dicotomia instaurada. A invenção da escrita por Theuth e dada aos homens, à semelhança do fogo prometeico (*cf Os trabalhos e os dias*, § 45-55), oferece um risco do qual inevitavelmente se carrega à revelia. A potência dos simulacros pode deturpar a essência da sabedoria, que externa à *palavra*, se presentifica quando solicitada, mas que nada responde quando a interrogam. Isto é, de acordo com a percepção platônica, as imagens produzidas pelo *enunciado* da escrita¹¹⁴ se não investigado mediante o questionamento que só o diálogo torna possível, pode imprimir modelos de mundo inapreensíveis. O presente de Theuth, no entanto, só se torna uma problemática se se impõe uma referencialidade única de realidade com a qual deve haver uma identificação. A simples fórmula de “um mundo de mundos”, que podemos extrair de Leibniz, já possibilitaria a eliminação, ao menos aparente, das dificuldades provindas de um conceito absoluto de realidade. À sombra do cerceamento crônico, o presente de Theuth dá ao poeta “aquele poder que cria à perigosa semelhança dos deuses” (STEINER, 1988, p. 56), pois seu ato *enunciativo* se assemelha àquela potência divina que faz o mundo por meio da simples articulação da palavra (*cf Gn 1, 3-29*).

Durante algum tempo, sobremaneira no Romantismo, acreditou-se que o poetizar fosse capaz de restabelecer uma imagem de mundo cheia de deuses; isso estava além de uma retomada de um politeísmo gratuito, mas, se interpretarmos, à luz de Heidegger, a poesia de Hölderlin, retomariamos uma compreensão de mundo para além de uma realidade reduzida a pressupostos objetivos. Com afirma

¹¹⁴ Em diversos momentos nessa investigação tomamos como uma clara relação genética entre a escrita e ato enunciativo verbal. Se nossa *experiência* de relação com o mundo se dá pela *enunciação* da *palavra*, também se dá mediante a conjugação escrita de tal *palavra*.

Blumenberg, tal possibilidade de restabelecimento do “mundo abaixo cheio de deuses revela ser... o mundo real”¹¹⁵ (MCR, p. 32) parece ser uma proposta atrativa já que supera “uma realidade reduzida ao seu aspecto instrumental e explorável, que tenta constantemente explicar ao homem por analogia consigo mesmo”¹¹⁶ (MCR, p. 32). Com efeito, essa liberalidade metafórica do mito das amarras dogmáticas pode oferecer um horizonte suficiente de felicidade a uma experiência humana, desde que, tal qual afirmava Platão em *Fedro* acerca do mito do rapto de Orítia, esses mitos pudessem estar conectados com a própria experiência do homem e não fossem apenas meras narrativas vazias e deslocadas de uma realidade *experencial* humana.

Seguindo uma reflexão derridiana, chegaríamos, portanto, à pergunta: “o que é essa estranha instituição chamada literatura?”. A pergunta formulada hodiernamente traz em sua esteira reflexiva um conjunto substancial de conhecimentos acumulados ao longo da história da civilização ocidental de matriz europeia. Para Derrida (2014, p. 50), a literatura possui uma capacidade ímpar de inscrever no homem um “sentimento de existência como excesso, o ‘ser-em-demasia’”; possui, na ficção, a potência e capacidade de “poder dizer tudo, de se liberar das regras, deslocando-as, e, desse modo, instituindo, inventando e também suspeitando” (DERRIDA, 2014, p. 51).

A polissemia da literatura, tal qual entende Derrida, congrega em seu bojo toda a produção escriturária humana, mas isso diria pouco se na análise do filósofo não se encontrasse uma tensão entre *virtualidade* e *factualidade*, capacidade inerente à produção literária¹¹⁷. Em outras palavras, de nada teria força a literatura se, na tradição ocidental, essa potência não tivesse consequências políticas. É na democracia, seja helênica, seja na moderna, que a força literária se mostra com mais vigor, e tal vitalidade se mede na sua sanha “de querer dizer tudo” e, consequentemente, nos seus interditos e censuras.

Sendo a literatura “essa estranha instituição” capaz de dizer tudo, e por meio do seu *dictum* gerar simulacros efetivos, cabe-nos refletir se, na conflituosa história de constituição do Ocidente, e mais contemporaneamente, nos abalos sistemáticos

¹¹⁵ “mundo de aquí abajo lleno de dioses revelar ser...el mundo real”.

¹¹⁶ “una realidad reducida a su aspecto instrumental y expotable, que intenta constantemente explicar al hombre por analogía consigo misma”.

¹¹⁷ Usamos os conceitos de literatura, ficção, escrita literária, poesia, poética etc, sempre no mesmo campo semântico e com mesmo valor.

e crises da democracia, poderia a literatura ainda dizer algo? Ou mais especificamente, qual é o lugar da literatura? Se aquilo que se constitui por Ocidente nasce do poder do simulacro efetivo, tais questionamentos podem trazer à superfície um entendimento mais substancial daquilo que se efetiva como uma antropologia político-literária.

No estudo introdutório à obra blumenberguiana de *Paradigmas*, Jorge Velasco (cf PM, p. 11) afirma que há tempos o Ocidente deixou seus sonhos no pretérito; então complementa com a reflexão: se, de fato, Ocidente não significa apenas uma identificação com o valor de recordar. A reflexão que o apresentador da obra blumenberguiana coloca é interessante, pois repousa no valor interpretativo pelo qual o *ser-no-mundo* compreende sua realidade circunstante, representando-a por meio de imagens que podem se configurar gratuitas ou não. Esse ponto torna-se importante pois nos conduz a perceber que a construção da realidade na qual o sujeito está imerso se efetiva por meio da metáfora que o ajuda a fazer o caminho da *enunciação*, ao aproximá-lo de uma realidade que por vezes se mostra hostil. O Ocidente não seria outra coisa senão o próprio ato de *enunciar*.

Diante de tal perspectiva poderia o Ocidente retornar a “ser” aquilo que “foi” após o veredicto nietzschiano da “morte de Deus”? O que era o Ocidente antes do fim dos rastros dos deuses olímpicos? E o que se tornou depois? Mas onde se deu a épica batalha na qual o deus judaico fez sucumbir os olímpicos sob seu poder?¹¹⁸ Essas perguntas são basilares a qualquer tentativa de compreender a fundação do pensamento ocidental que nasce através da ação efetiva da *palavra poética*. O campo de batalha jamais será encontrado, é na disputa da força da *palavra poética* que se encontram os vestígios dos deuses derrotados.

A compreensão da “morte de Deus” não pode ser gratuitamente interpretada como uma questão do processo de secularização. Se assim fosse, haveria apenas um simples câmbio terminológico no qual o fundamento de determinada coisa permaneceria idêntica ou sem alterações que não apenas linguística. O episódio da “morte de Deus” é início de um processo da inquietude do conhecimento em desfavor da sua garantia, fenômeno comum ao período antecessor.

A “morte de Deus” impõe uma percepção generalizada contemporaneamente, sobremaneira no Ocidente, do desafio de a *palavra poética* ainda dizer, transmitir

¹¹⁸ Essas perguntas se formulam de forma semelhante no livro *Morte e ressurreição dos deuses* de Alexandre Marques Cabral.

algo; ou mesmo ter chegado o momento temporal propício a uma virada interpretativa. A crise ou desencanto do *logos* se faz presente em diversas esferas do saber e da sociedade. É Heidegger quem constata, lamentando sobre os escombros de um projeto de civilização crepusculada pela guerra, tal acontecimento através do *Dito* de Anaximandro. Esse movimento entre a aurora e o crepúsculo do umbral de épocas está intimamente conectado com a cena paulina no Areópago ateniense na “qual a plethora de deuses não importa – nem deveria importar e dos que a plethora é expressão”¹¹⁹ (MCR, p. 32), dado que apenas ao Deus verdadeiro importa desde esse momento, ou ao menos a sua construção simbólica que se tornou absoluta e dogmatizada.

É evidente que o deus apresentado por Paulo necessita do mesmo espaço ocupado pelo panteão dos deuses helênicos para que sua existência seja aceita minimamente; ainda que irônica, a alocução paulina referente às imagens dos deuses cantados pelos poetas se utiliza de uma equivalência entre uma realidade mítica simulacral com uma realidade factível para alcançar seus objetivos na formulação de um dado modelo de corpo social.

Há, em outros termos, uma rivalidade entre a pretensa objetividade teológica, que ainda que não esteja sistematizada de forma orgânica já apresenta suas nuances desde então, e o caráter inapreensível dos “rodeios” que a expressão mitológica carrega em seu bojo. Se Freud, como advertia Blumenberg, compreendia a “pluralidade dos deuses como expressão direta da superação do poder supremo do pai da horda”¹²⁰ (MCR, p. 72), não podemos dizer levianamente que a ação paulina no Areópago e suas consequências em nome do estabelecimento do deus único seja um fracasso da história do humano diante da onipotência divina. Com efeito, a impossibilidade de narrar as histórias do deus judaico-cristão de modo similar como operado pelos poetas helênicos traz consequências singulares para a própria compreensão desse deus e seu agir com o ser humano, mas isso implica uma mudança nos paradigmas de realidade que a *religio vera* teve que lidar.

Seguindo uma reflexão blumenberguiana acerca da justificação da era moderna, podemos pensar também que a disjunção que a linguagem científica opera frente sua incapacidade de sucumbir à provisionalidade da linguagem metafórica

¹¹⁹ “cual la plétora de dioses no importan – ni deberían importar y de los que la plétora es expresión”.

¹²⁰ “pluralidad de los dioses como expresión directa de la superación del poder supremo del padre de la horda”.

reside no fato de que tomou para si perguntas que não pertenciam a seu rol de operação e reflexão. É o próprio Blumenberg que afirma que “nem sequer [a ciência] aprendeu a elaborar perguntas para as quais não tem respostas”¹²¹ (MCR, 56). Ao tomar para si questões que extrapolam seus limites reflexivos, a linguagem científica objetiva se deixa “contaminar” pelo mítico de forma sintomática, fato que exemplifica que o intento de uma linguagem puramente conceitual torna-se de difícil conquista.

No entanto, considerando uma crise logocêntrica do Ocidente, poderia o *Dito* ainda dizer algo sobre nossa “condição”, isto é, sua força *poética* ainda ressoaria fazendo passar a ser aquilo que não é?¹²² Carregaria o *Dito* consigo uma capacidade de remitologização que fizesse frente a uma dogmatização estabelecida? Essas reflexões são feitas por Heidegger e colocam sob suspensão a validade efetiva do *Dito* que lança sobre o humano um oráculo apocalíptico. O limite da compreensão desta tensão repousa na própria compreensão de realidade. A perspectiva do filósofo alemão parece não coadunar com um veredicto de tamanha sentença, “mas que direito tem a madrugada de nos dirigir – a nós, supostamente os rebentos mais tardios da filosofia?” (HEIDEGGER, 2014, p. 309). Em outros termos, se estabelece aqui uma compreensão de realidade que se opera entre um conceito fechado e garantido e outro de abertura à novidade, e, portanto, de possibilidade de renovação.

Acerca deste ponto, a compreensão de tempo no horizonte do cristianismo torna-se de fundamental importância porque opera um vetor que despontencializa a prolixidade do mito. Se no limiar da realização histórica há um fim que põe termo a uma continuidade temporal, natural seria que uma premissa explicativa fizesse retroceder a dinamicidade inapreensível do mitológico. Ao utilizar o exemplo do sacrifício de Isaac e do Deus que envia seu filho para o sofrimento, Blumenberg conclui que o cristianismo reduz a dinâmica narrativa do mito, pois o cristianismo, “devido à imediatismo da espera pelo iminente fim do mundo, nasce com a carga de ter que explicar a subsequente história como a inserção de um novo episódio”¹²³

¹²¹ “ni siquiera [la ciencia] ha aprendido a plantear preguntas para las cuales no tienen repuesta”.

¹²² Aqui continua a compreensão de *poiésis* enquanto ato de criar algo a partir do nada, fazer passar a ser aquilo que não era. (cf LLEDÓ, *El concepto poiésis en la filosofía griega*)

¹²³ “debido a la inmediatez de la espera del iminente fin del mundo, nace con la carga de tener que explicar la subsiguiente historia como la intercalación de un nuevo episodio”.

(MCR, p. 78). A prolixidade e dinamicidade do mito deve corresponder ao núcleo central da mensagem salvífica.

Seguindo ainda uma reflexão blumenberguiana, o problema da dogmatização do mito no cristianismo desenvolve-se por meio da racionalização dos sistemas histórico-filosóficos e da ascensão de uma linguagem de tal maneira conceitual que atribuía as falhas contraditórias do circuito a um problema que seria explicado pela própria narrativa da deidade. Ainda que Deus necessitasse da história, a conceitualização que lhe corresponde só exige de si mesmo que seja o que é. Daí o interdito nascido na expressão “Eu sou o que sou (Ex 3,14)” exclui de antemão toda uma narrativa histórica exógena. O tempo e o espaço se cumprem em seus próprios atributos.

Contra o fim iminente propagado por uma palavra sentenciadora, portadora de uma realidade inequívoca, o filósofo rebate com a palavra metafórica, plural em sua significação e inapreensível por uma realidade unívoca. Põe em uma disputa na arena do conhecimento a *palavra* contra a *palavra*, ambas em potência de gerar possibilidades. O *Dito* carrega em seu bojo a antítese própria da palavra, o *pharmakós*, a cura e a doença, “ou será que (...) no Dito, se esconde uma proximidade histórica daquilo que é o seu não-dito, que fala para além de si, em direção ao futuro?”. O *tempo* a que se refere é “a era do mundo à qual nós ainda pertencemos” (HEIDEGGER, 2014, p. 309) e sobre o qual recai um crepúsculo anunciado desde a “morte de Deus” por Nietzsche.

Seria a “morte de Deus” nietzschiana um novo “*Dito*” anunciador de uma nova era? Que força a *palavra* carrega na efetividade de uma realidade em potência? A *palavra* de Nietzsche parece ser o decreto final que anuncia a impotência ou esgotamento do anúncio joanino (Jo 1,1)? Para Heidegger o tempo que se avizinha omite de sua presença Deus e com isso algo “que articule a história do mundo e a estância humana nessa história?” (HEIDEGGER, 2014, p. 309). Mas não apenas a ausência do deus judaico-cristão se erige como um perigo para a posteridade, é a falta da “‘trindade’, Héracles, Dioniso e Cristo” que gera um abismo; “com esta falta, fica fora do mundo o fundo como aquilo que fundamenta” (HEIDEGGER, 2014, p. 309). Com Heidegger parece querer se restabelecer uma metafórica *experencial* do humano que alija de sua pertença toda e qualquer forma de absolutismo que o reduza a categorias pré-fixadas.

Com efeito, ao passo que Nietzsche questiona “como consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?” (GC, §125), ato pelo qual encerra uma permanência efetiva de modelo de constituição de relações humanas, Heidegger vê nessa condição a possibilidade de novas veredas. No entanto, questiona num tom apocalíptico se estaríamos preparados para um “poente anterior a uma noite que trará uma outra madrugada?” (HEIDEGGER, 2014, p. 376). Essa percepção heideggeriana remete ao iminente momento do fim dos tempos, comum na tradição cristã. Parafraseando-o, poderia o *Dito* nietzschiano dizer-nos ou decretar alguma coisa? Com que autoridade sua *palavra* pode ser efetiva?

Do mesmo modo que o eclipsamento dos deuses gregos, em Platão, abre veredas para uma explicação do universo diferente daquela até então vigente, o eclipsamento do deus judaico-cristão leva ao limiar de uma época. O fim dos vestígios dos deuses no mundo inaugura um tempo de possibilidades, mas torna-se demasiado perigoso, uma tarefa hercúlea, uma lacuna abissal a ser preenchida. Nietzsche questiona se “a grandeza desse ato não é demasiado grande para nós?” (GC, §125), para então concluir que o anúncio do fim de Deus protagonizado pelo *homem louco* é cedo demais, pois “os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos” (GC, §125). Sem a presença dos deuses e de Deus, como afirma Heidegger, “na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo”, e conclui, “mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até o abismo” (HEIDEGGER, 2014b, p. 310).

Se o fogo de Prometeu dado aos homens (*Os trabalhos e os dias*, §45-55) e a verdade emanada do Verbo (Jo 1, 3-5) pelo *fiat lux* (Gn 1,3) já não dão mais sustentação a uma concepção de mundo, uma virada ontológica se faz necessária; todavia, o *homem louco* nietzschiano conclui que vem cedo demais e que ainda não é seu tempo para tal protagonismo. Quando chegará esse tempo e quem conseguirá chegar até o abismo?

A considerar a secularização como um legítimo processo da Era Moderna e uma emancipação dos pressupostos metafísicos, a possibilidade de retorno dos deuses não seria o retrocesso nessa conquista? As épocas se alimentam entre si e “os deuses que ‘outrora existiram’, apenas ‘regressam’ ‘no tempo certo’, nomeadamente, quando se tiver dado, com os homens, uma viragem no lugar certo do modo certo” (HEIDEGGER, 2014, p. 310); a assertiva heideggeriana não explica muito e deixa em suspenso essa capacidade antropológica no limite de

umbrais de épocas. Os *Ditos* anaximandrino e nietzschiano, no entanto, perfazem um movimento cíclico, de retorno do mesmo e ao mesmo, pois estão calcados em dois conceitos de realidade (instantânea/aberta e garantida) que se complementam e mantêm um estado de tensão mútua. O *Dito* nietzschiano, por sua vez é mais grave e ousado à medida que o anaximandrino oculta na tese do elemento “infinito em extensão e também indefinido em características” (BARNES, 1997, p 41) o seu princípio fundador e para o qual tudo há de retornar, isto é, a realidade garantida. Em Nietzsche, a contundência se dá na tensão entre *facticidade* e *ficcionalidade* operadas no seio da tradição cristã. Em outras palavras, ao passo que o *Dito* de Anaximandro possui uma univocidade primeva e final, no de Nietzsche congrega-se a multiplicidade de possibilidades, sem asseverar a consistência última do retorno do mesmo.

A *palavra poética* nietzschiana ainda que não permita uma apreensão irreduzível de suas consequências, não se furta, por sua vez, a um diálogo proífico e questionador sobre os depreendimentos do seu *Dito*. A sobrevida que dá a Deus por meio da retirada de cena do *homem louco* e da sua constatação, “eu venho cedo demais”, é apenas aparente. Apesar da constatação e da ousadia do ato, a morte já está consumada, “e no entanto eles o cometeram”, motivo pelo qual “quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!” (GC, § 125). Recorde-se do projeto que Zaratustra traz em seu bojo.

Mas por que o parricídio/deicídio inaugura aquilo que Heidegger chamou “a noite do mundo”? Ora, à revelia da rebeldia prometeica, o ato nietzschiano é protagonizado pelos mortais. Só a eles cabe uma viragem epistemológica e mesmo ontológica. E essa viragem “apenas se dará quando os mortais encontrarem a sua própria essência. Pertence à sua essência o fato de serem eles, e não os celestes, a chegar primeiro ao abismo” (HEIDEGGER, 2014, p. 311). Heidegger chega a essa conclusão por meio da poesia de Hölderlin que afirma:

...de nem tudo
são capazes os celestes. Pois são antes
os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
que se dá a viragem. Longo é
o tempo, porém, acontece
o verdadeiro (*apud* HEIDEGGER, 2014, p. 310)

Estaria Heidegger, ao interpretar Hölderlin, (re)apresentando um protagonismo antropológico? Fica óbvio que existe uma tensão entre mortais e imortais, humanos e deuses, mas essa tensão não é bélica, senão complementar. São os mortais que, cantando o perigo do abismo, conclamam os deuses para se presentificarem. Em continuação, Heidegger traz à baila Rilke ao afirmar que “Tal como a Natureza abandona os seres/ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum/ Seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas,/ assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser,/ uma atenção especial; ele põe-nos em risco” (HEIDEGGER, 2014, p. 318). A relação não se dá da divindade para o humano, mas o seu oposto. O fim do(s) deus(es) impele os humanos ao desprotegido. Abandonados às vicissitudes do perigo, cabe ao humano mergulhar no “aberto”. “Aberto” “significa aquilo que não impede. Não impede porque não restringe. Não restringe porque está intrinsecamente livre de todas as restrições” (HEIDEGGER, 2014, p. 326). Com isso, Heidegger parece rejeitar uma sentença final que pode derivar do *Dito* de Anaximandro. Ao contrário de um ciclo fechado e final, é o aberto que “deixa entrar. Mas deixar entrar não significa: permitir a entrada e ao acesso ao encerrado, como se algo encoberto se devesse descobrir para assim surgir como não estando encoberto” (HEIDEGGER, 2014, p. 327).

Aqui se revela um Heidegger que não se contenta com a ousadia de uma “madrugada” da filosofia que insiste em anunciar o término de um tempo. Ao retumbar o *Dito*, para além de ter o tempo ditado o fim ou não da história e regresso ao *apeiron* (o “ilimitado”, “infinito”) anaximandrino, Heidegger recupera a sua força *poética* que se atualiza e refaz na história rompendo com um *estatuto normativo* da *palavra* inaugurado em Platão. Não apenas o problema da “morte de Deus” se coloca como ponto fulcral nesse entendimento. Tal morte, ao passo que significa um perigo do qual o homem não tenha capacidade de suportar, isto é, o fim de uma metafísica pode estar antecipando-se a uma capacidade antropológica de superação de tal evento.

Se os *Ditos* ainda possuem força e validade, em outras palavras, se eles estão em potência de ato, significa que a *palavra poética* ainda pode dizer alguma coisa. Mas há aí o reconhecimento de não ser qualquer um capaz de superar um fim iminente. O que fazer para superar um fim que se avizinha? Em outras palavras,

ecoa o verso de Hölderlin¹²⁴, “para que poetas em tempos indigentes?”; qual sua capacidade de superar “a noite do mundo?”, quando o poeta imagina o horror alastrado entre os homens pela fuga dos deuses gregos, a morte de Cristo. Aí inaugura-se o tempo da indigência. O tom da sua reflexão é lúgubre, beira o apocalíptico, comunga de uma compreensão de tempo limite em sua finitude, mas a sua força reside na metáfora da palavra em contraposição ao esgotamento conceitual que a filosofia ocidental carregou até então. Com efeito, a presença e valorização do poeta indicam uma possibilidade de outra compreensão de realidade, da qual sua tarefa escriturária perfaz um novo modelo ou conjuga outros modos, seja numa perspectiva de resgate ou de remodelação.

Mais uma vez a pergunta presentifica o *Dito* nietzschiano, a morte de deus: se tal ato era demasiado grande para os mortais; como eles superarão essa própria grandeza de seus atos? Sendo cíclico, o *Dito* nietzschiano repropõe outra reflexão: não seria a “morte de Deus” o término de uma linguagem que se assentou na técnica ofuscando seu caráter metafórico? Contrariamente ao *Dito* de Anaximandro, o nietzschiano lança o ser no *aberto* das possibilidades. A linguagem que dava sustento a um modo de conceber o mundo já não permite sua atualização. A conclusão a que chega Heidegger, e o modo como Nietzsche opera, leva a uma *remetáforização* da linguagem, isto é, se em Platão há o saneamento da linguagem metafórica, é também em Platão que se encontra uma outra linguagem que sustentará a concepção de mundo até a viragem nietzschiana. Mas o filósofo alemão, à revelia de Heidegger, não lança objetivamente uma resposta final – deixa em aberto a interrogação à qual Heidegger responde: [são] “os poetas que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem” (HEIDEGGER, 2014, p. 312).

Ainda que interessante, a conclusão de Heidegger parece apenas encontrar abrigo num conceito de realidade ainda por se realizar. Isto porque, como afirma Blumenberg, no conceito moderno de realidade não se admite a fantasia de que os deuses possam aparecer. Nem mesmo a ação de Heine encontra sustentação no marco dessa compreensão de realidade. Para que essa viragem ocorra, é necessário

¹²⁴ Heidegger se repropõe a refletir a sua condição humana contemporânea a partir da pergunta de Hölderlin que ele retoma em *Caminhos de Floresta* (1946), no ensaio “Para que poetas?”, conferência em homenagem ao vigésimo ano da morte de Rainer Maria Rilke.

“um câmbio radical da estrutura da realidade, que acontece, de fato, quando o pré-mundo do mito aparece como possível pós-mundo que já não possui nenhuma característica do presente”¹²⁵ (MCR, p. 69). Mesmo que, para Heidegger, esse acontecimento seja alcançável mediante o louvor poético, só uma mudança das estruturas de compreensão de realidade permite os câmbios necessários. Talvez, deste modo, a assertiva nietzschiana do crepúsculo de Deus se aproxime mais do umbral de época no qual os cânticos dos poetas possam ainda ressoar como validadores de uma compreensão de mundo. Nietzsche, então, parece operar de maneira análoga a Clemente de Alexandria (§7, 3) quando apresentava o “Cântico novo”. Para que a análise não fique apenas nos devaneios reflexivos, basta-nos apontar as constantes querelas entre sistemas políticos totalitários, ou sistemas dogmáticos que mantêm tensões bélicas com escritos ficcionais para percebermos o valor e potência da afirmação de Heidegger.

Atentemos, finalmente, para o lugar dado ao poeta numa *enunciação* por meio da recuperação do valor dinâmico da presença dos deuses no mundo. Não é à linguagem técnica e objetiva dos teólogos ou cientistas que Heidegger recorre numa busca pelo sentido de compreensão de mundo. Mas justamente à variabilidade e inconstância da *palavra* proferida pelo poeta em seu trabalho heurístico. A resposta a que chega Heidegger se assenta numa recusa do *Dito* de Anaximandro enquanto vetor de semelhança e identificação de uma compreensão de tempo que aponta para um finitude limite e invariável. Em outros termos, o *Dito* de Anaximandro pode comungar do “eterno retorno” nietzschiano, sem que isso signifique, da perspectiva histórica cristã, uma “unicidade do episódio da Salvação” (cf MCR, p. 50). Não se trata, efetivamente, do mesmo fenômeno: o eterno retorno é um movimento totalmente diverso da “identificação da verdade com o fato central único e insuperável do qual não se pode fazer outra leitura que não seja ele mesmo e que resulta no “eu sou o que sou” carente de atributos”¹²⁶ (MCR, p. 50). Quando reflete sobre a linguagem metafórica que Nietzsche põe em operação por meio de sua mitologia, o metaforologista conclui que ele renova, por assim dizer, o seu potencial de influência. Em outras palavras, o eterno retorno do mesmo requer um

¹²⁵ “un cambio radical de la estructura de la realidad, lo cual sucede, de hecho, cuando el premundo del mito aparece como posible postmundo que ya no posee ningún rasgo del presente”.

¹²⁶ “identificación de la verdad con el hecho central único e insuperable del que no puede hacerse otra lectura que no sea él mismo y que redunde en el ‘yo soy el que soy’ carente de atributos”.

movimento contínuo e repetição do pensamento mítico que não se coaduna com um monoteísmo absoluto que encerra o ciclo num circuito fechado de identificação.

Se, pois, é verdade que o Ocidente se funda por meio da *palavra poética*, ou melhor dizendo, da metáfora, seria também salutar lembrar que essa *palavra* apresenta conotações e implicações distintas desde sua origem. Dito de outra maneira, entre ambas as palavras originárias há uma diferença singular que oferece caminhos por vezes antagônicos, mas que também podem ser compreendidos à luz de uma renovação mítica que coloca o próprio mito na circulação que o renova. O problema só residiria numa leitura que elimina a diferença em nome de uma semelhança fixa, e a isso não apenas o monoteísmo absoluto está vulnerável, como ocorre na identificação do “Eu sou aquele que é” (Ex 3, 14), mas a própria mitologia helênica, que vê-se cerceada pelo interdito enunciativo platônico. A problemática pode estar no fato de que enquanto o helenismo oferece um início mediado pelo agenciamento do poeta, embevecido pelo dom das Musas, canta o hino originário, o cristianismo oferece a imediatez, objetividade e clareza do Verbo encarnado que se oferece não mais pelo agenciamento interpretativo do poeta, senão pela sua própria ação na história: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1,1)

Com efeito, o cristianismo implica uma *mímesis* “por meio da dogmatização alegórica, convertendo-a num cânone de novas obrigações até na estética, no lugar de ver nela um instrumento da desdogmatização e usá-la como tal”¹²⁷ (MCR, p. 42); ao passo que a *mímesis* depreendida do canto das Musas carrega em seu bojo a potência do falso, o *dito* e o *não-dito*, “pastores rústicos, (...) sabemos muita coisa enganosa falar semelhante a genuínas, e sabemos, quando queremos, verdades proclamar” (*Teogonia*, §25-30). No cristianismo, o elogio do falso sofrerá interditos graves, prevalecendo a clareza e objetividade do Verbo divino, que na esteira do *logos* filosófico platônico traz em sua essência a permanência e univocidade (*cf* Jo 1, 1-5).

Levar a cabo tais reflexões a partir daquilo que Heidegger ousou pensar como novas possibilidades de efetivação, retoma um entendimento “pré-platônico” da poesia como geradora de simulacros. Aqui o termo não deve ser entendido na sua

¹²⁷ “a modo de dogmatización alegórica, convirtiéndola en canon de nuevas obligaciones hasta bien entrada la estética, en lugar de ver en ella un instrumento de la desdogmatización y utilizarla como tal”.

forma pejorativa, tal qual propunha Platão. Simulacros são possibilidades da existência humana em potência de ato. Heidegger realoca o eixo da reflexão humana deslocando-o de uma conceitualização que reifica o mundo para um retorno, o encontro do humano com o mundo. “Ao mesmo tempo que o homem constrói o mundo tecnicamente, como objeto, ele tapa, voluntária e completamente, o caminho para o aberto” (HEIDEGGER, 2014, p. 337).

Sua ação recupera o valor primevo da *palavra poética* que é o de “fazer vir a ser”. A reflexão heideggeriana levada a cabo em *Caminhos de floresta* parece conjugar uma infinidade de perspectivas muitas vezes antagônicas, mas que em análise profunda pensa sobre a própria existência humana, despindo-se de pressupostos e condicionamentos *a priori*. Se pensar a forma poética é pensar a existência humana tal como se apresenta, “todo o poetar (...) é, no seu fundamento, um pensar”. Então pode-se concordar com a máxima nietzschiana: “o ser – não temos nenhuma outra representação para tal a não ser viver” (VP, p. 582). Ainda que pareça uma rejeição de uma forma de enunciar o sujeito por meio da narrativa, a assertiva nietzschiana parece fazer referência a uma forma narrativa referencial que agrilhoa a experiência em um pensamento meramente instrumental. A representação do “viver”, isto é, do experienciar humano, retoma a pergunta inaugural do personagem Severino, cuja resposta poderia estar subordinada a uma forma de conhecimento prévio. Ao ser não resta outra coisa senão lançar-se ao aberto da possibilidade da existência, tal qual propunha Heidegger ao interpretar Hölderlin.

É por isso que a constante retomada do mito pela poética fornece mecanismos de desdogmatização pois “ao fazê-lo, [o homem] toma o incompreendido por uma velha resposta para a qual ainda cabe buscar a pergunta que se ajuste”¹²⁸ (MCR, p. 55). No entanto, este ajuste aspira a uma explicação de algo que foi esquecido e precisa ser reformulado mediante as condições de cada época, sem necessariamente estar afiançado por teorias instrumentais, “si isto é assim, entende-se que num contexto como este as interrogações adquirem mais importância do que as supostas respostas”¹²⁹ (MCR, p. 55). Retomando o exemplo cabralino, torna-se claro que

¹²⁸ “al hacerlo [o homem] toma lo incompreendido por una vieja respuesta para la que todavía cabe buscar la pregunta que se le ajuste”.

¹²⁹ “si esto es así, se entiende que en un contexto como éste las interrogaciones adquieran más importancia que no las supuestas respuestas”.

para o personagem Severino pouco importava uma resposta que supostamente viesse previamente formulada pelo seu interlocutor, mestre carpina, que estivesse desajustada de sua experimentação.

Assim, retomando o pensamento heideggeriano, a ficcionalidade, recuperado seu lugar de instrumento heurístico, parece se alinhar a uma maneira de entender a forma poética como “também tarefa para um pensamento” (HEIDEGGER, 2014, p. 318), ou se quisermos arriscar mais um pouco, também é uma tarefa para o experienciar humano. Não se entende aqui tarefa de pensar a estrutura e organização lógica da poética, senão como seja a poesia capaz de refletir sobre uma realidade anterior, exterior e ulterior à sua própria forma, mas que conjuga essa forma interna a uma maneira do ser que se encontra imerso no mundo. Como afirma Alex Villas Boas (2016, p. 97), “o pensamento poético é constitutivo do ser humano, e a criação da linguagem é sinal do salto evolutivo no modo de ser”.

Restabelecida a força *poética* da *palavra*, retoma-se o *Dito* nietzschiano e amplia-se seu entendimento. O elogio do poeta enquanto aquele que se arrisca mais, e por isso mesmo incita ou encaminha os homens para novas veredas do *aberto* e *arriscado*, pois “um sopro dos [seus] lábios transforma-se no quadro do mundo, no tipo dos nossos pensamentos e sentimentos na alma do outro” (HEIDEGGER, 2014, p. 364) nos permite perceber o *Dito* nietzschiano como o *arriscado* necessário pelo qual o homem será o protagonista da história. Não se está mais colocando em campos antagônicos uma disputa entres deuses e mortais, pois o canto poético, “o outro sopro já não ambiciona este ou aquele objeto, é um sopro por nada” (HEIDEGGER, 2014, p. 364), por isso, sopro da totalidade.

É a partir da poesia de Hölderlin que Heidegger chegará à conclusão do humano como único sujeito que tem consciência de que sua condição, enquanto consciente do mundo, é sempre arriscada. Um ponto importante a se operar nessa perspectiva é que não apenas o poeta por meio da linguagem metafórica brinca com o risco, a própria tentativa da astronomia de sondar os limites do universo, bem como as teorias cosmogônicas assumem suas hipóteses como “princípios de incerteza” pois, ainda que se encontre uma média de probabilidades nas leis que regem o universo, sempre haverá a incerteza de sua validade contínua. Como efeito, Einstein não acreditava que Deus jogasse dados para que as leis não fossem minimamente aplicáveis na previsibilidade do comportamento do universo, mas

Hawking (2016, p. 87-88) admite que é possível “pensar no universo como um cassino gigante, com os dados rolando ou as roletas girando a todo momento”.

Com efeito, a “morte de Deus” afirma que não existe uma verdade prévia do mundo, portanto, há que criar, fingir uma nova verdade. Nietzsche, por meio da metáfora do *homem louco*, operacionaliza um desmonte da ação paulina no areópago. O processo de criação, ainda que não seja *ex-nihil*, permite uma nova possibilidade que cabe ao homem, ou, como afirma Heidegger, ao poeta que, aproximando-se do abismo, acerca-se mais da compreensão que o que se avizinha é um novo período.

A pergunta heideggeriana (para que poetas?) não operacionaliza simplesmente um retorno à capacidade criadora da *palavra poética*, mas realoca a questão ontológica do humano. Não o faz porque se requer saber antecipadamente de que ponto parte a sua compreensão da poética no tempo em que se elabora tal questão. Com efeito, aliada ao *Dito* nietzschiano, ela opera um desmantelamento da epistemologia kantiana, pois substancializa uma multiplicidade polissêmica em contraposição a uma apreensão conceitual unívoca, mas só o faz justamente porque o *Dito* nietzschiano já é um prenúncio de um novo umbral de época na qual a possibilidade de ser é uma variante aceita. Se, como afirma Blumenberg, “a ideia do ‘sublime’ engloba tudo aquilo que escapa aos critérios da solidez científica, que ‘está acima de toda norma dos sentidos’”¹³⁰ (TVM, p. 11) é porque a própria ideia do mítico implica uma compreensão que já ultrapassou o imediatismo de uma figuração estética. A *palavra poética* está para além de um desempenho meramente estético e de adorno, suas consequências tornam-se éticas porque o poeta é criador de bem moral.

Se a *palavra poética* forja simulacros efetivos ao erigir-se contra uma normatividade cerceadora, ela protagoniza uma ruptura com a diferença entre a percepção de uma conformidade da consciência com o mundo. Se, como atesta a “metáfora arcaica” apocalíptica (TVM, p. 64), ao “Diabo (...) lhe resta pouco tempo”(Ap 12, 12), instaurando uma percepção que desajusta a relação de tempo da vida e tempo do mundo, cabe ao poeta rearranjar essa diferenciação por meio de uma *palavra* que permita uma multiplicidade. Diante de um iminente perigo de uma

¹³⁰ “la idea de lo ‘sublime’ subsume todo aquello que escapa a los criterios de la solidez científica, que ‘está por encima de toda norma de los sentidos’”.

catástrofe final se agudiza uma ganância de desejos ilimitados que não cabem numa percepção de finitude próxima.

O cristianismo tentou sanar esse descompasso entre tempo da vida e tempo de mundo, lançando no extrassensível uma continuidade eterna, mas sem materialidade. Se a inauguração da nova *palavra poética* geraria um dismantelamento de uma cosmologia que dava sustentação à vida, cabe-se perguntar por que o protagonismo de tal ato foi levado a cabo. Ora, para Platão, a *palavra poética* mitológica não se coadunava com a construção de uma nova *pólis* ideal cujas bases ele elabora; com efeito, para o cristianismo, a proibição da nomeação de Deus, e com isso, sua liberalidade metafórica, foi, na interpretação de Blumenberg, o “ponto de partida para as grandes abstrações teológicas que vão muito além de uma simples redução do politeísmo ao monoteísmo”¹³¹ (MCR, p. 25).

A partir desta reflexão, torna-se central mais uma vez uma interpretação acerca do *Dito* nietzschiano em seu conjunto de efetividade num panorama histórico, pois ele pode indicar, em certo grau, que o crepúsculo de uma pretensa objetividade da consciência, que repousa sob a figura da única verdade unívoca e total da dogmática cristã, pode ser o processo que abre o caminho “da mitologia à sua função estética na época moderna [que] está relacionado com liberar-se da herança das ‘grandes questões’ que a filosofia moderna tomou para si”¹³² (MCR, p. 42). Esse ponto a que se refere Blumenberg diz respeito à sua compreensão do processo de estabelecimento da modernidade que, segundo o filósofo, tornou-se ilegítimo ao tomar para si questões que não lhe eram próprias.

É percebendo o valor ético dos poetas e o “perigo” de suas consequências para a realidade de uma sociedade que Platão, no mundo helênico, e Paulo, no mundo cristão, ainda de acordo com Nietzsche, operacionalizarão uma normatividade, um controle sobre as produções poéticas. Dogmatizando o mito, logicizando a multiplicidade inapreensível da *palavra poética*, ambos lançam bases para a constituição de uma forma de compreensão do mundo que rejeita a diferença, tendo nela a semelhança de uma forma perniciosa ao bem social.

¹³¹ “punto de partida hacia las grandes abstracciones teológicas que van mucho más allá de una simple reducción del politeísmo al monoteísmo”.

¹³² “de la mitología hacia su función estética en época moderna [que] está relacionado con liberarse de la herencia de las ‘grandes cuestiones’ que tomó sobre sí la filosofía moderna”.

Calcando suas visões no elogio dos paradigmas alcançados por meio da semelhança com uma realidade dada, ambos, ao passo que reconhecem o valor da *mimesis* enquanto próxima da conceitualização de *poiésis*, irão dar a ela uma nova forma, aquela na qual se busca uma conformação com uma idealidade, por vezes jamais alcançada, mas que seja norteadora das ações. Se não reconhecessem o valor dos mitos enquanto a força *criadora* da *palavra* de nada seria necessário se erigir contra tais por meio da filosofia (Platão) e da disputa no Areópago ateniense (Paulo).

Tendo o filósofo grego como início de um arco do pensamento ocidental, Heidegger se encontra em sua extremidade e perspectiva que recupera o valor da *poiésis* de seu lugar de interditos. Para o autor de *Ser e tempo*, a questão do Ser foi mal colocada pela filosofia ocidental. A concordar com Heidegger, chegamos à conclusão de que a questão do Ser se vincula intimamente à investigação sobre a palavra, portanto, o que se coloca prioritariamente, sob essa perspectiva não é mais a sua pergunta ontológico-fundamental sobre o “sentido do ser”, ainda que ela esteja implícita. Mais urgente torna-se discutir como o *ser-no-mundo* se interpela mediante a ação da *palavra poética*. Retomar o valor da poesia é retomar o valor intrínseco da peculiaridade do Ser. É interessante perceber essa questão a partir da pergunta inaugural do personagem cabralino – “*que diferença faria se em vez de continuar tomasse a melhor saída: a de saltar, numa noite, fora da ponte e da vida?*” (MVS, p.105). A resolução de seu questionamento é condição imprescindível à compreensão de seu lugar no mundo enquanto sujeito que se interroga e busca nomear a sua realidade circundante.

Diante disso, não seria interessante notar que aquilo que se constitui por ocidentalidade nasce da *palavra poética*? Seja a *palavra* helênica (canto das Musas), seja a judaico-cristã (*Logos* divino). Ambas oferecem um início, um ponto de partida do qual o pensamento pode fundar uma origem. Mas se a primeira é notadamente mítica, a segunda transveste-se de uma superação da primeira por interpretar o mito por meio de uma negatividade delirante. Indiferente ao polo de positividade ou negatividade, e como afirmava Octávio Paz (2012, p. 61) – “a palavra poética é a palavra de fundação” –, encararemos as *palavras* fundacionais, helênica e judaico-cristã, sob o prisma de simulacros efetivos; se todo poema é um pensamento, deve atentar que o *poeta* é um pensador, e só os pensadores nos podem ajudar na tentativa de traduzir os *Ditos* em suas efetividades.

6. O poeta-revisor, ou “não suba o sapateiro acima da chinela”

E se fosse possível nos lançar num desafio *enunciativo* de configuração de uma realidade, quais ferramentas usaríamos? Quais experiências teríamos como referenciais capazes de trazer de uma virtualidade possível para uma efetividade desejada? Se aceitarmos que o mítico possui um mecanismo de valor no seio da sociedade¹³³, então saberíamos que o resgate do mito não deve obedecer apenas a uma hermenêutica da experiência social do homem, mas, sobretudo, sua capacidade de experienciar o mundo e a partir de então nomeá-lo. Desta maneira a própria compreensão de mito supera um paradigma racionalista que o coloca na seara de uma proto-história humana que deveria ser superada com a capacidade de logicização de uma narrativa. Narrar é, pois, desdogmatizar e renovar o mito em sua capacidade *enunciativa*.

N’A *República* (598b), Platão afirma, para condenar o caráter mimético da poesia, que “a imitação está, portanto, longe do verdadeiro e se ela modela todos os objetos, é, segundo parece, porque toca apenas uma pequena parte de cada um, a qual não é, aliás, senão um simulacro”. Diferentemente de Aristóteles, como vimos anteriormente, o conceito de *mimesis* platônico não goza de uma plenitude criadora (*poiésis*) devido a sua necessidade de uma identificação ética, do qual, como se sabe, é o filósofo o seu “definidor”. Entenda-se, no entanto, que não há uma desvalorização do caráter criativo e criador da poesia, sua inventividade é necessária, desde que os pressupostos norteadores de sua ação sejam seguidos. Renova-se, aqui, a reflexão proposta por Luiz Costa Lima (2003, p. 21): “haveria possibilidade de uma apreciação do poético que não contivesse consigo uma normatividade?”

Numa espécie de apropriação da anedota de Apeles¹³⁴, Platão analogamente delimita o lugar do poeta na constituição da *pólis*: não ir além daquilo que lhe foi permitido, isto é, não ultrapassar os limites do interdito. Se o sapateiro não pode

¹³³ Quando reflete sobre o “habitar poeticamente do homem” no mundo, Heidegger questiona se há espaço para a poesia numa sociedade técnica que exclui o valor da fantasia. Sendo a poesia uma categoria de expressão do mito (cf Blumenberg em *El mito y el concepto de realidad*, p. 23), tomamos sempre o valor de mítico, metafórico, poético e similares de maneira idêntica.

¹³⁴ Conta a anedota que um sapateiro criticou o desenho de uma sandália num quadro do grande artista, que alterou a sandália levando em conta a crítica. No dia seguinte, o sapateiro, empolgado com a aceitação de sua sugestão, criticou o desenho da perna, forçando Apeles a dizer-lhe: “não suba o sapateiro acima da chinela”.

censurar o pintor além da chinela, doutro modo, do seu domínio laboral, tampouco o poeta pode falar além da sua tarefa poética. Não pode criar simulacros, deverá ser comedido em suas ações para que sua efetividade política seja neutralizada.

Fica evidente que, com toda herança cultural adquirida ao longo de séculos, o conceito de poética não retomasse contemporaneamente uma perspectiva pretérita. De outra forma, não seria possível que os deuses cantados pelos poetas se materializassem de forma mágica em nosso meio. Mas se isso está atrelado com uma concepção moderna de *realidade* não se pode obstruir a efetividade da *palavra poética* em revisar o próprio conceito de realidade. Em certa medida, a própria concepção de realidade comunga de uma identificação histórica com a concepção do deus Encarnado.

As constantes censuras protagonizadas por regimes políticos totalitários a poéticas questionadoras e o alvoroço em torno de narrativas bíblicas que retomam caracteres diferentes do assentado na tradição cristã são apenas alguns pálidos exemplos da força poética na contemporaneidade. Nesse caso, o interdito sofrido por José Saramago em solo lusitano, baseada nas explicações do então Subsecretário de Estado de Cultura, Sousa Lara, que o evangelho saramaguiano atacava princípios que têm a ver com o patrimônio religioso dos cristãos, demonstra a potência dos escritos poéticos dentro de um sistema organizacional herdeiro de uma tradição ética platônica.

É nessa perspectiva que Borges apresenta na sua narrativa as consequências nefastas daqueles que “folheavam com enfado um volume e condenavam estantes inteiras”, impelidos “pela busca de palavras infames” como se “seu furor higiênico, ascético” (BORGES, 2007, p. 75), fosse a certeza absoluta daquilo que Nietzsche chamou “melhoradores da humanidade” (*cf* CI, VII). Não é de se negar a força dos escritos; sendo a “história da literatura, uma história de queimas de livros – um testemunho do poder das histórias escritas” (PUCHNER, 2019, p. 217), daí não surpreender que a disputa pelo “melhor pretendente” requeira que a força escrita em disputa seja equivalente, caso contrário o uso de forças externas faz-se sempre necessário para imposição e êxito total.

A citação aparentemente descompromissada da longínqua anedota de Apeles no romance saramaguiano *História do Cerco de Lisboa* nos insere num verdadeiro preâmbulo de uma espécie de uma alegoria moderna do lugar da ficção. Se Platão alertara para os perigos do simulacro da ficção num mundo politicamente desejável,

em Saramago esse alerta ressurgir; todavia, seu ressurgimento está envolto numa fina névoa que não deixa transparecer seu verdadeiro sentido irônico de reversibilidade da ação platônica de maneira imediata.

A tarefa consistiria em, para além da tarefa empreendida por Heine em *Deuses no exílio*, rastrear os vestígios desses deuses perdidos, restabelecendo, por meio da *palavra poética*, um estado no qual o caráter plural da ética retomasse um protagonismo pleno. Parafraseando e apropriando-se da reflexão de Paul Veyne, poderíamos indagar: acredita ainda o Ocidente em Deus? O *Dito* nietzschiano retoma mais uma vez seu posto de fio condutor para estabelecer um paradigma, talvez renovado, de, com o fim da hegemonia do deus judaico-cristão, promover o repovoamento do mundo pelos deuses, não apenas olímpicos, mas a (con)vivência com os yorubás e ameríndios, entre outros. E, como afirmado anteriormente, não podemos entender esse povoamento como mera exibição de figuras estéticas, mas de fato, efetividades que sustentam e dão vazão a uma compreensão própria de realidade.

O repovoamento do mundo pelos deuses, assim como apresenta Heidegger, não se efetiva por um simples câmbio de paradigma. A recepção de novos ou antigos deuses na seara de um modelo de *pólis* contemporâneo só se dá graças a uma revalorização ou reestabelecimento do valor do mito em sua esfera desdogmatizada. Assim, como afirma Blumenberg, “o que Nietzsche fez não foi negar gratuitamente a teologia, ele a transformou dando a Deus, em lugar de seus atributos, uma história cujo final é seu surpreendente desenlace”¹³⁵ (MCR, p. 46). Ao interdito da nomeação de Deus prevista no decálogo, o que proporciona Nietzsche é justamente a possibilidade de que a sua narrativa se efetive. Esse ponto torna-se interessante porque, ainda que o cristianismo apresente o Deus que age e penetra na história (conhecido por meio da história de seu povo), a ação do filósofo alemão opera no vetor da potência da ficcionalidade que pode outorgar inúmeros atributos (narrativos, claro está), dinamizando uma pluralidade acerca de seu conhecimento.

Essa reflexão de alguma maneira antecipa uma interrogação sobre qual seria o valor contemporaneamente da reescrita de um evangelho e da histórica bíblica de Caim, tal qual fez Saramago, ou de uma poética que perfaz a história de Jesus, como

¹³⁵ “lo que hizo Nietzsche no fue negar sin más la teología, la transformó dándole a Dios en lugar de sus atributos una historia cuyo final es su sorprendente desenlace”.

operou Fernando Pessoa. Se Nietzsche “se serviu da licença formal do mitológico e a transferiu – e aqui radica o escândalo do paradoxo – ao Deus bíblico que, embora tenha entrado na história, não suportava a forma narrativa”¹³⁶ (MCR, p. 46), a poética narrativa ficcional de Pessoa e Saramago (ainda que não unicamente) que se apropria de uma imagem dogmatizada de Deus oferece o campo de possibilidades que refaz a referencialidade da pretensão geral de verdade, e desta forma renovam a própria compreensão de Deus por meio de sua narrativa.

Mas a pergunta ainda persiste: por que narrar a história de Deus de forma diversa? A pergunta não poderia ser respondida apenas com a fina ironia saramaguiana de que “não adianta procurar resposta ao Porquê na história a que chamam verdadeira, tenho de inventá-la eu próprio, outra para ser falsa, e falsa para poder ser outra” (HCL, p. 129) ou no fato de tudo isso se faria “pela simples mudança das palavras”, pois outrora “assim mesmo foi o mundo feito e feito o homem, com palavras, umas e não outras” (HCL, p. 50). Nessa perspectiva, os escritos apócrifos já cumpririam um papel contemporâneo aos canônicos na disputa pelas narrativas diversas. É apenas graças ao câmbio de época, na qual se aceita uma compreensão de realidade aberta, e no qual o romance e a arte humana devem ser “ao mesmo tempo novidade e fóssil” (BLUMENBERG, 2016, p. 142) e que permitam a elaboração de uma possibilidade frente a uma narrativa estabelecida. A reflexão protagonizada por Blumenberg ainda amplia esse entendimento porque “o mito de um deus pode explicar aquilo que sua dogmática não deve reconhecer”¹³⁷ (MCR, p. 46). Com efeito, o mito, isto é, a forma narrativa levada a cabo pela poética, deve ser compreendido à luz de sua relação intrínseca com a valoração de verdade. “Esta conexão foi estabelecida pela tradição cristã não apenas por causa de sua pretensão geral à verdade, mas também por delimitar com muita precisão aquilo que a partir de então não seria aceito como falso”¹³⁸ (MCR, p. 46).

Tal possibilidade de novas narrativas também se operam graças à “possibilidade do romance estar na origem de uma nova demanda de arte – a demanda, não simplesmente de representar objetos do mundo, ou mesmo de imitar

¹³⁶ “se sirvió de la licencia formal del mitológico y la transfirió – y aquí radica el escándalo de la paradoja – al Dios bíblico que, si bien había entrado en la historia, no soportaba la forma narrativa”.

¹³⁷ “el mito de un dios puede explicar aquello que su dogmática no debe reconocer”.

¹³⁸ “Esta conexión fue establecida por la tradición cristiana no sólo a causa de su pretensión general de verdad, sino delimitando con mucha precisión aquello que a partir de entonces no sería aceptado por falso”.

o mundo, senão de realizar um mundo. Um mundo – nada menos – é o tema e o postulado do romance”¹³⁹ (BLUMENBERG, 2016, p 134).

É o escritor lusitano Saramago, por meio de sua narrativa ficcional, quem alerta para o fato de o triunfo de Deus, e agora sua morte, ser protagonizada não pela ação direta e substancial de um ato próprio, mas por intermediação, seja da *palavra poética* que transmite uma verdade, seja pela repetição do cantar *poético/filosófico*. De fato, se Deus fosse ignorado pelos humanos, se suas ações não reverberassem na poética e nos ritos que perpetuam o mito, sua existência seria anulada desde a origem.

Não há como negar que a absolutização da imagem de Deus pela Patrística ocidental que opta pela conceitualização como meio mais eficaz, impôs novas formas de encarar a *mimesis*, levando o conceito de realidade a uma relação direta que necessitou de uma complexa carga de sustentação retórica para ser defendida. Era na Lei que o judaísmo sustentava um possível paradoxo entre suas narrativas de experiência relacional com Deus e sua realidade histórica. A Lei, ou a sua hermenêutica, era garantidora da semelhança contra a diferença. Com o advento do cristianismo, a sustentação da identificação de Deus requereu novas formas de pensar e conjugar o sistema relacional, garantido, pois, com o desenvolvimento da metafísica, da qual Platão havia dado as primeiras bases.

No aforismo 43 de *O Anticristo*, Nietzsche sugere que o problema que diferencia o mundo helênico do cristão é a passagem da busca pela *Justiça* para dar lugar à *Verdade*. Ora, se os diálogos platônicos estão permeados por uma busca exaustiva daquilo que viria a ser uma Justiça ideal, na qual a contingência histórica é imprescindível para seu desenvolvimento, no cristianismo ao deslocar-se o eixo para a Verdade última, coloca-se como elemento norteador um mundo suprassensível, no qual só a intuição pode acessar, descolando a vida de uma experimentação para uma idealização da qual nem todos participam.

Resta saber se a *palavra poética*, em tempos hodiernos, ainda possui e produz eficácia. É evidente que seu valor ou vigor de constituinte de uma realidade perdurou milênios no Ocidente, mas depois do *Dito* nietzschiano a unidade, pelo menos hermenêutica, dada desde Gênesis ao Apocalipse sofre seus abalos

¹³⁹ “la posibilidad de la novela estar en el origen de una nueva demanda del arte – la demanda, no simplemente de representar objetos del mundo, o incluso de imitar el mundo, sino de realizar un mundo. Un mundo – nada menos – es el tema y el postulado de la novela”.

sistemáticos. Poderia ainda a *palavra poética* ser eficaz ao retumbar o *tuba mirum*¹⁴⁰ do tempo limite e fazer emergir as criaturas em vida da mais profunda morte? O som de sua eficácia levantaria do sono tumular os indivíduos para o julgamento final? Teria ainda a *palavra* sua capacidade de *ânimo*? Tais questões, se passaram incólume a um ceticismo ameaçador, contemporaneamente se impõem de forma contundente, razão pela qual uma reflexão mais detida e profunda se faz necessário. Resignifica-se a *palavra poética* em sua dinâmica relacional com a compreensão de realidade ou se aceita sua virtualidade simulacral efetiva apenas no plano mítico?

Quando Saramago se apropria da anedota de Apeles, ele apresenta-o sob uma perspectiva singular, uma espécie de alegoria contemporânea de uma ação rebelada da literatura. O embate ou diálogo que se dá entre autor e revisor parece apontar para uma inversão dessa negatividade no qual a ficção foi capturada; no seu papel de revisor, a ficção burla seu próprio estatuto ao emendar a verdade: “só o revisor aprendeu que o trabalho de emendar é o único que nunca se acabará no mundo” (HCL, p. 14). A contraposição que Saramago opera entre o autor e o revisor não deixa de ser pertinente e instigante. O autor é como Apeles, busca a totalidade, a compreensão do todo, subordina as partes ao conjunto, assim como poderíamos entender a Teologia, Filosofia, Sociologia e a própria História; buscam a verdade final, última. À literatura cabe o papel de revisor, do anexo, daquilo que emerge ou é acessado apenas quando solicitado. Inclusive no campo do deleite, único espaço, talvez, onde não haveria interdição, aparece a estética para cercear tal autonomia.

Assim como o revisor saramaguiano, a literatura parece não pretender estar eternamente enclausurada no seu regime ético. A potência criativa da ficção, sua capacidade de criar simulacros, questiona seu regime ético: “sempre chega o dia em que é preciso corrigir mais no profundo” (HCL, p. 12). Isto é, chega-se ao momento em que apenas o lugar dado por Clemente, por exemplo, aquele lugar em que a ficção “reconhece” e “confessa” sua incapacidade perante a universalidade do

¹⁴⁰ Uma das primeiras partes do *Réquiem* (1791), missa fúnebre, de Mozart, deixada incompleta. Foi completada postumamente por amigos e discípulos do compositor. A letra impressiona: “A trombeta poderosa espalha seu som /pela região dos sepulcros,/para juntar a todos diante do trono./A morte e a natureza se espantarão/com as criaturas que ressurgem,/para responderem ao juízo./Um livro será trazido,/no qual tudo está contido,/pelo qual o mundo será julgado./Logo que o juiz se assente,/tudo o que está oculto, aparecerá:/nada ficará impune./O que eu, miserável, poderei dizer?/A que patrono recorrerei,/quando apenas o justo estará seguro?”

Logos não é mais condizente com a sua capacidade revisora das verdades estabelecidas.

Aquela definição do poeta, e conseqüentemente de sua poesia, dada pelo jovem Platão no *Íon* – tomado pelo *delirium* – parece ser a mesma que emerge de *História do Cerco de Lisboa*: a literatura enquanto voluptuosa, aquela que se contrapõe às ciências da verdade, cuja característica é “o gosto da modificação, o prazer da mudança, o sentido da emenda” (HCL, p. 12). Em outros termos poder-se-ia dizer que a literatura é a ciência do devir, da afirmação do estatuto heraclítico, da não-permanência.

Diferentemente do entendimento do jovem Platão, ou da sofística, essa “vocação” da literatura não provém de uma intervenção divina nem de uma técnica; ela retira da vida seu produto, não como uma imitação gratuita. A literatura é a própria vida; em outros termos ela é a própria experimentação da vida. Vida e literatura são coisas indissociáveis, “tudo quanto não for vida, é literatura” (HCL, p. 15). Ou como afirma Alfredo Bosi (2013, p. 9), retomando Heidegger, “antes de ser sentimento e pensamento, memória e fantasia, a linguagem-poesia foi, para a humanidade emergente, a ‘casa do Ser’”. E o próprio Heidegger (2012, p. 169) conclui que é a “poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar”. A *experiência* do habitar humano dá-se na sua única *experimentação* de sujeito consciente de sua morte.

Esse *status* conferido à literatura repousa pontualmente no entendimento de uma concepção de *poiésis* que comunga em certa medida do entendimento do fazer, criar e experimentar. Sendo do domínio da vida, a literatura possui um poder heurístico, pode levar o homem a certo conhecimento, pode falar de Deus sem restrições ou interditos. A literatura não possui pretensões que não o próprio experimentar, assim com a música, a pintura etc.

O escritor lusitano (para usarmos apenas um exemplo) faz do conjunto de suas obras essa própria experimentação e investigação que não possui, à revelia platônica/clementina, uma pretensão política/teológica. Revisitar a cristalizada história de Jesus pondo em xeque as verdades (*O evangelho segundo Jesus Cristo*); constatar a patologia racional humana propalada por uma cegueira inexplicável (*Ensaio sobre a cegueira*); exaltar o amor gratuito em uma península a navegar insolitamente (*A jangada de pedra*); denunciar o esvaziamento do ser humano em meio às estruturas burocráticas (*Todos os nomes*); salientar a caricatura de um deus

imperfeito, insano e sedento de poder (*Caim*), e reclamar a paz quase impossível diante de uma indústria de armas (*Alabardas, alabardas. Espingardas, espingardas*) são apenas alguns exemplos desse escritor que se debruçou sobre a vida para a experimentar, retomar a liberalidade mítica ao se acercar das coisas, nomeando-as, (re)narrando-as, sem buscar, contudo, uma resposta, uma solução para um objetivo político, recuperando o valor mais importante de qualquer construção poética, a saber, o dinamismo da inconstância mítica, bem como seu modo de narrar translúcido que foge dos absolutismos dogmáticos que convertem a experiência humana numa seara meramente instrumental.

Nos estudos da *Teopoética*, pode ou deve a literatura operar como o sapateiro da anedota de Apeles? Sempre à espreita, a interrogar, pôr em suspensão o discurso da verdade e a questionar seu lugar de menoridade. Ao reivindicar o direito ao questionamento diante da teologia, a ficção se coloca num patamar de igualdade e outorga para si um papel autônomo, e principalmente heurístico; e porque não de confusão, tal qual os espelhos de Uqbar? (cf BORGES, 2007, p. 13)

Não apenas Deus, mas o homem também entrará nesse ato de experimentação protagonizado na literatura. Ao rebelar-se contra seu cerceamento político protagonizado primordialmente por Platão, a ficção parece não estar comprometida com uma Verdade absoluta, mas exatamente em caricaturá-la para aproximá-la de uma experiência do *ser-no-mundo*. O perigo da cópula e do espelho parece ser o mesmo que afeta a ficção: ela reproduz, potencializa, multiplica sem nunca ser capturada. O espelho, assim como a ficção, é um “ser” que nega ao devolver ao espectador uma imagem invertida. Às perguntas elementares feitas a uma narrativa ficcional teremos como respostas as mesmas perguntas negativas, com sinal contrário. O humano sendo espelho do mundo, ao dar-lhe sentido nega-o.

No entanto, um descompromisso com a verdade não significa um descompromisso ético. As ações poéticas de Saramago e Pessoa, por exemplo, de trazer a figura sacralizada de Deus e da Verdade para o pátio externo, retirando-o de seu altar incólume (no caso saramaguiano, sobremaneira em *Caim* e em *O evangelho segundo Jesus Cristo*), ocorre para permitir uma apoteose antropológica materialista, ou de experimentação humana. Não se deve entender o materialismo num sentido filosófico complexo ou depreciativo, senão como aquele sentido proposto por João Cabral de Melo Neto em sua poética que “utiliza uma imagística do concreto, colhida na realidade contígua” (SECCHIN, 2014, p. 116) e que permite

ao humano se apropriar de sua realidade através daquilo que o mundo o oferece em sua cotidianidade, ou, nas palavras de Fernando Pessoa por meio de seu heterônimo Alberto Caeiro, um mundo pensado e experimentado pelos sentidos (*cf* PESSOA, 2007, p. 21).

Embora a ética seja uma questão presente na ficção, o que a ação apeliana sugere é permitir uma estrada de possibilidades, do fazer e do não-fazer, do criar e do não-criar, do compromisso e do não-compromisso. Em uma perspectiva final, pode-se vislumbrar nos escritores de uma “literatura cética” (*cf* BERNARDO, 2008) aquela figura do poeta-teólogo viquiano, que em si é uma teologia negativa no sentido de que não há uma negação ou afirmação de Deus, o deus como proposto pela teologia conceitual. O poeta-teólogo cético, ou, para usar uma terminologia própria, o poeta-revisor é aquele indivíduo da possibilidade, do transcender sem transcendência, aquele que “aprendeu que o trabalho de emendar é o único que nunca se acabará no mundo” (HCL, p. 14).

Ao fim e ao cabo, o que nos aponta a ficção “rebelde” é dar a perceber que a vontade de totalidade apeliana está mais inclinada para um compromisso político. À literatura, contrariando a proposta clementina – “fujamos, pois, desse costume, (...) ou da ameaça de Caribde, ou das sereias míticas; ele estrangula o homem, ele o desvia da verdade, ele o afasta da vida (...)” (CLEMENTE, §118, 1) – cabe o papel de revisor, um revisor que não valida, mas questiona, e se necessário, corrige, ou em último caso, diante da forte interdição que sofre, percebe a insensatez da constante rebelião: “A idade traz-nos uma coisa que é boa que é uma coisa má, acalma-nos, e as tentações, mesmo quando são imperiosas, tornam-se menos urgentes” (HCL, p. 14). É, pois, a conquista da *adiaforia*, isto é, “da tranquilidade garantida pela indiferença” (BERNARDO, 2014, p. 31).

Isso, entretanto, não significa uma passividade ou aceitação plena de um cerceamento de sua manifestação. Percebe, por fim, que a ironia e a comédia causam mais estragos que a simples rebelião e embate diretos, “Por outras palavras, vê o defeito da chinela, mas cala-se [?], Não, o que deixa passar é o erro do joelho” (HCL, p. 14). Se não haverá, pois, a constituição do poeta-teólogo na contemporaneidade, cabe interrogar-se se não haveria na poética um gosto pela emenda, isto é, pela correção. Deste modo, a emergência do poeta-revisor traz consigo novos paradigmas na constituição de imagens de mundo. Se, como afirma Blumenberg em seu trabalho *Paradigmas para una metaforología*, e em seu

interessante capítulo sobre o paradigma científico em *Realidades en que vivimos*, as revoluções científicas, sobremaneira a copernicana, ofereceram novas estruturas conceituais que ampliaram o horizonte explicativo da organização do cosmos, podemos concordar que a poética opera num vetor semelhante ao “revisar” as estruturas assentes oferecendo novas perspectivas estruturantes.

7. Ensaaios para uma metaforologia da existência, ou quando falam os teopoetas

7.1 Entre humanos e deuses, diálogos poéticos

Como aceitar que o espírito poético possa dizer algo sobre o humano e o divino? Como fugir do jugo ao cerceamento da liberdade metafórica? Como livrar-se do perigo de seu canto tornar-se um aprisionamento em pressupostos absolutos? Como, num panorama histórico de busca pela verdade, fazer tão válida uma “verdade” poética ao lado de uma “verdade” científica? Que lugar cabe ao mito, numa perspectiva de realidade absoluta e instrumental?

Podemos refletir sobre essas e outras questões semelhantes através de Lucrécio, o poeta-narrador, em seu poema *De rerum natura* (V,1-3), quando indagava: “quem seria capaz, pelo poder do seu espírito, de criar um poema à altura da grandeza do mundo e destas descobertas?”. A conclusão a que o narrador chegara não era tão óbvia quanto a que encontramos em Hesíodo, Homero ou alguns autores de uma tradição do inebriamento do poeta pelas Musas¹⁴¹, tampouco aproxima-se da narrativa hiperespecializada da Física Quântica contemporânea, sequer aproxima-se de uma verdade emanada do verbo joanino; em comum, no entanto, está o desafio de respostas elementares para questões acerca da experiência da vida humana.

Quem seria capaz de exaltar a grandeza e beleza do mundo? As *palavras* seriam o meio por excelência que fazem existir em efetividade aquilo que existe em potência. Mas como cantar as maravilhas sem tornar-se um falseamento? Alguns autores veem no inebriamento divino a única possibilidade de não falsear a realidade. É(são) o(s) deus(es), (cons)ciente(s) da realidade – por ele(s) criada – que permite(m) ao humano o acesso ao verdadeiro. Outros admitem o recurso narrativo

¹⁴¹ Apesar de o poema lucreciano iniciar-se com o louvor a Vênus, a sua dinâmica difere da tradição do inebriamento das Musas, no que tange a um canto totalmente imerso pela possessão divina. A veiculação da filosofia epicurista, que é o mote do poema, eclipsa uma atuação direta das divindades no decurso da história humana. Ainda assim, a inserção do louvor a Vênus não pode ser entendido apenas como recurso retórico. Vênus personifica uma simbiose da natureza enquanto imanência. Para um maior entendimento da inserção da deusa Vênus no poema lucreciano, bem como aprofundar a relação entre linguagem científica e poética de apropriação do mundo, ver Michel Serres, *O nascimento da física no texto de Lucrécio*, UNESP, EdUFSCAR, 2003.

como expansão de uma realidade carente de dinamicidade. Mas nem sempre o canto poético mediado fora unanimidade e não apenas porque naquele momento os gregos “descobriram a razão ou inventaram a democracia, e sim porque o campo do saber viu seu mapa alterado pela formação de novos poderes de afirmação” (VEYNE, 2014, p. 47); como o filósofo que rivaliza com o poeta a partir de Platão. O próprio poema de Lucrécio não provinha de um tempo mítico do qual se contavam as aventuras de deuses e heróis. A sua narrativa requer algo além de uma possessão divina que exiba as marcas de uma realidade. Tal qual o poema de Hölderlin, que canta a aproximação de um tempo permitido apenas aos homens, a construção de Lucrécio caminha na direção de eliminação da intervenção da transcendência e na abertura do jogo da natureza, e se interroga numa assertiva final se

quem tiver dominado tudo isto [a soberba, a vida dissoluta, o esbanjamento, a indolência] e o tiver expulsado do coração, não com armas, mas com palavras, não será justo que seja contado no número dos deuses?” (*De Rerum Natura* V, 50).

Contado entre o número dos deuses! A considerar uma interpretação psicanalítica da realidade este pode ser o maior desejo humano. Ser imortal e bem-aventurado como um deus não é apenas um tema que toque a Epicuro, de onde Lucrécio retira seu ensinamento; os escritos neotestamentários incitam, num convite expresso ao indivíduos, a uma *palavra* que fez o mundo verter-se numa realidade na qual o humano habita (Hb 11,3/ 1Tm 4,5). Mas à revelia da similitude neotestamentária, o epicurismo de Lucrécio alija a natureza do divino dos assuntos humanos (*cf De Rerum Natura*, I, 44-49). Em seus conselhos a Meneceu, Epicuro já exibia a evidência da existência dos deuses, mas alertava para os perigos que as “imagens” que deles se fazia não existia (*cf Carta sobre a felicidade*, p. 25). Referia-se, Epicuro, ao dinamismo das imagens poéticas? Seguramente sim. São os poetas que moldam as imagens dos deuses, atribuem a eles “opiniões falsas” (*Carta sobre a felicidade*, p. 25). Mas o cerceamento de Epicuro não se equipara à censura de Clemente de Alexandria. É salutar que se acreditasse no “mito dos deuses”, pois “oferece a esperança do perdão” (*Carta sobre a felicidade*, p. 49), desde que a isto agregue-se o juízo acerca de uma compreensão da vida em sua dinamicidade e vicissitudes. A aproximação entre a filosofia epicurista e o episódio do rapto de Orítia (*Fedro* 229d-230) torna-se evidente. O que importa não é mais a condição

dos deuses, mas em que medida o conhecimento que se tenha deles pode fornecer indícios para uma compreensão do próprio ser humano.

O construto humano, qualquer que seja, deve estar orientado a um bom estabelecimento de sua experiência no mundo. Deste modo, não seria lícito, como propõe Epicuro, que deixemos de lado os deuses e a busca pelo seu conhecimento?

O heterônimo de Fernando Pessoa, Alberto Caeiro, já caminha nessa perspectiva ao afirmar que a tentativa de apreensão de Deus é já uma desobediência à sua vontade, pois se [Ele]¹⁴² quisesse que o conhecêssemos, teria se mostrado (*cf* PESSOA, 2007, p. 29). Mas seria essa “simplicidade e tranquilidade” humanas, frente a uma impossibilidade de conhecimento dos deuses, suficiente para uma experiência substancial? Ainda que Deus não houvesse se mostrado em sua face para Moisés (*cf* Ex 3, 4), o conclave para libertação do povo hebreu do cativo denota sua presença atuante na história e a atenção dispensada pelo humano em sua busca de conhecimento; o que levaria, por sua vez, àquela contemplação calma e serena de Pessoa e Epicuro a um falseamento do anseio do conhecimento.

Se, em Nietzsche, há a pergunta primordial (“que faremos de nós?”), *cf* GC § 125), crepúsculo de uma forma majoritária de compreensão do mundo diante do seu desespero, em Lucrecio há uma tranquilidade na percepção de que a organização do mundo não obedecem a “algum desígnio dos deuses” (*Rerum Natura* V, 81). Só uma certeza da ausência dos deuses na organização da estrutura fundante do mundo seria capaz de conduzir o humano a um estágio de indiferença, ou, no caso pessoano, só uma identificação natural do mundo pode conduzir a esse ciclo: “Mas se Deus é as árvores e as flores/ E os montes e o luar e o sol,/ (...) É que ele quer que eu o conheça” (PESSOA, 2007, p. 27).

Quem seria então capaz de cantar, pergunta mais uma vez Lucrecio, e pela “palavra dar forma a louvores adequados”? O espectro da vida é muito amplo e dinâmico, e as palavras que dela se apropriam exibem apenas uma parcela. Não sem razão podemos perceber no conto *A biblioteca de Babel* de Jorge Luis Borges uma metáfora da existência humana. É nesse “universo (que outros chamam a Biblioteca)” (BORGES, 2007, p. 70), nesse construto de palavras enunciativas do mundo que irmanam deuses e homens, que o leitor se perde nos labirintos da escrita

¹⁴² A letra maiúscula visa diferenciar o sujeito oracional, no caso, “Deus”, grafado anteriormente com maiúscula.

(vida) humana sem encontrar uma resposta definitiva sobre a pergunta-chave da existência, aquela mesma que o personagem cabralino faz no fim do seu percurso e que anseia fervorosamente por uma resposta conclusiva final. Em lugar de uma resposta que ancore uma certeza necessária, a poética, tal qual o jogo linguístico de Borges, leva a percepção da realidade ao limite da compreensão racional. As referencialidades são abolidas, ou quando muito, permutadas ou transformadas, fazendo das disputas entre idealistas, metafísicos, místicos e gnósticos uma seara de possibilidades sobre apreensão do mundo, mas que nunca repousam numa concordância.

As relações operadas no interior da narrativa borgiana de *Ficções* pode nos indicar acerca desse desafio interpretativo e *enunciativo* sobre a realidade do mundo; mas não nos remonta apenas à pergunta de Severino quando a sua experiência já não era mais abarcada e elucidada por argumentos que não se fundamentam na vida *experencial*. Exemplo disso é a conversa entre os coveiros, a morte do lavrador, e o encontro com a rezadeira que apresenta que tudo em volta é morte, inclusive o rio que segue. Ao longo da narrativa, o rio, mais que uma metáfora relacional, se constitui como elemento indissociável da representação da própria experiência no mundo daquela gente. Mas, de alguma maneira, se considerarmos *Ficções*, perceberemos que essa narrativa eleva esse desafio *enunciativo* do mundo ao limite do paradoxo da *palavra referencial*: uma virtualidade que presentifica, enuncia e faz vir à realidade objetiva, ou pelo menos permite, determinada circunstância. Se houvesse dada pelo interlocutor de Severino, ela seria um espelho a mais no jogo linguístico referencial?

É nessa chave hermenêutica que, à revelia de outros escritos sobre o mundo, para Borges (2007, p. 26), “os livros de ficção abrangem um único argumento, com todas as permutações imagináveis”. Daí depreende-se que as possibilidades inerentes ao interior de uma narrativa podem se efetivar e são, necessariamente, um construto humano; por isso Tlön (o *locus* imaginário ou efetivo da narrativa borgiana), assim como nosso universo – ou nossa realidade, como preferirmos, “pode ser um labirinto, mas é um labirinto urdido por homens, um labirinto destinado a ser decifrado pelos homens” (BORGES, 2007, p. 32).

A inserção da narrativa ficcional de Borges não é gratuita nem tardia. Além de exemplificar por meio de uma construção metafórica rica em imagens diversas, amplifica o que foi debatido anteriormente sobre a constituição de múltiplas

imagens explicativas, mas não reducionistas ou absolutistas das diversas possibilidades de mundo. É como se fosse uma teodiceia leibniziana contemporânea na qual os simulacros produzidos pelos espelhos (narrativas literárias) estão ali, encontram-se como potências prontas a se estabelecerem como atos, mas que se recusam a se efetivar, e permanecem em suas órbitas de possibilidades. Se, a concordar com Borges, a literatura torna-se um espelho dinâmico que reflete inúmeras imagens, podemos concluir que ela comunga, ou está contida, na perspectiva do mito que, como afirmou Blumenberg (*cf* MCR, p. 58), fundamenta seu potencial na aparência inesgotável de sua reelaboração contínua.

Desta maneira, retoma-se o presente de Theuth e sua inerente dicotomia. A escrita ficcional projeta a existência numa possibilidade; concomitantemente pode fazer dessa narrativa possível o estabelecimento único. O anseio pela resposta final, tal qual o personagem Severino, sempre será a tentação humana. É na seara poética que tal desejo repousa. O exemplo da missão espacial Apollo 8 é emblemático. A ciência já havia planteado o território da apropriação de uma realidade objetiva sobre o universo, mas é a sedução pela *possibilidade de um outro* que conduz a equipe da Nasa à enunciação da palavra humana pelos seus astronautas: “gostaríamos que, se possível, fizessem uma descrição tão detalhada quanto vocês, poetas, são capazes de fazer.” (PUCHNER, 2019, p. 11). O território se abre à poética enquanto *enunciadora* de uma possibilidade. Assim o faz Borges de uma ficcionalidade em borrar as fronteiras da linguagem sectária humana. O mesmo poderíamos dizer do mundo helênico em sua apoteose poética da *paideia*.

Não seria exagero, pois, afirmar que sempre queremos do poeta que ele nos revele aquilo que somos. Há uma necessidade imperiosa que recorramos a ele como se fosse um oráculo a nos revelar aquilo que tanto desejamos saber, do mesmo modo como fez Édipo em sua saga *experencial*. E de fato, o poeta é um oráculo, talvez mais potente que a própria divindade, pois, como cria o jovem Platão do *Íon*, “coisa leve é o poeta, e alada e sacra” (*Íon*, 534b). Todavia, ser poeta – fazer passar aquilo que não é ao que é – não significa estritamente estar em concordância com uma metafísica transcendente, estar compromissado com uma contemplação idealista.

Se concordarmos com Heidegger que é o poeta quem lança o homem para o *aberto* das possibilidades, veremos que o louvor está em uma inconstância da vida. É preciso querer estar sempre ao desabrigo de uma certeza validadora. Como bem pontuou Auerbach (*cf* *Mímesis*, 2015), o paradoxo da poética ocidental reside num

desejo de permanência em conflito com a inclinação de um *devir*. Assim o faz Ulisses ao retornar a Ítaca, seu porto seguro, e para onde o desejo de se refazer em seu lar o impele, às custas das mais extraordinárias peripécias pelos mares, enfrentando a fúria e poder dos deuses. É enfrentando o perigo que Ulisses terá a oportunidade da vivência plena em bonança. O desafio de Abraão (Gn 12, 1ss), ao contrário, o leva ao extremo do paradoxismo; o chamado de Deus o retira de uma permanência para um arriscado itinerário humano. É o desejo de *querer algo mais* na existência que faz Abraão se lançar numa jornada cuja única garantia residia na força de confiança numa *palavra*, promessa.

Blumenberg asseverava que “o homem conduz sua vida e erige suas instituições sobre terra firme”¹⁴³ (NE, p. 13). Com efeito, a segurança de uma vida firmada na permanência e na segurança da linguagem proporcionou a construção de uma civilização tal como a conhecemos. No entanto, como segue Blumenberg em sua reflexão, “(o homem) prefere conceber o movimento de sua existência, em seu conjunto, mediante a metáfora da navegação arriscada”¹⁴⁴ (NE, p. 13). A imagem da proibição do fruto no Éden nos dá uma interessante perspectiva. O interdito se coloca no limite da segurança existencial. Mas o proibido não seria uma fronteira que visa salvaguardar algo inacessível? É o próprio interdito que aguça a curiosidade e o rompimento da fronteira. É preciso deixar seduzir-se pelo conhecimento, ultrapassar o limiar, querer conhecer mais de si e do mundo para fazer da tentação o portal do conhecimento.

De modo análogo, o “conhece-te a ti mesmo” inscrito no Templo de Delfos não significa um conhecimento absoluto e unívoco, senão a própria necessidade constante de se renovar; metáfora pela qual, só a navegação arriscada pode ser um fio condutor. É Nietzsche quem faz o louvor dos perigos pelo qual a navegação do conhecimento pode oferecer, mas salienta que o prazer reside justamente nesse perigo tentador. É preciso desejar mais, assim como o poeta Pessoa ao afirmar que a exatidão da navegação por meio de instrumentos difere do *experenciar a vida* mergulhado na inexatidão do cotidiano – “navegar é preciso, viver não é preciso”. Diante do perigo a ser ultrapassado ao abandonar as certezas que ancoram uma frágil existência, Nietzsche advertia: “Agora tenha cautela pequeno barco! Ai de

¹⁴³ “el hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme”.

¹⁴⁴ “prefiere concebir el movimiento de su existencia, en su conjunto, mediante la metáfora de la navegación arriesgada”.

você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra’!” (GC §124). O desafio de ancorar o conhecimento humano foi o mesmo o qual Francis Bacon assumiu ao ultrapassar as torres de Hércules. Erigir bases para o conhecimento implica em aceitar os perigos advindos. Desancorar das certezas antigas e busca de novas descobertas. A expulsão do Éden seria castigo ou possibilidade?

O mar é, como afirma Blumenberg (RV, p. 15), “imagem do limite natural do espaço das empresas humanas, também âmbito do imprevisível, da anarquia e da desorientação”¹⁴⁵. A percepção de que o porto no qual a ancoragem estava garantida não mais se encontra pode levar ao desespero suicida de um “lançar-se sem volta”, mas também pode significar a chance de uma experiência que só se realiza no enfrentamento dos perigos que o desconhecido pode proporcionar; assim como o *velho*, personagem de Hemingway em *O velho e o mar*, que se lançou na pesca ensandecida que culminou na possibilidade de não mais voltar à colônia de pescadores, mas sua ousadia significou a história de uma valentia sem precedentes. E como reagem os discípulos de Jesus diante de uma tormenta que ameaça não mais permitir o regresso ao porto seguro? É o medo que os faz se desesperarem diante da incerteza do porvir. “Por que tendes medo?” (Mc 4, 40), indaga Jesus em sua tranquilidade da certeza do conhecimento aos seus discípulos temerosos e incapazes de deslumbrar-se com os riscos que a tormenta oferecia de forjar novos homens na lide com o mar. Sua crítica não repousará apenas no medo que eles têm das tormentas, mas de sua incapacidade de crer e ter confiança nas suas *palavras* que há muito ecoavam em seu meio. A pergunta de Jesus era retórica, se depreendia da ordem que Deus impõe a Noé, “entra na arca, tu e toda tua família” (Gn 7, 1) e que se converte em Nietzsche no convite à experiência da “loucura” da navegação arriscada que, à revelia da narrativa bíblica do episódio do dilúvio, não oferece nenhuma segurança do que está por vir; apenas a própria constatação da insegurança: “ai de você se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra’!” (GC §124).

Se, pois, o *Dito* de Anaximandro perfaz o retorno do fim para o início, substancializando o ciclo fechado da permanência, que apesar dos perigos internos do decurso promove a estabilidade do retorno ao familiar, por seu turno, o *Dito*

¹⁴⁵ “imagen del límite natural del espacio de las empresas humanas, también ámbito de lo imprevisible, de la anarquía y de la desorientación”.

nietzschiano da “morte de Deus” obriga a um *devir* inconstante de uma metafórica existencial do jogo aberto, do risco, retomando uma perspectiva heraclitiana. Mas por ser um jogo aberto, uma navegação às cegas cuja companheira é apenas a incerteza, ele pode se transformar em uma nova possibilidade que ainda não se efetivou ou retornar a ser aquilo que era; esse é o risco do jogo e do estar aberto a algo. O aberto é uma aposta. Por isso o poeta deve se aproximar da vida, acercar-se da sua *experimentação* mais profunda para traduzir de forma mais fiel e universal a singularidade de uma *existência*.

Se a existência humana se configura nesse *estar aberto no mundo* heideggeriano, tão bem formulado por Pessoa na sua emblemática frase “navegar é preciso, viver não é preciso” (no sentido de precisão, objetividade), o que resta pois, àquele que se lança na empreitada do aberto? A Abraão a certeza de ser o pai de uma grande nação. A Moisés a confiança da libertação do cativo. A Ulisses a insuspeição do retorno aos braços de Penélope. O risco da “Fortuna que tudo governa” (*Rerum Natura*, V, v108) e que do alto de sua inconstância lança a todos numa *experimentação* que indiferencia humanos, só se concretiza com a aceitação do estar aberto ao desprotegido do mundo; assim cantavam os poetas goliardos em sua própria *experimentação* marginal da vida (*cf* O Fortuna, *Carmina Burana* 17).

A aposta na qual se coloca Abraão poderia ser o exemplo conclusivo dessa doação arriscada; a certeza da missão proposta aos discípulos de Jesus também seria essa conclusão a que chegaríamos. No entanto, o jogo ao qual Heidegger se detém ao retomar Rilke não se encaixa nas categorias da certeza, nem mesmo a aposta de Abraão pode ser tomada nessa perspectiva dado que ele se localiza no início, no ainda desconhecido do convite.

É a esse risco que se lança quando se mergulha nas possibilidades da poética ficcional. O alerta do *Velho do Restelo*, na poética camoniana, configura essa oposição, ou cuidado, que deveria se ter quando a tentação de se lançar a mares nunca dantes navegados se apresenta. No entanto, se se sucumbe à temeridade, não se vislumbra em seu horizonte existencial a recompensa da terra onde corre leite e mel (*cf* Ex 3, 8). Ainda que a metáfora seja insuficiente para uma aventura incitada pela cobiça, não se pode negar que as consequências por aposta de tamanha envergadura reservam possibilidades inimagináveis.

As aventuras e peripécias dos helênicos começam seu canto pela certeza provinda das Musas (ainda que seja uma certeza paradoxal e que esconde o falso

em potência); ainda que inebriado, o canto do poeta possuía na segurança mediada e estabilizadora do sagrado seu fundamento primevo. É impossível separar a poética da prática sagrada do mito, a mitologia é o florescimento primeiro da fantasia poética (*cf* MCR, p. 17). Mito e poética estão de tal maneira imbricados que falar da poesia requer falar dos deuses, “porque os deuses tudo preenchem”. Não seria a sua negação ou rejeição uma confirmação incontestada?

Mergulhar efetivamente no mundo lítero-poético é enveredar por uma espécie de viagem do transcender sem transcendência, na qual a experiência de apropriação do homem em seus diversos matizes se configura como um requisito básico para além daquela preparação que Waldecy Tenório nos propõe: “Antes de tudo, ver se não falta nada. Se o velame está em ordem. Se os instrumentos de navegação estão todos em seu lugar. A bússola, se for o caso, mas também o astrolábio ou o quadrante, tudo enfim que é indispensável para a partida” (TENÓRIO, 1996, p. 21). Os instrumentos são indispensáveis para a partida, mas não satisfazem um desejo recôndito de necessidade da busca, nem encerram uma trajetória que cabe apenas à experimentação singular de cada sujeito. O percurso humano reside na incerteza das possibilidades, é o aberto ao qual Heidegger se referia acerca da poesia de Rilke, ou ao perigo do “caos, do vazio e da desordem (...), do abismo tenebroso” da natureza (SERRES, 2003, p. 210) que emerge da leitura que Serres faz do poema de Lucrécio. Assim como “para os bichos e rios/nascer já é caminhar” (CSP¹⁴⁶, p. 34), ao homem não resta solução que aquela do desamparo, do estar aberto ao risco: “assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser, uma atenção especial” (HEIDEGGER, 2014, p. 318). Se, a concordarmos com o filósofo, “a poesia seja também tarefa para o pensamento” (HEIDEGGER, 2014, p. 18), a aventura humana cabralina perfaz essa jornada na qual a existência se realiza à medida que o desafio poético se cumpre: “...porque é mais espessa/ a vida que se luta/ cada dia,/ o dia que se adquire/ cada dia” (CSP, p. 31).

Nessa perspectiva, a identificação, ou a indiferenciação, do personagem Severino, “meu nome é Severino,/ não tenho outro de pia” (MVS, p. 75), torna-se uma tarefa infrutífera ou dispensável, “mas, para que me conheçam/ (...) / e melhor possam seguir/ a história de minha vida,/ passo a ser o Severino que em vossa presença emigra.” (MVS, p. 77), não apenas porque, como dizia Borges (2007, p.

¹⁴⁶ Poema *Cão sem plumas*. In: **O rio**. João Cabral de Melo Neto. Objetiva, 2012

22), o “mero fato de nomear – *id est*, de classificá-lo – implica um falseamento”, mas, sobretudo, porque há uma indiferenciação, ou incapacidade, assim como concluiu o mestre carpina, de nomear a existência. Se o interlocutor de Severino não responde à pergunta é porque “da vida não se faz citação. A vida se conhece e se vive” (MESTERS, 2012, p. 9), e não se realiza apenas por um estabelecimento fixo de palavras, mas pela sua própria dinamicidade e pela potência do falso, do não-dito oculto na expressão linguística; “o homem,/ porque vive,/ choca com o que vive./ Viver/ é ir entre o que vive.” (CSP, p. 28); ou como pontuou Secchin em sua análise do poema cabralino, “quanto mais [Severino] se define, menos se individualiza, pois seus traços biográficos são sempre partilhados por outros homens” (SECCHIN, 2014, p. 113). E não apenas porque a matéria que nos constitui é o mesmo barro da criação do Éden ou da lama das palafitas do mangue que faz a vida de todos seus habitantes uma indiferenciação, e sim porque somos de sua linhagem (At 17, 28), como bem salienta Paulo em sua alocução.

É Blumenberg quem lembra que a interdição da nomeação de Deus pelo judaísmo, ao passo que não permite uma apropriação acerca de sua existência, mantém o sujeito preso a categorias do terror, pois “toda confiança no mundo começa com os nomes dos quais se podem narrar histórias”¹⁴⁷ (TSM, p. 42); concomitantemente, a autorrepresentação de Deus na narrativa primeira está atrelada a uma identificação de seu feito. O “façamos à nossa imagem e semelhança” pressupõe, *a priori*, a mesma materialidade comum a Deus e homem: o barro. Daí a identificação do conceito de Deus pela poética ser um risco quando o que se está em jogo também é a elaboração de uma possibilidade política estável. Mas se seguimos aquilo que Blumenberg (*cf* MCR, p. 111) apresenta sobre o tratado de mitologia de Fontenelle interrogaríamos: que outra forma teriam os poderes supremos senão o modelo humano? A conclusão a que chegaríamos talvez nos aproximasse daquilo com que Borges encerra seu conto *Os teólogos*. Só aquilo que o homem pode elaborar possui efetividade, ou sua experiência, quando requer no limite da possibilidade uma enunciação, “só pode ser narrada com metáforas” (BORGES, 2016, p. 56).

Nessa perspectiva, a ficcionalidade oferece uma identificação material entre Deus e humano, sem cair na indiferença dos deuses para com os homens segundo

¹⁴⁷ “toda confianza en el mundo comienza con los nombres de los cuales se pueden narrar historias”.

Epicuro (Carta sobre a felicidade, p. 27), mas, como afirma Waldecy Tenório (1996, p. 39) ao resgatar Tertuliano, “caro salutis cardo”, o corpo é condição de salvação. Assim Deus se compadece no corpo de sua criação as dores de sua experiência traumática. Perfaz com laços humanos (Os 11, 4) a história de seu povo que se confunde com a sua desde o momento em que dá o sopro que anima o corpo (Gn 2, 7).

A pergunta acerca de uma aproximação entre teologia e poesia retoma seu fio, como lembra Waldecy Tenório (1996, p. 41), “não será um risco promover o encontro entre teologia e poesia?”. Aproximar-se de um mundo lítero-poético é estar sempre em risco. Risco porque requer um desapego às verdades e dogmas que, construídos ao longo do tempo, cristalizam-se no seio da sociedade da qual fazemos parte. Aproximar-se de um mundo lítero-poético é participar de uma travessia na qual a segurança do porto será uma lembrança distante e inexistente. Essa travessia como toda peregrinação efetiva requer que o viajante carregue uma bagagem mínima, se possível que caminhe desprovido de tudo, de todas as crenças, convicções. O percurso tornar-se-á mais leve e proveitoso, mais calmo e sereno se se caminha devagar, mais preocupado em sentir o percurso que com seu ponto final. Final esse, que não estando traçado, não se sabe onde está. E se, a saudade do porto tornar-se uma presença, restará a advertência nietzschiana: “e já não existe mais terra”! (GC, § 124).

Mas o mundo poético não seria um perigo, ou uma construção reificada do homem? Não estaria o desafio de sua imagem em reproduzir aquilo que Blumenberg, retomando Montaigne, chamou de “um agregado de qualidades mórbidas, de ambição e ciúmes, de inveja e sede de vingança”¹⁴⁸? (NE, p. 26). A resposta está no próprio conclave nietzschiano “deixamos a terra firme e embarcamos!”, ou no “dar de ombros” cabralino que aceita o chamado da aventura: “eu não sei o que os rios/ têm de mar homem do mar;/ sei que se sente o mesmo/ e exigente chamar” (CSP, p. 37). Enveredar nessas searas inseguras é estar sempre preparado para mudanças na rota, para novas experimentações e, à semelhança de uma barca nietzschiana, saber que, ao embarcar nessa empreitada, ao desatar as amarras que nos prendem ao passado de convicções seguras, saber que não haverá para onde retornar. É acostumar-se com uma febre antropológica, que busca em

¹⁴⁸ “un agregado de cualidades mórbidas, de ambición y celos, de envidia y sed de venganza”.

cada recôndito humano algo com que se maravilhar, e por ser uma aventura demasiado humana, saber que nada é permanente. Assim como no Gênesis, ao se referir ao homem, abandonar sua impessoalidade (“faça-se”) e abraçar a identificação coletiva do “façamos”.

7.2 Saramago, aproximações antropológicas da narrativa cristã

O anúncio joanino (Jo 1,1) parece retomar a narrativa do Gênesis (Gn 1, 1ss) transvestindo de uma estrutura de realidade que se atualiza não apenas à sua comunidade, mas de uma perspectiva universal. O Verbo encarnado implica uma específica compreensão estrutural de época. Tomemos, pois, o exemplo do cristianismo para nos guiar numa tarefa de percepção de mundo. A grande mensagem evangelística parece repousar (ainda que não seja uma percepção absoluta) no anúncio do Reino de Deus. Mas o que de fato seria o Reino de Deus? Os evangelhos canônicos parecem nos conduzir por essa reflexão. As imagens que se apresentam, sobretudo na lide de Jesus com o povo, nos colocam diante de um desafio interpretativo. O Reino de Deus só é concedido aos semelhantes às crianças (Mc 10, 14-15), ou àqueles que nasçam outra vez (Jo 3, 3-6); também se assemelha ao processo de sementeira e colheita do fruto (Mc 4, 26-29), ou ainda ao grão de mostarda que cresce e oferece segurança aos pássaros que nele se aninham, ou mesmo ao fermento que faz crescer a massa (Lc 13, 18-21); por fim, conclui que o Reino de Deus não pertence a essa compreensão de realidade estabelecida, motivo pelo qual uma nova compreensão estruturante se faça necessária (Jo 18, 36).

Em resumo a percepção do Reino de Deus só se dá mediante o uso da metáfora. Não existe *mimesis* que se realize sem a metáfora como constitutiva. Como, pois, firmar a esperança no Reino de Deus se sua elaboração *enunciativa* não oferece a estabilidade linguística de sua constituição? Para além dos debates hermenêuticos que se instalem na órbita dessa questão, perceber como a recorrência aos elementos mais diretos de uma realidade humana para expressar outras percepções que fogem à realidade absoluta em volta é mais que um mero recurso discursivo. Isso aponta para a relação genética entre a metáfora e a expressão de mundo que recorre a elementos antropológicos na elaboração imagética de determinada percepção da realidade.

A esse desafio interpretativo por meio da literatura, o escritor lusitano Saramago chamou de um percurso antropológico que vai da estátua à pedra. Um percurso que da compreensão da exterioridade da vida como ela se apresenta vai se decantando e buscando mais no profundo aquilo que compõe o homem em si por meio de seus dramas, anseios, angústias e esperanças. Um percurso, no entanto, que não deseja o encontro com uma explicação, mas apenas “o desejo de limitar-se a uma muda contemplação de uma obra acabada” (SARAMAGO, 2013, p. 25). O Reino de Deus seria esse desejo de segurança e esperanças que o humano anseia, mas que parece sucumbir perante as “tentações”? Essa mesma travessia, para João Cabral de Melo Neto, torna-se a jornada do rio, que tampouco oferece uma segurança em sua vereda: “Pensei que seguindo o rio/ eu jamais me perderia” (MVS, p. 83). Blumenberg chama atenção para a similitude dos atos de violabilidade das leis que carregam as metáforas da “navegação marítima e o roubo do fogo de Prometeu”¹⁴⁹ (NE, p. 19).

A rebeldia protagonizada por Prometeu, à semelhança daquela efetuada por Eva, protagoniza os interditos provenientes da ruptura da advertência, mas permitem uma abertura para além das fronteiras, porque “as proibições também sempre definiram os extremos da audácia e do desafio”¹⁵⁰ (NE, p. 18). A ruptura da fronteira é ameaça ao poder estabelecido. Por isso a expulsão do Éden busca salvaguardar a condição originária. Mas essa expulsão, a concordar com a narrativa saramaguiana, permite ao homem o seu próprio conhecimento, aquilo que ele é. Como bem lembra Carlos Mesters (2012, p. 11), apenas sobre o episódio da serpente do Éden (Gn 3, 1) “existem mais de duzentas interpretações diferentes”, o que dá a dimensão do valor contínuo de reavaliação do mito em sua dinamicidade explicativa e que alcança sua capacidade heurística da literatura em perscrutar o *estar-no-mundo*.

A seguir uma perspectiva blumenberguiana, se pudéssemos buscar uma imagem que definisse esse desafio proposto pela literatura em sondar a experiência humana, indubitavelmente as figuras que se nos apresentariam num primeiro momento seria a figura de um caminhante, um peregrino, tal qual o Severino cabralino ou o andarilho Zaratustra, até mesmo Adão e Eva em seu desafio de “conhecimento” da terra após a expulsão do paraíso; quem sabe as próprias

¹⁴⁹ “la navegación marítima y el robo del fuego de Prometeo”.

¹⁵⁰ “las prohibiciones también han definido siempre los extremos de la audacia y del desafío”.

personagens saramaguianas d'*A jangada de Pedra*, que, como a península em que se encontram, empreendem uma jornada na qual os encontros são inevitáveis e força motriz de uma busca que ainda permanece envolta numa névoa. Todavia, a figura que permanece mais forte no imaginário, e apropriada para sintetizar essa tarefa lítero-antropológica seria o revisor da tradicional história do cerco de Lisboa, Raimundo Silva. O próprio Saramago é um revisor da história que, com a capacidade inerente ao poeta, converte a história em ficção e faz da ficção história. Esse jogo dialógico apresenta-se desde a epígrafe de sua obra, retirada do enigmático *Livro dos Conselhos*, epígrafe da *História do Cerco de Lisboa*: “enquanto não alcançares a verdade, não poderás corrigi-la. Porém, se a não corrigires, não a alcançarás”. É nesse terreno dicotômico que Saramago parece brincar não apenas com sua tarefa literária, mas com a própria reflexão da verdade histórica assentada e cristalizada sofrerá fortes questionamentos.

Assim como Raimundo Silva, Saramago parece estar profundamente preocupado com o sentido sacro dado à verdade histórica, ou mais, como essa história faz do homem mero espectador passivo às suas oscilações, arrastando-o por vezes, olvidando que ele próprio é o protagonista. Quando questiona se “amanhã irão dizer os leitores inocentes e repetirá a juventude das escolas que a mosca tem quatro patas, por assim o ter afirmado Aristóteles” (HCL, p. 43) o narrador saramaguiano não põe em xeque a “honestidade” e “autoridade” do autor pretérito, pois isso não é um tema central ou de importância a ser discutido, mas seu foco repousa na perpetuação de palavras jamais confrontadas ou questionadas, “é assim que se arranjam os equívocos históricos, Fulano diz que Beltrano disse que de Cicrano ouviu, e com três autoridades dessas se faz uma história” (HCL, p. 45). Esse problema decorre da aceitação de uma verdade imutável, sobretudo de uma concepção de história teleológica. Em outros termos, há aí uma inquietude que se manifesta contrariamente ao engessamento e direcionamento da vida humana para uma perspectiva de finalidade e gradação, como se a existência fosse enquadrada em pressupostos imutáveis que dessem conta de explicação da vida.

Escrever uma nova história é operar a emergência de todo um universo que outrora estava oculto e todas as suas consequências advindas dessa ação; reverter aquela verdade que “permanentemente reforçada, defendida de acidentes” (HCL, p. 79) julgara-se suprema; é ensaiar um ato subversivo, e se é preciso agir subversivamente, instalando-se enquanto demônio que age secretamente, sempre à

espreita. Eis o que faz Saramago, uma espécie de Raimundo Silva da história ocidental. Escrever uma nova história é agir como um verdadeiro poeta, ter a capacidade da criação, inventividade, do fazer ser aquilo que não era, de atualizar/efetivar aquilo que era potência. Em outros termos, não se resume apenas ao gosto da emenda, de fazer da literatura um instrumento que preencha lacunas, ou como se ela funcionasse como uma reserva artística que servisse para o homem em momentos de crise.

José Saramago, ele, o Raimundo Silva que se atualiza, está ciente da menoridade imposta à literatura, mas não quer fazer dela uma mera revisora pura e simples da verdade histórica como se a pudesse substituir protagonizando um novo tempo prometeico, “tudo isto, já se sabe, são suposições de um narrador preocupado com a verossimilhança, mais do que com a verdade, que tem por inalcançável” (HCL, 198). Em certa medida, perceber a literatura como participante desse reino de voluptuosidade, “nós, revisores, somos voluptuosos” (HCL, p. 12), é permitir que a literatura ao agir em simulacro seja uma possibilidade de realidade. Não a mais correta, concreta ou objetiva, mas uma expressividade inerente à capacidade heraclitiana do homem. Mesmo que ele próprio compreenda, à revelia do jovem Platão, ou mesmo numa deliberada ironia, que “o mistério da escrita está em não haver nela mistério nenhum, verificação que, a ser aceite, nos conduziria à conclusão de que se não há mistério na escrita, tão-pouco o haverá no escritor” (HCL, p. 181), sabe que a capacidade do ficcionista de fabular e criar mundos tem uma participação efetiva na existência humana:

Os revisores, se pudessem, se não estivessem atados de pés e mãos por um conjunto de proibições mais impositivo que o código penal, saberiam mudar a face do mundo (...) porque tudo eles fariam pela simples mudança das palavras (...) assim mesmo foi o mundo feito e feito o homem, com palavras, umas e não outras (HCL, p. 50).

Pensar a literatura é um problema de primeira grandeza não apenas por mera retórica estética, mas exatamente porque o que está em xeque não é um estatuto autônomo da literatura perante uma herança platônica, fruto do seu cerceamento e saneamento; é um problema de primeira grandeza porque, ao modelo do poeta-teólogo viquiano, falar de literatura é falar da própria existência humana. Entretanto, parafraseando o personagem cabralino, “isso ainda diz pouco”, se

entendermos a literatura como o jovem Platão de que essa ficção possui a potência de “fazer passar a ser algo do que não é ao que é”¹⁵¹ (LLEDÓ, 2010, p. 16).

À revelia platônica, o escritor lusitano compreende que é possível encontrar na literatura uma capacidade heurística ímpar. Se Platão, por meio da ficção operara um interdito a ela própria, Saramago, o Raimundo Silva contemporâneo, parece desdenhar dessa cisão operada entre história enquanto relato verdadeiro e literatura enquanto potência simulacral, e, por meio de uma ironia voltairiana passa a limpo, através de uma ficção que se apresenta como história, a verdade pondo inúmeros “nãos” que se ocultam sob um véu metafórico. Ao operar tal ação Saramago está pondo à prova as qualidades dos pretendentes, rivalizando narrativa histórica e literária, ação e potência. “Não adianta procurar resposta ao Porquê na história a que chamam verdadeira, tenho de inventá-la eu próprio, outra para poder ser falsa, e falsa para poder ser outra” (HCL, p. 129).

A aparentemente descompromissada citação da longínqua anedota de Apeles, “Não suba o sapateiro acima da chinela” (HCL, p. 14), parece nos indicar os lugares-comuns que certas poéticas querem romper. A ficção abandona seu lugar de sapateiro e cumpre um papel heurístico que tenta investigar o homem por meio de recursos próprios, seja pela fabulação, seja pela investigação minuciosa das ações do cotidiano, ou mergulhando nas incertezas e dramas íntimos de inúmeros personagens.

O que está, pois, a nos ser apresentado é apenas um aparente jogo de reivindicação autônoma da literatura. O que de fato se apresenta é a imbricação, indissociação completa da vida e da literatura. Possuidor de uma consciência desassossegada e insatisfeita, Saramago, por meio de sua ficção, explicita o profundo incômodo que o acomete quando pensa os rumos civilizacionais, quando perscruta o homem. É exatamente através dessa inquietude que reivindica um compromisso ético entre os homens. Isto é, diante de uma percepção de esgotamento das relações humanas, de um futuro que se mostra cada vez mais próximo de falência das instituições e relações, renova a imperiosa necessidade de um compromisso e respeito mútuos.

É através da apropriação da interrogação drummondiana, “e agora, José?”, que centra sua investigação na fragilidade do ser humano contemporâneo e nas

¹⁵¹ “hacer pasar algo de lo que no es, a lo que es”.

patologias propaladas por um racionalismo pretensamente universal. O percurso de sua atividade literária, que ele chamou de um itinerário “da estátua à pedra”, parte de uma reflexão coletiva do fenômeno até mergulhar na percepção singular do sujeito.

A cada romance novo, a cada mergulho mais profundo no interior da pedra; Saramago vai se apropriando do ser humano, perscrutando a indagação drummondiana mais a fundo que sempre se renova e se (re)interroga: “e agora, José?”. Qual perspectiva antropológica será o mote da reflexão? Que drama humano, que gesto casual irá depreender mais uma vez a necessidade de um compromisso ético? À pergunta antropológica motriz nem mesmo Deus parece passar incólume. A sua narrativa evangelística e a reescrita bíblica partir de uma perspectiva de Caim lembram as colocações de Voltaire em seu célebre *Poema sobre o desastre de Lisboa*, no qual seu personagem se dirige a Deus dizendo: Ser sem limite e rei único na verdade,/ trago-te o que não tens na tua imensidade,/ faltas, erro, ignorância e males em pujança (VOLTAIRE, 2012, p. 51).

É na (re)construção da escrita evangelística saramaguiana que Jesus, “diante de uma perplexidade (e mesmo ansiedade) perante o destino da humanidade” (MARTINS, 2014, p. 151), conjuga sua curiosidade e compromisso humanos. É a partir dessa perspectiva que Manuel Frias (2014, p 153) enxergará em Saramago uma espiritualidade clandestina que procurando

afincadamente libertar Jesus da esfera de Deus, tentando salvá-lo da sua própria condição filial ou, colocando a questão de outra perspectiva, tentando devolver a um Deus cego e arrogante a verdade de que Jesus é *um* dos seus filhos e que, sendo-o, merece (...) ser objeto de uma atitude divina mais consentânea com um ser sagrado.

Semelhantemente à figura poética da navegação, é na barca do romance saramaguiano que Deus revela seus propósitos expansionistas sob o signo da morte de Jesus, seu filho, que será denominado a expressão do amor maior, a gratuidade com que Deus cumula o homem em sua condição de fragilidade. Para expandir seus domínios por outros povos, Deus necessita da ação direta de Jesus. É por meio de Jesus que Saramago insere uma cobrança implacável do compromisso ético ao próprio Deus quando ele interroga: “mas com o poder que só tu tens, não seria muito mais fácil e eticamente mais limpo, ires tu próprio à conquista desses países e dessa

gente [?]” (ESJC, p. 310). Seria o evangelho saramaguiano uma apropriação do conceito de Deus que despotencializa o medo que com tivemos que lidar durante séculos?

Parece óbvio que o apropriar-se da imagem de Deus carrega em seu bojo a tese da desdogmatização apresentada por Blumenberg. O trabalho do escritor lusitano mira em seu horizonte em alguma medida uma teodiceia; no entanto, a faz por meio de uma cena animada em que questões muito pontuais são colocadas num enredo mais próximo de uma realidade antropológica. É por isso que o encantamento pelo homem Jesus, faz Saramago nos apresentar uma figura muito distinta, demasiadamente humana que sofre a perda precoce do pai, um pai que “morreu inocente, mas não viveu inocente” (ESJC, p. 172); a descrença de sua mãe, “Então, minha mãe soube e não mo disse, contei-lhe que te vi no deserto e não acreditou, mas tinha de acreditar depois de aparecer-lhe o anjo, e não o quis reconhecer perante mim” (ESJC, p. 305); a rejeição de Pastor depois de ensinar-lhe muitas coisas sobre a vida, “Não aprendeste nada, vai-te” (ESJC, p. 235); “o anúncio misterioso da sua concepção, a terra iluminada, o nascimento na cova, as crianças mortas em Belém, a crucifixão do pai, a herança dos pesadelos, a fuga da casa (...) o cordeiro salvo, o deserto, a ovelha morta, Deus” (ESJC, p. 223); tudo isso forma o espectro multifacetário desse romance que apresenta um Jesus humano, que desde cedo traz “uma ferida na alma, e, não lhe consentindo a sua natureza esperar que lha sarasse o simples hábito de viver com ela, (...) foi à procura do mundo, quem sabe se para multiplicar as feridas e fazer, com todas elas juntas, uma única e definitiva dor” (ESJC, p. 164).

É nessa busca que esse homem Jesus encontrará a verdadeira concepção de amor, uma concepção que passa pelo encontro com outro, aqui esse “outro” é personificado em Maria de Magdala. O valor do corpo nesse escrito é, talvez, uma das mais belas representações presentes na literatura, carregada de força poética; e, indubitavelmente retoma o brado de Tertuliano, apresentado por Waldecy Tenório (1996, p. 39), que insiste na “dignidade até mesmo corpórea do ser humano – *caro salutis cardo*”. No momento em que nos é apresentado o encontro de Jesus com Maria de Magdala, ali se expressa o mais substancial exemplo de um amor redentor, um amor que ignora convenções e segregações sociais, que possui sua gênese verdadeiramente na gratuidade do encontro, que não impõe regras de conduta, que conhece a doação espontânea. É, talvez, a esse encontro, jamais conhecido, que

parece ansiar Severino ao constatar em certa altura de sua aventura: “desde que estou retirando só a morte vejo ativa” (MVS, p. 85).

As chagas do martírio de Jesus, símbolo máximo do amor cristão, do Deus que entrega seu filho à morte como exemplo de doação, são metamorfoseadas nos machucados que arrebentam dos seus pés e são curados por Maria, ela, uma prostituta, “esta prostituta de Magdala que o curou” (ESJC, p. 233), a mulher que na história oficial foi relegada ao esquecimento, à marginalidade, ao lugar de menoridade torna-se, no escrito saramaguiano, aquela que o ensina, que o acolhe: “com os seios escorrendo suor, os cabelos soltos que parecem deitar fumo, a boca tímida, olhos como de água negra, Não te prenderás a mim pelo que te ensinei, mas fica comigo esta noite. E Jesus, sobre ela, respondeu, O que me ensinas, não é prisão, é liberdade” (ESJC, p. 235). É na mulher que Jesus encontra a verdadeira liberdade, ama a Deus por meio do amor ao corpo de uma mulher marginalizada. Também Salomão glorifica na mulher o amor incontestado que se expressa nos mais belos e profundos versos poéticos (Ct 7, 1ss).

Mais uma vez invertendo aquilo que Deus operara no Éden, criando interditos por meio do pecado, “Não há outro paraíso, e eu responderei, Assim não foram Eva e Adão porque o Senhor lhe disse que haviam pecado” (HCL, p. 329), aqui, o que se exalta não é a renúncia dos corpos; não se enxerga neles a dicotomia cristã que o insere na criação decaída, que provoca a cisão entre os escolhidos e o mundo como presente na própria concepção joanina, “não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está no Pai. Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (1Jo 2, 15-16). A proposta saramaguiana, caminhando na contramão, “não és ninguém se não te quiseres a ti mesmo, não chegas a Deus se não chegares primeiro a teu corpo” (ESJC, p. 224), requer o tratamento com o ser humano numa perspectiva totalizante. Tudo compõe e é o ser humano, a primazia de um elemento ou de outro, quando ocorre, conduz à depreciação do próprio humano.

Foi através da literatura, do fazer literário que o escritor lusitano pôde, de fato, aproximar-se do transcender humano sem transcendência. De experimentar a existência humana. A própria concepção de amor nesse escritor lusitano é interessante. O amor, evidentemente, é redentor em seus livros, mas um amor que se estabelece no aqui e agora, não se lança no além, não se funda no jamais

transcendente. Assim como o crânio de Adão que das profundezas da terra, no momento da crucificação, retorna ao solo e tem diante de si só o horizonte da terra, porque “isso são coisas da terra, e delas se faz a única história possível” (ESJC, p. 13) a vida fecha-se num ciclo e se perpetua no compromisso deste e não do outro mundo.

O horizonte dessas narrativas que se apropriam da herança cristã recria, a seu modo, o conceito de realidade, mas o faz de forma singular. Se, com efeito, a novidade da religião monoteísta é que o seu deus age na própria história, isto é, se presentifica no conceito de realidade, tornando-se uma identidade semelhante aos humanos, natural seria que essa construção narrativa também operasse nesse dispositivo. Com efeito, as reapropriações literárias só logram êxito em sua ação graças a própria concepção de realidade que se abre a novas formas de garantia da verdade que não estão apenas mais subordinadas a pressupostos claros e distintos de uma linguagem pretensamente objetiva. A imaginação já pode ocupar um lugar que não apenas de interditos e dialoga, ainda que por vezes de forma subversiva, com um conceito assente de verdade garantida. Desta forma devem ser entendidas as duas epígrafes que abrem o evangelho saramaguiano e que foram retiradas da própria Bíblia (Lc 1,1-4 e Jo 19, 22). Borrando, deste modo, as fronteiras do que se toma como real e ficcional, o escritor lusitano aproxima-se a realidade do humano com a indeterminação temporal do mito de uma responsabilidade conjunta pelos rumos da própria história. Se, em Epicuro, havia uma despreocupação dos deuses pelo destino dos homens, e se sua “‘teologia’ indica a inalterabilidade do homem diante da existência dos deuses”¹⁵² (MCR, p. 110), aqui há uma interferência direta que o autor saca da própria reivindicação que o cristianismo toma para si. Ao recriar a tarefa de reescritura da história da salvação opera uma remetaforização por meio dos excessos poéticos que é comum à ficcionalidade. Coadunando definitivamente a história dos homens com a de Deus, opera uma identificação que despotencializa a ação do divino como o deus que tudo pode. De outro modo também opera uma ruptura com uma transcendência marcadamente inacessível pela estranheza que os atos do onipotente poderiam gerar no humano.

A imagem de Deus recriada por Saramago não pode ser mais aquela dos deuses epicuristas que habitam o cosmos “em posse de uma felicidade

¹⁵² “‘teología’ indica la inalterabilidad del hombre ante la existencia de los dioses”.

despreocupada do mundo e dos homens”¹⁵³ (MCR, p. 111); em sua versão é preciso cobrar o compromisso ético que Jesus o renova na conversa da barca e que nasce no crime contra Abel por Caim. Ainda que este tenha levando o punhal que ceifou a vida do irmão, foi a Deus imputada corresponsabilidade: “... o primeiro culpado és tu (...) como tu foste livre para deixar que eu matasse a Abel quando estava na tua mão evita-lo” (*Caim*, p. 34). Homens e deuses se irmanam nessa nova possibilidade de uma realidade aberta que rejeita os pressupostos dogmáticos de um deus que não comunga de um atributo exclusivo pois compartilha “sua infalibilidade com todos os outros deuses” (*Caim*, p. 34). Deus torna-se aqui apenas outro substantivo substitutivo para uma classe que outorga a si o direito e poder de criar a seu modo a imagem que queira. A terra que reclama justiça em *Levantando do Chão*, justiça dos homens porque a ela pertence, é a mesma da qual, em *Caim*, “o mísero adão (...) com grande sacrifício [deverá] tirar alimento durante toda vida” (*Caim*, p. 18). O poder, indiferente à existência humana, cobra desses “severinos” o compromisso do “crescei e multiplicai-vos” que, por ressentimento divino ou insensatez humana, estão condenados a “despertar terra sempre extinta, [a] arrancar algum roçado da cinza” (MVS, p. 75). A contraposição entre terra e céu, sobretudo na narrativa saramaguiana, a insistência daquela como elemento constitutivo do homem, em evidência na narrativa cabralina – “é a terra que querias ver dividida” (MVS, p. 94), implica num compromisso marcadamente humano, no qual, semelhante a ação de libertação do povo hebreu, é preciso caminhar ao lado do povo que busca justiça e paz.

É preciso ter em evidência que as ações de Pessoa e de Saramago não sacam Deus do mundo, fazendo deste lugar um espaço propício a um ateísmo gratuito. Se a morte de Deus proclamada por Nietzsche permite uma repovoação do mundo por um panteão de deuses múltiplos, o que os autores lusitanos protagonizam é antecipar uma antropomorfização divina sem que isso signifique um esvaziamento de sua existência, mas sim uma recusa de uma dogmática absoluta e de dependência. Em outras palavras libertam Deus de um cárcere dogmático no qual se enredou. Por isso afirma, com propriedade, Pessoa (2007, p. 31) que o Deus que se fez carne do anúncio joanino “tinha fugido do céu/Era nosso demais para fingir/

¹⁵³ “en posesión de una felicidad despreocupada del mundo y de los hombres”.

De segunda pessoa da Trindade/No céu era tudo falso, tudo em desacordo/Com flores e árvores e pedras. No céu tinha que estar sempre sério”.

Perscrutar o homem pode, *a priori*, ser uma tarefa fadada ao insucesso. As narrativas que se apropriam do conceito de Deus não estariam em última análise salvaguardando o valor metafórico, e, portanto, heurístico sem uma apreensibilidade dogmática que categoriza a experiência humana? Se assim é, o que de novo poder-se-ia encontrar em tal busca? Qual recôndito humano ainda existe a ser encontrado? Semelhante busca remonta-nos à busca da ilha desconhecida, àquele homem que vai aos pés do rei solicitar um barco, “E tu para que queres um barco, pode-se saber [?]” (CID, p. 16), ao que o homem responde, “Para ir à procura da ilha desconhecida” (CID, p. 16). A pretensão de encontrar uma ilha desconhecida parece uma loucura, dado que todas as ilhas já foram mapeadas no mundo. Mas para o homem desse conto “todas as ilhas, mesmo as conhecidas, são desconhecidas enquanto não desembarcamos nelas” (CID, p. 27). É a essa tarefa que a poética nos lança. Sua ação implica obrigatoriamente a necessidade do encontro, o humano é desconhecido em si enquanto não haja o encontro. A poética parece não nos conduzir na pretensa ciência que está convencida de dominar o entendimento sobre o humano, pois “todo homem é um mundo, quer pelas vias do transcendente, quer pelos caminhos do imanente” (ESJC, p. 163). O reconhecimento de uma ineficácia ou impossibilidade de apreensão plena do mundo circundante pela razão insere a permanência de sensibilidade, não exclusivamente dos sentidos, no processo de criação.

É quando se coloca diante de um quadro de Dürer, que o autor lusitano nos revela a (in)capacidade e o desafio da linguagem para sondar a própria existência. A aquarela em cuja imagem expressiva nos é apresentada, não “há nada mais vivo”, não é apenas descrita “com palavras mortas [e] com os olhos [postos] no chão” (BV, p. 191) porque a linguagem talvez ainda não tenha alcançado um patamar de expressividade completa. Mas sim porque a própria linguagem carrega em si o paradoxo. Se, ao contemplar a aquarela de Dürer, o escritor lusitano percebe e experimenta que “o tempo não começou, os homens são mudos, os nomes não existem, [e] a linguagem está por inventar” (BV, p. 189), em sua ficção traz à existência todos os nomes que aqui faltam através de sua linguagem própria e criativa. É contemplando uma pintura, aquarela ou um quadro, como o faz ao abrir seu evangelho, que o escritor lusitano percebe que o tempo é abolido, passado,

presente e futuro se fundem “numa imensa tela e tudo fica ao lado de tudo. (...) não há passado nem futuro. O que vai ser já está a acontecer” (SARAMAGO, 2013, p. 55). É a isso que se refere Borges (2007, p. 78), “a certeza de que tudo está escrito nos anula ou faz de nós fantasmas”. A questão do homem se realiza na *enunciação* no mundo, mas não por meio de uma linguagem fixa e definitiva, senão por meio da provisionalidade metafórica que se realiza no decurso temporal, trazendo em seu âmago uma historicidade. Só desdogmatizando o mito pode, enfim, o homem se acercar das possibilidades *enunciativas* do *ser no mundo*.

Essa aventura poética nos faz mergulhar nas veredas de Zaratustra, personagem nietzschiano que declina em direção ao homem na busca incessante de potencializar um entendimento sobre a vida. O Sr. José, personagem saramaguiano, funcionário exemplar da Conservatória Geral do Registro Civil, protagoniza – numa espécie semelhante ao *homem louco* nietzschiano que, com uma lanterna à mão, procurava Deus – um mergulho na escuridão dos arquivos dos mortos, envereda “sozinho, no meio de uma negra noite, por estas catacumbas da humanidade, cercado de nomes, ouvindo o sussurrar dos papéis, ou um murmúrio de vozes” (TN, p. 169). Esse mergulhar, perscrutar, assim como o declinar de Zaratustra, não é gratuito. Há sempre um desejo oculto que se revela na tentativa de compreensão da vida, não na sua “essência”, mas justamente nesse gosto estranho pela experimentação do fenômeno.

Perscrutar esse espaço no qual a vida e morte “são transformados em meros papéis” (TN, p. 177) é aprender a “conviver com a escuridão de fora como aprendemos a viver com a escuridão de dentro” (TN, p. 177) que há em nós humanos, e até mesmo romper com uma indiferença da alteridade. A escuridão de fora também é a cegueira branca que acomete um por um até chegar numa coletividade que socialmente impede a boa relação entre os sujeitos da mesma espécie. Essa escuridão, isto é, a impossibilidade de entrever num futuro a convivência pacífica entre os homens, é fruto de um forte pessimismo voltairiano, que a bem da verdade só salienta a perspectiva caricatural de uma vontade de poder, ou de afirmação que permanece indiferente a qualquer senso de alteridade.

A essa escuridão, Saramago parece responder não com teorias e planos de ação que visem à neutralização dessa percepção de crepúsculo mútuo da humanidade, assim como ocorrera com as infrutíferas ações governamentais no episódio do rompimento do Pirineus n’*A jangada de perda*, revelando a já tão

evidente ineficácia de coalizões geopolíticas, cuja única finalidade é não ter finalidade. A essa percepção apocalíptica o escritor lusitano contrapõe-se por meio do fazer poético enquanto espaço da possibilidade humana e de uma necessidade ética. Não está em jogo a vontade de lucidez ou esclarecimento à maneira platônica; o livrar-se dos grilhões que nos mantêm aprisionados ao fundo da caverna para, enfim, contemplarmos o Bem, o Justo, o Belo em si. Isso não são questões interessantes porque pressupõem a contemplação a uma idealidade. À poética o que interessa é “o gosto da modificação, o sentido da emenda” (HCL, p. 12), a certeza de que “os dias se sucedem e não se repetem” (TN, p. 158).

Mesmo que esse perscrutar e experimentar a existência levem a conclusões pessimistas, o matar e morrer em nome de Deus, por exemplo, o que resta é a certeza da necessidade de um compromisso ético mútuo que se construa no aqui e agora e a crença de que o amor, enquanto instrumento de redenção do homem, está nos encontros gratuitos que se efetivam na existência. Distante das construções metafísicas descoladas de uma realidade humana, a poética que se arrisca a jogar com o aberto do qual nos remete Heidegger, parece entender a experiência enquanto essa busca pelo encontro com o outro, a necessidade de encontrar o outro e a si próprio, o oculto que se manifesta no desejo inexplicável de completude, sem jamais entender isso como categorias que extrapolem a sensibilidade meramente existencial. E se mesmo assim, ainda persistir um interdito à sua liberdade narrativa acerca de Deus, resta a conclusão pessoana: “Por que razão que se percebe/ não há de ser ela (a narrativa) mais verdadeira/ que tudo quanto os filósofos pensam/ e tudo quanto as religiões ensinam?” (PESSOA, 2007, p. 37).

7.3 “E agora (teo)poeta, para onde?”

A pergunta metonímica e metafórica drummondiana parece interessante quando se baliza a partir dela a *experiência* humana. E agora, Severino, como responder à vida diante de uma mudez contemplativa? E agora, Tales, como nomear o universo desprovido de significação e órfão de seus deuses? E agora, *homem louco*, como pensar em Deus se não sentimos mais sua presença? O sujeito que *experimenta* “a eterna novidade do mundo” (PESSOA, 2007, p.20) é o sujeito da inquietude e interrogação. Só a partir deste ponto o pensamento e a *experiência*

podem se conjugar diante de uma reflexão com profunda reverberações existenciais. Mas como responder as perguntas elementares da vida?

À interrogação drummondiana a ficção não parece apresentar uma resposta inequívoca final, fechada, mas apresenta as possibilidades, as veredas infinitas a serem desbravadas; a bagagem final de cada caminhada. Talvez Zaratustra, ou qualquer outra personagem, sempre descubram, semelhantemente ao personagem cabralino, ao final de cada novo e eterno itinerário, que “somos iguais em tudo na vida” (MVS, p.75), padecemos da mesma angústia *experencial* que não se completa com a constatação que o universo é regido por leis eternas. O que de fato não o é. A matematização do universo cessa quando a própria dinâmica do cosmos “bagunça” as leis da mecânica clássica e permite apenas uma provisionalidade responsiva a que nos acostumamos chamar de teorias.

À pergunta severina contesta-se com a afirmação de Caeiro ao asseverar: “eu não tenho filosofia: tenho sentidos...” (PESSOA, 2007, p. 21). Mas isso seria suficiente? A busca do *homem louco* só se encerra com uma resposta que o firme numa certeza; ainda que pare uma constatação de sua precocidade em buscar a “novidade do mundo” que se apresenta no limiar do umbral da sua época. Mas se a interrogação e a busca pelo fundamento primeiro e último do universo constituem um desejo recôndito do humano, suprido parcialmente pela sua narratividade dos fenômenos do mundo, como contentar-se com a aparente indiferença, ou mesmo recusa, do personagem drummondiano que recusa a verdade emanada da “Máquina do mundo”?

Ela, a máquina que se abre “em calma pura, e convidando/ quantos sentidos e intuições restavam/ a quem de os ter usado os já perdera, (...)/ convidando-os a todos, em coorte,/ a se aplicarem sobre o pasto inédito/ da natureza mítica das coisas” (ANDRADE, 2015, p. 300). O diálogo do poema drummondiano é claro com Camões e Dante, que também apresentaram a busca humana pelo conhecimento da estrutura de funcionamento do mundo. Mas o poema drummondiano carrega um quê de ceticismo e de tranquilidade em relação a possibilidade da resposta final, plena e definitiva. A máquina abria-se a exhibir seu mais profundo funcionamento, a “total explicação da vida,/ esse nexos primeiro e singular,/ que nem concebes mais, pois tão esquivo/ se revelou ante a pesquisa ardente/ em que te consumiste” (ANDRADE, 2015, p 300), mas seu espectador, como “relutasse em responder/ a tal apelo assim maravilhoso,/ pois a fé se

abrandara, e mesmo o anseio,/ a esperança mais mínima — esse anelo/ de ver desvanecida a treva espessa/ que entre os raios do sol inda se filtra” (ANDRADE, 2015, p. 300) ignorou a possibilidade de encerrar a busca humana na resposta final. Ao recusar essa possibilidade de conhecer, finalmente, “a memória dos deuses, e o solene/ sentimento de morte, que floresce/ no caule da existência mais gloriosa” (ANDRADE, 2015, p. 300) o espectador faz companhia e uníssono ao poema pessoano, para quem, “o único sentido íntimo das cousas/ é elas não terem sentido íntimo nenhum” ou “o único mistério é haver quem pense no mistério” (PESSOA, 2007, p. 25). Essa indiferença parece ser aquela a qual o epicurismo buscava em sua *experenciação* humana. Mas se “todas as opiniões que há sobre a Natureza/ nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor” (PESSOA, 2007, p. 128), como ainda responder ao anseio de Severino? A recusa e indiferença à possibilidade de ter aclarado o enigma do mundo não é um “ato demasiado grande para nós?” (GC, § 125).

Talvez a resposta repouse na capacidade de investigação do próprio humano e de como a máquina do mundo drummondiana possa oferecer meios para essa conquista. Pensar o mundo é estar em desacordo com o mundo, porque “pensar é essencialmente errar” e “a única afirmação é ser” (PESSOA, 2007, p. 116-117). À recusa drummondiana e a tranquilidade pessoana se alia a perspectiva voltariana do despreendimento de Cândido que não mais se interessa pela busca contínua do “melhor dos mundos possíveis”. A tradução dessa nova possibilidade de entendimento recusada está na lapidar frase que encerra seu livro “cuidemos do nosso jardim” que perfaz a busca de si próprio. A busca pela verdade última (metaforizada na expressão “melhor dos mundos possíveis”) gera cansaço e esforços inumanos que não levam ao bem estar e felicidade do homem. Nessa perspectiva, Blumenberg parece concordar com Lessing quando reflete se a verdade serve unicamente de impedimentos – a grande e última finalidade do humano é a felicidade – nossa obrigação é deixá-la de lado (*cf* PM, p. 90).

Assim, ao rejeitar o conhecimento dos mecanismos dos quais a verdade se estabelece ou se desnuda em sua total apresentação epifânica ao homem, Voltaire e Drummond reafirmam o caráter de movimento da vida da qual Montaigne tão bem explicitou em seus ensaios : o mundo é movimento, tudo nele muda continuamente. “Essa proposição: o mundo ainda não acabou, é da maior importância para tudo. Se pensarmos que o mundo está acabado, tudo o que fazemos é nada. Mas se sabemos

que o mundo está inacabado, nosso destino é, claro, colaborar para sua conclusão”¹⁵⁴ (PM, p. 99). Que resta, pois, ao humano? Parece que apenas lhe resta o desafio de contínua construção, tal qual Sísifo: a certeza de que o trabalho sempre irá recomeçar.

Esse é o desafio que irmana homem e deus(es). O “façamos” do Gênesis mergulha no barro da criação, faz-se barro na Encarnação joanina, “o Verbo se fez carne”, e se assemelha, em sua “vida severina”, àqueles homens que mal se distinguem da lama de sua existência; “difícil é saber/ onde começa o rio;/ onde a lama/ (...) onde o homem,/ onde a pele/ começa da lama” (CSP, p. 23). Essa poética é a que se faz a partir do gesto concreto, da *experiência* humana em seus desejos, dramas, sonhos e decepções; conjuga uma história não apenas na constatação da inumanidade que se replica nas palafitas do Rio Capibaribe que influenciou o poeta pernambucano, mas se atualiza, desgraçadamente, nas tragédias contemporâneas de Minas Gerais, marcadas pela insensatez da alteridade que é quantificada em cifras em números de riqueza. Vidas que se qualificam mediante sua capacidade de monetização. Essa poética do barro, seja do Gênesis bíblico, do *Popol Vuh* quiché, da narrativa cabralina ou das tragédias hodiernas não se referem a uma construção mais apropriada de uma realidade mediante os pressupostos em evidência, tampouco se referem a uma renovada imagem de Deus(es); são, sobremaneira, narrativas que aproximam homens e divindade(s) da mesma dor que atormenta a *experiência*, que irmanam estágios e qualificações do mundo na mesma história que pode, e deve, levar a uma conscientização transformativa.

Assim sendo, a pergunta de Severino ao mestre carpina não terá mais sua resposta em construções linguísticas, “é difícil defender,/ só com palavras, a vida” (MVS, p. 120), não porque o limite da expressão *enunciativa* da *palavra* tenha alcançado seu esgotamento, mas porque se confundem na mesma percepção. “Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento,/ Assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer realidade” (PESSOA, 2007, p. 115), À pergunta inaugural da vida se responde com seu ato *enunciativo* que engendra a si própria, assim como o verbo que se faz carne: a explosão da vida, “mesmo quando é a explosão/ de uma vida severina”, ocorre nessa

¹⁵⁴ “Esta proposición: el mundo no está aún acabado, es de la mayor importancia para todo. Si pensamos el mundo como acabado, todo nuestro hacer es nada. Pero si sabemos que el mundo está inacabado, nuestro destino es desde luego colaborar a su acabamiento”.

percepção. À aparente aporia da linguagem, mestre carpina oferece a instabilidade das metáforas que fogem a uma apreensão unívoca, direta:

mas se responder não pude à pergunta que fazia, ela, a vida, a respondeu com sua presença viva. E não há melhor resposta que o espetáculo da vida: vê-la desfiar seu fio, que também se chama vida, ver a fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica, vê-la brotar como há pouco em nova vida explodida (MVS, p.114-115).

O silêncio também é resposta. Uma resistência à contenção da *experiência* pelas muralhas da linguagem referencial. No horizonte da pergunta cabralina está a travessia que só cabe ao homem perfazê-la; as *palavras*, quando conjugadas em seu ato *enunciativo*, apenas devem promover o acercamento *experiential*, sem jamais tornassem absolutizações. O assombro de Severino perante sua *experiência* é um assombro da sua própria condição diante da realidade que só pode ser transmutada com a morte. Isso o leva à conclusão ou questionamento quase final se não há um indiferenciação entre o *estar* e *não estar no mundo*. Mas ele vai além, sai de uma pseudocerteza da morte para se lançar numa aventura cuja companheira também é a morte. Suas dúvidas se perfazem num caminho de esperança que, no entanto, não se concretizam. A ele resta apenas *existir*, e *existir* “não se explica” (PESSOA, 2007, p. 118)

Às perguntas que parecem sacar o homem de uma experiência própria se relega o “cuidemos de nossos jardins” voltariano, o voltar-se para a compreensão do próprio sujeito tal qual Sócrates ao recusar saber se o mito do rapto de Orítia por Bóreas (*Fedro* 229d). “Não são a lendas que investigo, é a mim mesmo que examino” (*Fedro* 230a), e não apenas porque a mitologia não traz à tona eventos crônicos que podem indicar a indicação espacial e temporal de um evento que possua sua realidade factível, nem porque isso signifique que não está em questão “a literalidade da narrativa” (JARESKI, 2015, p. 228) com seus princípios de verdade ou falsidade discursiva, mas porque o problema central está em sua capacidade colaborativa de um compreensão mais substancial da “condição” do sujeito. Por isso é repetido o oráculo de Delfos e seu desafio do conhecimento de si mesmo e que leva à conclusão radical de que somos um complexo de “nervos e ossos feito, (...) mistura de sangue e líquidos e pó” (VOLTAIRE, 2012, p. 47), “criado da matéria, das cinzas dos elementos” (Confessio, *Carmina Burana*, 177) e faz com que Sócrates (*Fedro* 230b) proclame: “talvez eu seja um animal mais

pacífico e menos complexo cuja natureza participa de não sei que destino divino e que não se deixa possuir pelo orgulho?"; e porque não se poderia chegar à conclusão de que "somos Severinos iguais em tudo na vida"? (MVS, p.75).

Quanto a Severino, a esperança da vida para além da morte não é um tema que toca o personagem, ou ao menos, não se torna necessário. É à própria vida que cabe a resposta. Tal pergunta também só é realizável após uma travessia no qual a *experienciação* da vida permite gerar uma percepção de indiferenciação entre morte e vida, sem aquela ser o início de uma esperança no além; morrer e viver são idênticos, se equivalem. A morte se presentifica em vida mediante os símbolos, e resta apenas a certeza do novo ciclo da vida, ainda que essa seja de "uma pobreza tal" (MVS, p. 96) que reproduza os mais tétricos panoramas de uma *experiência* fadada ao eterno retorno do mesmo. Nesse ponto, a apresentação do nascimento do filho do mestre carpina retoma a tradição cristã do nascimento do menino filho de Deus, e mesmo que tal momento se dê num panorama de miserabilidade, cabe refletir sobre a possibilidade que a renovação da vida oferece, "mesmo quando é a explosão/ de uma vida severina" (MVS, p. 115). Assim, a vida que se faz poética e a poética que se faz vida renovam a potência do mito em sua capacidade *enunciativa*.

Ousar falar dos dramas, das perplexidades, dos sonhos, desejos e até mesmo sublinhar suas patologias, singulares ou coletivas, faz da obra ficcional uma tentativa de aproximar-se daquilo que perpassa e atravessa a *existência*, daquilo que nos une enquanto (de)semelhantes, conscientes que isso é uma travessia, um caminho cujas rotas não estão traçadas, mas são construídas à medida que a pergunta motriz drummondiana vai sendo conquistada ou a interrogação cabralina repousa num silêncio angustiante cortado apenas pelo primeiro ato *enunciativo* verbal humano: o grito do nascimento. É nessa travessia que, assim como o velho funcionário da Conservatória saramaguiana, se descobrirá que a busca não acabará. O que nos resta, do mesmo modo de Severino, é "seguir os rios,/ todos com nome/ e que abraço como amigos" (CSP, p. 26), puxar o fio de Ariadne, abrir um livro, ouvir o canto das Musas, cruzar a lama e o barro das palafitas que igualam humanos em sua jornada, se guiar pelo convite do inominável tal qual Moisés a liderar a libertação de seu povo do cativeiro, cruzar em (in)segurança as águas do Mar Vermelho ou as revoltosas ondas do Mar Egeu junto com Odisseu ao retornar à sua casa, mergulhar na poética e interrogar, e agora, (teo)poeta, para onde?

8. Apontamentos conclusivos

Para que (teo)poetas em tempos contemporâneos? Como falar do humano e do mundo em linguagem metafórica, portanto provisória, num mundo estabelecido sob a certeza cartesiana e depois da objetividade do pensamento filosófico apresentado numa matemática verbal impressionante por Spinoza, por exemplo? A resposta ansiada, ainda que não seja óbvia, parece enveredar pela intrínseca questão humana da curiosidade. Não só Eva ficou curiosa com a possibilidade de deter o conhecimento, os contemporâneos astrofísicos que miram o céu com telescópios de “olhar de Sirius” em busca do mais elementar sinal que indique a origem do cosmos também percorrem a mesma trilha da primeira mulher. Entre a interdição primeva e a curiosidade hodierna só se transmutam os modos *enunciativos*. Lá no Éden estava a narrativa imediata de uma realidade reconstruída; aqui no contemporâneo está a matematização linguística que opera a busca das ondas gravitacionais em busca do limite entre a física quântica e a clássica newtoniana.

Se a um astrofísico e a um teólogo se oferecesse a pergunta do Severino, que respostas obteríamos? No poema cabralino, à pergunta inaugural do seu personagem não se ofereceu uma resposta de imediato, apenas um mudo silêncio momentâneo. Não se lançaram pressupostos baseados em possibilidades já experimentadas, nem reflexões metafísicas que, por meio de uma linguagem objetiva, pudessem cumprir os anseios de uma expectativa particular. A recusa do mestre carpina repousa na impossibilidade de fazer o ato de *experenciar* a vida identificar o *ser* ontológico com o *ser* metafórico. Diante da experiência da finitude do *ser no mundo*, Ricoeur (2012, p. 27) concluía que esse é “o único acontecimento que jamais poderemos experimentar individualmente (...) porque não se trata de uma *experiência*, mas de *imaginação*, sempre *a posteriori*, sempre *iminente*”; tarefa pela qual essa “verdade essencial da experiência não é transmissível... ou antes, só o é pela escrita literária” (RICOEUR, 2012, p. 28).

Sendo uma experiência, como responder à pergunta cabralina por meio das formas de realidade do cálculo diferencial e integral? Ainda que as realidades das linguagens exatas perfaçam uma previsibilidade e descrição mais exatas dos fenômenos, sua atuação interrompe-se na sua incapacidade *enunciativa*, pois já se afastou da própria concepção de linguagem. A qualquer matemático ou físico a

pergunta ontológica cabralina já se tornou uma constante incômoda. Toda pergunta elementar sobre o *ser-no-mundo* parece ser a única força motriz que move o humano em sua *experiência*. Os cálculos matemáticos e as investigações físicas acerca da constituição do universo continuam sendo uma tentativa, ainda que mais técnica, de resposta às perguntas elementares, mas parecem sempre se afastar da mais completa *experiência antropológica*. Aqui talvez se encontre a resposta do porquê a poética, sendo “tradução” e possibilidade de uma *experiência*, ainda esteja na oportunidade de seu ato *enunciativo*.

Se a linguagem cartesiana não alcançou uma proposta de univocidade na sua classificação dos objetos, tampouco se pode dizer que a mera rejeição de suas conquistas seja o caminho para uma nova perspectiva de construção do conhecimento humano, e para o próprio ser humano se colocar como sujeito elaborador de uma imagem de mundo, sem dele deslocar-se como indivíduo supremo, sem se auto-eleger como ente supremo.

Blumenberg (TSM, p. 78) questionava, ao se referir à presença do mito na nascente sistematização filosófica, “para que se necessita um mito, mesmo esse didaticamente tão praticável da caverna, se as ‘ideias’ admitem definição tão precisa?”¹⁵⁵. Desta forma, como encarar os diálogos platônicos? Como mera ficção, e, portanto, como uma apropriação indevida da realidade que a transforma à sua própria vontade? Ou como representação direta de uma realidade já dada? Qualquer que seja a resposta já coloca em xeque, de antemão, uma via que rebaixa a ficcionalidade como instrumento heurístico.

Se seguimos a primeira linha de raciocínio chegaremos a uma declaração explícita da fundação de uma epistemologia ocidental baseada na ficção como instrumento heurístico. Se optarmos pela segunda hipótese, jogaremos a racionalidade, sobretudo kantiana, num abismo do qual dificilmente sairá, pois sendo os diálogos platônicos uma representação direta da realidade, sem a prolixidade metafórica do mito, toda epistemologia baseada na conceitualidade da definição absoluta perde a validade.

As ligações entre tempo da vida e tempo do mundo que estão presentes em Blumenberg nos permitem pensar que a permanência do mito se estabeleça nessa incapacidade nossa de pensar coisas que não estão no campo do objetivo, ou melhor

¹⁵⁵ “para qué se necesita un mito, incluso ése didácticamente tan practicable de la caberna si las ‘ideas’ admiten definición tan precisa?”.

dito, da incapacidade de que o objetivo tem de apresentar um grau de conceitualidade absoluta. Assim, a capacidade da literatura não é oferecer o simulacro de um paradoxo humano colocando-nos numa virtualidade da qual sejamos vítimas, mas sua capacidade reside no fato de nos aproximar do inconcebível, fazendo do mundo algo mais próximo de nossa capacidade de entendimento. Nesse ponto, a transformação do mito ao *logos* operado no seio do cristianismo concretiza essa tentativa de absolutização conceitual. Podemos, pois, pensar que as transformações operadas inclusive por uma revisão da narrativa ficcional dos fatos não está direcionada para um negacionismo puro e gratuito, nem a um revisionismo que busque estabelecer uma outra narrativa como absoluta, mas para o oferecimento de uma gama de possibilidades no qual a *experiência* humana possa ser abarcado.

Nesse ponto, a permanência da metáfora absoluta (e tome-se em conta sua relação genética com o mito e a *mimesis*) parece fornecer indícios interessantes para a elaboração de uma explicação mais profunda dessa *experiência* humana. Assim, metáforas absolutas como a da navegação arriscada (e incluamos agora a do peregrino/retirante) e da terra ignota parecem traduzir belas imagens que se conjugam no desafio das ciências em traduzir o mundo em sua estrutura elementar. A contemporânea tarefa da ciência astronômica na busca pelo elemento quântico primordial e suas sucessivas reavaliações da validade de seus pressupostos podem exprimir de forma dinâmica como as metáforas absolutas permanecem como indícios do estabelecimento do conhecimento humano.

As diversas culturas ao redor do mundo elaboram, a seu modo, e a partir de sua experiência imediata, “os rostos do mundo” tão dinâmicos e complexos quanto possam ser, como propunha Montaigne. Se pudéssemos realocar uma frase do folclorista Câmara Cascudo (2011, p 12) acerca da dinamicidade com que o povo sertanejo lidava e elaborava formas diversas de suas relações com o panteão de santos católicos, ao invés de dizer “o povo faz seus santos”, poderíamos dizer que “o povo faz seus mitos” e com ele se acerca do mundo, torna-o familiar, seja numa elaboração linguística mais complexa, seja na rusticidade dos elementos que compõem sua experiência.

Se, durante séculos, o conceito de Deus foi identificado com a racionalidade suprema, fruto de uma herança dos primeiros séculos da era cristã, e alcançou seu ápice com a escolástica, a “morte de Deus” apregoada pelo *homem louco*

nietzschiano não se configura como seu ocaso. A racionalidade possuía suas patologias e sequer conseguiu superar o trauma da alteridade. Fechada em seu círculo transcendente de supremacia julgadora de si mesma, assentada num tribunal certificada por seus pressupostos, a racionalidade definidora de critérios e pressupostos necessita de piedade para subsistência num mundo plural e dinâmico.

Ainda que a racionalidade tenha proporcionado um domínio extremo da técnica e, portanto, da forma de compreensão do mundo, ela não planteou os problemas inerentes aos terrores e medos humanos. Em que pesa saber se os monstros marinhos que atormentavam qualquer navegante prestes a embarcar existiam ou não? O que se estava em jogo eram os riscos e sua superação. Para que algo mais recompensador se depois do Bojador estava a imagem idílica e salvadora do paraíso do Éden que só se conhecia por meio dos relatos bíblicos? Com as navegações portuguesas, o Éden deixou de ser um lugar encravado no tempo imemorial bíblico e passou a localizar-se bem do outro lado do mar revolto, ali onde vivia-se de modo mais natural e inocente. O mar e o perigo seriam apenas dificuldades a serem contornadas já que o que se espelhava neles era o céu inacessível aos homens.

Seria a Ilustração menos racional porque Voltaire viu na República Guarani o Eldorado dos sonhos humanos? Seria a linguagem conceitual menos identitária por que Rousseau pintou como belos inocentes povos que verdadeiramente praticavam a antropofagia? Provavelmente não. Mas pela sua dinamicidade e inapreensibilidade, essas narrativas deram a base para elaboração de uma multiplicidade de mundos e mostraram o quão pobre seria o mundo ocidental, sobremaneira a Europa, se o discurso meramente técnico e instrumental desse conta de uma realidade. Essas elaborações amplificaram os desafios humanos, mas os tornaram menos atormentadores, o que permitiu a aproximação antropológica e sua superação.

Evidentemente, nesta avaliação, as consequências nefastas provindas do contato de povos não estão de todo sendo ignoradas. Sabe-se que a linguagem colonizadora, técnica, unívoca e emanadora do poder e, portanto, de realidade instantânea entrou em choque com a palavra plural e mítica, de realidade aberta levando à transformação da configuração do próprio entendimento de conceitos imprescindíveis para a compreensão daquilo que viemos a nos tornar.

As consequências nefastas do encontro dos povos podem induzir à conclusão de que a aparente realidade aberta na qual a Europa se encontrava no limiar das navegações, apenas indicavam um circuito fechado que estava garantido pelo exercício do poder e pela expansão da fé, realidades momentâneas destinadas a sustentar e explicar o fenômeno da conquista. A previsão do cálculo científico e técnico e o domínio da orientação pelos astros prevaleceram sobre a abertura da alteridade, sustentados pela certeza do “já saber”. Nessa esteira dos desprendimentos dos fatos, a palavra mitológica dos povos autóctones deu lugar à certeza da palavra bíblica que já apontava os desígnios do deus (dogmatizado) executados pelas mãos vicariais humanas.

Que no princípio fosse o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus, mas o mundo só se realiza no momento de sua *enunciação*, isto é, de sua articulação no tempo e espaço. Daí entendemos por que a Severino não interessava uma muda resposta. O humano realiza-se na articulação da *palavra*, e por meio dela efetiva seu mundo. Isso o diferencia de outros seres. Não importa se a *enunciação* do mundo é um canto falso e dicotômico das Musas, nem se possui a clareza objetiva do *Cântico novo*. É graças à *palavra* “que a pessoa humana libertou-se do grande silêncio” (STEINER, 1988, p. 55), nem que essa palavra, ansiada por Severino, seja um grito quase indiferenciável de um ruído animal, explodido numa vida severina.

A razão técnica e as narrativas míticas aproximam o humano do abismo do desconhecido e promovem, a seu turno, a possibilidade de familiarização e domínio do estranho. A cada passo, essas narrativas vão constituindo sua tarefa de formar, reformar e questionar o humano enquanto sujeito constitutivo de uma identidade ainda incipiente, que só se completa de acordo com as narrativas internas de cada lugar e tempo. Se por um lado tem-se o humano enquanto imagem e semelhança do(s) D(d)eus(es), por outro, temos o(s) D(d)eus(es) enquanto (des)semelhança do humano.

Quando Blumenberg (MCR, p. 115) afirma que o “isomorfismo mítico dos homens e deuses é o ‘contragolpe’ consciente que parte do processo metafísico da abstração”¹⁵⁶, ele conclui que tal fenômeno não ocorre numa perspectiva de liberalidade da *experiência* humana, mas na tentativa de garantia daquilo que

¹⁵⁶ “isomorfismo mítico de hombres y dioses es el ‘contragolpe’ consciente que parte del proceso metafísico de abstracción”.

poderia ser o humano. Por isso o heterônimo de Pessoa (Bernardo Soares) conclui que “os Deuses são a encarnação do que nunca poderemos ser”.

Mas tal conclusão não parece ter um aceite incontestado. O mundo como jogo, lance, sorte, acaso, um espaço sem que alguém nos proteja ainda persiste e torna-se preciso sanar essa lacuna. Seguindo uma reflexão própria, e buscando apropriar-se da pergunta heideggeriana, podemos nos encaminhar para a resolução de que um poeta existe para perfazer esse jogo arriscado, mas sem proteção. O risco com proteção é um simulacro da existência. Sendo sujeito carencial, só resta ao homem narrar sua “condição” para “alterá-la” por meio da possibilidade poética do *fazer ser*. Essa perspectiva aproxima-se do querer viver no risco e da incerteza de Nietzsche e sua figura metafórica do barco, da recusa drummondiana da máquina da verdade, e da busca cabralina pela resposta final.

Portanto, a tarefa do poeta em gerar simulacros não é de todo condenável porque sua ação repete neste mundo fenomênico aquilo que existe para contemplação da perfeição, e, deste modo, desejável enquanto modelo. O problema do retorno do mesmo está na sua disfunção relacional que traz o diferente como paradigma subversivo, mas isso só funciona em sociedades cujo estatuto de cerceamento está presente e em constante vigilância.

Por fim, torna-se evidente que a articulação da *palavra* como aproximação antropológica e narrativa *experencial* do mundo faz do campo da *teopoética* uma seara de possibilidades cujo cerne se dirige para o humano. Cabe o desafio do risco do lançar-se nessa empresa de interpretação; do mesmo modo que há o alerta nietzschiano do perigo do desejo do querer voltar, a navegação só se faz arriscada na medida em que oferece um horizonte de possibilidades. Cumpre saber se, ao olhar o infinito do universo, concluiremos, tal qual Tales, que ele está repleto de deuses, ou se nossos avançados mecanismos de observação nos levarão à conclusão que a sua disposição é aleatória e da ordem do contingente. Entre uma e outra conclusão residirá o perigo da queda na cisterna, mas o que isso importa?

9. Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**, Parte I (livro I a X). Petrópolis, RJ: 2012.

_____. **Confissões**. Tradução: J. Oliveira, A. Ambrósio de Pina. – 1ª ed. – São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

ALEXANDRIA, Clemente de. **Exortação aos Gregos**. São Paulo: É realizações, 2012.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Nova reunião. 23 livros de poesia**. São Pulo: Companhia das Letras, 2015.

AUERBACH, Erich. **Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. – São Paulo: Editora 34, 2017.

BACON, Francis. **Novo Órganon [Instauratio Magna]**. Tradução e notas de Daniel M. Miranda. – São Paulo: EDIPRO, 2014.

BARNES, Jonathan. **Filósofos pré-socráticos**. Tradução Julio Fischer. – São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BERNARDO, Gustavo. **Ficção Cética**. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. **Ficção de Deus**. São Paulo: Annablume, 2014.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. **Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados**. – Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.

BLUMENBERG, Hans. **El mito y el concepto de realidad**. Herder Editorial, 2004.

_____. **Nafragio con espectador, paradigma de una metáfora de la vida**. Trad. Jorge Vigil. Madrid: La balsa de Medusa, 1995.

_____. **O riso da mulher de Trácia: uma pré-história da teoria**. Tradução de Maria Adélia Silva e Melo e Sabine Urban. S/L: DIFEL, 1994.

_____. **La realidad en que vivimos**. Introducción de Valeriano Bonzal. Traducción de Pedro Madrigal. Paidós: Barcelona, 1999.

_____. **Trabajos sobre el mito**. Traducción de Pedro Madrigal. Paidós: Barcelona, 2003.

_____. **Tiempo de la vida y tiempo del mundo.** Trad. Manuel Canet. Valencia: Pre-textos, 2007.

_____. **Literatura, estética y nihilismo.** Trad. Alberto Fragio, Pedro García-Duran, César González Cantón y Josefa Ros Velasco. Madrid: Trotta, 2016.

_____. **Salidas de caverna.** Trad. José Luis Aránteguin. Madrid: La Balsa de Medusa, 2007.

_____. **Paradigmas para una metaforología.** Trad y notas: Jorge Pérez de Tudela Velasco. 2ed. Madrid: Trotta, 2018.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções.** Tradução Davi Arrigucci Jr. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Jorge Luis. **O aleph.** Tradução Davi Arrigucci Jr. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BOSI, Alfredo. **Entre a literatura e a história.** 2ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2015.

BRUNO, Mário. **Escrita, literatura e filosofia: (Derrida, Barthes, Foucault e Deleuze).** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CARMINA BURANA: Canções de Beuern. Inclui a versão integral da Carmina Burana de Carl Orff. Tradução, apresentação e notas de João José de Melo Franco. 2ªed. Rio de Janeiro: Ibis Libris, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo.** – 2ª ed. – São Paulo: Global, 2011.

CESÁREA, Eusébio de. **Preparación evangélica.** Madrid: BAC, 2011.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado.** Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CLEMENTE, Alexandria. **Exortação aos gregos** Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos. – São Paulo: É Realizações, 2013.

COPERNICO, Nicolau. **Commentariolus: Pequeno comentário de Nicolau Copérnico sobre suas próprias hipóteses acerca dos movimentos celestes.** Introdução, tradução e notas Roberto de Andrade Martins. – São Paulo: Nova Stella; Rio de Janeiro: Coppe: MAST, 1990.

D'ARCAIS, Paolo Flores. **Jesús. La invención del Dios cristiano.** Traducción de José Luis Sandoval. Madrid: Minima Trotta, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. – 4ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida**. Trad. Marileide Dias Esqueda. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

_____. **Márgenes de la filosofía**. Traducción de Carmen González Marín. 10ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2018.

EHRMAN, Bart D. **O Cristianismo de ponta-cabeça: a visão alternativa do Evangelho de Judas**. In: O EVANGELHO de Judas: do Códice Tchacos. Editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer e Gregor Wurst; com a colaboração de François Gaudard; tradução Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

EVERETT, Daniel L. **Linguagem: a maior invenção da humanidade**. Tradução de Maurício Resende. – São Paulo: Contexto, 2019.

FARIA, Lair Amaro dos Santos. **“Quem vos ouve, ouve a mim”: Oralidade e Memória nos Cristianismo Originários**. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

FRAGIO, Alberto. **Destrucción, cosmos, metáfora: Ensayos sobre Hans Blumenberg**. S/L: TiPubblica, 2019.

GOMES, Carlos Humberto Gomes. **As leis de Platão (apresentação)**. In: **Leis, volume I**. Trad. introd. e notas: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004

HAWKING, Stephen W. **Uma breve história do tempo**. Ilustração Ron Miller; tradução Cássio de Arantes Leite. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

_____. **O universo numa casca de noz**. Tradução Cássio de Arantes Leite. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Carta sobre o humanismo**. – 2ª ed. rev. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEINE, Heinrich. **Os deuses no exílio**. Seleção e organização Márcio Suzuki, Marta Kawano; tradução Hildegard Herbold, Márcio Suzuki, Marta Kawano. – São Paulo: Iluminuras, 2009.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. e introd. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. **Os trabalhos e os dias.** Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. – [2ª ed.]. – São Paulo: Iluminuras, 2019.

IBÁÑEZ, Jesús-M^a Nieto. **Introducción al pensamiento de Eusebio.** In: *Preparación evangélica.* Madrid: BAC, 2011

IRENEU, Santo, Bispo de Lião. **Contras as heresias.** [Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução Lourenço Costa]. São Paulo: Paulus, 1995.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritos e as escrituras.** São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA, Luiz Costa. **Mímesis e modernidade: formas das sombras.** Prefácio à primeira edição de Benedito Nunes; colaboração especial de Flora Süssekind. – 2ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. **Mímesis: desafio ao pensamento.** 2ª ed. rev. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

_____. **Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora.** – 1ª ed. – São Paulo: Iluminuras, 2015.

LLEDÓ, Emillio. **El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega: Heráclito-Sofistas-Platón.** Madrid: Editorial Dykinson, 2010 [1961].

LUCRÉCIO. **Da natureza das coisas.** Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio d'Água, 2015

MANZATTO, Antonio. **Teologia e Literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado.** – São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MARTINS, Manuel Frias. **A espiritualidade clandestina de José Saramago.** Lisboa: Fundação Saramago, 2014.

MARQUES CABRAL, Alexandre. **Morte e ressurreição dos Deuses: Ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão.** 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

MELO NETO, João Cabral. **Morte e vida severina e outros poemas.** 1ª ed. – Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008.

_____. **O rio.** [estabelecimento do texto e bibliografia Antonio Carlos Secchin; organização Inez Cabral]. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

MENDONÇA, José Tolentino. **Quando o Novo Testamento cita os poetas (Act 17, 28). Um mapa para o presente.** In: *Communio. Revista Internacional Católica.* Ano XXXI – 2014. Nº 4, 31 de Dezembro de 2014. p. 391-397.

MESTERS, Carlos. **Paraíso terrestre: saudade ou esperança?** 20. ed. – Petrópolis: Vozes, 2012.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Edição integral; tradução e notas Sérgio Milliet; revisão técnica e notas adicionais de Edson Querubini; apresentação de Andre Scoralick – São Paulo: Editora 34, 2016.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

_____. **Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

_____. **Genealogia da moral, uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia dos Livros, 2006.

_____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Plato amicus sed. Preleções sobre Platão**. In: Artefilosofia: Antologia de textos estéticos. Organização Gilson Iannini, Douglas Garcia, Romero Freitas. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia: física da metafísica**. Tradução: Monica Stahel. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

PAZ, Octávio. **Os filhos do barro**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. – São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. Octávio. **O arco e a lira**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. – São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PESSOA, Fernando. **Poemas completos de Alberto Caeiro**. Comentários e notas: Maria Helena Nery Garcez. – São Paulo: Companhia Editorial Nacional: Lazuli Editora, 2007.

PINHEIRO, Paulo. **Introdução à Poética de Aristóteles**. In: Poética. Edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. – São Paulo: Editora 34, 2017.

PLATÃO. **Íon**. São Paulo: Editora Autêntica, 2011.

_____. **A República**. Trad. e org. J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Fedro**. Ed. Bilíngue. Trad. e apres. José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas: José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Leis, volume I**. Trad. introd. e notas: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introd. Terence H. Irwin. Trad. e notas: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

Popol Vul. Gordon Brotherson e Sérgio Medeiros, organizadores. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2018.

PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita: como a literatura transformou a civilização**. Tradução Pedro Maia Soares. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RATZINGER, Joseph (BENTO XVI). **Deus existe?**. [tradutora Sandra Martha Dolinsky]. - São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Tradução: Dion Davi Macedo. – 3ª ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **Vivo até a morte: seguido de fragmentos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ROS VELASCO, Josefa. **Metaforología y antropología en Hans Blumenberg**. In: Azafea. Rev. filos. 14, 2012, pp. 207-231.

SARAMAGO, José. **História do cerco de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **A bagagem do viajante: crônicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Todos os nomes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **O conto da ilha desconhecida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O evangelho segundo Jesus Cristo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Caim.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **As palavras de Saramago: catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas.** Fernando Gómez Aguilera (Sel. e Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Da estátua à pedra e discursos de Estocolmo.** Belém: Ed. UFPA; Lisboa: Fundação Saramago, 2013.

SECCHIN, Antonio Carlos. **João Cabral: uma faca só lâmina.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SERRES, Michel. **Narrativas do humanismo.** Tradução Caio Meira. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

_____. **O nascimento da física no texto de Lucrecio: correntes e turbulências.** Tradução Péricles Trevisan. – São Paulo: Editora UNESP; São Carlos, SP: EdUFSCAR, 2003.

STEINER, George. **Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra.** Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. – São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Gramáticas da criação.** Tradução Sérgio Augusto de Andrade. – São Paulo: Globo, 2003.

TENÓRIO, Waldecy. **A bailadora andaluza. A explosão do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto.** São Paulo: FAPESP/Ateliê Editorial, 1996.

VILLAS-BOAS, Alex. **Teologia e literatura.** São Paulo: Paulus, 2016.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova.** Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Prefácio: António M. Barbosa de Melo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VOLTAIRE. **Micrômegas. Uma história filosófica.** Tradução: Maria Valéria Rezende; ilustrações: Diogo Droschi. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. **Poema sobre o desastre de Lisboa.** Tradução Vasco Graça Moura. – Lisboa: Alêtheia Editores, 2012.

WURST, Gregor. **Irineu de Lyon e o Evangelho de Judas.** In: O EVANGELHO de Judas: do Códice Tchacos. Editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer e Gregor Wurst; com a colaboração de François Gaudard; tradução Ana Ban. – São Paulo: Prestígio, 2006.