



HERMENÊUTICA DOS ESPECTROS DO SAGRADO AQUI-E-AGORA E NO PORVIR

(Hermeneutics of Sacred Spectra here-and-now and in the Future)

José Elenito Teixeira Morais*

Mestrando em Teologia Literária e Crítica das Culturas na Univ. Federal de São João del Rei
E-mail: joseelenito@yahoo.es

RESUMO

Este artigo procura demonstrar que os acontecimentos da hipermodernidade são permeados de uma forma especial da manifestação do sagrado. Seja pelo espectro da formação judaico-cristã que persegue nossa vivência ocidental, seja pela insistência de confrontação entre grandes potências religiosas que alimentam o terror e precisa ser domada por um deus por vir. Assim, recorreremos a Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo e Jacques Derrida para nos posicionarmos frente a essa nova realidade. Em suma, são fotografias de um Ocidente secularizado no qual o ser humano conclama o sagrado para composição de um sentido de vida.

Palavras-chave: Hermenêutica;
Hipermodernidade; Sagrado; Secularização;
Ocidente.

ABSTRACT

This article shows that the events of hypermodernity are permeated by a special form of manifestation of the sacred. Be the spectrum of Jewish-Christian formation chasing our western experience, whether by confrontation between great religious powers that produces terror and needs to be tamed by a god to come. Thus, we turn to Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo and Jacques Derrida to position ourselves with this new reality. Concluding, they are photographs of a secularized Western in which man claims for the sacred composition of a sense of life.

Keywords: Hermeneutic; Hypermodernity; Sacred; Secularization; West.

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre o retorno da religião no Ocidente na atualidade é pressupor que ela um dia deixou de fazer parte do ambiente social. Apesar da secularização evidente, é possível notar que o sentimento religioso continua presente no cotidiano da população ocidental de um modo geral, embora não seja mais um fenômeno puro que conceda diretivas à vida como um todo, tal qual acontecia na Idade Média. Uma explicação para o possível “esfriamento” da religião como portadora única do saber pode ser a concorrência com outros meios de explicar a vida, conferindo-lhe um sentido próprio. A multiplicidade de amuletos para ancoragem da existência tal como a ciência, a filosofia, a arte, o consumo, etc. tem tomado o lugar de centralidade da religião no humano contemporâneo.

A unicidade de pensamento esteve presente na história da filosofia ocidental por um longo período. A filosofia católica dominou o fazer teológico e filosófico desde Agostinho de Hipona até o Renascimento. O *Geist* religioso, halo do sagrado sobre o viver cotidiano, tinha <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo>



preponderância neste período. O teocentrismo não encontrava um concorrente à altura, uma vez que a política e a sociedade, produtoras de saber e donde poderia emergir novas formas de leitura do mundo, estavam imbuídas do espírito religioso cristão. Até Martinho Lutero, ainda era o padre quem interpretava as Escrituras para os fiéis. A menoridade do homem comum, como propõe Kant, ainda não havia sido tocada pela “luz da Razão”.

O Renascimento, com o seu antropocentrismo, foi um golpe na posição religiosa vigente; e a sociedade, de um modo geral, deixou a ênfase na Fé para abraçar a Razão. A revolução copernicana, bem como o florescimento das ciências, possibilitou ao homem assumir raciocínios diversos sobre o seu existir no mundo. Promoveu o deslocamento de seu lugar sagrado num planeta centralizado; Universo criado por Deus para o homem. A humana predominância sobre a Natureza foi profundamente atacada com as ideias de Darwin e sua Teoria da Evolução. E assim continuou com o esclarecimento marxiano da reificação humana, ou seja, a coisificação do ser humano. E por fim, o enunciado de Freud de que o eu não é senhor em sua própria morada, veio mostrar que a Razão (último bastião de salvação humana) não tem primado sobre o ser humano, antes, é governado por forças inconscientes. Assim chega o homem no século XXI, acompanhado de sua pequenez frente ao Universo, bem como de sua animalidade não domada (barbárie no sentido que Herbert Marcuse confere ao termo). As duas grandes guerras corroboram com esta tese.

1. HERMENÊUTICA RELIGIOSA EM HANS-GEORG-GADAMER

A hermenêutica é eficiente para compreensão de alguns fenômenos religiosos que rondam a atualidade. A questão de como se deve interpretar as Escrituras revigorou a teoria hermenêutica na Alemanha do século XIX, tendo Friedrich Schleiermacher como seu precursor. Uma rápida pesquisa bibliográfica do termo “hermenêutica” irá mostrar mais títulos teológicos do que filosóficos. Talvez seja por isso que Hans-Georg Gadamer salientou que sua teoria hermenêutica é “hermenêutica filosófica” (seu título originalmente proposto para *Verdade e Método*). Nosso papel aqui é fazer uso de tal método para o propósito de análise de eventos ou acontecimentos com uma visão filosófico-teológica. Tem sido dito que Gadamer explicitamente evitou questões teológicas para deixar claro o foco filosófico de sua obra. Gadamer não era um homem religioso: sua mãe era religiosa, mas ela morreu quando ele tinha apenas quatro anos; seu pai era um cientista cético, e apesar de Gadamer ser contra seu pai em uma série de pontos, ele compartilhou a descrença de seu pai em relação à vida após a morte. *Verdade e Método* foi escrito como uma tentativa de enunciar os temas e técnicas que dominavam as atividades de ensino de Gadamer na década de 1950.

Gadamer só fez referência explícita em seus textos ao fenômeno religioso nos últimos anos de sua vida e, sem dúvida, esta coincidiu com as perspectivas que havia exposto em *Verdade e Método*, quando analisou a problemática da estética e da linguagem como opções de acesso à universalidade. Em seus escritos também podemos notar a experiência da religião como a experiência da linguagem racional e a experiência da arte como abertura à universalidade. Em Gadamer, há reconhecimento de uma tradição sobre a religião, enquanto que continua sendo um patrimônio romano, cuja origem parece estar na cultura rural da antiga Roma. Em seu sentido etimológico, é abertura, volta para (*re*) uma experiência vivida (*ligare* ou *legere*), mas



a respeito desse sentido etimológico disse Gadamer não esperar grande coisa. Nem Heidegger nem Derrida o convenceram de que as etimologias possam ensinar algo, uma vez que se há perdido o significado original do termo.

Não obstante, trata-se de uma religião, de chave agostiniano-luterana, a partir da escuta do verbo interior e do desprendimento do verbo exterior, este último afetado pela provisionalidade própria de toda verdade histórica. Trata-se de uma religião, abordada pela filosofia medieval como serva da teologia, assumida ademais pela teologia que agregou o conhecimento à autoridade da Sagrada Escritura e com apoio na fé, tratada pela filosofia da religião proposta pelo Renascimento, e mais recentemente, por uma fenomenologia do fato religioso. Gadamer não adverte quanto ao exercício da autoridade em matéria religiosa, pois não estava investido de poder sobre ela: “sou um luterano, estou sempre exposto à ameaça da racionalidade, da outra parte de mim mesmo” [...] “Não é simples ser religioso... É certo que o ateísmo como indiferença é uma doença, um sinal de decadência do gênero humano. Sem transcendência não há humanidade”¹. O enfoque de Gadamer não é a religião como fenômeno humano: expressamente trabalha melhor a sua opção escolhendo uma hermenêutica filosófica, a partir de critérios extrarreligiosos, ou seja, da filosofia. Refletem sem dúvida o reconhecimento a uma tradição hermenêutica teológica de reconhecimento, um tributo a Agostinho, à corrente agostiniana luterana e a Scheleiermacher, sobre a busca de um sentido de universalidade na existência.

Gadamer prefere o termo “divino” (*τὸ θεῖον*) a Deus para tratar da dimensão religiosa. Esse modo aparentemente neutro de falar da religião é consequência do pensamento da religião como uma abertura para o infinito. É da finitude humana versus a dimensão do além que nasce o sentimento religioso como linguagem. O valor universal está no dialogar. Exemplo de uso da palavra para comunicação religiosa está presente em Jesus e os seus sermões coloquiais. Por falar em Jesus, Gadamer acentua a importância dele na sua modalidade Cristo para uma hermenêutica autêntica. No evento Cristo, há uma irrupção de um novo tempo. O advento do Cristo é constitutivo de uma nova era. A interpretação desse acontecimento é a chave para compreensão do mundo ocidental. O trabalho hermenêutico consiste, pois, na compreensão daquilo que é estranho à consciência humana; do fugidio à racionalidade, daí a importância da fé.

Nesse sentido, Cristo veio dar nova razão à história, com uma nova compreensão do homem que é também uma autocompreensão do gênero humano como figura refletida em Cristo. A promessa de salvação dada por Cristo através de sua morte de cruz perpassa o âmbito cultural ocidental e mostra que a redenção é superior a qualquer promessa. Gadamer consagrou grande parte de sua filosofia à explanação do pensamento pagão antigo, sem negar seu pertencimento à tradição cristã protestante, apropriando-se dela no sentido hermenêutico do termo. É assim que ele chega a interpretações da figura de Cristo que valem tanto como ingresso aos temas centrais de sua hermenêutica (finitude, historicidade, linguagem) quanto para apresentar-nos Cristo naqueles aspectos que dizem respeito a nós, no presente. A partir de uma consciência clara de seu lugar histórico é-lhe muito mais fácil abordar outras tradições, pertençam elas a culturas diferentes ou sejam parte da mesma cultura ocidental.

Gadamer atua também como crítico da cultura ao analisar a figura de Cristo nos poemas de Hölderlin e Paul Celan. Em Hölderlin, especificamente no poema *Der Einzige*, ele faz uma <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo>



comparação entre Jesus Cristo e os deuses gregos e mostra que entre eles há uma confraternidade. A diferença entre Cristo e os deuses pagãos pode ser explicada pela imanência destes em contraposição à origem transcendental daquele. Os deuses são meio homens e Jesus é o Deus que se fez homem. Para Gadamer, no poema *Tenebrae* de Paul Celan, Jesus se contrapõe à presença mundana dos deuses antigos.

2. O LUGAR DA RELIGIÃO NO *PENSIERO DEBOLA* DE GIANNI VATTIMO

Quando Vattimo propõe a adoção de um *pensiero debole* em (VATTIMO, 2004), está tentando manter a integralidade de personalidades moldadas no ambiente judaico-cristão e que se veem muito presas para romper com tais laços culturais. A crítica que ele faz à Razão como portadora de uma verdade absoluta tem origem em Nietzsche e Heidegger e caminha para um relativismo convivencial que é fruto da hipermodernidade, pós-modernidade ou modernidade tardia, como queira. Ele advoga a volta ao “primeiro amor”, o *caritas* cristão como manifestação máxima do rompimento com a tradição racionalista e materialista ocidental e, por outro lado, com o dogmatismo engessador das religiões históricas.

Interpretando Vattimo, podemos apreender do seu pensamento uma vontade quenótica de reconhecimento da pequenez do homem frente ao todo, ou da sua prepotência em deter o Absoluto da Verdade. O esvaziamento da vontade e adoção de modos simples de vida (amor/*caritas* compartilhado) fundados no amor cristão parecem querer refundar o modo de ser religioso ou ter uma religiosidade no mundo atual. É a religião que sai do seu lugar de pompa, de suas torres de marfim sacras para atingir o homem comum e inseguro no mundo tecnológico. O niilismo que o homem pós-moderno vivencia carece de uma religião à altura. Por isso notamos a repulsa de Vattimo aos dogmatismos e fundamentalismos que paradoxalmente teimam em coexistir na hipermodernidade.

A falta de certeza que a pós-modernidade provoca, devido a seus laços tênues em múltiplos aspectos, dá ênfase ao querer viver compartilhado. O modo quenótico de existir é assim uma leitura que Vattimo faz do Novo Testamento, especialmente os escritos de Paulo de Tarso, que no livro de Filipenses no capítulo 2 e versículos 5 a 11 relata o seguinte:

Comportai-vos entre vós assim, como se faz em Jesus Cristo: ele, que é de condição divina, não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus. Mas despojou-se, tomando a condição de servo, tornando-se semelhante aos homens, e por seu aspecto, reconhecido como homem; ele se rebaixou, tornando-se obediente até a morte, e morte numa cruz. Foi por isso que Deus o exaltou soberanamente e lhe conferiu o Nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai².

A carência de segurança e a pseudoliberalidade pós-moderna deixam o homem com a sensação de iminência de queda no precipício. Assim, ele busca na religião o seu amuleto salvífico. A falta de sentido para a vida e a consciência de sua nadificação concorre para que esse ser humano assuma formas soteriológicas de si e do mundo. Enquanto se percebe devorado pelo mercado massificador e predicante do consumismo, adota a religião como mais uma forma de



consumo. É um item a mais que coloca em seu carrinho de compras no intuito de que isso lhe agregue valor (para falar a língua dos homens de negócio). A religião é assim, no sentido que Pierre Bourdieu interpreta a sociedade pós-moderna capitalista, uma forma de capital. Capital este que proporciona ao homem hipermoderno lucros no aqui-e-agora (muito em voga no momento) ou num porvir (forma mais arcaica de ser religioso).

O que resta dos grandes sistemas religiosos como o Cristianismo são as formas de interpretá-los. No caso cristão, tal hermenêutica pessoal inaugurada por Lutero está contida na ideia de sacerdócio universal de todos os crentes. Como já não tem predominância as formas discursivas das antigas religiões, o homem se sente capaz e no dever de atribuir sentido próprio aos textos sagrados e vivenciá-los de forma subjetiva. Leva a sério a teoria linguística de que a autoria do texto se perde com a morte do autor. Dessa forma, a Bíblia é o texto sagrado do homem primitivo criador de ovelhas bem como do executivo de uma multinacional. Uma exegese pessoal é capaz de resolver o conflito temporal. O texto é o mesmo, apenas a hermenêutica que difere. Essa leveza de espírito ou sentimento de tolerância para com o diferente é que faz continuar existindo as bases de antigas religiões. Os vestígios, pegadas ou marcas do cristianismo estão aí por toda parte.

A proposta de Vattimo não é tanto apontar um caminho para o ser religioso pós-moderno, antes é puramente descritiva e conformadora com a realidade do homem das pluriverdades. É o viver quenótico, esvaziado e humilde que dá ao homem a sua real dimensão no Universo. E por que adotar preceitos de uma religião que está tão distante dos seus primórdios? É a simples aceitação da forma cultural ocidental em que o cristianismo tem presença fundamental tanto cultural quanto jurisprudencialmente. Tal posição vai ao encontro do pensamento de André Comte-Sponville que afirma a importância da sua formação greco-judaico-cristã. Ao propor um humanismo racional e pós-moderno ele assim exprime:

Resumindo. Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes. A vida é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); a comunhão, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); a fidelidade, mais preciosa que a fé ou que o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos); enfim – é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não – o amor é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero³.

E nas palavras de Rubem Alves “como o trapezista que tem de se lançar sobre o abismo, abandonando todos os pontos de apoio, a alma religiosa tem de se lançar também sobre o abismo, na direção das evidências do sentimento, da voz do amor, das sugestões da esperança”⁴.

3. O DEUS QUE JACQUES DERRIDA ESPERAVA

Em 11 de setembro de 2001 o mundo pôde contemplar a fúria de um grupo religioso em ação. A queda das Torres Gêmeas por um grupo islâmico xiita, a saber, *Al Qaeda*, trouxe à baila um fenômeno religioso tão antigo quanto as guerras budistas previstas no *Tantra de Kalachakra*, as *jihads* pós-maometanas e as cruzadas cristãs da era medieval, a luta contra o inimigo. Enquanto personificação de Satã, na visão xiita, o Ocidente assumiu uma proposta



secularizante que precisa ser combatida. Como os seres angelicais foram banidos da terra, ou seja, o Bem não é genético no ser humano, os Estados Unidos da América, liderados pelo então presidente George W. Bush, autor dessas “piedosas” palavras: “nós não estamos mais lutando contra um grande inimigo, estamos afirmando um grande princípio: que os talentos e sonhos de pessoas comuns [...] devem ser recompensados pela liberdade e protegidos pela paz. Estamos defendendo a nobreza de uma vida normal, vivida na obediência a Deus e à consciência, e não ao governo”⁵, já estava em ação havia muito mais tempo em sua atuação imperialista mundo afora, na missão que lhe fora confiada por Deus. Como a história não possui um lado só, a invasão do Afeganistão, liderada pelos Estados Unidos da América, teve início em 07 de outubro de 2001, à revelia das Nações Unidas, que não autorizaram a invasão do país. O objetivo declarado da invasão era encontrar Osama bin Laden e outros líderes da *Al-Qaeda*, destruir toda a organização e remover do poder o regime talibã, que alegadamente lhe dera apoio. Ou seja, uma guerra dos deuses.

Foi o “acontecimento” para os teóricos de plantão, que rapidamente voltaram as suas atenções para uma reflexão mais aprofundada sobre a religião. Jacques Derrida não ficou incólume; deu entrevista a Giovanna Borradori em outubro e dezembro de 2001, abordando o tema. Sua entrevista está no livro *Philosophy in a Time of Terror*, da referida entrevistadora. Em língua portuguesa ele foi lançado pela editora Campo das Letras, em 2004, sob o título *Filosofia em Tempo de Terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Para Derrida “o acontecimento é aquilo que surge e, ao surgir, vem surpreender-me, surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é em primeiro lugar aquilo que a princípio não compreendo.”⁶.

O problema do deus em Derrida parte da afirmação heideggeriana “já só um deus nos pode ainda salvar”. Afirmação essa dada em 1966 por Heidegger à *Der Spiegel*. Que deus é esse que pode salvar uma humanidade perplexa em meio ao terror religioso do século XXI? Afinal, salvar o homem de e para quê? Torná-lo um *soter* de si mesmo ou de seus congêneres? Nesse momento em que o capitalismo globalizante mina as forças de pequenas potências, é possível escapar da fúria influenciadora dos mais capitalizados, a saber, Estados Unidos da América? E qual é o papel da ONU na intermediação de conflitos? Para responder a esses questionamentos recorramos a Borradori⁷ entre outras escrituras.

De acordo com Derrida, ao desconstruir a frase de Heidegger, não encontra lugar ali um Deus nos moldes judaico-cristão ou islâmico. O deus que pode salvar não é uma entidade transcendente que descerá para salvar os seus. É um deus despido de letra maiúscula, pois ele é imanente, se iguala aos homens. É um deus que vem ao encontro do outro, que se faz numa relação de alteridade. Um deus que é conhecido e conhecedor do humano. Dessa forma, o que nos resta são as entidades humanas que, criadas para livrar o homem da barbárie, o representam e amansam a sua animalidade, colocando freios em suas ações. Assim, será necessário falar de uma justiça para o ser humano hoje. Não de um Tribunal de Haia, que julga os atos acontecidos, mas de uma entidade humanizante que será capaz de coibir atos de injustiça. Enfim, uma entidade forte que não seja tirânica, mas tenha poder suficiente para ser justa.

Ao buscar tal modelo na ONU, Derrida vê a sua fraqueza e o seu atrelamento ao Conselho de Segurança, composto basicamente pelos vencedores da Segunda Guerra Mundial e que tem como *capita* os Estados Unidos da América. Assim, a ONU é um instrumento fraco para



representar esse deus que irá salvar a humanidade. Dessa forma, chegamos a uma aporia sobre a salvação do homem pós-moderno, escravo de suas criaturas, *vide* capitalismo. Mas também não mais podemos esperar que um Messias desça do Céu para nos salvar. É preciso fabricar esse Messias. Dentro das possibilidades, é necessário que o gênero humano crie um deus que salve. Não mais um deus de “mentirinha” *a la Feuerbach* que é projeção dos nossos mais fortes anseios, mas que é impotente para chegar até nós. Pois, segundo Derrida *apud* Marques (2011, p. 90) “nem a ONU nem o Conselho de Segurança possuem como própria alguma [força armada] que valha; tendo as suas operações de ser confiadas a um ou a vários Estados-nação”. Assim, ele propõe uma supra-ONU. Dessa forma afirma Marques:

E é neste contexto que ele sonhava então com uma nova instituição internacional que, à semelhança de uma nova ONU modificada na sua estrutura e na sua carta, dispusesse de uma força própria para bem aplicar o seu justo Direito, não dependendo mais assim, para ordenar a aplicação das suas decisões, de Estados-nações ricos e poderosos que dobram o Direito à força dos seus próprios interesses⁸.

É tal superestrutura que representa o deus por vir de Derrida. Ele virá? Cabe a nós esperar ou trazê-lo à força. Força essa que é o interesse coletivo na construção da paz mundial. Utopia? Talvez. Quiçá um marco no horizonte, aquilo que nos faz caminhar. Somos a civilização dos descontentes que busca domar a sua animalidade. Fazemos os nossos pactos, como pregara Montesquieu, para suportarmos uns aos outros. Nossos conluios não são em si inocentes: temos medo do outro; o vizinho nos amedronta. Ao mesmo tempo em que amedronta, ele se apresenta como diferença e diferença nada mais é que limite de discurso. Para que nós, como gênero humano, não nos destruamos, necessitamos construir essa estrutura que poderá nos salvar.

Nossa formação greco-judaico-cristã nos guiou pelos exemplos dos heróis. Do herói da fé, Abraão, passando pelo herói da força, Hércules, pelo herói do amor, Jesus, e até modernamente, os heróis da banalidade, a Liga da Justiça, sempre temos no horizonte um salvador. É possível pensar fora das contingências nas quais fomos formados? Será um passo arriscado. Atuando dentro da *Chôra* (*χώρα*) derridiana podemos almejar essa salvação. Mas esse lugar sem lugar é também característica de uma pós-modernidade, ou hipermodernidade líquida, esfacelada e carente de vontade política. É preciso salvar o homem ou salvar a economia que dita a vida de bilhões de seres humanos nesse ambiente chamado Terra? Segundo Braudel⁹, ciclos, interciclos e crises estruturais encobrem aqui as regularidades e as permanências de sistemas ou de civilizações econômicas, isto é, de velhos hábitos de pensar ou agir, de marcos resistentes e tenazes, por vezes, contra toda a lógica.

A pergunta é a seguinte: esperar um deus, não é para Derrida, uma continuação dessa lógica greco-judaico-cristã? Poderiam objetar que a sua formação o faz pensar nesses termos. Mas voltemos a Nietzsche, que pretendia superar o platonismo massificado para livrar de problemas criados por ele mesmo. Embora saibamos que os mestres das suspeitas apenas abriram caminho para uma longa discussão sobre o fazer teológico e filosófico, ainda os tenhamos como marcos regulatórios para uma crítica pertinente à hipermodernidade.

Derrida morreu em 2004 sem presenciar o advento do deus. Estamos aqui a esperá-lo. Pensamos que estamos aqui “*Esperando Godot*”. Ao tentar nomear esse deus que tanto esperamos, Jacques Lacan nos propõe a seguinte reflexão:



É, deixem-me empregar essa fórmula, são truques do *théo*, pois afinal, convém dar-lhe um nome, a esse Deus de que falamos um pouco romanticamente demais, proferindo um belo golpe ao dizer que Deus está morto. Há deuses e deuses. Já lhes disse que há os que são, de fato, reais. Faríamos mal em desconhecer-lhe a realidade. O deus que está em causa, e cujo problema não podemos eludir, pois, é um problema que é da nossa conta, um problema no qual temos que tomar partido, aquele, para a distinção dos termos, fazendo eco a Beckett, que um dia o chamou de Godot, porque não chamá-lo por seu verdadeiro nome, o Ser Supremo? Se bem me lembro, a namorada de Robespierre tinha esse nome como nome próprio: creio que ela se chamava Catherine Théot. É bem certo que toda uma parte da elucidação analítica e, em suma, toda a história do pai em Freud, é nossa contribuição essencial à função de Théot num certo campo, precisamente esse campo que encontra seus limites na borda do duplo corte, na medida em que é ele que determina os caracteres estruturantes, o núcleo fundamental do fantasma na teoria, assim como na prática¹⁰.

A busca por esse espectro de deus, o princípio, e porque não princípio-ativo, é uma tarefa que passa pelo viés teológico e filosófico da civilização ocidental. Desde o motor imóvel de Aristóteles, passando pela humanidade endeusada de Ludwig Feuerbach, bem como a manifestação do Totalmente Outro de Karl Barth, até chegar ao deus por vir de Jacques Derrida, a tradição filosófico-teológica se embrenhou em veredas distintas nessa busca. Mas de tudo isso o que nos resta é a busca e essa busca, nos lembra Lacan, está relacionada ao desejo nunca saciado do ser humano. Essa conta que não fecha, esse rio que vai dar no Oceano e que é proporcional ao nosso desejo.

CONCLUSÃO

O que resta a esse animal (ir)racional frente ao Universo imensurável? Seria o sentimento oceânico descrito por Romain Rolland? Fato é que a ciência já não lhe responde com réplicas totalizantes, pois está cada vez mais especializada e esfaceladora do saber. A descrença na Razão também induziu o ser humano por caminhos de sensações. Há uma volta ao romantismo dos séculos XVIII-XIX como manifestado nos escritos de Goethe. Agora o que vale é sentir. Sentir que pertence a algo maior que a si mesmo, seja ela uma pequena comunidade, como as igrejas nos lares, seja a um modo exótico de ser religioso, assumindo as religiões orientais como estilo de vida de um modo deslocado do tempo com as quais não comungam do seu fazer histórico e cultural. É o budista de boutique que está em voga, principalmente entre a classe mais abastada financeira ou intelectualmente falando. A religião assume assim uma forma de *status* frente a essa realidade aterradora que diz que o homem é um nada no mundo.

No entanto, a questão do direito do outro é uma preocupação bastante válida. O direito de crença ou descrença é ferido quando há uma imposição ditatorial de uma cultura sobre outra ou outras demais. Hipermodernamente falando, quando vemos as manifestações fundamentalistas, sejam elas cristãs ou islâmicas, não é possível esperar uma salvação de um deus que é conivente com tais posturas. O pior: eles querem convencer-nos a acreditar nesses deuses teóricos sem nenhum teor ético (desculpe o trocadilho) e nos mostram o exemplo da violência. Quando a violência tornar um valor humano, talvez nos identificaremos com tais estruturas. Mas aí seria recuar da civilização e adotar a barbárie como valor.



Outros questionamentos devem ser feitos: é possível salvar o ser humano? Ele quer essa salvação? Qualquer salvação que não seja endógena está fadada ao fracasso. No tempo da hiperliquidez podemos recorrer a Sócrates e proclamar o *gnóthi seautón* (γνωθι σεαυτόν). Só o conhecimento de si mesmo, da estrutura em que está inserido poderá salvar o humano, e por mais paradoxal que seja, salvá-lo dele mesmo. Que a vida não tenha sentido é evidente e bom que seja assim. Se tivéssemos nosso destino traçado por um Messias externo estaríamos ausentes de liberdade de ser. A liberdade de ser e criar só pode nascer de nossa emancipação. Quando a vida já vem explicada por uma *arché* (ἀρχή) e direcionada a um *télos* (τέλος), cabe ao humano apenas executar esse programa. Atuar num palco, com ou sem plateia, com um *script* de um deus, um demiurgo, ou seja lá quem for, é limitante demais para nossa consciência humana.

BIBLIOGRAFIA:

ALVES, Rubem. **O que é religião?** 9.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em Tempo de Terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida.** Tradução de Jorge Pinho. Porto: Campo das Letras, 2004.

BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre a história. In: **Debates.** São Paulo: Perspectiva, 1992.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** 7. ed., Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: complemento e índice.** 2. ed., Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2004.

Governor George W. Bush. **A Distinctly American Internationalism.** Disponível em: <<http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/usa/1999/991119-bush-foreignpolicy.htm>> Acesso em 12 de março de 2013.

La Stampa, **Entrevista a Hans-Georg Gadamer,** por Bruno Ventavoli publicada em 07 de Novembro de 1995.

LACAN, Jacques. **A Identificação: seminário 1961 – 1962.** Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

MARQUES, Bruno Carlos Padilha. **A fé de Jacques Derrida num “deus por vir”.** Dissertação de Mestrado em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011. 117 f.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004.



* Mestrando em Teoria Literária e Crítica da Cultura no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei (PROMEL-UFSJ). Graduando em Psicologia na Universidade Federal de São João del-Rei. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. Endereço eletrônico: joseelenito@yahoo.es

¹ Cf. La Stampa, 1995.

² Cf. Bíblia Tradução Ecumênica, 1995, p. 1446.

³ Cf. COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 67.

⁴ Cf. ALVES, 2008, p. 125-126.

⁵ Tradução livre do autor: “We are no longer fighting a great enemy, we are asserting a great principle: that the talents and dreams of average people [...] should be rewarded by freedom and protected by peace. We are defending the nobility of normal lives, lived in obedience to God and conscience, not to government”. Essa fala é do dia 11 de novembro de 1999, exatamente 22 meses antes do famigerado 11 de setembro de 2001. (Governor George W. Bush. A Distinctly American Internationalism. Disponível em: <<http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/usa/1999/991119-bush-foreignpolicy.htm>>. Acesso em 05 de março de 2015).

⁶ BORRADORI, 2004, p. 148-149.

⁷ Ibidem, p. 148-149.

⁸ Cf. MARQUES, 2001, p. 91.

⁹ BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre a história.

¹⁰ LACAN, 2003, p. 400.