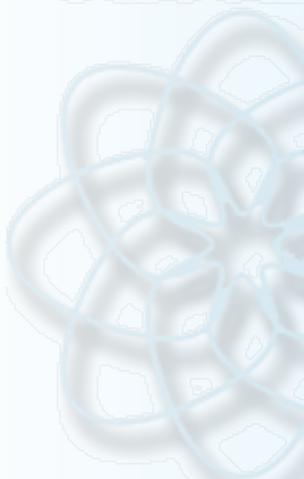


Teo
Lite
rária



V. 2 - N. 4 - 2012

* Pós-doutor sobre a questão da liberdade como fio condutor da filosofia, sob supervisão do catedrático em Metafísica da Universidade Complutense de Madri, Dr. Juan Manuel Navarro Cordón (2011). Doutor em Filosofia pela mesma universidade (2004). Licenciado em Filosofia (1991). Especialista (1993) e Mestre em Ciência da Religião (1998) pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1998). Desenvolve sua pesquisa no âmbito da Filosofia da Religião. Atualmente tem se dedicado à pesquisa sobre o senso religioso contemporâneo, particularmente sobre as espiritualidades não-religiosas e sobre o paradigma pós-religional. Professor Adjunto IV Chefe do Departamento de Ciências da

religião, Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - PPGCR (Stricto e Lato sensu) e líder do Grupo de Pesquisa em Religião e Cultura da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Membro da Comissão Editorial da Revista Horizonte. Editor e apresentador do programa de entrevistas Religare - Conhecimento e Religião - Projeto de Extensão do Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas na TV Horizonte, desde 2006. Preside o Conselho Diretor da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião - ANPTECRE. Membro da Associação Brasileira de História das Religiões - ABHR, Membro Associado da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR). Contato: flaviosenra@pucminas.br

A verdade como um exército de metáforas.

Entre o dogmático e o estético em religião e literatura.

*Flávio Augusto Senra Ribeiro**

Resumo

Em 1873, Nietzsche dita a seu amigo Gusdorff o opúsculo *Über Wahrheit und Lüge im auzsermoralischen Sinn*. O texto versa sobre o tema que nesta comunicação se pretende abordar, a saber, sobre o limite do conhecimento sob a original afirmação da verdade como exército de metáforas. Esse novo limite delinea o horizonte para certa indagação sobre o perfil do conhecimento dogmático e o do conhecimento estético no confronto entre religião e literatura. Inicialmente, o texto irá apresentar a crítica de Nietzsche à abordagem metafísica, na qual se estrutura o fenômeno linguagem, particularmente entendido como gramática, ou seja, um tipo de metafísica popular. Em seguida, a comunicação procurará descrever a proposta de superação do conceito em sua formulação metafísica por uma compreensão estética. Por fim, caberá uma

provocação, em chave de leitura “pós-moderna” sobre a possível ressignificação do saber estético em religião e literatura. A questão que aqui se apresenta está posta ao modo de uma aproximação, talvez um ensaio que exigirá, seguramente, aprofundamentos futuros.

Palavras-chave: Nietzsche, religião, literatura, dogmático, estético.

Abstract

In 1873, Nietzsche dictate to his friend Gusdorff the booklet *Über Wahrheit und Lüge im auzsermoralischen Sinn*. The text is about the limits of knowledge in the original statement of truth as army of metaphors. This new limit delineates the horizon for the question about the profile of dogmatic knowledge and aesthetic knowledge in the confrontation between religion and literature. Initially, the text will present Nietzsche's critique of the metaphysical approach, in which it structures the phenomenon of language, particularly understood as grammar, that is a kind of popular metaphysics. Then the communication will seek to describe the proposal to overcome the concept in its formulation of a metaphysical aesthetic understanding. Finally, it will be a challenge in reading key “postmodern” about the possible redefinition of aesthetic knowledge in religion and literature.

Keywords: Nietzsche, religion, literature, dogmatic, aesthetic.

Herdou-se dos modernos uma fé suprema no poder da linguagem. Essa poderosa fé provocou um esquecimento sobre o significado das palavras como metáforas para as coisas. Como recorda Fink (1988), para o filósofo Friedrich Nietzsche a linguagem foi transformada em metafísica. Não cabe aqui definir o alcance do debate sobre a possibilidade de superação ou não da metafísica. A guisa de sinalização da complexa temática que se teria de enfrentar, e, para que se tenha ao menos uma noção da imbricada relação entre linguagem e metafísica, bastaria dizer que é nesse contexto que se encontra o problema mesmo da verdade conforme a conhecida disputa entre Nietzsche e a tradição filosófica hegemônica. A vontade de verdade está, para Nietzsche (1999)¹ associada à necessidade de superação das contradições através da afirmação de um mundo permanente, estável, uno e imutável. O

1. Veja-se KSA, XII, 9 (60). O algarismo romano indica o volume da *Kritische Studienausgabe* (KSA), conforme a referência para Nietzsche (2009). Os algarismos arábicos indicam o número do respectivo fragmento.

filósofo condena essa posição por considerá-la fruto de uma ilusão de ótica que leva à crença na existência de coisas idênticas. Nessa mesma linha, Nietzsche (1996), ao abordar sobre os preconceitos dos filósofos no parágrafo quatro de Além do bem e do mal, condena a invenção do absoluto, do igual a si mesmo como negação da vida. Destaque-se que, embora considere tal invenção uma tendência equivocada, uma inclinação à afirmação de juízos falsos, toma a tais juízos como indispensáveis para a sobrevivência do homem.

Encontram-se os homens frente a uma incapacidade radical para a afirmação do relativo, do efêmero, finito e transitório, ou seja, incapacidade para a afirmação de uma vida cuja verdade, para afirmá-la com honestidade, considerando-a em sua totalidade, é devir. Decorrem dessa necessidade de ficção o próprio sistema lógico e a crença na ideia de substância, cujos pressupostos são de natureza metafísica. Considerando o Eu (*Ich*) uma unidade, os seres humanos transpõem-na para o mundo, acreditando, a partir dessa operação, na unidade, permanência e estabilidade. Para Nietzsche (1999)², a relação sujeito-objeto ou a relação sujeito-predicado, estão, em cada caso, presididas pela crença que afirma que a ação pressupõe um autor e de que existe, portanto, um sujeito como causa (*Ursache*).

Procurando desvendar a oposição frontal à lógica da identidade, uma clara referência à sintaxe da tradição clássica, a qual favorece a identificação entre linguagem e gramática, Guervós (2011, p. 168) entende que “no fundo, [ela]³ é uma crítica contra a crença professada pelos filósofos nas estruturas linguísticas até o ponto de diviniza-las e convertê-las no máximo expoente da razão”.

Considerando essa complexíssima introdução ao problema, dado que são muitos os nós a serem desatados e desenvolvidos, dela se pode dizer ao menos que orienta o pano de fundo dessa reflexão. Por

2. Veja-se KSA, XII, 2, (83): “*Der mensch glaubt als Ursache*”.

3. Incluído pelo autor.

ora uma pergunta igualmente difícil pode ser formulada. Pode-se recusar a linguagem? Ora, é evidente que temos necessidade da linguagem, ainda que com a linguagem se opere, honestamente falando, um tipo de vulgarização ou simplificação do mundo em sua totalidade.⁴ Como tal, e não porque possa ser nomeado, o devir continua inexprimível pelos meios da linguagem. O caráter de falsificação presente na linguagem, segundo este entendimento, implica o não reconhecimento do caráter plural, perspectivístico, lúdico, aberto e caótico da totalidade do mundo. A própria palavra com a qual nomeamos *mundo* é apenas uma palavra para um complexo jogo de relações.

O que são as palavras senão símbolos? Em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche (1995, p. 71), afirma que “as palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta”. O filósofo reflete sobre esse aspecto da linguagem no momento em que critica a pretensão de Parmênides de reconhecer um órgão do conhecimento capaz de sondar a essência das coisas, sendo tal órgão independente da experiência. Tal elemento, indica Nietzsche (1995), segundo Parmênides, seria advindo de um mundo extrassensível, acessível através do pensamento. Nesse filósofo grego, a quem Nietzsche repreende a vontade de certeza⁵, falta o calor do místico, do fantástico e do movente, ressalta. A possibilidade de pensar o Ser, destaca Nietzsche, fazia com que o filósofo concluísse por sua existência, tese já contestada por Aristóteles e Kant, sublinha. Maior atrevimento encontra Nietzsche (1995, 72) nos “teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos”⁶, expressão aplicada, por exem-

4. Aqui se entende o termo totalidade do mundo evidenciando que se deve compreendê-lo como devir.

5. Veja-se a oração de Parmênides a quem Nietzsche critica em *A filosofia na idade trágica dos gregos*: “Dai-me uma única certeza, ó deuses! (...) mesmo que no mar incerto não passe de uma simples prancha, suficientemente larga para nela estar deitado. Guardai para vós apenas tudo o que está em devir, o que é abundante, colorido, o que está em florescência, as formas enganadoras, encantadoras, vivas; e dai-me apenas a única pobre certeza vazia!” (NIETZSCHE, 1995, página 70).

6. Redação alterada do original para melhor compreensão relativa ao texto em alemão cf. KSA, I, p. 847: (...) *schlecht unterrichteten Theologen, die den Philosophen spielen wollen (...)*

plo, a Hegel, por este querer “apreender o absoluto com a consciência⁷”. Os muitos preconceitos de matriz eleática que atravessam a nossa tradição, contra toda honestidade, fixam-se na “verdade e valor universal dos conceitos e rejeitam o mundo sensível enquanto o oposto dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como se fosse uma objetivação do que é ilógico e contraditório” (NIETZSCHE, 1995, p. 75). O preconceito eleático propriamente conseguiu se manter ancorado na identidade entre pensamento e ser, desde então tomados como idênticos. Sobre o mundo restava o seu caráter de algo irrepresentável, algo que serviu como uma vitória triunfante sobre as exigências dos sentidos.

Os excessos metafísicos da linguagem não fazem com que Nietzsche repudie totalmente o seu papel. Trata-se de reconhecer os seus limites, elevando-se acima da credulidade na gramática. Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado “A razão na filosofia”, o pensador concebe a razão na linguagem como uma “fêmea enganadora”. Nas suas palavras, dizia, “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”⁸ (NIETZSCHE, 2006, p. 28). O caminho de liberação desses limites da linguagem encontra-se na afirmação da força criadora em perspectiva estética e não analítica, destaca Guervós (2011). Para o comentador, trata-se de uma espécie de “razão intuitiva, apoiada nos *instintos* e nas paixões” (2011, p. 169).

Sendo as palavras apenas símbolos, qual pode ser o alcance efetivo da linguagem? Em que se funda a confiança extremada dos modernos na linguagem, ao ponto de se deixar de considerar que se trata de metáfora de coisas, as quais jamais se deixam reduzir pelo seu significado. De que modo se pode romper a crença na unidade entre discurso e realidade? Apresenta-se, portanto, uma suspeita em relação à própria linguagem, algo que se encontra já pensado no opúsculo *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*.

7. “Absolute mit dem Bewußtsein zu erfassen”.

8. “Ich fürchte, wir werden Gott nicht loss, weil wir noch na die Grammatik glauben...”

O pensar, em Nietzsche, é uma simbolização. Esta, por sua vez, atende às necessidades humanas, sendo um meio de conservação. Nesse processo, a expressão comum e repetida sobre algo faz com que se crie certa noção de efetividade daquilo que se enuncia. O estado de consciência de tal enunciado sobre as coisas toma essa efetividade produzida como real, passando a constituir a referência a partir da qual os seres humanos passam a se compreender a si e às coisas. O risco nesse processo, já alertava o filósofo Nietzsche, está em esquecer-se que esse processo de simbolização não se opera segundo uma lógica de adequação entre discurso e realidade. Tampouco a repetição implica assimilação do sentido criado para as coisas. Habitamos o abismo entre representação e mundo representado. Apenas como instrumento pode permanecer sendo útil a linguagem.

Para o filósofo é preciso superar os mecanismos de simplificação e redução da complexidade do real operado pela consciência, pois, por esse meio, a linguagem falseia a realidade do mundo enquanto devir, pluralidade e jogo de forças. Esse processo de conceituação, próprio do movimento da consciência, desvirtua os sentidos possíveis da simbolização. Em sentido distinto, Nietzsche, segundo Blondel (1986), propõe o corpo como unidade interpretadora do real. Como o mundo, o corpo é pluralidade. Enquanto corpo, o homem adquire uma nova condição de unidade interpretadora, uma unidade plural. Da consciência interpretadora, passa-se ao afeto interpretador. Ao conceito e à consciência, Nietzsche opõe a simbolização e o corpo, opõe a simplificação conceitual ao acolhimento da pluralidade. Não se trata de um novo fundamento, mas de um lugar. Nesse lugar acontece a articulação do plural. Sendo o corpo considerado uma unidade plural, o intelecto, a consciência, passa a ser o instrumento dessa grande razão que é o corpo⁹. O enigma do corpo é ser propriamente essa unidade plural. Lugar da digestão das pluralidades, lugar da interpretação do caos do mundo, lugar de produção

9. Veja-se o discurso de Zaratustra sobre os desprezadores do corpo. Nele, Nietzsche (1999, p. 39) propõe o corpo como uma grande razão. “*Der Leib iste eine grosse Vernunft*”.

de sínteses e signos. O corpo mesmo é interpretado como interpretação.

Embora tudo isso possa parecer algo estranho, o símbolo do estômago oferece algum esclarecimento sobre o sentido da proposta de Nietzsche. O estômago reduz o múltiplo à unidade. Isso implica conceber o corpo como coletividade, de *certa forma* regular, que em seu atuar simplifica, transforma, traduz e interpreta. Da mesma forma, o corpo digere incontáveis outros processos. Essa dinâmica aponta para uma noção do processo de conhecimento que tem como tarefa radical se constituir como digestão de pluralidades e produção de unidades. Disso, não propriamente resulta uma unidade fechada e sistêmica, mas um aberto para o contínuo do equilíbrio-desequilíbrio que constituem a verdade do mundo segundo os afetos.

A modalidade conceitual da linguagem revela-se bastante insuficiente. As exigências do mundo dos sentimentos, se atendidas, tendem a romper com essa limitação. Aqui se faz necessária outra forma de expressão não conceitual, ou seja, aqui se faz necessário assumir o caráter criativo do corpo como unidade-pluralidade interpretadora no qual se integram múltiplas formas de expressão. Necessitamos da arte para não tomarmos ante o caos, mas também ante a pretensão da verdade que pensa ser possível a adequação entre real e linguagem – a pedra angular da metafísica.

A consciência estética conduz à afirmação da condição finita de quem apenas manipula metáforas. Também os conceitos, ao final, são criações simbólicas. Sua utilidade se encontra no serviço à necessidade e segurança. Assim concebidos, os conceitos passam a integrar a arte no processo de conhecimento. Guervós (2011, p. 177) destaca, em Nietzsche, a “estreita relação entre dimensão estética do conceito com o processo linguístico de *simbolização*”. Aqui subjaz um entendimento segundo o qual a linguagem não atende ao conhecimento de algum “em si” das coisas, mas uma simbolização que emerge da relação com o mundo, com a vida. Nessa forma de conceber o papel do conceito como

função estética e não como função metafísica encontra-se o que se denomina no pensamento nietzschiano, um horizonte perspectivístico.

A metáfora é uma perspectiva. Ela não pretende assegurar nenhuma adequação *intellectus et res*, mas apenas uma referência, alusão/ilusão. A metáfora abarca perspectivas, acolhe os plurais, os relativos e efêmeros. Talvez aqui resida o sentido extra-moral de verdade e mentira. No jogo da criação, a produção de metáforas manipula os signos e símbolos sem a pretensão do verdadeiro e lógico. Portanto, aqui a linguagem se vê resgatada na aparência e no paradoxo. Acompanhando a Guervós (2011, p. 186), “a relação linguagem-realidade, não é, portanto, uma relação causal, mimética, senão uma relação mediata, convencional e, sobretudo, metafórica”.

A reflexão que se delineia nessa comunicação conduz à mesma pergunta que faz Nietzsche (2007, p. 36) em *Sobre a verdade e a mentira em sentido extra-moral*: “O que é, pois, a verdade?” O filósofo responde:

um exército de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível. (NIETZSCHE, 2007, p. 36-37)

O impulso à metáfora é, para Nietzsche (2007), um impulso irrenunciável e fundamental. É através dessa atividade criadora e artística que os homens criam mundos e os transformam. A metáfora proporciona o jogo artístico de destruir e criar, aproximando-se mais corretamente da perspectiva de que tudo é movimento e transição. Embora o caráter próprio do ser das coisas seja, nesta ótica, devir constante, o movimento artístico, filosófico, religioso e científico dos recentes séculos da história da humanidade, (ao menos os últimos vinte e cinco!), de Parmênides aos nossos dias, tem se esforçado por tornar inviável uma aproximação não

preconceituosa sobre o plural e o dinâmico como constituintes do real. Em troca da verdade da vida, urge prometer e manter não a verdade, mas a vontade de que o assumido como verdadeiro seja tomado como real. Porém, trata-se apenas de uma vontade de estancamento do movimento próprio da vida sugere o filósofo Nietzsche em alguns célebres fragmentos a respeito do tema. Essa postura confluiu na proposição do ideal sobre o real. A imposição do ideal sobre a verdade do mundo é a responsável por dividir a apreciação da realidade em aparente e inteligível, profana e sagrada, má e boa, falsa e verdadeira, irracional e racional, inconsciente e consciente, infeliz e feliz.

Essa dinâmica atravessa profundamente a concepção religiosa, embora o tenha feito igualmente em outros setores na arte e na filosofia. Cabe, portanto, ainda sinalizar em que medida esse caminho pode vincular-se à proposta de pensar a relação entre o dogmático e o estético na relação entre religião e literatura. Melhor dito, cabe pensar o estar entre pensamento dogmático-conceitual e estético-criativo. Considerando a tradição hegemônica ocidental, de um lado, a herança metafísica de uma leitura simplificadora do real, parece estar muito fortemente arraigada em certos discursos que se apresentam pretensamente como religiosos. São discursos que pretendem salvar a realidade de seu caráter plural e dinâmico. Transformam a vitalidade poética de sua perspectiva interpretadora em um frio e cristalizado conceito. Por outro lado, desde tempos imemoriais, uma postura mais livre dessas exigências, ficou sob o domínio das artes.

Não obstante, sendo a verdade um exército de metáforas, tal e como se propõe nesta aproximação a Nietzsche que aqui se delinea, resgatar a dimensão estética do religioso implica a superação da tensão pela verdade que tende a se formular em conceitos. No marco dos jogos de ilusões e jogos estéticos, a religião e a arte habitam certamente campos próprios. Em linhas muito genéricas, uma se constituiu sobre o legado da tradição metafísica, outra sobre o legado da tradição estética. A pergunta, que está longe de encontrar uma clara definição, está em con-

siderar, em que medida não se deveria por alguma vez pensar o valor do religioso como fenômeno propriamente estético. Não significaria esta transposição uma possibilidade de redenção do papel que ainda pode jogar o religioso nas condições contemporâneas?

Essa questão se esboça a partir da perspectiva do cenário de esgotamento das formulações conceituais e das experiências dramáticas vividas nesse esgotamento: o esvaziamento do sentido de mistério e sua grosseira manipulação, a perda dos sentidos de distância, altivez, profundidade e sociabilidade em contraposição à simplificação e instrumentalização banalizadora das experiências profundas da vida espiritual e artística. O reverso da posição metafísica-conceitual no âmbito religioso, produziu uma simplificação do real que, se de um lado o sentimento religioso ficou confinado a equações dogmáticas, de outro o sentimento religioso ficou esquecido e à mercê da instrumentalização enganadora. A consideração da dimensão estética do religioso não o liberaria para o jogo da criação transformadora, para o acolhimento do real em sua dinâmica pluralidade, para a tarefa da comunicação interpessoal na comunidade dos que sentindo poetizam?

Referências:

- BLONDEL, Éric. Nietzsche le corps et la culture. Paris: PUF, 1986. p. 275-319.
- FINK, Eugen. A filosofia de Nietzsche. Lisboa: Ed. Presença, 1988.
- GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. Estética e linguagem em Nietzsche: outras possibilidades de dizer. In. SILVA JÚNIOR, Ivo (org.). Filosofia e cultura. Festschrift para Scarlett Marton. São Paulo: Editora Barcarolla, 2011. p. 165-194.
- NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na idade trágica dos gregos. Rio de Janeiro: Ed. Elfus, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. Além do bem e do mal. 2ª edição. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. Aurora. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Berlin: Walter de Gruyter. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. São Paulo: Hedra, 2007.