

Os problemas que procuramos esclarecer nas últimas reuniões diziam respeito aquilo que a filosofia tradicional chama de epistemologia, ética e estética, embora tivessem a nossa discussão existencializado esses problemas. O conhecimento apresentou-se no nosso contexto como um movimento da existência em seu projeto contra a sua situação, os valores éticos apresentaram-se como aberturas para realizações existenciais, e a vivência estética como ponto de partida para o projeto. Procurei mostrar desta maneira como o pensamento existencial desviou a especulação filosófica do terreno da teoria pura para o terreno da experiência diária e imediata. Procurei mostrar ainda o clima dentro do qual essa transferência se deu, a saber o clima da desilusão com os conceitos e valores tradicionais, um clima que o pensamento existencial veio ainda a reforçar, ao invés de mitigá-lo. O absurdo fundamental da experiência e atividade diária, e a decisão de aceitar esse absurdo honestamente, a decisão de continuar agindo a despeito e em desafio ao absurdo, este é o clima que o existencialismo respira. É o clima que todos nós, seres do século vinte, respiramos. Permitam que discuta hoje consigo essa vivência do absurdo.

Definirei provisoriamente o absurdo como tudo aquilo que não tem significado. Trata-se de uma definição negativa, e a nossa discussão deve portanto preocupar-se primeiro com o conceito do significado. Direi que significado é aquilo que é apontado por signos. Signos são entidades que substituem, representam e apontam algo que lhes é anterior ontologicamente. O signo P substitui, representa e aponta a frase "estacionamento permitido" e esta frase é o significado do signo. O signo P é significativo, porque existe algo anterior a ele e apontado por ele, a saber a frase "estacionamento permitido". Apreender signos é descobrir-lhes o significado. Nisto se resume todo ensinamento. Ensinar é fazer descobrir significados de signos. Somente signos podem ser ensinados e apreendidos. A primeira pergunta, implícita em toda pesquisa, é a seguinte: "o que significa isto?" Pressupõe, tácitamente, que todo fenômeno é signo. Pressupõe, com efeito, que a situação que me cerca consiste de signos que são ontologicamente posteriores a algo, e que substituem, representam e apontam esse algo. Em outras palavras, pressupõe que as coisas que me cercam são cifras que podem ser decifradas. Que a minha situação é enigmática, e que a minha existência dentro dela é uma progressiva elucidação do enigma. A meta da minha existência é a elucidação do enigma. Estou aqui para resolver o enigma. Pois bem: existencialismo é, no fundo, a terrível afirmativa, formulada por Wittgenstein, (que não sabe o quanto é influenciado pelo existencialismo): "não há enigma".

Considerem, por um instante, a história do Ocidente: Para o pensamento grego, o mundo que nos cerca é uma representação de algo que Platão vai chamar de "ideias". O mundo é portanto um conjunto de signos a serem elucidados. A verdade, "aletheia", é o desvendamento do significado desses signos. Para o pensamento judeu, o mundo que nos cerca é uma criação passageira de Deus, isto é um conjunto de signos que apontam Deus. A verdade, "emèt"; é a revelação desse significado divino do mundo. Para o pensamento cristão, o mundo que nos cerca é uma espécie de síntese dialética dos mundos grego e judeu: é um conjunto de signos que o homem apreende para poder voltar enriquecido a Deus, que é o último significado do mundo. O mundo que nos cerca é o lugar de ensino, a escola do transcendente. Para o pensamento renascentista, o mundo que nos cerca, chamado "natureza", é um livro, e todos os seus fenômenos são cifras. As ciências da natureza são o método do deciframento dessas cifras. O curioso é observar como o pensamento do Renascimento se recusa a perguntar o que essas cifras sig-

nificam. É como se já recciasse o fato de serem os signos da natureza signos falsos. Mas a riqueza do livro da natureza é tal que o deciframento pode prosseguir por muito tempo sem que os cientistas tivessem que responder à pergunta quanto ao último significado. Mas o desenvolvimento das ciências naturais no século 19 e especialmente no século 20 reduz progressivamente a riqueza dos signos, dos quais a natureza consiste. A física, que é a ciência mais avançada, chega a reduzir esses signos a uns muito poucos. A pergunta quanto ao significado desses poucos signos torna-se progressivamente menos evitável. Surge, finalmente, um estágio, no qual é necessário confessar que a natureza não significa nada a não ser a si mesma. Que ela é um conjunto que não representa nada, não substitui nada, e não aponta nada. Que ela é, com efeito, um conjunto absurdo.

O que aconteceu, com efeito, foi o seguinte: a civilização ocidental é uma conversação que tem por base e por assunto a fé numa realidade transcendente. Essa realidade é o significado do mundo. O Renascimento é o abandono dessa fé e sua substituição pela dúvida discursiva. Nesse abandono o mundo já se transformou em conjunto absurdo. Mas esse absurdo não era vivenciado, porque o conjunto que é o mundo é de tal riqueza que mascara a sua falta de fundamento. O pensamento existencial é a consequência inelutável do Renascimento. A Idade Moderna é aquela época que vai paulatinamente penetrando o mundo sem fundamento a dentro, e a nossa geração presencia o primeiro momento do encontro com o abismo. Somos a primeira ou segunda geração daqueles que encaram o nada, e devem admitir o absurdo de tudo. Com efeito: o empenho da Idade Moderna está resumido no Processo de Kafka. A civilização ocidental é representada, nesse livro por K., o qual pesquisa o aparente enigma da sua situação, embora saiba sempre intimamente que essa pesquisa é frustrada, porque não existe enigma. A situação de K. é absurda, porque não tem significado. A honestidade de K. reside na admissão desse absurdo, e na continuação, a despeito disso, dos seus esforços de "conhecer", isto é de precipitar-se para o abismo absurdo do nada.

Diante do absurdo do mundo que nos cerca há portanto, em base, três reações possíveis. Podemos fechar nos ao mundo e fazer de conta que nada disso nos diz respeito. Podemos procurar dar um significado deliberado ao mundo. E podemos aceitar o seu absurdo. Não tratarei da primeira possibilidade, porque é ela aquilo que chamei de "existência inautêntica" nas discussões passadas. Procurarei elaborar a segunda e a terceira possibilidade. Uma palavra de cautela, no entanto: Há entre nós, obviamente, muitos que ainda conservam a fé no transcendente. São mentes que escaparam à ação corrosiva da dúvida que se instalou no Ocidente a partir do Renascimento. Para eles todo o problema é inexistente. A sua vida é significativa, porque o seu mundo é um conjunto de signos que aponta o mundo do além, para o qual se estão dirigindo. Não nos resta nada a não ser a inveja dessas mentes felizes. Mas talvez não sejam tantos os crentes como parecem ser, já que creio que em muitos casos a fé não é ingenua, mas fruto de um esforço deliberado. Se a fé for fruto de uma recusa de encarar o absurdo, e não fruto de uma vivência imediata do mundo, é obviamente um sintoma de inautenticidade e enquadra-se na primeira das três possibilidades. É aquilo que Camus chama de queda vertical para a fé metafísica, uma espécie de suicídio e de fuga.

A tentativa de dar significado a um mundo carente de significado pode ser resumida pelo termo "humanismo". Se definirmos "religião" como aquilo que torna significativo o mundo, humanismo é a religião da Idade Moderna. Mas é uma religião de segunda camada. As religiões anteriores partem da premissa de um substrato significado pelo

lo mundo. O humanismo procura

O humanismo procura estabelecer esse substrato deliberadamente, com a finalidade específica de dar significado ao mundo. O humanismo é uma religião deliberada, e como tal uma religião "Ersatz", substitutiva. O seu artigo de fé, (se assim me posso exprimir), é que o homem é o significado do mundo. Em outras palavras: o humanismo afirma, que o mundo é um conjunto de signos que apontam o homem. A vida humana é significativa, na medida em que descobre esse significado do mundo, isto é na medida em que humaniza o mundo. Mas como a vida humana é o próprio núcleo do significado do mundo, não se trata propriamente de uma descoberta do significado no mundo, mas trata-se de uma extrapolação desse significado sobre o mundo. O homem imprime o significado sobre o mundo, e o progresso humano torna o mundo sempre mais significativo. Com efeito, o homem não descobre, mas inventa o significado do mundo. Estas poucas considerações do humanismo como religião me parecem demonstrar que o humanismo gira em círculo vicioso. Para ilustrar esse vício, considerem os senhores um conjunto obviamente significativa, a saber a língua. A língua é um sistema de signos, chamados "palavras", ordenado por regras. As palavras apontam algo, substituem algo, e representam algo, e este algo não pode ser articulado "em si", porque é anterior à língua, já que é o seu significado. Considerem a língua escrita. É um conjunto de signos visuais que é decifrado por um processo chamado "leitura". Nesse processo os signos desvendam o seu significado. As religiões tradicionais estão na situação seguinte: O mundo é um livro escrito em língua que o homem conhece pela graça da fé, e o mundo é portanto um livro significativo. A vida humana é uma leitura desse livro para apreender o seu significado. A posição do humanismo é a seguinte: O mundo é um livro escrito em língua desconhecida. As ciências e as artes são os métodos de organizar os rabiscos do livro de tal maneira a constituírem uma língua. As ciências e as artes transformam os rabiscos em signos, e tornam assim o mundo um livro significativo. Mas é óbvio que essa transformação de rabiscos em signos não é um decifrar no sentido no qual decifro, por exemplo, hieroglifos. Decifro hieroglifos ao traduzi-los para uma outra língua. Os hieroglifos são minha língua objeto, e o português é minha meta-língua. As inscrições egípcias se tornam significativas, na medida em que são traduzidas para a língua portuguesa. Mas o humanismo afirma que não existe uma metalíngua da natureza. A natureza é objeto, e nada há de metafísico atrás da natureza. Os rabiscos absurdos da natureza se tornam significativos por uma faculdade inventora do homem. O homem força esses rabiscos a se agruparem em conjunto significativo. Mas qual é o significado desse conjunto? O que está atrás desse conjunto? Nada a não ser o esforço do homem. Em outras palavras: o homem descobre na natureza aquilo que ele próprio projeta nela. Terei oportunidade, no decorrer deste curso, de discutir com os senhores as consequências dessa circularidade do humanismo, e como ele deve desembocar, a meu ver necessariamente, numa filosofia da língua. Afinal, a língua sensu lato é o conjunto de todos os signos, e é na língua que devemos procurar a elucidação do significado do significado. O neo-positivismo é a filosofia da língua em geral e o fim, e a derrotã, do humanismo. É por isto que essa filosofia acaba admitindo, na frase wittgensteiniana "não há enigma", o absurdo fundamental do mundo. É o seu ponto de encontro com o existencialismo.

Este o aspecto digamos ontológico do humanismo. Mas há um outro. Diz respeito ao significado do termo "homem". É óbvio que este significado não pode ser o mesmo do termo "existencia", como os existencialistas o usam. Se o homem for conce

4

bido como existência, isto é como um ser defeituoso, que está aqui para a morte, o humanismo como religião seria desvendado imediatamente como uma forma de maniqueísmo. Com efeito: o homem como um ser invadido pelo nada elevado ao significado do mundo, isto é elevado ao lugar de Deus, resulta na transformação do humanismo em nihilismo, e há algo de diabólico nesse tipo de religiosidade. O existencialismo sartriano, que se diz humanismo, é, com efeito, essa transformação do humanismo em maniqueísmo. É portanto com razão que o autêntico humanismo da nossa época, o marxismo, se recusa a aceitar as tentativas de aproximação empreendidas por Sartre. Uma existencialização do marxismo evidenciaria o seu absurdo, e Sartre é com efeito a redução do marxismo ao absurdo, porque identifica o homem com o estar aqui para a morte.

O termo "homem" deve ter um outro significado no contexto do humanismo. Mas a mim me parece que os vários humanismos que informam e inspiram a Idade Moderna nunca conseguiram estabelecer este significado. A razão disto é clara. Se o homem fôr concebido como o significado do mundo, não pode ter significado. Se o homem tivesse significado, não seria ele o significado do mundo, mas o seu significado seria o significado do mundo. Assim o humanismo transforma subrepticiamente o homem em algo essencial, no próprio fundamento, e assim desexistencializa o homem. O homem do humanismo não sou eu, nem o outro, mas uma essência chamada "humanidade". O humanismo não é portanto uma religião que tem por centro, por Deus, o homem tal como ele existe aqui agora, mas é uma religião que tem por centro aquela essência impalpável chamada "humanidade". Os diversos humanismos se distinguem pela maneira como encaram essa humanidade mística e misteriosa, e o marxismo é o último exemplo da maneira como essa humanidade pode ser encarada. Mas todos os humanismos têm isto em comum: a vida humana é significativa em função da humanidade. Se vivo em função da humanidade, transformo aquele conjunto absurdo do mundo em conjunto significativo. A minha vida em função da humanidade não permite que tenha a vivência do absurdo. A vivência do absurdo é uma alienação, é sintoma de uma loucura pela qual me aliene da humanidade. A vida é significativa no conjunto da humanidade, e a vivência do absurdo surge na vida alienada da humanidade. Como os senhores vêm, embora seja deliberado o humanismo no seu fundamento, consegue criar um clima autenticamente religioso. A integração do homem na humanidade é equivalente à integração da alma em Deus. Essa integração dá significado à vida. Todas as minhas atividades terão doravante meta: a saber a humanidade. E não devo perguntar qual é o significado da humanidade, porque essa pergunta carece de significado. Essa seria uma pergunta ímpia e blasfêmica, e provocaria a ira do humanista. Esta me parece ser, em poucas palavras, a posição humanista.

A vivência do absurdo surge exatamente no momento quando inisto em formular a pergunta proibida. É, com efeito, aquele momento quando me encontro a mim mesmo. É como que um despertar do sonho dogmático do humanismo, para recorrermos, em contexto diferente, a uma frase kantiana. É uma vivência terrível, e abala o próprio fundamento da existência humana. Quando me encontro a mim mesmo como aquilo que sou, e não como uma projeção de uma coamovisão pré-fabricada, o fundamento do chão da realidade é retirado por baixo dos meus pés, e encaro, desprotegido, o nada que me lançou para cá para depois engolir-me de novo. É com efeito, a vivência da minha solidão desesperada. Permitam que cite, neste contexto, a frase de Unamuno: "Soledad de soledades, soledad, hé perdido de mimismo la verdad". Não sou "Homem", sou eu. Desabrigado e só fui lançado para o abismo frio da absurdidade.

5

A solidão humana não é uma experiência nova. É uma vivência que acompanha toda a história da humanidade. Os grandes mitos dos quais a nossa civilização se projetou contam dessa solidão deserta e desértica como da fonte da verdade. É Zaratus tra que sobe à montanha, é Moisés que sai para o deserto, é Jesús que se afasta do convívio com os outros. É na solidão que o homem fica exposto aos raios abrasadores do absurdo. Os mitos nos contam também daquele outro movimento que é a volta do deserto com os raios saindo da cabeça do iluminado qual chifres. Os raios do absurdo que inundam o solitário são como o fogo purificador do ferreiro. As figuras gigantes das nossos mitos voltam da solidão para projetar sobre a humanidade a estrutura de um projeto a superar o absurdo.

Mas a nossa solidão, a solidão que experimentamos nós quando nos recolhemos em nós mesmos íntimos, não tem esse clima purificador do qual nos contam os mitos. É uma solidão desmitizada e prosaizada. Não é a solidão daquele que se afasta do rebanho, mas daquele que está só no rebanho. É aquilo que a sociologia americana chama de "lonely crowd", e é aquilo que caracteriza o mundo da tecnologia. Se formos analisar essa solidão, é ela a sensação da ulterior derrota. Estamos sós, porque sós estaremos na hora da morte. Estamos em situação absurda, porque descobrimos que aquilo que o humanismo prega não passa de uma conversa fiada destinada a minimalizar a solidão da hora da morte. E esta sensação é a verdadeira vivência da falta da fé, é a verdadeira irreligiosidade. Os irreligiosos não são aqueles materialistas ateus ou iconoclastas fanáticos que a imprensa da tarde designa assim, mas os irreligiosos são aqueles que se recolhem no seu íntimo para lá vivenciarem a solidão e o abandono do homem.

É empolgante, no entanto, observar, como essa extrema irreligiosidade, a qual, esta sim, é uma forma de solidão caracteristicamente atual, é empolgante observar como ela cria em seu redor um clima quase religioso. O clima religioso é o clima do espanto, que é um terror e uma admiração do totalmente diferente. Pois embora a vivência da solidão, que é o revelar do absurdo, não seja uma vivência da admiração, é ela a experiência de um terror espantoso. Se quisermos enquadrar esse terror que está no fundo da nossa cosmovisão, no contexto da história, poderemos dizer que a nossa vivência religiosa é a vivência do diabo. A experiência da solidão deseparada, a vivência do absurdo, é o fundamento do maniqueísmo. Se formos observar as diversas formas do maniqueísmo que acompanham, qual rio subterrâneo, a história do Ocidente, verificaremos o quanto se parecem com a nossa mentalidade. Os gnosticos, os albigenses, os cataros, os anabatistas são os nossos irmãos de pensamento e de sofrimento. O seu racionalismo agudo, aliado a um profundo anti-intelectualismo são sintomas que reconhecemos. É Rilke, é Kafka, é Camus, é, até certo ponto, Guimarães Rosa, uma nova articulação desse antiquíssimo pessimismo. "Wir sind dem Urgrund unsres Seins nicht weiter lieb" (O fundamento do nosso ser não nos tem amor): se fosse eu a escolher um verso a caracterizar a nossa situação existencial, seria este. O existencialismo é a filosofia do absurdo. O existencialismo é a filosofia do homem só e desprotegido. O existencialismo é maniqueísmo, e como tal deve ser interpretado.

O Renascimento pode ser concebido como a falência de uma religiosidade e sua substituição por outra. A religiosidade medieval faliu, e neste fato nada altera a persistência de seres religiosos, nem tão pouco a reforme. A religião da Idade Moderna é o Humanismo. A nossa situação atual pode ser concebida como a falência do H

manismo e o surgir dos primeiros movimentos a substituí-lo. Somos, de certa maneira, novamente renascentistas. Procurei demonstrar esse fato nas duas últimas aulas ao dizer que o mundo da tecnologia constitui para nós uma segunda natureza. Hoje procurei salientar esse fato de um ponto de vista religioso. O existencialismo, como maniqueísmo, é a nossa religiosidade. Não procurarei profetizar a partir dessa nova religiosidade, não somente porque me falta qualquer talento profético, mas porque as vezes visões do futuro me aterrorizam. Mas direi que a nossa geração, muito mais que as dez precedentes, é chamada de elaborar um novo projeto que dê significado ao mundo, ou perecerá e com ela perecerá, pelo menos, o Ocidente, senão a humanidade. E este novo projeto deve ter fundamento religioso, porque somente a religiosidade pode transformar o mundo em conjunto significativo. Em outras palavras: devemos redescobrir aquilo que o mundo aponta, visa, representa e substitui, e devemos redescobri-lo não modernamente, isto é humanisticamente, mas vivencialmente. Devemos redescobri-lo naquela solidão na qual vivenciámos o absurdo.

Colocado o problema assim, talvez o existencialismo todo não passe de um movimento coletivo de saída para o deserto. Talvez não passe o existencialismo todo de um movimento pré-figurado nos nossos mitos. Talvez estejamos, como sociedade, exatamente na situação de Jesus quando este foi tentado pelo diabo. Os senhores estarão lembrados como o diabo prometia a Jesus o domínio sobre a terra. Talvez estejamos, como sociedade, exatamente nesse momento da história pré-figurada na figura do Cristo. Talvez o aspecto diabólico do existencialismo não passe de um momento de tentação no caminho da salvação definitiva. Em outras palavras: talvez não passe o existencialismo, como também o humanismo, de fases determinadas do projeto do cristianismo. Mas é característico do mito que, embora ele pré-figure a história, e embora a história não passe de uma repetição festiva e ritual do mito, a todo momento do ritual a festa pode ser interrompida. Quando as flautas choram a morte de Tammuz maggado, nada garante que ressurgirá esplêndido e transfigurado. Quando na Sexta feira da Páscoa os fieis choram a morte do Cristo, nada garante que ressuscitará no Domingo. Nada garante, também a nós como sociedade, a Sexta feira de Páscoa, que é a nossa situação atual, será seguido pelo surgir de uma nova religiosidade.

Não sei até que ponto me deixei levar; no argumento precedente, pelo raiar dessa nova religiosidade; e até que ponto ele não passa de "wishful thinking". Os senhores podem descontar perfeitamente esta parte do argumento, o qual lhes exponho apenas por uma questão de honestidade. O que pretendo reafirmar como ponto principal da minha exposição de hoje é o seguinte: Aqueles entre nós que perderam a fé nas religiões tradicionais e no humanismo, e que a perderam dada a estrutura da situação na qual se encontram, passam por um estágio da experiência do absurdo, da solidão e do desespero, do qual o existencialismo é a articulação filosófica e para-religiosa. É sobre este ponto que gostaria de concentrar a discussão seguinte.