

# A DÁDIVA ABSOLUTA DO NÃO-SABER

*THE ABSOLUTE GIFT OF NOT-KNOWING*

**Abah Andrade**

Defil-UEPB

Abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v3i2.130>

**RESUMO:** O texto desenvolve uma reflexão filosófica de cunho ontológico e antropológico acerca da distinção entre o “eu” e o “si”, propondo que o acesso ao ser não se dá pelo saber constituído, mas pelo entremeio no qual o ser precede toda decisão lógica, conceitual ou identitária. A partir da noção platônica de metaxis, reinterpretada por autores como Eric Voegelin, Aristóteles, Castoriadis e Roy Wagner, o autor sustenta que o ser é o próprio entremeio, anterior às oposições entre forma e caos, saber e ignorância, humano e divino. Esse entremeio manifesta-se como noûs, compreendido como imaginação primeira, uma “ignorância inteligente” que funda e excede todo logos. Contra o princípio da razão suficiente e a lógica do terceiro excluído, propõe-se a noção de “forma esquizofrênica” — ou “forma holográfica” — como alusão ao caráter indecidível, poético e ficcional do real. O texto argumenta ainda que mito e razão não se opõem, pois todoo logos é também mythos, e que toda realidade ordenada é uma construção apolínea erigida sobre a embriaguez originária do caos dionisiaco. Nesse horizonte, a filosofia não se define pela utilidade, mas como cuidado do não-saber e do silêncio que torna possível a criação de mundos, sentidos e povos. Por fim, em um contexto marcado pelo niilismo e pela fragmentação subjetiva produzidos pelo capitalismo contemporâneo, o texto afirma a possibilidade sempre renovada de encontros com o divino — entendido não como entidade teológica, mas como potência de sentido — capazes de inaugurar novas formas de existência, criação e comunidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** ser; entremeio; noûs; mito e razão; primado do poético.

**ABSTRACT:** The text offers a philosophical reflection of an ontological and anthropological nature centered on the distinction between the “I” and the “self,” arguing that access to being does not occur through established knowledge but through the in-between (metaxis) in which being precedes all logical, conceptual, and identitarian decisions. Drawing on Plato and



engaging thinkers such as Eric Voegelin, Aristotle, Cornelius Castoriadis, and Roy Wagner, the author contends that being itself is the in-between, prior to oppositions such as form and chaos, knowledge and ignorance, human and divine. This in-between manifests as *noûs*, understood as primordial imagination or “intelligent ignorance,” which grounds and exceeds every *logos*. Challenging the principle of sufficient reason and the logic of the excluded middle, the text introduces the notion of “schizophrenic form” — or “holographic form” — as an allusion to the indecidable, poetic, and fictional character of reality. It further argues that myth and reason are not opposed, since every *logos* is also *mythos*, and that every ordered reality is an Apollonian construction erected upon the primordial Dionysian chaos. Within this framework, philosophy is defined not by utility but as the care of non-knowledge and of the silence that makes possible the creation of worlds, meanings, and peoples. Finally, in a context marked by nihilism and subjective fragmentation produced by contemporary capitalism, the text affirms the ever-renewed possibility of encounters with the divine — understood not as a theological entity, but as a power of meaning — capable of inaugurating new forms of existence, creativity, and community.

**KEYWORDS:** being; in-betweenness; *noûs*; myth and reason; primacy of the poetic.

## I

Gostaria de começar dizendo que é preciso fazer uma distinção entre o “eu”, que sabe, e o “si”, que não sabe nem se sabe a não ser no meio do caminho de um percurso muito específico, que supõe a retração -- para dizer o mínimo -- do “eu”. Se quem viesse falar aqui de “sua filosofia” fosse o meu “eu”, este, inveterado em sua gana de tudo trazer para perto como posse, estaria muito atento a convencer, a todos quanto pudesse, de algo que ele julgaria ser o certo, a fim de, ao fazer todos levarem esse algo para casa, ele também pudesse levar cada um, em troca, para ele, porquanto o “eu” tem isso de muito característico: se não sabe amar, de nascença, adora ser mais e mais amado, seguido, admirado. Como o Dom Juan do mito, o amor para o “eu” se conta pelo número dos amantes que angaria.

Todavia, se não é meu eu quem se dirige ao ser de cada um de quem me espreita, e quem se dirige, de mim, a cada um dos que estão diante de mim não se dirige ao eu de cada um, mas ao si, então, não deveria haver um *interesse*, o *interesse* em saber de si por meio do saber do outro? Ou, mais precisamente, não haveria o interesse de estar *no entremeio* do próprio

ser (que é o sentido da palavra *interesse*), para saber da ignorância do outro como ignorância que é também a de cada um?

A ser assim, descobrir-se a si mesmo como dotado de um ser que precede o saber, e de um saber que se sabe *saber-de-nada*, saber pelo qual o ser desperta o si, e o si se torna o ser que ele efetivamente é, *no entremeio*, isso supõe uma recusa de identificar o nosso ser ao nosso “eu”, tanto quanto pressupõe um si como um *participar* de cada um no *entremeio* onde sempre nos encontramos, quando encontramos nosso ser.

## II

Ocorre que o *entremeio* do ser é, com efeito, o próprio ser. É Platão quem, no Banquete (202b), dá essa sugestão, com a palavra “*metaxis*”, em boa hora iluminada pela atenção fecunda de Eric Voegelin, que desse dêitico faz uma categoria filosófica. *Interessar-se*, portanto, põe-se como um adentrar-se no laço do *entremeio* em cujo nó jaz o ser do si. Esse não é meu eu nem vossos “eus”, mas um participar (*methexis*), juntos, do *entremeio* do si: o ser que a todos nos precede e nos acolhe. Que ser é esse?

O ser, como entremeio, não é isso aqui nem seu oposto acolá, mas um terceiro.

Esse terceiro, para além de mim e para além de vós, para além do sensível e para além do inteligível, para além do saber verdadeiro e para além do erro, seria, porventura, o terceiro excluído pela lógica conjuntista-identitária. Excluído, claro, por ser absurdo. No *De anima*, de Aristóteles, esse “terceiro” aparece como *phantasia*, que a lupa preciosa de Cornelius Castoriadis iria descobrir como a “imaginação primeira”, o que está entre o sensível e o inteligível, não é só sensível nem só inteligível, e que, por isso mesmo, não é terceiro, coisa nenhuma, mas primeiro, primeiríssimo, e levar isso em conta muda muitas coisas.

O ser, que está no entremeio de extremos opostos e é o próprio entremeio antes da fundação e exibição dos opostos, que dele saltam, tem, na tecitura de sua natureza, a força de ser *phantasia*, isto é, imaginação poderosa.

O nome técnico dessa imaginação poderosa é “*noûs*”, a inteligência humano-divina. Nem somente humana, porque o vir a ser “humano” indica uma certa cisão ou “decisão” *lógica*, em relação a esse *noûs*, nem somente divina, ou teótica, porque também ser um ou outro deus (*théos*) tem igualmente a ver com certa *de-cisão* em relação a esse mesmo *noûs* que,

sendo o ato mais alto da inteligência mais alta, em nada perde se chamada também de pura ignorância, porque ela é anterior também à oposição saber/ignorar.

À falta de um nome que indique essa precedência dos seres humanos enquanto humanos e dos deuses enquanto divinos, do saber enquanto saber e da ignorância enquanto ignorância, digamos seja *noûs* uma ignorância inteligente ou uma inteligência ignorante, “divino-humana”, da qual somos incapazes de distinguir, sem perdê-la de todo, o que nela é humano, o que nela é divino; o que nela é sensível, o que, inteligível; o que saber, o que ignorância.

Ora, foi a impossibilidade de dizer, de uma vez por todas, onde começam e terminam o humano e a ignorância e onde começam e terminam o divino e o saber que um dia decidi, ainda inspirado em Platão, e em Deleuze, dar a essa estranha realidade o nome de “forma esquizofrênica”.

Essa expressão – “forma esquizofrênica” –, no entanto, não designa coisa alguma. Na verdade, ela designa de propósito uma não-coisa, um absurdo. O terceiro excluído, ele o é apenas depois de haver uma escolha por um de seus lados. Mas, exatamente nessa decisão por um dos lados, perde-se o todo. Se é forma, não pode ser esquizofrênica, informe; se é esquizofrênica, caótica, não pode ser forma, algo nítido. Nosso apreço à precisão exige que algo seja, ou ordenado e tenha uma forma, ou caótico e sem forma. Nosso apego à precisão é aquilo que Th. Veblen chamou de “princípio de artesanato”, espécie de tara ou instinto para fazer algo que sempre tenha um sentido e um fim. Algo que tenha uma razão de ser. Uma razão suficiente.

A “razão suficiente” é o bastante para fundar uma certa ordem e fugir de um certo caos. Uma ordem fundada é uma direção a ser levada a termo. Uma direção a ser levada a termo é um caminho que, quando escolhido, deixa ao lado de si infinitos outros caminhos inexplorados. É esse ou aquele caminho e o terceiro é excluído. O fundamento de uma ordem é seu *logos*.

Um *logos* é um corte transversal por sobre o *noûs*. Quando um *logos* é posto, isso significa que o *noûs* foi explorado num sentido ou noutro e, tão logo explorado num desses sentidos, deixado de lado, *como se mais nada fosse*. Com efeito, quando se puxa do *noûs* uma linha de sentido, ao se puxar essa linha cria-se uma distância do *noûs*. Este dá a linha, mas não se entrega completamente na linha dada. A linha pode ser racional ou irracional. Razoável ou abstrusa. E uma ou outra desejará ser o fundamento,

a razão suficiente da decisão *lógica* tomada. Mas o *noûs* é a razão da razão suficiente; é aquilo mesmo que aponta para o limite da suficiência da razão como *logos*. Ela aponta, em cada caso de suficiência, para o que fica de fora do suficiente: o insuficiente, ou o insuficientemente explorado, pois o *noûs* é inesgotável.

Não tem jeito. Todo *logos* vem do *noûs*, mas nenhum *logos* é suficiente o bastante para recobrir e encerrar a imaginação poderosa. Isto é o que chamo de “primado do poético”. Alguém puxa de um lado. Outro puxa de outro. Mas o que está no *entremeio* não se deixa fisgar nem por um lado nem por seu oposto. Nem pela forma nem pelo caos. E é por isso que desse entremeio se pode dizer que, simultaneamente, é forma e é caos. É Forma esquizofrênica. Mais tarde eu descobriria que Roy Wagner, em seu livro *Símbolos que interpretam a si mesmo*, deu por essa realidade também, e a chamou de “forma holográfica”. A expressão é perfeita! Bela maneira de falar que de bom grado eu substituiria pela minha. Mas uma e outra expressões querem dizer a mesma “não-coisa”, a de Wagner visando a *invenção da cultura*; a minha, visando a afirmação de que essa invenção não pode cessar nem mesmo em nossos corpos.

Voltando ao essencial: nenhum saber pode trancar o entremeio em um conceito que, sob a pretensão de ser a figura da totalidade, a expressão correta da universalidade, será sempre, enquanto conceito, um mero elemento de uma certa “lógica”, porém jamais a apreensão universal do entremeio. “Forma esquizofrênica” ou “forma holográfica”, portanto, não são um conceito, mas tão somente uma alusão àquilo que não pode ser colhido sob a forma de um conceito. É o limite de um conceito: aquilo que o conceito não consegue abarcar, não consegue pôr dentro de si.

### III

O “princípio de artesanato” faz pensar ser uma cilada aquela distinção famosa entre mito e razão. Toda forma de razão, enquanto razão suficiente, é um mito que a si mesmo se ignora. Mas, em compensação, todo mito guarda em si um *logos*, uma razão de ser, uma certa articulação de elementos indissociáveis. Sendo o *noûs* a “fantasia primeira”, e sendo essa fantasia a totalidade do real como entremeio primal, anterior às formas decididas e variegadas de habitar o mundo, isto é, às formas de *logos*, todo *logos* é um *mythos*, um arranjo, um cosmos, uma narrativa, uma tentativa de produzir beleza apolínea sobre o caos dionisíaco do *noûs*.

Com isso, espero deixar claro que não se trata de convidar ninguém a ser mais racional que a razão. Tampouco sugerir ser a embriaguez melhor que a sobriedade. Não se trata disso. A razão é sempre um fundamento, e, como fundamento, é razão suficiente. É quanto basta para se ir vivendo uma forma de vida, uma forma de enformar um mundo, de limpar o caos e, por um lapso de tento, experimentar a vida, e fazer o tempo ser. Além disso, a razão da razão, o fundamento do fundamento não é um lugar habitável, não é um mundo: é um imenso e sublime absurdo, um insuportável devir. O fundamento do fundamento é sem fundo, porque é o fundo. Por isso que o “pro-fundo” não tem importância nenhuma fora daquela que lhe dão.

Não se trata, pois, de opor Apolo, o que costura e busca a unidade, a Dionísio, o que dilacera (e é dilacerado). Nem de fazer a *apologia* de Dionísio contra Apolo.

Como se sabe, Dionísio, a embriaguez, é mais novo que Apolo, a sobriedade. Mas Apolo não é o mais velho de todos os deuses. O mais velho é o Caos. Se digo: o novo chegou agora e o velho está lá embaixo há muito tempo, eu digo algo perfeitamente compreensível. Mas não digo a verdade. A verdade é o ser e o ser é o Entremeio. O Entremeio entre Dionísio e o Caos, ele unifica, de partida, o caos jovem do Deus bêbado e a embriaguez antiga do velho Caos, sem desdenhar da sobriedade apolínea. Aqui, não se bebe o vinho para se chegar à embriaguez. Aqui o vinho é ontológico. A embriaguez é primeira. E o que se bebe antes de tudo não é o líquido que embriaga, mas algum outro líquido que traga lucidez, que trace um sentido para apagar a ressaca (que é a lembrança viva de ter ido até o fundo da embriaguez primeira) e constituir, depois disso, a sobriedade de uma decisão lógica por uma forma de ordem, de mundo possível. Apolo é, por todos os lados, indispensável. Mas vem sempre depois, como um flanco.

Com efeito, se pomos a embriaguez como primeira, o passo trôpego e indeciso, o estar e não-estar aqui, porquanto já se está lá, o absurdo da forma esquizofrênica, então estamos apontando para o caráter ficcional, ou *artesanal*, ou providencial disso que temos chamado de “nosso mundo” ordenado, costurado, de nossa “realidade” comum, apolínea.

Se toda embriaguez é primeira, se o real é ontologicamente trôpego, indecível, então toda decisão sóbria é um experimento ficcional. Se uma existência faz sentido, muito bem: isso quer dizer que ela desempenha bem o seu papel. É *performance*. Existir é fazer teatro.

Para dizer tudo com todas as letras: toda seriedade que existe na vida que levamos é uma brincadeirinha apolínea que inventamos para poder ir levando a própria vida, cujo núcleo é Caos e Dionísio, isto é, cujo núcleo é exigência de Cosmos e de Apolo (para não perdermos de vista a dimensão indecível, ou a forma esquizofrênica, do que estamos apontando). E, se toda existência é teatro, a tragédia grega, como origem do teatro, é um afastar-se do dionisiaco em direção a um apolíneo possível.

#### IV

Ao “nosso mundo” posto e à nossa “realidade comum” a filosofia não pode ser útil. Vá ela ser útil e deixa de ser filosofia, torna-se ideologia. Úteis são as ciências, que não cessam de acumular saberes; úteis são as feitiçarias, que não cessam de distribuir poderes sobre o mundo e a assim chamada “realidade”; úteis são as tecnologias, que ganham guerras e abrem novos caminhos, no mundo e no mercado em que o mundo tem se tornado. A filosofia não é ciência nem feitiçaria, nem tecnologia; não é lugar de saber nem de poder, mas lugar do cuidado do não-saber, lugar do cuidado da ignorância, onde se aloja um único saber, um segredo: aquele que consiste em como fazer um mundo, como constituir uma morada, como cimentar um estar-juntos fora da embriaguez originária. No fundo, como encontrar um deus. É nesse sentido que a filosofia rivaliza com a tragédia: enquanto esta última tenta fazer um mundo para salvar as aparências, a filosofia mostra as aparências como uma multidão de mundos possíveis, ao mesmo tempo em que aponta para o não-aparente como fonte dessa multiplicidade.

Do segredo ou saber secreto de como fazer um mundo, adiante falarei. Mas cabe aqui experimentar seu enunciado, ainda que não o entendamos imediatamente, ou o entendamos mal porquanto o apreendamos na imediatez do que vai dito, segundo aquilo que já sempre sabemos, quando, entrementes, o que segue está dizendo uma coisa absolutamente inusitada. O segredo é simples. Ele diz: “Nada é possível sem o Deus”.

Para um ateu, isso é uma bobagem. Para um crente, isso é a mais perfeita verdade. E nem o ateu nem o crente se dão conta do que aí é visado, justamente porque o “Deus” em quem não se acredita e em quem se acredita já não é o “Deus” ali tomado como referência. O “Deus” dos

crentes, do qual os ateus são descrentes, já é um mundo conformado. Ora, trata-se de saber como esse mundo veio a ser e, com ele, seu deus.

Com efeito, é este saber-fazer mundos que, por retrospectiva, ilumina e sinaliza a ignorância primeva como potência a um só tempo destrutiva e criativa e, nesse sentido, o divino primal, anterior a todas as outras figuras divinas possíveis e imagináveis, em quem se possa crer ou não crer.

Destrutiva do véu que faz pensar que o “nosso mundo” é todo o mundo, revelando seu caráter fictício ou ficcional, de obra de arte, de arranjo apolíneo; e criativa do fazer de novos véus possíveis, de novos mundos infinitamente habitáveis, de outras tantas obras de outras tantas artes... Aí incluindo-se as religiões e, dentro delas, seus cultos, seus rituais, suas festas.

## V

Nessa altura, eu queria poder ser o mais claro possível, pois quando digo que o ser é o entremeio, que o terceiro excluído, o absurdo, é primeiro, originário, que o real tem a forma da forma esquizofrênica, eu não estou tentando fazer referência a uma abstração, mas a algo muito concreto e *interessante*. A forma holográfica de Roy Wagner é a tentativa de explicar a unidade da cultura como invenção das culturas, no plural. As culturas já existentes. A forma esquizofrênica também quer isso, mas um pouco mais, ainda: ela quer apontar para a possibilidade de trazer para os dias de hoje o selvagem que fomos, a fim de lhe dar uma nova oportunidade de fazer outra barbárie, ou melhor, outra civilização, já que a que conhecemos continua presa à barbárie de onde saiu, depois da descoberta da agricultura.

Ao dizer que o ser é o entremeio, eu digo que o ser é um lugar. Mas não é um lugar para onde podemos ir. Nós já sempre estamos nele. Um lugar para onde podemos ir será sempre um lugar que nos chega quando nós chegamos nele: é um campo de experiência vivida, e uma experiência vivida é um afastamento possível do ser como entremeio.

Uma experiência vivida é uma experiência feita, realizada, fechada. O ser não é uma experiência vivida, mas a vida mesma com que se pode fazer uma experiência. Uma experiência é o que está fora dos limites do ser. O que está fora dos limites do ser é coisa morta, é ente como o positivamente determinado.

O ser mesmo, no seu limite, é vida borbulhante e infinitamente aberta. É por isso que o lugar de uma experiência é uma cidade, é um país, um mundo entre fronteiras, um território. O campo do ser (a vida) é totalmente desterritorializado. É um campo transcendental. Dele nada sabemos, a não ser pela notícia das experiências já realizadas.

É sobre esse ponto que eu gostaria de ser maximamente claro, tanto quanto possível.

O campo do ser, o campo transcendental, ou o *noûs*, o *topos noetos* platônico, não é um campo de experiências, mas o campo das possibilidades infinitas de experiências possíveis. Onde fica isso? Nem na Alemanha nem na Grécia, nem no alemão, nem no grego, ou em qualquer outra língua ou país, mas na própria linguagem.

Não, todavia, na linguagem como uma capacidade constituída, uma habilidade, nata ou adquirida, mas na linguagem *in nuce*, no seu momento de nasença. O caroço da linguagem antes de sua brotação.

Quando brota, quando nasce a linguagem? A linguagem nasce quando o silêncio é posto na base do dizer. A linguagem não é o dito, mas o dizer; e a base do dizer é o silêncio. O silêncio, do qual o branco do papel (ou da tela) é uma metáfora (material e involuntária), é o lugar a partir do qual algo pode ser dito e escutado, pode ser compreendido.

O silêncio é uma enunciação antes de qualquer enunciado. Como condição de possibilidade de um enunciado qualquer, o silêncio é o pensar antes que uma ideia venha ao pensamento.

Ora, a uma enunciação sem enunciado, a isso Walter Benjamin, no seu estudo sobre os românticos alemães, chamou de “doutrina”, para explicar o sentido da “doutrina-da-ciência” de Fichte.

A “doutrina”, sabe-se, não é o mesmo que o dogma. Um dogma é um enunciado válido por força de uma autoridade positivada. A “doutrina” é a verdade fora de qualquer autoridade. Como tal, isto é, como uma enunciação sem enunciado, todo enunciado que se ponha em viva voz, exatamente por ser audível, deixa de dizer a verdade, passa a ser um mero experimento com a verdade, uma mentirinha que pode ou não vogar.

Se não voga, nada podemos fazer. Se voga, é porque outros elementos vieram ao encontro do enunciado, ou foram buscados alhures, para fazer valer como verdade o enunciado, agora, sim (por causa de todo um empreendimento dispendido), agora finalmente válido.

Assim, quem quiser saber algo do ser, isto é, algo da verdade, tem de atentar para o silêncio, o que não é dito no que é dito. O que não é feito no que é feito. O que não é mundo, o que é imundo, em cada mundo consagrado.

O que é, enquanto imundo, enquanto ainda não consagrado, é pura e simplesmente “sagrado” e, enquanto sagrado, é divino. Divino antes de qualquer deus a quem se possa fazer sacrifícios. O campo do ser, como campo da verdade, o divino-sem-deus, porquanto silêncio, não é o que não existe, mas tão somente o que não pode ser confundido com nada que exista enquanto algo posto, enquanto coisa, enquanto ente. Este o sentido da palavra “transcendental”, e com ele, a diferença entre o posto e a posição, o ato de pôr.

Todo posto é ente, e se uma das mais avançada das filosofias grita lá em Frankfurt que não haja nenhum ser sem ente, então é preciso notar que onde quer que haja um ente (de linguagem ou de coisa), ali está implicado o ser sob a forma de não-estar, de não estar posto por estar sendo, por baixo do posto, o ato de pôr, que sustenta incessantemente o posto.

É sobre esse ponto que, mesmo que eu ainda não tenha conseguido, eu queria ser o mais claro possível.

As coisas que estão postas como entes são as organizações sociais dos povos espalhados pela Terra. Que haja povos empíricos, ou mesmo se o capitalismo imperialista tenha devastado esses povos para fazer do mundo uma única aldeia global, com seus nômades digitais, seus párias e vagabundos, então algo foi dito, algo foi feito, um saber foi constituído, uma tradição se ergueu; e tudo isso sobre um silêncio e um não-ser e um não-saber que é uma tradição ainda mais antiga do que todas as tradições já havidas e conhecidas. Que haja uma qualquer realidade popular, uma forma de organizar a vida humana, isto é uma linguagem, então é claro: estamos supondo aquele silêncio. Que haja um mundo, isto supõe aquele não-ser. Que haja um saber, isto supõe aquele não-saber.

O que diz sem dizer? O que faz sem fazer? O que sabe sem saber, esse silêncio, esse não-ser coisa, esse não-saber, essa ignorância inteligente, essa inteligência ignorante, esse *noûs*, essa tradição antiquíssima? Aristóteles já dizia: *O mais antigo é o mais divino*. Essa tradição antiquíssima, esse divino-sem-deus, anterior a todos os deuses, guarda em si o segredo de fazer a linguagem, o mundo, os saberes, os deuses. As brincadeirinhas com que se vai levando a vida, tecendo a existência. Culto, ritual, ou o romance pessoal do neurótico.

A esse respeito, podemos ler o seguinte em um dos livros mais inspirados de Mircea Eliade, *Mefistófeles e o andrógino*, no capítulo sobre a luz:

“Insistiu-se menos no aspecto de que rasgar o véu de *māyā*, penetrar o segredo da ilusão cósmica, equivale, antes de mais nada, a compreender seu caráter de “brincadeira”, ou seja, de atividade livre, espontânea, da divindade — e, conseqüentemente, a imitar o gesto divino e ter acesso à liberdade. O paradoxo do pensamento hindu é que a ideia de liberdade está tão imbricada na noção de *māyā* — portanto de ilusão e de escravidão — que é preciso dar muitas voltas para descobri-la. De fato, basta penetrar na significação profunda de *māyā* — “brincadeira” divina — para estar já na via da libertação.”

Desvelar *māyā* é descobrir um segredo. O segredo multiplamente milenar que essa realidade concreta guarda é a de que nada é possível de ser dito e ouvido, feito ou desfeito e sabido ou ignorado, e levado a sério, sem a brincadeira de um deus a quem se possa recorrer.

“Nada sem deus.”

À palavra “deus”, todavia, não se deve agregar aquela representação que sempre já temos quando a ouvimos. Devem antes ser associadas palavras como “sentido”, “consistência” e “razão suficiente”, “mundo”, tudo quanto uma brincadeira levada às últimas conseqüências pode fazer grelar.

O que tenho tentado dizer o mais claramente é que o sentido, a consistência e a razão suficiente são “deuses” feitos para que povos se constituam como tais. Se a história das religiões, como se sabe, comprova que não existe povos sem a consciência religiosa de um deus, então o que estou tentando dizer é que não existe deus fora da consciência religiosa (festiva) com a qual se faça um povo, e que povos podem sem feitos ao infinito, se de novo e de novo puder ser traçado alguma aliança, dentro de cada um de nós, entre o divino e o humano, para, com ela, constituir-se um povo, uma realidade popular, uma realidade como tal, enfim.

“Dentro de cada um de nós”, isso por circunstâncias *históricas*, que estilhaçaram o “espírito hegeliano”, desfazendo o nó capaz de amarrar as pontas de uma “nação”. “Nada sem deus” não é “nada sem o deus em quem porventura acreditamos”, mas “nada sem o fazer ser de um sentido que nos falta”, e mesmo assim o inventamos, sob pena de não mais podermos inventar, isto é, existir, porquanto existir seja construir aquelas já referidas “brincadeirinhas”, aliás, indispensáveis: os mitos.

## VI

Num mundo devastado pelo capital (o estilhaçamento do espírito, acima referido), com indivíduos em frangalhos por todos os lados, não pergunte o que pode fazer a filosofia por esse mundo, porque ela não pode. Esse mundo tão real e tão terrível, ele é somente um mito entre outros. Mas pergunte o que a filosofia pode fazer por esses indivíduos em frangalhos, depressivos e ansiosos, desenraizados e sem um sentido para a existência, vítimas de crasso niilismo. Ela pode indicar, a cada um, que um encontro com o divino é, ainda hoje, possível; e, desse encontro, silencioso e solitário, pode sair um povo inteiro e, com ele, novos mitos, isto é, novas fissuras no monobloco mítico da realidade capitalista atual, porque um povo não é um ajuntamento de gente, mas essa conexão entre o humano e o divino no ato de criar um sentido para o existir.

Certamente, um povo feito de uma só pessoa será um povo infinitamente pequeno, mas nem por isso um povo menos suficientemente capaz, capaz de criar a brincadeirinha de um sentido, de uma consistência, de uma razão suficiente para viver e não deixar de dizer “sim” à existência, essa arte absoluta a espera de obras, esse absurdo a espera de sentidos a serem tecidos, significações a serem costuradas em redes, de pesca, descanso ou relações. “O amor é uma rede”, dizia Murilo Mendes.

O “eu”, todavia, representante em cada um de nós do capital fora de nós, nada quer saber do amor, e tem sua “razão”. Mas o amor, que se manifesta no ato de dar, próprio da criatividade destrutiva ou da destruição criadora, ao passo que dissolve o “eu”, dissolve com ele um primeiro burguês, dentro de uma revolução que começa em casa, contra o capitalista que trazemos dentro de nós. O ato de amar precede o passo de ser amado. E o ato de amar-se precede o ato de amar, mas o si a que se ama não é o “eu”, que é sempre um outro dentro de nós, vindo de fora para tomar o lugar de nosso ser, mas um outro, ainda, vindo de dentro, não sob a forma tola de um “eu profundo”, mas sobre o outro de um “eu”, um inconsciente selvagem inscrito em nossas células, cujo maior desejo é dar. Dar o que não tem, e por isso mesmo precisa-se inventar para dar. É essa invenção o que está no centro da realidade, e é esse dar o que podemos chamar de poesia, o não-saber de onde brotam mitos, de onde brotam mundos.

Cada um de nós pode fazer essa experiência.