

Filosofia, profecia e poesia: contra Nietzsche

Glenn W. Erickson *

Filósofos contemporâneos costumam repetir o julgamento nietzscheano de que o cristianismo é o platonismo vulgarizado. Eles querem dizer com isso que muitos elementos da religião cristã se originam na metafísica grega, em geral, e na metafísica original de Platão (428-348 a. C), em particular. A idéia do céu cristão, por exemplo, encontra sua origem no mundo das idéias de Platão e a idéia da salvação da alma tem sua inspiração e definição nas especulações do Sócrates dos diálogos platônicos sobre a imortalidade da alma. A própria concepção da trindade, que não aparece explicitamente na Bíblia, empresta-se da trindade neoplatônica formada pelo Hum, o *nous* e a alma do mundo. Desse modo, as dívidas da teologia cristã para com Platão e sua tradição são de fato pesadas.

Ainda assim, a opinião de que o cristianismo é uma vulgarização, ou seja, uma popularização de certas doutrinas centrais da filosofia acadêmica tem implicações que devem ser resistidas. Quando os filósofos repetem essa fórmula, eles querem sugerir que é por ser uma apresentação da filosofia para leigos (quer dizer para não filósofos) que a filosofia é superior ao cristianismo. As coisas ditas de modo complicado e sofisticado pelos filósofos são transmitidas para pessoas menos cultas no cristianismo e, assim, parte da verdade fica diluída ou até poluída.

A questão do mérito relativo do cristianismo e da filosofia platônica e neoplatônica tem uma longa história no

* Doutor em Filosofia, professor do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN.

pensamento ocidental. Um lado da questão mantém que a verdade está compreendida da forma mais perfeita pela razão e que a profecia, com sua linguagem imagística e às vezes narrativa, serve apenas para apresentar a verdade de uma maneira simplória para quem, na verdade, não tem condições intelectuais de compreendê-la. O outro lado da questão afirma que a profecia têm valor para a apreensão da verdade e mantém que, ao contrário, as verdades mais importantes e profundas não podem ser alcançadas pela luz da razão natural, mas necessitam de uma fonte na experiência da inspiração da divindade – seja lá como for que isso esteja compreendido. É a filosofia, ou melhor sua aplicação à profecia, quer dizer é a teologia, que serve para a sistematização das verdades alcançadas pela profecia.

A questão do relacionamento entre filosofia e profecia foi central para a própria filosofia na Idade Média. Quando as tribos germânicas acabaram com o império romano, a filosofia virtualmente desapareceu da Europa cristã. Mas, com as conquistas muçulmanas, logo em seguida, a situação foi diferente. No início da conquista islâmica, certos líderes do Islã apreciaram a cultura grega de uma forma sem paralelo na Europa. Estabelecida em 832 AD, a Escola de Bagdad traduziu muitos livros gregos para o árabe. Várias obras filosóficas foram salvas por essa política esclarecida e, eventualmente, se constituiu uma tradição filosófica nas línguas árabe e persa. Essa filosofia era racionalística e mantinha a superioridade do raciocínio filosófico sobre a imaginação profética. Em resposta a essa postura racionalística surgiu uma filosofia mística, o sufismo, que dominou e eventualmente expulsou a filosofia racional do mundo árabe. No século XII o judaísmo aperfeiçoou sua cabala numa obra chamada *Zohar*. Em resposta a essa tendência profética, o judaísmo racionalístico e anti-místico

foi defendido pelo médico espanhol Moisés Maimônides (1135-1204). Diferentemente do que aconteceu no mundo islâmico, essa tendência racionalística ganhou maior adesão entre os intelectuais judaicos, e o cabalismo persistiu apenas como uma tradição minoritária.

No caso do cristianismo, a veia mística foi defendida pelos teólogos platonizadores, segundo a velha tradição agustiniana, especialmente pelos frades franciscanos, que adotaram Joaquim de Fiore (1145-1202) como sua principal autoridade teológica. Em contrapartida, o lado racionalístico e anti-místico representou-se pelos aristotélicos dominicanos Alberto Magno (1206-1280) e seu protegido Tomás de Aquino (1225-1274). Nos meados do século XVI a Contra-Reforma, através do Concílio de Trento (1545-1563), favoreceu o racionalismo do tomismo. Essa decisão se tornou decisiva para a igreja universal na modernidade.

A tese aqui defendida é a de que o favoritismo do cristianismo das formas racionalísticas da fé representa um desvio de sua inspiração original. Quer dizer, a prática religiosa européia no último meio milênio está cada vez mais distanciada da verdade revelada ao cristianismo apostólico. Em outras palavras, a igreja, em seu compromisso com o modernismo e seu imperativo cada vez mais racionalístico, perdeu suas raízes originais.

A essas alturas, o leitor erudito pode muito bem discordar desta caracterização da crise medieval das relações entre razão e profecia, especialmente os defensores do tomismo os quais certamente negariam que São Tomás eleva o racionalismo acima da religião revelada. Mas, em contrapartida, convém invocar um princípio wittgensteiniano. Segundo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), um homem pode repetir de novo e de novo que ele acredita em Deus sem que a gente saiba se ele realmente acredita. A lição

dessa observação é a seguinte: o critério para a crença em Deus não é a confissão de fé, mas o conduzir-se a vida em conformidade com tal crença. Dessa perspectiva, o ateísmo que nega Deus, e o agnosticismo, que suspende a decisão sobre a questão da existência de Deus, cabem na mesma negação do teísmo existencial. Desse modo, o que importa sobre o tomismo e as práticas católicas por ele informadas à séculos, não é o ponto da doutrina sobre a ascendência da revelação em contraste com a razão; o que importa é a prática racionalística, porque a aproximação racionalística à Deus invoca um Deus da razão.

O pensamento atrás da crítica da religiosidade moderna pode ser expresso em termos da questão dos valores contida na pergunta de Aristóteles sobre o que faz um grupo de homens diferente de um rebanho de gado: quais valores podem ser realizados entre homens que não podem ser realizados num rebanho de bois? Atividades que dizem respeito à vida imediatamente prática não responde a essa questão porque as vacas também se alimentam, se reproduzem (e até trabalham). O século XIX formulou três tipos de valores cuja procura elevaria os homens acima dos animais: a bondade, a verdade e a beleza.

O jovem Friedrich Nietzsche (1844-1900), por exemplo, apropria de Arthur Schopenhauer (1788-1860), a doutrina segundo a qual a vida da bondade está representada na figura do santo, a vida da verdade está representada pelo cientista ou estudioso, e a vida da beleza se manifesta no artista. O curso do pensamento de Nietzsche se caracteriza pela rejeição, em sucessivos momentos, da vida do santo e do cientista/estudioso. O santo é rejeitado como modelo de seu princípio metafísico, a vontade de poder, porque ele aplica a vontade de poder com a finalidade de negar a própria vontade de poder: sua vida é dedicada a superação do próprio

princípio da vida. Já a vida do cientista/estudioso expressa a vontade de poder de um modo mais coerente mas, se limita à insistência de projetar uma meta, a verdade, que é externa ao exercício da vontade de poder. Por isso, o cientista/estudioso estabelece, a princípio, um mundo externo caracterizado por uma estrutura essencial cuja compreensão é a sua meta última, a verdade. Entretanto, tal maneira de apropriar o mundo impossibilita a realização de que as suas estruturas essenciais são estabelecidas pela vontade de poder no primeiro instante. Desse modo, apenas a vida do artista situa o homem numa relação apropriada com o mundo e consigo mesmo porque o artista se cria no ato de criar o mundo.

O problema da concepção de Nietzsche é o seguinte: a vida da bondade não está necessariamente representada na figura do santo – pelo menos não no santo cuja vida se caracteriza pela renúncia ascética. Segundo a perspectiva teística, o projeto da vida de bondade é o de se manter na presença de Deus. Tipicamente, no ocidente, práticas ascéticas fazem parte da tecnologia de ficar na presença de Deus, mas não é inteiramente evidente que tais práticas sejam necessárias pela natureza da divindade em si mesma. Este ensaio propõe, para a vida da bondade, outro modelo, a saber, o profeta.

Entregue às conseqüências da inspiração, a profecia se constitui no verdadeiro resultado de estar-se e permanecer-se na presença de Deus. É difícil compreender como o profeta representa a vida da vontade na medida em que os frutos da experiência profética são caracterizados como “a verdade.” Portanto, a concepção do profeta enquanto mensageiro da verdade faz com que a profecia pareça um modo da vida da verdade. Mas, a profecia parece um modo da vida da verdade principalmente para quem segue o valor da verdade, a saber, os cientistas/estudiosos; assim, quando o filósofo, que é um

tipo de cientista/estudioso, pergunta sobre a relação da filosofia com a profecia, ele pressupõe que a meta da profecia é a mesma meta que a da filosofia, procurar a verdade.

De uma perspectiva pós-filosófica, Martin Heidegger (1884-1976) distingue entre pensamento e poesia na seguinte fórmula: enquanto o pensador pensa o Ser, o poeta nomeia o Sagrado. Essa distinção entre pensador e poeta se deriva da questão central desse ensaio: a relação entre filosofia e profecia. O filósofo é um pensador e o profeta é um poeta. Quando um pensador que ainda não superou o pensamento, como Richard Rorty, tenta compreender o dito de Heidegger, ele não encontra nenhuma distinção entre as tarefas de pensar o Ser e nomear o Sagrado porque ele não pode compreender que essas tarefas não são, afinal de contas, apenas duas maneiras diferentes de dizer a verdade.

A dificuldade de ver a diferença entre a filosofia como a vida da verdade e a profecia como a vida da bondade resulta do fato de que no ocidente a verdade é concebida como um dos aspectos de Deus. A religiosidade ocidental se originou no pensamento de Zoroastro, com seu dualismo entre um deus de luz que reina no império da verdade e outro de trevas cujo império é o reino da mentira. Esse dualismo de verdade e mentira se repete nas outras três “religiões da palavra”, judaísmo, cristianismo e islamismo, para as quais a fidelidade doutrinal é absoluta e a heresia severamente punida, em contraste com as religiões do oriente, hinduísmo, budismo, daoísmo, confucionismo as quais não centralizam o conceito de heresia e, assim possibilitam que uma pessoa possa ser adepta de mais de uma religião ao mesmo tempo.

A questão sobre a verdade e a bondade como a mais autêntica face de Deus é a questão de que a religião centraliza o regulamento de dizer ou fazer, doutrina ou conduta. A vida da bondade, seja representada pelo santo ou pelo profeta,

é uma vida que prioriza a conduta sobre a doutrina, a atividade sobre o pensamento.

Ao mesmo tempo, o argumento em andamento, parece ter cometido um erro grosso, na medida em que a distinção entre filosofia e profecia está caracterizada pela distinção entre pensamento e poesia, quando poesia é, ao que parece, um modo da vida do artista que procura o valor da beleza. Em outras palavras, parece que se propôs a profecia como representativa da vida da bondade ao caracterizar o profeta como poeta, de modo que o profeta se confunde com o artista.

Aqui, é preciso introduzir a questão de como um agente pode se relacionar com o objeto no seu ato. Convencionalmente existem duas alternativas: ou o agente descobre alguma coisa ou ele inventa alguma coisa. Quando descobre alguma coisa, é a verdade e ele é um cientista/estudioso; quando inventa alguma coisa é a “beleza” (termo usado para nomear a finalidade da atividade estética, mesmo quando o artista pode procurar efeitos que em estreito sentido não o seja, mas, seja, digamos, sublimes ou lúdicos, ou irônicos e assim por diante), ele é um artista. Assim, caracterizar o agente da vida de bondade não parece ser uma terceira alternativa. No entanto, existem coisas novas que não são nem descobertas, nem inventadas, mas simplesmente crescidas. Uma nova variedade de rosa, por exemplo, é uma novidade, mas seria errado dizer-se que ela é descoberta e não inventada ou inventada e não descoberta. Na invenção o agente domina o relacionamento com o mundo, na descoberta, o mundo domina o relacionamento com o agente, mas o crescimento caracteriza a situação intermediária e ambígua em que o mundo e o agente se relacionam com uma espécie de igualdade. Desse modo, a vida da verdade é uma vida de descoberta e a vida da beleza é uma vida de invenção, mas a vida da bondade é a vida do crescimento.

Acabou-se de dizer que existe uma igualdade entre o agente e o mundo no caso de crescimento. No entanto, tal maneira de falar não é correta porque aborda o assunto de modo eclético. Se por um lado, na descoberta, o agente é um sujeito passivo e receptivo; por outro lado, na invenção o agente é um sujeito ativo e espontâneo; e agora, o agente é um sujeito misto, ativo e passivo ao mesmo tempo, receptivo e espontâneo de uma só vez. Tal maneira de falar está errada a medida em que no crescimento o agente não deve ser concebido como sujeito, nem o mundo como um mundo-objeto dessa subjetividade. Heidegger expressa esse agente pela designação *Dasein*; Edmund Husserl (1854-1938) na sua fase final (e por sinal, heideggeriana) chama esse mundo pré-objetivo “o mundo da vida”; e Maurice Merleau-Ponty (1903-1961) designa a relação do *Dasein* com o mundo vivido como uma “situação” em vez de uma “posição,” estabelecida pela sinopse em vez da síntese. Para resumir o sentido dessas recomendações lingüísticas, pode-se dizer que descoberta e invenção já pressupõem o relacionamento entre o sujeito e seus objetos, mas o crescimento acontece num nível anterior à emergência do sujeito cognitivo e do objeto conhecido. Anterior à sua diferenciação, o crescimento nomeia a atividade de um todo do qual o sujeito e o objeto são apenas momentos abstratos.

Dessa perspectiva a vida da bondade representada pelo santo/profeta não pode ser compreendida nas suas fundações ontológicas no horizonte da filosofia moderna porque tanto o cartesianismo como o kantianismo projetam o ser dos entes como a objetividade dos objetos frente a uma subjetividade constituinte. Nietzsche identifica o ascetismo do santo como sua característica distintiva porque ele não conseguiu se libertar totalmente do neo-kantismo da sua época.

O poeta divinamente inspirado não é um artista qualquer. Por ser inspirado pelo além, ele é menos um inventor do que um criador. Sua produção não vem dele mesmo, como no caso do artista comum, mas da interação com o mundo, ou seja com a tradição viva. Tanto o orfismo como o neoplatonismo insistem em distinguir entre o poeta que produz através de mera técnica ou aquele que é divinamente inspirado. Para Platão, a arte era sempre uma mimesis da natureza, mas o neoplatonismo acrescenta a idéia de que existe um tipo de poeta especial cuja mimesis é a do mundo das idéias e não da *physis*. O profeta, quando é desse tipo especial, é um poeta no sentido heideggeriano.¹

Este poeta não se encaixa na vida de beleza do artista, mas sim na vida da bondade do santo/profeta. Para ver isto, é mister compreender a bondade na acepção metafísica, e não moral. Em vez do sentido moral, a bondade metafisicamente concebida indica o ideal de completude, da integridade, de plenitude ou até de superabundância, em vez de deficiência. Uma das revisões que a teologia joanina faz da teologia nos evangelhos sinópticos é de introduzir esse conceito de bondade metafísica como uma caracterização da divindade.

¹ Desde que a atividade espiritual tem sempre seu aspecto crítico, não é de surpreender que os três tipos de crítica literária siga a descrição tripartida acima. Primeiro, existe uma crítica objetivista que coloca uma verdade do texto; o objetivo é articular a verdadeira significação do texto. Segundo, existe um textualismo fraco que nega a existência de uma verdade do texto, mas o interpreta em termos de si mesmo para mostrar as contradições inerentes em qualquer texto literário. Representativo dessa linha de criticismo é a desconstrução de Jacques Derrida e a crítica desconstrucionista de Paul de Man, Geoffrey H. Hartman e J. Hillis Miller, todos da chamada Escola Crítica de Yale. Terceiro, o textualismo forte representado por Harold Bloom que também nega que o texto tenha uma interpretação intrínseca, mas introduz sua própria perspectiva teórica para conduzir uma interpretação "violenta" do texto. Assim, a primeira segue o modelo da vida da verdade, a segunda o da vida da bondade e a terceira o da beleza.

Talvez uma reflexão sobre o significado da palavra possa ser útil. Etimologicamente, “profecia” quer dizer “dizer de antemão”. O profeta é o proclamador, porta-voz, ou interprete dos deuses que falam em sonhos, visões e oráculos. Assim, Philo Judaeus (30 a.C.- 50 a. D.) definiu o profeta verdadeiro como aquele que não fala nada de sua própria conta, mas que simplesmente repete o que lhe foi dado através da revelação. No Velho Testamento, houve quatro “profetas maiores” (Isaias, Jeremias, Ezequiel e Daniel) com escrituras mais extensas, e doze “profetas menores” (Oséas, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias) com escrituras menores. Esperava-se que todos os membros da igreja original, isto é, dos tempos apostólicos, tivessem o dom de profecia. Conforme o *Korão* existiram 200,000 profetas mas apenas seis deles trouxeram novas leis ou dispensações: Adão, Noé, Abraão, Moisés, Jesus e Maomé, este último considerado “o Profeta”.

Esta última idéia é muito útil para entender a interpretação que Al-Farabi (-c. 950 a. D.) deu do projeto filosófico de Platão – a saber a idéia de que Platão queria substituir Homero como o educador do povo grego – porque uma nova *padeia* é a versão grega de uma nova dispensação hebréia.

Por sua vez, Nietzsche adotou como sua meta central a tarefa de substituir Platão como o educador dos ocidentais. Aliás, antes de Nietzsche, Platão já tinha sido substituído por William Shakespeare (1564-1616) nesse papel. Como Harold Bloom argumenta, Shakespeare criou, pela primeira vez, a imagem do homem moderno, ao tornar a tragédia um conflito entre dois aspectos da consciência humana, em vez do conflito entre dois personagens representativos de certos valores. Nas peças de Shakespeare, um protagonista faz

alguma coisa, examina o que ele fez num dialogo interior, e depois faz outra coisa determinada por aquele diálogo interno. Pode-se até arriscar a seguinte formula: que a psicologia descrita por Freud (em que a consciência não é um ponto da vista epistémico e sim um texto cheio de lacunas, desdobramentos, e rabiscos) foi crescido de Shakespeare. A diferença entre pensamento e poesia no sentido heideggeriano é ilustrado no contraste entre Shakespeare e Nietzsche: Shakespeare, um poeta forte, nomeou o Sagrado; Nietzsche, um poeta fraco mas um pensador forte, pensou o Ser.

Vamos tematizar nosso ideal da vida da bondade, o santo/profeta, no contexto da problemática da individualidade, qual seja, o problema de se tornar um indivíduo, ou seja uma pessoa real. O romance *Half Moon Street* de Paul Theroux diz que existem apenas 200 pessoas reais no mundo, que na China (com mais de um bilhão de pessoas, ou seja, um quarto da humanidade) há talvez duas pessoas reais. O sentido de realidade empregado aqui é aquele considerado por Richard Rorty em *Ironia, Contingência e Solidariedade*. Uma pessoa é real se ela não for uma mimesis de outra, caso ela não seja apenas um clone, mas para isso, a pessoa tem que desenvolver uma linguagem própria em que a estória da sua vida possa ser melhor contada do que na linguagem de uma outra. Nestes termos, a massa da humanidade não é substancial, mas apenas sombra; a grande maioria das pessoas apenas repete coisas a vida inteira.

Certas pessoas conseguem se descobrirem/crescerem/inventarem, mas fazem isso de maneira idiossincrática; elas possuem a “fala original” mencionada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*. Talvez estes sejam os 200.000 profetas do *Korão*, a profecia esperada nos tempos apostólicos.

Alguns desses últimos projetam imagens tão atrativas ou poderosas que inspiram outras pessoas a copiá-las. Estes são os originais que ganham para si mesmos um lugar no cânone dos grandes: certos artistas, certos escritores, certos políticos. Todavia, espera-se encontrar entre estas pessoas, pessoas que sigam qualquer dos três tipos de valor, verdade, bondade ou beleza, quer dizer, os cientistas/estudiosos, os santos/profetos, e os artistas. De qualquer modo, pessoas assim não são comuns: destes, conforme Harold Bloom, não deve haver, entre os poetas (na função de artistas), mais que um por geração (para cada literatura principal como inglês, francês, alemão...). Considerando-se todos os ramos de gênio e todas as tradições culturais, em qualquer geração podem haver umas duzentas pessoas reais como no romance de Paul Theroux.

De novo, entre estas figuras canônicas, algumas se apresentam junto com uma nova lei, dispensação, *paidea*. São pessoas cuja importância é transcendental. Vamos chamá-los “os educadores da humanidade.” Com sorte, existe um destes por geração.

Existe uma questão muito difícil de resolver sobre a natureza desses educadores: Que tipo de valor estas vidas expressam: a verdade, a bondade, ou a beleza? Primeiramente, não se pode resolver esta questão meramente por perguntar se os educadores são cientistas/estudiosos, santos/profetos, ou artistas nos sentidos convencionais destes termos. Platão e Nietzsche, como filósofos, foram cientistas/estudiosos; Moisés e Maomé são santos/profetos; Homero e Shakespeare foram poetas, dramático e épico, respectivamente. Mas isto não quer dizer que a natureza da educação seja diferentes nos três casos. A questão deve ser abordada em termos da natureza da dispensação/*paidéia* oferecidos por esses educadores.

Considere-se a interpretação aristotélica da profecia verdadeira feita por Avicena (980-1037): o profeta verdadeiro pode receber do intelecto ativo de uma vez só tudo aquilo que uma pessoa sem inspiração tem que receber pouco a pouco. Nesta interpretação, tanto o profeta quanto o filósofo recebem a verdade, e a profecia, como a ciência/estudo, é a descoberta, não o crescimento.

Mas nos rejeitamos esta interpretação reducionista que faz da profecia um *nous* puro, uma apreensão sem mediação, a filosofia sem a dialética. Muito ao contrário desta compreensão anti-mística, acreditamos que, no nível da educação da humanidade na filosofia de um Platão, na ciência de um Arquimedes, no estudo humanístico de um Plutarco - não há descoberta do que já é, mas crescimento, dentro do abundante leito do mundo, de uma visão tão inédita das coisas que faz até o mundo florescer.

Uma vez mais, considere-se a interpretação da arte verdadeira apresentada por Plotino (205-270 a. D.): a arte verdadeira recebe através do *nous* uma visão direta do mundo das formas, enquanto a arte vulgar é apenas uma imitação das coisas da natureza, que são por sua vez imitações das formas. Nesta interpretação, tanto o artista quanto o filósofo recebem a verdade, e a arte, como a ciência/estudo, é descoberta, não invenção (e muito menos crescimento).

Novamente, rejeitamos esta interpretação reducionista que faz da arte verdadeira um *nous* puro, uma apreensão sem mediação, a filosofia sem a dialética. Ao contrário dessa compreensão anti-mística, acreditamos que, no nível da educação da humanidade - na epopéia de um Homero, na dramaturgia de um Shakespeare, no liricismo de um Augusto dos Anjos - não há descoberta do que existe eternamente, nem invenção pura do que nunca foi, mas crescimento de uma visão disponível no curso das coisas mas que ainda não

foi plenamente ou adequadamente articulada até que ela florescece.

Agora, existiam seitas platônico-pitagóricas que diziam que a salvação podia ser alcançada através da contemplação da perfeição do mundo das formas. Coisas particulares, como seres humanos individuais passam fora da existência porque são limitados e imperfeitos, mas o cosmos como um todo tem uma estrutura eterna que governa suas mudanças cíclicas. Assim, o indivíduo, ou pelo menos sua parte racional, pode se tornar eterno por identificar-se com aquela estrutura eterna.

A limitação dessas seitas é que eram exclusivistas ou elitistas: para conseguir uma compreensão intelectual das formas era mister que um jovem inteligente se aplicasse por décadas ao estudo da filosofia e da matemática, mas quantos tinham condições para isto? Não havia uma via popular para a salvação, mas no cristianismo que se tornou ortodoxo a salvação é disponível à todos, intelectualmente dotados ou não, economicamente privilegiados ou não. A teologia joanina oferece a salvação platônica-pitagórica às massas através de um golpe de marketing. Ela propôs que a contemplação das formas poderiam ser subliminal, quer dizer estética. Caso a arte sacra estivesse imbuída de formas cristãs, a graça do Logos poderia fluir através da obra de arte para transformar a alma do fiel. A camponesa analfabeta assiste missa na catedral semanalmente por vinte anos, até que numa tarde, quando ela olha para a janela de vitrais coloridos, sua alma experimenta a visão beatífica. Mesmo sem compreender as figuras geométricas que transforma sua alma, a camponesa é salva, mas o filósofo, conhecendo essas formas intelectualmente pode não ser salvo, a menos que uma mudança do coração acompanhe sua compreensão.

Por causa desse projeto salvacionista, o cristianismo se tornou a religião estética por excelência. O teatro da missa,

as canções, a pintura, a escultura, a arquitetura das igrejas, a tragédia de Jesus, o calendário eclesiástico – toda a arte sacra expressava as formas cristãs. Desde o século XVI, desde a Reforma e Contra-Reforma, o cristianismo perdeu sua memória deste projeto esteticamente viabilizado. As formas cristãs originais, especificamente a “gramática efésia” de São João, isto é a linguagem angélica, está no *oblivion*. Todavia, por mil e quinhentos anos João foi o maior poeta do ocidente, ultrapassando Platão no alcance, coerência e profundidade de sua profecia.

Assim, o cristianismo platonista de S. João não é apenas uma vulgarização do Platão. Pois a própria massificação foi, neste caso, um golpe de gênio: uma profecia que revela que o caminho para transcender o mundo através da matemática não é a estrada real e sim, uma via pública.² Podemos, por exemplo, aumentar nossas análises preliminares do Livro da Revelação³ pela observação de que ele está determinado do começo até o fim por um equação, $r = 120/7\pi$. Tal fórmula descreve uma espiral arquimédica, uma espiral que não pode ser efetuada com compasso flexível e uma régua utilizada na geometria da época de Platão, representa a trajetória do Cristo na sua missão para a Terra e a trajetória em reverso de sua ascensão para o céu. Essa forma cosmológica crítica ilustra como a tradição joanina tenta

² Convém mencionar aqui a absurdidade aparente na opinião de Nietzsche em O Nascimento da Tragédia de que Dioniso é o deus da música e Apolo o das artes plásticas, porque a música grega é a mais apolônia do mundo, totalmente determinada por esquemas matemáticos – e pior ainda, pitagóricos.

³ Glenn W. Erickson e Sandra S. F. Erickson, “O Cristianismo Neoplatônico de La Celestina”, Vidya [FIC] 22 (jul.-dec 1994): 61-76 [Republicado como “Apocalipse, Tarô, La Celestina”, Idéia e Mimese 1 (1996): 12-31]; Glenn W. Erickson e John A. Fossa, A Pirâmide Platônica. João Pessoa, PB: Editora Universitária [UFPB], 1996, Cap. 3; e Noeli Rossato e Glenn W. Erickson, “O Número 1260 em Joachim de Fiore”, Humanidades em Revista [UNIJUÍ] 3.4 (dec. 1997): 63-73.

emprestar para a nova religião algum da dignidade espiritual do orfismo da *Ode Olímpica II* de Píndaro⁴ e a *Fedra* de Platão, além do pitagorianismo de *A República* e o *Timeu*. Esse cristianismo contemplativo não é uma cópia de Platão, mas uma semente plantada para crescer no solo fertilizado pela metafísica acadêmica.

Abstract

We contemplate the character of certain varieties of spiritual activity, such as philosophy, prophesy and poetry, in the light of some themes from Richard Rorty and Harold Bloom, and with constant reference to Plato, Nietzsche and St. John.

⁴ Ver Sandra S. F. Erickson, "Sobre Solilóquio de um Visionário" (manuscrita não publicada).