

# Nihilismo Europeu

JOÃO DUQUE

«O nihilismo europeu» é, precisamente, título de um escrito de Nietzsche, datado de 1887 e inserido nos seus fragmentos póstumos<sup>1</sup>. Não tendo sido o primeiro a falar no assunto, este europeu emblemático e problemático foi, sem dúvida alguma, o pensador que mais eco deu à leitura da cultura ocidental em registo nihilista, de tal modo que hoje ligamos a própria noção de nihilismo inevitavelmente ao seu nome – para o bem e para o mal, no meio de muitos mal-entendidos.

Ora, sendo multifacetado o significado que Nietzsche atribui a essa categoria, vou deixar-me inspirar pelas suas leituras, no sentido de abordar a questão da tendência nihilista da cultura europeia, sobretudo na sua manifestação contemporânea<sup>2</sup>. Esta não passará de consequência extrema de um trajecto que, provavelmente, não poderia ter tido outro desfecho – o destino do ocidente, segundo Heidegger – e que pode, por outro lado, constituir o cerne do desafio a um outro percurso. Iniciemos a viagem pelos diversos nihilismos – activo, reactivo e passivo – que é a viagem do próprio nihilismo europeu, para desembocar numa possível superação, pela afirmação que em si possa conter a própria negação, num certo e determinado sentido.

---

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Der europäische Nihilismus*, KSA vol. XII.

<sup>2</sup> Note-se que a minha inspiração em Nietzsche se refere sobretudo à nomenclatura genérica, sem pretensões de interpretar correctamente aquilo que ele entendia sob cada forma de nihilismo (Cf.: G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962; N. NABAIS, *Metafísica do trágico*, Lisboa: Relógio D'Água 1997, 235ss; J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa: Alcalá, 2003, cap. VI).

## 1. Nihilismo activo

A primeira e mais antiga forma de nihilismo, que marca a Europa há séculos – isto é, muito antes de ser propriamente Europa – assim como marca grandes culturas antigas, sobretudo asiáticas, pode ser denominada «nihilismo activo». Entende-se, por isso, uma atitude humana, com base numa iniciativa da sua vontade, enquanto vontade do «nada». Em realidade, esse «nada» não é simplesmente nada, mas algo. Trata-se, aqui e paradoxalmente, de uma vontade de fundamentação da existência – ou de sentido para o existir – que marcou o trajecto da humanidade, sobretudo na sua versão grega e na respectiva herança.

O real que nos é dado viver, na sua presença temporal e na variedade das suas manifestações, é plural e fragmentário. O que impossibilitaria, mesmo, falar em «real», como algo único. Mas, por outro lado, a pluralidade fragmentária de todo o existente, mesmo para ser pensada como pluralidade, exige alguma forma de referência unitária. Assim, a pluralidade do real evoca, consigo mesma, a questão de um sentido unitário, que lhe sirva de fundamento protológico – quanto à sua origem – e escatológico – quanto à sua finalidade. De onde vimos e para onde vamos, assim como tudo o que nos rodeia? – essa terá sido a questão de sempre, a dar voz à vontade de sentido e fundamentação, para a realidade pura e simples da existência de algo e de nós próprios, na diversidade desse existir.

Ora, o trajecto para a elaboração desse sentido deu-se, no ocidente, por referência a algum elemento unificante. Para o ser, contudo, esse elemento não poderia ser um existente entre os outros, no interior – na imanência – de todos os que habitam a pluralidade do nosso real. É, por isso, algo ou uma dimensão transcendente ao real, distinta de tudo aquilo que simplesmente é – servindo, assim, de fundamento unificante ou de verdade para tudo aquilo que, distinto de si, simplesmente existe, é.

Mas, sendo assim, em realidade o fundamento unificante de tudo não é, do mesmo modo que tudo é, simplesmente. Se não é, estamos perante um «nada» – do ponto de vista ôntico – que serve de fundamento – diríamos que ontológico – a tudo aquilo que é. Ora, ao nos referirmos a esse fundamento como ontológico, entramos já no núcleo da sua caracterização ocidental: o fundamento como *logos* (discurso, razão, espírito).

Ora, o *logos* que tudo diz, numa razão que pretende explicar o sentido de tudo, enquanto espírito diferente de tudo, reduz a verdade primeira de tudo àquilo que nada é. Nisso reside, precisamente, o resultado nihilista da atitude que se baseia na vontade de fundamentação global da realidade, por recurso a uma realidade que não é «real» – não é da ordem dos entes nem dos acontecimentos ou factos. Assumido esse *logos* como pensamento filosófico, este sempre

se considerou «superior aos factos e habilitado a dizer o eterno no fugaz, que não possui em si esse eterno»<sup>3</sup>.

Consequentemente, aquilo que é, é interpretado no seu devir. Mas, tudo o que devém provém do nada e orienta-se para o nada. O real existente, na sua pluralidade, é assim algo com uma origem nihilista e com uma finalidade nihilista – precisamente o não-ser. Só um sentido diferente de si lhe permite, de algum modo, escapar a esse não ser. Mas não é um sentido resultante do seu ser intrínseco. Intrinsecamente, está marcado pela negação, tal como o estaria o seu fundamento ontológico. «A negatividade do existente tornou-se a evidência de todas as evidências; o *ethos* da civilização ocidental retira desta negatividade toda a sua força, mesmo quando disso não se dá conta»<sup>4</sup>.

Mas trata-se, aqui, do mesmo processo que conduzia à negatividade do fundamento. No fundo, seria a actividade interpretativa e doadora de sentido que provocaria essa dupla negação: do fundamento e do existente, sendo, em realidade, uma só negação. A interpretação – no *logos* humano – é, assim, considerada como uma construção da vontade humana, por negação do puro dar-se do real. Seja essa construção feita pelo *logos* filosófico, teológico ou científico, seja pela actividade da razão ou da fé, trata-se sempre de um processo nihilista relativamente ao real em si – isto é, aos entes, no seu puro facto de serem entes.

Na aparência da afirmação – sobretudo da afirmação mais absoluta e originária – este processo é, de facto, sempre negativo. A sua simulação terá sido a prática mais comum a toda a cultura ocidental. Assim, a afirmação da eternidade, como fundamento do tempo, levaria em realidade à negação do tempo, como verdade do ser; no mesmo sentido, a afirmação da orientação da história para uma verdade final, situada no futuro e que marca a realidade do ponto de vista escatológico, significaria sempre a negação da verdade e validade do presente em que realmente vivemos; do mesmo modo, a fundamentação de tudo no infinito que nos precede e para que nos orientamos implicaria a negação da finitude, que só é possível como negação do finito, na sua particularidade existente.

A fundamentação, pela via do *logos* (seja em que fisionomia for, mesmo teo-lógica), seria assim sempre uma fundamentação no espírito eterno, para além e, por isso, como negação da matéria sensível e temporal, assim como do seu acontecer. A doação de sentido implicaria, na sua raiz, o estabelecimento de uma distância entre sensível e inteligível, retirando o segundo ao primeiro toda a possibilidade de sentido por si mesmo. Estamos, assim, perante uma visão

---

<sup>3</sup> P. GILBERT, *La négation immanente à la philosophie contemporaine et l'affirmation théologique*, in: J. E. BORGES DE PINHO (Org.), *Fé e razão: caminhos de diálogo*, Lisboa: Didaskalia, 2000, 35-54, 39.

<sup>4</sup> Cf.: E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano 1995, 254.

tendencialmente gnóstica da realidade, que terá constituído a raiz da abordagem nihilista que tem marcado a cultura ocidental. Mas, no mesmo momento em que o pensamento, de pendor gnóstico, «impõe afirmações demasiado elevadas ou definitivas sobre o vivido, ...erra o vivido e substituiu-o pela ideia que dele realiza...»<sup>5</sup>.

## 2. Nihilismo reactivo

Certa percepção mais ou menos clarividente deste processo, assim como a vontade de dele se libertar, terão conduzido, na fase moderna do pensamento ocidental, a questionar directamente o fundamento apresentado até aí como inabalável. Surge assim uma reacção que, mantendo a fisionomia nihilista (embora simulada, como a anterior), se pode denominar «nihilismo reactivo». Este assumirá, pelo menos, dois aspectos:

1. Em primeiro lugar, toda a reacção se realiza pela negação destrutiva daquilo contra que reage. O pensamento moderno conheceu, precisamente na fase de ruptura com o pensamento medieval, uma forte marca destrutora de tudo o que o precedia. Iniciada com a crise nominalista, esta tendência conheceu o seu auge nas filosofias da dúvida. Duvidar das capacidades do *logos* humano para verdadeiramente dizer seja o que for, a começar pelos entes particulares e a terminar no seu fundamento, tornou-se o trajecto destrutor mais marcante da viragem cultural<sup>6</sup>. Mas, porque destrutora, essa actividade mantinha-se claramente nihilista.

A manifestação mais clarividente desse nihilismo inicial da modernidade encontra-se no processo de concentração na dúvida. Esta surge como dúvida do *logos*, isto é, como «desconfiança» relativamente à capacidade do conhecimento e da linguagem humanos. Essa desconfiança alarga-se, necessariamente, ao *logos* teo-lógico. Assim, a própria fé é atingida pela dúvida fundamental, a ponto de colocar a questão da possível não-existência de Deus, como fundamento de tudo. Ou, se levantava a hipótese da sua existência, reduzia-a a uma ideia abstracta, que não pode ser conhecida como fundamento. Assim, a vontade de fundamentação atinge uma barreira na dúvida que parece impedir qualquer tipo de fundamentação. E como essa fundamentação era, ao longo da Idade Média, teológica, esta barreira da dúvida mina destrutivamente essa fundamentação,

---

<sup>5</sup> P. GILBERT, *La négation*, 40.

<sup>6</sup> O mais conhecido caso é o de Descartes, embora lhe seja anterior e talvez mais radical o caso de Francisco SANCHES (Cf.: *Quod nihil scitur*, 1581).

inaugurando o processo – primeiro intelectual e progressivamente social – da denominada «morte de Deus» no interior da cultura europeia.

A dúvida, depois, tornou-se metódica, isto é, pretendeu ser o motor de nova fundamentação. Mas esta já não se orientava para um fundamento positivo, nem real nem ideal, senão para um movimento infindo, uma dinâmica de conhecimento, precisamente um método aberto para o futuro, sem ponto de chegada determinável. A modernidade assumiu, assim, as características de um nihilismo do movimento perpétuo para o possível, sem paragem no real concretamente existente. A questão do fundamento foi transposta para um futuro utópico, o que impediu qualquer fundamentação afirmativa: apenas se justificaria o movimento negativo de negação do presente, inclusive do *logos* daquilo que sabemos, em nome de um *logos* utópico, que ainda desconhecemos, a não ser como possível. Ao «nada» da fundamentação protológica – segundo a perspectiva criacionista *ex nihilo* – sucedeu-se o «nada» da fundamentação escatológica – segundo a perspectiva utópica, que não pode saber nem dizer para onde vai, pois é nenhures. Mas o nihilismo não é, desse modo, abandonado.

2. De qualquer modo, a própria modernidade não aguentou a referência pura e exclusiva ao futuro possível, vazio de conteúdo e simples atrator de aventuras do saber teórico, tendo procurado substitutos para um fundamento passado e presente, que permitisse ao *logos* humano continuar a dominar o real, «aniquilando-o» (devorando-o) no seu saber. E esses substitutos, precisamente por se basearem no *logos* espiritual – agora mais claramente concentrado no sujeito humano, como centro do conhecimento – continuam a situar-se na antiga tradição gnóstico-racional, por isso redutora da realidade, na sua positividade particular.

Um primeiro elemento da substituição do fundamento anterior – de Deus, em sentido preciso – foi a divinização do próprio processo crítico. Pelo recurso à dúvida, não apenas quando metódica mas sobretudo quando elevada a princípio absoluto do pensar e dizer humanos, a crítica tornou-se na característica por excelência da modernidade. Ao absolutizar-se, transformou-se em crítica pela crítica, como única forma autêntica de ser. O seu único critério seria o próprio criticar, em nome de nada afirmado positivamente (pois isso deveria ser, também, criticado). Assim, o processo crítico, como novo fundamento do saber e do ser, como nova forma de cultura, é claramente um processo meramente negativo. O sentido do ser de tudo encontra-se, simplesmente, na negação de tudo o que é. Esta passa a ser uma forma de nihilismo que, apesar de tentar simular-se na positividade do próprio acto de criticar, não consegue esconder suficientemente o seu estatuto gritantemente nihilista.

Mais subtil e facilmente dissimulado é o nihilismo substitutivo (reactivo) que orienta o próprio processo científico. Se o pensamento filosófico-teológico medieval atingia a segurança de si no fundamento transcendente, no próprio ser

subsistente como sentido seguro, firme e sabido de todo o existente, fornecendo assim ao logos humano segurança de si e da sua capacidade de conhecimento, o pensamento moderno, após a destruição da referência a essa fundamentação segura, também tentou encontrar algum apoio que permitisse uma ciência apropriadora de um fundamento. Pelo recurso ao *cogito*, através da matematização do real, num processo científico mais subjectivo que objectivo, a realidade é, de novo, reconduzida ao âmbito do racional, abstracto, genérico e subjectivo, na medida em que a generalização matemática acontece em função de categorias inerentes ao sujeito humano. Nesse processo, que parece basear-se numa relação próxima com os factos empíricos, o que acontece é que «o contentamento da inteligência científica exige que os seus objectos sejam bem fixados, encurralados, isto é, colocados numa determinação ideal»<sup>7</sup>. Mas os objectos reais não são assim. Como tal, a ciência moderna só existe com base num processo de negação, que extrai o objecto do seu saber ao contexto em que realmente existe, reduzindo-o, à boa maneira gnóstica, às condições de idealidade, que em realidade não são.

Unindo a absolutização da crítica (relativamente ao passado e ao presente), com as conquistas aparentemente positivas (simuladas de absolutamente não nihilistas) da ciência moderna, e com a força metódica de ambos na abertura de um futuro possível, sempre melhor e sempre diferente, sem final pleno à vista, atingimos um dos elementos culturalmente mais marcantes da modernidade europeia: a divinização do progresso, como fundamento absoluto de tudo. A evolução torna-se critério de validade e de afirmação. Mas a evolução, em realidade, só existe em função de uma constante negação do anterior, considerado pior ou, pelo menos, inferior. Em primeiro lugar, isso manifesta-se na negação do passado, como algo superado ou, pelo menos, a superar. O presente (a «actualidade») transforma-se assim em valor inquestionado. Mas, tal aparente afirmação do presente é apenas ilusória, pois o processo de evolução exige, em realidade, a constante negação do presente, na medida em que passa constantemente a ser passado, em nome de um futuro para o qual se deve evoluir. Mas o futuro ainda não é. Por isso, a dinâmica profunda de todo o progresso com base na ideologia da evolução é claramente nihilista, dificultando qualquer modo de afirmação daquilo que é e do sentido em si mesmo.

Para além disso, do ponto de vista cultural, a ideologia do progresso, aliada à confiança na ciência, assim como à afirmação da atitude crítica conduziu, progressivamente, à pretensão tecnológica de controlo total sobre o real: enquanto mundo e mesmo enquanto ser humano – até enquanto «destino». Por isso é que

---

<sup>7</sup> P: GILBERT, *La négation*, 39.

alguns pensadores ocidentais (como Heidegger) viram na técnica a manifestação mais evidente do destino nihilista de toda a cultura ocidental, com todo o seu potencial destrutor (aniquilador). «No delírio do poder total, acumula-se um potencial enorme de destruição. O delírio do poder total é a outra face da morte de Deus e, nesse delírio, o ser humano convenceu-se que possui um poder incondicionado sobre o mundo, que possui licença para construir e destruir»<sup>8</sup>. Essa vontade de poder, como poder da vontade, que tudo pensa poder dominar, até ao aniquilamento, é a versão moderna máxima do nihilismo instaurado pela vontade humana. Os efeitos do domínio – e da destruição – tecnológico é a sua manifestação clara e uma das vertentes mais significativas do nihilismo europeu moderno, alargado a todo o globo.

### 3. Nihilismo passivo

No prolongamento do processo crítico, a crítica absoluta acaba por se moer a si mesma, já que o seu destino é tudo destruir. Entramos, assim, no momento em que, vislumbrando a ausência de fundamento, não atingimos a procurada afirmação do real, mas antes a imanente negação do real – embora seja uma negação «em nome de nada» e já não em nome do «nada», como fundamento transcendente aos entes. Trata-se, em realidade, de uma negação com dupla face, que aparenta ser paradoxal mas que acaba por constituir um mesmo movimento, em dois momentos.

1. Por um lado, o nihilismo passivo, como negação do real, pode assumir a aparência da sua afirmação, só que sem recurso a um absoluto que o justifique. Assim, a nossa finitude passa a ser assumida como tal, com tudo o que isso implica – e que consideraríamos negativo, como a dor, o sofrimento, o mal, a morte – sem pretensões nem esperanças salvíficas, mas no conformismo com aquilo que é (*amor fati*). Aquilo que os existencialistas, sem vislumbre de fundamento ou sentido, ainda consideravam como absurdo – precisamente, a situação da nossa realidade, com todas as suas contradições inaceitáveis<sup>9</sup> – perde assim o seu carácter de absurdo (que exigiria alteração, superação ou, pelo menos, protesto crítico), para se afirmar em si mesmo, sem mais, como uma espécie de destino a acolher alegremente, mais conformadamente do que a própria criança que simplesmente brinca. Pretende-se, assim, superar toda a espécie de pensamento

---

<sup>8</sup> S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995, 90.

<sup>9</sup> Como magistralmente mostra A. CAMUS, sobretudo na «Peste» e no «Mito de Sísifo».

(e acção) trágico, que impossibilitaria o compromisso – no sentido de simples e neutra pertença – com a realidade positiva que somos e em que somos, em nome de uma outra realidade desejada, que torna esta absurda<sup>10</sup>.

Do mesmo modo, supera-se o pensamento (e acção) epopeico, que fundamentaria a intervenção humana para a transformação, com base em possibilidades próprias e no domínio (nihilista) do mundo<sup>11</sup>. A desilusão relativamente à epopeia dessas possibilidades nihilistas, que primeiro conduziu ao nihilismo trágico existencialista, terá desembocado, em época dita pós-moderna, num nihilismo pós-epopeico e pós-trágico, que simplesmente nada espera e, por isso, nada pretende fazer: «tudo é demasiado penoso» (Nietzsche), pois nada vale a pena; apenas nos resta viver – ou ser vividos pela existência que nos calhou em sorte<sup>12</sup>.

2. Mas, se nada vale, o nihilismo passivo passa inevitavelmente a assumir a característica do vazio pragmático, como consequência da dúvida e da desilusão totais – o ente como nada e a negação (gnóstica) como nada também. A matriz estoíca e epicurista, que determina a posição anterior, enquanto aceitação pacífica e feliz do absurdo – que assim deixaria de o ser, por artimanha da razão prática – resulta agora em cepticismo radical, que corrói a própria actividade crítica. Não é por acaso que as propostas teóricas neste sentido pretendem claramente recuperar o paganismo grego, como primordial característica da identidade europeia. Mas, em realidade, retomam posições romanas correspondentes à decadência do império, como decadência nihilista de civilização. Só esse paralelo já deveria dar que pensar.

O nihilismo cultural de que hoje se fala – até ao ponto de alguns denominarem a nossa época de «era do vazio» – é precisamente este nihilismo passivo, que o próprio Nietzsche abominava e temia, como consequência de todo o processo nihilista ocidental. Nesse sentido extremo, dificilmente se lhe encontram precedentes em toda a história europeia, já que actualmente esse vazio assume

<sup>10</sup> Cf.: G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, esp. o capítulo: «A secularização contra o pensamento trágico». Cf.: P. GILBERT, *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains*: E. Severino, S. Natoli, G. Vattimo, in: «Nouvelle Revue Théologique» 121 (1999) 254-273.

<sup>11</sup> Cf.: J. COUTINHO, *A experiência do ateísmo*, in: AAVV, *O presente do Homem, o futuro de Deus*, Actas do Congresso Internacional de Fátima, Fátima 2004, 208ss.

<sup>12</sup> Neste sentido nihilista poderia ser interpretada a categoria do *Ereignis* (acontecimento) utilizada por Heidegger. O ser seria, em realidade, aquilo que nos acontece. O acolhimento do ser poderia, assim, ser interpretado como mera entrega ao destino do acontecer (mesmo que sejam possíveis outras interpretações menos nihilistas do texto heideggeriano, mas isso seria outro assunto).

formas específicas, originando uma sociedade que roda em torno de si mesma, como uma mó a moer em seco, pois não vai para lado nenhum, nem vem de lado nenhum, nem pretende realizar nada: apenas permanecer no seu ser circular.

É claro que, falar no futuro da Europa, na sua identidade unitária e eventualmente unificante, em situação cultural semelhante, é o memo que nada dizer, pois trata-se de um discurso vazio de conteúdo, reduzido este ao nada da identidade, do vazio da memória e ao nada da esperança. Nessas circunstâncias, as diferenças reais entre os existentes não são propriamente afirmadas, mas em realidades negadas. Sem referências comuns, como partilha de um conteúdo de valor, cada existente – sobretudo cada indivíduo humano – só poderá afirmar a sua diferença como negação do outro. A era do vazio resulta, assim, em era da violência caótica, como agonística indiferenciada, enquanto guerra das diferenças individuais absolutizadas em si mesmas<sup>13</sup>.

Mas, não será possível procurar, ainda, outro apoio, como fundamento de memória e esperança, isto é, de identidade possível, com futuro? E como encontrá-lo, mantendo-se no interior de um processo de algum modo sempre nihilista, mas sem que este desemboque no destrutor nihilismo passivo?

#### 4. «Nihilismo afirmativo»

O nihilismo não é, simplesmente, negativo. Talvez haja caminhos que permitam assumi-lo positivamente e, desse modo, conjugá-lo com a afirmação da realidade, na afirmação do seu pensamento. É nesse sentido que proponho uma abordagem que permita falar em «nihilismo afirmativo», tornando fértil o paradoxo contido nessa relação.

1. Do trajecto da história ocidental, apercebemo-nos que a raiz do nihilismo, situando-se na vontade de fundamentação, se articula como questionamento radical de tudo. Só assim se pode falar em fundamentação metafísica, quando aquilo que é apresentado como fundamento é assumido como resposta a esse questionar radical – que atinge o questionar do próprio questionar<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf.: J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford 1990, esp. cap. 10, sintomaticamente intitulado «Violência ontológica ou a problemática pós-moderna». Neste *topos* da violência caótica ressoa, sem dúvida, a ideia básica da leitura que René GIRARD faz das sociedades humanas, na sua ancestralidade primária (Cf.: *La violence et le sacré*, Paris 1972). Estaremos a regressar a esse estado primitivo, após o percurso longo por todo o ciclo das negações e das afirmações da humanidade? Não me parece que se trate de um destino inevitável!

<sup>14</sup> Para a exposição desta trajectória, ver: W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1975., esp. 1ª Parte, cap. 2 e 4ª parte.

O questionamento radical, que pressupõe a dúvida radical, pode contudo não desembocar na negação. Aliás, não pode desembocar na pura negação, pois então corresponderia à frustração total do seu próprio movimento. A negação interrogante do questionamento radical procura uma afirmação última. Mas reconhece que só a atinge através desse questionamento negador, reconhecendo por isso que nunca pode abandonar a sua atitude negativa de questionador.

Mas, sendo a procura orientada para uma afirmação, podemos considerar que, levando em conta o questionamento metafísico radical – «porque há ser, em vez de simplesmente nada?» – se estabelece uma relação fértil entre negação e afirmação, sem que uma possa algum dia anular a outra.

Assim, a negação, como hipotético ponto de chegada do questionar radical – e como possibilidade alternativa ao próprio ser – assume o papel de possível (não necessária) mediação da afirmação. Esta, por seu turno, porque resultante deste processo, é a ele reconduzida, sempre de novo, de tal modo que não pode ser afirmação pura. Neste sentido, relativamente à nossa relação ao real e ao seu conhecimento, não nos é possível, nem a negação pura nem a afirmação pura, mas uma através da outra. Manifesta-se, aí, o papel da negação, como mediação da afirmação.

2. Esta dinâmica tensional entre negação e afirmação, sem exclusão mútua, que hoje se nos torna culturalmente evidente, nas circunstâncias da manifestação do nihilismo que, mais ou menos encobertamente sempre acompanhou a cultura europeia, já conheceu manifestações bastante desenvolvidas. O caso mais exemplar é, precisamente, o da chamada «teologia negativa».

Em jogo está a referência humana ao fundamento de tudo. Enquanto referência na linguagem e como linguagem (*logos*), trata-se de um processo de nomeação ou de dicção desse fundamento, com a correspondente forma de conhecimento. Mas, precisamente por se tratar do fundamento transcendente, não se trata aqui de «colocação» ou construção desse fundamento, raiz de todo o nihilismo activo. Trata-se da nomeação possível de um fundamento inominável.

O paradoxo abre, desse modo, um espaço, na linguagem, para a articulação tensional entre a negação e a afirmação, entre o nihilismo por defeito e o nihilismo por excesso, se quisermos. Teologia negativa é, precisamente, a articulação impossível da referência ao fundamento, tornando-a possível na impossibilidade. A *via affirmationis* inicial, que parece pretender colocar o fundamento, como elemento da nossa linguagem e do nosso mundo, é imediatamente atravessada, nessa sua pretensão desmesurada, pela *via negationis*, que desmonta ou desconstrói todas as falsas pretensões do *logos* dominador humano. Mas, por que não se trata de simples reacção negativa à afirmação, o próprio jogo entre negação e afirmação resulta na *via eminentiae*, que abre o espaço ao transcendente como fundamento: afirmando-o e negando-o, ou seja, sem o afirmar nem o negar.

Só assim será possível, também hoje, recuperar a referência ao fundamento, para além de todo o vazio do nihilismo passivo, mas sem cair no nihilismo da afirmação que pretende dizer o que, em realidade, nunca poderia dizer. Talvez consigamos encontrar, nesta fase crepuscular da modernidade, alguns impulsos em pensadores também crepusculares, para pressentir a possibilidade de percorrer este caminho humilde, mas seguro e firme. O caso do recém-falecido filósofo francês, Jacques Derrida, é um dos exemplos mais eloquentes. Mesmo que tenha tendência para privilegiar apenas o momento negativo, acabando por se prender num nihilismo quase passivo, o certo é que o seu pensamento e a sua linguagem abrem espaço suficiente para a afirmação, ao estilo da teologia negativa. Afirmação essa que poderá ser importante, não apenas do ponto de vista estritamente teológico, mas mesmo do ponto de vista cultural, como superação do grau zero do nihilismo europeu, que parece ter sido atingido<sup>15</sup>.

3. Ora, na tradição do pensamento ocidental, encontramos um conceito claríssimo – embora complexo – para exprimir, precisamente, a relação tensional entre negação e afirmação: o conceito de analogia. O pensamento da analogia poder-nos-á inspirar, assim, uma forma de «nihilismo afirmativo», como articulação analógica do fundamento e da referência humana a esse fundamento, instaurando assim uma possibilidade de futuro para a cultura europeia – e para a teologia cristã.

Nesse sentido, aqui apenas evocado, para posterior aprofundamento<sup>16</sup>, poderíamos falar em analogia do real, como articulação concreta da sua pluralidade diferencial e da relação das diferenças – cuja identidade se articula, precisamente, no jogo entre afirmação (do que é) e negação (do que não é). Cada ente particular toma parte, nesse sentido analógico, no todo das articulações relacionais, sem ser devorado ou aniquilado na sua particularidade e diferença – aliás, é esta que permite e possibilita a relação ao todo.

Se falarmos do todo – e, mais ainda, do princípio de existência desse todo – como ser, então somos convocados a pensar a analogia do ser. Este, em realidade, não é um ente mais nem se diz univocamente de todos os entes – o que reduziria a realidade a simples ideia. Mas também não se diz equivocadamente dos entes, pois estes seriam reduzidos ao nada da existência – o que «não é», nada é.

---

<sup>15</sup> Cf.: J. DERRIDA, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in: *Psyqué. Invention de l'autre*. Paris 1987, 535-596; J. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz: Grünewald, 1997.

<sup>16</sup> Cf.: J. DUQUE, *Analogía de participación y sociedad (post)moderna. Una relectura de Tomás de Aquino*, in: «Compostelanum» 49 (2004) 87-98.

Mas, para além da analogia do ser, somos enviados à analogia do fundamento. Este vive-se por participação. Mas trata-se de participação analógica, na semelhança e na diferença. Assim, o ser do mundo não é o fundamento, mas também não lhe é estranho: precisamente porque dele participa analogicamente.

Esta referência analógica ao fundamento implica uma afirmação na negação e uma negação na afirmação, segundo o modelo do «nihilismo afirmativo». O mundo – e o ser humano – visto, segundo essa perspectiva, como mediação (analógica) do fundamento – de Deus, em perspectiva teológica – adquire a sua consistência própria, que só essa doação de sentido lhe permite. Só assim poderá superar o efeito máximo do processo nihilista, que a auto-fixação em si mesmo revelou ao extremo.

Assim, a negação da auto-fundamentação da realidade, se baseada numa relação analógica com o fundamento, não resulta em radical nihilismo para o real, mas sim na única possibilidade da sua afirmação, enquanto afirmação do seu valor intrínseco. Mas, ao mesmo tempo e de qualquer modo, toda a analogia inclui um movimento negativo, mesmo que nele não se fixe. Assim sendo, a afirmação da realidade – com a consequente afirmação do seu valor – mesmo se mediatizada pela negação, não deixa de ser afirmação real.

Do ponto de vista cultural, isso significará que, possivelmente, só esta fundamentação analógica no transcendente permitirá encontrar um caminho para sair do vazio a que o processo nihilista, nas suas diversas versões, terá conduzido a Europa. Se o vazio significa a perda de referências para dar valor à realidade – sobretudo à pessoa humana e à sua dignidade – a sua superação, pelo recurso a um fundamento absoluto, permitirá a concentração nessa realidade, como analogicamente absoluta. Por participação no absoluto, poderemos acolher a pessoa humana como um absoluto positivo, por isso mesmo a afirmar – mesmo que, precisamente por ser analógica (relacional), essa afirmação contenha em si a passagem por uma negação da absolutização do finito em si mesmo e por si mesmo. Caso contrário, a pessoa humana seria apenas nada, já que vem do nada e para o nada vai. Mas, se nada vale, tudo vale em relação a ela. O nihilismo europeu, ao longo de mais de vinte séculos, ter-nos-á ensinado essa lição. Será que estamos dispostos a aprendê-la?