

Do mutismo atual do sujeito: notas sobre uma tentativa de ressuscitar a subjetividade¹

Erick Felinto*

RESUMO

Em face da de-substancialização do sujeito, o discurso perde o estatuto de verdade e transforma-se num universo de signos, símbolos e imagens fragmentários. Perturbado pela proliferação de sentidos, o sujeito pode adotar duas posturas divergentes: aceitar a fragmentação e levar a existência como puro jogo de possibilidades ou se revoltar e tentar recuperar o sentido. A reflexão filosófica contemporânea, quase em sua totalidade, afirma a primeira atitude. Palavras-chave: de-substancialização do sujeito; fragmentação do discurso.

SUMMARY

In light of the de-substantialization of the subject, the discourse loses its character of truth and becomes a fragmentary universe of signs, symbols and images. The subject, troubled by this proliferation of meaning, can adopt two divergent attitudes: he will either accept fragmentation and view existence as a pure game of possibilities or rebel against it and try to recover the meaning. Contemporary philosophical reflection commonly upholds the first attitude. Keyword: de-substantialization of the subject; fragmentation of the discourse.

RESUMEN

Frente a la desubstanciación del sujeto, el discurso pierde el estatuto de verdad y se fragmenta en un universo de signos, símbolos e imágenes. En medio a la multiplicación de los sentidos, el sujeto puede adoptar dos posiciones divergentes: aceptar la fragmentación y llevar la existencia como puro juego de posibilidades o revoltarse e intentar recobrar el sentido. La reflexión filosófica contemporánea, casi en su totalidad, afirma la primera actitud. Palabras-clave: desubstanciación del sujeto; fragmentación del discurso.

“O sujeito persiste e marca”.

Lucien Sfez, Crítica da Comunicação

Após a travessia de um bosque denso e sombrio, cuja descrição evoca algo da selva selvaggia do poema de Dante, um cavaleiro medieval encontra abrigo num castelo já recheado de peregrinos que o precederam na jornada pela floresta. Esse castelo, curiosa mescla de santuário e estalagem para os andarilhos exaustos, compõe o cenário no qual o escritor Italo Calvino narra uma de suas mais intrigantes histórias. Intrigante, de fato, por seu caráter simultaneamente verbal e visual. Logo no princípio da narrativa, os personagens percebem que a travessia do bosque lhes havia custado a perda da voz. Impossibilitados de comunicar-se verbalmente, os peregrinos se vêem forçados a lançar mão de um baralho de tarô para encenar suas aventuras pelo bosque. Nos 22 arcanos do tarô desenham-se então séries de narrativas paralelas e entrecruzadas, nas quais a escritura constitui mera tradução verbal da seqüência de imagens dispostas ao sabor do acaso.

Experiência de combinatória narrativa tematizando os limites da linguagem, O Castelo dos Destinos Cruzados (1991) também funciona como fábula de certos aspectos da chamada “condição pós-moderna”: o enfraquecimento da subjetividade e a impossibilidade de construir narrativas totalizantes. Não é que se tenha tornado inviável contar histórias. Muito pelo contrário: trata-se, antes, da falência da História como texto legitimador. Esta, como todas as outras grandes narrativas, caiu vítima da desintegração filosófica das noções de verdade e sujeito. A verdade significava a conformidade entre palavra

e coisa, entre fato e enunciado, cujo acordo podia se dar sem problemas até o entardecer da modernidade. Até então, o sujeito era aquela entidade capaz de associar mundo e linguagem, revelando a verdade e superando a dúvida, tal como se dava no ideal movimento do cogito cartesiano. Questionar a validade desse sujeito e de sua verdade só se tornou possível quando todos os fundamentos capazes de produzir certeza - Deus ou a ciência - encontraram resistência no pensamento crítico de autores como Freud e Nietzsche. Resistência resoluta ao ponto de levar o último a afirmar que “a crença na verdade começa pela dúvida sobre tudo o que até então se creu como verdade” (Der Glaube an die Wahrheit beginnt mit dem Zweifel an allen bis dahin geglaubten Wahrheiten) (1954, p.19, frag. 20 [trad. minha]). Esse questionamento da verdade chegou ao ponto de transformar toda narrativa em fábula, em mais uma história entre outras histórias, ou uma interpretação entre outras, como diria o próprio Nietzsche.

Em minha interpretação da fábula de Calvino, o peregrino que atravessa a floresta é como o sujeito pós-moderno, confrontado com um mundo de permanente incerteza e de caráter sempre mutável. Seu discurso perdeu o estatuto de verdade e substância que lhe conferia validade social. A desubstancialização da fala o leva então a imergir num universo de signos, símbolos e imagens, numa proliferação incessante de sentido que nunca encontra repouso. Se o sujeito já não pode mais contar sua verdadeira história, o que lhe resta então é produzir ficções dessa história perdida. Não surpreende, portanto, que os temas da origem e da perda tenham-se constitu-

ido em obsessões do pensamento e da literatura modernos.

Em meio a essa proliferação de signos, o sujeito pode, entretanto, adotar duas posturas fundamentais e divergentes. Pode aceitar alegremente a fragmentação de seu discurso e propor um modelo de existência como puro jogo de possibilidades ou pode revoltar-se contra a desvalorização do sentido e procurar sua recuperação. A reflexão filosófica contemporânea, em sua quase totalidade, afirma a primeira atitude. Na esfera da teoria da comunicação, uma obra como a de Umberto Eco a expressa com clareza. Dedicar-se com o mesmo interesse à análise dos seriados de televisão hollywoodianos e dos mecanismos da alegoria no mundo medieval é um claro sintoma da aceitação dessa equivalência de significados e valores na cultura pós-moderna. Sem a presença de nenhum fundamento absoluto ou hierarquia fixa, não há por que considerar *Os Caçadores da Arca Perdida* como "obra" menos importante do que a *Summa Teológica* de São Tomás de Aquino. A semiótica de Eco funciona mesmo de modo a produzir tal equivalência, já que nela os bens culturais se reduzem a conjuntos de signos refletindo, em última instância, a ideologia e os códigos dominantes na época em que foram elaborados.

Como seria de se esperar, essa semiótica se dedica tão somente a explicar os mecanismos lingüísticos e lógicos segundo os quais as obras se estruturam. A análise semiótica revelaria, assim, aquilo que a obra tem de espelho da cultura (ou "metáfora epistemológica", para usar um termo de Eco). Na realidade, porém, não poderia além disso sobrar nenhum outro resto, como, digamos, a noção de genialidade autoral. Isso implicaria extravasar os limites objetivos e quantificáveis da análise para decair numa idéia por sua vez relativa e historicamente condicionada - não esqueçamos que as noções de gênio e originalidade são antes de tudo uma invenção do romantismo alemão de fins do século XVIII. A análise semiológica desnuda mecanismos ideológicos e práticas simbólicas nas quais o sujeito é antes coadjuvante que protagonista. Os códigos e sistemas de signos não apenas preexistem, como também condicionam o sujeito.

Frente à impotência que o domina, não restaria ao sujeito mais que entregar-se ao jogo, ao livre intercâmbio dos signos. Trata-se de perceber a vacuidade semânti-

ca em que se encontra e aprender mesmo a rir-se dela, a jogar com ela. Daí que, do ponto de vista de seu protagonista, Il Nome della Rosa possa ser considerado como um romance "iniciático". Guilherme de Baskerville é um sujeito situado no intervalo entre dois mundos diversos - o cosmos ordenado das *summae* medievais e o caosmos da estesia (pós)moderna. Guilherme é, assim, não apenas uma paródia que por meio de mecanismos metonímicos remete ao arquetípico Sherlock Holmes, de *O Cão dos Baskerville*, mas também uma encarnação ficcional de Joyce como herói paradigmático da estética contemporânea. Identidade que se estabelece facilmente por meio da leitura que Eco dedica à obra de Joyce (1965).

No início da novela, Guilherme crê firmemente na existência de ordem e sentido para o mundo. Como seria de se esperar, segue o tradicional tropo medieval do universo como escritura de Deus: a natureza é um livro, cujos elementos constituem signos organizados pela divindade em uma harmonia perfeita, à espera apenas de um intérprete ideal. "Meu bom Adso" - diz Guillermo parodiando o clássico bordão "meu caro Watson" - "Por toda a viagem tenho te ensinado a reconhecer os traços com os quais o mundo fala como um grande livro" (1983, p.31, [trad. minha]). Esse otimismo, contudo, vai sendo progressivamente substituído por um ceticismo radical e pela percepção de que a ordem não é mais que uma ilusão produzida pelo sujeito. Mesmo descobrindo o autor dos crimes, Guilherme é derrotado em sua intenção de preservar o saber (a biblioteca, o livro perdido de Aristóteles). Essa derrota o leva a concluir que por trás dos signos existem apenas outros signos, mas nenhuma substância ou fundamento último capaz de garantir a harmonia entre a realidade e o discurso: "Me comportei como obstinado, seguindo um simulacro de ordem, quando deveria saber bem que não há ordem no universo" (1983, p.495, [trad. minha]).

Assim como o cavaleiro de Calvino perde a fala após sua travessia "iniciática" pelo bosque sombrio, o herói de Eco perde a crença no poder dos signos ao cruzar o confuso bosque de símbolos e imagens que o cerca. Nos dois livros a linguagem visual desempenha papel fundamental: as cartas do tarô e as iluminuras, que tanto impressionavam Adso como representações do mundo de ponta-cabeça, figuram a vitalidade da imagem numa

época em que a escritura parece perder todo encanto. Se a novela de Eco é uma defesa do riso e da ironia frente à seriedade da ordem, o texto de Calvino é puro jogo, experimento lúdico em que o acaso intervém ativamente na intencionalidade do processo criativo. Mais importante ainda: Guilherme e o cavaleiro sem nome são sujeitos desprovidos de substância ou identidade. O protagonista de Calvino é apenas um espectador-narrador de aventuras alheias, que ao final confessa haver perdido sua própria estória: "O que sobrou de mim foi apenas essa obstinação maníaca de completar, de encerrar, de dar vida aos relatos" (1991, p.67). Já Guilherme não passa de um composto indefinido de identidades diversas - Sherlock Holmes, Guilherme de Ockham, o próprio Eco.

Esse sujeito fraco, esvaziado, fragmentado pela multiplicidade de discursos e signos que o atravessam encontra, porém, uma contraparte na segunda atitude possível frente ao problema da subjetividade no pós-moderno. Tal atitude representa, como dissemos anteriormente, um movimento de revolta e rebeldia, mas também, sem dúvida, de recuo. Para recuperar uma subjetividade que na reflexão filosófica atual se esfacela, é preciso dar um salto no passado e buscar formas de pensamento pré-modernas. Curiosamente, a regressão no tempo constitui não apenas um mecanismo aceito pelas práticas pós-modernas, mas uma de suas práticas fundamentais. Como disse muitas vezes o próprio Eco, nossa época é o momento de aceitação de todos os passados. Esgotada a possibilidade de construir novas narrativas globais, o que naturalmente resta é revisitar o passado, mas de uma forma irônica e não inocente, segundo advertem os propagandistas do pós-moderno. Não surpreende, portanto, o interesse da literatura pós-moderna por formas arcaicas ou desgastadas, como o romance policial e a novela histórica, caso, não custa lembrar, do próprio texto de Eco. Entretanto, se o sujeito esvaziado do pós-moderno retorna ao passado para ironizá-lo ou parodiá-lo, os modelos de subjetividade que se propõem como alternativos o fazem de maneira absolutamente séria. Para estes, o antigo funciona como ensinamento vital, esquecido pela história, mas cuja importância exige sua recuperação. É o caso do crítico literário Harold Bloom ou, de maneira ainda mais evidente, do filósofo Raymond Abellio, como veremos.

Curiosamente, também, o retorno

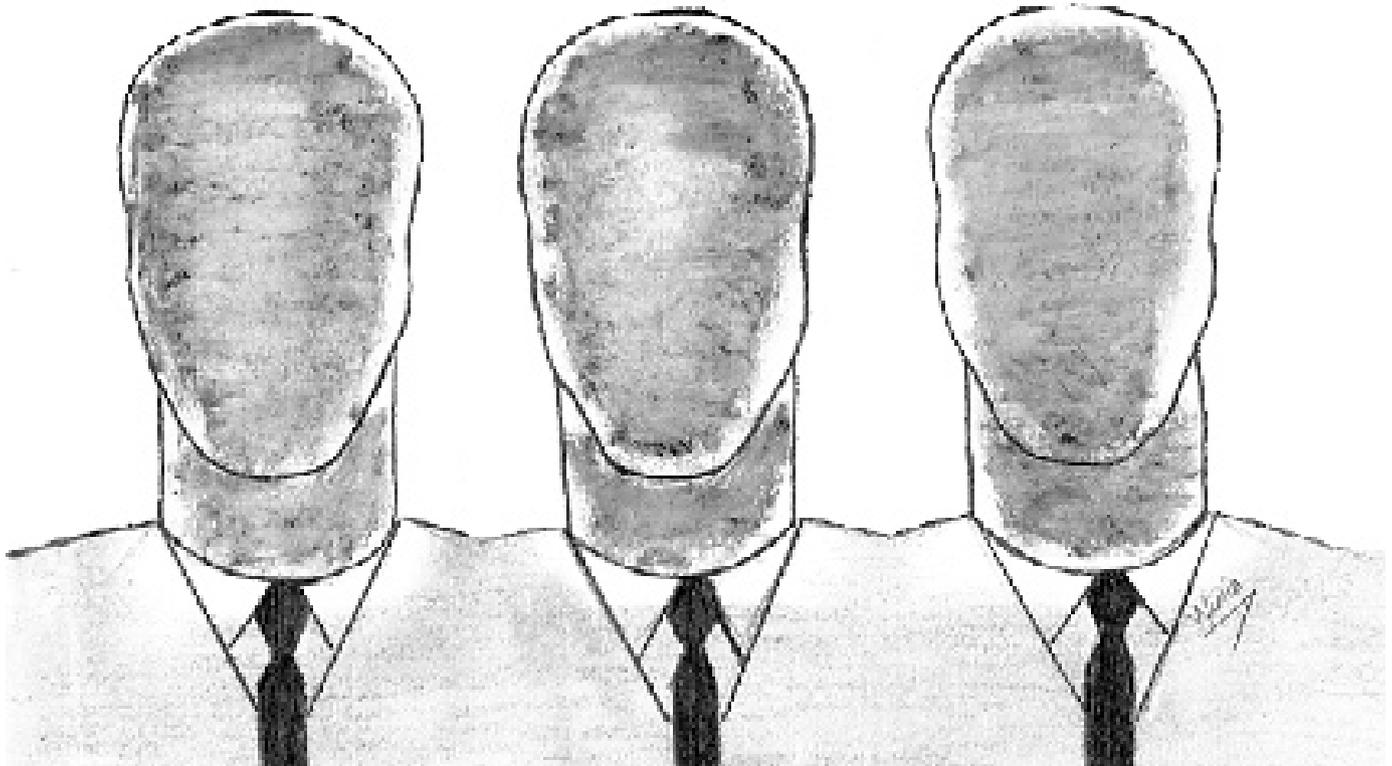
ao passado se faz acompanhar por um processo de remitologização do pensamento. Como adverte Hans Blumenberg, a modernidade já produz uma ausência de historicidade ao declarar que toda história anterior a ela era nula. Evidentemente, "na ausência de história repousa a oportunidade de cada remitologização: é mais fácil projetar pontos de transformação míticos em um espaço vazio" (1985, p.99, [trad. minha]). No pós-moderno, esse processo continua a efetivar-se. Não obstante o fato de o olhar pós-moderno sobre o passado ser eminentemente irônico e desagregador, a ausência de história acaba por sujeitá-lo ao domínio periódico por formas míticas. O sujeito pós-moderno se ri de todos os mitos, assim como da história, mas esse riso não impede que ele seja seduzido pelo poder imaginativo do mito. Na verdade, nesta época de ceticismo radical e derrota de todos os valores metafísicos ou transcendentais, caímos facilmente vítimas do mito e de seus mecanismos de produção de sentido.

De que outra maneira explicar a popularidade atual das formas de religiosidade "alternativa" que tentam

recuperar a unidade pré-moderna de sujeito e objeto? Antropólogos e sociólogos têm se preocupado em entender e descrever o avanço dessa espiritualidade heterodoxa e anti-institucional. Ela já aparece com tal intensidade no cenário cultural contemporâneo que mereceu ser o tema do segundo romance de Eco, *Il Pendolo di Foucault* (1988). Obra que o próprio autor definiu como "a história de uma obsessão da suspeita que invade os infinitos filões da cultura, da política, das místicas degeneradas... É a história de uma doença espiritual... uma psicose histórica da interpretação desconfiada da natureza, da sociedade, do mundo, do desconhecido" (Eco, 1989, p.30). Essa "obsessão da suspeita" não é outra coisa que um infinito delírio hermenêutico, uma superabundância de interpretação que surge como reação ao vazio semântico do mundo pós-moderno. Confrontado com a negação do sentido, o sujeito reage produzindo e multiplicando sentidos. Mas, como bem demonstram as estratégias midiáticas da chamada "Nova Era" e seus esoterismos banalizados, tais sentidos se tornam apenas veículos de reprodução

da ideologia do consumo e circulação de mercadorias.

Como é possível pensar que a Nova Era possa ter algo de "novo", quando a "filosofia" na qual se decalam seus princípios básicos deriva de formas de pensamento nascidas nos primeiros séculos d.C. e seu instrumental retórico não faz mais que repetir o tradicional discurso da economia de mercado? A *Brida* de Paulo Coelho, especialmente em sua fracassada versão televisiva, reencena o clássico tema do conto de fadas da Cinderela, no qual a moça inexpressiva experimenta um processo de ascensão espiritual e - mais importante ainda - social. Em seus discursos estereotipados, em sua reafirmação de valores dominantes (sucesso, dinheiro, poder), os esoterismos de consumo funcionam como um curioso aparelho ideológico para a promoção de um mercado de "bens espirituais", cuja finalidade última, entretanto, é sempre de caráter material: a moça solitária busca nos cristais a resolução de seus problemas afetivos; o rapaz ambicioso consulta a vidente na esperança de conquistar o emprego de seus sonhos.



O fabuloso mercado editorial da auto-ajuda e do esoterismo merece, sem dúvida alguma, o vivo interesse dos que estudam a teoria da comunicação. Ele é sintoma de como os setores menos críticos da cultura se debatem para resgatar uma subjetividade posta em fragmentos e um sentido atravessado por paradoxos.

Mas o que dizer daquela parcela da sociedade responsável pela produção do pensamento crítico e da reflexão filosófica? É ali que encontramos os exemplos mais interessantes dessa segunda atitude possível frente à desintegração do sujeito. Também no meio acadêmico, as tentativas de ressuscitar um modelo forte de subjetividade têm se apoiado frequentemente em formas de espiritualidade alternativa - ou, para agora usar um termo mais técnico, em modelos gnósticos de religiosidade. O exemplo mais conhecido dessa prática é provavelmente a gnose de Harold Bloom.

Nos primeiros séculos após Cristo, surge um número de seitas e movimentos místicos que combinavam elementos das antigas religiões de mistérios, do platonismo e do cristianismo incipiente. Comum à maioria desses movimentos, a idéia de um Deus superior, oculto, impassível, ao qual se contrapunha o demiurgo, entidade maléfica responsável pela criação do mundo. Com essa noção da dualidade das divindades, os gnósticos aparentemente ofereciam resposta a uma premente questão teológica: se o mundo é obra de um ser perfeito, como pode nele existir tanto mal e imperfeição? Para eles, a solução era simples: o mal existe porque o cosmos não é produto do ser supremo, mas antes de uma divindade decaída. Contudo, restava a esperança de que o homem pneumático ou espiritual - uma classe especial de iniciados - pudesse retornar ao céu das origens por meio de práticas mágicas e da obtenção de um conhecimento secreto (gnosis). Daí o termo gnosticismo, usado como designação genérica para uma variedade de movimentos bastante diversos, mas fundamentados em princípios idênticos.

As novas formas de espiritualidade, tanto em sua versão popular quanto na acadêmica, têm no gnosticismo da Antiguidade a sua origem e base. Em seu intrigante *Omens of Millenium: the Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection* (1996), Bloom estabelece uma oposição histórica entre aquilo que chama de mera gnose (referência, claro, à mere Christianity de

C.S. Lewis) e as tradições religiosas institucionalizadas: cristianismo, judaísmo, islamismo. Essa nova gnose seria, portanto, um caminho alternativo, anti-institucional, definido como "uma aproximação ao conhecimento do Deus interior, que foi condenada como herética pelas fés institucionais" (1996, p.1, [trad. minha]). Neste programa de releitura da gnose clássica, o que se destaca como elemento fundamental é precisamente a idéia de recuperação da subjetividade como um self divinizado. Trata-se, como o próprio Bloom define, de uma religiosidade capaz de libertar o sujeito de todas as amarras institucionais e permitir a descoberta de seu verdadeiro eu em uma ação criadora e transformadora.

Em ensaio publicado recentemente, Otávio Velho (1998) produz uma eficaz síntese sobre as idéias de Bloom e a atualidade do pensamento gnóstico, que peca, no entanto, por não entender a importância dessa recuperação da subjetividade no âmbito da nova gnose. Velho quer defender a gnose como um modelo de espiritualidade extremamente apropriado ao caráter globalizado da cultura contemporânea. Porém, para que ela possa funcionar como tal necessita, antes de tudo, aceitar o fato inevitável que é o desaparecimento da subjetividade. O antropólogo percebe, ainda que não inteiramente, o teor arcaizante do pensamento de Bloom e o critica por isso: se a gnose pretende de fato ser nova e atual, ela precisa inclusive acolher "a morte do sujeito, em contraste com os casos em que se procura disfarçar um anacrônico humanismo, tal como, possivelmente, a própria formulação de Bloom - conforme já foi sugerido - poderia, ainda, dar margem" (1998, p.47-48).

O problema é que se a gnose contemporânea possui um traço unificador, esse traço é certamente a divinização do self. Sem ele, a própria idéia da gnose se desfaz, desprovida de qualquer substância que possa sustentá-la. Velho sonha com uma gnose extensa ou difusa, que implique a aceitação igualitária das diversas tradições religiosas, a tolerância e o oferecimento de "salvação" a todos aqueles que a buscarem. Esse sonho de uma democracia gnóstica, compartilhado por Bloom e Velho, carrega em seu bojo o desejo de recuperar o sentido do mundo através do sujeito. Ela surge em resposta ao esfacelamento filosófico das instâncias exteriores de produção de significado, como a idéia judaico-cristã da divindade. Desprovido de fundamentos externos de

sustentação, os neognósticos promovem a idéia de uma subjetividade divinizada, doadora de sentido ao mundo. Por isso, ao contrário do que pensa Velho, a restauração do sujeito tem de estar na base do programa neognóstico.

Velho, se conhecesse o pensamento de Raymond Abellio, outro importante defensor da atualidade da gnose, provavelmente perceberia como a idéia de uma subjetividade forte é vital para as formulações gnósticas. Abellio, antigo frequentador dos célebres cursos hegelianos ministrados por Alexandre Kojève na década de 40, toma uma curiosa mudança de rumo em sua trajetória filosófica a partir da publicação, em 1965, de *La Structure Absolue: essai de Phénoménologie Génétique* (1984). Ali, partindo da fenomenologia de Husserl, Abellio propõe uma filosofia do Ego transcendental, centrada na figura de um sujeito já não mais entendido como ente individual, mas sim como entidade intersubjetiva: "um Si (no sentido vedântico), ou seja, a presença universal de uma consciência absoluta" (1984, p.16, [trad. minha]).

Em coletâneas de ensaios posteriores (muitos publicados apenas postumamente), Abellio seguirá defendendo sua filosofia da intersubjetividade e seu modelo de gnose, o que inevitavelmente o levará a criticar violentamente todo pensamento destruidor da consciência e do sujeito. Desnecessário dizer que, na França dos anos 60 e 70, esse pensamento representava quase que a totalidade da filosofia que então era produzida. Nietzsche - "o grande liquidador agnóstico" (*le grand liquidateur agnostique*), nas palavras de Abellio (1989, p.103, [trad. minha]) - encarnava o grande inimigo, acompanhado por famosos herdeiros, como Lacan, Derrida e Barthes. Os títulos escolhidos para as coletâneas de Abellio são sugestivos: *Approches de la Nouvelle Gnose* (1981) e *Manifeste de la Nouvelle Gnose* (1989).

Nenhuma das importantes diferenças que marcam os pensamentos de Bloom e Abellio (cuja análise escaparia à pretensão destas poucas páginas) invalidaria a inclusão de ambos naquilo que podemos qualificar de um movimento intelectual amplo e difuso. Chamá-lo de nova gnose, a exemplo do que fizeram alguns de seus próprios representantes, parece, até o momento, adequado. Em comum, o que todos os participantes de tal movimento pregam, de uma forma ou de outra, é a recuperação da subjetividade e do

sentido num mundo que ainda anseia desesperadamente por alguma presença ou fundamento capaz de ampará-lo. As versões populares e menos críticas desse movimento, os esoterismos de consumo, podem ser desqualificados como meras fantasias infantis ou, para repetir a dura ironia de Adorno, como uma “metafísica dos mentecaptos” (1987, p.244, [trad. minha]). Não é assim com as sofisticadas formulações de pensadores como Bloom, Abellio ou Otávio Velho, cujas idéias podem encontrar certo trânsito mesmo no âmbito das fechadas e sisudas instituições universitárias.

Para a teoria da comunicação, contudo, a gnose de Bloom não deveria ser pensada como tão distante dos desastrosos arremedos literário-esotéricos de Paulo Coelho. O Diário de um Mago e Omens of Millenium satisfazem certamente a anseios de camadas bastante diversas da sociedade, mas os anseios fundamentais parecem ser os mesmos: lutar contra o apagamento do sujeito, contra a perda de sentido que faz da existência pós-moderna uma experiência extremamente desagradável. Como os protagonistas de *Il Pendolo di Foucault*, nós nos debatemos em um vazio de sentido que, agora, só pode ser preenchido pelo excesso de sentido. A super-interpretação é uma das doenças que mais seriamente nos acometem neste fim de milênio. Quando o sentido já não é mais visível, tudo deve então possuir um sentido secreto. O indivíduo vive assim a satisfação de participar de uma trama cósmica capaz de justificá-lo.

Após a travessia pelo denso bosque semântico da modernidade, espesso como a forêt de symboles do poema de Baudelaire, o sujeito combate seu mutismo forçado com a autoprodução de sentidos transcendentais. Deus parece estar ausente ou então afastando-se progressivamente, como sugere o fascinante livro de Richard E. Friedman, *The Disappearance of God* (1995). Mas talvez esteja apenas esperando pacientemente o momento propício a seu retorno. Como em todo fim de milênio, um clima de expectativa nos cerca. Não podemos ainda definir os contornos reais daquilo que chamamos de pós-moderno. Não é possível sequer afirmar com segurança sua existência e muito menos tentar prever o que se lhe poderia seguir. Se, como crêem alguns críticos, trata-se de um momento de passagem, não parece prudente decretar desde já a morte inevitável do sujeito ou buscar sua recuperação em tradições

alternativas. Talvez o sujeito também esteja oculto em alguma parte, apenas aguardando estrategicamente a hora de sua revanche.

Nota

¹ Para Priscila Kupperman.

Bibliografia

- ABELLIO, Raymond. *La Structure Absolue: Essay de Phénoménologie Génétique*. Paris: Gallimard, 1984 [1965].
_____. *Manifeste de la Nouvelle Gnose*. Paris: Gallimard, 1989.
ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, 1987.
BLOOM, Harold. *Omens of Millenium: the gnosis of angels, dreams and resurrection*. New York: Riverhead Books, 1996.
BLUMENBERG, Hans. *Work on Myth*. Cambridge: The MIT Press, 1985 (trad. Robert M. Wallace).
CALVINO, Italo. *O Castelo dos Destinos Cruzados*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
ECO, Umberto. *l'Oeuvre Ouverte*. Paris: Seuil, 1965.
_____. *Il Nome della Rosa*. Milano: Bompiani, 1983.
_____. *Il Pendolo di Foucault*. Milano: Bompiani, 1988.
_____. “Eco fala sobre o delírio do Pêndulo”. In Leia, n.127. São Paulo: Joruês, 1989.
FRIEDMAN, Richard Eliot. *The Disappearance of God: a Divine Mystery*. Boston: Little, Brown and Company, 1995.
NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliche: ein Buch für freie Geister (Zweiter Band)*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1954.
VELHO, Otávio. “Ensaio herético sobre a atualidade da gnose”. In *Horizontes Antropológicos*, n.8. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

* Erick Felinto é Jornalista, Doutor em Literatura Comparada pela UERJ e em Línguas Neo-latinas pela Universidade da Califórnia.