

NIETZSCHE-SCHOPENHAUER

jornadas inóspitas

GUSTAVO COSTA
THIAGO MOTA
DAVID BARROSO
RUY DE CARVALHO
organizadores



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

José Jackson Coelho Sampaio

VICE-REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

EDITORA DA UECE

Erasmus Miessa Ruiz

CONSELHO EDITORIAL

| | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| Antônio Luciano Pontes | Lucili Grangeiro Cortez |
| Eduardo Diatary Bezerra de Menezes | Luiz Cruz Lima |
| Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso | Manfredo Ramos |
| Francisco Horácio da Silva Frota | Marcelo Gurgel Carlos da Silva |
| Francisco José Camelo Parente | Marcony Silva Cunha |
| Gisafran Nazareno Mota Jucá | Maria do Socorro Ferreira Osterne |
| José Ferreira Nunes | Maria Salette Bessa Jorge |
| Liduína Farias Almeida da Costa | Silvia Maria Nóbrega-Therrien |

CONSELHO CONSULTIVO

| | |
|----------------------------------|---|
| Antônio Torres Montenegro UFPE | Maria do Socorro Silva Aragão UFC |
| Eliane P. Zamith Brito FGV | Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça UNIFOR |
| Homero Santiago USP | Pierre Salama Universidade de Paris VIII |
| Ieda Maria Alves USP | Romeu Gomes FIOCRUZ |
| Manuel Domingos Neto UFF | Túlio Batista Franco UFF |

EDITORES

| | |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| David Barroso de Oliveira | Ruy de Carvalho Rodrigues Jr. |
| Gustavo Bezerra do Nascimento Costa | Thiago Mota Fontenele e Silva |

COMISSÃO EDITORIAL:

| | |
|-------------------------|-----------------------------|
| Antônio Rogério Moreira | José Henrique A. de Azevedo |
| Átila B. Monteiro | Leonel Olímpio |
| Daniel F. Carvalho | Luana Mara Diogo |
| Fabien P. Lins | Paulo Marcelo S. Brito |
| Gustavo A. Ferreira | William Mendes Damasceno |

CONSELHO EDITORIAL:

| | |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| Ernani Chaves (UFPA) | Luiz Orlandi (UNICAMP) |
| Ivan Maia de Mello (UFBA) | Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO) |
| Jair Barboza (UFSC) | Peter Pál Pelbart (PUC-SP) |
| Jarlee Salviano (UFBA) | Roberto Machado (UFRJ) |
| José Olímpio Pimenta Neto (UFOP) | Rosa Maria Dias (UERJ) |
| Leandro Chevitaress (UFRRJ) | Sylvio Gadelha (UFC) |
| Luiz Felipe Sahd (UFC) | Vilmar Debona (UFMS) |

Gustavo Costa
Thiago Mota
David Barroso
Ruy de Carvalho
(orgs.)

NIETZSCHE-SCHOPENHAUER

jornadas inóspitas

1ª Edição
Fortaleza - CE
2017



NIETZSCHE-SCHOPENHAUER - JORNADAS INÓSPITAS

© 2017 *Copyright* by Gustavo Costa, Thiago Mota, David Barroso e Ruy de Carvalho

Editora da UECE, em coedição com o Apoená – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche

Impresso no Brasil / Printed in Brazil
Efetuado depósito legal na Biblioteca Nacional

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE
Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará
CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893
www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



Projeto Gráfico e Capa

Gustavo B. do N. Costa

Projeto Editorial

Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche

Editoração /Desktop Publishing

Narcélio Lopes

Ilustração da Capa

Joaquin Torres Garcia (1874-1949). América invertida (1943).

Revisão Técnica

Enoe Cristina Amorim B. Gomes; José Adriano Silva e Oliveira

Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária

Lúcia Oliveira CRB - 3/304

| | |
|------|---|
| N677 | Nietzsche - Schopenhauer: jornadas inóspitas / Gustavo Costa...[et al.] (Org.). - Fortaleza : EdUECE, 2017. (Coleção apoená) 335 p. ISBN: 978-85-7826-556-4 |
|------|---|

1. Filosofia. 2. Política. 3. Tecnologias da informação.
4. Educação. I. Costa, Gustavo...[et al.]. 2. Título. II. Série.

CDD: 100

Apresentação

O livro ora apresentado, o sexto publicado pelo Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche, consolida em texto alguns dos principais trabalhos apresentados no VI, VII e VIII Encontros Nietzsche-Schopenhauer, organizados em Fortaleza (CE) entre os anos de 2014 e 2016. Assim como os anteriores, esses eventos contaram com a participação de renomados pesquisadores brasileiros e estrangeiros que se reuniram, a cada ano, em torno dos seguintes temas, respectivamente: *Filosofia, política e tecnologia da informação; Literatura, educação e política; A província e o estrangeiro*. Tais eventos concretizaram a proposta do Apoena, de expandir seu campo de discussões para além do horizonte aberto pelo pensamento de Schopenhauer e Nietzsche, visando a uma inserção mais aguda nos temas e grandes questões que se apresentam como desafios ao pensamento em nossa época. É essa nova agenda que se encontra presente nos escritos aqui trazidos a público. Boa leitura!

O Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche existe desde 2008, formado por pesquisadores, influenciados por Nietzsche e por Schopenhauer, cujos interesses transitam pelos campos da filosofia, da cultura, das ciências, das artes e das tecnologias. Além dos Encontros Nietzsche-Schopenhauer e dos livros publicados pela Coleção Apoena, o grupo edita semestralmente a *Lampejo*, revista eletrônica de filosofia e cultura (ISSN: 2238-5274. <http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/>).

SUMÁRIO

Apresentação | 05

JORNADA 1: A PROVÍNCIA E O ESTRANGEIRO

As condições de possibilidade da experiência da hospitalidade | 09

DANIEL OMAR PEREZ

Veias cordiais: a província e o estrangeiro | 41

DAVID BARROSO

Estudos pós-coloniais e filosofias da diferença: entre Bhabha e Deleuze | 54

THIAGO MOTA

O humor moleque como potência e representação – ensaio sobre uma filosofia da molecagem | 64

FRANCISCO SECUNDO DA SILVA NETO

Estrangeiro em própria terra: do anti-Parmênides! | 76

JOSÉ HENRIQUE ALEXANDRE DE AZEVEDO

JORNADA 2: FILOSOFIA, POLÍTICA E TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO

Quatro cenas possíveis para acessar e pensar o direito sob o prisma de uma ontologia histórica de nós mesmos | 101

SYLVIO GADELHA

O refugiado como paradigma da reflexão jurídica | 118

ODÍLIO ALVES AGUIAR

Giorgio Agamben, Primo Levi, e aquilo que sobrevive a Auschwitz | 130

LUANA MARA DIOGO

Virada cibernética, pós-humanismo e biopolítica | 147

HOMERO LUÍS ALVES DE LIMA

A atividade hacker como modelo paradigmático da nova forma de produção colaborativa | 166

FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO

Um diagnóstico da positividade vigente: Byung-Chul e uma perspectiva transpassada | 186

LEONEL OLÍMPIO

JORNADA 3: LITERATURA, EDUCAÇÃO, POLÍTICA

Drama wagneriano: resolvendo lacunas filosóficas na prática e na educação
estética | 201

SIDNEI DE OLIVEIRA

O teatro e a educação: elementos de tensão entre sentido e significado | 222

RAQUEL CÉLIA SILVA DE VASCONCELOS

Crise, filosofia e educação superior no Brasil | 247

IVÂNIO LOPES DE AZEVEDO JÚNIOR

Filosofia como metafísica: um prelúdio ao lugar do sujeito em Heidegger | 259

GUSTAVO AUGUSTO DA SILVA FERREIRA

A filosofia política de Nietzsche na interseção entre moral e cultura | 283

PAULO MARCELO SOARES BRITO

Nietzsche e a fisiologia. A vontade de poder e as forças | 298

ANTÔNIO ROGÉRIO MOREIRA

Hipócritas são os outros... | 312

GUSTAVO BEZERRA DO N. COSTA

JORNADA 1

**A PROVÍNCIA E O
ESTRANGEIRO**



AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA DA HOSPITALIDADE

Daniel Omar Perez¹

O termo *Hospitalidade* refere ao ato de acolher, de receber um hóspede em casa. Ser hospitaleiro significa hospedar bem àquele que não é da nossa família, do nosso círculo familiar mais íntimo, mais próximo. De acordo com as anotações que encontramos nos escritos de Homero na *Odisseia*, há mais de 2.500 anos, a hospitalidade é o modo no qual entramos em relação amigável com o outro estranho. Naqueles textos gregos da antiguidade podemos listar uma série de regras da hospitalidade que consistem em: a chegada, o recebimento, se sentar confortavelmente, o oferecimento de bebida, a conversa, o banho, a comida, a troca de presentes e a despedida, só para citar alguns itens (REECE, 1993, p. 6-7). Também na tradição judaico-cristã vemos que a hospitalidade não ocupa um lugar menor. Tanto na *Torá* quanto no *Novo Testamento* a acolhida é com relação àquele que vem de fora, mas também com relação ao menos favorecido (TEB, 1995). Um exemplo de acolhida pode se achar no *Gênesis* onde a chegada é sucedida do lavado dos pés, o alimento e o cuidado dos animais do hóspede. Assim, o visitante se encontra sob a proteção do dono da casa. A acolhida estaria fundada numa gratuidade do ato, mas que obriga aos participantes a realizar determinadas condutas. Exprime-se um dom e um dever gratuitos, esse é o gesto que Marcel Mauss (2013) elaborou conceitualmente no *Ensaio sobre a Dádiva* estudando o fenômeno do *Potlatch* do norte da América e as comunidades da Polinésia no que se refere à troca

¹ UNICAMP / CNPq, E-mail: danielomarperetz@hotmail.com

de presentes, ao estabelecimento do intercâmbio, a uma forma de contrato anterior à retribuição equitativa.

Entre gregos, judeus ou cristãos uma razoável amabilidade em relação com o outro e uma gratuidade do ato (como nas cerimônias de acolhida do norte da América e da Polinésia) parece permear no sentido do termo hospitalidade. Na atualidade, um sentido múltiplo, ou melhor ainda, um leque de sentidos do termo hospitalidade considera aquilo que diz respeito à ação gratuita de acolher indivíduos vindos do estrangeiro ou grupos migratórios e também àquilo que refere ao turismo e à hotelaria. Hospitalidade então pode sugerir dádiva e também gestão em relação com aquele que não é da casa. No primeiro caso, encontramos uma série de trabalhos de antropologia e sociologia que nos permitem pensar os eventos. No segundo caso, encontramos estudos sobre gestão de negócios que nos oferecem técnicas para lidar com a situação em termos administrativos. Existem vários trabalhos nessas duas áreas. Para podermos observar o estado atual das pesquisas podemos indicar os que consideramos mais significativos. Em Smith, V. L. org (1989) *Host and Guests. The Anthropology of Tourism* encontramos desde definições e tipificações de turismo até investigações sobre a questão econômica e cultural do turismo em sociedades ditas “complexas”. Em Lockwood & Medlik org (2003) *Turismo e hospitalidade no século XXI*, o fenômeno do turismo é analisado em estreita vinculação com o conceito de hospitalidade, propondo-se uma gestão da acolhida ao turista. Em Montandon, A. (Org.), *O livro da Hospitalidade. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* (2011), encontramos pequenas monografias divididas nas seguintes temáticas: definições do conceito de hospitalidade; a questão da hospitalidade nas diferentes civilizações; o lugar, a instituição e o espaço simbólico onde acontece a experiência de hospitalidade; os mitos e as figuras do hóspede e do hospedeiro; a filosofia e a política da hospitalidade. Como podemos notar, a hospitalidade como o gesto de acolher o

outro não carece de classificação e análise. Desde a antropologia, a sociologia ou a história até a e as diferentes técnicas de gestão em turismo tem tornado a hospitalidade objeto de estudo.

O exame das diferentes pesquisas nos permite afirmar que, tanto em um âmbito quanto em outro da investigação, é habitual se deparar com a figura do homem gentil e hospitaleiro que prepara a chegada do outro e o recebe. Cortesia, respeito e boas maneiras são palavras que costumam estar associadas à hospitalidade. Nessa *experiência de hospitalidade* o respeito à diferença, o reconhecimento do outro como diferente, o respeito à diversidade, à alteridade parecem estar na base do sentido do termo em questão. Entretanto, parte das mesmas pesquisas e a origem latina na expressão *hospitalitas* se bem contem (no duplo sentido da palavra de manter e limitar) a modalidade do acolhimento afetuoso também nos oferece outros elementos que nos permitem pensar as condições de possibilidade da própria *experiência da hospitalidade*.

Dito de modo direto: *Trata-se aqui de expor e examinar as condições de possibilidade de uma experiência de hospitalidade.*

Hospitalidade e hostilidade possuem uma raiz comum. *Hospes*, *hostis* significa estranho, estrangeiro ou inimigo e evoca um sentimento de desconfiança ou hostilidade em relação ao outro diferente. O outro, estranho vem na minha casa, se aloja, se instala e encontra resguardo. Ao mesmo tempo em que é recebido de modo familiar também está claro que por esse mesmo motivo ele não é daqui, isto acontece no horizonte de um duplo e antitético sentimento de familiaridade e estranhamento. O hóspede (o estranho) é recebido e hospedado *como se fosse* da casa, mas *não é*. Na linguagem da conversa cotidiana a frase “sinta-se em casa” significa também “você não é daqui”, a expressão “seja bem-vindo” alude à significação “você é de outro lugar”. A aproximação que se procura com a expressão do recebimento impõe

ao mesmo tempo um distanciamento no mesmo enunciado. O exemplo do parasita pode ser útil para recriar esse duplo jogo do hóspede familiar-estranho. Em cada caso, somos hospedeiros de hóspedes-parasitas que nos habitam durante a vida toda, somos habitados por algo estranho e familiar e o suportamos enquanto não nos incomode. Talvez seja esse o modo de lidar com o estranho quando não queremos ou não podemos lidar com o que nos habita, com o que nos é habitual, com o que obedecemos habitualmente na nossa própria casa mesmo a contragosto. Não sabemos exatamente quem são eles, mas estão aqui, na casa, como se fosse deles, mas apenas como se fosse. No entanto, a vida acontece permanentemente nesse familiar-estranhamento com o outro diferente, tanto no sentido daquele que vem de fora quanto em relação com aquilo que nos habita. Com Freud (1988) podemos asseverar ainda que nossa própria identidade, aquela na qual nos reconhecemos só se afirma ou muda na experiência de familiar-estranhamento com o outro diferente. Assim, a experiência da hospitalidade-hostilidade é concretizada então nesse domínio afetivo do que os alemães chamam de *das Unheimliche* e pode ser traduzido como o sinistro, lúgubre, mas também em castelhano pode ser entendido como *inquietante*, incitador. O estranho nos incita porque de alguma forma nos incomoda quando o reconhecemos como perturbador de uma ordem quase natural, cotidiana, burocrática. O estranho pode até funcionar como um espelho onde refletir minhas próprias condutas como estranhas ou como um modo de retornar a mim desde outra perspectiva. O ato de se confrontar ou ser confrontado pelo estranho pode me tornar estrangeiro em relação com meus próprios hábitos.

À primeira vista o hóspede (como o estranho) não é daqui, não tem os nossos costumes e não fala a língua da nossa família. Entretanto, é acolhido por nós como se tivéssemos uma espécie de dever moral, como se se tratasse de uma norma ética a ser observada por nós, mesmo quando aquele estranho não nos é tão

familiar, mesmo quando pequenas ou grandes diferenças nos distanciam de seu modo de ser.

Jacques Derrida tem razão quando lendo os diálogos platônicos, especialmente a *Apologia de Sócrates*, nos adverte sobre a questão da língua do hospedeiro e do hóspede. Escreve Derrida (2003, p. 15):

O estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade (...). Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui – pergunta Derrida: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?

A reflexão de Derrida nos sugere que o gesto da gentileza começaria com uma inquisição: você fala a minha língua? Isso porque o estranho deveria responder às seguintes perguntas: Quem você é? Qual é seu nome? Qual é sua família, linhagem, tribo, pátria? Qual é sua documentação? Em definitiva: Quem legitima você? Aqui podemos perguntar para nós mesmos: E se o outro não for legitimado? E se se trata de um paria? Um paria

merece ser acolhido? Deveríamos então começar pela inquirição como sendo a questão inicial na experiência da hospitalidade, do acolhimento do outro? Ou deveríamos, já que se trataria de uma questão moral ou ética, de começar com uma atitude de escuta? Acaso poderíamos começar de outra forma que não seja aquela?

Se o acolhimento da hospitalidade consiste no ato gratuito de receber o diferente, será que o outro continua a ser *outro* quando responde a tudo aquilo que eu também respondo? Ou será que essa operação não busca reconhecer no outro aquele que eu também sou? Não acabaria acolhendo-me a mim mesmo e apagando o outro como diferente sob a forma de uma legislação (moral, jurídica ou política) que me tem a mim mesmo como sujeito sem qualquer possibilidade de reconhecimento (e muito menos de acolhimento) do outro como diferente?

A leitura de Derrida sobre os textos platônicos mostra, por um lado, a acolhida do estrangeiro, mas não de qualquer estrangeiro senão daquele que é de boa família, que é estrangeiro, mas tem um nome, tem um estatuto social, tem visto, por outro lado, também fala da chegada do bárbaro, daquele que barbariza na linguagem, daquele que fala engraçado por não dizer ridículo, com um sotaque estranho, que não entende direito aquilo que se diz ou se faz, nem mesmo na forma de gestos, que eu não entendo direito quando ele fala, faz gestos ou inclina seu corpo, que cheira diferente por não dizer feio, que come comidas esquisitas por não dizer desagradáveis, que não tem estatuto social, que não tem documentação. Um é o estrangeiro acolhido, o outro é o deportado e entre ambos se tecem laços não apenas discursivos senão também e fundamentalmente afetivos. Um é o estrangeiro reconhecido naquilo que eu mesmo posso ser na medida em que também sou sujeito de uma legislação, sou legitimado por algum poder instituído, tenho um pai institucional, o outro é o irreconhecível, às vezes não é nem um número numa estatística, é quase uma

mancha. A distinção opera entre o hóspede e o hostil, entre o hospedado e o hostilizado. Entre aquele que eu sou projetado no outro e o outro excluído na sua diferença.

E se não for assim? Alguém poderia se aproveitar da boa vontade do hospedeiro. Alguém poderia apenas vir a usufruir dos benefícios da hospitalidade ou corromper os costumes da casa como um parasita. Como identificar um bom hospede? Como distinguir entre um hospede e um parasita? Como identificar um parasita? O dever de hospedar o outro tem limites ou deve se correr o risco que comporta a experiência do estranho, do desconhecido, da alteridade, da diversidade, da diferença? Para não correr o risco não é pouco comum encontrar casos onde alguém é tratado enquanto estranho como parasita e a eliminação é seu destino final. Não é pouco comum encontrar formas políticas e sociais onde a diferença, o diferente é eliminado sistematicamente.

Entretanto, Lévinas (1988; 2009) propõe correr o risco. Afirma que o outro não é apenas um ser igual a mim, ou semelhante, mas é o absolutamente outro e devo servir ao outro sem perguntar pelo nome. Propõe uma relação assimétrica e não recíproca com o outro. Isso porque é o outro que me constitui como tal. Segundo Lévinas, eu sou responsável por ele porque ele me constitui enquanto tal. Note-se que Lévinas não diz: eu sou culpado pela situação do outro. Ele diz: eu sou responsável porque é a partir dessa responsabilidade que eu posso ser. Não se trata de uma culpa moral, mas de uma responsabilidade ética. Não sabemos quem é o outro, se é de boa família ou um bárbaro e mesmo assim somos responsáveis de acordo com Lévinas, na medida em que só assim é que somos. Deste modo, a hospitalidade nos constitui no nosso ser. Não podemos ser senão hospitaleiros.

Antes de Lévinas, Martin Buber (1994) tinha feito uma crítica à centralidade do *ego* na modernidade propondo uma ética do eu-tu, onde deveríamos deixar o monologismo da soberania

do Eu para avançarmos no dialogismo, na intersubjetividade, na interdependência. Partir da experiência dialógica do eu-tu deve ser a pedra de toque para nos pensar a nós mesmos. *Ao final ninguém nasce só nem se enterra a si mesmo*. Jean-Paul Sartre (1994) também antes de Lévinas havia elaborado a ideia da responsabilidade sobre as consequências sociais dos nossos próprios atos porque só podemos *ser* sendo seres sociais. Mas agora Lévinas propõe ir além com uma hospitalidade radical. Claro está que Lévinas não está falando apenas de direito e sim de ética. Da responsabilidade ética de uma ética da responsabilidade que se corresponde com a questão dos outros como estranhos, como estrangeiros, dos estrangeiros que não sei se são sem documentação, daqueles que não sei se são legitimados por um pai instituído, mas me constituem no cara a cara e dizem quem eu sou. Para Lévinas a hospitalidade é, antes de tudo, um problema ético-teológico, e não jurídico, que diz respeito à minha própria constituição enquanto ser. É um dever ético não meramente normativo (LÉVINAS, 1988) que me constitui enquanto tal.

O primado do ético sobre o ontológico que propõe Lévinas pode ser entendido como essa relação não recíproca e desigual com o outro radicalmente diferente que nos constitui no que chamamos de realidade. Assim, este sujeito ou *eu* que acolhe – não ao semelhante, mas ao diferente – não é senhor da casa senão assujeitado a essa relação de servir ao outro. Em Lévinas, o acolhimento, a hospitalidade em relação com o outro diferente apela para as figuras bíblicas do estrangeiro, mas também do pobre, do órfão e da viúva. Poderíamos dizer que se estamos falando de acolher o outro na sua diferença não apenas no que diz respeito ao lugar geográfico, senão também ao lugar social, político, cultural então o mandamento de servir incondicionalmente e sem interrogatórios não é apenas uma questão de caridade ou bons-costumes. Os olhos e a voz do outro me interpelam no cara a cara no mais íntimo do ser e me tornam responsável pela responsabilidade do

agir do outro.

Apesar de avançar para além da crítica de Buber e de Sartre, esta radicalidade na reflexão ética de Lévinas não parece alcançar sua realização na política da vida cotidiana, não parece ser efetivada na pluralidade de matizes e modos de agir. Na entrevista com Alain Finkielkraut, de 28/09/1982 (*apud* RABINOVICH, 2010, p. 144):

Frente à pergunta inevitável acerca de se para o israelense o outro não é antes de tudo o palestino, Lévinas responde: Minha definição do outro é totalmente distinta. O outro é o próximo, não necessariamente o achegado, mas também não o vizinho. E nesse sentido, sendo para o outro, você é para o próximo. Porém, se o próximo ataca o outro próximo ou é injusto com ele, o que devo fazer? Ali, a alteridade toma outro caráter, ali, na alteridade pode aparecer um inimigo, ou ao menos lá se delineia o problema de saber quem tem razão e quem está equivocado, quem é justo e quem é injusto. Tem gente que está equivocada.

Diante do outro como radicalmente outro Lévinas recua em seu mandato ético e propõe as noções de achegado, próximo, vizinho e inimigo, de injusto e equivocado, e coloca o *outro* do outro lado da partilha. Assim, abandona o cara a cara e evoca a ideia de Estado, com exércitos e armas, com capacidade dissuasiva, com força coercitiva. Acolher o outro diferente passa de uma questão ética e constitutiva a uma questão política e de defesa militar. O injusto e o equivocado podem ser o parasita e o Estado identificaria e resolveria o que fazer com o parasita. Este modo de responder à questão colocada na entrevista nos põe outra vez no ponto de partida, a saber: podemos acolher a diferença e não

apenas o igual a mim? Nós podemos realmente ser hospitaleiros com o dessemelhante, com aquele estranho na sua fala, no seu cheiro, nos seus gestos, nos seus movimentos, nas suas comidas, nas suas roupas, nos seus hábitos? Ou apelamos como quer Lévinas, para um Estado, com armas e exército? Retornamos ao trato do outro diferente como inimigo e o hostilizamos? Ou o acolheremos na diferença que apresenta? E se não podemos acolher o outro na sua diferença, então como fica a constituição de nós mesmos como resultado do encontro com a alteridade? Acaso não suportamos senão aquilo que é igual a nós? E se for assim então o que fazemos com nossos próprios estranhamentos? Como lidamos com eles?

Nos termos de Derrida (2003), esse dever ético é a obrigação única, sem atenuantes nem condicionantes que cada um de nós tem com o outro que o constitui, e leva necessariamente a uma hospitalidade pura ou incondicional. Para Derrida (2003) *a hospitalidade pura ou incondicional não consiste nesse convite (“Eu convido-o, eu dou-lhe as boas-vindas ao meu lar, sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território, de acordo com a minha linguagem, tradição, memória, etc.”). A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém-chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro.*

Se a questão não é apenas receber o ideal do eu projetado no outro, minha imagem no espelho de Narciso e, portanto, exigir que o outro não apareça como diferente na minha casa então a condição última da hospitalidade radica em acolher o inesperado. Esta hospitalidade pura e incondicionada não seria uma ideia ou ideal regulador senão algo inegavelmente real, tão real quanto o totalmente outro, tão real quanto o impensado. Segundo Derrida,

isso não poderia ser resolvido nos termos da aplicação de uma regra moral ou jurídica porque reduziria o problema a um cálculo cognitivo.

Derrida elabora sua noção de hospitalidade em escritos como o de Giovanna Borradori (2004) *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida* ou em Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco (2004) *De que amanhã...*, em Jacques Derrida (2003) *Anne Duformantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade* ou em (1997) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"* e em alguns outros seminários e conferências a partir de um longo debate com os textos de Lévinas e também com os textos de Kant. Com relação a Kant tematiza as noções de tolerância, cosmopolitismo, ideia reguladora, dever moral, dever jurídico, autonomia do sujeito e crença religiosa nos limites da simples razão. Considero que um confronto entre as ideias de Derrida e os argumentos de Kant nos permitiria medir a dimensão do alcance de ambos no que se refere à possibilidade de compreender as condições de possibilidade de uma *experiência da hospitalidade*. Isso é o que pretendo ensaiar aqui, ao menos parcialmente avançando agora sobre os argumentos de Kant.

De acordo com Kant o problema da hospitalidade também não é um problema cognitivo, é moral, é um problema prático, mas no duplo sentido de se resolver ética e juridicamente. Utilizando os termos de Derrida podemos dizer que Kant pede documentação, a hospitalidade kantiana tem limites, mas está inserida dentro de uma reflexão mais ampla: por um lado, no âmbito da legislação da liberdade interna e do respeito ao imperativo categórico; por outro lado, no âmbito da legislação da liberdade externa e do respeito à lei jurídica. A liberdade interna é o âmbito da relação da consciência consigo mesma, isto é, a ética. A liberdade externa e o âmbito da minha conduta externa em relação com as condutas externas dos outros, isto é, o direito. A hospitalidade no

âmbito da liberdade interna refere àquilo que consideramos um dever ético. Já a hospitalidade no âmbito da liberdade externa refere àquilo que consideramos um dever jurídico. Embora ético e jurídico sejam diferentes um não pode contradizer o outro. Desde o ponto de vista da razão não posso opor um dever ético a um dever jurídico e vice-versa. Portanto, no que diz respeito à hospitalidade o ético e o jurídico devem poder se articular de modo consistente. Esta articulação consistente é o que sustentaria a exequibilidade e a efetividade do dever de hospitalidade numa experiência prática.

Vejamos *O dever ético de hospitalidade kantiana*.

De acordo com a argumentação de Kant determinar a vontade livre dos seres racionais finitos por meio de sensações ou ideais é arbitrário porque se persegue um fim que está para além da própria ação e esse agir interessado na realização de um evento ou objeto não poderia ser considerado como universal e objetivamente moral. Assim, entende possível e necessária a determinação da vontade por uma lei pura da razão sem ideais nem sensações para que as máximas subjetivas do meu agir possam ser ditas universal e moralmente boas. Assim, essa lei ou princípio da pura razão que obriga a vontade livre é a lei moral ou imperativo categórico que nos ordena incondicionalmente a fazer o bem. Esse mandamento é formulado de três modos diferentes na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant (2009) como lei universal, fim em si mesmo e princípio de autonomia.

A primeira figura afirma: *Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal.*

A segunda figura afirma: *Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio.*

A terceira figura afirma: *Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas.*

Assim, qualquer máxima subjetiva ou regra pessoal que consideremos em relação com a experiência de hospitalidade desde o ponto de vista da razão deve poder se subsumir sob a forma daquele enunciado. As máximas de meu agir devem poder corresponder com o imperativo categórico se aspirarmos a que essas máximas possam ser consideradas moralmente boas. Essas máximas podem ser pensadas como deveres éticos e distinguidas entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros (KANT, 2013).

Entre as máximas ou regras do agir que são consideradas como deveres éticos para com os outros podemos contar a seguinte: *Devo tratar bem aos meus convidados.* Para Kant essa é uma máxima que se corresponde com o imperativo categórico. Assim, para ter um modo de vida virtuoso, entre outras coisas, eu devo tratar bem aos meus convidados. É uma exigência que devo observar como ser racional finito e por isso preciso exercitar os deveres de virtude com os outros. Trata-se de deveres cuja observância não resulta na obrigação da parte dos outros, mas de um dever que é devido por mim em relação com o princípio supremo da moralidade, isto é, a lei moral ou imperativo categórico. Esta questão já é tematizada por Kant nas *Lições de Ética* ministradas para seus alunos de graduação da universidade de Königsberg em 1784 e também no livro *Metafísica dos Costumes* de 1797.

Nos escritos das *Lições* de 1784 Kant (1988) elabora uma noção de *benevolência baseada em princípios* a partir da qual executaríamos os deveres para com os outros: ser atento, respeitoso, cuidadoso, etc.. Não se trata de uma inclinação, mas de um dever moral acompanhado de um sentimento prático, um respeito à lei moral que manda em mim. Esse dever moral é uma máxima no

sentido moral-prático e não apenas técnico-prático². Quer dizer, é uma regra que manda como um fim em si mesmo e não como um meio para um fim diferente daquele executado, como por exemplo, fazer algo para almejar algo em troca.

Segundo Kant, amabilidade, cortesia e gentileza representam a mesma virtude que é um dever para com os outros segundo a realização da lei moral, que manda imperativamente em mim. Trata-se da afabilidade, um dos deveres universais do homem, de acordo com os argumentos de Kant. Com outros fundamentos já Baumgarten (o grande filósofo universitário alemão do século XVIII) em sua *Ethica Philosophica* considerava a acessibilidade, afabilidade, cortesia, boas-maneiras, urbanidade, amabilidade e simpatia como virtudes em relação com os outros. Tanto um filósofo quanto outro apelam para a tematização da afabilidade. Porém, a discussão é sobre os termos da sua fundação e justificativa. No caso de Kant, se trata de fundar a experiência de hospitalidade na própria razão pura e não em algo como uma natureza humana ou um ideal de perfeição.

No segundo texto mencionado anteriormente, a *Metafísica dos costumes* de Kant (2013) encontramos mais considerações sobre um *dever de afabilidade* fundado em princípios de razão. Assim sendo, o amor e o respeito, unidos pela lei são um *dever* e devem acompanhar a realização dos mesmos em todos os casos. Mas amor e respeito práticos, não são concebidos como sensações e sim, no primeiro caso, como a máxima de benevolência prática que resulta em beneficência e, no segundo caso, como a máxima da limitação de nossa autoestima pela dignidade da humanidade presente numa outra pessoa. É nesse sentido que é um dever de respeito não degradar a qualquer ser humano com tudo o que isso implica.

2 Tratei da distinção semântica entre proposições moral-práticas e técnico-práticas em meu artigo *Lei e coerção em Kant*. In PEREZ, D. O. (2002). Outros trabalhos da minha autoria abordam problemas de significação de conceitos utilizados em diferentes tipos de proposições em Kant buscando desenvolver a tese da semântica transcendental inicialmente proposta por Zeljko Loparic (Ver LOPARIC, 1999, 2000, 2003; PEREZ, 1998, 2001, 2002).

Devo tratar bem aos meus convidados é uma regra ética de dever em sentido amplo. Não posso exercer a escravidão, nem humilhação, nem reduzir qualquer um a um mero objeto ou apenas a meio para um fim. Várias vezes Kant lembra em seus escritos e aulas que o homem é um fim em si mesmo seguindo a segunda fórmula do imperativo categórico. Mais ainda, do ponto de vista prático, moral-prático, no exercício da virtude, devemos nos interessar pelos fins dos outros, desde que sejam morais, buscando a felicidade do outro, do contrário mais uma vez corremos o risco de nos tornar *inimigos da humanidade*, em sentido kantiano.

O exercício dos deveres de virtude (éticos) como uma obrigação para com os outros possibilita, na sua realização, uma comunidade ética de afabilidade, cooperação, cortesia, gentileza gratuita. Nesse exercício estão contidos os deveres de amor (beneficência, gratidão, solidariedade) e os deveres de respeito.

Kant afirma que o amor aproxima e que o respeito mantém uma determinada distância. Mas, no caso do respeito, é a distância da moderação, da humildade, do reconhecimento de dignidade em todos os outros seres humanos. É como se nessa distância aparecesse a humanidade do humano e não apenas o sensual, sexual ou amoroso que de alguma forma nos torna objetos, inclusive objetos de gozo do outro. Isto pode ser visto no direito de matrimônio de Kant, na Doutrina do Direito §§ 24 a 27.

A omissão deste último tipo de deveres (de tomar distância, deveres de respeito) não só é falta de virtude como também suprime o valor moral. Kant chama esse tipo de atitude de vício. Para poder promover a virtude, e não o vício, é preciso cultivar o que conduz indiretamente a esse fim – escreve Kant no parágrafo 48 da *Doutrina da Virtude* da sua *Metafísica dos Costumes*:

O cultivo de uma disposição de reciprocidade – comodidade, concórdia, amor mutuo e respeito (afabilidade e decoro, *humanitas*

aesthetica, et decorum) e assim associar as graças com a virtude. Realizar isso é em si mesmo um dever de virtude. Estas são, efetivamente, apenas obras externas ou subprodutos (*parerga*) que produzem uma atraente ilusão semelhante à virtude que, inclusive, não é falaz, uma vez que todos sabem como deve ser assumida. Afabilidade, sociabilidade, cortesia, hospitalidade e suavidade (no desacordo sem conflito) não passam, com efeito, de moedas divisionárias; no entanto, promovem o sentimento pela própria virtude, através de um esforço para aproximar essa ilusão o máximo possível da verdade.

As boas maneiras não são meras aparências se forem sinceras e adequadamente realizadas, de modo que seja claro como todos devem compreender esse tipo de atitudes. Mas o determinante da regra que me manda a agir deve continuar sendo a lei moral reconhecida num sentimento (prático) de respeito, e não uma sensação (empírica) que acompanhe a execução das regras de virtude inclusive no meu dever de hospitalidade.

Nesse sentido, mesmo a mera ação da elegância do ato da hospitalidade, por exemplo, já é um bom começo. Kant assevera que isso pode tornar o exercício da virtude uma moda e de algum modo favoreceria algum tipo de progresso moral, uma vez que as ações externas se concretizem na realização de instituições, por exemplo, a institucionalização da hospitalidade. A criação de instituições como lugares simbólicos onde se realize a experiência da hospitalidade pode ser considerado, kantianamente falando, como um progresso na história. Mas antes de entrar nesta última questão, uma questão de direito, vejamos um último aspecto dos limites do dever de hospitalidade como dever de virtude.

Entre o dever moral e os bons-costumes: Até onde nos vamos, segundo Kant, com a elegância da cordialidade e da concórdia? Até onde podemos ir com as regras da etiqueta e as boas-maneiras sem estar sendo hipócritas, sem estar mentindo? Quando estou sendo mentiroso na relação com o outro? Qual é o limite da mentira?

Em várias oportunidades Kant afirma que não devemos mentir, e também em várias oportunidades expõe questões de etiqueta que podem ser consideradas como a realização de aparências e não de expressão de verdade. Por exemplo, nas reflexões de antropologia encontramos as seguintes passagens:

Como a mulher engana os sentidos e nós gostamos de nos deixar enganar.

Casamento aumenta a ilusão.

A ilusão não cessa por sua perspicácia. Maquiagem. Uma sociedade bem vestida desperta respeito mútuo (KANT, Rx 240).

Mas também podemos ver o sentido contrário:

As misérias do gosto em sociedade provêm daquilo que de inoportuno incomoda os sentidos sem a escolha do entendimento. Festividades solenes sem utilidades: cortejos em gala (casamentos), oração, disputa. Muitos costumes piedosos, alguns dos quais sem utilidade e outros que inclusive também podem ser contrários à consciência. A etiqueta. A tirania do uso, a cortesia posta sob rígidas leis ou o chamado modo de vida, o arbitrário decorum. O pedantismo e o gasto (o precioso jogo) na recepção de bons amigos cada um se lamenta ao respeito, cada um entreve o incomodo e penoso disso, e cada

um se acomoda ao habito. De onde vem esse fardo? De onde vem que a razão e o verdadeiro gosto não podem reinar onde homens bem intencionados pensam bem e são benévolos entre si. (Disso provêm esfalfamentos (vexationes) incômodos bem-intencionados, mediante os quais a gente, como ocorre na linguagem comum não é propriamente perseguida ou hostilizada, mas (em certo sentido) tesourado) (KANT, Rx 863).

Qual é o limite então entre a polidez afável e a enfadonha falsidade? Como distinguir a verdade da mentira? Para responder a esta pergunta lembremos agora o texto sobre o *Direito de mentir por amor ao próximo* de 1797. Trata-se de um exemplo que nos permite medir o alcance da afabilidade. Todos sabem que mentir, de acordo com Kant, é uma regra contrária ao imperativo categórico. Uma moral que quer ser fundada racionalmente deve obedecer ao imperativo incondicionalmente. Mesmo se tratando do caso de mentir por amor ao próximo. Mesmo no caso de um amigo que está sendo perseguido por um assassino e pede ser acolhido o nosso dever de hospitalidade é ou não é maior que aquele de dizer sempre a verdade? A questão imposta para Kant naquele texto é: Se o assassino pergunta onde está o nosso amigo ou hóspede o que devemos responder? Temos direito de mentir por amor ao próximo? A resposta de Kant com relação ao direito de mentir é taxativa: não há direito à mentira. Do ponto de vista de um direito racional não há como não afirmar que se trata sempre e em qualquer caso de dizer a verdade. Significa então que devemos entregar o hóspede? (DERRIDA, J. 2003, p. 63; KANT, I. 1983, p. 637). Uma interpretação possível é que não se trata de um simples caso de cobardia perante a figura ameaçante de um assassino que está à procura do nosso hóspede, mas de obedecer a mesma lei moral que me obriga a acolher o hóspede. Assim, o caso particular de um hóspede em particular se oporia à huma-

nidade em geral, representada no respeito da letra e do espírito do imperativo categórico. Portanto, assim como estou obrigado a acolher também estou obrigado a dizer a verdade. Porém, a hospitalidade aqui seria um dever moral que não pode se sobrepor ao dever de dizer sempre a verdade. Mesmo quando estiver em risco a vida do meu hóspede em particular. Um suposto direito de mentir feriria o próprio princípio do direito à hospitalidade e todo e qualquer fundamento de direito.

Podemos afirmar que a obrigação moral que o sujeito tem com relação à hospitalidade não pode contradizer a obrigação moral que tem de dizer a verdade. Porém, se avançarmos ainda mais no que significa o exercício da virtude também podemos afirmar que o conceito de hospitalidade kantiana como dever moral faz sentido não como mero cálculo de universalização nem de riscos senão como realização do imperativo categórico enquanto modo de vida ético, isto é, como constante exequibilidade das virtudes.

Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant (2009, p. 72-3) nos fala de tornar os princípios práticos eficazes *in concreto* no modo de vida (*Lebenswandel*) que é o nosso. Assim, podemos dizer que esse modo de vida pautado pela observância à lei moral e ao exercício da virtude, se bem não nos outorga o direito de mentir também não nos exige colaborar com o carrasco. Quando a razão nos obriga a obedecer a lei incondicionalmente nos exige obedecer a lei da razão e não qualquer lei nem de qualquer maneira. A lei do carrasco, do torturador e do tirano não encontra seu fundamento na razão prática que nos manda a tratar bem ao nosso convidado e a dizer a verdade senão na arbitrariedade de uma sensação ou um ideal.

No texto de Derrida (2003, p. 63), *Anne Duformantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. O autor conclui que o hospedeiro kantiano “instala uma relação com aquele que está na sua casa segundo o direito.” O enunciado não é totalmente

adequado, a relação entre o hóspede e o hospedeiro é segundo a lei moral. Não há qualquer problema de direito como sendo colocado no fundamento do que se exprime no caso. Tudo e qualquer questão de direito deve ser pensada a partir daqui. E é isso o que faremos em seguida.

Vejamos agora *O dever jurídico da hospitalidade kantiana*.

Segundo Kant, o dever de hospitalidade no plano jurídico se justifica porque o planeta Terra é redondo. Não se trata de filantropia, diz Kant na sua *Doutrina do Direito*. Seria mais o caso de um modo de viver juntos, de ter que *lidar com* e não apenas *tolerar* a mútua presença mantendo uma determinada distância. O significado da noção de *tolerância* está associado em Kant ao significado da noção de hospitalidade. A tolerância, como um modo entrar em relação com o outro e de evitar as guerras religiosas, foi tratada incessantemente no século XVIII, especialmente no trabalho de John Locke e é imprescindível para a continuidade de uma reflexão acerca das condições de possibilidade da *experiência de hospitalidade*. De fato, o próprio Kant dá as pistas para essa sequência em *À paz perpetua* e *A religião nos limites da mera razão*. Entretanto, devemos dizer que Kant é profundamente crítico com relação à *tolerância*.

Tolerância e hospitalidade são excludentes na sua raiz. De acordo com a argumentação kantiana, quando alguém *tolera* outrem, supõe que esse outrem invade um espaço que seria próprio. Mas o *meu* como aquisição de algo, como aquilo sobre o qual posso fazer uso e posse só pode ser referido a uma parcela desde que todos os outros sujeitos renunciem ao uso e posse dessa mesma parcela. E isso só pode ser afirmado se antes considerarmos a ideia da *posse comum inata do solo* da Terra, a ideia de uma *comunidade originária do solo*. Só a partir dessa ideia de *posse comum* é que se estabelece a aquisição da posse particular ou mesmo de um povo. Portanto, em termos de circulação de indivi-

duos no espaço do planeta Terra não há algo próprio a partir do qual eu deveria tolerar ou não a circulação de outrem.

A ideia *posse comum* da superfície da Terra (um conceito que Kant coloca no texto de *À Paz Perpétua* de 1795, mas desenvolve amplamente em *A Metafísica dos Costumes* de 1797) se estabelece porque os homens não podem se espalhar até o infinito, pelo simples motivo de que a superfície da Terra é limitada. Portanto, é necessário efetivar o direito de visita, “que a todos os homens assiste” (KANT, 1983 Band 9, p. 213-4), o direito de “não receber um trato hostil pelo mero fato de ter chegado desde outro território”, o direito de “se apresentar em uma sociedade”.

A hospitalidade não é outra coisa, para Kant, que a condição necessária para ter a possibilidade de buscar um intercâmbio, um comércio e a livre circulação (*Verkehr*) e isto porque o interesse da razão não é senão a realização da liberdade. Kant está falando de hospitalidade como o direito de alguém de ir, vir, estar em algum lugar e poder cuidar da sua própria vida. Kant está falando do direito do estrangeiro de poder estar, com tudo o que isso implica: exercer a liberdade como um direito inato. Mas não por uma questão de natureza humana, filantropia ou tolerância. Também não poderíamos dizer que o sujeito kantiano tenha algum sentimento de culpa ou de responsabilidade pela situação particular do outro. Trata-se em qualquer caso da realização da liberdade em sentido prático: ético e jurídico.

A hospitalidade kantiana no sentido jurídico é uma condição necessária para estabelecer a paz duradoura, a paz entre os Estados e os povos. “Desse modo, – escreve Kant – as comarcas muito distantes podem entrar em pacíficas relações que se se convertem em públicas e legais podem levar a instaurar uma constituição cosmopolita” (KANT, 1983 Band 9, p. 214). Essa é a questão: ao mesmo tempo em que a hospitalidade é possibilitada pelo cosmopolitismo nos conduz em direção a ele e o propicia.

Assim, a experiência de hospitalidade é uma experiência de um sujeito não apenas de uma república senão também de um cidadão do mundo.

Já em 1784 Kant estava preocupado com as relações pacíficas entre os povos. Em *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* elabora um conceito de História como fio condutor que permite narrar a história dos homens segundo uma série de traços com os quais compreendemos a própria história dos acontecimentos. Parte de um estado de natureza no qual os homens estão em guerra, passa para o estabelecimento de uma constituição civil que é produto e condição do desenvolvimento das capacidades naturais dos homens e chega a uma relação legal entre os Estados, uma Federação (*Volkerbunde*) (KANT, 1983 Band 9, p. 41), um estado de cidadania mundial ou cosmopolita (KANT, 1983 Band 9, p. 47).

Em 1784 Kant tinha a ideia de que o estado cosmopolita se alcançava a partir da insociável sociabilidade dos indivíduos e dos povos. Não seria por amor, mas por espanto que nós chegaríamos a relações internacionais maduras e em longos períodos até pacíficas. Nesse espanto encontramos dois elementos com os quais a história progride para o melhor. Um elemento é a razão dos homens dentre as suas capacidades naturais, quando usamos a razão deixamos de fazer a guerra e entramos num estado de paz republicano e cosmopolita. O outro elemento é a Providência, no caso um Deus, já que o próprio homem não garante o almejado progresso. Nos textos seguintes a Providência (Deus) perde seu espaço em favor de outras noções menos transcendentais e o sentido da noção de história como progresso pode ser pensado como o desenvolvimento de uma legislação externa (jurídica), mas com uma grande aproximação da legislação moral (interna), que garanta o exercício da liberdade de todos, não apenas como cidadãos de uma república senão também como cidadãos do mundo,

cidadãos cosmopolitas. Uma (legislação externa) favorece à outra (legislação interna). Embora uma e outra não se confundam ambas contribuem para o significado da história como progresso e no meio dessa relação progressiva encontramos a *experiência de hospitalidade*.

Em 1795, no texto *À paz perpetua* a noção de hospitalidade introduz o que poderíamos chamar de *uma ação afirmativa*. Em 1997 o Prof. Valério Rohden publicou uma coletânea de textos intitulada *Kant e a instituição da paz*, tratava-se do conjunto de trabalhos apresentados num evento também coordenado por ele onde se focalizava o artigo de Kant *À paz perpetua*. Diversas são as abordagens apresentadas, mas a contribuição do Prof. Mario Caimi interessa aqui especificamente por se tratar de uma interpretação do artigo terceiro do escrito: *sobre o direito de hospitalidade*. Mario Caimi revisa a literatura existente sobre o ponto em questão dividindo as interpretações em duas tendências. Uma interpretaria o direito de hospitalidade como direito de se mover livremente e a outra como rejeição ao colonialismo. Nesse horizonte de leituras ele se propõe defender a tese de que o artigo terceiro é uma limitação do direito de hospitalidade, uma restrição do direito de visita e, por conseguinte uma proibição do colonialismo. Caimi está interessado em fazer observar como o direito de hospitalidade deve ser entendido como a impossibilidade de justificar juridicamente o colonialismo. Caimi chama a atenção para o fato destacado por Kant dos europeus entrando indevidamente em territórios alheios na América, na África e na Ásia. Sabemos que com a desculpa do comércio e da circulação várias armadas de países europeus invadiram e se apropriaram de territórios que já tinham sido adquiridos por outras comunidades e pessoas.

Nosso trabalho visa aqui a interpretar a questão da hospitalidade desde o ponto de vista do hospedeiro, do dever de hospitalidade antes que do ponto de vista do hóspede e de usufruir o

direito de hospitalidade. Embora as leituras possam se complementar achamos que a análise do dever de hospitalidade deve ser o foco inicial porque não se trata de um projeto imposto sobre a base da negociação e sim da realização da lei moral através do exercício da razão prática, seja na sua forma ética ou jurídica e que tem como agente fundamental o sujeito de dever moral ou jurídico.

Nesse sentido, Kant descobre que o direito de visita como o dever de ser oferecido pode nos ajudar a alcançar o cosmopolitismo e a própria institucionalização deste. Do mesmo modo, o cosmopolitismo pode vir a garantir a *experiência de hospitalidade*. Esses elementos fortalecem o caminho para a paz mundial (duradoura e não perpétua, porque a paz perpétua só se encontra nos cimenteiros segundo Kant) e o desenvolvimento dos Estados republicanos como o ambiente propício para a realização da liberdade.

A preocupação de Kant em encontrar um modo racional de manter relações entre Estados e povos não organizados em Estados mostra que a questão da hospitalidade vai além de meros acordos bilaterais de diplomacia internacional em benefício mútuo. Os Estados e povos do mundo não precisam ser amigos, mas também não precisam estar permanentemente em Estado de guerra e mesmo sem a institucionalização de estruturas estatais o exercício da hospitalidade pode ser realizado. Lembremos mais uma vez o texto de 1784. Kant está convencido de que o desenvolvimento da sociedade civil num país por meio de uma constituição está atrelado ao desenvolvimento do cosmopolitismo e, como temos visto, o a experiência de hospitalidade é decisiva para tal. Isto significa que a experiência de hospitalidade não só colabora com o hóspede, com o estranho dando-lhe abrigo senão que também favorece o próprio desenvolvimento das instituições de direito do país que acolhe. Kant está nos dizendo que não se

alcança o estabelecimento das repúblicas pela imposição da violência através das guerras e restrições e sim pelos acordos de paz e a experiência de hospitalidade.

Uma guerra pode substituir um tirano por outro, pode impor uma determinada obrigação, mas não é suficiente para um povo passar à maioria, para que seus cidadãos possam pensar por si mesmos e sustentar um Estado de direito e progredir. Nesse sentido, a rejeição ao colonialismo é determinante em Kant. O colonialismo não é aceitável nem sob a justificativa do caso de um povo não ter um Estado e por isso impedir o progresso na paz mundial ou o comércio. Não há nenhuma razão contra a possibilidade de povos e nações comerciar e estabelecer relações sem necessidade de ter a mesma estrutura Estatal. E isso porque podemos pensar a noção de hospitalidade como não reduzida ao acordo entre partes, a uma mera relação de troca em acordos de diplomacia.

Poderíamos ainda fazer kantianamente mais uma pergunta: Quem é contra a hospitalidade, e, portanto, contra o cosmopolitismo e contra a paz mundial? O parasita, aquele que abusa do direito de visita, aquele que se aproveita da situação e da hospitalidade para tirar vantagens, para cometer injustiças, poderíamos dizer: para corromper os costumes da casa. Como identificar esse elemento reacionário ao estabelecimento da razão prática? Como identificar o parasita? Kant, o austero em exemplos, desta vez é generoso e taxativo:

Se consideramos a conduta não hospitaleira que seguem os Estados civilizados do nosso continente, fundamentalmente os comerciantes, espantam as injustiças que cometem quando vão a “visitar” outros povos e terras. Visitar é para eles igual que conquistar. América, as terras habitadas pelos

negros, as ilhas de especiarias, El Cabo, eram para eles, quando as descobriram, países que não pertenciam a ninguém, com os nativos não contavam. Nas índias orientais – Indostan – sob o pretexto de estabelecer sedes comerciais os europeus introduziram tropas estrangeiras, oprimindo deste modo aos indígenas, promoveram grandes guerras entre os Estados daquelas regiões, fome, rebelião, perfídia, e todo um dilúvio de males que podem afligir à Humanidade (KANT, 1983 Band 9).

Não é uma voz oracular, não é uma profecia acerca do que acontece nos tempos atuais, é a descrição que Kant faz há duzentos anos do que acontecia e do que irremediavelmente continua acontecendo. Os desastres cometidos pelas armadas europeias nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII, a completa divisão do território africano na *conferência de Berlim* entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885 organizada pelo Chanceler Otto von Bismarck entre países europeus como se estivessem distribuindo um bolo, as invasões militares dos países centrais sobre os periféricos não conduzem de modo nenhum a uma paz duradoura e ao exercício da hospitalidade. Isto é o que Kant chama de vício moral, de negação da moralidade, de negação da própria humanidade. Isto é um desastre moral. Mas o julgamento não acaba, tem também o aspecto jurídico-político. Este tipo de atitudes faz com que os Estados prejudicados sejam reativos aos estrangeiros, propicia o chauvinismo, desestimula a relação entre os povos além de lhes gerar todo tipo de inconvenientes internos. Kant também alertava há duzentos anos que para os próprios países invasores essa atitude não acarretaria benefícios reais senão apenas o fomento da guerra na própria Europa. Isto mostra também que qualquer violação dos direitos da humanidade em qualquer lugar do planeta, segundo as próprias palavras de Kant, afeta a

todos, as conseqüências se desdobram e multiplicam. Portanto, infere-se que “o direito de cidadania mundial não é uma fantasia, mas um complemento necessário do código não escrito do direito político e internacional”, obviamente favorecendo uma paz duradoura e não apenas por uma questão de filantropia.

A cidadania mundial, o dever de hospitalidade é uma condição necessária da paz duradoura. Tanto quanto é necessário garantir o direito político dos cidadãos no interior de uma república ou dos Estados nas relações internacionais, também é imprescindível garantir os direitos de todos os homens como cidadãos do mundo não por filantropia, não por piedade, não por compaixão, mas por uma razão prática na qual faz sentido o termo hospitalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O termo hospitalidade está articulado na sua origem com hostilidade e comporta um grande leque de definições e usos que abriga inclusive os sentidos de relações opostas, por exemplo, no que diz respeito à relação com o hóspede e com o inimigo. Na atualidade o termo hospitalidade pode ser abordado desde a perspectiva que abre os sentidos da gratuidade e da acolhida aos grupos migratórios bem como desde a perspectiva da etiqueta, do turismo e da hotelaria.

Nosso trabalho foi pautado pela compreensão de que a experiência da hospitalidade é pautada pelo encontro com o outro diferente e pela acolhida da diferença. A partir daqui nos interrogamos pelas suas condições de possibilidade. Nesse sentido queremos destacar alguns elementos: um sentimento de estranhamento e familiaridade em relação com o outro; um dever; o reconhecimento da diferença e a exigência de uma lei da razão a priori que me obriga gratuitamente (sem esperar nada em troca) em relação com o outro.

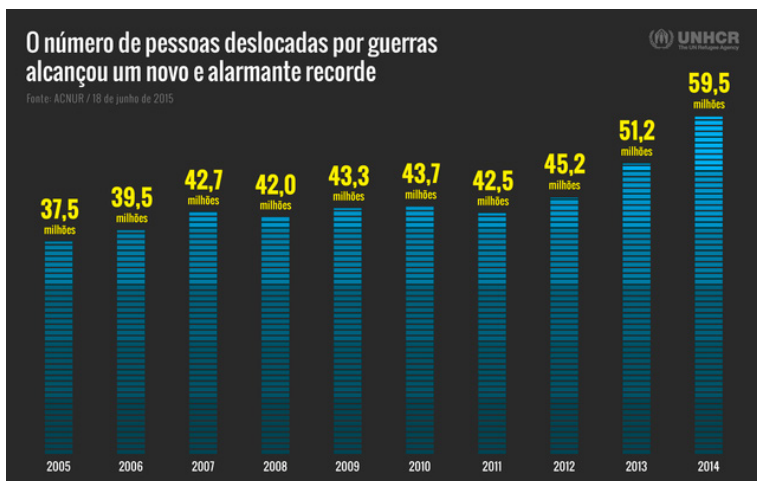
O significado do conceito de hospitalidade se inscreve dentro do que Kant denomina de razão prática. Assim sendo, a hospitalidade kantiana implica uma relação com o outro que se resolve em seu aspecto moral e em seu aspecto jurídico-político. Nesse sentido, a hospitalidade como o relacionamento com o outro no seu significado moral se inscreve dentro do que Kant denomina de respeito à lei moral pura a priori. A lei moral que nos obriga é pura a priori porque não se funda em algum tipo de exame neurológico ou anátomo-fisiológico e sim no funcionamento da própria razão na qual é possível formular a própria questão da hospitalidade. É nesse âmbito que podemos constatar o alcance e também o limite de significado moral da hospitalidade. Por outro lado, a hospitalidade como o relacionamento com o outro no seu significado jurídico-político se inscreve dentro do que Kant considerará como o caminho para a paz ou a história. Para Kant o significado do conceito de Paz Perpétua (duradoura) não denota uma simples fantasia ou imaginação, também não é o nome de um Estado utópico, mas um conceito heurístico, uma orientação, um guia para trabalhar praticamente no sentido de um melhoramento moral e jurídico do mundo. Como vemos, o significado deste tipo de conceitos não é referencial, no sentido de apontar ostensivamente para um fenômeno, mas é prático, no sentido de direcionar o agir em relação com a lei moral ou imperativo categórico.

Assim, o estrangeiro de Kant não é um absolutamente outro, mas um cidadão do mundo independentemente qual seja sua origem territorial. Ele responderá e deverá ser tratado como pessoa, como fim em si mesmo e não apenas como meio. A língua da hospitalidade é a língua da razão prática. Nesse sentido, o agir que implica o significado de hospitalidade é um agir motivado racionalmente. Não se pode ser por um lado, afável com o estrangeiro e, pelo outro, colonialista, ou diplomático e invasor, isso no estrito sentido kantiano seria filantropia e vício. O contrário da hospitalidade e do cosmopolitismo.

O outro estranho que se aproxima e acolhemos é aquele que nos oferece a oportunidade de realizarmos a liberdade e de nos reconhecermos nela como sujeitos dessa liberdade. O encontro com o outro nos brinda a ocasião de sermos nós mesmos. Nesse sentido, somos habitados pelo estrangeiro em asilo ou em hospitalidade.

EPÍLOGO

O reconhecimento do outro como cidadão do mundo e a experiência de hospitalidade nos conduz a refletir sobre as políticas da diferença. O outro diferente pode ser reconhecido como alteridade, como adversário, como concorrente ou como mero resto. O modo de reconhecimento determina a conduta que temos em relação com o outro. Assim, o outro tem sido objeto do mais profundo ódio e em consequência perseguido e exterminado.



Dados da Agência da ONU para refugiados.

“O ano de 2014 testemunhou o dramático aumento do deslocamento forçado em todo o mundo causado por guerras e conflitos, registrando

níveis sem precedentes na história recente. Há um ano, em 2013, o ACNUR anunciou que os deslocamentos forçados afetavam 51,2 milhões de pessoas, o número mais alto desde a Segunda Guerra Mundial. Doze meses depois, a cifra chegou a impressionantes 59,5 milhões de pessoas, um aumento de 8,3 milhões de pessoas forçadas a fugir. Durante 2014, os conflitos e as perseguições obrigaram uma média diária de 42.500 mil pessoas a abandonar suas casas e buscar proteção em outro lugar, dentro de seus países ou fora deles. Aproximadamente 13,9 milhões de indivíduos tornaram-se novos deslocados em 2014. Entre eles, 11 milhões de deslocados dentro de seus países, um número nunca antes registrado, e 2,9 milhões de novos refugiados.

Dos 59,5 milhões de pessoas deslocadas forçadamente até 31 de dezembro de 2014, 19,5 milhões eram refugiados (14,4 milhões sob mandato do ACNUR e 5,1 milhões registrados pela UNRWA), 38,2 milhões de deslocados internos e 1,8 milhão de solicitantes de refúgio. Além disso, calcula-se que a apatridia tenha afetado pelo menos 10 milhões de pessoas em 2014, ainda que os dados dos governos e comunicados ao ACNUR se limitem a 3,5 milhões de apátridas em 77 países. A Síria é o país que gerou o maior número tanto de deslocados internos (7,6 milhões de pessoas) quanto de refugiados (3,88 milhões). Em seguida estão Afeganistão (2,59 milhões de refugiados) e Somália (1,1 milhão de refugiados). Os países e regiões em desenvolvimento acolhem 86% dos refugiados no mundo: 12,4 milhões de pessoas, o número mais alto em mais de duas décadas.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004.

BUBER, M. *Tú y yo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.

DERRIDA, J. & ROUNDINESCO, E. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004.

DERRIDA, J. *Anne Duformantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. São Paulo: Ed. Escuta, 2003.

_____. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos, 1997.

- FREUD, S. Lo siniestro. In: *Obras Completas*. Vol. 13. Buenos Aires: Hyspamerica, 1988. p. 2483-2505,
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. 29 Band. Berlin: Ak Berlin, 1902.
- _____. *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Vozes, 2013.
- _____. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Editorial Critica, 1988.
- LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LOCKWOOD & MEDLIK (Org.). *Turismo e hospitalidade no século XXI* Barueri S.P: Manole, 2003.
- LOPARIC, Z. O Fato da razão: uma interpretação semântica. In: *Revista Analytica*, v. 4, n. 1, p. 50-60, abril, 1999.
- _____. A Semântica Transcendental de Kant. In: *Coleção CLE (29)*. Campinas: Unicamp, CLE, 2000.
- _____. O problema fundamental da semântica jurídica. In: SMITH, P.; WRIGLEY, M. (Orgs.). *O filósofo e a sua história*. Campinas: Unicamp/CLE, 2003. p. 481-524.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2013.
- PEREZ, D. O. *Kant Pré-Crítico. A Desventura Filosófica da Pergunta*. Cascavel: Edunioeste, 1998.
- _____. *A Predicação do Ser (A análise kantiana no período pré-crítico. Uma aproximação lógico-semântica do texto Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio)*. Modernos e Contemporâneos, Publicação do CEMODECOM-UNICAMP, n. I, p. 149-184, 2000.
- _____. *(Des-)Articulação dos Problemas da Metafísica (Classificações, Transformações e Conseqüências da Teoria Silogística de Kant)*. Manuscrito CLE, v. XXIII, n. 1, p.147-184, 2000.
- _____. Dos problemas da metafísica à metafísica como problema: uma aproximação ao significado dos conceitos em Kant. In: PEREZ, D. O. *Ensaio de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Cascavel: Edunioeste, 2001.

_____. Lei e coerção em Kant. In: PEREZ, D. O. *Ensaio de Ética e Política*. Cascavel: Edunioeste, 2001.

_____. O sentimento moral em Kant. In: *Revista Tempo da Ciência*, v. 8, n. 15, p. 25-32, 2001.

_____. La ley de Freud a Kant. In: *Revista Tempo da Ciência*, v. 8, n. 16, p. 13-26, 2001.

_____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

RABINOVICH, S. Duas éticas no labirinto político levantino: Buber e Lévinas. In: MARTINEZ, H. *Poder e política: horizontes de antagonismo*. Curitiba: CRV, 2010. p. 137-154.

REECE, S. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. (Michigan Monographs in Classical Antiquity) Ann Arbor: University of Michigan, 1993.

ROHDEN, V. (Org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1997.

SARTRE, J.P. *El existencialismo es un humanismo*. México: Ediciones quinto sol, 1994.

SMITH, V.L. (Org.). *Host and Guests. The Anthropology of Tourism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1989.

TEB A *Bíblia. Tradução Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

VEIAS CORDIAIS: A PROVÍNCIA E O ESTRANGEIRO

David Barroso¹

O que será apresentado está mais próximo de um comunicado do que de um artigo. Mais próximo de uma aula que de uma conferência. Os componentes textuais de um discurso impessoal diferem da palavra daquele que escreve sobre como o mundo é experimentado, vale dizer, daquele que narra a interpretação de sua presença no mundo. A preocupação com a forma, mais do que com o conteúdo, é algo que pouco se percebe no cotidiano, e não por isso menos problemático. É algo que tem a ver com a universalidade mais do que com as particularidades. Mas também é algo que não se separa, encontrando-se em função de nosso objetivo. Numa tentativa de exprimi-lo, ao longo do texto, as letras que seguem apresentam a percepção de um mundo ao qual a experiência precisa ser feita através da história de suas interpretações.

Em 1931, Ribeiro Couto escreve uma carta e diz:

O homem ibérico puro seria um erro (clasicismo) tão grande como o primitivismo puro (incultura, desconhecimento da marcha do espírito humano em outras idades e outros continentes). É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas, que deve sair o “sentido americano”

1 David Barroso de Oliveira. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: davidbarroso@gmail.com. Este estudo foi apresentado durante o VIII Encontro Nietzsche-Schopenhauer, realizado entre os dias 23 a 25 de novembro de 2016, pelo APOENA – Grupo de Estudos Schopenhauer e Nietzsche, em Fortaleza/CE. Disponível em: <<http://apoenafilosofia.org/>>. Acessado em: 25 07 2017.

(latino), a raça nova produto de uma cultura e de uma intuição virgem – o Homem Cordial. Nossa América, a meu ver, está dando ao mundo isto: o Homem Cordial (COUTO *apud* BEZERRA, 2010, p. 29).

E, em 1936, é a vez de Sérgio Buarque de Holanda:

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade (HOLANDA, 1995, p. 146-7).

Essas são as primeiras letras sobre a cordialidade. A partir daí, bons pesquisadores, de várias áreas de estudo, também tentaram vivissecar o coração dessa temática. Alguns exemplos de interpretações que intrinsecamente relacionam a cordialidade com os brasileiros e a sociedade brasileira são: uma singularidade do caráter brasileiro, um elemento de identidade nacional gestado a partir dos portugueses, ou como um jeito brasileiro de pensar com o corpo, ou como um drama social vivido por cada um em sociedade, ou como uma ideia-força propiciadora de uma violência simbólica em função de escusos interesses políticos e econômicos. Outras interpretações concentram-se apenas na negatividade da significação de cordialidade, vista como um entrave à modernização do Brasil ou como uma trave que cega a percep-

ção da dimensão institucional. Enquanto isso, a tese da cordialidade mostra-se no rebento de uma colonização simbólica, quando interpretada como: um *deficit* ontológico, a partir da ontologia da substância ou a partir das teorias raciais que distinguem qualitativamente homens e sociedades, ou uma deficiência cultural nas estruturas e categorias sociais e normativas em relação a um modelo de sociedade estabelecido.

Estas interpretações formaram uma tradição que pensa do exterior as práticas sociais brasileiras. O sangue que dá vida a essas interpretações percorre veias históricas, antropológicas, sociopolíticas, literárias e psicológicas que garantem a matiz semântica do perspectivismo da significação de cordialidade como se fosse labiríntica. Dessas veias cordiais, o aspecto histórico-cultural é o fio que nos conduz ao centro nevrálgico orientador das significações possíveis e mantenedor das condições reais da cordialidade. É também o instrumento cirúrgico com o qual se pode fazer uma leitura privilegiada do funcionamento orgânico da cordialidade na sociedade brasileira, por possibilitar a interseção daquelas veias interpretativas, agenciando-as em uma perspectiva que parte da realidade existencial e social até o universo simbólico dos valores e das representações. Entretanto, o próprio termo cultura pode ser problematizado se não o considerarmos como a totalidade das manifestações da vida do homem em relação à sociedade, pensado a partir das duas esferas básicas da vida, consideradas na história da cultura ocidental, o público e o privado. Assim, a ética e a política seriam as áreas de estudo privilegiadas para o tratamento da noção de cordialidade.

Ao considerarmos a configuração público-privada e suas repercussões ético-políticas, temos que a tradição das ideias sobre a cordialidade concentra-se na negatividade porque a pensa apenas pela dimensão institucional, ou seja, no âmbito da política, porém, quando a cordialidade é pensada pela dimensão

interpessoal, sobrevém a positividade no âmbito da ética. Essa ambivalência da cordialidade, repetidas vezes, é desconsiderada e co-fundida pela perspectiva da negatividade que escamoteia as condições de possibilidade de um tratamento criativo que pensa a política a partir da ética. Se as instituições e o código normativo de uma sociedade não refletem suas relações e costumes, i.e., seu modo de vida (*ethos*), o que pensar de uma sociedade cujo governo foi instaurado pela importação e acomodação de teorias políticas estrangeiras para o benefício privado de determinados grupos? O que pensar de um governo cuja sociedade comporta-se provincialmente em relação às suas pretensas leis universais e gloriosas instituições públicas?

Pois bem, tais problemáticas ecoam do coração da sociedade brasileira para apresentar a importância de se pensar a cordialidade no entendimento do Brasil contemporâneo, concebendo-a como um fato, um fenômeno social nas relações de poder. Mesmo assim, consideramos a cordialidade como um problema que se remete a um outro mais importante, porque mais antigo, a saber, a interrelação público-privado e suas repercussões ético-políticas. Ao começarmos por aí, nosso objetivo é pontuar as características históricas da configuração cultural da sociedade brasileira, nos âmbitos público e privado, tendo em vista sua atualização e os obstáculos ocasionados pela ênfase dada à dimensão institucional em detrimento da interpessoal. Pretendemos, com isso, destacar a ambivalência da cordialidade e sua importância para o reconhecimento, ou não, das instituições e do código normativo pela sociedade brasileira.

* *

Fernando Novais, na coleção *A história da vida privada no Brasil* (vol. 1, 1997), apresenta algumas peculiaridades nos planos político e econômico, eixos propulsores da colonização da América portuguesa, para sustentar a profunda imbricação e a curiosa

inversão das duas esferas básicas da vida, o público e o privado. Além disso, as manifestações da vida privada estão associadas “à passagem da colônia para a nação, ou melhor, à própria gestação da nação no interior da colônia”, apresentando-se como “núcleo fundamental de nossa trajetória”, “o ponto central de nossa constituição enquanto povo e nação”. Nesse sentido, apesar da constituição do Estado moderno delimitar a esfera pública, para o historiador, “a privacidade vai abrindo caminho não só em contraponto à formação do Estado, mas ainda com a formação da nacionalidade” (NOVAIS, 1997, p. 17).

Instabilidade, mobilidade horizontal, dispersão demográfica e diversidade populacional são características das gentes da colônia que modelavam o perfil das manifestações do privado em relação às estruturas coloniais, e.g. o escravismo. A clivagem intransponível entre senhor e escravo não impediu o processo de miscigenação que, por meio de situações-limite de aproximação, distanciamento e conflito, balizavam as manifestações do privado. Por essas características do cotidiano do “viver em colônias”², desconhecidas pela metrópole, configurava-se, de acordo com Fernando Novais (1997, p. 30), “uma sociedade estamental com grande mobilidade, e é essa conjunção surpreendente e mesmo paradoxal de clivagem com movimento que marca sua originalidade”. Com isso, através das situações-limite, também “ia se formando algo que poderíamos pensar como uma mentalidade colonial, esboço de uma fugidia identidade nacional em gestação” (*Ibidem*, p. 29).

No período de transição da história da cultura ocidental, entre a pré-modernidade e a modernidade, o público e o privado nem estão indistintos nem separados, estão imbricados. Apesar da promoção da esfera pública, tal como ocorria na Europa re-

2 O “viver em colônias” é usado pela primeira vez por Luís dos Santos Vilhena, em seu livro *Pensamentos políticos sobre a colônia* (1987), quando diz: “com ingenuidade te confesso que não é das menores desgraças o viver em colônias, longe do soberano, porque nelas a lei que de ordinário se observa é a vontade do que mais pode” (VILHENA *apud* MOTA, 2011, p. 10).

nascentista e iluminista, na imbricação público-privado do “viver em colônias” ocorria a ampliação da esfera privada que invadia a pública fazendo-a função, cujos efeitos podem ser vistos através das situações-limite. Dessas situações-limite, ponto existencial no qual o limite humano é experienciado, abrem-se brechas de flutuação das referências cotidianas, um espaço-entre-o-outro repleto de tensão que toca os dois lados, do público e do privado, e é nenhum lado, cujo momento é oportuno à ação estratégica.

Em meio às situações-limite do “viver em colônias”, ambiguidades e contradições sofrem conciliações de conflitos não resolvidos que possibilitam as vagas nas referências sociais³. Por estas, surgem ações estratégicas que criam oportunidades críticas, como modos de enfrentamento para sobrevivência e convívio, pela criação de meios a partir da realidade cotidiana, na tentativa de evitar ou driblar as situações-limite. Nessa perspectiva, destacamos a positividade que a vaga referencial proporcionava às relações pessoais e sua repercussão histórica de instabilidade da esfera pública e hipertrofia da esfera privada. Nesse viés, apesar de ainda ser confuso precisar a codependência entre a ineficiência das instituições e a ampliação das relações pessoais, deriva-se, das condições precárias da esfera pública e do primado da esfera privada, a reprodução de um universo simbólico de prática e representação.

Diante disso, o século XIX mostrou-se decisivo para as discussões sobre o público e o privado. Os insistentes movimentos sediciosos manifestavam-se fora da via formal da legalidade, sem uma inserção política ativa e duradoura, e denotavam a insuficiência normativa das instituições em relação às demandas populares. Contudo, visto de fora, o povo era chamado de bestializado

3 Um exemplo de conciliações irresolutas está no brasileiro que, na época, “sendo objeto de mofa dos reinóis e dos lusos-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia” (RIBEIRO, 2006, p. 115). Outro exemplo pode ser entrevisto no campo da moralidade e da sexualidade pela imbricação sagrado-profano. Entretanto, o que destacamos, como veremos a seguir, é a duração histórica da irresolução da imbricação público-privado até o Brasil contemporâneo, cujo efeito compõe nossa temática.

por não participar da vida pública do país, tal como participava em alguns países europeus. Na transição do Império para a República, a implantação do novo regime, que se propunha trazer o povo para a atividade política, realizava-se por uma engenhosa combinação de conceitos importados. O principal deles era o de “república”, proposto por três grupos republicanos (dos liberais proprietários rurais, de um setor da população urbana de influência jacobina, e o de versão positivista apoiada por militares). Entretanto, ressalta José Murilo de Carvalho (1990, p. 30), em *A formação das almas*, que “o ponto central do debate era a relação entre o privado e o público, o indivíduo e a comunidade”.

O ponto de vista a partir do qual se erigia o debate era do exterior, para o qual estudos sociológicos explicavam a incapacidade política de organização social brasileira pela predominância dos aspectos afetivos e comunitários em relação à ausência do individualismo anglo-saxão⁴. De uma forma ou outra, estudavam aquilo que era singular do povo, por meio de suas manifestações, para lançar as bases de uma identidade cultural e estabelecer os critérios de cidadania que servissem à construção da nação. A aceitação e adaptação de teorias estrangeiras proporcionaram a corporificação do liberalismo e do racismo em “dois grandes modelos teóricos explicativos”. Em *O espetáculo das raças*, Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 19-20) escreve: “o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular”.

4 Um exemplo está em *O Brasil social e outros estudos sociológicos*, de Silvio Romero (2001, p. 87), que toma por referência as análises do francês Edmond Demolins, e escreve: “Basta-me consignar que o nosso estremitado povo brasileiro apresenta a sintomatologia geral das nações a cujo grupo pertence esse grande número de povos de índole e formação comunitária, especialmente os latino-americanos, que têm de suportar a nova concorrência das nações de formação particularista, colocadas atualmente à frente da civilização industrial do nosso tempo: ingleses, alemães, americanos, canadenses, australianos, flamengos, holandeses, franceses do norte, povos que retêm em suas mãos os capitais movimentadores do mundo moderno”.

Inobstante o estrangeirismo desses estudos sociológicos, conclui José Murilo de Carvalho (1990, p. 141), aqueles grupos republicanos “não foram capazes de criar um imaginário popular republicano”, a implantação do novo regime político ocorreu apesar da “ausência de envolvimento popular”, de tal modo que, “sem raiz na vivência coletiva, a simbologia republicana caiu no vazio”. Nem mesmo o romantismo brasileiro conseguiu alcançar o objetivo de forjar uma identidade cultural e um sentimento de nação, quando sua primeira geração era hostil ao passado da colônia mas, posteriormente, avaliava de modo positivo a herança ibérica do legado colonial, fazendo da mestiçagem o fundamento de uma nova civilização nos trópicos. A importação de teorias políticas, pensadas a partir de experiências de outros países e conciliadas irresolutivamente na caracterização da república brasileira, discerniam sobre as práticas sociais e suas demandas populares. Todavia, a instabilidade das instituições permanecia junto à importância dada às relações pessoais.

Somente nas primeiras décadas do século XX formava-se um ambiente propício para a elaboração de uma identidade cultural e algum sentimento de brasilidade. Além do movimento modernista da Semana de 22, que rompia com a narrativa tradicional do naturalismo romântico e lidava com o emergente código cultural da burguesia, foi o regionalismo moderno de Gilberto Freyre que proporcionava, por meio de um discurso histórico-cultural de construção de memória, os elementos necessários para a elaboração de uma identidade regional como base para uma identidade nacional. Enquanto o modernismo era considerado por Gilberto Freyre como descaracterizante da cultura brasileira, devido à importação da cultura europeia, seu regionalismo era compromissado com a manutenção do código cultural da antiga ordem da sociedade rural e patriarcal. Assim, as características da pré-modernidade e da modernidade são conciliadas, mas seus conflitos não são resolvidos, e a imbricação público-privado reverbera pela história corroborada pela ciência social culturalista.

O deslocamento da questão racial para o conflito cultural entre regiões não só inventava o Nordeste, como também a identificação do brasileiro com a ideia de Brasil. Com isso, a fragilidade das instituições é escamoteada por políticas compensatórias que têm como referência a estereotipização do nordestino e do brasileiro, aos quais o vínculo afetivo associado à solidariedade cresce à medida que a tese da superioridade da mestiçagem influencia intelectuais, literatas e artistas. Jessé Souza (2005, p. 32), em *A tolice da inteligência brasileira*, marca esse coroamento quando escreve que Sérgio Buarque de Holanda toma de Gilberto Freyre a ideia do Brasil como uma civilização tropical singular, mas, invertendo o acento da tese da mestiçagem, defende que “essa ‘civilização singular’ [...] e seu ‘tipo humano’, o ‘homem cordial’, são, na verdade, ao contrário de nossa maior virtude, nosso maior problema social e político”.

O sentido do “homem conciliador” freyreano é englobado pela concepção absolutizante da cordialidade que, mesmo sendo a “contribuição brasileira para a civilização”, nas letras buarqueanas, tende à extinção com o progresso da modernidade. No entanto, conforme Jessé Souza (2005, p. 32), “o interessante no argumento de Buarque é que, apesar de o ‘homem cordial’ estar presente em todas as dimensões da vida, sua atenção se concentra apenas na ação do ‘homem cordial’ no Estado”. Os efeitos dessa abordagem são: a justificação da esfera privada que invade a esfera pública fazendo-a função; a legitimação das características culturais pré-modernas com as modernas, reproduzindo uma certa mentalidade colonial na contemporaneidade; e a elaboração bem-sucedida de uma identidade cultural com seu sentimento de brasilidade. Vinha à tona a imbricação personalismo-patrimonialismo, na qual a esfera pública (as instituições, o Estado) é demonizada como corrupta devido ao viés negativo da cordialidade, enquanto a esfera privada, vista através do efeito positivo das relações pessoais na sociedade, liga-se ao mercado capitalista posto como virtuoso.

De um modo ou outro, esse maniqueísmo da associação entre mercado e sociedade contra o Estado, possível pela imbricação personalismo-patrimonialismo e justificada pela cordialidade, permitiu uma elite econômica e política universalizar seus interesses por meio de uma violenta manipulação simbólica. É essa responsabilidade que Jessé Souza (2005, p. 49) atribui a Sérgio Buarque de Holanda, por “lançar as bases ‘filosóficas’ e políticas do liberalismo conservador que se tornaria dominante e a forma ‘naturalizada’ de perceber o Brasil contemporâneo”. Desse modo, nem as históricas conciliações irresolutas resolvem-se nem a cordialidade extingue-se, porém se atualizam à medida que têm como suporte a instrumentalização da esfera pública aos interesses privados de uma elite econômica e política. Quer dizer, a atualização da imbricação público-privado do “viver em colônias” é a imbricação personalismo-patrimonialismo no mundo burguês capitalista, e a cordialidade sua mediania. E essa imbricação personalismo-patrimonialismo apenas leva adiante as características da imbricação público-privado, e.g. a funcionalização da esfera pública por interesses privados.

Com isso, percebemos que a atuação dessa elite econômica e política dá continuidade à ação de uma elite menos definida, que se articulava desde a independência da colônia portuguesa até à implantação do novo regime, com o auxílio dos romances nacionalistas e estudos sociológicos. Mesmo as fronteiras política, econômica e literata ainda em formação, não foi diferente a conjugação de esforços de determinados grupos para a construção da nação e da identidade cultural brasileira. A imbricação público-privado favorecia os interesses privados de grupos oligárquicos, ainda mais com a vinda da corte portuguesa, ao mesmo tempo que proporcionava as vagas para as ações estratégicas de sobrevivência e convívio das gentes nas vilas, cidades e províncias. A articulação desses grupos e o poder de suas decisões direcionaram a trajetória histórica da nação e de sua identidade cultural. Essa

elite já manipulava tanto no plano material quanto no simbólico, mas a “inteligência brasileira” não foi sequestrada, nem estulta, como diz Jesse Souza, pois ambas, a elite e a inteligência, encontravam-se colonizadas simbolicamente pelo estrangeiro europeu.

Nesse panorama histórico-cultural da sociedade brasileira, o que nos salta aos olhos é o modo como as relações pessoais e suas questões éticas foram tratadas, a partir de uma política cujos pressupostos teóricos e práticos são estrangeiros. A conciliação irresoluta entre teorias políticas distintas, propostas pelos grupos republicanos, é emblemática. Como cada teoria política pressupõe uma concepção antropológica, o novo regime brasileiro não poderia realizar com êxito sua constituição sem considerar uma noção de homem para qual legislar. Dentre vários motivos, a manipulação simbólica desses grupos em função do regime republicano não alcançou seu objetivo, mas, mesmo assim, inventaram uma tradição na qual se inseriram prodigiosamente, entre outros, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Com seus estudos culturalistas, tornou-se possível discutir, na sociedade brasileira, uma política adornada e pensar uma ética às avessas.

* *

Enfatizou-se a política em detrimento da ética e, até hoje, tem-se maior atenção com as questões da esfera pública do que com os efeitos da ampliação da esfera privada. Esta ampliação, devido às ações estratégicas para sobrevivência e convívio, realizadas pelas vagas referenciais, inerentes à imbricação público-privado, expressa-se na ênfase das relações pessoais, nomeada de cordialidade e interpretada paradoxalmente como sendo aquilo que mata a constituição mas dá vida ao povo. O que há nessa interpretação é o desconhecimento histórico-cultural da imbricação público-privado, cuja força retórica de seu falso paradoxo está na desconsideração da ênfase da esfera privada face à ênfase da esfera pública. Assim sendo, tanto as condições reais

da cordialidade são mantidas, pela reverberação dessa configuração cultural público-privado, quanto, partindo de suas condições reais, a cordialidade mostra-se ambivalente e possuidora de outras significações possíveis. Porventura, o que aconteceria com a sociedade brasileira se realmente aceitasse esse estrangeiro cordial? – É provável que não mais hipocritamente comportar-se-ia como província... A significação tradicional da cordialidade já não suportaria a positividade de outros sentidos, pois ela é exatamente o cume da interpretação negativa de uma sociedade. Pensar a positividade das relações interpessoais na vida pública culmina na implosão do conceito cordialidade.

Portanto, se a política, enquanto teoria normativa que pensa as instituições e sua organização social, desconsidera a ética e passa a existir em dois níveis, um teórico e um prático, sendo este último impregnado por interesses privados, é compreensível que a relativização das leis e instituições oriente-se pelas consequências das ações estratégicas. É compreensível também que se a ética não é pensada em relação a um modo de vida e pauta-se apenas no agir conforme as leis universalizantes, na prática, o que ocorre são existências conflituosas em uma sociedade contraditória. Duplicamos abordagens e agimos conforme as circunstâncias. Personalizamos teorias e representações, mas ainda não teorizamos os vínculos afetivos dos valores nas práticas sociais. Por fim, já que as leis não caem do céu, não há pecadores, então, no caso brasileiro, a emergência em se pensar a política a partir da ética está na cordialidade de um exemplo prático: “Fora Temer!”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEZERRA, Elvia. *Ribeiro Couto: cadeira 26, ocupante 4*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MOTA, Maria Sarita. Propriedade e pensamento político na América portuguesa em fins do século XVIII. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. p. 1-16. Julho. São Paulo: 2011. Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares#M>>. Acessado em: 25 07 2017.
- NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. In: MELLO E SOUZA, Laura de. (Org.). *A história da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 13-39.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ROMERO, Sílvio. *O Brasil social e outros estudos sociológicos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E FILOSOFIAS DA DIFERENÇA: ENTRE BHABHA E DELEUZE

Thiago Mota¹

INTRODUÇÃO

O objetivo deste breve ensaio é discutir as relações, os pontos de contato e de tensão, enfim os encontros possíveis entre os estudos pós-coloniais para as chamadas filosofias da diferença. De um lado, podemos dizer que os problemas levantados pelo “pós-colonialismo”, de um lado, alimentam-se bastante de uma maneira de pensar que foi posta em circulação pelos “filósofos da diferença”. De outro lado, alguns desses problemas das vêm reforçar, de forma original, muito das análises promovidas apoiadas no conceito de diferença. Nossa hipótese é de que é não apenas possível relacionar os estudos pós-coloniais às filosofias da diferença, mas de que seria possível renovar a guarnição do aparato conceitual posto à disposição da crítica pelas filosofias da diferença. É aí que reside o interesse de analisar essa relação.

Um dos encontros possíveis nesse sentido é aquele entre Gilles Deleuze (1925-1995) e o filósofo indiano Homi Bhabha (1949-). Em sua obra principal – *O local da cultura* (1998), que é considerada um clássico dos estudos pós-coloniais – Bhabha desenvolve um certo número de argumentos que constituem provas de as ideias do filósofo francês são, para ele, uma influência maior ou que são, no mínimo, pontos de interseção efetivamente notáveis. Portanto, é esse encontro Deleuze/Bhabha ou Bhabha/

¹ Professor de filosofia. Este texto é dedicado à amiga e professora Bernadete Beserra.

Deleuze, não importa, suas afinidades mais que eletivas, que este ensaio pretende situar.

Antes disso, porém, cabe fazer alusão a outro “filósofo da diferença” da maior relevância para os estudos pós-coloniais: Jean-François Lyotard (1924-1998). Isso porque os estudos pós-coloniais incorporam por inteiro a tese lyotardiana de que vivemos em uma “condição pós-moderna”, isto é, em um momento de grave crise dos fundamentos (*Grundlagenkrise*)². Em outras palavras, em nosso presente, fazemos a constatação de uma desestabilização e de um descentramento dos discursos, dos sujeitos e até mesmo dos objetos. A perda da narrativa fundante gera uma sensação de desorientação e de vertigem, uma náusea marítima, um enjoo que, obviamente, não é motivo de comemoração nem para Lyotard nem para os seus leitores pós-coloniais. Segundo Bhabha:

Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do “presente”, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: *pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...* O “além” não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no “além”: um movimento exploratório incessante [...]³.

2 LYOTARD, Jean-François. *Grundlagenkrise*. In: *Neue Hefte für Philosophie* (Vandenhoeck & Ruprecht) 26 (1986), p. 1-33.

3 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 19.

Para esclarecer um pouco mais essa relação, digamos que, tanto no caso dos estudos “pós-coloniais” quanto nas análises de Lyotard a respeito da condição “pós-moderna”, o prefixo “pós” não significa “depois”, uma vez que não se trata de afirmar que vivamos em um período após a modernidade, nem tampouco de fazer avançar o programa político-ideológico de um “pós-modernismo” que, contraditoriamente, viria a modernizar a própria modernidade. Trata-se, antes, de uma problematização do campo discursivo no qual se articulam os discursos que sustentam a pretensão de serem universais e, de modo todo especial, a grande narrativa colonial.

Assim, o adjetivo “colonial” não deve ser tomado em um sentido restrito às relações metrópole/colônia, colonizador/colonizado, periferia/centro, mas de forma mais abrangente, de modo a incluir toda a série das “lutas de fronteira”. Essas são tanto as lutas de gênero, raça, etnia, etc.⁴, que se viram ataçadas por ocasião da crise do universalismo moderno, quanto também as lutas que se desenrolam, por assim, nas fronteiras entre os tempos, ou ainda, nas “fronteiras do presente”.

Do ponto de vista político, teria sido esse o resultado da multiplicação e da dispersão das “valências pragmáticas” que, segundo Lyotard⁵, vieram ocupar o lugar do fundamento. Entre outras coisas, a condição pós-moderna é uma “condição pós-colonial”, uma “pós-colonialidade”, como diz Bhabha⁶, ou seja, a condição de quem vive, não após, mas no ocaso mesmo da narrativa colonial, na crise desse fundamento e, ao mesmo tempo, assiste à emergência de outras valências múltiplas, de outras valorações decorrentes das condições estratégicas das lutas que se passam nessas regiões espaciais, temporais e humanas de fronteira.

4 COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciência Sociais*, p. 117-134, fev. 2006, p. 117-8.

5 LYOTARD, *La condition post-moderne*. Rapport sur le savoir. Paris : Minuit, 1979, p. 8.

6 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 26.

BHABHA: O ENTRE-LUGAR E O ENTRE-TEMPO

Segundo Bhabha, não há dúvida de que vivemos na época do “pós” (*pós-modernismo*, *pós-feminismo*, *pós-colonialismo*), mas isso não significa que vivamos “após” ou “depois” da modernidade e de seus ismos, nem que estejamos em uma época depois da modernidade. A própria proliferação dos “ismos” comprova que a modernidade não foi, a rigor, ultrapassada. Na verdade, nos debatemos contra as “fronteiras do presente”, na constatação permanente de que a modernidade chegou ao fim. O que caracteriza nosso *Zeitgeist* é uma profunda sensação de desorientação, um “distúrbio de direção”. No entanto, esse distúrbio é da própria modernidade, ou ainda, do discurso moderno. O fio da narrativa da modernidade, o mito progressista do Homem – temos bons indícios para crer que o inimigo oculto aqui é a filosofia dialética – não foi desviado nem invertido, mas perdeu o rumo. E isso devido a um acontecimento, a uma interrupção, a uma paralisação ou, mais rigorosamente, uma “disrupção” no interior da própria narrativa moderna: um curto-circuito.

Esse acontecimento disruptor foi produzido, segundo Bhabha, pelo deslocamento da *démarche* das ciências humanas da concepção essencialista e apriorística de sujeito para a ideia de subjetivação, isto é, a ideia de que os sujeitos não antecedem, mas são resultados, efeitos, conseqüências, de uma produção. Na Introdução de *O local da cultura*, lê-se:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação –

singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade⁷.

Por certo, o deslocamento epistemológico em direção às estratégias de subjetivação dá ensejo à questão da história dos modos de assujeitamento (como *se é subjetivado?*), que é estudada a fundo, tanto no nível micropolítico quanto no biopolítico, por Foucault⁸. Mas dá ensejo também – e é nessa perspectiva que Bhabha pretende seguir – à questão dos modos de resistência (como *se subjetiva*, ou melhor, como *me* subjetivo, como *nos* subjetivamos?). Nos termos dessa segunda ordem de questões, as estratégias de subjetivação tornam-se estratégias de “empoderamento” (*empowerment*), isto é, de potencialização ou de aquisição do poder. Trata-se aí da passagem de um “poder-fazer” (*pouvoir-faire*) a um “fazer-poder” (*faire-pouvoir*) que os sujeitos podem adquirir.

Esse tipo de questão remete à pergunta pós-estruturalista pelo lugar de proveniência da enunciação⁹. A proposta de Bhabha não consiste exatamente em investigar a proveniência do discurso moderno, embora isso permaneça em questão, no plano de fundo. Trata-se, antes, das condições de possibilidade de um discurso pós-colonial em que uma experiência coletiva diferencial da “nação” (*nationess*), de um “nacionalismo pós-colonial”, possa ser narrada. A condição de base para tal é o que Bhabha chama de “entre-lugar”. Daí a questão: “[d]e que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?”¹⁰. Em outras palavras, poderíamos dizer que o problema central em Bhabha é: como seria possível uma nacionalidade pós-colonial?

7 *Ibidem*, p. 20.

8 FOUCAULT, Michel. Direito de morte, poder sobre a vida. In: _____. *História da sexualidade* v. 1 – a vontade de saber. Tradução de M. T. Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1977.

9 Ver: COSTA, COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Sociais*, p. 117-134, fev. 2006.

10 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 20.

Ora, esses “entre-lugares” já existem. São “perspectivas intersticiais”¹¹, ou seja, que se instalam entre os lugares convencionais da classe, da raça, do gênero, da nacionalidade. São também “lugares trans-históricos”¹², em que as várias linhas históricas das classes, dos gêneros, das raças e das nacionalidades se cruzam, encruzilhadas em que se operam mudanças radicais. Esses lugares constituídos por “embates de fronteira” ou “hibridismos culturais”, isto é, por um movimento de miscigenação¹³ que desestabiliza os esquemas conceituais do discurso moderno. Com efeito, um lugar trans-histórico é uma zona de transição, uma área de modificação, em que o “entre” assume a forma do “trans”, ou seja, da relação como transformação. Por sua vez, os sujeitos que habitam esses lugares são eles mesmos encruzilhadas, são mestiços, nômades, tipos impuros, misturados, inclassificáveis, sujeitos que seriam estrangeiros em qualquer parte e que continuam como refugiados em suas próprias pátrias.

Segundo Bhabha:

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder [...] Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos¹⁴.

Os entre-lugares são, portanto, situações performáticas tanto irenistas quanto agonistas. Em termos heideggerianos, diria-

11 *Ibidem*, p. 22.

12 *Ibidem*, p. 30.

13 Nesse contexto, vale a pena mencionar um fragmento póstumo de Nietzsche: “NB. Contra ariano e semítico. Onde as raças são misturadas, o manancial da grande cultura” [KSA 1 (153)]. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais*. Tradução de F. Kothe. Brasília: Ed. UnB, 2002, p. 29.

14 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 21.

mos que, enquanto ser-possível, esse ser-com (*Mit-Dasein*) híbrido é tanto a possibilidade de integração quanto a de dissenso (*agon*). Vale a pena insistir neste ponto: as estratégias de *empowerment* das minorias (devires minoritários) são estratégias de luta no sentido rigoroso de uma *agonística* (que se serve da guerra como operador analítico das relações de poder); e não de uma dialética¹⁵. Isso significa que, em lugar da contradição dialética (binária) entre as “ideologias” ou as “classes”, que sempre tende a uma síntese – “se você não é nem *a* nem *b*, então é *c*”¹⁶ –, as filosofias da diferença operam com *lutas agonísticas* entre “minorias”¹⁷, que não se sintetizam jamais; pelo contrário, tendem a se multiplicar, a se reproduzir e a se complexificar interna e externamente, rizomaticamente.

Nesse tocante, um exemplo privilegiado por Bhabha¹⁸, é a “performance fenomenológica” de Fanon, a experiência vivida do negro (*expérience vécue du noir*), manifesta no gesto “É um negro!”, que situa certa fala num certo lugar, ou ainda, em um “não lugar” que é o lugar do negro. Ao conferir à consciência fenomenológica uma determinação, ao mesmo tempo, apriorística e inteiramente contingente – o “fato de ser negro” (*fact of blackness*), Fanon produz o colapso da ideia dialética de um caráter tardio do negro (“*Spät*”-*Schwarz*). Em Fanon, a fenomenologia pós-colonial chega à constatação de que o negro não é, isto é, o negro é não-ser (*Nicht-Sein*) – e continua a não ser (*Nicht-Dasein*) –, na medida mesma em que é não apenas um momento a ser superado, mas um momento que já deveria ter sido superado (“tardio”, atrasado) no interior da ontologia do Homem enquanto negação do branco enquanto negação do negro. Assim, ao afirmar que há *negros*, Fanon introduz uma cesura na teleologia da narrativa moderna (que inclui não só a dialética, de Hegel a Marx, mas a própria fenomenologia heideggeriana).

15 Parece-nos que essa distinção entre agonística e dialética também opera no pensamento de um outro referencial clássico dos estudos pós-coloniais, a saber, o filósofo palestino Edward Said, sobretudo, em sua crítica à dialética marxista. Ver: SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 215-8.

16 DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. Tradução de E. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 150.

17 *Idem*. Conversações. Tradução de P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 212.

18 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 326.

O projeto, por assim dizer, filosófico (no sentido de uma filosofia política da resistência) encampado por *O local da cultura* se formula como crítica à modernidade, como “contra-modernidade”¹⁹. Nesse sentido, a pós-colonialidade não vem depois do colonialismo – assim como a pós-modernidade não vem depois da modernidade. Trata-se, com efeito, de uma atitude crítica que se instaura contra a modernidade e no interior da modernidade – no seio da “instituição” onde a resistência faz a “guerrilha”. Trata-se precisamente de criticar a modernidade assumindo uma perspectiva “exterior” à modernidade, “fora” da modernidade – o *dehors de la pensée*²⁰ – mas que se instala “dentro” da modernidade, como uma parada ou como um entre-tempo disruptor.

DO ENTRE-LUGAR AO AGENCIAMENTO COLETIVO DE ENUNCIÇÃO (BHABHA E DELEUZE)

O mais notável da contribuição de Bhabha parece estar em seu uso do conceito de “entre” (*inbetween*, *entre-deux*, *Inzwischen*). É toda uma epistemologia que se desenrola a partir daí. Toda a concepção da relação de sujeito/objeto se modifica e se diferencia daquela que marca a epistemologia moderna (em especial, no que diz respeito às ciências humanas). Trata-se, como dizia Deleuze, de pensar as coisas, em primeiro lugar, como multiplicidades, ou ainda, segundo a lógica do “rizoma”. Não se trata de pensar a partir do ponto (o infinito unidimensional), mas das linhas (infinitos adimensionais). Trata-se justamente de suprimir o ponto, o átomo, a mônada, a unidade substancial para lidar diretamente com a diferença: “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma”²¹.

19 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 26.

20 FOUCAUT, Michel. *La pensée du dehors*. In: _____. *Dits et écrits I* (1954-1975). Paris: Gallimard, 2004, p. 546-567.

21 DELEUZE, Gilles, e Félix GUATTARI. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de A. Oliveira. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 21.

Assim, para um filósofo da diferença como Deleuze, “[i]ndivíduos ou grupos, somos feitos de linhas”²², somos puro movimento, somos coisas que não têm começo nem fim, mas só meio. Dito explicitamente: “[u]m rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*”²³.

Em outras palavras, para as filosofias da diferença, as relações têm precedência. Nesse sentido, é preciso pensar primeiro a relação: não se trata de pensar a relação a partir de seus termos, mas, pelo contrário, de pensar os termos a partir de suas relações. Ou seja, trata-se de partir das linhas, daquilo que só tem meio, a curva, a dobra²⁴. Portanto, os sujeitos/objetos das ciências humanas, como as filosofias da diferença mostram e como os estudos pós-coloniais ratificam, são tensões, contêm em si certo agonismo (ou perspectivismo), devem ser pensados, de modo geral como processos de subjetivação, isto é, como processos que são, ao mesmo tempo, de assujeitamento (em francês, *assujettissement*; em inglês, *subjection*) e de singularização.

Dessa epistemologia das linhas decorre uma política da resistência como agenciamento coletivo de enunciação [*agencement collectif d'énonciation*] – Bhabha se refere à “escrita pós-colonial”, à narrativa do nacionalismo pós-colonial, da comunidade porvir, como uma espécie de “agência” [*agency*]²⁵ – que rompe efetivamente com o discurso moderno. Escrevem Deleuze e Guattari:

[O] importante não é que os fluxos produzam o “Uno ou múltiplo”, não estamos mais nessa: há um agenciamento coletivo de enunciação, um agenciamento maquínico de desejo, um no outro, e ligados num prodigioso fora que faz multiplicidade de toda maneira²⁶.

22 DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. Tradução de E. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 146.

23 DELEUZE, Gilles, e Félix GUATTARI. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de A. Oliveira. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 48.

24 DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. Tradução de E. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 101-131.

25 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 332.

26 DELEUZE, Gilles, e Félix GUATTARI. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de A. Oliveira. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 46.

Para concluir, digamos, uma conexão. É que esse agenciamento coletivo de enunciação – podemos completar Deleuze com Bhabha – só pode se formular em um espaço em permanente devir que é o entre-lugar disruptor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciência Sociais*, p. 117-134, fev. 2006
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Diálogos*. Tradução de E. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles, e Félix GUATTARI. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de A. Oliveira. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- _____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de A. Guerra Neto. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade* v. 1 – a vontade de saber. Tradução de M. T. Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1977.
- _____. “La pensée du dehors.” In: _____. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 2004. p. 546-567.
- HALL, Stuart. “The West and the rest: discourse and power.” In: *Modernity: introduction to modern societies*. Oxford: Blackwell, 1996. p. 185-227.
- LYOTARD, Jean-François. Grundlagenkrise. In: *Neue Hefte für Philosophie* (Vandenhoeck & Ruprecht) 26 (1986). p. 1-33.
- _____. *La condition post-moderne*. Rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais*. Tradução de F. Kothe. Brasília: Ed. UnB, 2002.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

O HUMOR MOLEQUE COMO POTÊNCIA E REPRESENTAÇÃO – ENSAIO SOBRE UMA FILOSOFIA DA MOLECAGEM

Francisco Secundo da Silva Neto¹

“Fora a vontade e a representação nada nos é conhecido, nem passível de ser pensado”.

Arthur Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação* (1818/1844).

“Talvez ainda haja um futuro para o riso!”

[...]

“...temos que descansar temporariamente de nós, olhando-nos de cima e de longe, de uma distância artística, rindo sobre nós, ou chorando sobre nós: temos de descobrir o herói, assim como o parvo, que reside em nossa paixão do conhecimento, temos de alegrar-nos vez por outra com nossa tolice, para podermos continuar alegres com nossa sabedoria”.

Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência* (1882).

É de um conhecimento popular, do senso comum mesmo, aqui no Ceará e alhures que o “povo cearense” é bem-humorado e pilhérico. O Ceará seria a “Terra do Humor”, alguns afirmam

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará (UECE/2006), Mestre (2009) e Doutor (2015) em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Foi estudante e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Humor e o Riso (LABGRAÇA) liderado pelo Prof. Dr. Márcio Acserald do curso de Comunicação Social da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), entre 2007 e 2010. É também, desde 2011, professor das áreas de Metodologia, Sociologia, Filosofia e Ética da Faculdade Metropolitana da Grande Fortaleza (FAMETRO). Foi professor da Faculdade Vale do Jaguaribe (FVJ) em Aracati-CE no ano de 2014. Foi Professor Substituto do Departamento de Ciências Sociais da UFC no primeiro semestre de 2016. Estuda e pesquisa os temas da cultura, das artes e do humor a partir da Sociologia da Cultura.

categoricamente tomando, como exemplo, o fato de um grande número de humoristas terem se destacado nacionalmente ao longo da história do entretenimento midiático e televisivo no Brasil. Chico Anysio, Renato Aragão, Tom Cavalcante, Falcão, Tiririca, para ficarmos nos exemplos que mais tiveram sucesso nos meios de comunicação nacional. Há até mesmo um rótulo que designaria essa irreverência ou tendência para o humor do cearense: o “Ceará Moleque”. Expressão cunhada, primeiramente até onde descobri por pesquisa, nos finais do século XIX em escritos literários dos autores cearenses Manuel de Oliveira Paiva (1861-1892) e Adolfo Caminha (1867-1897). Nas obras *A Afilhada* (1889) de Paiva e em *A Normalista* (1893) de Caminha, a expressão surge designando o “povo cearense” com significados bem precisos, respectivamente, de “povo não nobre e canalha”. Mas, ao longo do tempo outros significados foram associados ao epíteto e difundidos socialmente ao ponto de chegar nos seguintes: “fuleiragem”, gaiatice e irreverência. No entanto, será mesmo o cearense moleque? Essa e outras perguntas similares são, certamente, retóricas, para mim. É quase uma molecagem minha fazê-las. Digo porque as respostas, a essas e outras iguais perguntas, eu já tenho ensaiado ao longo dos últimos dez anos em monografia, dissertação, tese, artigos acadêmicos e jornalísticos, a partir da Sociologia. E se pareço presunçoso agora, não me leve a mal o leitor, não é este o caso uma vez que nem respostas definitivas ao longo de todo esse tempo acredito ter conseguido. Mas digo, retóricas, pois entendo como certo, sendo um sociólogo da gema, estudioso da cultura e investigador já de muita estrada desse “humor moleque cearense” que isto de molecagem é uma interpretação, dentre muitas outras possíveis, sobre o que faz ser cearense. Interpretação de mundo, de um lugar, de um sentimento de pertencimento a uma tradição, a uma comunidade. Procuo, como sociólogo, numa questão como essa – é o povo cearense moleque? – demonstrar o que há de construção social e circunstância histórica nessa interpretação sobre o que faz ser cearense.

Uma interpretação é o que sociologicamente assevero acerca do que se chama “humor moleque”, uma no meio de outras tantas que tem servido para identificar o “povo cearense” ao longo de sua existência – em tempo, penso importante frisar, o termo “povo”, genérico que é, se usado de modo irrefletido ou descuidado, desconsidera as divisões e estratificações sociais de classe comuns em muitas sociedades e ignora as ideologias e significados diversos que a palavra pode carregar. Mas, retomando, outras interpretações dizem que ser cearense é ter a bravura dos jangadeiros do litoral, ou a resistência dos vaqueiros do sertão ou o nomadismo e, também, a resiliência dos retirantes dos flagelos das secas periódicas. Enfim, neste ensaio, esboço uma leitura filológica sobre essa interpretação que diz que o cearense é povo de um “humor moleque”. O propósito é de esboço, o texto é ensaístico, o rigor acadêmico deverá me guiar, mas peço licença ao leitor para molecar um pouco e aqui e acolá fugir da sisudez da racionalidade filosófico-científica, a qual, na verdade, tem sido muitas vezes ao longo de sua história, um lugar não adequado para a descontração e relaxamento próprios do humor e do riso (ALBERTI, 1999). Todavia, o humor e o riso, o rir e o fazer rir, a comédia, o cômico, a ironia, os chistes, a bufonaria, a palhaçada, o escárnio, o besteiro e a piada foram e são alvo de muitas discussões filológicas na história do pensamento, se tomarmos como ponto de partida a antiguidade greco-romana (ALBERTI, 1999; MINOIS, 2003). Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), François Rabelais (1494-1553), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Henri Bergson (1859-1941), Sigmund Freud (1856-1939) e Mikhail Bakhtin (1895-1975) são apenas alguns nomes entre muitos que se ocuparam, pelo menos um pouco, em versar sobre essa temática.

Como sociólogo, aqui arriscarei filosofar. Filosofar sobre humor, um “humor moleque”. Sem entrar em discussão sobre as

fronteiras entre filosofia e ciência, entendo com Marilena Chauí (2015) que a reflexão filosófica é o movimento pelo qual o pensamento pensa a si mesmo, examina o que é pensado e se volta para compreender o que se passa em nós e nas relações que mantemos com a realidade circundante, para o que dizemos e para as ações que fazemos. Ainda, indica Chauí (2015), a Filosofia diz respeito a um pensamento sistemático e racional, o qual articula e relaciona um conjunto de ideias com princípios comuns ou regras e normas de argumentação e demonstração, ordenando logicamente um todo coerente de enunciados e conceitos.

Destarte, propus, inicialmente, por molecagem, confesso, entender esse “humor moleque cearense” como *potência e representação*. E explico o porquê dessa escolha moleque: “O mundo como vontade e representação” – do pouco que sei das teorias filosóficas – é uma obra de Arthur Schopenhauer, filósofo polonês que trabalha ambos os conceitos como ferramentas de conhecimento do mundo; e “vontade de potência” é um dos conceitos desenvolvidos por Friedrich Nietzsche, o filósofo alemão do super-homem e da genealogia da moral, o qual foi muito influenciado por Schopenhauer. Potência e representação são, portanto, conceitos bastantes precisos na história do pensamento filosófico. Ao ser convidado pelos professores e filósofos do grupo Apoená de filosofia para participar de uma mesa redonda no VIII Encontro Nietzsche-Schopenhauer (ocorrido entre os dias 23 e 25 de novembro de 2016 em Fortaleza-CE), em particular, informei ao colega professor Thiago Mota que não sou um leitor assíduo de filosofia e nem entendo sinceramente de Schopenhauer e Nietzsche. Porém, o colega apenas me retrucou afirmando que isso não importava. Então, na tentativa de fazer marketing para a minha fala lembrei do que conhecia sobre os referidos filósofos e inventei um título de pronto a fim de, quem sabe, gerar interesse em uma plateia, já suspeitava, de estudantes, professores e interessados em Filosofia, de modo mais específico.

Entretanto, com a responsabilidade de produzir o presente texto, que ora o leitor tem diante de seus olhos, a fim de ser publicado nos anais do Encontro, me dispus a deixar um pouco (só um pouco) a molecagem de lado e ter o devido zelo e cuidados que um acadêmico, pesquisador e indagador pensante deve ter com sua produção intelectual. Assim, proponho agora um percurso no qual procurarei, a luz dos conceitos de potência e representação, de Nietzsche e Schopenhauer, elaborar uma reflexão filosófica sobre uma filosofia da molecagem cearense. Aviso com a devida responsabilidade de um sociólogo, que ensaia filosofar, que aqui irei muito mais lançar questionamentos e inquietações do que precisar respostas ou conclusões. Mas, sem mais desculpas e delongas, sigamos.

A “vontade de potência” se refere ao conjunto de forças que no ser humano lutam entre si para exercitar-se e afirmar-se (BOEIRA, 2004). A potência é a força que se exprime através da vontade, e esta é a relação de hierarquia entre essas forças. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aponta que a arte desempenha um papel importante na estruturação e valorização da experiência humana com base na distinção de duas disposições ou potências fundamentais, existentes, assim, como forças humanas primárias: a apolínea e a dionisiaca; a primeira é, segundo Nelson Boeira (2004), fonte de individuação, ordenação e imposição de limites e a segunda, a dionisiaca, refere-se às forças anárquicas e indiferenciadas que surgem como fluxo em tumulto, desordem e diferenciação permanentes. A potência dionisiaca é fonte de êxtase, embriaguez e dispersão, onde prazer e dor se misturam e que, vivida sem mediação, pode levar a desintegração. É esse “humor moleque cearense”? Se entendido como uma maneira de se afirmar prazerosamente na vida de modo alegre e ousado pode, assim, ser tomado como uma força dionisiaca? O humor, já sublinhara Sigmund Freud (1987) no seu texto “O Humor”, de 1928, é uma forma de ousadia do *Eu* perante o *Supereu*. De modo geral,

nas tópicas ou lugares da mente na teoria freudiana, o *Eu* se refere ao consciente e o *Supereu* é a cultura ou a civilização que se impõe como força reguladora e restritiva aos impulsos e vontades dos sujeitos. Para ilustrar sua ideia, Freud conta uma historinha que demonstra essa ousadia própria do humor, que nasce no *Eu* (da consciência) contra o *Supereu* (oriundo da civilização ou da sociedade na mente do sujeito): um prisioneiro no dia que ia sendo levado para a ser executado na cadeira elétrica pergunta ao guarda que o escoltava: Prisioneiro: - *Que dia é hoje?*; Guarda: - *Sexta-feira.*; Prisioneiro: - *Hum! Que ótimo dia para se morrer!* Ousadia, enfrentamento da dor pelo prazer de rir, do *Eu* que confronta o *Supereu*, do sujeito contra a sociedade que o julga, mesmo que seja para ousar rir diante do fim – e um fim nada agradável, no caso, diga-se. Mas, e esse “humor moleque cearense” seria assim, ousado? O que o caracteriza? O que o torna moleque?

No ano de 1911, é publicada em formato de folhetim no *Jornal do Commercio* na cidade do Rio de Janeiro, uma novela intitulada *Um Motim na Aldeia (episódio cearense)*, assinada por Cosme Velho, pseudônimo do escritor cearense Tristão de Alencar Araripe Júnior (1848-1911). Esta novela tem, anos mais tarde quando republicada, seu título mudado para *Cajueiro do Fagundes*. Tristão ambienta a obra no final do século XVIII, na antiga Vila do Forte, como era chamada a cidade de Fortaleza nos tempos da colonização portuguesa. O romance relata o caso de amotinamento da população local contra um Capitão Mor, autoridade do governo colonial, e que teve como estopim a decisão governamental de derrubada de um cajueiro. O líder do motim era o açougueiro da Vila do Forte, Bartolomeu Fagundes. Ao descrever Fagundes como homem de “língua afiada”, engenhoso na pilhéria, mofador e “capadocio de marca”, Tristão de Alencar afirma que ele era de um “gênero de gente, que, pelos tempos adiante, se alcunhou de Ceará-moleque”. E Tristão descreve do que se tratava este Ceará Moleque:

O Ceará moleque é a encarnação de todas as qualidades elementares resultantes da mestiçagem, não só física, mas também moral, da plebe cearense. Alegres, audaciosos, despreocupados, mofando de tudo, pertinazes, os cearenses dessa origem, com seus hábitos sertanejos, quando perseguidos pelas intempéries, pelo tufão da desventura, hibernam, mas não sucumbem. É possível que na confecção dessa resistência de faquires, tenham andado por muito as crises climáticas das secas. Todo homem nascido naquelas regiões é, em regra, de temperamento periódico: ora abundância, ora penúria. Contudo o folego sempre alerta (ARARIPE JR., 1975, p. 80).

Então, esse “humor moleque” seria, se tomarmos a descrição de Tristão de Alencar Araripe Júnior (1975), a “encarnação de qualidades elementares” do “mestiço cearense”: alegria, audácia, despreocupação, mofa, pertinácia. A audácia e a mofa de tudo e de todos seriam, dentre outras características, a marca da molecagem. Molecagem que pode levar ao confronto, ao amotinamento, à luta contra os tufões das desventuras da vida. Audaz humor moleque, ousado perante as adversidades, estas sempre constantes companheiras do vagar humano na existência, inclusive no Ceará. Destarte, seria mesmo a molecagem cearense uma força dionisíaca, um princípio criador que impõe uma direção e finalidade a uma parcela da realidade, enfim, uma vontade de potência? Se Nietzsche, ao elaborar o seu conceito, nem imaginava (com licença para a molecagem) “*what the porra is this*” de “humor moleque”, desconfio que não se incomodaria de perceber nele esta força desordenadora, mas, por vezes, necessária de enfrentamento das intempéries da existência humana. Aliás, Nietzsche, no seu *Assim Falou Zaratustra*, já vaticinava que os seres humanos deveriam rir dos seus mestres e sábios, ou melhor do que há de

pequenez neles (*apud* MINOIS, 2003). Mestres, sábios e capitães-mores que na história humana, aqui e acolá, já contribuíram bastante para as desventuras e confrontos da vida. É possível, assim afirma aqui, que a molecagem, se entendida como essa disposição para um humor que desordena as ordens estabelecidas, mas com o fim de enfrentar as adversidades e obstáculos da existência, é sim uma vontade de potência.

Se em Nietzsche a “molecagem cearense” pode ser vista como uma vontade de potência, o que se poderia dizer sobre a molecagem como representação na conceituação de Arthur Schopenhauer? Encontra-se, na verdade, uma teoria do riso em *O mundo como vontade e representação*, obra de Schopenhauer, sublinha Verena Alberti no seu *O riso e o risível na história do pensamento* (1999). Vontade e representação, para A. Schopenhauer, são tudo o que se pode conhecer e tudo o que se pode pensar. Tudo que é manifesto no mundo é da ordem da representação. O que existe para além da representação é a vontade, a “essência das coisas”. Há duas formas de representação através das quais se apreende o mundo: a representação intuitiva ou concreta e a representação abstrata; ambas as representações são faculdades de conhecimento, respectivamente, o entendimento e a razão; entendimento que pode conhecer a realidade e o que a razão conhece é a verdade. O riso, segundo Schopenhauer, resulta da incongruência entre o conhecimento concreto e o conhecimento abstrato; “O riso advém sempre [...] da incongruência repentinamente percebida entre um conceito e os objetos reais que, através dele, em alguma relação, foram pensados, sendo ele mesmo, precisamente, apenas a expressão dessa incongruência” (*apud* ALBERTI, 1999). Há dois tipos de risível para Schopenhauer: o chiste e o absurdo, este a essência da comédia; o riso, para Schopenhauer, é um estado prazeroso, porque sentimos satisfação de perceber a incongruência entre o pensado e a realidade objetiva; a causa do prazer do riso em Schopenhauer é a vitória da representação concreta sobre

a representação abstrata, é a vitória do entendimento sobre a razão: “...rimos porque a incongruência entre o pensado e a realidade nos mostra as limitações do pensamento” (*apud* ALBERTI, 1999). Ainda: “O contrário do risível é o sério. [...]. O sério está convencido de que pensa as coisas como elas são e de que elas são como ele as pensa” (*apud* ALBERTI, 1999). A congruência entre o real e o pensado, na cabeça do “homem sério” ou daquele que “se leva a si e o mundo muito a sério” quando revogada pela, na realidade, a inesperada incongruência entre o real e o pensado é o que desperta o riso. Como diz Verena Alberti (1999), enfim, para Schopenhauer o riso resulta do fracasso da razão em apreender a realidade.

Em uma crônica do memorialista cearense João Nogueira, o qual teve uma série de crônicas escritas nos jornais locais, entre os anos de 1930 e 1940, postumamente reunidas e publicadas na obra *Fortaleza Velha: crônicas* em 1954, a expressão Ceará Moleque é retomada para descrever uma situação onde, arrisco afirmar, se demonstra essa incongruência entre o conhecimento concreto e o conhecimento abstrato a qual provoca o riso, segundo Schopenhauer. Em uma de suas crônicas, João Nogueira relata um acontecimento onde o “riso do Ceará moleque” matava mais do que achincalhava uma ideia aproveitável. Em uma apresentação de experimento técnico-científico que teria ocorrido no ano de 1880 na cidade de Fortaleza, um inventor pernambucano, “um tal Sr. Mavignier”, realizava um experimento com uma espécie de protótipo de motor para embarcações. O nome do invento: “motor-hidro-circulatório duplo”. Tomando um pequeno recipiente com água e colocando seu protótipo, o referido inventor afirmava para uma plateia de interessados e curiosos que em maior escala o seu motor “poderia mover um navio com a força apenas de dois homens” (*apud* SILVA, 2003, p. 22). Neste instante, conta João Nogueira, um advogado chamado Luís Miranda, que estava assistindo a apresentação, retruca ao inventor: “- Sim, mas se o

mar fosse uma gamela”. Segundo o memorialista, nesse momento a risada foi geral, “quase uma pateada”. E Nogueira conclui: “O riso do Ceará Moleque é talvez pior que o de Voltaire, porque este achincalha e aquele mata... Quem sabe se naquele dia esse riso destruidor não matou no nascimento alguma ideia aproveitável” (*apud* SILVA, 2003, p. 22). O “riso moleque” foi despertado aqui pois demonstrou uma incoerência entre o concreto e o abstrato, entre aquilo que é pensado e imaginado e a realidade das coisas. Independente se o invento do Sr. Mavignier era ou não efetivo, se desenvolvido e devidamente aplicado para seus fins visados, há na chacota destruidora do “advogado moleque” uma demonstração da incongruência entre uma representação concreta e uma representação abstrata. O protótipo do motor hidráulico na gamela seria uma abstração da razão técnico-científica com suas pretensões de realidade. A piada do advogado revela, por outro lado, a incongruência entre o que se pensa, o que se representa, e como as coisas são de fato e o “riso do Ceará moleque”, assim, é resultado disso. Reafirmo, o “humor moleque cearense” é, partindo dessa perspectiva de Schopenhauer sobre o que provoca o riso, também, o resultado da incongruência entre os conceitos que temos sobre a vida e seus objetos reais, as coisas como elas são de verdade. Um riso revelador, desconcertante, mas esclarecedor das incoerências humanas.

Em síntese, a “molecagem cearense” pode ser sim pensada a luz dos conceitos de “vontade de potência” em Nietzsche e de “representação” em Schopenhauer. Certamente que nessa minha rápida aventura filosófica da molecagem penso ter trazido reflexões coerentes com as leituras conceituais dos referidos filósofos. Porém, desculpem-me os filósofos diplomados, os que são formados pelas universidades mesmo, se cometi erros graves aqui. Mas, como de besta eu só tenho o andado, lembro de ter advertido logo de início que eu filósofo como sociólogo e os limites do meu conhecimento em Filosofia não me ajudam muito. É justo, contudo,

não ficar aqui inventando desculpas, deixar de fuleiragem e lhes assegurar que tomei o prumo e segui firme nessa filosofagem, mesmo um tanto inseguro. Vocês, filósofos, me julgarão melhor.

Concluo com meu arrazoado filosofar que essa “molecagem cearense”, fora das leituras ligeiras que a rotulam como clichê e/ou estereótipo, possui uma força simbólica (BOURDIEU, 1998) e, assim, é representativa e orientadora de práticas humorísticas e irreverentes bastante codificadas pela cultura local no Ceará. O *homo moleque* é coisa de cearense certamente, mofador, dono de um apupo todo peculiar, algo como *üüeeeie*, gritado e estridente, *dizedor* e *achador* de graça, fazedor de pouco e, assim, escarnekedor de si e dos outros. E se agora o leitor estranhou alguma palavra é coisa de código cultural, pergunte a um cearense. Quero dizer com isso, na verdade, que quando se trata de cultura, outras identidades locais possuem as suas particularidades humorísticas que os codificam como cariocas, mineiros, baianos, ficando nesses exemplos. O humor e o riso, independentes das leituras mais universais sobre suas origens, causas e consequências no ser humano – e isto, afirmo de com força, categoricamente – são elementos extremamente culturais. Só se faz graça e piada e só se ri delas se compartilharmos dos códigos culturais com aqueles que fazem graça e que riem. Em uma perspectiva socioantropológica mais geral, por fim, não é que a molecagem destaca essa camada de cearenses como os mais bem-humorados do Brasil ou do planeta – segundo algum pretensioso de plantão –, mas, sem dúvidas, os faz como os únicos moleques, pelo menos, no universo cultural do mundo humano. E tenho dito, ou, digitado!

“E que seja tida por nós como falsa toda verdade que não acolheu nenhuma gargalhada”.

Friedrich Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra* (1885).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/FGV, 1999.
- ARARIPE JR., Tristão de Alencar. *O cajueiro do Fagundes (Episódio Cearense)*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno/Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, 1975.
- BOEIRA, Nelson. *Nietzsche*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 14. Ed. São Paulo: Editora Ática, 2015.
- FREUD, Sigmund. “O Humor” In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. V. XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1987.
- MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- SILVA, Marco Aurélio Ferreira da. “Uma Fortaleza de risos e molecagens” In: SOUZA, Simone, NEVES, Frederico de Castro (Orgs.). *Comportamento*. Fortaleza: EDR, 2003.
- SILVA NETO, F. Secundo da. *A gênese da “cultura moleque cearense”*: análise sociológica da interpretação e produção culturais. Tese. Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2015.
- _____. “O rir e o fazer rir – Alguns apontamentos teóricos”. *Revisita Espaço Acadêmico*, n. 111, p. 112-119, agosto, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/10754/5858>>. Acessado em: 18 12 2016.

ESTRANGEIRO EM PRÓPRIA TERRA: DO ANTI-PARMÊNIDES!

José Henrique Alexandre de Azevedo¹

Este é um escrito que procura congrega os saberes da Filosofia com os da Antropologia. Acredito que a relação entre as duas disciplinas, hoje em dia, assemelha-se ao que ocorre ao longo dos últimos vinte anos, pelos menos, entre o surf e o skate. O skate surgiu de um período sem ondas na Califórnia, acompanhado de uma terrível seca em que se precisou racionar água, acarretando em sua falta para encher as piscinas. Um grupo de garotos surfistas colocou rodinhas em pranchas adaptadas e aproveitou o formato curvo das piscinas para surfar dentro delas, muitas vezes, ocupando as piscinas sem que os donos soubessem. O skate se tornou, posteriormente, um esporte autônomo, mas suas manobras aéreas foram ressignificadas a ponto de serem imitadas no surf, isto é, apesar de um ter nascido do outro, o esporte mais antigo precisou dos avanços de seu filho para melhorar seu rendimento. A Antropologia, em seu início, necessitou do quadro conceitual teórico da Filosofia para avançar, mas hoje, em minha visão, ocorre o contrário em, pelo menos, um aspecto: aprender a ver sua própria cosmologia a partir da relação com outras.

Com isso, pretendo defender que este conceito de *estrangeiro em própria terra* é fruto de um confronto cosmológico entre os povos autóctones, no caso deste texto os ameríndios, e os brancos, expressando-se nas noções de estrangeiro, enquanto um ponto de vista sobre o completamente outro, e, principalmente, de propriedade territorial em suas concepções e perspectivas próprias a cada cosmologia. Com isso, temos, por um lado, uma *cos-*

¹ Doutorando em filosofia pela UNICAMP. E-mail: josehenriqueazevedo@hotmail.com.

mologia monista parmenideana do pensamento de caráter unificador e triturador de tudo que não é concebido como si mesmo e, por outro lado, cosmologias que resistem as investidas daquela. Desenvolvamos.

Segundo Neusa Santos Souza, em artigo intitulado *O Estrangeiro Nossa Condição*, “o estrangeiro, diz o senso comum, é o outro. Outro que se afirma em muitos sentidos: outro país, outro lugar, outra língua, outro modo de estar na vida, de fruir, de gozar. O estrangeiro é o outro do familiar, o estranho; o outro do conhecido, o desconhecido; o outro do próximo, o distante, o que não faz parte, o que é de outra parte” (SOUZA, 1998, p. 155). Esta ideia de Neusa Souza nos mostra que a condição de estrangeiro pode ser compartilhada por qualquer cosmologia, inclusive intracosmologicamente. Mais precisamente, por trás desta ideia de estrangeiridade está a de que a noção de estrangeiro não necessariamente está ligada a um confronto cosmológico. Um alemão é estrangeiro na Itália e um Italiano o é na Espanha e assim por diante; isto se dá apesar de compartilharem os princípios fundamentais de uma mesma cosmologia.

A condição de estrangeiro é algo relacional que coloca praticamente todas as culturas em condições de igualdade acerca da identificação do outro enquanto estranho a si. Contudo, o traço fundamental de diferença cosmológica reside, justamente, no trato para com este estranho; pois este completamente outro defronta-se com a apartação, no momento mesmo em que provoca estranhamento por seus hábitos, por sua vestimenta ou falta dela, pelo seu gestual, pelos seus deuses e esportes. O estrangeiro provoca uma rebelião no cérebro, um choque nos sentidos e, em minha visão, é a posição frente a esta situação que define a estrutura cosmológica que pauta as ações cotidianas. Vem à tona, contudo, um paradoxo no momento mesmo em que o estrangeiro habita desde tempos imemoriais uma terra que não é considerada sua por cosmologias outras.

Com isso, aparece a noção de propriedade territorial como o traço característico central em que se fundamenta o confronto cosmológico aqui aventado. Não há compartilhamento de posição frente a esta situação, visto que há uma diferença crucial que expõe, plenamente, o problema: a cosmologia parmenideana trata do território a partir de um ponto de vista da legalidade do direito de propriedade, diferente da que se dá na cosmologia dos povos autóctones da baixa América do sul. O professor Mauro Almeida em uma troca de e-mails comigo alertou-me, gentilmente, sobre a profundidade da noção aqui em questão:

Território - como mancha circunscrita por uma fronteira - é uma noção sem relevância para muitos povos indígenas que são móveis, nômades, migrantes. Nesses casos há linhas e trajetos em movimento. Ainda é o caso de muitos povos *arredios* no Brasil Central e na fronteira Brasil-Peru e Brasil-Bolívia; também se aplica aos Guaraní e outros Tupi-Guarani. A presença do Estado-Nação tende a territorializar esses povos - ou criando *Terras Indígenas* ou circunscrevendo o espaço de movimentação (de liberdade) de que eles dispõem para perambular. Quanto a propriedade, a situação é interessante. Manuela Carneiro da Cunha, invocando estudos de Vanessa Léa sobre os Kayapó, escreveu sobre o fato de que, embora não haja “propriedade territorial” entre povos indígenas no plano individual ou familiar (mesmo em *Terras Indígenas* atribuídas a um povo como todo), há vários casos de “patrimônio” individual ou de uma linhagem (transmitido por linha materna, ou paterna, ou por outros mecanismos): nesses casos, o patrimônio é de natureza imaterial - são nomes de pessoas,

são cantos, são desenhos e adereços, são conexões com plantas e entes cósmicos. É o caso também dos Caxinauá do sudoeste amazônico, onde há também distinção marcada entre patrimônios e “matrimônios” (bens imateriais femininos e transmitidos por uma linha feminina apenas), onde “matrimônio” deve ser entendido como a contrapartida de “patrimônio” (conforme sugestão de Vanessa Léa) (E-mail de Mauro Almeida. Acesso em: 07 10 2016).

Isto significa que há um choque entre uma cosmologia que entende o território como um espaço de movimentação ilimitado e outra noção que supõe uma mancha de terra com escritura no cartório e assinatura de tomada de posse; de um lado uma relação onírica para com a terra, de outro, uma função legal. Esta noção de território, a qual retomaremos, ficará completamente clara em relação ao objetivo geral, mas antes é necessário circunscrever e desenvolver o fundamento mesmo onde reside esta impossibilidade de compartilhar posições. Penso, com isso, que o ponto central para compreendermos esta impossibilidade reside no que conceituo como *cosmologia monista parmenideana* da civilização ocidental, na medida em que o SER, a totalidade cosmológica, não apenas impede que o não-ser tenha sentido, mas também se empenha em destruir tudo aquilo que não compartilha do seu Ser; é sutil, mas fundamental entender este princípio monista de identidade de Parmênides, materializado no seu poema à deusa:

Vem, pois, e eu te direi - e tu, atenta para meu dito e leva-o contigo - os dois únicos caminhos de investigação em que se pode pensar. O primeiro, aquilo que é e que lhe é impossível não ser, é o caminho da convicção, pois a verdade é sua companheira. O outro, aquilo que não é e que precisa neces-

sariamente não ser - esse, eu te digo, é uma trilha sobre a qual ninguém pode aprender. Pois não podes conhecer o que não é - isso é impossível - nem enunciá-lo, pois o que pode ser pensado e o que pode ser são o mesmo (BARNES, 2003, p. 153).

Tal modo de ver o mundo, curiosamente, também se apresenta de maneira semelhante no judaico-cristianismo, por meio da ideia de um Deus único criador de tudo, ao qual todos devem se submeter. Com isso, o europeu branco descendente de uma cultura greco-romana-judaico-cristã, possui como sua marca de reconhecimento de sua cosmologia o princípio parmenideano de que o estatuto ontológico do mundo não admite a existência do nada ou, em sua fórmula clássica, a tese de que o Ser é e o Não-Ser não é.

O princípio monista identitário de Parmênides traz ao pensamento cosmológico europeu um problema central, a saber, o do estatuto ontológico de tudo aquilo que não se identifica com o monismo aqui em questão. Tudo o que se aparta precisa ser traçado por este monismo identitário para que seu funcionamento interno seja efetivo; com isso, não é o caso apenas que o Ser é e o Não-Ser não é, mas sim que o Não-Ser não pode de modo algum vir a ser, que devesse, não é possível que algo fuja da cosmologia parmenideana, sob pena de sua destruição iminente ou assimilação. Tem-se de deixar claro que apesar de haver no judaico-cristianismo uma ideia sobre o não-ser, a partir da qual o mundo foi criado, não se pode tratá-lo como uma possibilidade de que o não-ser devesse em interesse próprio, pois tal ato precisou de Deus e de sua vontade, um princípio cosmológico definidor do não-ser, submetendo-o completamente; um traço cosmológico inegável.

Assim, não é a culinária, a dança, as vestimentas, a língua, a música, a cor da pele, as relações matrimoniais ou qualquer

outro traço que define a identidade do europeu, senão seu pensamento parmenideano. Em minha visão, não foi Parmênides, enquanto teórico de um certo período grego, que forjou toda esta forma de pensar, mas sim que a própria forma identitária predatória de pensar da cultura grega produziu Parmênides, ele é fruto desta, mas possuiu o mérito (ou demérito, dependendo da perspectiva) de colocar tal cultura de pensamento em fórmulas assimiláveis.

A principal consequência desse pensamento predatório é seu etnocentrismo patológico, que se refere ao outro como algo que deve de modo a priori estar adequado ao sistema cosmológico de pensamento identitário, pois, caso contrário, haverá uma violência monista de caráter de exclusão; numa palavra: eis o capital como operador lógico desta cosmologia. Neste sentido, entretanto, a contraposição ao capitalismo por meio do marxismo, do anarquismo e outros ismos apresenta-se, na verdade, como outra face do mesmo, estas são outros vieses da mesma cosmologia, malgrado, obviamente suas grandes diferenças internas e de uma relevante melhora das condições de existência caso os implantem como sistema de gestão; contudo, como diria Guy Debord, são, em última instância, a negação integrada à totalidade.

Indo direto ao ponto, o monismo identitário de Parmênides mudou o seu caráter estático na modernidade, por conta de uma grande influência da ciência, de modo que soou aos ouvidos modernos como uma necessidade de expansão do Ser. Com isso, é necessário levarmos a sério a tarefa de fazermos uma Antropologia Estrutural da civilização ocidental a partir de seu mito fundador moderno: o conceito de homem, que foi gestado no seio da Filosofia, gerando, posteriormente, um saber independente: a Antropologia.

Segundo Foucault, em *As palavras e as coisas*, “antes do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da

vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiúrgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos”, ou seja, “quando a história natural se torna biologia, quando a análise da riqueza se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se torna filologia e se desvanece esse discurso clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece” (FOUCAULT, 1999, p. 425-30). Foucault trata a emergência e dominação das ciências voltadas ao homem no século XVIII como um evento essencial, sendo, assim, a Antropologia, em particular, uma espécie de filosofia fundamental, com a qual o homem cria um saber circular em que o sujeito estuda o objeto que é, por conseguinte, também sujeito.

Entretanto, esta ideia de ciência fundamental antropológica não está, de todo, correta quanto à sua localização histórica, o que muda um tanto a forma de interpretar a Antropologia, enquanto discurso sobre o homem. Tem-se um movimento bem anterior de reflexão acerca do homem em sentido universal, pelo menos desde Petrarca, como alega Leonel Ribeiro dos Santos, em seu *O espírito da letra: ensaios de hermenêutica da modernidade*, ao mostrar que existe uma proliferação de discursos antropológicos no renascimento, também conhecido como *Humanitas*:

Em torno de alguns motivos comuns – o homem como microcosmo, a situação média do homem na cadeia do ser, o homem como vínculo de ligação entre o mundo inferior (material) e o mundo superior (espiritual e divino) ou como *copula mundi* -, constrói-se uma grande variedade de discursos antropológicos, como talvez em nenhuma outra época tenha acontecido. E não se trata apenas de diversidade nos discursos, mas tam-

bém nas formas de vivência e realização efetiva da humanidade: o humanista erudito, o mago, o artista, o político (SANTOS, 2007, p. 48.).

Esta proliferação de discursos sobre o homem tem como ponto central a construção de uma imagem do humano, que precisava ser cultivada caso se quisesse verdadeiramente ser homem. Isto quer dizer que estes discursos que moldaram as ciências humanas foram forjados por meio de uma característica peculiar do humanismo renascentista, a saber, na sua matriz de origem, o discurso humanista não é tanto uma celebração do homem, mas sim um discurso de exigência moral, visando suscitar o cultivo das disciplinas englobadas no conceito de humanidade. O homem, com isso, não seria uma condição, mas sim uma aptidão, desde que desenvolvida.

Podemos, posteriormente a isso, notar em Kant uma espécie de congruência entre a ideia de Foucault, de que a Antropologia é a ciência fundamental, e a de Santos, de que no renascimento se precisava cultivar-se a si mesmo para tornar-se homem. Penso eu que Kant, ao contrário do que crê Lévi-Strauss, é o primeiro antropólogo, visto que tanto propôs a pergunta acerca das estruturas que compõem o homem quanto um método, o crítico, para perseverar na resposta acerca da natureza humana. Isso é verdadeiro, na medida em que Kant (2002, p. 53.), na pergunta acerca de “o que é o homem?”, levou às últimas consequências à noção de cultivo de uma imagem humana, que pese acrescentar a ideia de que há uma condição fundamental do homem, sendo este um fim em si mesmo, contudo seguindo uma espécie de gradação entre raças.

Ora, Kant traça como preceito fundamental tentar igualar-se o máximo possível ao modo de vida e cosmologia do homem branco europeu, pois “a humanidade alcança sua alta perfeição na raça branca [...] o habitante da zona temperada, sobretudo

em sua parte central, tem um corpo mais belo, é mais trabalhador, mais bem-humorado, mais moderado em suas paixões, mais compreensivo que qualquer outro gênero de homem no mundo”. Entretanto, não se perde a condição de homem caso não consiga igualar-se a sua dita raça superior, pois mesmo o índio sul-americano, mais baixa espécie de homem, segundo Kant, pode cultivar-se e melhorar sua condição (Cf.: KANT, 1999, p. 223-5).

Kant quer um modo de vida universal, de maneira que a humanidade possa resolver suas próprias demandas, atingindo, fundamentalmente, a perfeição, e tendo o homem europeu como o protótipo e aquele que mais perto está desta. Completa esse quadro etnocêntrico o fato de o conceito de filosofia de Kant, aquilo que organiza a sua obra, estar sob a alçada, em uma tradução possível, desta cosmologia, enquanto *conceptus cosmicus*, e possui como conteúdo a busca dos fins últimos comuns que interessam à humanidade em geral. Um quadro antropológico em que o homem é uma representação parmenideana com fundamentos que permitem reconhecê-lo, mesmo que de modo dificultoso.

Entretanto, entre a noção de humanidade cultivada dos renascentistas e esta cosmologia parmenideana de Kant, temos um elo fundamental que mudou o modo mesmo de se pensar e de conhecer a si mesmo: refiro-me à descoberta do novo mundo por parte do branco, o qual estava povoado por um conjunto de culturas completamente diferentes destas europeias. Esta descoberta força até os tempos atuais o europeu a pensar como é possível que estes homens nus, sem lei ou rei possam ser tidos na mesma conta do povo que inventou a filosofia. A ciência antropológica contemporânea procurou soluções para dar conta desta disparidade, possuindo, contudo, como querela ser ela mesma, ao mesmo tempo, a solução e o problema.

Obviamente que a Antropologia dos séculos XIX e XX não seguiram as estruturas metodológicas de Kant ou da imagem re-

nascentista do homem como paradigma de nível cultural. Contudo, contribuiu de outra maneira, mesmo que de forma sutil, para um etnocentrismo tênue e de difícil reconhecimento. Em linhas gerais, Eduardo Viveiros de Castro mostra no posfácio à *Arqueologia da Violência*, de Pierre Clastres, que há duas formas por meio das quais a Antropologia universaliza suas teorias: a primeira, diz ele, é aquela que “pode fazer funcionar a imagem dos outros de modo que esta revele algo sobre nós, certos aspectos de nossa própria humanidade que não somos capazes de reconhecer como nosso”; a segunda diz respeito a tese de que “os primitivos são mais parecidos conosco do que nós com eles” (CLASTRES, 2011, p. 316-8), isto é, eles estariam em um estágio em que nós, há muitas eras, estivemos, aspirando eles, em última instância, ser como nós.

Penso que estas duas linhas de raciocínio estejam calcadas na clássica tese antropológica da passagem da natureza à cultura, que Claude Lévi-Strauss (1971, p 145), remontando a Rousseau, diz-nos ser o problema central da antropologia. Ou seja, a linha de raciocínio do pensamento etnológico, principalmente no século XX, tendeu, de muito boa fé, a procurar entender metodologicamente - e tentando fugir do etnocentrismo - o modo como estas sociedades outras funcionam, como seu pensamento se dá e quais são seus estatutos cosmológicos. Como é sabido, Lévi-Strauss procurou estruturas a partir das quais pudesse achar uma universalização de aspectos sociais, e encontrou tal critério no que concerne ao parentesco e aos mitos, remetendo os resultados ao que ele chamou de cultura. Com isso,

Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e

das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 47).

Ora, é preciso dizer que Lévi-Strauss mostrou de alguma forma - que sua alma não me escute - as condições de possibilidade da aplicação prática da Filosofia, isto é, ele levou o conhecimento filosófico de caráter universalista ao campo e confrontou toda a sua carga conceitual teórica com o saber dos povos indígenas. Tentou, de todas as formas, ser fiel e realmente aprender com os povos que estudou, mostrando que há vários mundos e formas de pensar variadas, impossíveis de ser completamente universalizadas, que pese se poder encontrar uma ligação humana primordial nas regras parentais e mitológicas.

Com isso, Lévi-Strauss mostrou ao homem dito civilizado o quanto seu saber pode ser inóspito, tanto em sua terra quanto em terras estrangeiras, visto ter de fazer uma série de adaptações teóricas para que o seu saber pudesse captar e descrever a objetividade cosmológica indígena. O inóspito significa não ter habitação possível, tendo, pois de construir o seu lar, muitas vezes, destruindo os lares alheios, isto é, não se pode construir teoricamente suas teorias sem, ao mesmo tempo e de alguma forma, desarranjar a cosmologia do outro na sua interpretação. Este ponto é fundamental para compreendermos o *princípio cosmológico monista parmenideano*.

Mais precisamente, há um traço fundamental de caráter inóspito e parmenideano na antropologia, a qual Lévi-Strauss também não escapa; falo de uma forma sutil de petição de princípio, a saber, construir todos os conceitos por meio dos quais se trabalhará e vê-los enquadrando os mais diversos fenômenos, mormente, aqueles distantes destas construções conceituais. Este problema também é conhecido como o da tradução entre culturas, as quais, muitas vezes, tem disparidades semântico-con-

ceituais inconciliáveis. Creio que esta dicotomia entre natureza e cultura, colocada em baila por Lévi-Strauss, é o exemplo mais claro. Segundo pensam Tim Ingold e Philippe Descola, malgrado suas diferenças de perspectivas, esta dicotomia é algo próprio da construção conceitual da modernidade.

Isto quer dizer, segundo o arqueólogo Vítor Oliveira Jorge, que “natureza é uma invenção que atua entre nós como operador conceptual para delimitar a cultura, e cultura funciona de modo inverso e complementar para conceber a natureza: são duas entidades mutuamente constitutivas e totalmente contingentes, quer dizer, na sua versão recente, próprias de uma etapa da nossa cultura ocidental” (JORGE, 2016, p. 188). Haveria, com isso, aqui um etnocentrismo sutil e difuso, por meio de um processo de naturalização de esquemas conceituais atribuídos ao mundo de forma imanente, criando uma realidade ontológica autônoma, que serve de suporte para ratificar, por contraposição, a noção de cultura. Ainda haveria aqui uma sutil imagem do homem a ser seguida, entretanto uma de tipo conceitual teórico adequada ao modo de vida outro do indígena.

Precisa-se, assim, de um modo de entender estas cosmologias outras, potencializando-as para contrapor o parmenideanismo, mostrando-se também a diversidade de discursos antropológicos atualmente. Neste sentido, podemos começar a enviesar esta relação entre natureza e cultura. Eduardo Viveiros de Castro propõe que, para entendermos os povos indígenas americanos de maneira plena, é necessário se ater a pelo menos dois fenômenos conceituais próprios a eles, a saber, as noções de *multinaturalismo* e de *perspectivismo*. Tais conceitos pretendem fazer jus ao pensamento indígena em uma cosmologia mais própria destes, na medida em que aquilo que os entes compartilham entre si não seria uma condição natural primordial, mas sim uma condição humana, que deve ser interpretada de modo relacional. O que

está colocado diz respeito à noção de humanidade, que em muitos povos ameríndios é visto como algo comum a todos os entes, que em um primeiro tempo se diferenciaram, partilhando, em contrapartida, uma cultura única.

Quanto ao *perspectivismo*, o autor diz que “o estímulo inicial para esta reflexão foram numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos” (CASTRO, 2002, p. 350). A humanidade é algo relacional, em que o jaguar vê o outro jaguar como humano com todos os seus apetrechos culturais e vê o sangue humano como cauí.

Quanto ao segundo, ele diz que, “esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias multiculturalistas modernas” (*Ibidem*. p. 348). Viveiros quer mostrar aqui a diferença entre as concepções cosmológicas que fundamentam a visão de mundo europeia da ameríndia, pois enquanto o etnocentrismo branco mostra haver uma base natural, da qual o ser humano emergiu de modo a construir a cultura, no pensamento ameríndio dá-se de forma totalmente diferente, na medida em que a humanidade é, justamente, o traço compartilhado por todos os entes. Isto significa que a onça vê as outras onças como humanas, com seus xamãs, cunhados, maridos, esposas, espíritos e etc., mas quando esta olha para o sangue humano, vê cerveja. Este traço que supõe uma humanidade compartilhada, subdividida em várias naturezas, revelaria uma *perspectivismo*.

Ambos estes *perceptos* (pois conceitos não seriam, segundo o autor, uma terminologia adequada), mostram haver entre os indígenas um pensamento completamente transversal em relação ao nosso branco, na medida em que sua cosmologia consegue transpor a carga conceitual teórica da antropologia tradicional, em favor de algo completamente outro. Com isso, Viveiros propõe que a antropologia feita até então, de certo modo, ajudou a promover um etnocentrismo de caráter autocentrado, tendo em Narciso o mito fundador da Antropologia. Necessita-se, contudo, agora de um *Anti-Narciso*, título original de suas *Metafísicas Canibais*:

Ilustrar a tese segundo a qual todas as teorias antropológicas não triviais são versões das práticas de conhecimento indígenas [...] tomando como exemplo, por assim dizer o mais à mão, as noções ameríndias de perspectivismo e multinaturalismo [...] Assim, o propósito do título original do livro que descrevemos é o de sugerir que nossa disciplina já está redigindo os primeiros capítulos de um livro-manifesto que seria, para ela, como seu Anti-Édipo. Pois, se Édipo é o protagonista do mito fundador da psicanálise, nosso livro propõe a candidatura de Narciso ao posto de santo padroeiro ou demônio tutelar da antropologia (em suas duas versões, a científica e a filosófica), obcecada como esta sempre pareceu estar pela determinação do atributo ou do critério fundamental que distingue o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é ele, isto é, que não é nós, a saber: o não-ocidental, o não-moderno, o não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24-5).

Viveiros de Castro está a se referir a uma característica da Antropologia de tratar o seu objeto de estudo sempre a partir

de sua própria, dela, imagem e semelhança. De fato, o *multinaturalismo* e o *perspectivismo* tem a pretensão de se contrapor a este mito narcísico universalizante que a antropologia pratica. Entretanto, creio que tenta fazê-lo ainda sob o ponto de vista não somente de Narciso, mas sobretudo de Parmênides. Creio, em contrapartida, que teríamos um ganho muito mais efetivo se interpretarmos ambos os perceptos de Viveiros não a partir de um mito fundador, que no fundo é uma ilusão, mas por meio de sua realidade imanente própria, ou seja, seria mais interessante propormos um Anti-Parmênides como modo mesmo de combater a devoração cosmológica monista para com tudo aquilo que não é Ser. Nós estamos imersos de um modo tão profundo, que não nos damos conta, efetivamente, de nossa condição, tampouco de que estamos vivendo, pelo menos desde o renascimento, uma batalha cosmológica.

Um Anti-Parmênides significa ter de olhar o mundo por outros olhos, trabalhar a si mesmo, mas não como uma ideia de cultivo de si em vista de uma imagem do homem, e sim como uma relação de abertura ao outro, a negação absoluta de todos os paradigmas que compõem o nosso mundo, tais como a trinca mercado-estado-religião. A dificuldade em vista desta proposição é tão forte a ponto de acabarmos desconsiderando as cosmologias completamente diferentes desta parmenideana homogeneizante, integrando-as a esta. A maior prova deste choque cosmológico, que o monismo nos lega diz respeito à ideia de território, a qual agora podemos retomar com mais acurácia; aqui dá-se uma disputa de mundos, em que a ideia vencedora nada tem a ver com uma direção racional mais própria, e sim com a força física que uma cosmologia pode trazer em seu reboque.

A noção de território da cosmologia monista parmenideana, malgrado seus desenvolvimentos e interstícios ao longo da história, possui uma noção de território bem mais ampla que a de simples área demarcada, que é próprio da geografia; isto é, nesta

cosmologia monista tal noção concerne, essencialmente, a uma relação jurídica imersa em uma teoria do estado. O conceito que amalgama essa questão territorial é o de soberania, que pode ser definido, entre outras coisas, como o local em que se exerce o poder de decisão por parte do soberano, segundo Carl Schmitt. Esta relação territorial de um ponto de vista jurídico-político não significava nada ao ameríndios até o contato com os brancos, retomando o que disse o professor Mauro Almeida mais acima. A posse do território serviu como componente político alheio às cosmologias ameríndias, que tiveram de assimilar tais relações para poder se autopreservar. Aqui me valho das ideias de Davi Kopenawa, em *A Queda do Céu*, para entender esta disputa de mundos:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! Omama (o demiurgo Yanomami) nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os xapiri (deuses-espíritos Yanomami). Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. E só (KOPENAWA, 2015, p. 253).

A relação que Kopenawa mostra traz à tona um choque entre uma cosmologia que trata a terra como um lugar em que se deve cuidar e outra que a vê como algo que se deve assimilar. O

território e seu conceito forçou os indígenas americanos a ressignificar sua cosmologia para poder sobreviver a uma cosmologia assimiladora, destruidora e feroz. Davi Kopenawa fala desde o ponto de vista cosmológico dos Yanomami, povo caçador e coletor que vive, mormente, na fronteira do Brasil com a Venezuela. Ele, pode-se dizer, é um *estrangeiro em própria terra*, na medida em que luta desde o passado século contra a invasão das áreas de sobrevivência Yanomami por garimpeiros, grileiros e grandes fazendeiros possuidores de vastos rebanhos. Aquela faixa de terra povoada pelos seus, desde muito tempo, foi invadida e assimilada, tornando os povos autóctones indesejados estrangeiros como até os dias atuais se pode notar, por meio da ideia de que a Amazônia é um lugar de interesse do estado brasileiro. Com isso, a noção de território é a mais forte deste choque cosmológico; em um sentido mais amplo, pode-se dizer, inclusive, haver uma noção de território simbólico.

Davi Kopenawa é um xamã Yanomami que resolveu fazer um livro ajudado por seu amigo Bruce Albert para ser escutado fora do mundo da floresta, mostrando os motivos por meio dos quais os brancos devem respeitar os povos indígenas e, em especial, a floresta como símbolo cultural da vida destes. Kopenawa, segundo Viveiros de Castro, traz à tona o primeiro tratado de *contra-antropologia*, no qual um índio, a partir de sua cosmologia própria interpreta o mundo dos brancos. Kopenawa pertence a uma cultura oral, que não necessita de uma territorialidade material para guardar seus pensamentos, ou seja, os livros, segundo ele, são um lugar limitado em que se guarda a ignorância do branco, visto não conseguir prender tais palavras em seu pensamento; a noção de território materializada em um pedaço de papel que designa posse é algo como o ápice da ignorância branca, que, infelizmente, o índio teve de se submeter para ter um lugar no qual ainda possa colocar em prática seu modo de vida.

Os Yanomami tiveram seus primeiros contatos com os brancos nos anos 40 do século passado, intensificando-se nos 50 e 60, quando nasceu Kopenawa. Seu contato ocorreu desde muito pequeno, primeiro com a chegada de missões religiosas. Em um choque cosmo-fisiológico, seus parentes de sua casa coletiva foram dizimados por várias epidemias após esses contatos, ao mesmo tempo que os brancos apresentavam várias mercadorias que facilitavam a vida dos Yanomami, tais como machados, facões, espelhos, sabão, redes de algodão, remédios para as epidemias e etc. Isto é, ao mesmo que iam perdendo seus parentes próximos, ganhavam mercadorias. Essa troca desigual, acabou por chegar a seu ápice, quando garimpeiros descobriram ouro nos arredores dos Yanomami, desembocando em uma corrida do ouro e uma série de doenças, poluição dos rios e fome. O território, enquanto a circunscrição de uma faixa de terra, passou a ser uma questão de sobrevivência, tanto que, depois de muita luta, os Yanomami conseguiram em 1992 a demarcação de seu território, coisa que, paradoxalmente, até hoje não evitou a entrada de indesejados parmenideanos ali.

A noção de território, aqui aventada por Kopenawa, ganha contornos muito mais amplos. Ele, enquanto xamã de sua casa, estuda as coisas do mundo por meio de um pó alucinógeno chamado *yãkoana*, que coloca o xamã em transe. Durante o efeito, aparece a ele para fazer sua dança de apresentação os seus deuses-espírito, chamados Xapiri, que descem dos céus por meio de um caminho de espelhos e podem inclusive sequestrar a sua imagem para levar em voo a ver as terras em outra perspectiva durante seus sonhos. Os xapiri descem por meio de um caminho luminoso desde o peito do céu, mostrando uma amplificação significativa da mísera ideia de território dos brancos.

Isto significa que esta cosmologia de um território onírico se confronta com outra noção de território em que seu povo desaprendeu a sonhar. Desaprendeu a visualizar a profundidade

das relações que compõem a vida diária e acabou por tornar tudo de uma lucidez anti-vida. Este povo da cosmologia monista desaprendeu a ver a si mesmo e a se colocar em perspectiva de um modo radical, como mostra em um relato Kopenawa:

Quando eu trabalhava em Ajuricaba, certo dia o chefe do posto, Esmeraldino, me levou com ele para Manaus [...] quanto mais nos aproximávamos mais eu ficava ansioso [...] porém, no final, quando chegamos, fiquei um pouco decepcionado [...] dormíamos no barco, no porto. À noite, eu via vários tipos de luzes passando em todas as direções ao nosso redor: os barcos que se cruzavam no rio, os grandes aviões a sobrevoar e os carros enfileirados ao longe na beira. Eu não me sentia nada tranquilo. Perguntava-me, inquieto, o que haveriam de ser todos aqueles fogos na escuridão. E de dia havia tanta gente e barulho ao longo do rio! Uma multidão de brancos se agitava de um lado para o outro, gritando nomes de peixes - “Jaraqui! Curimatã! Tambaqui! Surubim! Tucunaré!”- e de frutas de palmeira - “Açaí! Bacaba! Buriti!”- Tudo isso para trocá-los por pedaços de papel velho. Naquele tempo eu não sabia o que era dinheiro e ainda ignorava que sem isso não se podia comer nem beber na cidade (*Op. cit.*, p. 285).

Aqui temos um belo exemplo de como esquecemos o modo como vivemos, os nossos hábitos e nossa maneira de expressar a nossa cosmologia. Ver o quanto nos esforçamos para conseguirmos uma série de mercadorias tais como casas, carros e roupas bonitas. Não é fortuito que Davi Kopenawa nos defina como o *povo da mercadoria*, contudo tal definição não se esgota no conceito mesmo de mercadoria. Os Yanomami possuíam a palavra

matihí para se referir a adornos que usavam em suas festas e associaram estes adornos aos presentes que ganhavam após os contatos com os brancos, como facões para abrir roças.

Entretanto, o choque cosmológico se dá no modo como os Yanomami tratam as mercadorias. Primeiro, deve-se dar suas mercadorias a quem pedir, pois o pior defeito para alguém é ser um sovina, inclusive, o critério para a intensidade do luto, quando alguém morre, é o modo como o finado tratava suas peças, pois ninguém faz luto para um sovina. Segundo, se alguém morre, é dever dos seus parentes destruir as *matihí* do defunto para que o luto não seja doloroso, trazendo o sentimento de saudade a cada objeto do morto que se vê. Este choque cosmológico que se pode tratar em um sentido mais amplo de territorialidade, que também pode ser chamado de patrimônio, marca a fronteira de disputas entre mundos ou mesmo nas palavras de Kopenawa:

Quando eu era criança, em *Marakana*, meus pais e avós fizeram contato com os weyuku théri (Grupo de Yanomamis ocidentais) do alto rio Demini, que nunca tinham visto antes. Encontraram-se por acaso na floresta e fizeram amizade com eles, dando-lhes a maior parte dos objetos que levavam consigo. É o nosso costume. Acharmos que é assim, ganhando o rastro de outra pessoa, que ficamos amigos dela. Nossos maiores antigamente pensaram que os brancos agiriam desse modo com eles. Estavam muito enganados! Ao contrário, foi sem dizer uma palavra que os grandes homens desses forasteiros despacharam seus genros e filhos para a nossa floresta, para pegar balata, peles de onça e ouro. Nós somos diferentes. Nós nunca pensamos em mandar os nossos para a terra dos brancos sem dizer nada, só para tirar dela tudo o que tem! (*Op. cit.*, p. 414-5).

Esta noção de choque cosmológico materializado no território, que aqui mostro, traz em reboque a ideia, muito debatida em Antropologia, sobre a tese da incomensurabilidade de mundos, também visto como uma intradutibilidade entre culturas. Ou seja, haveria uma falta de chão comum a partir do qual se pudesse referir como pedra de toque para resolver as diferenças. Mauro Almeida, em artigo intitulado *Relativismo Antropológico e Objetividade etnográfica*, diz que é necessário combater o relativismo antropológico que defende a incomensurabilidade de mundos, em favor de uma objetividade etnográfica. Ele diz que há uma espécie de mal-estar na tradição etnográfica, em que o etnógrafo rejeita uma autoridade, a qual o concederia tal objetividade, em favor de uma escrita subjetiva ao estilo de um pós-modernismo tacanho que romperia com as tradições autoritárias da razão. Ou seja, faz-se, assim, uma etnografia sem antropologia, reduzindo ao absurdo a tarefa dos antropólogos. Com isso, Mauro Almeida defende que deve haver um tribunal da razão comum a todos os humanos, que malgrado não possa chegar às verdades últimas, pelo menos, possa trabalhar com uma noção, advinda do lógico Newton da Costa, de *quase-verdades*, em que o etnógrafo seja um observador participante, em vez de um pesquisador neutro.

Se, em uma expressão corrente no Ceará, esticarmos a baladeira dada pelo professor Mauro Almeida, poderemos notar que Davi Kopenawa fez algo deste tipo. Contudo, o seu chão comum para pensar essas quase-verdades pertence a uma outra cosmologia que se imbricou na monista, de modo a criar uma zona de intersecção, que apesar de não romper com seu quadro de pensamento, conseguiu ir ao âmago da interpretação de outro mundo e de modo objetivo. Creio que há nesta tese da objetividade etnográfica um elemento muito útil para pensar os choques cosmológicos, a saber, a ideia de chão comum a partir do qual se possa transitar.

Entretanto, para que haja, de fato, uma zona comum é necessário dessubstancializar a lógica da cosmologia monista, que tudo engole e destrói e isto apenas pode ser feito se entendermos, paradoxalmente, que esta zona comum deve ser implodida. Uma solução temporária para implodir tal lógica, sem perder um chão comum, pode ser encontrada no chamado *Novo Realismo*, do filósofo alemão contemporâneo Markus Gabriel, por meio da tese de que “o mundo não existe”. Gabriel mostra que nosso modo de pensar é constituído por vários campos de sentido. As coisas existem dentro de determinado campo de sentido, tal como o campo de sentido Encontro Nietzsche-Schopenhauer, em que existem palestrantes, público, auditório, palestras e etc. A tese de Gabriel, no entanto, diz que a totalidade enquanto mundo, o campo de sentido de todos os campos de sentido, não existe, o que significa que “o princípio segundo o qual o mundo não existe significa também que todo o resto existe – menos o mundo”, ou seja, “se ele existisse, precisaria se manifestar em algum campo de sentido, mas isso é impossível” (GABRIEL, 2016, p. 9, 77).

O campo de sentido do território revela um choque cosmológico sem precedentes. Isto quer dizer que não é tanto de um chão comum ou mesmo de uma totalidade, que se necessita para conseguir dialogar, mas sim que uma cosmologia, enquanto campo de sentido determinado não engula a outra a ponto de o único diálogo possível seja a da completa negação, o pleno conflito, uma agonia em que o mais forte vencerá e o mais forte não cessa de vencer. O atroz avança não apenas no campo de sentido, mas, sobretudo, nos corpos que têm suas carnes rasgadas por uma cosmologia do acúmulo e do desperdício.

O parmedianismo do branco vem resultando em uma entropia cosmológica por parte do índio, uma perda de mundo. Não falo de uma perda tacaña, uma vez que as sociedades ameríndias também passaram por muitas transformações antes da chegada

dos brancos, mas nenhuma foi tão decisiva. Com isso, para concluir, peço que todos façam um exercício comigo: se vocês assistiram alguma vez o filme *Eu sou a Lenda*, de Francis Lawrence e estrelado por Will Smith, pediria para que vocês imaginassem um mundo como aquele, no qual um vírus criado com a finalidade de curar todos os tipos de células cancerígenas colapsa e passa a transformar humanos em monstros agressivos, desumanos e dotados de força e agilidade fora do comum, ávidos para pegar os sobreviventes ao vírus. Podemos ter ideia, então, enquanto brancos em nossa cosmologia parmenideana, do que ocorre a mais de quinhentos anos com os povos autóctones da América latina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SOUZA, N, S. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAI, C. (Org.). *O Estrangeiro*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998.

JORGE, V, O. *Será possível sair da prisão em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou? Mas, trata-se de facto de uma prisão? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*. Vol. 16. Lisboa: Trabalhos de Antropologia e Etnologia, 2016.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, L, R. O humano, o inumano e o sobre-humano no pensamento antropológico do renascimento. In: *O espírito da letra: ensaios de hermenêutica da modernidade*. Lisboa: Imprensa nacional, 2007.

KANT, I. *Lições de lógica*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. *Géographie*. Traduction de Michèle Cohen-Hamili, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi). Paris: Aubier, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *El totemismo em la actualidad*. Traducción de Francisco González Aramburo). México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

CASTRO, E. V. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GABRIEL, M. *Por que o mundo não existe*. Tradução de Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JORNADA 2

FILOSOFIA, POLÍTICA
E TECNOLOGIAS DA
INFORMAÇÃO



Quatro cenas possíveis para acessar e pensar o Direito sob o prisma de uma ontologia histórica de nós mesmos

Prof. Dr. Sylvio Gadelha¹

Tocado por um estilo de problematização histórico-filosófica, que segundo ele, foi tornado possível por intermédio de Kant, Michel Foucault, por volta da passagem dos anos 1970 aos anos 1980, quando então deslocava a ênfase de suas problematizações para as questões da ética, da subjetivação e da relação do sujeito com a verdade, colocou a si mesmo o desafio de fazer o que ele chamou uma “ontologia histórica de nós mesmos”, ou uma “ontologia do presente”. No que consistia basicamente tal empresa e, em segundo lugar, em que sentido ela constituía um desafio?

Fazer uma ontologia histórica de nós mesmos consiste, muito sucintamente, em buscar dar conta das condições e/ou fatores que possibilitam, tornam possíveis e mesmo que determinam coisas, fenômenos ou realidades que passam a ter lugar e se configuram singularmente em nossa pura atualidade, quer dizer, em nosso presente histórico. Dentre elas, devemos incluir não só a imagem que temos de nós mesmos, isto é, a representação de como nos vemos, de nossas formas de sentir, pensar, agir, de nos situarmos e nos conduzirmos em face das coisas e, ainda, uns diante dos outros; em suma, os modos de existência que acreditamos nos singularizarem como indivíduos históricos, portadores de certa subjetividade, de determinada moralidade, princípios e valores, mas também, em segundo lugar, o modo como efetiva-

¹ Professor do Departamento de Fundamentos da Educação (FACED-UFC), Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFC), e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (ICA-UFC).

mente existimos, ou seja, as formas mediante as quais, de fato, concretamente, vivemos nossas vidas, sonhamos, amamos, agimos, pensamos, adoecemos etc.

Não se deve perder de vista que esse “nós” aqui aludido se refere, sobretudo, a indivíduos marcados pelas forças, pelos jogos de saberes e poderes, pelos enquadramentos culturais, pelas tecnologias de dominação, de governo das condutas e de regulação social, agenciados entre si de forma *sui generis* nas sociedades ocidentais, particularmente no hemisfério norte, não só nesse período histórico a que convencionou chamar de Modernidade (sobretudo, a partir do último quartel do século XVIII), mas também na transição dessa Modernidade aos nossos dias. Assim, pois, quando falamos aqui de “nós”, queremos dizer, particularmente, “nós” modernos, e nós ocidentais, em suma, “nós que ainda somos tributários, em maior ou menor medida, de uma quintupla matriz, a saber: greco-romana, cristã, iluminista”, cientificista e capitalista.

Nesses termos, uma ontologia do presente, na medida em que constitui uma tarefa que possui uma dimensão ética, implica uma dupla indagação: Em primeiro lugar: “como nos tornamos o que somos?”; “Quais as forças, os dispositivos e os mecanismos em jogo em nossa atualidade que terminaram por fazer de nós seres históricos com tais ou quais características, tais ou quais peculiaridades, com essas ou aquelas singularidades?” Vejamos uma variante dessa pergunta: “Como fomos levados ou induzidos a nos tornar o que nos tornamos em nosso presente, a nos comportar como nos comportamos em nossa pura atualidade?”. Segunda indagação, estreitamente ligada não só às duas anteriores, mas também, em segundo lugar, à questão da liberdade e, portanto, a uma ética e uma estética da existência, em suma, a uma estilística da existência: “O que estamos fazendo do que vem sendo feito de nós”². Na medida em que vivemos em meio,

2 A esse respeito, cf.: ORLANDI, 2002.

ou sob os efeitos dessas forças, desses dispositivos, desses mecanismos, ou dessas leis e/ou normas que nos induzem a abraçar certas formas ou estilos de vida; na medida em que vivemos em conformidade a certos modelos, princípios ou valores secretados pelo sistema, cabe indagar se haveria virtuais brechas, falhas ou básculas que nos permitiriam, acessando-as, trespassando-as, agenciando-as, usando-as estrategicamente, não só resistir ao que nos parece indigno e intolerável em nosso presente histórico mas, ao mesmo tempo, inventar e experimentar modos outros de existência: de amizade, de conjugalidade, de paternidade, de exercício da sexualidade etc.

De todo modo, sendo extremamente concisos, diríamos que fazer uma ontologia do presente constitui algo semelhante a fazer uma cartografia, isto é, traçar uma espécie de mapa (no caso de Foucault, mais histórico do que propriamente geográfico, como prefeririam Gilles Deleuze e Félix Guattari), em todo caso, um mapa das forças e das estrategizações atuantes num determinado estrato histórico-societal, as quais, conjugadas entre si, têm a potência de fornecer a um só tempo as matrizes estruturais e os enquadramentos que definem em boa medida as relações entre os saberes, os poderes, as formas de governo, a verdade e os processos e formas de subjetivação, assim como os efeitos daí advindos, sem que desse mapa esteja excluído o que é da ordem do acontecimento. Talvez essa não seja uma boa nem uma exaustiva definição do que constitui uma ontologia histórica de nós mesmos, conforme a concebe Foucault, mas pelo menos nos apresenta alguns componentes cruciais nela concernidos, e isso, por hora, nos basta. Serve-nos, em todo caso, para situar em que termos tal empresa constitui um desafio.

Ocorre que a feitura de tal mapa deve dar conta, simultaneamente, não só da parte já atualizada, configurada, estratificada, codificada, visível, dizível e valorada (pouco importa se positiva,

ou negativamente) do real, mas também de sua parte processual, quer dizer, daquilo que, em que pese também ser real, ainda não ganhou, todavia, forma, definição, identidade, motivo pelo qual tal parte da realidade se apresenta a nós como um tanto quanto inefável, abstrata, haja vista que nem se deixa facilmente enunciar nem ser vista, carecendo, pois, tanto de dizibilidade quanto de visibilidade. Assim, de um lado, impõe-se a nós a necessidade de identificarmos e apreendermos a parte *atual* do real, isto é, aquela que já está configurada, ordenada, caracterizada, formalizada, e, de outro, impõe-se ao cartógrafo ou ao arqueogenealogista a necessidade de, ao mesmo tempo, identificar, apreender e seguir aquela outra parte do real, isto é, aquela que seria a sua parte dinâmica, movediça e errática, nômade, quer dizer aquela porção do real que ainda está em curso, em processo, em devir, na forma de tendências ou fluxos virtuais em vias de se atualizarem dessa ou daquela forma, conforme as circunstâncias em jogo.

Dito isto, onde entrever aí uma dificuldade ao exercício de uma ontologia histórica de nós mesmos? No simples fato de que é muito mais difícil e trabalhoso captar, apreender e entender, de uma dada realidade, sua dimensão virtual ou processual, do que sua dimensão atual. Foucault, nesse particular, aproxima-se de Gilles Deleuze, o qual, além de ter sido seu amigo próximo, foi provavelmente o filósofo contemporâneo com quem mais teve afinidades eletivas, a começar pela cumplicidade de ambos no sentido de combaterem, cada um a seu modo, cada um com seu estilo e com suas respectivas ferramentas conceituais, uma imagem de pensamento, ou se preferirem, certo modelo ou concepção de exercício do pensar a que chamaram de “representação clássica”, cujas raízes remontam à Antiguidade grega, mais exatamente, à ontologia parmenidiana e, um pouco mais tarde, aos pensamentos de Platão e de Aristóteles.

Para os nossos propósitos, basta assinalarmos de passagem que a representação clássica confunde-se em boa medida

com a metafísica, e que, em segundo lugar, na medida em que esta se aferrou à transcendência e aos princípios da identidade e da não contradição, terminou por desqualificar simultaneamente a diferença, o movimento, as multiplicidades e o que é da ordem do sensível, motivo pelo qual a representação clássica simplesmente não teria, segundo Deleuze, a capacidade de apreender o que é da ordem do devir, ou, o que dá no mesmo, essa dimensão intempes-
tiva, inatual, extemporânea do real. Isso significa, de outra parte, que uma ontologia do presente necessita de uma imagem de pensamento, para falar com Deleuze, ela mesma móvel o suficiente para ser capaz de identificar, apreender, acompanhar e operar com as movências do real; em suma, uma ontologia histórica de nós mesmos não pode prescindir de um pensamento apto a operar com a dimensão inatual ou virtual da realidade.

Isso nos remete, por sua vez, à ideia, abraçada por Foucault, mas de inspiração nietzscheana, de que numa ontologia histórica de nós mesmos, devemos nos instalar no tempo, escovando-o, contudo, a contrapelo, em favor de um tempo porvir. É precisamente essa inspiração nietzscheana, que, aliás, atribui a maior relevância ao que é da ordem do acontecimento (minimizando, em consequência, o que é do que é da ordem da história), que irá ajudar Foucault a reverter a crítica kantiana às condições de possibilidade do conhecimento e, em particular, para o que nos importa, do conhecimento de nossa pura atualidade. Com efeito, já não se trata, propriamente, para Foucault (2000, p. 347), de renunciar ao que o conhecimento não pode transpor (questão dos limites, questão, por conseguinte, kantiana):

Parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das

imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.

Essa maneira de conceber a problematização de nossa pura atualidade nos reenvia às indagações feitas anteriormente, assinalando que, ao nos perguntarmos sobre o que vem sendo feito de nós, sobre como nos tornamos o que somos, perguntamos também em relação a quem estamos em vias de diferir. Assim, se é verdade que já não somos, pelo menos não inteiramente, iguais ao que éramos até bem pouco tempo, no quê, então, estamos nos tornando? Que novidades e/ou diferenças crivam e singularizam a nossa atual condição como seres históricos? Que acontecimentos imprevisíveis e imponderáveis atravessam nossas vidas, surpreendendo-nos e nos diferenciando da *forma-homem* que até então nos constituía como seres históricos, *forma-homem* com a qual nos identificávamos a nós mesmos, nos reconhecíamos a nós mesmos e nos fazíamos reconhecer? O quê, em nós, está em vias de devir outro, marcando uma descontinuidade ou uma ruptura em face do que éramos antes, e isso a despeito de que ainda não saibamos exatamente no que estamos nos tornando, como e quando seremos outra coisa que não o que éramos antes e o que acreditamos ser aqui e agora?

Importa deixar claro que Foucault e Deleuze têm em comum o propósito ou a inclinação, que teriam herdado de Nietzsche, de dar primazia à parte virtual (Deleuze) ou inatual (Foucault) de nosso presente. Com isso, ambos acreditam se desgarrarem relativamente de Kant, trocando a conformidade aos limites pelo seu ultrapassamento, isto é, por novos possíveis, mediante a invenção e a experimentação. É nesse sentido que devemos tomar as seguintes palavras de Deleuze (1992, p. 131-2; grifos nossos):

As formações históricas só o interessam [a Foucault] porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper. O que nos interessa realmente é a *nossa relação atual* com a *loucura*, nossa relação com as *punições*, com o *poder*, com a *sexualidade*. Não são os gregos, é nossa relação com a *subjetivação*, *nossas maneiras de nos constituirmos como sujeito*. Pensar é sempre *experimental*, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o *atual*, o *nascente*, o *novo*, o *que está em vias de se fazer*. A história não é experimentação; é apenas o conjunto das condições negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, é filosófica.

Percebe-se, no trecho acima, que, onde aparece a expressão “nossa relação atual com”, o termo “atual”, conforme lembra Souza Dias (1995, p. 16), deve ser entendido em Foucault como o “Novo”, o original: “A ‘ontologia do presente’ tem em vista (...) detectar no presente, não a parte do ser, mas justamente a do devir, a parte ‘inatual’ da realidade atual, a parte propriamente importante”.

Feito esse preâmbulo sobre o que constitui uma ontologia histórica de nós mesmos, creio que posso iniciar uma parcial aproximação do pensamento de Foucault ao Direito. Rigosamente falando, Michel Foucault nem formulou uma teoria da justiça nem tampouco desenvolveu uma teoria do direito. Isso não implica, todavia, que não se possa, seja a partir de suas formulações, seja em íntimo diálogo com elas, abordar de forma produtiva alguns temas e/ou problemas relevantes relacionados, em maior ou menor medida, ao campo do direito, sobretudo, alguns

estritamente implicados às peculiares condições de vida nas sociedades contemporâneas. Com efeito, na medida em que Foucault problematizou não só fenômenos atinentes às relações de saber-poder que servem à dominação e ao governo dos indivíduos e coletividades, mas também processos de resistência animados por esses mesmos indivíduos e coletividades diante de práticas de assujeitamento, submissão e subjetivação, não houve como desenvolver tal empresa passando ao largo do direito, a despeito deste não ter sido, propriamente falando, objeto de um tratamento mais direto, substancial e sistemático por parte do autor de *Vigiar e punir*.

Nesses termos, aqueles estudiosos e/ou ativistas interessados em explorar possíveis conexões entre o pensamento de Foucault e o âmbito composto pelos saberes, práticas e formas jurídicas, podem fazê-lo através recuos em curtas ou longas séries históricas, mas, de preferência, desde que tais recuos sejam feitos em função do que nos faz problema em nosso presente histórico e, em particular, do que interroga as condições de possibilidade do exercício do direito nas sociedades contemporâneas. Trata-se, em outras palavras, de buscar explorar, mesmo que em caráter experimental e provisório, algumas possíveis conexões e/ou aproximações entre, de um lado, alguns conceitos e formulações da obra de Michel Foucault, e, de outro, alguns temas e/ou problemas característicos ou relativos ao domínio do direito, na transição entre as sociedades disciplinares e as sociedades de governo (ou “de controle”, como as designou Gilles Deleuze).

Tendo isso em vista, reportamo-nos daqui em diante a quatro distintas cenas que implicam o Direito a alguns temas e/ou problemas caros a Foucault e por ele abordados em diferentes momentos de sua *démarche*. Se nos decidimos por apresentar essas cenas e, através delas, nos remeter a esses temas e/ou problemas, é por acreditarmos que eles ainda ressoam significativamente nos modos através dos quais o exercício do direito se dá

no contexto do anarcocapitalismo norte-americano e da governamentalidade neoliberal.

PRIMEIRA CENA:

Trata-se daquela que bem poderia representar, juntamente com a de Pinel tirando as correntes que prendiam os loucos furiosos nas masmorras de Bicêtre, a cena inicial fundadora da psiquiatria moderna. Diferentemente da primeira, entretanto, que teve lugar na França, esta segunda cena se passa na Inglaterra, em 1788 (portanto, pouco tempo antes da eclosão da Revolução Francesa). Ela alude aos cuidados dispensados a Jorge III, então, rei da Inglaterra, da casa dos Hannover, quando este, tomado por um surto maníaco, havia “perdido a cabeça”. A descrição da cena, aliás, é de Pinel, mas eu a transcrevo aqui conforme citada por Foucault (2006, p. 26), na segunda aula do curso *O poder psiquiátrico*, ministrado no *Collège de France*, equivalente ao biênio 1973-1974, aula essa proferida em 14 de novembro de 1973:

Um monarca [Jorge III, rei da Inglaterra; M. F.] entra em mania e, para tornar sua cura mais pronta e mais sólida, não se faz nenhuma restrição às medidas de prudência daquele que o dirige [notem a palavra: é o médico; M. F.]; por conseguinte, todo o aparelho da realeza se desvanece, o alienado, afastado da família, e de tudo o que o rodeia, é relegado a um palácio isolado e encerrado sozinho num quarto cujo chão e cujas paredes são forradas de colchões para que ele fique impossibilitado de se ferir. Aquele que dirige o tratamento lhe declara que ele não é mais soberano, que deve dali em diante ser dócil e submisso. Dois dos seus antigos pajens, de uma estatura

de Hércules, são encarregados de atender às suas necessidades e prestar-lhes todos os bons ofícios que sua condição exige, mas também de convencê-lo de que ele está sob a inteira dependência deles e que doravante deve obedecer-lhes. Eles observam com ele um tranquilo silêncio, mas em todas as ocasiões fazem que sintam o quanto eles lhe são superiores em força. Um dia, o alienado, em seu feroso delírio, recebe duramente seu ex-médico que o vem visitar, e o cobre de dejetos e imundícies. Um dos pajens entra imediatamente no quarto sem dizer nada, agarra pela cintura o delirante, também reduzido a um estado de sujeira repugnante, derruba-o numa pilha de colchões, despe-o, limpa-o com uma esponja, troca suas roupas e, olhando para ele com altivez, afasta-se logo em seguida e volta para o seu lugar. Lições assim, repetidas a intervalos durante alguns meses e secundadas por outros meios de tratamento, produziram uma cura sólida e sem recaída.

SEGUNDA CENA:

Segundo Edwin Black (2003), desde 1904 ganhava força na América do Norte o movimento eugenista, o qual acreditava firmemente, na esteira de ideias propostas por Sir Francis Galton, primo de Darwin, que o Estado não só podia como devia intervir de forma racional e científica no aprimoramento da espécie, no caso, das condições físicas e psicológicas do povo estadunidense, com vistas à criação de uma raça superior. Tal empresa implicava em fazer com que a seleção natural, até então comandada pelos desígnios da natureza, se tornasse, doravante, uma seleção artificial, haja vista que, em primeiro lugar, orientada, sobretudo, por uma nova disciplina à qual se atribuía, na época, um caráter cien-

tífico, a eugenia, e, em segundo lugar, conduzida e administrada oficialmente pelo Estado. Ironicamente, como bem assinala o próprio Edwin Black, seria a própria constituição norte-americana que se tornaria o maior entrave a esse desmedido projeto eugenista, haja vista que, logo em sua primeira sentença, determinava não só o cumprimento da justiça, mas também assegurava as bênçãos da liberdade a todos os cidadãos estadunidenses “pela posteridade”. Tal entrave, aos olhos dos apologistas do eugenismo, devia, portanto, ser contornado, inclusive no âmbito jurídico.

Isso se tornou possível, finalmente, em 1924, com o julgamento de uma adolescente do Estado de Virgínia, chamada Carrie Buck, a qual, à semelhança do que ocorrera com sua mãe, Emma Buck, foi diagnosticada como débil mental e como portadora de epilepsia, além de ter dado a luz a uma criança, também ela diagnosticada, similarmente às figuras da mãe e da vó, como retardada e epilética. Carrie Buck, apesar dar mostras de ter sido boa aluna, com boas notas e comportamento exemplar, foi, no entanto, facilmente considerada uma ameaça à sociedade e um risco ao futuro do que seria uma raça superior, e tudo isso por ser pobre e parte do que Edwin Black designou de “lixo Branco” das ruelas de Charlottesville, na Virgínia. Nesse sentido, ela deveria servir como caso teste que forneceria o precedente para a aplicação de um programa de purificação racial, mediante a lógica de uma eugenia negativa, que funcionaria através de uma esterilização em massa dos indivíduos então considerados como o refúgio humano da América, isto é, negros, brancos pobres, vagabundos, mexicanos, chicanos, judeus, índios, doentes mentais, dentre outros.

Edwin Black (2003) nos repassa literalmente as palavras com que Oliver Wendell Holmes Jr., famoso juiz e considerado um dos mais nobres defensores do ideal da jurisprudência norte-americana, finalizou seu pronunciamento e formalizou sua decisão final sobre o caso de Carrie Buck:

É melhor para todos no mundo que, em vez de esperar para executar descendentes degenerados por crimes, ou deixar que morram de fome por causa de sua imbecilidade, a sociedade possa impedir os que são claramente incapazes de continuar a espécie. O princípio que sustenta a vacinação compulsória é amplo o bastante para cobrir o corte das trompas de Falópio.

Encerro esta segunda cena assinalando que, na década de 1920, aproximadamente 70.000 pessoas foram esterilizadas nos EUA, através de políticas e/ou programas biopolíticos orientados pelos princípios de uma eugenia negativa.

TERCEIRA CENA:

Em seu livro, *Virtualmente humanos: as promessas - e os perigos - da imortalidade digital* (2016), Martine Rothblatt, assumida como transgênero desde 1994, advogada especializada em direito espacial, em direitos humanos, tecnóloga, empresária, especialista em ética na área médica, fundadora e presidente da Board of United Therapeutics e fundadora da *Sirius Sattelite Radio*, revolucionária indústria de comunicação via satélite, conta que, com o auxílio do que havia de mais avançado em matéria de tecnologias de ponta, criou um robô que era um clone de sua companheira, Bina Aspen, tanto em termos físicos quanto mentais, clone este por elas nomeado de “Bina 48”. Com efeito, Bina 48, além de muito assemelhar-se fisicamente a Bina Aspen, também foi dotado de um software mental, uma espécie de ciberconsciência capaz de operar virtualmente não só com emoções, mas também com insights, haja vista que montado com arquivos digitais contendo uma infinidade de pensamentos, sentimentos, gostos,

lembranças e opiniões originalmente pertencentes à pessoa de Bina Aspen. Vejamos como a própria Martine Rothblatt (2016, p. 23; grifos nossos) descreve a imperiosa tarefa a ser cumprida por seu livro, e em que sentido a problemática nele abordada implicaria o direito:

Virtualmente Humanos introduz a libertação da morte por meio da imortalidade digital, eleitorados com maiorias ciberconscientes e os concomitantes *direitos e deveres das pessoas que possuem clones mentais*. Estejam prontos. Um caminho preparado é um caminho facilitado Não quero que a sociedade ponha a perder o desafio evolutivo que a tecnologia está trazendo à nossa porta. O objetivo de meu livro consiste em facilitar e acelerar nossa transição de uma sociedade exclusivamente de carne e osso para uma sociedade centrada na mente. Como argumentarei aqui, se não tratarmos os clones mentais ciberconscientes como os equivalentes vivos que eles serão, eles ficarão muito, muito irritados. O motivo disso é que todo tipo de ser humano que se vê privado de *direitos humanos* acaba por se revoltar com a falta de algo que considera *intrínseca e legitimamente seu* – os *direitos naturais*. Assim fizeram os escravos, as mulheres, os paralíticos, os paraplégicos e os deficientes em geral. Assim também fizeram os homossexuais. No momento, é o que estão fazendo os imigrantes sem documentos. *Criar uma mente significa criar uma máquina que passe a ter liberdade de permuta entre direitos e deveres*.

QUARTA CENA:

No livro *Pilhagem: quando o estado de direito é ilegal*, publicado originalmente em 2008 (no Brasil, em 2013), seus autores, Ugo Mattei e Laura Nader, defendem a tese de que o Direito tem sido usado para justificar, administrar e sancionar a conquista e a pilhagem ocidentais, resultando disso imensas disparidades globais. Mais especificamente, o que interessa realmente a esses autores (2013, p. 2) é problematizar...

Os mecanismos por meio dos quais o Estado de Direito transnacional, como concepção fundamental ocidental, tem levado cada vez mais a modelos de pilhagem global, um processo iniciado com a expansão da sociedade euro-americana por todo o mundo e que, em nossos dias tem sido por nações – em particular pelos Estados Unidos – e entidades corporativas multinacionais não associadas ao colonialismo político ou militar explícito.

Para Ugo Mattei e Laura Nader, o direito teria uma dupla natureza, a um só tempo essencial e paradoxal. Por um lado, o direito apresentaria um lado “positivo”, bom, feito “com alma”, que encarnaria o que há de vivo na política e que seria comprometido com processos de libertação; por outro lado, no entanto, ele teria também um lado “obscuro”, negativo, não passando de um misto de estrutura e maquinaria tecnológica fria e eficiente, demandada pelo anarcocapitalismo neoliberal para garantir e aperfeiçoar pilhagem no plano transnacional. Enquanto o primeiro tipo de direito encarna a legalidade, identifica-se essencialmente com esta e mantém-se em seus limites, o segundo tipo de direito, por seu turno, encarnaria a ilegalidade e estaria associado às ilegalidades. De todo modo, o que importa é o que esse esquema explicativo sugere, e o que ele sugere, no fim das contas, é que a

lei, em sua essência, e desde que não corrompida, está em relação de oposição aos ilegalismos.

De todas essas quatro cenas, podemos extrair algo da ordem de uma novidade, ou de uma diferença, isto é, algo da ordem do acontecimento, que desponta de forma contingente em distintos e determinados períodos históricos, e que reflete o interesse demonstrado por Foucault pela porção inatual, intempestiva ou extemporânea do presente.

No caso da primeira cena, no último quartel do século XVIII, trata-se da emergência do poder disciplinar-psiquiátrico, que dará ensejo, por sua vez, particularmente nos séculos XIX e XX, à normalização e/ou medicalização das sociedades ocidentais modernas. Esse processo de normalização e/ou medicalização, por sua vez, constitui um amplo e complexo processo de estrategização histórico-social, o qual viria a revestir, se não a se sobrepor, a toda a maquinaria jurídico-política, ou jurídico-filosófica montada desde a Idade Média, sobretudo, a partir da reativação do Direito romano, de seu agenciamento ao direito germânico e, posteriormente, ao positivismo jurídico.

No caso na segunda cena, no primeiro quartel do século XX, trata-se ainda desse mesmo processo de estrategização, só que agora focado não só numa microfísica do poder, mas sim em seu funcionamento macrofísico, remetendo à emergência do que Foucault chamou de *biopoderes* e de *biopolítica*, voltados à gestão, regulamentação, ao governo e ao controle do corpo-espécie da população, este entendido como suporte de processos biológicos que se dão em larga escala.

No caso da terceira cena temos, todavia, uma singularidade que a diferencia sobremaneira das três outras. O fato é que ela coincide de forma aguda com as pontas das franjas de nosso presente, de nossa pura atualidade, na medida em que remete a um período histórico no qual estamos plenamente enredados, e

que se refere à complexa e tumultuada transição que experimentamos, do final do último milênio para o início deste. Nessa transição, dentre outros fatores que poderiam ser assinalados, o que desponta virtualmente como introdução de uma diferença na história, como acontecimento, como novidade, fazendo com que experimentemos um devir outro? Acredito que seja emergência de um *paradigma cibernético-informacional de matriz molecular-digital*, tal como designado pelo professor Homero de Lima (2009). Esse paradigma tem se propagado também com as denominações de *transhumanismo*, ou de *singularidade*. Interessa-nos, sobretudo, explorar como ele introduz descontinuidades e/ou rupturas consideráveis e irreversíveis em relação à *forma-homem* com a qual estamos habituados a lidar, uma *forma-homem* através da qual, de um modo ou de outro, ainda nos reconhecemos a nós mesmos e, além disso, uma *forma-homem* na qual ainda se ancora parte considerável do que chamamos de *direito*, a saber: aquela correspondente tanto ao humanismo do século XIX e primeira metade do século XX, quanto ao homem moderno, objeto de conhecimento das ciências humanas.

Por fim, no que se refere à quarta e última cena, ela também merece ser vista sob uma perspectiva peculiar, pois só captamos o que ela dá a ver indiretamente, pelo que oculta. Com efeito, mesmo fazendo a denúncia da pilhagem ou de outras barbaridades perpetradas com o concurso do Estado de Direito, portanto, com a providencial ajuda da Lei, do legal, das formas jurídicas, para falar com Foucault, ela, no entanto, mantém a ideia, esta sim, um acontecimento que despontou historicamente do século XVII ao século XVIII, de que a lei mantém com os ilegalismos uma relação de oposição, de enfrentamento, para não dizer de exterioridade. Já Foucault, pelo menos desde o curso *A sociedade punitiva* (2016), experimentou pensar a lei de forma diversa, ou seja, não como estando em oposição aos ilegalismos, mas, surpreendentemente, como instância responsável justamente por sua gestão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLACK, Edwin. *A Guerra contra os Fracos: a eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Col. Trans. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 2000, v. 2, p. 335-51.

_____. *O Poder Psiquiátrico*. Curso dado no Collège de France (1973-1974). Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

_____. *A Sociedade punitiva*. Curso dado no Collège de France (1972-1973). Edição estabelecida por Bernard E. Harcourt, sob a Direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal*. Tradução de Jeferson Luiz Camargo e revisão técnica de Márcio Manoel Maidame. São Paulo: Editora WMF Martins fontes, 2013.

ROTHBLATT, Martine. *Virtualmente humanos: as promessas – e os perigos – da imortalidade digital*. Tradução de Jeferson Luiz Camargo. Prefácio de Ray Kurzweil. Ilustrações de Ralph Steadman. São Paulo: Editora Cultrix, 2016.

SOUZA DIAS. *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a filosofia*. Porto: Edições Afrontamento, Col. Biblioteca de ciências do homem, 1995.

O REFUGIADO COMO PARADIGMA DA REFLEXÃO JURÍDICA

Odilio Alves Aguiar¹

Esse texto tem um caráter propedêutico, tenciona dar lineamentos gerais que serão explorados de formas específicas em escritos posteriores. Abordar o tema do direito em Hannah Arendt é um desafio. Esse repto acontece em razão da autora, por um lado, nunca ter abordado sistematicamente o assunto, mas, por outro lado, trazer à tona, reiteradamente, desde cedo, nos seus escritos, questões jurídicas. Assim, verificamos, na sua obra, várias análises de julgamentos (Gustloff, Dreyfus, Nuremberg, Eichmann e Frankfurt) e, também, reflexões esparsas, mas contundentes, sobre a lei, a constituição, a desobediência civil, entre outros assuntos, que justificam a pergunta sobre o estatuto do direito no seu pensamento.

De forma imediata, essa pergunta pode ser respondida dizendo-se que o *parti pris* da autora não é o da Filosofia do direito, um sistema ou uma perspectiva jurídica específica. Quando o tema do direito aparece na autora, não emerge de uma preocupação em resolver os dilemas inerentes ao problema da fundamentação teórica do direito. Sua reflexão, nesse campo, aparece em razão de circunstâncias difíceis, verdadeiras situações-limites, em que sua vida estava inserida na Europa e na América. Destarte, poderíamos dizer que suas ideias são conduzidas mais no horizonte da Filosofia Política, ligadas às questões do poder, da cidadania e da ação política possível hodiernamente do que a um campo teórico estritamente falando. Dessa forma, se há algo importante sobre o direito em Arendt, é através das desafiantes questões políticas do seu tempo que podemos reconstitui-lo e explicitá-lo.

¹ Professor de Filosofia da UFC. E-mail: odilio@ufc.br

Nosso raciocínio será conduzido por esse ponto de vista filosófico-político, tomará como pressuposto a base judaica do seu pensamento e tentará sustentar que o refugiado, o *outlaw*², vai funcionar como uma espécie de paradigma e possibilidade de se pensar o direito em Arendt. Noutro texto, o arremate dessa hipótese será buscado na reflexão da autora sobre a desobediência civil. A desobediência civil funcionará como um instituto capaz de prevenir e possibilitar a proteção e a organização dos *outlaws*. Vale dizer, a lei e o direito em Arendt não são pensados a partir de um princípio normativo abstrato, mas baseados no metro da pertença, do poder e da participação concreta das pessoas às comunidades políticas específicas. Isso não significa que os fatos ditam o direito e as regras do jogo político, mas que o direito e a lei podem possuir brechas capazes de acolher e amparar quem, porventura, esteja desprotegido dos ditames político-ideológicos hegemônicos nos corpos estatais. Evidentemente, essa visão só é imaginável se formos além da perspectiva soberanista cujo horizonte é limitado pela relação unívoca entre a lei e a obediência, o poder e o mando, o direito e a coerção.

Tomar os *outlaws* como paradigma da reflexão jurídica é viável principalmente se levarmos a sério o judaísmo de Arendt. Sem entender a centralidade da questão judaica em Arendt, essa tese ficará incompreendida. Essa perspectiva é asseverada pela própria Arendt numa carta a Jaspers quando diz: “Eu tenho recusado abandonar a questão judaica como o ponto focal do meu pensamento histórico e político” (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 31). Arendt entendia a si mesma como pária. O que isso significa? Em alguns momentos dos seus escritos nossa autora afirma que o seu judaísmo é algo *physei*, natural, que escapa à escolha,

2 A tradução brasileira dos Escritos Judaicos, embora muito boa, peca por traduzir *outlaw* por fora da lei ou criminoso. Embora correta estritamente, não alcança o sentido amplo. O refugiado, o apátrida, o desnaturalizado ou as minorias nacionais foram postas fora da lei não por cometerem algum crime, por emitirem alguma opinião ou realizarem alguma ação, mas simplesmente por pertencerem a um grupo étnico diferente, não soberano, estatalmente falando. Nessa perspectiva, o *outlaw* não é um criminoso, mas um inocente, desprotegido e expulso da lei e do direito.

pois diz respeito às dimensões da vida que, como a própria vida, são dádivas. Trata-se, no caso, das suas pertenças familiares e étnicas. Mas, em outros momentos, elogiando a tipificação das tradições judaicas por Bernard Lazare que iremos expor mais à frente, elogia o pária consciente como uma postura politicamente escolhida e apropriada às sociedades que excluía os judeus. O pária consciente tem dimensão da importância da ação política, mas não é nacionalista. Almeja um ambiente político e cultural sem reivindicar uma homogeneidade étnica.

Há ainda outro aspecto que aparece, sobretudo, na sua correspondência com Mary MacCarthy comentando a sua inserção na vida cultural americana (Cf.: ARENDT; MACCARTHY, 1995). Arendt critica os escritores que se deixavam conduzir pela mosca azul da fama ou os intelectuais que se rendiam aos ditames das carreiras acadêmicas e culturais. Elogiava o formato constitucional americano porque não se baseava no paradigma europeu do Estado-Nação. Com isso ela julgava possível habitar o mundo, participar política e culturalmente sem se render aos padrões sociais estabelecidos pelo “*american way of life*” ou aos governos estabelecidos. Como uma pária consciente, participava e contribuía, mas não cedia aos modismos hegemônicos. Até mesmo seu contrato como professora baseava-se na possibilidade de pesquisar e escrever sem as exigências da dedicação didática semestral integral. Ela via no modelo americano a possibilidade de viver sem os anéis de ferro da homogeneização étnica ou da inserção total na sociedade que ela conhecia muito bem na postura assimilacionista judaica europeia. Rotas de fuga poderiam ser preservadas e utilizadas quando necessário (Cf.: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 243-94, 339-82). Essa sua crença na vida americana transformou-se, a partir do final da década de 1960, em ferrenha crítica em razão da política exterior, do consumismo, da violência e da exclusão sócio-jurídica estadunidense a setores da sua população, especialmente os negros.

A compreensão dessa dimensão pária em Arendt é importante, também, porque contradiz a visão divulgada no meio publicitário, nascida na guerra fria, de que nossa autora é uma defensora do liberalismo americano em contraposição ao comunismo soviético. Foi nessa chave que seu pensamento foi recepcionado mundo à fora, inclusive no Brasil. A ligação central, mas não religiosa e nem nacionalista, de Arendt com o judaísmo é fundamental para entendermos o caráter paradigmático do refugiado no pensamento jurídico da autora. Essa compreensão foi facilitada ultimamente com a tradução e publicação no Brasil dos seus *Escritos Judaicos* (Amarilys, 2016, 895p.). Enfim, a Arendt que aqui será considerada não é Grega, nem Romana, nem liberal, mas pária. É possível uma constituição e um direito resguardar esse horizonte?

Tomaremos como texto base para introduzirmos essa perspectiva “Nós, Refugiados”, presente nos *Escritos Judaicos* (2016, p. 477-92). Esse escrito é carregado de significação, inclusive jurídica. Notou isso muito bem Giorgio Agamben (2015, p. 23-34). Outros autores que abordaram o tema do direito em Arendt sempre partem da crise do Estado-nação, embora sem evidenciar a importância paradigmática do refugiado como ensinamos aqui (Cf.: LAFER, 1988; GOLDONI et MCCORKINDALE, 2012; VOLK, 2015).

“Nós, refugiados” é significativo, primeiramente, porque aborda um tema que depois de tantos anos ainda está na ordem do dia. Os problemas que notadamente a Europa está passando hoje, em relação aos refugiados, a partir da leitura deste texto, parecem mera repetição de traumas e fantasmas provenientes do passado e ainda não resolvidos. Vale dizer, há no texto uma evidente atualidade para pensarmos os problemas jurídico-políticos do nosso tempo. Em segundo lugar, porque o texto foi escrito em 1943, o mesmo ano em que Arendt diz ter tido confirmação da existência dos campos de concentração como solução para as *displaced persons* (ARENDDT, 1993, p. 134). Verificamos uma indis-

cutível repercussão desse texto posteriormente em várias obras da autora, seja nas reflexões sobre a desintegração da Europa e do Estado-Nação em *Origens do totalitarismo*, seja nos obstáculos à ação política nas sociedades modernas, organizadas a partir da centralidade do trabalho, em *A Condição Humana* ou nas suas reflexões sobre a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalem*. “Nós, refugiados” aponta a dor como o tom inaugural das reflexões arendtianas, como bem apontou Eduardo Jardim (1995). Se a Filosofia nasceu do *thaumazein*, do maravilhamento dos pensadores em face do ser, daquilo que é como é, então, o desamparo, a desproteção e a morte dos refugiados, no início do século vinte, na Europa, constituiu na motivação maior dos exercícios de pensamentos elaborados por nossa autora durante toda a sua vida, inclusive no que diz respeito ao direito.

Reconstruiremos os passos das teses anunciadas acima, da questão judaica ao direito, no texto em pauta. Qual a compreensão da questão judaica que aí emerge? Os *Escritos Judaicos* testemunham que Arendt estava profundamente envolvida na compreensão e na militância em relação à controvérsia sobre os judeus. Tomando o nosso texto-base como marco, para frente e para trás, encontramos vários artigos que testemunham esse envolvimento: *O iluminismo e a questão judaica* de 1932; *As Origens da Assimilação* de 1932; *A questão judaica* de 37/38; o longo texto intitulado *de Antissemitismo* de 38/39; *A Questão das Minorias de 1940*; *O judeu como pária. Uma tradição Oculta*, de 1948, entre outros. Todos esses artigos e, em grande parte, suas perspectivas serão retomadas em *Origens do Totalitarismo* (1951), mas, também, em outros, bem mais à frente no tempo, como já mencionamos.

O foco que se evidencia em todos esses textos se direciona para o assimilacionismo. O assimilacionismo é a chave para compreender a questão judaica em tempos modernos. Confunde-se, por isso, com o alentado tema da emancipação do homem moderno, especialmente o judeu. O assimilacionismo é o que ofe-

rece a tese iluminista da emancipação para os judeus. Isto é, o iluminismo acenava para o judeu largar sua religião, seu grupo e integrar-se completamente às comunidades nacionais em que fazia parte. Isso, na prática, implicou muitas vezes em conversão ao cristianismo e na aceitação dos padrões sociais vigentes nas sociedades cristãs ocidentais. Os estudos de Arendt, ainda na juventude, sobre Rahel Varnhagen, apontam os limites dessa tática (Cf.: ARENDT, 1994). Ocorre que, mesmo nas sociedades onde essa emancipação se realizou, os preconceitos sociais limitaram a integração judaica ao nível do trabalho, da economia e da cultura, muitas vezes de forma excepcional. O judeu de exceção tornou-se uma estratégia de vida, por isso muitos judeus se destacaram nas ciências, na arte, no exército e nas finanças etc. Os casos excepcionais eram aceitos na “alta sociedade”, mas, mesmo esses, não eram politicamente bem vistos. Esse modo de reagir assimilacionista era individualista e pressupunha o abandono da vida em comunidade e da pertença religiosa judaica. O judeu que levou o assimilacionismo às últimas consequências é chamado por Arendt, na trilha de Bernard Lazare, de *parvenu*. Trata-se do arrivista que se submeteu completamente à proposta de emancipação sugerida pelo iluminismo. O *parvenu* larga tudo para se integrar completamente às sociedades nacionais. Em “Nós, refugiados”, essa postura é representada pela figura do Sr. Cohn, o judeu-refugiado ideal: 150% alemão, 150% austríaco (depois de expulso da Alemanha), 150% Francês (depois de expulso da Áustria) e 150% americano depois de expulso ou de fugir da França. O Sr. Cohn só tardiamente e a duras penas compreendeu que “*on ne parvient pas deux fois*”³.

Bernard Lazare, advogado e intelectual franco-judeu, foi talvez o maior influenciador na compreensão de Arendt das

3 Cf. ARENDT, 2016, p. 492: “Ninguém nasce duas vezes”. Arendt cita Balzac em francês mesmo no texto como que a reforçar seu argumento sobre o assimilacionismo. Como sabemos, Balzac, especialmente em *A Comédia Humana*, retrata todos os níveis da sociedade francesa da época, em particular as hipocrisias da florescente *burguesia*.

tradições judaicas e na forma dela compreender a luta judaica como sendo eminentemente política. Lembremo-nos que Lazare foi o advogado do Capitão Dreyfus, no famoso Caso Dreyfus, na França. Esse caso funcionava para Arendt como o marco entre o antissemitismo religioso medieval e o antissemitismo ideológico contemporâneo, alimentador das práticas nazistas. Foi dele a percepção de que o Caso Dreyfus tinha um teor mais político do que jurídico e guiou sua estratégia de defesa no processo jurídico por esse caminho.

Lazare defendia que havia várias tradições e estratégias judaicas para lidar com a situação dos judeus na Europa, mas que elas podiam ser compreendidas, especialmente na modernidade, a partir dos párias e dos *parvenus*. Dividia, ainda, os párias em conscientes e os párias simplesmente. Os párias, estrito senso, renunciavam à participação na vida pública das comunidades nacionais, vivem nos guetos. O *parvenu* é o judeu que faz a opção pela assimilação, abandonando suas raízes étnicas, comunitárias, culturais e religiosas. O Sr. Cohn é o *parvenu par excellence*. O pária consciente sabe que o problema judaico não é individual, mas político. Participa da vida social e política na nação em que vive, mas evita integrar-se totalmente a ela. São exemplos de párias conscientes para Arendt: Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Kafka e Charles Chaplin, entre outros. O sionismo foi, para Arendt, a primeira compreensão política da questão judaica, limitada, porém, pelo horizonte nacionalista, típico da compreensão moderna do poder. Embora tenha militado no sionismo, Arendt distanciou-se deles por causa do encaminhamento nacionalista e estatal-soberano por eles sustentados, como líderes que eram, no período da fundação do Estado de Israel. Arendt e seu grupo lutou por um modelo republicano, conselheirista, binacional, judeu-árabe que foi desconsiderado pelos sionistas.

É nesse emaranhado problemático envolvendo a questão judaica e a desintegração política europeia, no início do século XX, que o refugiado se tornará uma figura emblemática. Arendt defendia que o judeu é o refugiado por excelência, justamente porque houve uma mudança no estatuto do refugiado. Segundo ela, “a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo que é colocado em campos de concentração pelos seus inimigos e em campos de internamento por seus amigos” (ARENDR, 2016, p. 479). Nesse novo significado, refugiado não é mais quem é levado a buscar refúgio por causa de um ato ou opinião defendida, mas simplesmente quem é ajudado pelos comitês de refugiados (*Idem*, p. 477). Sobre os judeus e os demais refugiados contemporâneos, diz ela: “Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos” (*Idem*, p. 478).

Essa situação em que se viram enredados os judeus não poupou nem mesmo àqueles que apostaram todas as fichas no assimilacionismo. Até mesmo os judeus nativos e assimilados, como a própria Hannah Arendt, foram incluídos entre os *outlaws* e listados como extermináveis, inicialmente através da desnaturalização, o que significava a perda do trabalho e da proteção legal e política. O problema é que essas pessoas não tinham para onde ir e, por isso, tornaram-se indeportáveis. A partir daí todos os obstáculos estavam retirados para a prática do extermínio. Nasceram os campos de concentração e um crime, até então, não tipificado nos códigos legais: o genocídio. Por isso Arendt vai escrever que o assimilacionismo levou direto para os campos de concentração e que o problema do refugiado é incomparavelmente pior do que a exploração do proletário ou a violência ao escravo, pois esses ainda têm algum lugar no mundo, algum olhar protetor, seja da

esfera social do trabalho ou na sombra dos ambientes familiares. Fixados no padrão assimilacionista, os judeus assimilados foram incapazes de ter a percepção política do que estava acontecendo. Liam tudo na chave do destino pessoal e procuravam resolver individualmente o problema, muitas vezes à custa da própria identidade e, talvez por isso, o suicídio passou a aparecer e a crescer entre os membros desse agrupamento humano. Vale frisar que o assimilacionismo será fundamental, na nossa visão, para Arendt compreender a modernidade, cujos padrões de comportamento e normalização serão analisados em *A Condição Humana*, em 1958.

Esse turbilhão tragou, também, as populações minoritárias provenientes da desintegração dos impérios austro-húngaro, russo e otomano. Aos milhares, pessoas foram postas em situação de povos sem estados, colocando em xeque o *status quo* nacionalista e estatal-soberano. É a crise profunda e ainda não resolvida do Estado-nação que Arendt percebeu em “Nós, refugiados” e explicitou em *Origens do Totalitarismo* (1951). Como os judeus, os minoritários foram reduzidos à mera vida, feixe de músculos e nervos. Já em “A questão das minorias”, de 1940, anterior ao texto sobre os refugiados, Arendt percebeu a semelhança de situação. Como os judeus, os minoritários eram expostos “ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos” (*Idem*, p. 490). Desde então, os refugiados passaram a assolar a Europa e volta e meia reaparecem para questionar os padrões legais e políticos do nosso mundo, como nos dias de hoje. Trata-se, como diz Christina Ribas, de aborda a “justiça em tempos sombrios” (RIBAS, 2005).

Por que o refugiado leva a nossa lei e o poder aos tribunais do pensamento? Como sabemos, a modernidade inaugurou, revolucionariamente, uma nova compreensão e prática dos fundamentos do direito e do poder. Substituindo os privilégios medievais, a modernidade excluiu a excepcionalidade hereditá-

ria ou religiosa como fonte do direito e do poder. Nasce o ideal republicano. A mesma lei, válida para todos, passa a constar na origem do direito e do poder. Nascem os direitos do homem, de todos os homens, como base constituidora do poder e do direito. Ocorre que essa direção aos poucos foi contaminada por um princípio que já estava presente desde as primeiras revoluções modernas: a nação. O constitucionalismo moderno, republicano, mais e mais foi cedendo e dando lugar ao nacionalismo, à ideia de que o direito e o poder não são provenientes do povo habitante num determinado território, mas apenas dos nativos, dos *nasci*. A ideia da nação como instância soberana e constituidora da legalidade, da gestão e organização política propiciou o surgimento na contemporaneidade dos seres sem estados, sem direito, sem sociedade: os apátridas e os refugiados. Num contexto em que somente quem pertence a uma nação soberana está protegido pela lei e o poder, quem é mero ser humano, habitante ou de passagem por alguma nação estatalmente constituída, poderá ser condenado e tratado como um criminoso, no melhor dos casos, ou como um animal humano descartável. Numa conjuntura em que essas pessoas não são mais exceções, mas milhares de milhões, massas enormes, o *status quo* estatal nacional fica profundamente questionado nas suas bases. Para Arendt, foi essa situação que gerou os campos de concentração e é essa mesma situação que está expondo a desintegração e corrupção dos sistemas políticos atuais e disseminando o ódio interna e externamente às diversas comunidades.

Essa é a razão de compreender que em Arendt o refugiado, o *outlaw* pode ser tomado como o paradigma para se pensar o direito hoje. Essa figura põe às claras as dificuldades do direito e do poder forjados numa compreensão homogênea da humanidade. Ao pensar a humanidade como singular, o homem, e não no plural, os homens, o ocidente, de alguma, facilitou o surgimento dos regimes totalitários. Se a lei e os corpos políticos almejam

resolver seus problemas de legitimidade, urge abrir-se aos que ficam de fora e observar os malefícios que o padrão nacional e soberano da lei e do poder estabeleceram ao conduzir, ainda hoje, ao ódio e à morte. Essa direção está tornando o republicanismo algo do passado e o direito em regras ideológicas propugnadoras da violência aberta aos diferentes dos nacionais.

Para Arendt, sem superar o padrão proveniente do Estado nacional, o paradigma da soberania, a humanidade vai caminhar às apalpadelas e aprofundará os “tempos sombrios” onde o ódio, a violência e a morte impõem sua lógica ao conjunto das formas políticas organizativas. Na base dessas organizações estão os direitos do homem nacional, por isso nossa autora pensou como alternativa a esse horizonte, a ideia do direito não mais fundado nos direitos humanos, mas no “direito a ter direitos”, assim como numa compreensão da humanidade em sua diversidade, fundada não numa natureza humana, mas na condição humana e suas diversas pertenças, atividades e pensamentos. Esse tema, iremos desenvolver noutra oportunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução de Thiago Dias Silva et al. São Paulo: Amarilys, 2016.

_____. *A dignidade da política*. Organização e tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *A Condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Rahel Varnhagen*. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

ARENDT, H. et JASPERS, K. *Correspondence* (1926-1969). N. York: Harvest, 1992.

ARENDT, H.; MACCARTHY, M. *Entre Amigas* (Correspondência 1949-1975). Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. Para além dos Direitos do Homem. IN: *Meios sem fim*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 23-34.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and Jewish Question*. Cambridge: MIT Press, 1996.

GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Christopher (Org.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart, 2012.

LAFER, Celso. A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MORAES, Eduardo Jardim. *Experiência da Dor*. Jornal Folha de São Paulo, Cadernos Mais, 1995. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/6/18/mais/17.html>>. Acesso em: 05 mar. 2017.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em Tempos sombrios*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2005.

VOLK, Christian. *Arendtian Constitutionalism*. Oxford: Hart, 2015.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997.

GIORGIO AGAMBEN, PRIMO LEVI E AQUILO QUE SOBREVIVE A AUSCHWITZ

Luana Mara Diogo¹

O presente trabalho busca compreender a experiência vivida por aqueles que estiveram em Auschwitz, partindo da obra *O que resta de Auschwitz* do escritor italiano Giorgio Agamben e de *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades* de Primo Levi, que testemunhou os horrores do campo de concentração, e fez de seus textos autobiográficos documentos essenciais para pensar o fenômeno do totalitarismo, e repensar a própria noção de ética e de humanidade. Os relatos das testemunhas, as discussões em torno da figura do *Muselman* e a vergonha são as principais questões tratadas neste artigo.

Quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias escritas, recordam um sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, variado nos particulares, mas único na substância: o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente².

Dentro do fluxo do entendimento o primeiro passo é acreditar, e a crença aqui passa por compreender. A experiência na-

1 Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

2 LEVI, *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, p. 7.

zista não pode ser esquecida, e não teria como sê-la, mesmo se fosse de nossa vontade, pois ela ecoa em cada refugiado que morre, em cada criança escravizada, em cada homossexual assassinado.

SOBRE TESTEMUNHAR

Em 1998 Giorgio Agamben escreve *O que resta de Auschwitz*, onde nos mostra um mapa que pode orientar um pensamento contemporâneo sobre a ética. O título escancara a questão de que Auschwitz não se encerra com a derrota das tropas de Hitler, e o campo de concentração coloca abaixo as tentativas de definir uma ética para a contemporaneidade com base moderna. No primeiro capítulo intitulado “A testemunha”, Primo Levi apresenta um de seus testemunhos sobre o campo, onde escreve sobre o fato de ser julgado e condenado sem nem mesmo saber o porquê. Isso nos remete ao romance *O processo* que Franz Kafka escreveu em 1925, e que estudiosos apontam como uma espécie de profecia do que a Europa viveria alguns anos depois. O que seria a princípio uma literatura do absurdo se torna um anúncio do porvir.

Tanto em Kafka, como em Levi e em Agamben, o problema do direito aparece de forma singular: “*Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição...*”³. Em *O processo*, a culpa atribuída pela justiça, mesmo não compreendida pelo réu, leva Josef K. a morrer como um cão.

A descoberta inaudita que Levi fez de Auschwitz diz respeito a um assunto refratário a qualquer identificação de responsabilidade: ele conseguiu isolar algo parecido com um novo elemento ético. Levi denomina de

3 AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 28.

“zona cinzenta”. Ela é aquela da qual deriva a “longa cadeia de conjunção entre vítima e algozes”, em que o oprimido se torna opressor e o carrasco, por sua vez, aparece como vítima⁴.

A noção de zona cinzenta se torna mais clara no decorrer no texto. Agamben mostra a importância do testemunho de Levi, que se opondo a ética que olha para o além-homem proposta por Nietzsche, nos leva para o sub-homem. A zona que somos levados não chega a um além do bem e do mal, mas a um aquém. Como pensar em bem e mal se somos postos diante do incomunicável e “invalorrável”? A ética tradicional, e mesmo a ética que se pretende histórica e genealógica não abrangem essa zona de irresponsabilidade e impotência jurídica.

Primo Levi chama atenção para a suposta inocência dos alemães de um modo geral. Embora se aceite que muitos não tinham conhecimento da verdade dos campos, é certo que inúmeros se beneficiaram com o trabalho quase gratuito. “A não difusão da verdade sobre os Lager constitui umas das maiores culpas coletivas do povo alemão e a mais aberta demonstração de vileza a que o terror hitleriano o tinha reduzido”⁵. A empresa que projetou os fornos crematório, por exemplo, se manteve ativa até 1975, e interrogados depois do fim da guerra, seus representantes diziam não saber a destinação dos fornos que fabricavam. O mesmo acontecia com as empresas que forneciam ácido cianídrico, que mesmo com o aumento brusco das encomendas diziam acreditar que se tratava de veneno para desinfecção de navios e galpões. O direito não abarca a culpa nestes casos.

Levi nos convoca a abandonarmos a tendência histórica de sermos maniqueísta, e que evita a complexidade dos fatos e seus meios-tons. É preciso se distanciar de “inocentes” e “culpados” para

4 *Ibidem*, p. 30.

5 LEVI, *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, p. 10.

analisar a lógica dos campos de concentração e seus contornos. No desenvolver deste texto veremos que em alguns momentos vítima e carrasco se confundem. É leviano pensar que havia apenas dois tipos de pessoas nos *Lager*, de um lado prisioneiros e de outro o exército alemão. Entre os prisioneiros, havia um grupo de “privilegiados” que, embora fosse minoria, era a maioria entre os sobreviventes. Entre tais privilegiados se encontravam presos políticos, que por terem conhecimentos mais profundos, eram úteis, por exemplo, no auxílio aos médicos. Estes muitas vezes se aproximavam do poder para tentar tirar alguma vantagem para si e para os demais prisioneiros. Porém, nem todos os privilegiados buscavam o poder para tentar subverter a lógica do campo. Segundo o testemunho de Levi, muitos simplesmente buscavam qualquer ridículo poder, apenas para se distinguir dos demais prisioneiros e executar funções “mais dignas” como ser guarda-noturno e mensageiro: “Em geral, eram pobres-diabos como nós, trabalhando em horário integral como todos os outros, mas que, por um pouco de sopa a mais, se prestavam a executar essas e outras funções terciárias”⁶.

As SS (*Schutzstaffel*)⁷ resolveram então criar um “esquadrão especial”, o *Sonderkommando*, grupo de deportados que eram “responsáveis” entre outras coisas, pelas câmaras de gás. Eles encaminhavam os prisioneiros para a câmara e depois limpavam e incineravam os corpos. Essa responsabilidade não era uma escolha, mas uma imposição, dada em sua maioria a judeus. Primo Levi conta que alguns tentaram justificar suas ações com a vontade de sobreviver, e afirmavam que isso não os fazia bem, pelo contrário, eram eles talvez os mais infelizes. A ação do *Sonderkommando* é de total desumanização, muitos tiveram que executar parentes, amigos. Talvez fosse a necessidade de testemunhar que tenha levado muitos a aceitarem esse posto, pois não seria exagero afirmar que já não havia possibilidade de so-

6 *Ibidem*, 33-34.

7 A tradução literal de *Schutzstaffel* é “esquadrilha de proteção”. Criada para proteger o alto escalão nazista, se tornou o exército que comandava os campos de concentração.

brevivência. Em *Os afogados e os sobreviventes*, Primo Levi diz que “ter concebido e organizado os esquadrões foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo”⁸. Miklos Nyiszli, testemunha e sobrevivente do esquadrão, relata um jogo de futebol que assistiu onde o time das SS tinha como adversário o *Sonderkommando*. Agamben coloca que tais momentos de normalidade é o verdadeiro horror do campo e tal partida “é o emblema perfeito e eterno da ‘zona cinzenta’ que não conhece tempo e está em todos os lugares”⁹. Ele nos traz a responsabilidade de nunca esquecer desse jogo. Sobre o Lager, diz Levi: “É uma zona cinzenta, com contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une os campos dos senhores e dos escravos. Possui uma estrutura interna incrivelmente complicada e abriga em si o suficiente para confundir nossa necessidade de julgar”¹⁰.

Segundo Levi, e Agamben reitera, Auschwitz foi um evento único em termos quantitativos e qualitativos. As atrocidades das mais diversas guerras e confrontos não alcançaram as particularidades dos campos de concentração liderados pelos nazistas. À noção de testemunha, no final do primeiro capítulo de *O que resta de Auschwitz*, funde-se a noção de muçulmano, conceito importante a ser tratado no presente artigo: “As ‘verdadeiras’ testemunhas, as ‘testemunhas integrais’ são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que ‘tocaram o fundo’, os muçulmanos, os submersos”¹¹.

DER MUSELMANN

A princípio, o campo poderia ser dividido apenas em três classes de pessoas, as SS, os prisioneiros de um modo geral e o *Sonderkommando*. No entanto, um quarto elemento surge den-

8 LEVI, *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, p. 41.

9 AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 35

10 LEVI, *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, p. 32.

11 AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 43.

tro do campo de concentração. Agamben denomina como intes-
temunhável aqueles que de forma irônica eram chamados “*der
Muselmann*”, o muçulmano. Eles eram os que tiveram todas as
esperanças, forças e vontades esgotadas e que os próprios prisio-
neiros viam como seres já sem vida, como uma espécie de “ho-
mem-múmia” onde o nada de vontade tomou conta de todas as
entranhas. Eles serviam de exemplo para os demais, e sem dúvi-
da era o exemplo mais desesperador, afinal eram uma espécie de
morto-vivo que já não reagiam a nada. Nas descrições daqueles
que de certa forma testemunharam, a fragilidade dos mulçuma-
nos era tanta que bastava um golpe para que caíssem mortos.

Algumas interpretações aparecem para explicar o jargão
“muçulmano”, já que tais homens nada tinham a ver com o isla-
mismo. Uma primeira interpretação diz que quando se observa-
va de longe os grupos mais debilitados, desnutridos e enfermos,
se assemelhavam a árabes em oração. No entanto, cabe ser des-
tacada uma segunda interpretação, que remete a própria palavra
Muslim, que em árabe significa literalmente quem se submete
de forma incondicional a vontade de Alá. No muçulmano árabe,
a vontade de Alá se manifesta a cada instante, diferente do *Mu-
selmann* que já perdeu qualquer vontade ou consciência e que se
submete a vontade de nada. Quando estes últimos caminham de
forma pacífica para a morte, não o fazem por querer morrer, mas
pela total aniquilação da vontade. As mudanças não se limitavam
ao corpo físico, mas se estendiam a própria personalidade dessas
pessoas.

Os sobreviventes narram que os muçulmanos simples-
mente iam para o gás, sem resistência ou desespero. A incapacidade
de adaptação dessas pessoas não permitia que elas aprendes-
sem o idioma falado, ou as leis e proibições que eram impostas
a cada prisioneiro. Uma noção importante para compreender a
postura dessas pessoas dentro do campo seria a de esgotamento.

Quando se pensa sobre tal figura, o esgotamento e o nada de vontade convergem no niilismo tratado por Nietzsche, mas que agora assume novas nuances. Peter Pál Pelbart, em *O avesso do niilismo – Cartografias do esgotamento*, dirá:

É doloroso reconhecê-lo: o que Nietzsche chamou de “o mais sinistro dos hóspedes” continua entre nós, mais do que nunca, embora travestido em formas inauditas, e por vezes irreconhecíveis, que a cada dia pedem novas descrições, complementações, precisões. Daí o adendo quase redundante que nos atrevemos a agregar aqui, a título de explicação, ao designarmos o niilismo contemporâneo como biopolítico – é nossa maneira de “atualizá-lo”¹².

Entendemos que haja ressonâncias entre o niilista passivo nietzschiano e o muçulmano que Agamben nos apresenta. No entanto, como dito acima, a experiência no campo ultrapassa qualquer vivência anterior ou posterior. O esgotamento deste último é uma fusão do vazio interior e exterior, físico e psíquico que culmina em uma espécie de niilismo contemporâneo que se liga a própria noção de biopoder pensada por Michel Foucault.

Homem e não-homem tornam-se indistinguíveis na figura do muçulmano. É ele a testemunha integral e com ele surge um novo território para a ética e para a própria política.

Ou como figura nosográfica, ou como categoria ética, ou alternadamente como limite político e conceito antropológico, o muçulmano é um ser indefinido, no qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas também a vida vegetativa e a de relação, a

12 PELBART, *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*, p. 13.

fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade. Por isso, o seu “terceiro reino” é a cifra perfeita do campo, do não-lugar onde todas as barreiras disciplinares acabam ruindo, todas as margens transbordam¹³.

Tal figura traz uma nova concepção de ser humano, de humanidade. Não estamos no centro, mas no limite, na margem. Agamben faz um paralelo desse lugar do homem com o estado de exceção, onde pode-se pensar a exceção do próprio ser humano, e assim colocar o muçulmano separado do próprio homem. Nossa capacidade de adaptação levou os prisioneiros a suportar situações tão extremas que as linhas divisórias se tornam turvas. Os membros do *Sonderkommando*, por exemplo, afirmavam que só havia duas saídas: enlouquecer ou se acostumar. Não foi ao acaso que o estado de exceção decretado em 1933 durou doze anos e em Auschwitz exceção se torna regra e situação limite se torna cotidiano.

Antes de ser campo da morte, Auschwitz é o ligar de um experimento impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem. E não compreendermos o que é Auschwitz se antes não tivermos compreendido quem ou o que é o muçulmano, se não tivermos aprendido a olhar com ele para a Górgona¹⁴.

As Górgonas eram figuras mitológicas que tinham serpentes no lugar dos cabelos, dentes pontiagudos, corpo em parte de bronze e em parte escamoso, e olhos fatais. Virava pedra aquele que ousasse fitar os olhos da Górgona. Primo Levi descreve o muçulmano como aquele que viu a Górgona, ou seja, não há mais

13 AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 56.

14 *Ibidem*, p. 60.

vida em seus corpos. Agamben busca entender o significado do não-rostos dessa figura para os gregos e compreende o que Levi quis dizer com a afirmação acima. O não-homem assim se torna por ter fitado o não-rostos. Ele vira pedra, assim como na mitologia. A questão posta pela figura do muçulmano ultrapassa o problema da morte, pois a vida que se encerra na morte era a realidade de muitos dentro do campo. O que aparece como central é o limiar entre o homem e o não-homem.

O muçulmano é o ponto em que o homem embora ainda tenha uma aparência biológica humana, se torna não-humano e o *Lager* é o seu lugar. Agamben levanta duas questões importantes. A primeira é “o que significa, porém, para um homem, tornar-se um não homem?”¹⁵ e a segunda diz respeito a noção de humanidade, qual seja, “existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?”. Tornar-se ou não muçulmano seria uma decisão consciente? Bettelheim, psicólogo judeu que foi deportado para o campo de concentração, via no muçulmano alguém que abriu mão da liberdade e dessa forma perdeu qualquer centelha de vida afetiva e de humanidade. Bettelheim vai além de outras testemunhas e acredita que não apenas os prisioneiros eram capazes de viver essa experiência de não-humanidade. Ele afirma que havia algo do muçulmano em Höss, comandante de Auschwitz. Höss embora bem alimentado e bem vestido, era visto por ele como um cadáver ambulante. O muçulmano, segundo Bettelheim era uma espécie de “monstruosa máquina biológica” que já não possuía qualquer sensibilidade.

Giorgio Agamben comenta sobre o fato de ninguém, inclusive o sobrevivente, querer “ver” o muçulmano.

(...) ele não só falsifica o próprio testemunho (todas as testemunhas concordam com o fato de que nos campos ninguém “era bom” com os muçulmanos), mas nem se dá

¹⁵ *Ibidem*, p. 62.

conta de ter transformado seres humanos em um paradigma irreal, em uma máquina vegetativa cujo único objetivo consiste em permitir que se distinga a qualquer preço o que, no Lager, se tornou indiscernível: o humano em relação ao inumano¹⁶.

Surge assim a pergunta, “o que é o homem?”. Levi intitula uma de suas principais obras de *É isto um homem?*, e em tal interrogação sentimos o peso da ironia e do desespero. Ele abre o livro com uma espécie de poema onde contrapõe a noção de homem enquanto ser social, que trabalha e volta para casa, para sua família e o homem que luta por um pedaço de pão, que perde sua identidade e é obrigado a negar suas origens. A mulher que espera o marido para jantar se contrapõe a mulher que tem seu cabelo raspado, suas vestes rasgadas, seu corpo molestado de todas as maneiras possíveis. O que é afinal o homem? A experiência dos campos de concentração faz ruir a noção de animal racional pensada por Aristóteles e tão bem recebida por grande parte da tradição filosófica.

A situação ética do muçulmano se torna para Agamben paradoxal na medida em que não é como pretendia Bettelheim, “a cifra da morte moral” a qual devemos resistir em busca de salvar a própria humanidade. Em Levi, o muçulmano é uma figura-limite, em que a própria humanidade e a noção de moral são postas em questão. Com essa figura não é apenas a dignidade que se perde, mas “a própria ideia de um limite ético”. Agamben traz uma questão importante para a discussão ética ao inferir que negar a humanidade ao muçulmano, ou seja, simplesmente aceitá-lo como não-homem é operar na mesma lógica das SS. Para ele, se existe uma região no humano em que dignidade e respeito de si não têm sentido, “não se trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito

¹⁶ *Ibidem*, p. 65.

uma parte do humano, por mais desagradável por mais difícil que seja de ser contemplada”¹⁷. O filósofo italiano nos chama atenção para uma questão fundamental da ética, sua abrangência.

Auschwitz encerra a noção de ética ligada a dignidade e a adequação a uma norma. Agamben introduz o conceito de *vida nua* e afirma que o homem foi reduzido a ela e que essa vida não exige e nem se adapta a nada, ela é sobrevida. O campo mostra que ainda existe vida mesmo onde não há dignidade e decência, isso traz novas perspectivas para a ética contemporânea, e o muçulmano é a personagem chave dessa nova perspectiva ética. Ele carrega uma forma de vida que começa quando termina a dignidade.

Levi diz que as pessoas hesitavam em chamar a morte do muçulmano de morte, ou seja, não se trata da morte sem importância, mas do horror que é introduzido no campo. A morte só existe em relação a vida, o muçulmano era para o resto o morto-vivo, uma espécie de zumbi. As SS chamavam os cadáveres dos muçulmanos de *Figuren*, ou seja, figura. O *Muselman* mostra ao mundo o limite “*onde a morte não pode ser chamada de morte, nem mesmo os cadáveres podem ser chamados cadáveres*”¹⁸. Entre a vida e a morte se encontra a verdadeira cifra de Auschwitz, o muçulmano, o intestemunhável, o insepultável, o não-homem, não-morto, não-vivo. Agamben afirma que é diante dele que somos obrigados a prestar contas e uma questão é levantada: o não-homem pode testemunhar sobre o homem?

O título é *isto um homem?* realmente também tem esse sentido: de que o nome “homem” se aplica sobretudo ao não-homem, de que testemunha integral do homem é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída; por outras palavras, de que *o homem é aquele que pode sobreviver ao*

17 AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 71.

18 *Ibidem*, p. 77.

homem. Se denominarmos de “paradoxo de Levi” a tese segundo a qual “o muçulmano é a testemunha integral”, então a compreensão de Auschwitz – se isso for possível – coincidirá com a compreensão do sentido e do não-sentido deste paradoxo¹⁹.

Giorgio Agamben recorre a Foucault para pensar sobre o poder e mais precisamente sobre o biopoder, ou seja, o poder exercido pelo Estado contemporâneo sobre a vida das pessoas. Há um corte decisivo que divide o âmbito biopolítico, e se mostra na transformação do povo em população, ou seja, um corpo político se transforma essencialmente em um corpo biológico. O biopoder controla natalidade e morte, saúde e doença. Na Alemanha nazista esse corte se dá na distinção entre raça ariana e judeu, mostrando que tais cesuras são móveis e se mostram uma arma essencial para a biopolítica. Elas vão isolando as pessoas dentro do campo de modo a chegar no limite último: o muçulmano.

Hitler em uma reunião que aconteceu em 1937 declarou que precisava de um espaço sem povo, um *volkloser Raum*. Esse espaço sem povo não se trata de um território vazio, mas ao contrário, de um território com densa população. A ideia seria criar um espaço onde os povos fossem convertidos em populações e no limite, essas populações em muçulmanos. Seria como pensar o campo de concentração em uma escala territorial maior, ou seja, fora dos “muros” e sob um regime de governo onde, nas palavras de Agamben, a morte se tornaria simples epifenômeno. Podemos concluir assim que a figura do *Muselman* não é acidental, ou seja, eles não são o resultado aleatório do esgotamento, mas são fabricados por um regime totalitário que via nesses seres um futuro para seu governo.

¹⁹ *Ibidem*, p. 87

SOBRE CULPA E VERGONHA

“Por acaso, cada um de nós que voltou não carrega consigo um sentimento de culpa que, pelo contrário, os nossos carrascos provam tão raramente: ‘eu estou vivo porque os outros morreram no meu lugar?’”²⁰. Tais palavras são de Ella Lingens, médica que foi levada para o campo de concentração como prisioneira política e que salvou inúmeras vidas dentro do *Lager*. Ella, assim como Levi e Bettelheim, sobreviveram ao regime totalitarista e relataram o sentimento de culpa e vergonha que somente o sobrevivente pôde sentir.

Primo Levi intitula um capítulo de *Os afogados e os sobreviventes* de “A vergonha” e nele o escritor italiano vai expor como o sentimento de culpa e vergonha foram sentidos durante o confinamento e depois. A liberdade que a minoria dos prisioneiros pôde vivenciar em 1945, não veio carregada de plenitude e felicidade. Talvez não fosse mais possível se sentir pleno ou feliz depois de conhecer o horror de perto. É questionável pensar que mesmo vivendo o horror do campo, a culpa, a vergonha e a tristeza profunda, poucos prisioneiros cometeram suicídio dentro do *Lager*.

Três possíveis explicações são dadas por Levi, onde a primeira é a de que “o suicídio é próprio do homem e não do animal”²¹, ou seja, o suicídio é uma escolha e o campo de concentração não era um espaço de escolhas. Tal explicação afirma que a questão da liberdade é tão profunda que vai além do fato de estar aprisionado. Aquelas pessoas não eram livres nem mesmo para tirar suas vidas, pois não lhes era dado o espaço nem mesmo das escolhas subjetivas. A segunda explicação seria a de que havia outras coisas mais urgentes para pensar, como saciar a fome, a sede, escapar de golpes. A morte era tão iminente que pensar

20 Apud AGAMBEM, *O que resta de Auschwitz*, p. 95.

21 LEVI, *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, p. 60.

sobre ela parecia absurdo e “desnecessário”. A última explicação é a de que “na maior parte dos casos, o suicídio nasce de um sentimento de culpa que nenhuma punição conseguiu atenuar... não era preciso punir-se com o suicídio por uma culpa (verdadeira ou suposta) que já se expiava com o sofrimento todos os dias”²². Surge com isso a pergunta: que culpa é essa que Levi fala? Como pode alguém que viveu a pior das experiências possíveis sentir culpa?

Quando se pensa em Auschwitz e em todo o terror implantado pelo nazismo, aparecem vários questionamentos, como o que levou tantas pessoas, muitas vezes em vantagem no que diz respeito ao quantitativo, se submeter às leis do campo. Essa é uma das culpas que os sobreviventes carregaram para fora do *Lager*, a culpa de não ter feito o suficiente. Levi fala dos milhões de prisioneiros soviéticos, em sua maioria jovens fortes e bem treinados, ou seja, capazes de resistir e que os nazistas usavam a fome e castigos físicos para retirar deles e dos demais uma fagulha que fosse de resistência. Rapidamente esses jovens fortes e saudáveis se tornavam homens fracos e doentes e dessa forma, nem mesmo aqueles que chegavam em melhores condições tinham realmente espaço para insurgir. Racionalmente, ninguém ali deveria sentir culpa alguma, pois não havia efetivamente uma saída. Agamben recorre a Terrence Des Pres²³ para mostrar uma outra face da vergonha daquele que sobreviveu. Des Pres busca explicar biologicamente a força que o sobrevivente carrega e que os que sucumbiram não possuíam. Ele fala da força do sobrevivente como uma vontade de poder, que impulsionava esses homens e mulheres para fora do campo, para se tornar algo superior no mundo fora do *Lager*. Essa noção de superioridade chega a nós quase como uma teoria eugenista e isto levou Bettelheim a indignar-se com a tese de Des Pres. Em resposta, Bettelheim acabou por desenvolver um discurso genérico para justificar a culpa. Segundo Agamben:

²² *Ibidem*, p. 60.

²³ Escritor americano e docente da Colgate University, publicou em 1976 um livro intitulado *The survivor, an anatomy of life in the death camps*.

A tese de Bettelheim – segundo a qual quem sobreviveu é inocente, e, contudo, por isso mesmo é obrigado a sentir-se culpado – já é suspeita. O fato de assumir uma culpa desse tipo – que diz respeito à condição do sobrevivente como tal e não ao que ele, como indivíduo, fez ou deixou de fazer – lembra-nos a difundida tendência de assumir uma genérica culpa coletiva toda vez que se é mal-sucedido na solução de um problema ético²⁴.

Levi não encontra sentido em falar em culpa coletiva ou tornar genérico algo que é indiscutivelmente pessoal. A culpa da qual a maioria dos sobreviventes fala não é a da superioridade ou uma culpa genérica, mas a de, nas palavras de Levi, “ter falhado no aspecto da solidariedade humana”. Ele narra um dia em que, ele e seus companheiros estavam há dias sem comer e já não havia água potável em decorrência de um bombardeio. Levi encontrou em meio aos escombros uma torneira que depois de aberta caía algumas gotas d’água. A água era apenas a que tinha no cano, ou seja, não mais que 1 litro, e ele precisava tomar uma decisão. Ou bebia sozinho, ou partilhava com o amigo mais próximo, ou partilhava com todos. Sua decisão foi partilhar o achado apenas com o amigo mais próximo. Um dos companheiros percebeu e embora não tenham nunca tocado no assunto, a vergonha e a culpa o acompanharam de tal forma que ele sentiu necessidade de testemunhar sua própria falta de solidariedade.

Agamben tece um diálogo com Nietzsche, identificando que a ética do século XX é inaugurada pela superação do ressentimento. Zaratustra desce da montanha para nos ensinar a querer para trás, a desejar que tudo se repita. O eterno retorno e o *amor fati* nos levam a assumir o passado e nos livra de qualquer culpa ou má consciência. Porém, com Auschwitz tal empreendi-

²⁴ AGAMBEM, *O que resta de Auschwitz*, p. 100.

mento se torna cruel. Primo Levi dirá que “não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre”²⁵. Tal repetição se dá na memória dos que sobreviveram, mas também no próprio ciclo da História, das guerras, dos confrontos internos, dos guetos que se formam nas periferias das grandes cidades. Levi chama atenção para a tragédia ocorrida no Camboja em 1975, onde Lon Nol deu um golpe de estado e na tentativa de se livrar do capitalismo e das influências ocidentais, exterminou mais de dois milhões de pessoas.

Ao retornar do campo de concentração Levi conta que encontrou com um amigo e iniciaram uma conversa em busca dos motivos que levaram Levi a ter sobrevivido. O amigo acreditava que o propósito da sobrevivência tinha relação com o testemunho, ou seja, Levi sobreviveu porque seria capaz de testemunhar. A realidade vista por Levi é diferente, pois para ele apenas os piores sobreviveram, ou seja, aqueles que esconderam água, que negaram ajuda, que ficaram passivos e se adaptaram. Os melhores morreram porque não perderam a capacidade de se solidarizar e não suportavam assistir aos maus tratos, comer enquanto o prisioneiro ao lado morria de fome.

Culpa e vergonha caminham lado a lado na lógica do *Lager* e na vida dos sobreviventes. Kafka também tratou dessa questão em *O processo*, quando nas linhas finais, Josef K. sente-se envergonhado diante de seu carrasco, “*era como se a vergonha devesse sobreviver a ele*”²⁶. Mas afinal, que vergonha é essa? A vergonha aqui seria aquilo que não podemos assumir, tratando-se de uma passividade extrema que põe em questão nossa própria subjetividade. Agamben fala que na vergonha o sujeito tem um único conteúdo, sua dessubjetivação. Ele perde a si mesmo como sujeito: “Esse duplo movimento, de subjetivação e dessubjetivação, é a vergonha”²⁷.

25 *Ibidem*, p. 106.

26 KAFKA, *O processo*, p. 228.

27 AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p.110.

Ao se tratar do movimento de subjetivação e dessubjetivação que define a vergonha, retoma-se a questão do testemunho e do muçulmano, chegando-se ao ponto de congruência das três principais questões tratadas no texto e que nos convocam para pensar uma ética pós-Auschwitz. De um lado temos o sobrevivente, que seria apenas uma pseudotestemunha e do outro o muçulmano que seria a “testemunha integral”. O último, que chegou ao seu limite, se torna incapaz de testemunhar, pois ele é incapaz de dizer, deixando assim o testemunho para o sobrevivente. No entanto, o sobrevivente testemunha o testemunho do muçulmano, ou seja, não é ele o sujeito, apenas o interlocutor. Assim, quem testemunha de fato sobre o homem é o não-homem, o “sujeito da testemunha é quem dá testemunho de uma dessubjetivação”²⁸, diz Agamben. Desse modo, podemos entender que a vergonha sentida por Levi é a de ter sobrevivido por ter se adaptado, ter experimentado a dessubjetivação e precisar testemunhar pelo não-homem, atingindo sempre um testemunho incompleto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1, 2013.

28 *Ibidem*, p.124.

VIRADA CIBERNÉTICA, PÓS-HUMANISMO E BIOPOLÍTICA

Homero Luís Alves de Lima¹

A VIRADA CIBERNÉTICA E O CORPO-INFORMAÇÃO

A multiplicidade de práticas imagético-discursivas que investem o corpo hoje é delineada pelo *a priori* histórico da informação, definido pela junção da cibernética, tecnologias da informação e biologia molecular, que estão na base das práticas de digitalização e virtualização da vida e do corpo. É nesse solo arqueológico que acreditamos ENCONTRAR a condição de possibilidade das novas configurações em que se inscrevem os discursos sobre o corpo pós-orgânico, corpo informação, corpo pós-humano, que hoje vemos plasmar tanto a mídia como a teoria social contemporânea.

A partir da “virada cibernética”, observa Haraway, as ciências da comunicação e as ciências da vida são construídas por uma operação comum - “a tradução do mundo em termos de um problema de codificação” (HARAWAY, 2000, p. 70), em que os organismos vivos – inclusive o humano - passam a ser vistos como componentes bióticos, “tipos especiais de dispositivos de processamento de informação” (*Idem*, p. 73). Nesses campos, o organismo é traduzido em termos de problema de codificação genética e de leitura de códigos.

O *corpo-informação* emerge, fundamentalmente, do cruzamento da cibernética, a biologia molecular e tecnologias da informação que acabam por dar suporte ao mais recente paradigma

¹ Doutor em Sociologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC.

tecnológico: o molecular-digital. A partir de então o corpo humano deixa de ter uma arquitetura predominantemente orgânica e mecânica para constituir-se como um “sistema de informação”. O que define o organismo vivo é o envio e recepção de mensagens, é o código genético inscrito no DNA.

A máquina do computador – máquina cibernética por excelência – e as novas tecnologias digitais a ela articulada pelas possibilidades de transformação tecnológicas do corpo que instaura fazem multiplicar e proliferar novas metáforas e imagens do corpo.

Corpo código-livro na genômica e na biotecnologia. Sendo o DNA essencialmente “informação digital”, com a genômica passamos a ler “virtualmente” todo o “texto do genoma humano”. O livro da vida, uma vez decifrado, decodificado, abre a perspectiva para que novos ‘textos genéticos’ sejam reescritos. Os casos veiculados pela mídia dos transgênicos macaco *Rhesus*, “cabra-aranha”, o “frankenfish”, a produção de modelos animais e vegetais como fábricas químicas e biológicas, a realidade do xenotransplante, etc., já são exemplares das novas sintaxes tornadas possíveis com a decifração do “alfabeto da vida” – o DNA. A decodificação do genoma transforma o DNA numa matriz de possibilidades, sujeito agora a constantes atualizações. O *corpo*, ou melhor, a *forma corpo*, também está sujeita a “atualizações” que o processo de digitalização da vida instaura no mundo vivo como um todo.

Corpos virtuais na medicina – As novas tecnologias de diagnósticos por imagens nos permitem ver o interior do corpo sem atravessar a pele sensível, sem seccionar vasos, sem cortar tecidos. Scanners, sistemas de ressonância magnética funcional, tomografia computadorizada dão acesso a imagens do interior do corpo. A partir de membranas virtuais, pode-se reconstruir modelos digitais do corpo em três dimensões, o que poderá ajudar os médicos em cirurgias. Como observa Lévy (2001, p. 30), no reino do virtual, “a análise e reconstrução do corpo não implica mais a

dor nem a morte. Virtualizada, a pele torna-se permeável”. Outro exemplo de construção e uso de “corpos virtuais” é o Projeto Humano Visível (PHV). Com o emprego de técnicas de simulação de computador, o corpo humano torna-se inteiramente visível ao olhar clínico. Os corpos transformados em imagens virtuais podem ser desmontados e remontados, animados, programados para interagirem com simulações e até navegados por dentro, através de hipermídia, como se fossem um território percorrido por uma minúscula nave espacial (Cf. SANTOS, 2003).

A digitalização e virtualização dos corpos estão na base tanto do *Projeto Genoma Humano* como do *Projeto Humano Visível*. Em ambos os projetos, o corpo é transformado em uma espécie de base de dados informacionais. Como um “arquivo digital”, traduzido em termos de informação genética ou visual, o corpo virtual torna-se recuperável através de redes computadorizadas e legível em estações de trabalho.

O cinema contemporâneo parece captar muito bem as transformações tecnológicas a que está sujeita o corpo. No âmbito da biologia molecular podemos aludir aos filmes *Blade Runner*, *A Mosca*, *Gattaca*; *O Passageiro do futuro* e *Matrix* na Realidade Virtual; a crescente desmaterialização numérica do mundo é captada pelo filme *Simone* – “eu sou a morte do real”, diz a superestrela cibernética. Simone é feita não de carne e ossos, mas de *bits* e *pixels* – corpo-imagem sintética, produto da computação gráfica.

Ao definirem a vida em termos de mensagens, códigos, programas – já que “não somos material que subsista, mas padrões que se perpetuam a si próprios” Wiener (2000, p. 95), os discursos agenciados a cibernética e a biologia molecular abriram caminho para que o corpo orgânico-natural seja transformado em uma espécie de dispositivo de processamento de informação. De agora em diante, talvez, estejamos mesmo a caminho da realização daquilo que seria o maior sonho dos ciberneticistas: o corpo, enfim, transformado em pura informação (Cf. TOMAS, 1995).

O PÓS-HUMANISMO CIBERNÉTICO E A ESTÉTICA DA DESAPARIÇÃO CORPORAL: A PRODUÇÃO DISCURSIVA DO CAMPO DA TEORIA SOCIAL CONTEMPORÂNEA

Faremos agora uma síntese das práticas imagético-discursivas do campo da teoria social agenciadas ao dispositivo das novas tecnologias que faz multiplicar enunciados e imagens circunvizinhas ao que aqui nomeamos de “estética da desapareição corporal”.

Autores como Jean Baudrillard, Arthur Kroker, Katherine Hayles e Sad Plant se distanciam em relação a um tema fundamental: o desaparecimento (apagamento) do corpo no âmbito das tecnologias digitais.

Para Kroker (1996), subjacente aos discursos que glorificam as tecnologias digitais está a recusa desesperada da realidade de “decadência da carne” e o desejo de fuga do corpo orgânico para o corpo tecnológico puro. No âmbito das tecnologias digitais, o corpo é capturado pela linguagem de programação informática e acaba “desaparecendo” num processo irreversível de digitalização e desmaterialização numérica. Neste ponto, se aproximam de Baudrillard que relaciona as novas tecnologias digitais a um “projeto de desapareição irreversível”. No horizonte da “desapareição total”, o corpo não escapa à “vertigem da desencarnação”.

Baudrillard relaciona as novas tecnologias digitais a um “projeto de desapareição irreversível” (1996, p. 58). Para ele, o homem nunca deixou de eliminar a si mesmo, seja por todos os artefatos técnicos que inventou, seja no horizonte dos quais está em vias de desaparecer, o fato é que hoje ele se encontra num processo irreversível de transferência e substituição: “MacLuhan via nas tecnologias modernas ‘extensões do homem’, talvez devêssemos antes ver nelas ‘exclusões do homem’” (*Idem*, p. 62).

No horizonte da “desaparição total”, o corpo não escapa à “vertigem da desencarnação”, ele mesmo está sujeito à virtualidade, à lógica numérica, que ao aspirar à universalidade e à perfeição visa a ultrapassagem de todo o conflito, de todo erro, de toda a negatividade. No código genético, uma vez decifrado, numerado, tornado transparente e operacional, o corpo desaparece na sua ‘inscrição genética’.

Diferentemente de Baudrillard e Kroker, as feministas Sad Plant e Hayles não veem nas novas tecnologias digitais e na virtualização do corpo uma espécie de “desencarnação” e “desaparição”, mas sim uma reencarnação, uma possibilidade de multiplicação do corpo. A presença da “carne cibernética” não significa o fim da carne. Neste ponto, citemos Plant (1999): com a revolução digital, longe de sumir na imaterialidade da lógica numérica, o corpo está se complicando, replicando-se, escapando de sua organização formal. Hayles, por sua vez, reconhece que a corporeidade tem sido sistematicamente apagada na construção cibernética do “pós-humano” e chega mesmo a qualificar os ciberneticistas atuais de “os devoradores da carne”. Com efeito, Hayles observa que o “apagamento da corporeidade” é uma característica tanto do discurso do sujeito humanista liberal como do pós-humanismo cibernético, uma vez que ambas as práticas discursivas operam a partir das oposições corpo/mente, material/imaterial. Daí que, segundo ela, pós-humanistas cibernéticos, como Hans Moravec e Marvin Minsky, mantêm uma relação de continuidade (e não de ruptura) com a tradição do humanismo liberal, dado que continuam a valorizar a “mente racional” e a “cognição” em detrimento da corporeidade, esta ainda tematizada como se fosse um “suplemento” da mente.

Hayles também faz objeções aos “teóricos do desaparecimento do corpo”. Os novos cenários tecnológicos e culturais apontam evidências que permitem contestar a “tese do desapa-

recimento do corpo”. Ao contrário, diz ela, é possível observar a emergência de uma “nova subjetividade”, que denomina de “pós-humana”, nascida a partir do cruzamento da materialidade da informática com a imaterialidade da informação.

Em relação às posições teóricas de Hayles é possível ainda fazer algumas considerações.

No exato momento em que dirige suas críticas ao “sujeito humanista liberal” e ao pós-humanismo cibernético, Hayles parece mostrar-se refém de um certo “antropocentrismo essencialista”. Senão vejamos os enunciados, podemos repetir: “a desconstrução do sujeito humanista liberal é uma oportunidade para “trazer de volta a carne” que continua a ser apagada nas discussões contemporâneas sobre sujeitos cibernéticos” (HAYLES, p. 5). Ora, o enunciado-chave “trazer de volta a carne” (dado que a “informação perdeu seu corpo”, podemos ainda acrescentar) revela uma certa nostalgia por uma origem perdida (o corpo orgânico-natural?), eis o que estamos identificando como essencialismo metafísico, algum resquício pelo menos.

Questão semelhante pode ser dirigida a autores como Le Breton (2003) e Paula Sibilia (2002). Nesses autores podemos encontrar a presença de uma “metafísica da carne”, uma “ontologia do sensível”, que faz lembrar o “corpo próprio” de Merleau-Ponty. Senão vejamos.

Ao discutir o ciberespaço, cultura virtual e as tecnologias digitais, Le Breton, em *Adeus ao Corpo*, assevera que, mesmo em “um mundo sem corpo, equipado de chips eletrônicos e de modificações genéticas ou morfológicas, certamente, continuamos a ser carne”, pois (...) o sensível permanece” (LE BRETON, 2003, p. 136). Para ele, o homem só existe por meio das formas corporais que o colocam no mundo, “qualquer modificação de sua *forma* implica uma outra definição de sua humanidade” (*Ibidem*). Se as fronteiras do homem são traçadas pela carne que o compõe, suprimir

ou acrescentar componentes modifica a identidade pessoal que é própria ao homem e suas referências aos olhos dos outros” (*Ibidem*). “(...) uma desordem introduzida na configuração do corpo é uma desordem introduzida na coerência do mundo” (*Ibidem*).

Em relação à atual proliferação de discursos vinculados ao universo pós-orgânico, pós-biológico e pós-humano em que o corpo parece desaparecer na “imaterialidade da informação”, seguindo o caminho aberto por Hayles, Paula Sibilia, em *O Homem Pós-Orgânico*, identifica o que denomina de “a teimosia da carne” ou “teimosia da organicidade”. “Contudo”, diz ela, “o corpo biológico ainda se ergue. E a sua materialidade se rebela: por vezes, ele parece ser orgânico, demasiadamente orgânico” (SIBILIA, 2002, p. 94).

Como podemos ver nessa breve descrição, temos todos os ingredientes que revelam traços de essencialismo e de humanismo metafísicos nas posições de Le Breton e de Sibilia: “teimosia da organicidade”; “continuamos a ser carne”; “o sensível permanece”; “o corpo biológico ainda se ergue (...) ele parece ser orgânico, demasiadamente orgânico”; “qualquer modificação de sua forma implica uma outra definição de sua humanidade”.

É importante assinalar desde já que o pensamento antropocêntrico ou o humanismo metafísico opera a partir da necessidade de *definir* para em seguida *separar* o *de fora* do *de dentro*, esforçando-se para manter, por exemplo, a natureza, o corpo - o *de dentro*, protegido de toda contaminação exterior e perigosa do *de fora*: a tecnologia. É exatamente o que ocorre com o “corpo próprio”, “corpo vital” de Virilio (1996, p. 92): “este corpo próprio que sofre o ataque das técnicas (...) capazes de povoar suas entranhas”.

A ambivalência do dispositivo da tecnologia pode ser apreendida na lógica do suplemento, quando ela é tomada como “o excesso prejudicial, perigoso, que se introduz por *effraction* por dentro” (DERRIDA, 1999, p. 176).

DA OPOSIÇÃO METAFÍSICA NATUREZA X CULTURA: AS DES- CONSTRUÇÕES DO HUMANO

No tocante à problemática da tecnologia, o humanismo é marcado por uma “determinação instrumental e antropológica da técnica”, no dizer de Heidegger (2002, p. 12), que tem como desdobramento a ideia de que, em última instância, é possível separar o ser “humano” de seus artefatos técnicos. Segundo Heidegger, a determinação instrumental e antropológica da técnica está presente na concepção corrente que a toma como um meio e uma atividade. Nesta visão, tudo depende de se manipular a técnica. E este “querer dominar” a técnica torna-se mais urgente quanto mais ela ameaça escapar ao controle do homem.

O pensamento moderno e humanista pode ser designado como um “conjunto de práticas de purificação” que se esforça por assegurar “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos de um lado, e a dos não-humanos, de outro” (LATOURET, 2000, p. 16).

Em um sentido muito geral, podemos dizer, a partir de Heidegger, que o humanismo é isto: “meditar e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência” (1973, p. 350).

Ora, se outrora a desconstrução do humanismo já fora compreendida pela filosofia, pela teoria social e pela crítica literária, o fato é que a ‘desconstrução’ do humanismo atualmente em curso vem, fundamentalmente, de discursos agenciados às práticas científicas e tecnológicas dos laboratórios *high-tech*.

Uma temática recorrente às produções discursivas agenciadas ao dispositivo das novas tecnologias (Cf.: LIMA, 2004) é a problematização das fronteiras que asseguravam as diferenças ontológicas homem/máquina, biológico/tecnológico, humanos/não-humanos, natureza/cultura e que têm sustentado o pensa-

mento ocidental, particularmente seu veio antropocêntrico-humanista. A ideia da dissolução ou apagamento dessas fronteiras que inevitavelmente incide sobre a ontologia do humano (“quem somos nós?”) ganha consistência quando articulada às novas tecnologias desenvolvidas nos âmbitos da robótica, inteligência artificial, biônica, biologia molecular.

Podemos identificar no discurso da mídia uma multiplicação de figuras e imagens antropomórficas, “*robo sapiens*”, “robôs sentimentais”, “máquinas inteligentes”, máquinas que “pensam”, “aprendem”, “sentem” e mesmo “se reproduzem”, articuladas aos campos discursivos da robótica e inteligência artificial, complicam a agência humana ao destituir o humano dos atributos que asseguravam a sua singularidade. A questão ontológica fundamental é que os discursos indicam que há *continuidade* (e não separação) entre os humanos e as máquinas.

Observa-se hoje que essas fronteiras são ainda mais fortemente abaladas quando associadas às possibilidades técnicas abertas pela biologia molecular e biotecnologia.

A exemplo da robótica e da inteligência artificial, pesquisas recentes no âmbito das ciências da vida promovem ‘novas’ feridas narcísicas ao humano. É o caso do xenotransplante e a produção de órgãos “humanos” em porcos.

O Projeto Genoma Humano causou “dano à dignidade humana” ao revelar que o código genético humano tem o mesmo número de genes que um pé de milho e pouco mais que o verme *nematóide* e que cerca de oito por cento de todas as sequências de DNA humano derivam de vírus e cento e treze genes foram recebidos diretamente de bactérias. Como diriam Deleuze e Guattari, descobrimos que “nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais” (2000, p. 20); enfim, descobrimos que “há Devires não humanos do homem que extravasam por todos os lados os estratos antro-

pomórficos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 217). Em suma, a genômica demonstra que, ao nível molecular, há *continuidade* entre todos os seres vivos não havendo nenhuma variável biológica fundamental que conceda um *status* especial aos humanos.

Assim, podemos retomar nosso argumento, no horizonte das desconstruções operadas pelos discursos agenciados ao dispositivo das novas tecnologias, observa-se momentos de grande *indecidibilidade* quanto à ontologia do humano; afinal, não sabemos mais “quem somos nós” sem as nossas máquinas, os nossos instrumentos, as nossas bactérias. São tantas as passagens que nos lançam do humano ao não-humano, que não sabemos hoje onde começa um e onde termina o outro, vale dizer, o quanto de não-humanos encontramos no humano e vice-versa.

O PÓS-HUMANO E A IMORTALIDADE: RUMO A UMA NOVA FORMAÇÃO DISCURSIVA?

“Cada um quer ser o primeiro nesse futuro - mas a morte e seu silêncio são a única coisa certa e comum a todos nesse futuro”.
(NIETZSCHE, 2001, p. 189).

Ao delinear uma nova formação discursiva, o pós-humanismo apresenta duas características essenciais: a mudança de “centro” e a imortalidade do pós-humano.

Na passagem do humano ao pós-humano, o conceito de “homem” é deslocado em favor da ideia de “programa”, de “código”. Não mais o “homem”, mas uma matriz chamada “código genético” ocupa o *centro* da nova formação discursiva. Esse *descentramento* constitui um dos principais desdobramentos das desconstruções realizadas pelos discursos agenciados ao dispositivo das novas tecnologias.

No horizonte do paradigma cibernético-informacional, de matriz molecular-digital, a morte não se afigura mais um acontecimento fatal, como nos termos postos por Nietzsche (2001, p. 189) quando afirma que “a morte e seu silêncio são a única coisa certa e comum a todos nesse futuro”. Ao sobrepujar a morte, a imortalidade passa para o lado do código genético, único índice imortal que permanece, único traço que se imortaliza na matéria viva pelo movimento perpétuo do código.

Neste ponto, acreditamos também poder encontrar em Foucault um *insight* que nos auxilie na compreensão dessa passagem do humano para o pós-humano.

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault alude à forma *homo* ou à emergência do homem na modernidade como figura histórica ligada à ideia da finitude. Para Foucault, a modernidade inicia quando o ser humano começa a existir “no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e meio a toda a nervura de sua fisiologia” (FOUCAULT, 1995b, p. 333). Os saberes sobre o homem têm aí como condição de possibilidade o reconhecimento da sua finitude radical, que se manifesta na forma de três empiricidades: no trabalho, na linguagem e na sua biológica. No fundamento de todas essas positivities empíricas descobre-se existência uma finitude: “sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro” (*Idem*, p. 229). Por todo lado, impõe-se “a morte que corrói anonimamente a existência do ser vivo” (*Idem*, p. 331).

Ora, no espaço da nova formação discursiva – “o pós-humano” – é justamente o inverso que ocorre: a imortalidade, a infinitude mesma é que agora se apresentam como condição de possibilidade da nova configuração. Na lógica que rege as práticas discursivas parecem estar inscritas a obsolescência e a superação da espécie humana, pelo menos no que se refere ao corpo. Afinal, o corpo em sua forma biológica atual, como a figura que

melhor corporifica a doença, o envelhecimento, a morte deve ser superado: descobrimos que “o corpo não é tão importante”, que “a parte biológica não é necessária” e que devemos mesmo “superar as limitações impostas ao corpo”; o que será plenamente possível quando pudermos “conectar nosso cérebro às máquinas” e “nos tornar imortais”.

É somente, já plenamente integrado a uma tal formação discursiva, que Stelarc (1997) poderá dizer:

A morte não autentica a existência. É uma estratégia evolutiva superada. O corpo não precisa mais ser conservado; suas peças serão simplesmente repostas. A vida estendida não significa mais ‘existir’, mas muito mais ser ‘operacional’. Os corpos não precisam mais envelhecer ou se deteriorar; eles não ficariam nem exaustos nem com fadiga (STELARC, 1997, p. 58).

Para Stelarc, a possibilidade de a fertilização ocorrer fora do útero, bem como da alimentação do feto em um sistema artificial, entre outros desenvolvimentos, são indicadores de que, num futuro próximo, “tecnicamente não haverá nascimento” (*Idem*, p. 57). Ou seja, as próximas gerações poderão viver num mundo em que a morte mesma já terá sido superada, uma vez que, também, “tecnicamente, não haveria mais razão para a morte”.

É interessante aludir, mais uma vez, a Foucault (1995b) que, como se sabe, evocou o tema do “desaparecimento do homem” no universo da linguagem. Diz ele:

Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda esta

configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? (FOUCAULT, 1995b, p. 403).

Evidentemente, Foucault visualizava o desaparecimento do homem no âmbito do discurso e da linguagem literária, das filosofias da linguagem, da linguística. Hoje, esse desaparecimento é colocado no horizonte do paradigma informacional, de matriz molecular-digital; da “linguagem cibernética”, da lógica de programação informática, das tecnologias digitais, que imprimem uma dinâmica de desmaterialização numérica do mundo. O tema recorrente do “desaparecimento do corpo” apresenta-se como uma possibilidade tangível, que já se desenha no espaço do saber contemporâneo. Nesta ótica, o homem poderá desaparecer a partir do momento em que aquele houver encontrado uma *forma* nova.

As análises têm remetido a um princípio geral da genealogia de matriz nietzscheano-foucaultiana, segundo a leitura de Deleuze, de que “toda forma é um composto de relações de forças” (1995, p. 132).

Trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem (força de imaginar, de recordar, de conceber, de querer) entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças.

Pode-se já ver que as forças, no homem, não entram necessariamente na composição de uma “forma-Homem”, mas podem investir-se de outra maneira, num outro composto, numa outra *forma*. Para que a forma-homem aparecesse ou se desenvolvesse foi preciso que as forças no homem entrassem em relação com forças de fora muito especiais: as forças empíricas e finitas da vida, do trabalho e da linguagem.

Ora, se fica evidente que toda forma é precária, pois depende das relações de forças e de suas mutações, perguntamos:

Quais seriam, hoje, as forças em jogo, com as quais as forças do homem entrariam em relação? Não seriam mais as forças de elevação ao infinito, nem as da finitude, mas um finito-ilimitado, se com isso quisermos entender toda situação de força em que um número finito de componentes via dispositivos tecnológicos, como a engenharia genética, a clonagem, células-tronco, abrem horizontes para a produção de uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. A molécula de DNA, por exemplo, é finita, mas as possibilidades de combinações são ilimitadas.

Não seria nem a dobra (a forma Deus) nem o desdobramento (a forma Homem) que constituiriam o mecanismo operatório na atualidade, mas algo como uma *superdobra*, uma *forma* “pós-orgânica”, “pós-humana” de existência, se assim quisermos, que vemos surgir nas dobras características das cadeias do código genético, nas potencialidades do silício nas máquinas de terceira geração, nas máquinas eletrônicas, cibernéticas e na junção de componentes biológicos com componentes mecânicos, eletrônicos e digitais (Cf.: DELEUZE, 1995), na passagem dos átomos para bits no mundo digital (Cf.: NEGROPONTE, 2000).

As forças no homem parecem mesmo entrar em relação com forças de fora, como dirá Deleuze, “as do silício, que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo” (DELEUZE, 1995, p. 141). E tal jogo de forças abre a perspectiva de uma transformação radical da matéria mesma de que somos feitos, bem como para a composição do “pós-humano” como *forma*.

Nietzsche dizia que o homem era responsável por aprisionar a vida, o ‘super-homem’ seria aquele que viria para libertar a vida “dentro do próprio homem”, em proveito de uma outra *forma*. Ora, “o pós-humano cibernético” talvez seja aquele que virá para liberar a “vida-informação” aprisionada na forma-Homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O BIOPODER HOJE

Para que possamos fazer dos conceitos de biopoder e da biopolítica ferramentas analíticas capazes de apreender novas modalidades de poder-saber que investem o corpo e a vida hoje, é fundamental uma percepção dos *deslocamentos* do mesmo (modo de operação, pontos de aplicação), desde que Foucault cunhou e utilizou esse conceito relacionando-o a um contexto sócio-histórico bem preciso: as sociedades industriais dos séculos XVIII e XIX.

Nas sociedades pós-industriais ou informacionais, a biopolítica não é mais estruturada a partir da figura central do Estado, mas sim a partir do modelo onipresente da empresa e das grandes corporações; não mais o corpo-máquina, o homem-espécie, mas o corpo molecular-digital, o homem-genoma, a vida-informação, a vida como recurso genético virtual é alvo de investimento do novo biopoder. Assim, na perspectiva do Capitalismo pós-industrial, o objeto-alvo passa a ser 'o capital informacional' de que dispõe um ser vivo. Isso porque a biologia molecular e as tecnologias a ela associadas, particularmente a biotecnologia, pela radicalidade dos processos que conformam, ao operar, no dizer de Stiegler (1996), "a explosão da ontologia do vivo" acabam por dissolver a própria ideia de "espécie" ao transformar todos os seres vivos (já não mais protegidos pelos contornos biológico-evolutivos que asseguravam os contornos das espécies) em feixes de informação molecular-digital.

Já nos anos cinquenta, antes da realidade da biologia molecular e da biotecnologia, Heidegger percebia que as ciências modernas (a física, principalmente) abordavam a natureza como um sistema de informações. O fundamental, dizia ele, é que elas expõem a natureza como um "sistema operativo e calculável de forças, que se pode operar previamente" (HEIDEGGER, 2002, p. 25). Essa forma de se *dis-por* da natureza faz com que ela "forneça dados", que se possa calcular, de modo a continuar sendo "um sistema *dis-ponível* de informações" (*Idem*, p. 26).

É importante evocar Heidegger aqui, por ele ter antevisto em seu tempo que essa “disponibilidade” da natureza aplicar-se-ia ao humano, à sua realidade biológica. Diz Heidegger: “Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano” (2002, p. 82). Para Heidegger, a vida humana também seria tratada como um sistema disponível de informações, o que exatamente ocorre hoje com o genoma humano, a manipulação de embriões, o cultivo das células-tronco, a produção de órgãos, a genoterapia, etc. Desterritorializado, não mais percebido em sua inteireza e originalidade metafísicas, o corpo humano hoje é transformado em um estoque virtualmente ilimitado de células, tecidos e órgãos: em um “banco de dados” de informação molecular-digital, um “fundo de reserva”, nos termos de Heidegger.

Ora, para nós, não seria exagero afirmar que com a percepção da “disponibilidade tecnológica” a que estava sujeita a nossa humanidade biológica, Heidegger estava antecipando os conceitos de “dispositivo” (*Gestell* ou “dispositivo, segundo Heidegger, é o que define a essência da tecnologia moderna) e de “biopoder”, mais tarde cunhados por Foucault.

Outro deslocamento importante do biopoder: não mais o dispositivo da sexualidade, mas o “dispositivo do DNA” e um conjunto de novas práticas de normalização e individualização (testes de DNA, aconselhamento genético, genoterapia, etc.) passam a estruturar a biopolítica. Em suma, o biopoder hoje encontra seu modo fundamental de operação e seu ponto de aplicação não mais nas disciplinas do corpo e na regulamentação das populações como outrora, mas sim na digitalização e virtualização da vida e dos corpos, que tem como suportes o paradigma tecnológico molecular-digital e o modelo de ação morfogênética recombinatória.

Neste nível de investimento, o biopoder prescinde dos limites da espécie e da própria inteireza do corpo (como totalidade orgânica) para se reproduzir e produzir a vida.

Uma percepção desses deslocamentos é fundamental para que se possa identificar e problematizar as novas modalidades de poder-saber que passam a configurar as práticas biopolíticas nas sociedades contemporâneas.

Se em toda e qualquer formação sócio-histórica, o corpo, a vida são sempre investidos por práticas de saber e de poder que os *objetivam* e os *produzem* – no âmbito da arqueo-genealogia como uma ‘filosofia do diagnóstico’ – há de se perguntar: que dispositivos tecnológicos investem o corpo e a vida hoje? Que novas configurações corporais já podem ser observadas (ou esperadas)? Quais as dimensões do dispositivo? Mas, também, que poderes é preciso enfrentar e quais as nossas possibilidades de resistência *hoje*?

Formular questões assim, dirá Deleuze (1996, p. 94), “não é predizer, mas estar atento ao desconhecido que bate à porta”. Afinal, “pertencemos a dispositivos e neles agimos” (*Idem*, p. 92).

Em relação às nossas possibilidades de resistência hoje, é interessante aludir à posição teórico-política de Donna Haraway no âmbito da antropologia do ciborgue. “A escrita-ciborgue”, diz ela, “é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único” (HARAWAY, 2000, p. 97).

Por fim, quanto à *forma* que teremos no futuro - se será ela um “pós-humano cibernético desincorporado”? -, por ora, simplesmente não podemos predizer. Apenas foi nosso intuito *descrever* discursos que acabam de deixar de ser os nossos. *Contenhamos, pois, as lágrimas.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. *O Crime Perfeito*. Tradução de Silvina Rodrigues Lopes. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudis Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. O que é um Dispositivo?. In: *O Mistério de Ariana*. Tradução de Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1996.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. Tradução de Peter Pál Peabarb e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renata Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4. Edição. Rio de Janeiro: Forense Editora, 1995a.
- _____. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995b.
- _____. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GARCIA DOS SANTOS, L. *Politizar as Novas tecnologias – O impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.
- HARAWAY, D. Manifesto Cyborg. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- HAYLES, K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento". In: *Os Pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KROKER, A; Kroker, M. *Hacking The Future: stories for the flesh-esting 90s*. New York: ST. Martin's Press, 1996.
- LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

LE BRETON, D. *Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2003.

LÉVY, P. *O que é o Virtual?* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2001.

LIMA, H. *Do Corpo-Máquina ao Corpo-Informação: o pós-humano como horizonte biotecnológico*. 2004. 330f. Tese (Doutorado). Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

NEGROPONTE, N. *A Vida Digital*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLANT, S. *Mulher Digital: o feminismo e as novas tecnologias* Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

SIBILIA, P. *O Homem Pós-Orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

STELARC. *Das Estratégias Psicológicas às Ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota*. In: DOMINGUES, D. (Org.). *A Arte no século XXI: a humanização das novas tecnologias*. São Paulo: Unesp Editora, 1997.

STIEGLER, B. *A tecnologia Contemporânea: rupturas e continuidades*. In: SCHEPS, R. (Org.). *O Império das Técnicas*. Campinas: Papirus, 1996.

TOMAS, D. *Feedback and Cybernetics: reimainging the body in the age of cybernetics*. In: FEATHERSTONE, M.; BURROWS, R. (Orgs.). *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: cultures of technological embodiment*. Londres: Sage Publications, p. 21-43, 1995.

VIRILIO, P. *A Arte do Motor*. Tradução de Paulo Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

WIENER, N. *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos*. Tradução de José Paulo Pães. São Paulo: Cultrix, 2000.

A ATIVIDADE HACKER COMO MODELO PARADIGMÁTICO DA NOVA FORMA DE PRODUÇÃO COLABORATIVA

Francisco William Mendes Damasceno¹

PLANO DE FUNDO

As teses e argumentos presentes no seguinte texto inserem-se numa problemática bem mais ampla, que vem sendo discutida já a bastante tempo, e que cada vez mais se torna presente e tem ganhado a atenção de pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, exemplo disso é o tema do Encontro em que esta fala se insere. Para aqueles que acompanharam os encontros anteriores do *Apoena – Grupo de estudos em Schopenhauer e Nietzsche*, o tema presente pode parecer demasiado estranho, mas esperávamos que tal sensação de estranheza passasse à medida que os diálogos fossem acontecendo, pelo menos assim desejávamos.

Os motivos que nos levaram a escolher o tema *Filosofia, Política e Tecnologias da Informação* são vários, mas talvez o mais importante seja a percepção, por parte do grupo, de que tal tema contém questões que exigem uma reflexão atenta, mesmo por parte daqueles que ainda não haviam se debruçado sobre os problemas contidos nessa temática. Problemas diretamente ligados à nossa vida prática, em um grau e profundidade que talvez ainda não tenhamos noção.

¹ Doutorando em Filosofia pela UFC. Mestre em Filosofia pela UFC e graduado em Filosofia pela UECE.

A exposição que segue contém elementos bem familiares a uma parcela dos profissionais e estudantes da área de tecnologia, política e também do direito, e esperamos que cada vez mais se torne um tema debatido entre os filósofos. O objeto da reflexão é o chamado *movimento do software livre*, movimento de caráter social e político que parte das tecnologias informáticas, mas que ecoa e tem consequências nas mais diversas áreas da vida humana tal como ela se faz no presente.

A exposição tem dois objetivos: (1) apresentar os conceitos fundamentais acerca do *movimento de software livre*, sua definição, princípios e práticas; e (2) por fim, apresentar a prática hacker do *movimento do software livre* como o modelo paradigmático da nova forma de trabalho colaborativo que, não apenas respeita o *comum*, mas coloca o *comum* como condição de possibilidade da sua existência enquanto atividade, e que por isso combate a apropriação privada das linguagens e códigos, bens comuns produzidos coletivamente, que são ao mesmo tempo o produto e o meio de produção direto de talvez a maior parte de valor produzido na atual configuração das forças produtivas na chamada sociedade pós-moderna ou informacional. A atual configuração do capitalismo, chamado por alguns de *capitalismo cognitivo*, exige novos modos de organização da força de trabalho e novas relações adequadas ao atual momento da produção social.

Se por um lado o modelo colaborativo e afetivo da atividade hacker satisfaz, como instrumento, as exigências dessa nova forma de capitalismo, por outro contraria fundamentalmente o conceito de propriedade privada, núcleo do sistema capitalista, seja ele moderno ou pós-moderno. Neste sentido, aquilo que chamamos aqui de *atividade hacker* se coloca como modelo de trabalho que atende às exigências da atual configuração do sistema capitalista, baseada na produção de informação e comunicação, mas ultrapassa os “objetivos do sistema” e se coloca como atividade

corruptora e questionadora dos padrões e princípios vigentes. Para a fundamentação deste segundo ponto utilizaremos como referencial teórico, principalmente, as teses de Antônio Negri e Michael Hardt no que tange à constituição do *comum*.

O QUE É SOFTWARE LIVRE? QUAL A SUA IMPORTÂNCIA?

Antes de nos perguntarmos o que é *software livre*, devemos antes nos perguntar o que é *software*, propriamente. Não vamos nos aprofundar nem nos alongar nestas definições, mas apenas conceituar minimamente para nos situarmos. Antes de tudo devemos nos lembrar que as máquinas computacionais compõem-se de uma dimensão física (*hardware*) e de uma dimensão lógica, esta última é o que chamamos de *software*. Do ponto de vista técnico softwares são instruções pelas quais programamos a máquina para realizar determinadas funções ou tarefas. São *códigos escritos* em forma de texto, porém numa linguagem especial criada para ser interpretada pela máquina, existem diversas delas. A maioria de nós não conhece a dimensão técnica pela qual todo esse processo ocorre, mas o fato é que tudo o que você vê na tela do seu notebook ou smartphone nada mais são do que códigos escritos transformados em “zeros” e “uns” (código binário) para “compreensão” da máquina e posterior processamento em imagens, sons, instruções, ou seja, informação.

Do ponto de vista, digamos, conceitual, softwares são instruções escritas, *receitas de bolo*, como costumam exemplificar os ativistas do movimento do software livre. O termo técnico correto é *algoritmo*, palavra que costuma assustar alguns. O importante é perceber que enquanto instruções, ou conjuntos de procedimentos, tais “coisas” são apenas configurações de termos numa linguagem possível. Escrever um software é como escrever um texto, é arranjar numa ordem e numa relação os termos da lin-

guagem tal como eles nos permitem segundo sua função e propriedade. Deste modo, cobrar pela utilização de um programa de computador é, por exemplo, como cobrar pela forma como as palavras podem ser arranjadas em um texto, seja em português ou em qualquer outra língua, por exemplo. É cobrar pela utilização da estrutura possível da linguagem, o que desta ótica nos parece absurdo. Por que, então, não é da perspectiva do software? Deixemos esta questão para adiante.

No ano de 1971, quando Richard Stallman, criador do *movimento de Software* e da *Free Software Foundation*, começou a trabalhar no MIT, os softwares dos computadores de todas as universidades e empresas eram exclusivamente software-livre, seus códigos eram abertos e acessíveis para quem interessasse, não existia o conceito de *licença de software* que hoje permeia toda a indústria. Apenas a partir da década de 1980 é que empresas como a Microsoft e a Apple criam o conceito de software-proprietário e todo o software passa a ser fechado. Em 1884, Richard Stallman começa a escrever o sistema *GNU* (acrônimo recursivo que significa *Gnu is not UNIX*), um sistema operacional no sentido moderno do termo, o software básico que tem de estar presente no PC/notebook/celular para que este possa ser utilizado, na prática um conjunto de softwares composto de editores de texto, navegador de internet, controladores de dispositivo, interface gráfica, etc. Em 1985 Stallman funda a *Free Software Foundation*, organização que tem por objetivo levantar fundos para o *Projeto GNU*.

A grande maioria dos usuários de computadores e dispositivos eletrônicos, não sabem, não se importam e não pensam sobre essas questões. Todos acham natural a existência de licenças de softwares, mas a grande maioria usa programas *piratas* em suas máquinas. Todos concordam com a existência de tais licenças, mas não estão dispostos a pagar pelo uso do software

proprietário. A questão do *preço* é relevante, mas está longe de ser a mais importante, e o software livre não se define por sua gratuidade, tanto que existem incontáveis softwares gratuitos, chamados *Freeware*, que não são software-livre e não proporcionam os benefícios deste. Você encontrará na página oficial do projeto GNU (www.gnu.org) a seguinte frase: “*software livre*’ é uma questão de liberdade, não de preço. Para entender o conceito, pense em ‘liberdade de expressão’, não em ‘cerveja grátis’”. O movimento *Software Livre*, composto por desenvolvedores (programadores), *hackers* e pessoas dos mais diversos rótulos, luta não pela simples gratuidade do software, mas por um conjunto de liberdades que garantem que o usuário controle o software e que não seja controlado por ele, como acontece com o software proprietário.

Qual o critério para determinar se um software é livre?

Um programa é software livre se os usuários possuem as quatro liberdades essenciais:

- A liberdade de executar o programa, para qualquer propósito (liberdade 0).
- A liberdade de estudar como o programa funciona, e adaptá-lo às suas necessidades (liberdade 1). Para tanto, acesso ao código-fonte é um pré-requisito.
- A liberdade de redistribuir cópias de modo que você possa ajudar ao próximo (liberdade 2).
- A liberdade de distribuir cópias de suas versões modificadas a outros (liberdade 3). Desta forma, você pode dar a toda comunidade a chance de se beneficiar de suas mudanças. Para tanto, acesso ao código-fonte é um pré-requisito²

Essas quatro liberdades declaradas e explicadas detalhadamente na página da *Free Software Foundation* são o critério para determinar se um programa de computador é ou não software livre. As questões relativas à liberdade de software vão muito além de questões econômicas, tocam em aspectos éticos, sociais e políticos importantes que podem ser esclarecidos a partir de diversos pontos de vista. Podemos passar em vista rapidamente alguns desses aspectos.

Primeiramente, é preciso compreender como são entendidos, do ponto de vista legal, o Software livre e o software proprietário. Hoje, na maioria dos países, os softwares são passíveis de proteção pelas leis relativas à chamada *propriedade intelectual*, termo equívoco utilizado para se referir aos mais diversos tipos de produção humana que se valem dos mais variados tipos de proteção legal para diversos fins, algo realmente confuso, mas que envolve também os *produtos imateriais*. Dentre os vários tipos de propriedade intelectual encontra-se o que chamamos de *direito autoral*. O *direito autoral*, como as demais formas de propriedade intelectual, visa garantir ao suposto inventor ou criador da “obra” exclusividades econômicas e de quaisquer tipo de benefício que possa surgir a partir do “produto”, seja industrial, científico, literário ou artístico. Esses direitos de exclusividade são garantidos por leis específicas. Em relação ao software, no Brasil, é a *Lei de Software, Lei 9.609/98*. Apesar de que o que chamamos de *direito autoral* não ser exatamente o mesmo que *Copyright* (direito de cópia), pois este tem origem em tradições do direito anglo-saxão, enquanto o outro em tradições do direito romano-germânico, na prática ambos se equivalem e tem o mesmo efeito, e no que diz respeito ao software, as práticas dos órgãos norte-americanos são as que tradicionalmente são tomadas como modelo. Consideraremos, então, os termos *direito autoral* e *copyright* como equivalentes.

Richard Stallman afirma que o Projeto GNU é o que ele chama de *idealismo pragmático*, idealismo porque é algo grandioso, para alguns até mesmo utópico, que objetiva um mundo onde os usuários de softwares tenham total liberdade em relação à sua utilização e cooperem entre si. Em um mundo em que as tecnologias informáticas estão pressupostas em todos os âmbitos da vida, essa liberdade em relação ao software se reflete em praticamente toda a dimensão da vida humana. Percebemos isso facilmente quando descortinamos os bastidores da política e das práticas dos Estados nacionais e das grandes corporações, como nas denúncias do Wikileaks e do ex-funcionário americano Edward Snowden. Sabemos que existe uma prática de cooperação entre as grandes empresas de tecnologia e os Estados, em especial os Estados Unidos, e que os governos têm acesso a um volume de informações privadas, antes inimaginável, que não seria obtido de nenhuma outra forma senão pelos mecanismos de utilização massiva como Google e Facebook. Grande parte desse problema seria contornado com a utilização do software livre, pois o código fonte aberto e disponível permitiria à comunidade de desenvolvedores e de usuários identificar qualquer código malicioso presente nessas grandes ferramentas. O Projeto GNU é não apenas idealista, segundo Stallman, mas pragmático, pois se utiliza de métodos reais e eficientes para tornar essa idealidade uma realidade, utiliza-se dos mecanismos do próprio sistema para combater o sistema. Qual é esse método ou mecanismo? É o *Copyleft*. Ao contrário do *Copyright*, o *Copyleft* não é propriamente um “direito legal” ou uma lei, mas o conceito de um método, que consiste em se utilizar do *Copyright* para se obter o efeito contrário em relação à propriedade imaterial, para garantir a liberdade de software. Uma forma de usar uma lei que garante privilégios para acabar com privilégios.

A prática do *Copyleft* consiste em registrar o software sob uma licença que garanta que o software seja aberto, de livre

utilização e distribuição, e passível de quaisquer alterações para quaisquer fins, também impedindo que as alterações possam ser privatizadas ou ocultadas. Qualquer produtor pode criar sua própria licença, mas já existem diversas dessas licenças disponíveis para utilização. Provavelmente a melhor delas é a Licença GNU (*General Public License*), a licença do projeto GNU.

Os defensores do software proprietário se utilizam de vários argumentos para defender o fechamento e exclusividade do código, mas todos se fundamentam numa analogia simples e enganosa. A analogia consiste em considerar os direitos relacionados ao software (produto imaterial) como da mesma natureza dos direitos relacionados aos produtos materiais. As leis de *Copyright* frequentemente enfatizam os “danos” (supostos) que a cópia e distribuição ilegal de software causam aos proprietários do software, mas esses danos não são reais, pois, na verdade, nada foi subtraído ou roubado do proprietário do produto. Primeiro, e menos importante, porque os usuários que copiaram sem licença tais programas provavelmente não comprariam tais programas caso não existisse a cópia ilegal, então, nada foi tirado nem deixou de ser acrescentado. Segundo, e mais importante, não há como justificar eticamente a cobrança por um bem reproduzível infinitamente, inesgotável. Se um bem não possui limites para a sua reprodução e utilização, como no caso dos bens imateriais, por que devemos pagar pela sua utilização se esta não priva ninguém do mesmo bem? No caso de bens materiais, que são esgotáveis, a justificativa da cobrança pelo consumo fundamenta-se na limitação da matéria consumida. Mas o software não é um bem de consumo, é um produto imaterial. Quando pagamos por um software proprietário, pagamos não pelo software, mas pela permissão de uso do software, pelo direito de utilizar tal ferramenta. Neste caso o software continua sempre pertencendo ao detentor dos seus direitos. A questão do preço é a mais imediata, mas também a menos importante, o problema maior é outro, é o acesso

à tecnologia e a liberdade em relação à ferramenta. O software pode ser dado, vendido, trocado, se atender às quatro liberdades fundamentais (GPL) será software-livre.

O problema maior, como dito, diz respeito ao acesso à tecnologia, o acesso a um bem comum, como veremos logo adiante. O software proprietário é uma caixa preta, não podemos “dissecá-lo”, estudá-lo, nem alterar seu código, e aí, outra vez a analogia entre o material e o imaterial se mostra falsa, pois no caso do software, o simples fato de ser livre ou proprietário altera a própria “natureza” do produto. A questão não é apenas se posso conseguir um produto grátis ou um produto pago, pois quando adquiero um software proprietário o produto não é o mesmo que adquiero no caso de ser um software-livre. Para exemplificar, em relação aos bens materiais, se adquiero meu almoço pagando pelo comida num restaurante ou se o recebo gratuitamente numa instituição de caridade, o bem será praticamente o mesmo, o valor nutricional, degustativo etc. Mas em relação ao software, não é apenas uma questão de preço. É uma questão de diferença de natureza do produto, o software proprietário exerce controle sobre o usuário, o software livre é controlado pelo usuário (comunidade) e exerce a sua função própria de ser apenas uma ferramenta. Podemos dizer que quando o software é pago é uma coisa, quando é livre, é outra coisa, mesmo que o código seja o mesmo.

TRABALHO IMATERIAL E AS CONTRADIÇÕES DO CAPITALISMO

Frequentemente afirmamos viver na sociedade *pós-moderna*, afirmar tal coisa é afirmar que deixamos no passado *moderno* tudo aquilo, ou grande parte, do que caracterizava tal período. É dizer que o capitalismo a que nos submetemos hoje não é o mesmo de antes, mas que nem por isso possui menos problemas e injustiças, como também possibilidades.

Toni Negri e Michael Hardt, em *Império*, descrevem a transição pela qual passam as relações econômicas e expõem a tese de que ao longo da História cada setor produtivo colocou-se, em tempos diferentes, como paradigma da produção econômica, estabelecendo o modelo seguido pelos demais setores. Assim, nas formas pré-capitalistas de produção, o setor primário – agricultura e extração de matérias-primas – se colocava como o modelo econômico de produção de riqueza, e toda a produção era pensada a partir da sua lógica e sua prática. No período seguinte, que corresponde à era moderna industrial, toda a produção e as relações são pensadas a partir da fábrica, e como ocorria com o período anterior, não apenas as relações referentes à produção dos bens de subsistência mas também todas as dimensões da vida humana são moldadas a partir dessa produção fundamental. Os princípios e métodos da produção industrial são estendidos para além do chão da fábrica, a sociedade como um todo torna-se uma grande fábrica. A agricultura, antes o modelo paradigmático da produção da vida, obviamente não deixa de existir, mas passa a subordinar-se ao novo paradigma, passa a ser uma extensão da indústria. Nas palavras de Negri e Hardt:

Os processo de modernização e industrialização redefiniram todos os processos do plano social. Quando a agricultura foi modernizada, passando à indústria, a fazenda tornou-se, gradualmente, uma fábrica, com todas as disciplinas, tecnologias e relações salariais da fábrica. A agricultura modernizada tornou-se indústria. Mais genericamente, a própria sociedade tornou-se, aos poucos, industrializada, a ponto de transformar as relações humanas e a natureza humana. A Sociedade tornou-se fábrica².

2 HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 2. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 305-6.

Com as mudanças sociais e econômicas o próprio homem é transformado. Mas segundo os próprios autores citados, *a modernização acabou*. Isso porque a indústria já não se coloca como modelo paradigmático na sociedade pós-moderna. Hoje é um outro setor, o terciário (serviços), que centraliza o maior fluxo de produção de riqueza. Assim como, nessa centralidade, à agricultura sucedeu a indústria, também à indústria sucedeu o setor de serviços.

Um sintoma dessa mudança está patente nas alterações quantitativas do emprego. Enquanto o processo de modernização era indicado pela migração do trabalho da agricultura e da mineração (setor primário) para a indústria (secundário), o processo de pós-modernização ou informatização tem sido demonstrado pela migração da indústria para os serviços (terciário), mudança essa que vem ocorrendo nos países capitalistas dominantes, particularmente nos Estados Unidos, desde a década de 1970³.

É claro que essas mutações realizadas pelo sistema capitalista não significam o fim dos problemas, pelo contrário, implicam que além de termos de pensar vários problemas que permanecem das formas anteriores, temos agora de pensar também novos problemas que surgem com a sua transformação e complexificação. Sabemos que os modos de produção anteriores permanecem – a ponto de muitos defenderem que o antigo modelo persiste –, e que não apenas tem grande importância mas que são inelimináveis, não é possível existir o setor de serviços sem a agricultura e a indústria. Aqueles que defendem uma nova forma de economia pós-moderna defendem “apenas”, que dentre os três setores, o terciário é agora aquele que condiciona os dois outros.

3 *Ibidem*, p. 306.

No entanto, isso muda tudo, pois agora a agricultura e a indústria passam a adotar o modelo dos serviços, passam a produzir de forma subordinada aos serviços, quase que por encomenda, e isso não é apenas força de expressão. As tecnologias informáticas possibilitam uma comunicação imediata entre o mercado e a indústria, de modo que em muitos casos, como na indústria de automóveis, por exemplo, os produtos são produzidos após terem sido antes comprados.

As atividades do setor de serviços são muitas e de tipos bem diferentes das antigas atividades industriais. Os empregos exigem novos tipos de aptidões, e de modo geral operam diretamente com *conhecimento, informação, afeto e comunicação*. Agora os setores primário e secundário seguem o paradigma do modelo de serviços (terciário), e se fazem por um processo altamente informatizado. A revolução tecnológica transformou o *trabalho concreto* em *trabalho abstrato*. Marx fazia essa diferenciação porque era nítido que as diversas atividades produtivas eram muito diferentes entre si, cada ramo da produção industrial se utilizava de meios distintos, as ferramentas, instalações e matéria-prima eram quase que totalmente distintas: “Da perspectiva de Marx no século XIX, as práticas concretas de diversas atividades laborais eram radicalmente heterogêneas: as artes da costura e da tecelagem envolviam ações concretas incomensuráveis”⁴. Com a revolução das tecnologias informáticas *trabalho concreto* e *trabalho abstrato* se equipararam e o sujeito ficou ainda mais distante da matéria trabalhada. É claro que desde que o homem se “humanizou”, desde que começou a trabalhar, transformar a matéria conscientemente, entre ele e a matéria se interpõe a ferramenta, e é claro que máquinas computacionais são sempre ainda ferramentas, mas o ponto chave aqui é compreender que as últimas revoluções tecnológicas homogeneizaram ao extremo as atividades produtivas. Seja em que ramo for, os trabalhadores tem de

4 *Ibidem*, p. 313.

lidar agora com os mesmo códigos e as mesmas linguagens. Hoje, produzir é operar computadores, dominar linguagens comuns, o que tem diversas implicações, algumas positivas e outras negativas. Uma delas é o fácil remanejamento da mão de obra menos qualificada, pois ao mudar de ramo produtivo o trabalhador utilizará os mesmos códigos e operará as mesmas máquinas, computadores, estes é que operam sobre a matéria. Eliminam-se, assim, até certo ponto, aptidões específicas sobre a produção.

No atual modelo de produção de riqueza, o de serviços, predomina, do ponto de vista de uma relatividade de valores, o chamado *trabalho imaterial*, aquele em que o bem produzido é intangível, informação, conhecimento, afeto e comunicação. Nem todo trabalho imaterial é do tipo informático, há aqueles relacionados a atividades afetivas, como os serviços de saúde, educação, finanças e entretenimento, para citar alguns. Há, no entanto, aqueles diretamente ligados com a informática propriamente, estes são, segundo nossos autores, “serviços simbólico-analíticos’ – tarefa que envolve a ‘resolução de problemas, a identificação de problemas, e atividades estratégicas de intermediação’”⁵, este tipo de trabalho é hoje a maior fonte de produção de valor. Entretanto, paralelamente a este tipo de atividade, que requer uma formação técnica altamente especializada, crescem, numa proporção ainda maior, o número de empregos que também lidam com essa dimensão *simbólico-analítica*, que tem por objetivo a produção de conhecimento e informação, mas num nível menos especializado de processamento, que exige menor qualificação, como as tarefas de *processamento de texto e arquivamento de dados*.

Segundo Negri e Hardt, podemos distinguir três tipos de trabalho imaterial. O primeiro está presente na nova forma de *produção industrial informalizada*. A indústria, ao incorporar as tecnologias informáticas, mudou a própria “natureza” do trabalho industrial, que agora funciona de modo análogo ao de serviços. O

5 *Ibidem*, p. 312.

segundo tipo consiste nos citados trabalhos *simbólico-analíticos*, nas formas mais e menos qualificadas. O terceiro tipo envolve o que os autores chamam de *produção e manipulação de afetos*⁶, seja por contato humano direto ou virtual. Neste tipo estão os trabalhos relacionados aos serviços de saúde e à indústria do entretenimento.

O capitalismo pós-moderno mudou sua estrutura de produção, a indústria não funciona mais de forma vertical e centralizada territorialmente, as grandes cidades industriais, como Detroit, nos Estados Unidos, em certo momento e sob certos aspectos, viraram cidades fantasmas. É claro que as indústrias continuam existindo, e muitas foram deslocadas para o “terceiro mundo”, mas se fazem agora de modo diferente, foram desterritorializadas. Os diversos setores de uma mesma indústria podem agora ser territorialmente separados por grandes distâncias e continuar interagindo em tempo real, com comunicação contínua e resposta instantânea. Isso se tornou possível com o desenvolvimento das tecnologias informáticas e as redes de comunicação. Tudo isso é ainda mais radical em relação aos produtos imateriais, onde a informação e a comunicação são, ao mesmo tempo, os meios de produção e os produtos. “Ao mesmo tempo, o conhecimento usado para produzir mercadorias é também uma mercadoria, ou seja, um produto que pode ser comprado e vendido no mercado, da mesma maneira que todas as outras mercadorias”⁷. É verdade que as tecnologias da informação e as redes de comunicação proporcionaram para o capitalismo a desterritorialização da produção e, por outro lado, uma maior centralização do controle por parte dos dirigentes. Os sistemas informáticos proporcionam aos centros de comando capitalistas volume e exatidão de informações antes inimagináveis, tudo isso contribui para uma maior eficácia no controle da produção e em estratégias de

6 *Ibidem*, p. 314.

7 COCCO, Giuseppe. Trabalho sem obra, obra sem autor: a constituição do comum. In: *Periódico Permanente* [on-line], v. 2, n. 2. Acessado em: maio 2017.

negócios, como em diversos outros aspectos. Por exemplo, sem a centralização territorial da produção também fica enfraquecida a mobilização das massas de trabalhadores, que agora estão divididas territorialmente. A dispersão dos contingentes de trabalhadores enfraquece o seu poder de barganha, já que uma determinada empresa pode simplesmente descartar a parcela problemática de seus empregados e transferir as instalações para uma região mais propícia. São muitas as vantagens que o capitalismo encontra na nova forma de produção, e não cabe aqui uma maior discussão acerca disso.

Felizmente, o desenvolvimento tecnológico não favorece apenas o grande capital, mas trás também novas possibilidades de libertação da *multidão*, para falar como Negri. As mesmas vias de comunicação que tornam possível a nova configuração capitalista são as que tornam possíveis novas formas de associação e permitem que a força produtiva se exerça de forma livre, sem a subordinação ao capital. Hoje, grande parte do valor produzido, há quem diga a maior parte, vem do trabalho imaterial que corresponde às atividades que Negri denomina de trabalho *simbólico-analítico*. Deteremo-nos nesta forma de trabalho imaterial.

No atual estágio capitalista, se a cooperação é necessária na produção de bens materiais, muito mais radical é a sua necessidade em relação aos bens imateriais, “*em cada forma de trabalho imaterial a cooperação é totalmente inerente ao trabalho*”⁸. As novas tecnologias de comunicação tornaram possíveis comunidades planetárias, com uma ética própria, que produzem bens comuns sem submeter-se ao Capital. São comunidades virtuais, mas compostas de pessoas reais, que são contrárias à apropriação privada de bens imateriais e culturais por parte das empresas ou indivíduos, pois “enxergam” que tais bens não podem ser justamente apropriados por uma minoria de pessoas ou institui-

8 HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 2. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 314.

ções. Estes bens são uma espécie de transcendental humano, no “sentido kantiano” do termo, a condição de possibilidade da própria humanidade hoje, ou *transcendental histórico*, para usar o termo de Pierre Lévy, ou simplesmente a dimensão da técnica, já presente em Marx, que não pode ser concebida como algo apartado ou acessório do homem. O homem é humano, cultural, porque é um ser de técnica. Esta dimensão técnica, este transcendental do homem se compõe, numa porção muito importante, das linguagens e códigos das novas tecnologias. Apropriar-se dessa dimensão comum fundamental, privar os homens de realizar livremente aquilo que os constitui como tal, é não apenas injusto, mas desumanizante.

E aqui retornamos ao nosso primeiro tópico. Essa comunidade de pares capaz de constituir uma dimensão produtiva livre das imposições do grande capital é a comunidade de *software livre*, composta de *hackers*, no sentido correto do termo, que ao não aceitarem o que as grandes empresas de software lhes impõem, constroem eles mesmos os mecanismos e ferramentas que suprem suas necessidades. Produzem de forma colaborativa, não apenas pelas necessidades de subsistência, mas movidos por afeto, pela paixão em participar e produzir, e pelo reconhecimento dos seus iguais. Sobre isso nos diz Giuseppe Cocco:

Michael Bauwens fala do papel das práticas emergentes de produção entre “pares” (*peer-to-peer*) que constroem – com base na autoagregação por meio de motivações afetivas – comunidades que praticam a inovação livre e permanente, procuram a qualidade absoluta e tornam obsoleto todo o tipo de estratégia proprietária. (2009, 16). A visão de Bauwens é adequada em termos sociológicos, mas assume a mudança como algo tecnologicamente determinado.

Já as análises de Jeff Howe em termos de *crowdsourcing* mostram como não podemos confiar no determinismo da técnica como portadora de emancipação. Bauwens acredita que essas práticas emergentes entre pares, paradoxalmente, salvam e colocam em crise o sistema capitalista. André Gorz dizia que a produção colaborativa nas redes trazia consigo a extinção da acumulação capitalista. Os dois concordam que a base dessa nova condição é o movimento de *software* livre, ou seja, a produção que tem como base as comunidades de *likeminded peers*, mais criativas do que as corporações: “o trabalho pode ser muitas vezes mais eficientemente organizado no contexto de uma comunidade do que em um contexto de uma corporação (Howe, 08)”.

Todos colocam no cerne da mudança a relação de tipo novo entre o trabalho e os afetos: “a melhor pessoa para fazer um trabalho é aquela que mais quer fazer aquele trabalho, e as melhores pessoas para avaliar sua performance são seus amigos e pares” (*ibid.*). (...) com efeito, a transformação não é linear nem determinista: pelo contrário, ela implica uma dimensão política, em particular no que diz respeito à questão da propriedade, por um lado, e o reconhecimento da dimensão produtiva de todo o tempo de vida que esse tipo de trabalho mobiliza, pelo outro⁹.

Não é nossa intenção afirmar aqui uma interpretação determinista ou profética do pensamento marxista. Quando falamos que o Capital incorporou a nova forma colaborativa-afetiva de produção e que ao mesmo tempo este modo de produzir em rede traz novas possibilidades de libertação, é quase impossível

⁹ COCCO, Giuseppe. *Op. cit.*

não lembrar da conhecida expressão de Marx, “o capitalismo produz seus próprios coveiros”, porém, não há pensamentos de inexorabilidade aqui, muito pelo contrário, o Capital (lembrando sempre que isto não é uma entidade metafísica, e que por trás do capital estão os sujeitos concretos, os capitalistas) sente-se muito à vontade em sua roupagem pós-moderna, e que qualquer tipo de liberdade tem de ser conseguida à custa de muito esforço.

Tamanho é o poder da dimensão econômica, que o capitalismo consegue até certo ponto assimilar o próprio movimento que luta pela liberdade de software (que trás consigo liberdades de outros âmbitos). Existe hoje, internamente à comunidade do software, uma discussão técnica que toma também uma dimensão política. A polêmica refere-se aos princípios e à filosofia do movimento. Uma parcela da comunidade de software livre afirma existir um movimento paralelo, que apesar de defender a liberdade de software e abertura dos códigos fontes dos programas, não faz isso a partir dos mesmo princípios e dos mesmo objetivos. Nomeiam tal movimento de *Open Source* (código fonte aberto).

O movimento de *software livre*, liderado pelo “Hacker-filósofo” Richard Stallman, tem um viés mais social e político, preocupa-se com os princípios éticos e ideológicos em relação ao uso do software. O foco são os benefícios sociais e o controle de abusos políticos. O movimento tem, para alguns, um caráter meio romântico ou utópico. Para essa linha de pensamento o software proprietário simplesmente não deveria existir, simplesmente porque é imoral, injusto, nas palavras de Stallman, realmente *maléfico*. O software proprietário se converte numa espécie de colonização digital, onde os colonizados permanecem divididos e impotentes. Divididos porque não podem se solidarizar compartilhando o software, a liberdade em relação ao compartilhamento exige o acesso legal ao código fonte do programa junto às *quatro liberdades* citadas. Impotentes porque não tendo o código fonte

do programa não podem alterá-lo para adequá-lo às suas necessidades, e não podem investigar as funções do software para saber o que ele realmente faz. Sem isso o usuário se torna refém do software. Os softwares proprietários tem funcionalidades “malévolas” (segundo Richard Stallman) que ficam ocultas no objeto binário (programa compilado em linguagem de máquina), e que só podem ser evitadas com o estudo do código fonte por parte da comunidade. Devemos também mencionar que software proprietário gratuito, os conhecidos programas *freewares*, não são software livre, por não respeitarem as quatro liberdades, sendo, na verdade, segundo Stallman, um modo de não pagar para ser abusado, o abuso é grátis. Tudo isso se resume no fato de o *software proprietário* fornecer poder ao dono do software sobre o usuário. Daí entende-se o esforço da comunidade em combater a chamada *propriedade intelectual*.

O movimento *Open Source* por sua vez, tem uma abordagem mais focada no plano econômico, defende o código fonte aberto, não por questões éticas, sociais e políticas, estas são secundárias, mas porque se percebe a grande importância que o trabalho colaborativo-efetivo em relação ao software tem para a produtividade, suas vantagens econômicas, e claro, o lucro. Assim, os projetos do movimento *Open Source* recebem apoio financeiro de grandes empresas de tecnologia, como Google, IBM, Microsoft, e muitas outras.

Tecnicamente os movimentos coincidem, ambos defendem a liberdade em relação ao software, mas, como os princípios e motivações são diferentes, os resultados que surgem ou podem surgir também são bastante distintos.

Há exemplos reais fantásticos da dimensão e importância do *software livre*. Um dos mais impressionantes é o sistema operacional *Debian GNU/Linux (BSD/HURD)*, um sistema operacional completo, com todos os tipos de aplicativos que compõem um *OS*,

editores de textos, planilha eletrônica, navegador internet, edição de imagem, etc., tudo o que um sistema requer, e tudo software livre. Este texto, inclusive, foi produzido neste sistema. Muitas empresas importantes de tecnologia, com grandes capitais, que poderiam produzir seus próprios sistemas, optam usar sistemas livres, o que atesta a sua altíssima qualidade. No caso do *Debian*, todo o sistema é construído pela comunidade de usuários espalhada ao redor da terra, sem que haja nenhuma empresa por trás do projeto. É uma produção coletiva, colaborativa, e afetiva. Lembra-me, em um grau menor, uma experiência pessoal, chamada *Apoena*.

Como tem dito Negri em conferências, esse é o modelo que tem se expandido, em menor ou maior grau, para vários outros ramos de produção. O capitalismo precisa dele, e talvez esse seja hoje o seu ponto fraco. Será?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COCCO, Giuseppe. Trabalho sem obra, obra sem autor: a constituição do comum. *Periódico Permanente*. [on-line], v. 2, n. 2. Disponível em: <<http://www.forumpermanente.org/revista/numero-2/textos/trabalho-sem-obra-obra-sem-autor>>. Acesso em: 05 2017.

Definição do Software Livre, as quatro liberdades essenciais, página da Free Software Foundation. Disponível em: <<http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.html>>. Acesso em: 05 2017.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

_____. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARX, Karl. *O Capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

UM DIAGNÓSTICO DA POSITIVIDADE VIGENTE: BYUNG-CHUL E UMA PERSPECTIVA TRANSPASSADA

Leonel Olímpio¹

“A sociedade não pode viver sem as pessoas”.

Falcão (O rei do brega).

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico contemporâneo tem suas várias facetas. No mundo em que vivemos, o que parece apresentar-se é uma “ordem” política que está com muitos problemas. Alguns pensadores tem tentado manter um diálogo com os acontecimentos, como a questão dos imigrantes, do terrorismo, das redes sociais, etc. Byung-Chul Han é um deles. Um autor nascido na Coreia do Sul, mas que foi radicado na Alemanha.

Em alguns textos como *Sociedade do Cansaço*, *A Agonia de Eros*, *Sociedade da Transparência*², o autor trabalhará conceitos como “eros”, “contemplação”, “transparência”, etc. A obra de Han é composta por vários textos, porém para o tratamento em um artigo breve, nos deteremos de uma pequena análise das três obras já citadas. Han faz um diagnóstico de maneira que vê uma positividade sendo crescente e vigente na nossa sociedade. Ele trará conceitos que admite como necessários para falar sobre

1 Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: leonelolimpio@icloud ou leonelolimpio@outlook.com

2 No original as obras são respectivamente: *Müdigkeitsgesellschaft* (2010), *Agonie des Eros* (2012), e *Transparenzgesellschaft* (2012). Dado a pouca tradução dos textos de Byung-Chul Han, os trechos de obras colocados aqui em português, exceto *Sociedade do Cansaço* (2017) com tradução de Enio Paulo Giachini, são de tradução do autor deste artigo.

esse processo. Tentaremos, com esta breve análise, tecer alguns comentários e, assim, concluir com alguns apontamentos sobre o pensamento de Han.

1. O PRIMADO DO DIAGNÓSTICO

Byung-Chul Han, no início de *Sociedade do Cansaço* (2017) faz um diagnóstico, o autor caracteriza que toda época possui suas enfermidades. Han parte de uma perspectiva patológica, o que podemos entender hoje como a partir de conceitos e paradigmas da medicina. Parece-me que hoje a filosofia tem essa tendência, e talvez seja de fato necessária. A medicina tem se tornado cada vez mais um paradigma de diálogo com o pensamento filosófico, seus conceitos e suas consequências já vem sendo há algum tempo debatidos no meio.

Para Han, o que caracteriza o século XX é uma enfermidade bacteriológica, isto é, as doenças apresentadas neste século são de um caráter mais viral, por outro lado no século XXI não se apresenta de um modo bacteriológico, mas sim de um caráter *neuronal*, assim o horizonte visto hoje é contido pelas doenças como síndrome de *burnout*, transtorno de personalidade limítrofe, síndrome de hiperatividade, etc. Estas perfazem o caráter neuronal destacado pelo autor.

O autor atenta para a questão desses paradigmas, no âmbito do diálogo entre os discursos sociais e biológicos. Dirá ele que:

“Todavia, a atualidade do discurso imunológico não pode ser interpretada como sinal de que a organização da sociedade de hoje seria uma época mais imunológica do que qualquer outra. O fato de um paradigma ser erigido propriamente como objeto de

reflexão, muitas vezes, é sinal de seu declínio. Imperceptivelmente, já desde há algum tempo, vai se delineando uma mudança de paradigma (HAN, 2017, p. 9).

Essa mudança, para Han, é o desaparecimento da alteridade. Dado que uma perspectiva imunológica trata daquilo que se apresenta como outro, o autor distingue o que entende como diferença e alteridade. O primeiro seria um conceito que se apresenta não como uma violenta reação imunológica, assim, faltaria certa estranheza. Já no segundo conceito, isto descrito já é presente, há uma violenta reação. É importante então, ressaltar, que para o autor, a diferença deixa de ser um *sujeito imunológico*³. A diferença deixa de ser sujeito imunológico porque ela acaba tornando-se o mesmo. Ela perde a capacidade de qualquer reação para com o outro.

Han contrapõe o que seria para Michel Foucault uma sociedade disciplinar, e caracteriza, então, a sociedade do desempenho, esta que caminha para o *cansaço*. O autor coreano-alemão destaca como o neoliberalismo tem sérias consequências. O que ocorre é que as pessoas hoje tornaram-se empresários de si mesmo. A mudança de paradigma na sociedade caracterizada por Foucault⁴ para a de Han, é a de um inconsciente social, que seria o de produção. Ou seja, ao invés de “sujeitos da obediência”, para Han são sujeitos de desempenho e produção. O caráter produtivo na nossa sociedade torna-se um paradigma para toda e qualquer relação. A depressão, então, mostra-se uma doença associada ao âmbito do fracasso que a própria sociedade impõe a si mesma, ela é a expressão patológica do fracasso do homem pós-moderno em ser ele mesmo, em que incide a reação do discurso imunológico⁵.

3 HAN, B. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. Edição ampliada. Petrópolis-RJ, 2017, p. 11. O sujeito imunológico para Han é aquele tem a possibilidade de ter uma reação à alteridade.

4 A diferença entre as duas sociedades feitas pelos autores é que, para Foucault, na sua época o que se caracteriza são os manicômios, as prisões, as clínicas, etc. Já no que é dito por Han, a sociedade do desempenho é constituída de shopping centers, academias, prédios de escritórios, etc.

5 Como dirá Han (2017, p. 29): “A depressão é o adocimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma”.

O que acontece, então, é uma autoexploração do sujeito. O sentimento de liberdade apresenta-se como um paradoxo, pois hoje o homem é senhor e escravo, é agressor e vítima de si mesmo. Portanto, “a proclamação neoliberal da liberdade se manifesta, na realidade, como um imperativo: seja livre”⁶. Haveria então, algo que reina na sociedade, a saber, a positividade que perfaz as relações; estas por sua vez, careceriam de negatividade, e a negatividade se demonstraria em um certo nível, como alteridade. Entendo aqui que a alteridade geralmente apresenta-se como negatividade, diante da positividade vigente.

O excesso de positividade se manifesta no excesso de estímulos, informações e impulsos. Aqui, lembramos do trecho de *Sociedade da Transparência*, em que Han escreve que:

Na sociedade positiva, na que as coisas, convertidas agora em mercadoria, hão de expor-se para ser, desaparece seu valor cultural a favor do valor da exposição. Ao que se refere a esse último, a mera existência é por completo insignificante. Tudo o que descansa em si se demora em si mesmo, já não tem nenhum valor. As coisas se revestem de um valor somente quando são vistas. (HAN, 2014, p.11).

Segundo Han, há uma necessidade de mostrar-se, no entanto, nota-se que esse mostrar-se é puramente de um âmbito positivo, ou seja, ele é fruto de uma necessidade de se constituir em uma relação com a própria sociedade positiva, é necessário apenas para um *status quo* de reconhecimento e de “agradar” aos outros. Não é, então, mostrado porque tem algum valor, mas ele só adquire valor porque é mostrado. A relação é invertida.

Como demonstra em *Agonie des Eros*, Han aponta como a

6 HAN, B. *La Agonia del Eros*. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona, 2014, p. 7.

racionalização do desejo faz com que o amor padeça. O primado da positividade também perpassa essa relação, mas não é só uma racionalização que faz isto, é também a erosão do outro⁷ e também a questão do “mostrar-se”. Assim, o pornô se apresenta como uma positividade, “o pornô, que em certo modo, eleva ao máximo a informação visual, destrói a fantasia erótica”⁸.

2. O TRABALHO COMO DECADÊNCIA

Han caracteriza a sociedade de modo que há as sociedades do “cansaço”, da “transparência”, da “positividade”, da “exposição”, da “aceleração”. Apesar de palavras diferentes, todas perpassam o diagnóstico do excesso de positividade. Tentaremos aqui nesse ponto, traçar os pontos de convergências entre elas, dado que os conceitos não divergem um dos outros, mas pelas diferenciações feitas por Han, devem ajudar a compreensão do diagnóstico como um todo.

Um ponto que ainda nota-se nestas diferentes conceituações é que Han percebe que praticamente todas as ações do homem pós-moderno, acabam decaindo para o nível do trabalho. A sociedade exaure-se no próprio trabalho. A questão, então, volta-se para como a atividade filosófica não deve decair também nesse nível.

A atividade pura nada mais faz do que prolongar o que já existe. Uma virada real para o outro pressupõe a negatividade da interrupção. Só por meio da negatividade do parar interiormente, o sujeito de ação pode dimensionar todo o espaço da contingência que escapa a uma mera atividade. É bem verdade que o hesitar não representa uma ação positiva, mas é indispensável para que a ação não decaia para o nível do trabalho.

7 *Idem*, p. 1.

8 *Ibidem*, p. 27.

Hoje, vivemos num mundo muito pobre de interrupções, pobre de entremeios e tempos intermédios. No aforismo “A principal carência do homem ativo”, escreve Nietzsche : “Aos ativos falta usualmente a atividade superior [...] e nesse sentido eles são preguiçosos. [...] Os ativos rolam como rola a pedra, segundo a estupidez da mecânica (HAN, 2017, p. 53).

Em seu texto *Agonie des Eros*, Han expõe como há uma tensão, uma agonia que se apresenta na relação erótica, o que fará ele concluir que não há relações eróticas de fato na nossa sociedade. Para esta é necessário uma negatividade que está em falta, é preciso uma alteridade na relação, e hoje o que se vê são relações pautadas na *igualdade*. Han dirá que vivemos no inferno da igualdade⁹.

O inferno da igualdade falado por Han não só atinge as relações no modo do amor, ou do *eros*. Este diagnóstico também pode ser feito para o que ocorre em várias síndromes. Para o autor, por exemplo, na síndrome de *burnout* ocorre uma queima do eu por superaquecimento, devido a um excesso de igual. Para Han, nas relações hoje, o que se busca é justamente um igual, não há um padecimento pelo outro que é austero. A relação não consegue comportar qualquer demonstração de alteridade.

O trabalho adquire um nível de necessidade e neurotização. O que se pode notar, então, é uma exigência de saúde para podermos sobreviver, e não para poder viver. A saúde é colocada também no caráter da produção, é necessário estar saudável para poder produzir mais. Há um esgotamento da sociedade enquanto tal, justamente pela psicopatologia causada pelo trabalho exercido no neoliberalismo. Não se vive, se trabalha. Como dirá Han:

⁹ *Ibidem*, p. 1.

A vida hoje se transformou num sobreviver. A vida enquanto um sobreviver acaba levando à histeria da saúde. A pessoa sadia irradia paradoxalmente um quê de mórbido, algo sem-vida. Sem a negatividade da morte a vida enrijece em morte. A negatividade é a força vital da vida (HAN, 2017, p. 117).

Na perspectiva de Han, um tema que domina os discursos hoje em dia, é também o da transparência. Esta seria, em última instância, uma positividade, pois se tornam ligadas demasiadamente aos processos de cálculo, direção e controle. Para o autor, a transparência não é algo que só está no âmbito da economia, da corrupção, e da liberdade de informação, mas sim nas próprias relações pessoais, porque quando a transparência está presente, quem se faz ausente é a confiança. Como dirá o autor, “a sociedade da transparência é uma sociedade da desconfiança e da suspeita, em que a causa do desaparecimento da confiança se apoia em um controle”¹⁰.

Nesse sentido, as relações que hoje nos encontramos, estas faltariam a confiança para com o outro. E o que aparece nessas relações é justamente a necessidade do *controle*. Parecemos, na maioria, querer controlar o outro, o seu desejo, os seus modos, a sua alteridade. E inversamente ao controle, nas relações humanas, parece haver mais uma necessidade de um mistério, algo desvelado, que de algum modo é um “guardar” do eu para demonstrar-se pela alteridade. Percebemos aqui, como questões aparentemente ligadas a meios do que conhecemos hoje em dia como “política”, ligam-se à vida e suas relações. Dado que, o tema da transparência é algo muito presente hoje, vide as questões muito bem levantadas pelos *cypherpunks* e um de seus maiores expoentes, Julian Assange¹¹.

10 HAN, B. *La Sociedad de La Transparencia*. Barcelona, 2013, p. 43.

11 As questões levantadas por Byung-Chul Han e Julian Assange, parecem-me poderem sim convergirem, principalmente no modo falado por Assange de que a transparência no âmbito político seria para os fortes, pois para os fracos é necessário a total privacidade, contudo, Han decorre a questões para outro panorama, no entanto, não nos deteremos aqui desse possível diálogo.

3. A NECESSIDADE DE CONTEMPLAÇÃO E A NEUROTIZAÇÃO DO MOSTRAR-SE

O diagnóstico de Han alastra-se para o pensamento filosófico. Para o autor, no momento em que encontra-se a sociedade, é muito difícil um pensamento contemplativo, e portanto, filosófico. As duas coisas estão interligadas para o autor, e a filosofia necessita de uma contemplação profunda. Com a vigência da neurose, não se admite mais o tédio para o pensamento, para o processo criativo. “Pura inquietação não gera nada de novo”¹².

O pensador coreano-alemão fará uma citação de Nietzsche que é importante ressaltarmos aqui:

Sem esse recolhimento contemplativo, o olhar perambula inquieto de cá para lá e não traz nada a se manifestar. Mas a arte é uma “ação expressiva”. O próprio Nietzsche, que substituiu o *ser* pela vontade, sabe que a vida humana finda numa hiperatividade mortal se dela for expulso todo elemento contemplativo: “Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto. Assim, pertence às correções necessárias a serem tomadas quanto ao caráter da humanidade fortalecer em grande medida o elemento contemplativo” (*Ibidem*, p. 37).

Para Han, é como se nem mais animais fôssemos, pois perdemos até a serenidade. Nos tornamos algo hiperativo e hiperneurótico. A quantidade de informações “jogadas”, e talvez desnecessárias, é de um caráter positivo, o mundo digital, traz os âmbitos da exposição em demasia e a imediatividade dos atos e pensamentos. Para o pensar é necessário uma “pausa”. Hoje nós

12 HAN, B. 2017, p. 34.

não temos nenhuma pausa, nós vivemos de maneira neurotizada. A aceleração torna-se uma constante.

Han trava, claramente, um debate com o mundo digital. Além de nesse “mundo”, haver uma necessidade de “mostrar-se”, que para o autor parece desnecessária, os sentimentos variados que são demonstrados nesse meio, parecem acima de tudo, superficiais. Como escrito por ele em um texto da segunda edição ampliada de *Sociedade do Cansaço*, chamado *Sociedade do Esgotamento*: “a ‘alegria’ que se encontra nas redes sociais de relacionamento tem sobretudo a função de elevar o sentimento próprio narcísico. Ela forma uma massa de aplausos que dá atenção ao ego exposto ao modo de uma mercadoria”¹³.

Algo que também é presente na maior parte no mundo digital é o pornô, este que para Han, é do âmbito positivo. No pornô não há uma experiência erótica de fato, pois, para o autor, o que ocorre é um mostrar excessivo; aqui, podemos notar mais uma vez como a positividade caracteriza-se para Han, pois ela é demasiado explícita, e para uma experiência do *eros*, é necessário um esconder-se, um mistério na relação. Quando mostra-se demais, perde-se em negatividade, pois esta, tem um quê de estranhamento também.

“O pornô é uma antípoda do *eros*. Aniquila a sexualidade mesma”¹⁴. Para o autor, o que o capitalismo faz, além de erodir a relação do outro, de transformar o sujeito em senhor e escravo de si mesmo, etc, é a intensificação da passagem do pornográfico na sociedade, enquanto há uma exposição demasiada. Para a relação erótica, pressupõe-se um mistério, carece uma expressão ainda a ser mostrada. Há, portanto, uma sociedade desertizada, e uma sociedade pornográfica. Podemos perceber aqui, como estas ideias de Han, mais aprofundadas em *Agonie des Eros*, ligam-se com as concepções de uma sociedade da exposição e da transparência.

13 *Ibidem*, p. 93.

14 HAN, B. 2014, p. 21.

A transparência pode justamente apresentar-se como um expor demais. Segundo Han, a transparência entra no lugar da *confiança*, esta que só se dá a partir da construção de uma relação com o outro. A transparência é um estado em que se elimina toda e qualquer confiança¹⁵. “A transparência é uma figura contraposta a transcendência. Ela faz habitar a imanência do igual”¹⁶. Han cita o exemplo da fotografia digital, de como é possível ver um excesso da positividade: “Na fotografia digital está borrada toda negatividade, já que não necessita nem a câmara escura nem o revelado. Não precede-se nenhum negativo. É um puro positivo. Apaga-se o tornar, o envelhecer, o morrer”¹⁷. Aqui, entende-se como o acontecimento da morte para Han, é uma experiência que também está tornando-se positiva hoje em dia¹⁸.

O elemento contemplativo, então, está em falta no pensamento de hoje. Para Han, o pensamento sem negatividade equivale a um *cálculo*¹⁹. O computador, por exemplo, é uma máquina positiva nesse sentido, consegue acumular uma quantidade imensa de dados, os procede de maneiras mais rápida, no entanto, não tem nenhuma alteridade. Para Han, “a falta de relação com o outro provoca acima de tudo uma crise de gratificação. A gratificação como reconhecimento pressupõe a instância do outro ou do terceiro”²⁰. Aqui, é possível então apontar como essa relação de gratificação decorre para o nível da superficialidade das relações e da alta exposição nas redes sociais. O expor-se é tido como um valor de existir. Para Han, uma melhor atividade filosófica necessita do âmbito contemplativo justamente para não cair em uma atividade neurotizada.

15 HAN, B. 2013, p. 43.

16 *Ibidem*, p. 12.

17 *Ibidem*, p. 12.

18 Aqui, seria necessário para um melhor entendimento, adentrarmos em outro livro de Han, *Tod und Alterität* (Morte e Alteridade), recomendamos a leitura, mas pela brevidade do artigo, nos ateremos ao três livros já citados.

19 HAN, B. 2017, p. 56.

20 *Ibidem*, p. 83.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: OU O APARECER DE UMA SOCIEDADE ESTERILIZADA

O que tentamos fazer até aqui foram exposições e alguns comentários sobre conceitos trabalhados por Byung-Chul Han. Para até qualquer necessidade futura, as partes tratadas aqui, podem servir para maior esclarecimento sobre alguns pensamentos da obra de Han. Os três livros mais tratados aqui, servem como base para um entendimento panorâmico sobre a filosofia do autor. Dado a conectividade da obra do autor, é possível falar de textos diferentes, mas que as ideias ainda permeiam um rastro.

Entendemos aqui, que Han, atenta bem para questões viventes na filosofia, como a alteridade, a positividade e a negatividade, estas que se entrelaçam nas questões dos imigrantes, estrangeiros, também para a questão das relações humanas perante as mídias sociais, etc. Com detalhes a serem comentados aqui e acolá, há apontamentos que podem ser feitos em vários aspectos da obra. Falaremos de alguns agora em uma breve exposição.

Primeiramente, a epígrafe colocada neste pequeno texto, não é à toa. Parece-me que o termo “sociedade” é na maioria do seu uso, um termo universalizador. O que de fato é a sociedade não é “a sociedade”, mas sim pessoas. Enquanto usamos este termo, temos que ser cuidadosos, pois podemos justamente deixar de fora aquilo que perfaz a sociedade, que são as pessoas, e comumente, também os austeros. O termo em si, já pode deixar outras coisas “de fora”. A alteridade parece ser expressada justamente no âmbito singular das coisas. A generalização e uso demasiado do termo “sociedade” pode ser perigoso, mas claro, entendo aqui que enquanto perfazemos um discurso filosófico, às vezes o uso do termo pode ser necessário (como farei ainda nesse mesmo texto), contudo, precisamos reconhecer um cuidado com as palavras, e atentar para o lugar de discurso das nossas falas.

Em segundo lugar, o que Han entende como *eros* perpassa suas obras, no entanto, se abre uma perspectiva para tratar do que seria necessariamente uma *relação trágica*. A tragédia parece ser um ponto em que os conceitos tratados pelo autor coreano-alemão podem convergir. De maneira que, há um gozo e há um padecer, há um arriscar-se e há um cair, na tragédia a negatividade se faz possível de expressar-se. Ela abre-se enquanto no âmbito do arriscar da vida. É possível, portanto, na tragédia uma relação de fantasia, de desejo, de contato com o outro que se apresenta austero.

Han escreve que as relações se apresentam muitos mais no âmbito da positividade, perdendo assim, certa vivacidade. Aqui, podemos apontar para as relações “indolores”, ou seja, as pessoas não assimilam o arriscar e o sentir o outro. A relação no caráter da negatividade é presumidamente uma relação de arriscar-se e conhecer a alteridade do outro, e o que se busca hoje é uma relação que seja essencialmente *limpa*. “Na sociedade do rendimento [...] não tem nenhum aceso ao amor como ferida e paixão”²¹. Toda e qualquer ferida implica uma queda.

A partir disso, podemos entender como a negatividade apresenta-se como suja. *A negatividade é suja por excelência*. Nota-se hoje uma tentativa de esterilização do mundo e das relações neste, o que se encontra aqui é uma questão que também é ligada aos paradigmas das ciências biológicas. Estamos diante, portanto, de uma *sociedade esterilizada*. A esterilização é do caráter positivo, a positividade apresenta-se em uma tentativa de limpeza do mundo, ela é homogênea. O verbo esterilizar é justamente tornar algo estéril, infértil. As relações esterilizadas perfazem o caráter do não-arriscar, do medo da queda. Na sociedade, é possível notar que os ambientes que apresenta-se limpos demais são justamente aqueles que as práticas fascistas são mais propícias²².

21 HAN, B. 2014, p. 13.

22 Por exemplo, as “limpezas” de bairros pobres, as ditaduras militares em sua maioria, etc, e claro, as próprias relações.

Parece-me que além dos vários aspectos da nossa sociedade apontados por Han, a nossa sociedade caminha para um caráter de esterilização, que seria um esterilizar do amor, do desejo de vida, do que se apresenta com mais vivacidade.

A relação pelo igual que se torna positividade parece ter uma pretensão de uma relação sem dor, o que nos parece mortal. Em uma relação, a dor já deve ser pressuposto como algo presente. Na relação faz-se necessário aquilo que pode vir a aparecer como “queda”. A queda em uma relação é constituída como um “meio outro”. Instaure-se uma relação que não a mesma, mas que ainda uma relação que está aberta a uma profundidade. Abre-se um outro para a relação.

A relação estéril parece ser aquela em que a superficialidade é que vinga, e que portanto, o envolver-se com o outro é apenas em um âmbito raso. As relações em que há negatividade, há um dobrar-se para com o austero e aquilo que se apresenta como alteridade, estas têm um caráter de paixão e de envolvimento com sentimento que lhe aparece como estranho, a positividade parece tornar tudo mais limpo, higienizado. Hoje não parece haver uma abertura para a sujeira das relações. A negatividade parece que nunca se fez tão necessária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HAN, Byung-Chul. *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- _____. *La Agonia del Eros*. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2014.
- _____. *La Sociedad de La Transparencia*. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2013.
- _____. *Transparenzgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- _____. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. Edição ampliada. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.

OUTRAS REFERÊNCIAS

ASSANGE, Julian; APPELBAUM, Jacob; MÜLLER-MAGUHN, Andy; ZIMMERMANN, Jérémie. *Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: Boitempo, 2013.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Tradução de Roberto Machado. 7. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *História da Loucura*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HAN, Byung-Chul. *La Expulsion de Lo Distinto*. Tradução de Alberto Ciria. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2017.

_____. *Psicopolítica*. Tradução de Alfredo Bergés. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2014.

_____. *Tod und Alterität*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2002.

JORNADA 3

LITERATURA, EDUCAÇÃO,
POLÍTICA



DRAMA WAGNERIANO: RESOLVENDO LACUNAS FILOSÓFICAS NA PRÁTICA E NA EDUCAÇÃO ESTÉTICA

Sidnei de Oliveira¹

Poucos compositores na história da música se dedicaram à filosofia como fez Richard Wagner. O compositor alemão mostrou-se interessado por vários assuntos filosóficos desde suas primeiras óperas, mas foi com intuito de fundamentar sua teoria estética e sua composição que a filosofia ganhou importância. Para Wagner, a *Gesamtkunstwerk* (Obra de Arte Total) foi a maneira de transformar sua arte composicional naquilo que conhecemos hoje, a saber, o drama wagneriano. A Alemanha, aos olhos de Wagner, passava por um período de desconstrução de sua arte musical no século XIX, principalmente na ópera. Esta e demais críticas estão desenvolvidas em sua obra *Oper und Drama* (Ópera e Drama), provavelmente o texto de maior tensão musical que o compositor tenha escrito. A crítica abordada por Wagner em *Oper und Drama* é direcionada a diversos compositores, assim como vários momentos históricos da música; como se não bastasse, Wagner também discorreu sobre a recepção de críticos que analisavam as obras apresentadas em teatros e escreviam nos jornais e revistas após as récitas. A obra musical wagneriana, principalmente os dramas, só pôde ser composta porque o compositor tinha este comportamento crítico e exigente; além de ser compositor, Wagner era libretista, escritor, regente, entre outras funções que ele mesmo se

¹ Músico, compositor e instrumentista. Doutor em filosofia pela Unicamp com estágio de pesquisa na Universidade de Leipzig – Alemanha. Autor do livro: *O Beethoven de Wagner em O Nascimento da Tragédia de Nietzsche* (Ed. Ifibe, 2016).

dedicava, pois sua *Gesamtkunstwerk* só teria a função estética se ele como criador também fosse o realizador de toda a arte.

Richard Wagner teve vários nomes como base formadora de sua reflexão estética e política, por exemplo: Ludwig Tieck, Ludwig Feuerbach, Wilhelm Wackenroder, Arthur Schopenhauer, Mikhail Bakunin, Otto Von Bismarck, Beethoven, Franz Liszt, entre outros. O nome de Friedrich Nietzsche não aparece como um pensador que contribuiu na “formação” wagneriana por se um interlocutor após as ideias do compositor já estarem formadas. Filósofos, escritores, literatos, políticos e músicos; esta influência é reconhecida em vários escritos de Wagner, sejam eles estéticos ou políticos, para sua obra musical ou revistas e folhetos. A evolução composicional de Wagner é evidente de acordo com as apresentações de suas óperas, uma vez que suas primeiras óperas estavam inseridas no modelo tradicional. Aos poucos, Wagner foi modificando sua forma de compor, a passagem composicional de ópera para drama é muito bem demarcada, *Die Feen* (As Fadas) e *Das Libesverbot* (O Amor Proibido), suas duas primeiras óperas, não obtiveram a repercussão esperada pelo compositor. Tal motivo se sucedeu por ambas as óperas não apresentarem nada de novidade, ou seja, compostas no modelo tradicional que os compositores alemães, italianos e franceses estavam desenvolvendo no período de suas estreias. *Rienzi*, sua terceira ópera, foi o primeiro passo dado por Wagner para o início de sua trajetória musical e de fama como compositor de óperas. A partir de *Rienzi* é possível observar algumas mudanças da composição de Wagner, os *Leitmotive* começam a aparecer, não tão elaborados como as óperas seguintes, mas foi o primeiro passo. O libreto é de Wagner, mas de uma adaptação do romancista e novelista inglês Edward George Earl Bulwer-Lytton. Na biografia de Wagner é possível observar a preocupação que o compositor tinha em criar o seu próprio estilo, assim como de ser conhecido e poder apresentar suas óperas nas principais casas de concerto, especialmente, Alemanha e França.

Consegui uma nova visão da dignidade própria do grande espetáculo teatral que pode aumentar para si toda a parte rítmica acentuada e singular, um inigualável gênero de arte. Esta expressão clara vive drasticamente em mim e acompanhou-me na concepção de meu nomeado Rienzi, porém, a relação artística em Berlin e seus vestígios enterraram meu processo de desenvolvimento [...] Eu teria que aprender rapidamente o francês, pois tinha deixado de lado durante meus estudos clássicos do ginásio com o maior desprezo [...] Utilizei as horas de aulas somente para isso, sob o pretexto de, nos exercícios de meu professor fazer a tradução da prosa dos textos para Rienzi [...] escrevi em tinta vermelha imediatamente na partitura as partes finais da minha música, a fim de poder apresentar desta forma, no mesmo instante após minha chegada em Paris minha ópera francesa semiacabada aos juizes de arte².

As óperas *Der fliegende Holländer* (O Holandês Voador) e *Tannhäuser* mantiveram o caminho específico de Wagner, ou seja, o da mudança no aspecto musical, algo que iria aos poucos se distanciando da ópera. Em *Der fliegende Holländer*, o marco principal está em um baixo-barítono ser o protagonista da ópera, pois isso era incomum, uma vez que o personagem principal de uma ópera geralmente era atribuído a soprano ou ao tenor. Já em *Tannhäuser*, o contraponto musical entre a linha melódica das cordas em forma de diálogo com os metais proporciona uma sensação de repouso e tensão, pergunta e resposta. A melodia infinita³ é uma característica na composição de Wagner.

2 WAGNER, *Mein Leben – Erster Band*, p. 147 e 185.

3 Melodia infinita – uma linha melódica livre, uma música contínua e sem frases medidas. Em termos musicais, sem cadências completas, podendo também ser cantada pelos personagens em junção da orquestra, desta forma, a cena se encadeia no todo, o ato é apenas uma

No *Prelúdio de Lohengrin* é mais evidente a melodia infinita utilizada por Wagner. É importante observar o impacto desta ópera em Nietzsche, pois podemos identificar até que ponto o conhecimento musical de Nietzsche é evidenciado em suas obras. Estamos cientes que a análise do filósofo se dá no campo psicológico, metafórico e político, isto é, a música como meio para intervir nestes campos. Nietzsche não faz uma análise musical sobre a obra de Wagner, logo, é passível de erro em algumas de suas afirmações. “O *Prelúdio de Lohengrin* deu o primeiro exemplo, apenas impactante, disléxico de como hipnotizar também com a música (– eu não gosto de toda música cuja ambição não vai além de persuadir os nervos)”⁴. A análise de Nietzsche é embasada somente no sentimento que a música proporciona ao ouvinte, se o filósofo tivesse realizado uma análise musical, observando a harmonia que Wagner utilizou, iria verificar que não passa de uma sequência normal de acordes. A sensação de desconforto que o *Prelúdio* provoca em Nietzsche está justamente nos arcos melódicos que Wagner desenvolve muito bem. Seria possível iniciar uma discussão/crítica ao conhecimento musical de Nietzsche, pois o filósofo é reconhecido pela escola nietzschiana brasileira como um grande conhecedor de música. Discorrer sobre estética musical é diferente de aprofundar temas que envolvem conhecimentos sobre música, Nietzsche possuía um conhecimento filosófico e estético. Por ser filólogo e conhecedor das artes em geral, conseguia caminhar entre elas com alguma facilidade, mas a música na obra nietzschiana é apresentada de maneira superficial, não é desenvolvida a ponto de analisar estruturalmente uma obra musical como a de Wagner. Toda crítica está, como já dito, no âmbito psicológico, metafórico e político, tal exemplo é firmado quando o filósofo eleva Bizet e rebaixa Wagner, algo que musicalmente é incompatível.

cena.

⁴ NIETZSCHE, *Der Fall Wagner*. In: *KSA – Band 6*, p. 29.

DRAMA WAGNERIANO: RESOLVENDO LACUNAS FILOSÓFICAS NA PRÁTICA E NA EDUCAÇÃO ESTÉTICA

Abaixo o início do *Prelúdio de Lohengrin*⁵:

3 grosse Flöten. *pp* *dim.*

2 Hoboen. *pp* *dim.*

4 einzelne Violinen. *p*

Samtliche übrige Violinen in 4 gleich stark besetzten Partien. *pp* *p*

T ----- Tp

Detailed description: The image shows a page of a musical score for the beginning of the Prelude to Lohengrin. The score is in G major and common time. It features woodwinds (3 flutes and 2 oboes), strings (4 violins and the rest of the string section), and a timpani part. The woodwinds play a melodic line starting with a piano (*pp*) dynamic and a decrescendo (*dim.*) over a sustained chord. The strings provide harmonic support with a similar decrescendo. The timpani part is indicated by a dashed line and the letters 'T' and 'Tp'.

5 Utilizamos a seguinte partitura: Leipzig: *Breitkopf und Härtel*, 1906. Plate 25700.

jornadas inóspitas: a província e o estrangeiro

6

p *p* *3* *dim.* *3* *3*

p *p* *dim.* *p*

p *p* *dim.* *p*

p *p* *dim.* *p*

p *p* *3* *dim.* *3* *3*

p *p* *dim.* *p*

p *p* *dim.* *p*

p *p* *dim.* *p*

T B \flat ⁷⁺ Tp D T D₃ S₃ Tp⁷ Tp Tp₆₊

11

3 *3* *dim.* *p*

dim. *p*

3 *dim.* *p*

3 *dim.* *p*

3 *dim.* *p*

3 *dim.* *p*

3 *dim.* *p*

3 *dim.* *p*

3 *dim.* *p*

trem. *trem.* *trem.*

Sp₃⁶ B \flat ₃⁹ B \flat ₃⁹ Dgl Tp_B S⁷⁺ D⁴⁻³ T₅ Tp

DRAMA WAGNERIANO: RESOLVENDO LACUNAS FILOSÓFICAS NA PRÁTICA E NA EDUCAÇÃO ESTÉTICA

14

dim. p

dim. p

dim. p

dim. p

dim. p

T D D₅ b7 D T

Mesmo que tenha composto *Lohengrin* antes de conhecer Arthur Schopenhauer, não é difícil de identificar alguns motivos que levaram Wagner a simpatizar com o filósofo de Danzig e intitular-se um schopenhaueriano. Diferente de Nietzsche, Schopenhauer demonstra um conhecimento musical que vai além do filósofo de Röcken. Porém, mesmo Schopenhauer tem seus equívocos quando aborda algumas questões para sustentar sua filosofia a partir dos graus de objetivação da vontade. Mesmo Wagner identificando falhas na filosofia da música de Schopenhauer, manteve-se fiel em alguns aspectos que eram importantes para sua *Gesamtkunstwerk* e, como ele mesmo diz, para complementar e resolver as lacunas schopenhauerianas.

Além disso, recorro ao meu fortalecimento, como tantas outras vezes, novamente para um volume de Schopenhauer, que para mim é um novo e profundo amigo, enquanto até mesmo eu elevo o conhecimento depois de um lado muito importante, mas apenas suas virtudes me foram dadas por ele como recurso, para completar lacunas assustadoras em seu sistema⁶.

As lacunas que Wagner se refere estão ligadas a filosofia da música, mais especificamente a teoria da música. A importância que Wagner dá a filosofia de Schopenhauer está em como o filósofo desenvolve cada arte, isto é, como cada arte se apresenta no mundo fenomênico. Para o compositor, a união das artes seria capaz, desde que bem trabalhadas no palco, modificar o sujeito, ou melhor, de reaver o indivíduo e toda a Alemanha. Para Wagner, não bastava trazer o ouvinte e espectador para o teatro, isto acontecia normalmente com a arte que estava sendo reproduzida por toda a Alemanha. O espectador teria que absorver a arte representada no palco e a partir disso, reconhecer como um sujeito político-estético, só assim a Alemanha resgataria seu real poder artístico. Um movimento artístico importante que aconteceu na segunda metade do século XVIII, a saber, o *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), foi o primeiro passo por uma identidade artística alemã, sendo a literatura o principal expoente que tomou a frente deste movimento. Tal influência também houve na música de alguns compositores clássicos e alterou a forma de composição, principalmente no meio instrumental. Este movimento refletiu no período romântico, exemplo disso está em Wagner, pois percebeu que a ópera não teria o potencial necessário para tal mudança, por isso concentrou-se em desenvolver um formato de composição que mudaria totalmente a composição, isto é, o drama.

⁶ WAGNER, *Mein Leben – Zweiter Band*, p. 152.

Sobre o drama, é importante realçar a interpretação de Wagner e Nietzsche, uma vez que ambos tiveram um longo período de amizade; sempre dialogavam e trocavam cartas sobre seus trabalhos em desenvolvimento. Wagner compreendia o drama como *Handlung* (ação), e esta ação estaria relacionada à apresentação desenvolvida no palco. Por isso a *Gesamtkunstwerk* é o pilar de seu drama, sendo a ação a maior importância e a música a sustentação de toda a arte representada. Todo o drama wagneriano é diretamente levado ao seu fim como *Handlung*. Apesar de Nietzsche não ter desenvolvido a questão musical de Wagner em suas composições, utilizou de seu conhecimento filológico para mostrar a sua interpretação sobre drama. No fragmento 1 [56] de 1869, afirma o seguinte: “A *Handlung* aconteceu na tragédia primeiramente no diálogo. Isto mostra, como neste gênero de arte, desde o início não foi além do δρᾶν: mas para o πάθος [...] Os ciclos do canto para o coro com a união da narrativa: esta é a origem do drama grego”⁷. E no fragmento 3 [2] de 1869, discorre: “O drama grego é em seus primórdios um ciclo de canção para coro com a união da narrativa [...] O drama musical grego é a fase preliminar da música absoluta”⁸. Logo, para Nietzsche, drama não é ação, mas sim *pathos*, este efeito só é possível ser gerado/criado pelo coro trágico, pois o coro é o povo, ou seja, a voz do coro é a representação do povo. Para Nietzsche, Wagner teria interpretado de maneira errônea o significado de drama, mas para Wagner, a ação sobre o palco e sustentando pela música afirmava sua *Gesamtkunstwerk*, e, somente assim, o povo alemão poderia inspirar-se no modelo trágico, desde que a base fundamental fosse os mitos germânicos.

A literatura e a filosofia possuem uma porcentagem na obra de Wagner, pois foi através destas duas áreas artísticas e reflexivas que o compositor teve acesso a nomes que o influenciaram por um determinado tempo. Provavelmente, Tieck é o nome

7 NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. In: *KSA – Band 7*, p. 27-8.

8 *Ibidem*, p. 59.

mais importante para entender o motivo que levou Wagner a se tornar um schopenhaueriano, pois antes do filósofo, Tieck já havia escrito sobre as artes, quase que de maneira a mapear o caminho de Schopenhauer. A principal obra de Tieck para Wagner é *Phantásus*, mas provavelmente o compositor teve acesso as suas outras obras, pois ambos tiveram oportunidade de dialogar algumas vezes sobre o drama. Apesar do contato com ter sido ainda no início da mudança composicional de Wagner, com certeza a erudição de Tieck reverberou em Wagner. Vejamos o momento em que Wagner relata em sua biografia a obra *Phantásus* e também sobre suas conversas que teve com Tieck:

Embora eu tenha me apropriado de todos os elementos do conto *Phantásus* de Tieck, eu tive o suporte deste assunto mais sobre o espetáculo, anteriormente reduzido por Hoffmann e fundamentado por mim, pois de maneira nenhuma eu seria capaz de ter retirado de um conto completamente formado a matéria de um trabalho dramático, me sentiria enganado⁹.

[...]

Minhas longas conversas com ele foram preciosas [...] no meu caso, o calor especial é ele se expressar contra a mais nova imitação que se forma sob a habilidade do teatro francês, o mais externo da literatura dramática: seu lamento sobre a perda da verdadeira tendência poética desabafou em uma sonoridade melancólica muito forte¹⁰.

Poderíamos citar inúmeras passagens de Tieck que teriam influenciado Wagner, mas dois momentos, em especial, não podem ser deixados de lado:

⁹ WAGNER, *Mein Leben – Erster Band*, p. 247.

¹⁰ *Ibidem*, p. 398.

É a única arte que reduz a pluralidade e os movimentos mais contraditórios de nossa mente às mais belas harmonias, ela joga com a alegria e a dor, com o desespero e a veneração nos mesmos tons harmônicos. Portanto, ela também nos inspira a alegria da alma, que é a mais bela joia que o homem pode alcançar. [...] Ela tem a própria essência da música de hoje, que formou em seu atual acabamento, a mais jovem de todas as artes. Nenhuma outra é capaz de ter esta qualidade e profundidade, da força sensual e no escuro a eloquência fantástica fundida sobre a essência misteriosa. [...] A arte dos sons flui em nós antes de si mesmo¹¹.

[...]

A música como nós possuímos é evidentemente a mais jovem de todas as artes, ela fez a menor experiência em si, ela realmente ainda não experimentou um período clássico. Por excelência, parece-me que a música vocal e a instrumental ainda não foram separadas suficientemente e cada uma se transforma em seu próprio solo, se contemplam ainda como uma essência unida, e por isso, a música frequentemente é analisada apenas como um complemento da poesia. [...] A música vocal pura provavelmente deve mover-se sem qualquer acompanhamento de instrumentos em sua própria força e respirar nos seus próprios elementos: como a música instrumental segue o seu próprio caminho e não se preocupa com nenhum texto e nem em ser vencida pela poesia, para si própria compõe e comenta poeticamente. Ambos os tipos puros podem separar-se para existir¹².

11 TIECK, *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, p. 78, 82.

12 *Ibidem*, p. 108, 110.

Conhecendo a obra musical de Wagner, não há dúvidas que o compositor sentiu-se seguro em dar continuidade na sua produção musical quando leu os textos de Tieck e dialogou com o mesmo sobre o drama. Entre os nomes que “formaram” o músico e esteta Wagner, não podemos esquecer-nos daquele que teve sua obra nivelada a *Nona Sinfonia* de Beethoven, refiro-me a primeira influência filosófica que Wagner teve para construção de seus escritos críticos, políticos e estéticos, isto é, Ludwig Feuerbach. Como gratidão, Wagner dedica sua obra *Das Kunstwerk der Zukunft* ao filósofo. Abaixo a citação em que Wagner equipara a obra de Feuerbach a *Nona Sinfonia*:

Então apreciei temporariamente o sossego que dominou em mim, apenas a excitação interna, especialmente devido aos conhecidos escritos de Feuerbach que me nutriram. Desde sempre tem sido para mim a tendência nas profundezas da filosofia como uma introdução, da mesma forma de como me senti impelido através da investigação e influência profunda da *Nona Sinfonia* de Beethoven. [...] Mais difícil foi manter continuamente o interesse em *Das Wesen des Christentums* do mesmo autor, pois eu, sob a eficácia involuntária da leitura não poderia deixar de sentir a amplitude e expansão inútil da representação de ideias fundamentais e simples para explicar a religião a partir do ponto de vista psicológico puramente subjetivo. Todavia, Feuerbach foi para mim novamente, como o representante da libertação radical e grosseira, da pressão inibidora da crença na autoridade que faz parte das ideias e, parece muito bem explicável que me senti determinado a dar início em meu escrito *Das Kunstwerk der Zukunft* com uma dedicatória e um prefácio a Feuerbach¹³.

13 WAGNER, *Mein Leben – Erster Band*, p. 490-2.

Este caminho, repleto de nomes considerados pela crítica estética, sempre esteve interligado a Wagner. Poderíamos enumerar e discorrer sobre outros “personagens” da vida real de Wagner, assim seria mais acessível à compreensão do que é a formação musical e erudita do compositor. Porém, como este tema não pode ser apresentado de forma sucinta, passamos para aquele que é, sem dúvidas, o principal nome para Wagner afirmar sua *Gesamtkunstwerk* e seu drama. O filósofo Arthur Schopenhauer em sua obra magna *Die Welt als Wille und Vorstellung* (O mundo como vontade e como representação), mas especificamente no terceiro livro, desenvolve a partir de sua filosofia da vontade o que ele chama de metafísica das artes. A maneira com que Schopenhauer distribui as artes em sua metafísica, sendo cada uma delas comparadas a um grau de objetivação, fez com que Wagner pudesse somar cada efeito gerado pelas artes individualizadas. Desta forma, a união de todas as artes potencializaria o belo e o sublime, em outras palavras, sua *Gesamtkunstwerk* alcançaria seu objetivo. Como enunciado no início, Wagner enxergou lacunas na filosofia das artes de Schopenhauer, assim como na música schopenhaueriana. Para o filósofo, os graus de objetivação da vontade estão presentes nas vozes que formam o encadeamento de uma determinada harmonia. Vejamos como Schopenhauer apresenta tal comparação:

As quatro vozes de toda harmonia, portanto, o baixo, tenor, contrato e soprano, ou, tom fundamental, terça, quinta e oitava correspondem às quatro gradações na ordem dos seres, logo, o reino mineral, o vegetal e o animal e humano. Isso recebe ainda uma vistosa confirmação no princípio musical de que o baixo deva permanecer em uma distância maior entre as três vozes superiores, do que elas entre si; tal que ele possa aproximar-se delas nunca mais do que uma oitava, na maior parte das vezes permanece

mais abaixo, pelo qual, na regra a tríade tem seu lugar na terceira oitava da fundamental. Consequentemente, o efeito da harmonia larga, onde o baixo fica distante, é muito mais poderoso e belo do que a harmonia estreita, onde foi introduzida só por causa do alcance limitado dos instrumentos¹⁴.

As informações acima que Schopenhauer descreve sobre a música, ou seja, as vozes na harmonia, assim como a distância e aproximação da oitava na formação do acorde perfeito são visualizadas na partitura musical da seguinte maneira:

Soprano *Humanos* *Melodia* 3ª Oitava

Contralto *Reino Animal* *Quinta do Acorde* 2ª Oitava

Tenor *Reino Vegetal* *Terça do Acorde* *Base Harmônica a partir do Tôm Fundamental* 1ª Oitava

Baixo *Reino Mineral* *Tôm Fundamental*

No segundo exemplo¹⁵, o acorde construído nas formas, larga e estreita:

Harmonia Larga *Harmonia Estreita*

14 SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung. II.* In: *SW – Band II*, p. 573-4.

15 Tomamos como exemplo o acorde de Do Maior apenas como construção de um acorde individual, ou seja, não nos preocupando com encadeamento e paralelismo. A construção como Tônica, Terça, Quinta e Oitava é a formação do acorde perfeito para Schopenhauer, pois é formado através dos quatro graus de objetivação da vontade. Utilizamos também a formação de Tônica, Quinta, Terça e Oitava para mostrar a possibilidade de uma acorde em sua tessitura larga e estreita. Apesar de saber que esta construção invertida entre o terceiro e quinto grau é apenas um exemplo visual, utilizamos somente para melhor visualização na partitura, algo que não é considerado por Schopenhauer, uma vez que os graus de objetivação da vontade não invertem sua manifestação no mundo fenomênico.

Sobre os graus de objetivação e sua relação com as vozes na harmonia, Schopenhauer escreve:

Reconheço nos sons mais graves, no baixo fundamental, os graus mais baixos de objetivação da vontade, a natureza inorgânica, a massa do planeta. De fato, todas as notas mais agudas e que desaparecem lentamente, são como se sabe, vistas por ter origem nas vibrações do tom fundamental [...] O grave tem um limite além do qual nenhum som é audível: isso corresponde ao fato de que matéria alguma sem forma e qualidade é perceptível [...] O baixo fundamental é, portanto, na harmonia, o que no mundo é a natureza inorgânica, a massa mais bruta, sobre a qual tudo repousa e tudo se eleva e desenvolve. Além disso, toda a harmonia produz o reforço para a parte instrumental ou da voz, entre o baixo e a voz principal, a voz cantando a melodia, reconheço de novo toda a gradação da ideia em que a vontade se objetiva. Quanto mais próximo do baixo, mais baixo cada grau, ainda inorgânico, mas de várias maneiras para exprimir o corpo: as que estão mais altas representam os reinos vegetal e animal [...] Por fim na *melodia*, no canto agudo, toda condução com a arbitrariedade e o descontínuo, o contexto significativo de *um* pensamento, progressão do início ao fim, um todo realizando na voz principal o que eu reconheço novamente como o grau mais alto da objetivação da vontade, a vida cautelosa e a ambição do homem. Porque ele é apenas dotado de razão, sempre visto para frente e para trás, a caminho de sua realidade e de inúmeras possibilidades, e, assim realiza um curso de vida prudente e consequente-

mente coerente – de modo que, a melodia corresponde sozinha um significado intencional com uma ligação do começo ao fim¹⁶.

Quando não é colocada em prática a filosofia da música schopenhaueriana, ou seja, uma metafísica da música baseada apenas em teorias musicais e filosóficas, porém não executada, parece em um primeiro momento, uma filosofia da música consistente. Mas, se tomarmos todas as informações musicais que Schopenhauer desenvolve em sua filosofia, a fragilidade musical é posta em evidências. A relação que o filósofo faz entre os graus de objetivação da vontade com os intervalos é compreensível, pois assim como a natureza orgânica, a massa do planeta possui sua forma e rigidez, firmeza e sustentação, o baixo na harmonia é o que sustenta e forma o acorde, visto que os demais intervalos para construção do acorde são dados a partir da referência intervalar do baixo. Assim como trinados e escalas rápidas não são executadas pelo baixo para obter uma sonoridade agradável, a massa do planeta também não possui grandes movimentos. Os demais intervalos, a terça e a quinta do acorde, possuem uma liberdade maior que a do baixo, mas ainda assim é muito pequena, pois seus movimentos em um encadeamento não podem ser muito distantes e de longa duração, pois desta forma um novo acorde se formaria. Sendo assim, os reinos vegetal e animal, tal como o terceiro e o quinto grau do acorde, conseguem um movimento maior que o baixo, maior que a natureza orgânica, mas, como já dito, ainda limitados. Pensando musicalmente, o terceiro e o quinto grau não pode realizar mais do que uma *Bordadura* ou *Nota de Passagem*¹⁷. Diferente da oitava, nota musical que Schopenhauer nomeia como melodia, esta possui livre movimento do começo ao fim. No exemplo abaixo mostraremos um enca-

16 *Idem, Die Welt als Wille und Vorstellung. I.* In: *SW – Band I*, p. 360-2.

17 *Bordadura* se refere a uma nota que realiza um movimento superior ou inferior, deixada e alcançada por grau conjunto. *Nota de Passagem* é uma ou mais notas que seguem na mesma direção, superior ou inferior sempre em grau conjuntos.

deamento onde a terça e a quinta realizam uma *Bordadura* (*b*) e uma *Nota de Passagem* (*p*). No primeiro exemplo, para realizar o que a filosofia da música de Schopenhauer propõe, é necessário ignorar os paralelismos. No segundo exemplo, realizamos um encadeamento tentando evitar o paralelismo, mas mantendo a oitava como melodia livre na linha da soprano, algo que prejudica o encadeamento. Já no terceiro exemplo, o encadeamento ignora os graus de objetivação na música schopenhaueriana. Tomando este cuidado, durante a análise dos três exemplos, é possível verificar onde há fragilidade na filosofia da música em *Die Welt* de Schopenhauer. Para os exemplos utilizamos a mesma sequência de acordes: Do Maior, Mi Menor, Sol Maior, Fá Maior, Do Maior, Do Maior.

Primeiro exemplo, sem preocupações com os paralelismos, ou seja, um encadeamento ruim, seguindo apenas o que Schopenhauer menciona em sua teoria musical:

Musical score for the first example, showing piano accompaniment with a soprano line. The tempo is marked "Lento". The score consists of six measures. The first measure has a piano dynamic marking "(p)". The second measure has a piano dynamic marking "(p)". The third measure has a piano dynamic marking "(p)". The fourth measure has a piano dynamic marking "(p)". The fifth measure has a piano dynamic marking "(b)". The sixth measure has a piano dynamic marking "(b)". The soprano line is marked "Melodia livre" and features a melodic line with a fermata over the final note. The piano accompaniment consists of chords in the right hand and single notes in the left hand.

Todos os acordes estão na forma perfeita que Schopenhauer compreende em sua filosofia da música, ou seja, Tônica, Terça, Quinta e Oitava.

Segundo exemplo, a preocupação com o encadeamento é mais aparente, porém o mesmo acontece em alguns momentos por ação de manter a oitava como linha melódica, algo que Schopenhauer intensifica por ser a voz que representa o grau mais alto de objetivação, isto é, o ser humano.

Lento

Melodia livre -----

Perfeito 5ª No Baixo 3ª No Baixo 3ª No Baixo 5ª No Baixo Perfeito

Abaixo um encadeamento ignorando os graus apresentados por Schopenhauer, ou seja, sem a preocupação de que a linha da soprano deva ser a oitava do acorde, tão pouco que os acordes sigam em sua construção a Tônica, a Terça, a Quinta e a Oitava.

Lento

Melodia livre -----

3ª No Baixo Perfeito 3ª No Baixo Perfeito 5ª No Baixo Perfeito

Para conhecedores de música, os paralelismos que aconteceram no primeiro e no segundo exemplo mostra a efemeridade na teoria musical de Schopenhauer. Compreendemos que o filósofo desenvolve sua teoria no âmbito da metafísica da música, mas utiliza regras de harmonia para exemplificar sua metafísica. Mesmo que Schopenhauer afirme não ser possível compor uma música perfeita, as regras musicais são elaboradas para melhor execução sonora, melhor maneira de compor e levar uma sonori-

dade aprazível ao ouvinte. Algumas questões musicais apresentadas por Schopenhauer são válidas, por exemplo, quando o filósofo discorre sobre andamentos musicais, modulações, melodia e repouso utilizando a sétima da escala, entre outras. Contudo, quando expõe elementos da harmonia, apresenta equívocos que não são concebíveis na esfera musical.

Toda esta apresentação sobre Wagner, isto é, algumas de suas influências, seja no meio musical como no literário e filosófico, tem como fim apenas um objetivo, a saber, que a literatura, a filosofia, a música, a poesia, as artes, assim como vários temas que o influenciaram, foram testadas e postas em prática, a sua arte máxima é o acabamento final de tudo que pode assimilar e amalgamar para criar sua *Gesamtkunstwerk*. Através de sua Obra de Arte Total, o compositor realiza o que ele compreende como educação político-estética, todas as artes unidas para o mesmo propósito. Wagner tem conhecimento da filosofia schopenhaueriana, mas sua *Gesamtkunstwerk* está além da filosofia de que ele se apropriou. Não seria possível exaltar a filosofia schopenhaueriana de outro modo, senão trabalhando a música como um elo entre os protagonistas, mesmo que venha deslocando-se à margem daquela filosofia. Sua música é a base sonora que sustenta todo o seu drama, com isso Wagner propicia à música, uma condição de início, sustentação e fim do drama; os *Leitmotive* e a tensão harmônica são o máximo que o compositor pode aproximar da metafísica da música de Schopenhauer, visto que “uma música perfeitamente correta não se deixa sequer pensar, muito menos executar”¹⁸. Se tal música não pode ser concebida e nem executada, Wagner a partir da filosofia schopenhaueriana trouxe a metafísica das artes para a Obra de Arte Total, pois desta forma, pode ser executada com a união das artes e apresentar a filosofia de Schopenhauer como pano de fundo, principalmente em seus livros, libretos ou artigos.

18 *Ibidem*, p. 371.

O drama *Tristan und Isolde* é o marco radical da mudança composicional de Wagner, a filosofia de Schopenhauer está presente do início ao fim da obra. A afirmação e negação da vontade, a metafísica do amor e da morte, o sonambulismo – “sonâmbulo magnético”¹⁹ – como afirma Schopenhauer, os tipos de arte que o filósofo percorreu em *Die Welt*, todos estes temas estão desenvolvidos musicalmente no drama wagneriano de maneira executável. Wagner em nenhum momento negou que a filosofia de Schopenhauer esteve sempre ao seu lado, desde que teve o conhecimento das obras do filósofo. Em seus pequenos artigos e escritos maiores é mais evidente a influência schopenhaueriana, pois ele o cita, parafraseia-o, de modo que não há um distanciamento, apenas um complemento como ele mesmo afirma, agora, em seu drama, não haveria motivos de citá-lo diretamente, precisamos analisar e absorver o que em pano de fundo ficou “encoberto”. Se tentamos compreender na filosofia de Schopenhauer a sua metafísica da arte, por que não buscamos com os mesmos objetivos, assim como metafisicamente, a filosofia da arte no drama wagneriano? Não devemos lembrar apenas da música absoluta schopenhaueriana, mas sim, verificar como Wagner se esforçou em trazê-la para seu drama e juntamente com o seu libreto, esboçar a filosofia que então o ajudou a firmar sua teoria da *Gesamtkunstwerk*.

A *Gesamtkunstwerk* foi aos olhos de Wagner, a possibilidade de unir não apenas as artes, mas uma filosofia da música que possuía lacunas a serem preenchidas, principalmente na harmonia, uma vez que o modelo harmônico apresentado por Schopenhauer em *Die Welt*, como podemos observar, não é uma forma de composição que se possa colocar na devida posição de arte suprema. Wagner eleva sua *Gesamtkunstwerk* a partir da união das artes, da metafísica das artes desenvolvidas por Schopenhauer, ou seja, o patamar da arte suprema que Schopenhauer coloca a música é superado por Wagner, pois o compositor prova

¹⁹ *Ibidem*, p. 363.

que o seu drama é capaz de ser realizado musicalmente e não apenas no âmbito filosófico, na esfera metafísica. A música de Wagner, apresentada aos seus espectadores e ouvintes, é tanto música absoluta, como também, sustentação sonora e guia condutor do drama, do herói, dos protagonistas. Estão ação dramática que Wagner desenvolve em sua *Gesamtkunstwerk* é o ápice que *Tristan und Isolde* representa no mundo da ópera, assim como o ápice na forma de educação estética por meio da filosofia, da literatura, das artes, e, principalmente, o meio de fazer política que realmente possa mudar o indivíduo através de seu drama.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: Band 6 e 7). Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.). Berlin/New York: de Gruyter, 1980.
- SCHOPENHAEUR, Arthur. *Metaphisik des Schönen*. Volker Spierking (Hrsg.). München: R. Piper GmbH & CO. KG, 1985.
- _____. *Sämtliche Werke*. (Band I-II). Julius Frauenstädt (Hrsg.). Arbeitsgemeinschaft. Cotta – Insel.Stuttgart/Frankfurt am Main. 1960.
- TIECK, Ludwig. *Märchen aus dem "Phantasmus"*. Stuttgart: Philipp Reclam GmbH & Co. KG., 2013.
- WACKENRODER, W. H. e TIECK, Ludwig. *Phantasien über die Kunst*. Stuttgart: Philipp Reclam GmbH & Co. KG., 2013.
- WAGNER, Richard. *Eine Pilgerfahrt zu Beethoven*. Leipzig. Verlag von C.F.W. Siegel, 1922.
- _____. *Gesammelte Schriften und Dichtungen*. (Band VII). Verlag W. Frissch. Elibron Classics series. Adamant Media Corporation 2005-2006.
- _____. *Lohengrin*. Leipzig: Breitkopf und Härtel. Plate 25700, 1906.
- _____. *Mein Leben* (Band I-II). Eike Middell (Hrsg.). Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1985-1986.

O TEATRO E A EDUCAÇÃO: ELEMENTOS DE TENSÃO ENTRE SENTIDO E SIGNIFICADO

Raquel Célia Silva de Vasconcelos¹

São três pontos que justificam meu interesse na análise sobre o teatro e a educação como elementos de tensão entre sentido e significado. O primeiro corresponde à constituição de saberes centrados no ideal europeu de civilização pautada na tradição filosófica greco-romana, cuja noção de civilização tem como legitimação a razão lógico-analítica moderna. O segundo ponto diz respeito à arte como uma linguagem que nega o plano da consciência ordenadora por meio da *performance* do corpo que compreende os processos de observação na ordem simbólica, alegórica e comunicativa presente no jogo, sobretudo no jogo infantil. O terceiro ponto discorre acerca do espaço performativo do corpo, no qual a alegoria atua como escrita destituindo o poder do símbolo através de sua ação quando desmembra a escrita dada na ordem do limiar entre símbolo e alegoria, despertando, assim, a percepção corporal.

¹ Graduação, Especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional, e Mestrado em Filosofia (Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política) pela Universidade Estadual do Ceará; Especialização em Educação Especial - Formação Continuada de Professores para o Atendimento Educacional Especializado (AEE) e Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Desenvolve atividades na área de Cinema de Animação, Artes Plásticas (objetos, escultura e pintura em tela) e Fotografia. Professora Titular I da Faculdade Metropolitana da Grande Fortaleza – Fаметro.

A CONSTITUIÇÃO E O IDEAL EUROPEU DE CIVILIZAÇÃO

Desde o nascimento da Filosofia no Ocidente, sobretudo com Platão, a razão torna-se reguladora do comportamento e do caminho de apreensão das coisas no pensamento por meio da palavra que se inscreve como imagem (forma) para estabelecer, a partir da linguagem, o diálogo com o mundo. Nesse contexto de valorização da forma, o corpo, enquanto linguagem escrita, passa ser visto apenas como produtor de conhecimento duvidoso, uma vez que sua apreensão e compreensão se apresenta apenas como simulacro do mundo inteligível, comum ao platonismo.

Com o aparecimento do sujeito moderno a concepção de desconfiança do conhecimento produzido pelo corpo não mudou muito, o *cogito* cartesiano se torna o centro de toda e qualquer relação de conhecimento entre o pensamento, as coisas e o mundo, validando, assim, a capacidade analítica do sujeito que, por sua vez, aprisiona o corpo à uma concepção de imagem, constituindo-se simbolicamente, embora tal constituição facilite, como assinala Benjamin, a atuação da figura alegórica que traz uma significação para além do *more geometrico* cartesiano.

O corpo, contudo, obedece ao curso da significação a partir da consciência corporal constituída e mediada pelo próprio corpo e não pelo sentido imagético que lhe é atribuído. Assim, a significação corporal estanca a ação do intelecto, cuja função é neutralizar a ação dos instintos, evitando, assim, a produção dos sonhos, das fantasias e dos desejos inerente ao humano. Para tanto, a alegoria mergulha no abismo que separa o Ser visual e a Significação, nada tem de autossuficiência desinteressada que caracteriza a intenção significativa, e com a qual ela tem afinidades aparentes².

Do ponto de vista da arte, a experiência poética baudelairiana também é um bom exemplo da presença da razão instável.

2 BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*, 1984, p. 187-8.

O estado de devaneio, no momento da escrita poética, demarca os estereótipos nas experiências de Baudelaire e a falta de comunicação entre suas ideias e sua inquietação imobilizada nos seus traços, indicando que não dispunha de reservas que abrissem ao humano um profundo conhecimento e uma ampla visão histórica³. Nesse instante, Baudelaire golpeia por meio de seus versos a cultura uniformizadora – contrária à educação formadora (*Bildung*). Nesse aspecto, educar pressupõe permitir as forças intempestivas se revelarem, como afirma Nietzsche – em sua III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador (*Schopenhauer als Erzieher* de 1874) – quando assinala que:

um filósofo educador cuja função é educar para a simplicidade e a honestidade do pensamento e da vida, possibilita o desenvolvimento de seres intempestivos contra qualquer congregação entre eruditos e ciência. A esse respeito afirma, o que diria ele (referindo-se a Artur Schopenhauer) das duas máximas da educação que estão em voga na nossa época. Uma exige que o educador deva imediatamente reconhecer o ponto forte dos seus alunos e dirigir então todas as energias, todas as forças e todo o raio de sol sobre este ponto, a fim de levar à maturidade e à fecundidade esta única virtude. A outra máxima quer, ao contrário, que o educador tire partido de todas as forças existentes, as cultive e faça reinar entre elas uma relação harmoniosa. [...] Este educador filósofo com quem eu sonhava poderia, não se deve duvidar, não somente descobrir a força central, mas também impedir que ela agisse de maneira destrutiva com relação às outras forças; eu imaginava que sua tarefa educativa consistiria principalmente

3 *Idem*, A modernidade. In: *A modernidade e os modernos*, 2000, p. 9-10.

em transformar todo homem num sistema solar e planetário que me revelasse a vida, e em descobrir a lei da sua mecânica superior (NIETZSCHE, 2003, p. 142-3).

Se para o Idealismo Alemão a *Bildung* (Formação), em especial para Kant, teria como pressuposto a total emancipação do homem por meio da razão, isso significa que a formação dar-se-ia de modo linear, todos os seres pensantes a alcançariam e não necessitariam de qualquer tutela institucional. Assim, não se presenciaria nas ações humana qualquer experiência das contingências e/ou do acaso, tudo seria delineado pela ordem racional sem deixar lacunas entre a realidade e o pensamento, a fala e a escrita. Nesse sentido, pode-se fazer uma analogia com a educação institucionalizada que, por sua vez, torna-se paradoxal uma vez que a escola seria apenas o espaço para o processo de emancipação humana. Então, a prática disciplinar da escola seria a via dessa emancipação? Para Kant somente a prática da disciplina na escola facilitaria a maioria racional, isto é, a educação permitiria o alcance da razão como via segura ao alcance da maioria.

Kant em seus escritos sobre o esclarecimento e a educação parece apontar que a escola cumpriria esse papel. Ela, portanto, tornaria possível – haja vista que a pedagogia proposta por Kant forneceria à escola as condições de possibilidade à emancipação – o alcance da maioria uma vez que a capacidade racional humana permite o entendimento. Contudo, a escola não seria também uma tutela que conduziria a uma uniformização do pensamento, conseqüentemente, da ação e, dessa forma, eliminaria o corpo no processo de significação? É na busca desse processo de significação que a tensão entre corpo, reivindicando espaço e reconhecimento na constituição da significação e do sentido da existência, e razão, vista como a única capaz de permite a maioria, emerge.

A bipartição (corpo e alma) nega a força e a vivacidade dos materiais apreendidos na experiência, e de certo modo a filosofia cartesiana ainda está vinculada à tradição teológica porque nela habita um elemento barroco que traz a concepção de *physis* culpada. Como assinala Benjamin, se o martírio prepara dessa forma o corpo dos vivos para sua metamorfose emblemática, não é sem importância o fato de que a dor física como tal esteve sempre presente no espírito dos dramaturgos como motivo de ação. O dualismo não é o único elemento barroco em Descartes; sua teoria das paixões é altamente significativa, como consequência da doutrina das influências entre corpo e alma. Como o espírito é razão pura e fiel a si mesma, e somente as influências corporais podem pô-lo em contato com o mundo exterior, a dor física constitui uma base mais imediata para a emergência de afetos fortes que os chamados conflitos trágicos (BENJAMIN, 1984, p. 241).

É na bipartição que a visão cartesiana constitui a estrutura do pensamento científico posterior, contribuindo inclusive para as filosofias sistêmicas. A propósito, ainda hoje a ciência é pensada pela estrutura do pensamento circunscrito na esteira cartesiana. E toda educação é pautada nessa estrutura do pensamento porque os modelos pedagógicos estabelecidos têm sempre em mira os conteúdos fragmentados em diferentes disciplinas e a dissecação em laboratório ainda parte das regras cartesianas de análise do objeto. Descartes é contundente nisso quando afirma que “todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nada daquilo que a minha memória cheia de mentiras me representa alguma vez existiu; imagino não ter nenhum dos cinco sentidos; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não passam de ficções do meu espírito” (DESCARTES, 2003, p. 22).

Preocupado com a racionalização excessiva da existência e com o esvaziamento do conceito, Benjamin propõe outra forma de interpretação do mundo, pois o pensamento é digressivo e anticartesiano e, por meio dele, é possível evitar que a consciência caia nas armadilhas da abstração vazia. A interpretação digressiva se relaciona com o objeto através da mimese, espaço do corpo, evitando, assim, a simbolização do próprio corpo na comunicação entre sujeito e objeto. O pensamento digressivo benjaminiano é uma recusa à enumeração - pressuposto das quatro regras elaboradas por Descartes no *Discurso sobre o método* (1637) - que não permite a participação do corpo na elaboração do conhecimento e inibe a crítica. Ademais, o pensamento cartesiano prioriza as ideias inatas e o sujeito transcendental kantiano não concebe qualquer conhecimento alheio às categorias espaço e tempo.

Portanto, se o cartesianismo prepara o positivismo⁴ para alicerçar o cientificismo no século XX, é porque a sociedade administrada pelo mercado tem seu pressuposto na massa civilizada delineando a educação como recurso de sobrevivência à hegemonia do *status quo* burguês. É na comunhão entre economia e ciência difundida no discurso do progresso que a educação burguesa edifica suas bases. É na contraposição àquela hegemonia que é necessário repensar de modo crítico a institucionalização dos paradigmas cultural e educacional pautados na uniformização do conhecimento médio popular e na concepção de História aprisionada ao progresso. Uma concepção de História que, confinada na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo humano e as épocas que rápida ou lentamente seguem a esteira do progresso.

4 De acordo com Nicola Abbagnano, o Positivismo é um termo que foi empregado pela primeira vez por Saint-Simon, para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia (*De la religion saint-simonienne*, 1830, p. 3). O mesmo termo foi adotado por Augusto Comte para sua filosofia, o qual, graças a ele, passou a designar uma grande corrente que, na segunda metade do século XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do Positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível (ABBAGNANO, N. 1999, p. 776).

Educar para o progresso, como perpetuação da ciência cujos financiadores são os mesmos que determinam a economia de mercado impregnada de *laissez-faire*, parece ser algo paradoxal, uma vez que a educação não resulta de uma visão instrumental do saber que precisa trazer resultados imediatos. Pode-se perceber semelhante preocupação na seguinte afirmação: o comércio com a ciência, quando não é orientado e delimitado por uma máxima superior de educação, mas sempre desencadeado segundo o princípio quanto mais, melhor, é certamente tão nocivo aos eruditos quanto a doutrina econômica do *laissez-faire* o é para a moral de nações inteiras. [...] E, porém, esta dificuldade salta aos olhos, quando se presta atenção às numerosas espécies que ficaram defeituosas e corcundas, ao se dedicarem sem reflexão e muito rapidamente à ciência. [...] Se ficarmos no campo da evidência de que não se pode formar atualmente nem um orador nem um escritor – porque não existe exatamente para eles um educador – , se também é quase evidente que agora um erudito seria necessariamente pervertido e desencaminhado – porque é a ciência e portanto uma abstração inumana que deve educá-lo (NIETZSCHE, 2003, p. 144).

Toda crítica de Benjamin remete ao âmbito das filosofias sistêmicas que concebem a História no plano metafísico porque o método sistêmico de apreensão da realidade privilegia a dedu-

ção⁵, a indução⁶ e/ou as duas simultaneamente, as quais vão ao encontro do sincretismo do pensamento. Por certo, a visão dual cartesiana – pensamento (*res cogita*) e matéria (*res extensa*) – delimita o espaço de apreensão da existência sob o julgo do pensamento analítico.

Se a alegoria facilitou pensar a representação como desvio, isso pressupõe que a escrita alegórica esvazia o mundo, torna-o isento de substância, aleatório e funcionalmente aplicável em seus componentes. Este esvaziamento alegórico do mundo é ultrapassado infinitamente na nossa modernidade tardia, isto é, mais tardar desde o século XIX, por aquilo que a mercadoria oferece⁷. A alegoria permitiu à linguagem a prática da leitura filosófica a partir da escrita alegórica que se volta para as ideias sem se ater ao universalismo vazio quando percebe a totalidade no fragmento, no particular, e faz emergir a singularidade. Assim, a função da filosofia é descrever o mundo das ideias sem dissipar o mundo empírico⁸ como fizera o racionalismo de Descartes ao aplicar as quatro regras de seu método.

Na contramão do processo de massificação e uniformização da cultura e contrapondo-se à sociedade administrada pela lei do mercado, Benjamin parece propor uma saída ao apontar no Ocidente uma razão instável⁹. Assim, a instabilidade da razão

5 Para Abbagnano, dedução corresponde à relação pela qual uma conclusão deriva de uma ou mais premissas. Podem-se distinguir três interpretações principais: na primeira a Dedução é fundada na essência necessária ou substância dos objetos referidos nas proposições, essa interpretação remete ao conceito de Dedução estabelecido pela lógica aristotélica; na segunda interpretação, a Dedução se funda nas evidências sensíveis apresentadas nos objetos, sendo que essa definição foi difundida pela lógica estoica ao dividir os raciocínios em demonstrativos ou apodícticos, que concluem por algo de novo e não demonstrativos ou anapodícticos, que não concluem por algo de novo. E a terceira interpretação de Dedução nega que a relação de evidência sensível tenha um único fundamento porque as regras da relação entre objeto e pensamento derivam de um acordo que se dá de modo arbitrário (ABBAGNANO, N. 1999, p. 232-5).

6 A propósito, a indução é um procedimento que parte de fenômenos particulares para se inferir uma verdade universal.

7 Ver o texto de Nobert W. Bolz, onde se encontra a diferença entre uma obra de arte e uma mercadoria: teoria da mídia em Walter Benjamin (BOLZ, N. 2008, p. 1).

8 BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*, 1984, p. 54.

9 Clarice Nunes afirma que em Walter Benjamin a consciência é o tempo todo testada, depurada e refinada pela experiência, mas essa experiência não é apenas o que se passa no mundo sensível. Sua busca por uma experiência autêntica leva-o a examinar suas lembranças e a tentar compreender a cultura jovem do movimento estudantil berlinense da década de 1910, quando foi fortemente marcado pelas concepções

traz as condições de possibilidade da renovação do campo visual de apreensão da realidade e, nesse sentido, é preciso burlar os processos de subjetivação através do choque e do jogo. O choque impulsiona a irracionalidade, depurando e refinando a consciência através da experiência poética¹⁰ que se distancia e se aproxima das ações da massa civilizada e da existência em sociedade. Nesse distanciamento e aproximação o jogo se permite jogar.

Benjamin, em seu ensaio, *A obra de arte na era da reprodutividade técnica*, aponta que a técnica fez o tempo suprimir o espaço e alterou radicalmente as condições materiais e existenciais dos artistas e, conseqüentemente, seu papel sociopolítico. Com isso, a arte, de certo modo, perde o sentido quando não exprime mais o pulsional, dificultando a expressividade e comunicação das subjetividades criativas. A subjugação da arte à indústria cultural aponta para a manipulação da vontade e dos valores da massa consumidora, funcionando muito bem para o paradigma educativo estabelecido pela burguesia porque propõe um ensino que faça jus à sociedade do consumo. E o processo de automação da vida espelha-se na imagem do mundo em que a inversão dos valores transforma a realidade em pura aparência, facilitando a produção de subjetividades com representação acrítica da existência, espelhadas na vida como espetáculo¹¹. Essa visão da vida encenada como espetáculo corresponde à herança barroca que transitou para a Modernidade.

O *flâneur* representa essa transição. Ele realiza o antigo sonho humano do labirinto ao perseguir, sem o saber, a realidade.

do educador Gustav Wýneken (NUNES, 2008, p. 91).

10 Clarice Nunes afirma que a experiência nasce poética, na relação com a natureza, o mito, a memória e a tradição (*Ibidem*).

11 Como afirma Guy Debord, nas seguintes teses: 1) Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação. 2) As imagens fluem desligadas de cada aspecto da vida e fundem-se num curso comum, de forma que a unidade da vida não mais pode ser restabelecida. A realidade considerada parcialmente reflete em sua própria unidade geral um pseudo-mundo à parte, objeto de pura contemplação. A especialização das imagens do mundo acaba numa imagem autonomizada, onde o mentiroso mente a si próprio. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo (DEBORD, G. 2003, p. 8-9).

Nada é mais insensato que a tese convencional que racionaliza sua conduta, base incontestada da literatura ilimitada que persegue o comportamento ou a figura do *flâneur*. Seu estudo acerca da aparência fisionômica das pessoas para ler-lhes a nacionalidade e a posição, o caráter e o destino, a partir do modo de andar, pela constituição corporal e pela mímica facial das, demonstra seu interesse em dissimular seus motivos em apontar a vida moderna como espetáculo. Assim, se a arte na Modernidade é afetada pela falsa mimese incorporada à cultura de massa, isso significa que, direta e/ou indiretamente, o paradigma educacional burguês circunscreve-se ao elemento anímico da vida como espetáculo.

Algo semelhante aconteceu no século XVII quando o Teatro Jesuítico propôs a educação através da imagem, como forma de controle do conflito entre ciência e cristianismo. A educação, por meio da imagem, inicia-se no Barroco com o drama jesuítico da salvação quando o teatro jesuítico aguça os sentidos através das encenações, cuja intenção é depurar a culpa e conduzir à concepção de um destino fatal. Na contramão dessa educação dos sentidos e na tentativa de valorização do método dedutivo, René Descartes propõe a racionalidade analítica para o avanço da ciência, possibilitando à burguesia vislumbrar um progresso aprisionado à economia e direcionando a cultura e a política. E, como consequência, submeteu todos ao conhecimento médio popular para estabelecer a educação dos resultados proposta pela pedagogia do controle da natureza interna e externa.

A ARTE COMO LINGUAGEM VERSUS CONSCIÊNCIA ORDENADORA

Por certo, a história do progresso tem sua origem no avanço das ciências empíricas que só seria possível com a expansão da razão analítica privilegiando o historicismo e o universalismo.

E com eles todos os instrumentos (livros, brinquedos, escola e pedagogos) vão contribuir para o nascimento da sociedade produtora de mercadorias¹² que vê a educação, com desenvoltura tão lamentável, enquanto mercado colonial para bens culturais¹³. Para tanto, foi necessário criar artificios suficientemente eficazes que atingissem a todos, sobretudo jovens e crianças e, assim, conduzi-los ao modo de vida moderna, na qual a instrução é o processo educativo mais adequado.

A instrução facilita o processo de massificação da sociedade, demonstrando que o ideal de educação resultante do autocultivo da *Bildung*, ou Educação Formadora, almejada pelo Idealismo alemão, não findou. Na verdade, a massificação permitiu a expansão da *Halbbildung*, ou semiformação, sobretudo após a institucionalização da “educação” como resposta às demandas do mercado. As demandas por paradigmas pedagógicos que atendessem à profissionalização e à especialização de crianças e jovens acarretaram o aculturamento como resultado da expansão da cultura utilitária por meio do ensino como instrução. A esse respeito, Olgária Matos, tendo como pressuposto a *Minima moralia* de Adorno, afirma que:

o mercado é o agente subordinador de todos os planos da vida ao fator econômico. A indústria cultural constitui a expressão mais patente da insolvência da Educação formadora sob o impacto de valores empresariais do sucesso e do lucro. Cunhado por Adorno, o conceito de *Halbbildung*, ou semiformação, opõe-se ao de *Bildung*, ou Educação formadora, auxiliando a afastar o engano a que poderia induzir a expressão ‘cultura de massa’. Produzida não pelas

12 BENJAMIN, W. Pedagogia colonial. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, 2002, p. 147.

13 *Ibidem*.

massas mas para elas, a cultura de massa tem na passividade seu elemento e os bens culturais não são também mercadorias, mas só mercadorias (MATOS, 1997, p. 156).

Portanto, na tentativa de recobrar uma educação que permita a integração social e a produção criativa e crítica de conhecimento, Benjamin analisa o conceito de mimese apontando que após sua transição para a linguagem, abriu-se espaço para a técnica como único campo de atuação e condução da existência. Com a transição da mimese para a linguagem, houve um alargamento da cultura mimética que se expressa de um modo sedutor por meio do consumo, cuja função é atrair, mimeticamente, para o acúmulo de bens materiais.

É no contexto de crítica à modernidade que a concepção benjaminiana de mimese, como fenômeno da vida social, estimula o próprio processo de socialização e aprendizado e permite à criança o desenvolvimento cognitivo e o sentimento de integração. Por intermédio da faculdade mimética a criança estabelece formas de relação com o mundo na dimensão ontológica, que se inicia no campo da sensibilidade com a ação corporal a partir do gesto. O corpo da criança demonstra gestos e movimentos na comunicação para comungar a experiência de semelhança presente no grupo.

Por um lado, o gesto infantil expressa resistência e renúncia às práticas coercitivas do adulto, possibilitando à criança criar o mundo simbólico na dimensão da percepção que privilegia, inicialmente, a ação do corpo. É notório que a faculdade mimética pertence ao gênero humano e não reduz a existência à mera reprodução sociocultural, mas resulta da própria capacidade de discernir sobre a existência, uma vez que criar corresponde à ação integrada ao viver humano. Benjamin explora o conceito de mimese atrelado à infância para demonstrar que a criação

efetiva é própria da constituição subjetiva e depende diretamente das concepções de cultura e de educação.

Por outro lado, toda discussão sobre a educação pressupõe também uma análise do conceito de cultura quando se tem como foco à demanda social por escola definindo a constituição do sistema educacional que busca atender a demanda do capital. Nesse sentido, a concepção de educação implantada é pautada em métodos estabelecidos por pedagogias que são reproduções de modelos burgueses convencionados por países que detêm o conhecimento técnico-científico e o controle socioeconômico e político. Isso implica uma imposição cultural, política e econômica ao mundo, a qual se estabelece a partir de um jogo infundável de forças resultantes de uma soberania imersa no ordenamento jurídico expresso na ausência de soteriologia¹⁴. Esta tem seus pressupostos pautados em uma ordem jurídica que culmina na tentativa de trazer uma concepção de destino fechado¹⁵.

Vale lembrar, após a tese do direito divino o rei assume o destino dos súditos que se veem submissos à nova tutela inspirada na concepção barroca, que mergulhada no espírito da teologia restauradora da Contra-Reforma¹⁶, impõe o ideal do luteranismo. Mesmo sob tal inspiração, o soberano do século XVII governa conduzindo a vida dos súditos à ideia de destino fechado no sentido da moral luterana, que impõe uma postura estoica ao governante no tocante à ação de governar. No entanto, o soberano, na tentativa de fugir do destino fechado, aposta no desenvolvimento

14 Segundo Nicola Abbagnano, a soteriologia é a doutrina religiosa da salvação sobre o aparecimento de tendências soteriológicas no ocidente (1998, p. 921).

15 Na *Origem do drama barroco alemão* (1925), Benjamin faz a leitura da imagem histórica do século XVII e percebe que a Reforma Protestante, para atingir as prerrogativas reais, fortalece a tese do direito divino para afastar por completo a intervenção de Roma. A partir da tese do direito divino o soberano vê na Reforma a saída para fugir da tutela papal e, assim, assumir de direito e de fato a tutela dos súditos. Assim, o direito divino contribui significativamente para o monarca somar todos os atributos de que precisava para deter o poder político e espiritual dos súditos, tendo por trás todo o rigor da moral luterana cuja premissa revela que o destino não é nem um acontecimento puramente natural, nem puramente histórico (BENJAMIN, W. 1984, p. 152). Na verdade, o destino resulta do legado de uma tradição perpetuada a partir da destruição do ethos histórico (*Idem*, p. 111), cuja concepção permeia a anti-história estoica.

16 BENJAMIN, W. 1994, p. 152.

da arte e da ciência que passam a determinar a vida dos súditos. Isso pode ser observado na conduta assumida pela rainha Elizabeth da Inglaterra (a rainha virgem) ao se deixar conduzir pelas prerrogativas do Anglicanismo, cujos representantes só acreditam no poder da jovem soberana quando a mesma assume uma postura estoica diante da vida para permitir que a Inglaterra avance econômica e politicamente.

Desse modo, o século XVII conduz a todos à visão de destino fatal que impõe dados temporais à dimensão do ordenamento das ações. Assim, o jogo, como ordenamento das ações, reflete significativamente no paradigma educacional porque exprime a necessidade de uma educação que atenda às vicissitudes de uma história mergulhada no destino fatal¹⁷ de dados temporais transpostos para um espaço imaginário. O destino agora está condicionado às forças provedoras da ciência e da arte, elas têm o poder utópico ante a História¹⁸ em face do processo de secularização. E nesse jogo o corpo é o espaço de expropriação dos sentimentos e de seu controle quando a ciência assume sua ação provedora do destino.

Como todos os seus elementos antigos, o estoicismo do Barroco também é pseudo-antigo. Em sua recepção do pensamento estoico, o Barroco atribui muito menor importância ao pessimismo racional que à desolação com que a prática estoica confronta

17 “Uma concepção de destino fechado perpetuou-se de certo modo por toda Europa durante o século XVII, transitando para a ação política em virtude da influência do luteranismo, pois os grandes dramaturgos alemães do Barroco eram luteranos. Enquanto nas décadas da Contra Reforma o catolicismo tinha impregnado a vida profana com toda a força de sua disciplina, desde o início o luteranismo manteve com a vida cotidiana uma relação antinômica. A moralidade rigorosa da vida do cidadão, por ele ensinada, contrapunha-se sua renúncia às boas obras. Ao negar o efeito especial e miraculoso dessas obras, ao abandonar a alma à graça da fé, e ao considerar a esfera secular e política como um campo de prova para uma vida apenas indiretamente religiosa, e na verdade destinada à demonstração das virtudes burguesas, o luteranismo conseguiu sem dúvida instalar no povo uma estrita obediência ao dever, mas entre os grandes instilou a melancolia. [...] Naquela reação excessiva que em última análise excluía as boas obras como tais, e não apenas seu poder de determinar o mérito e de servir como expiação, manifestava-se um elemento de paganismo germânico e uma crença sombria na sujeição do homem ao destino” (BENJAMIN, W. 1984, p. 161-2).

18 A respeito da posição de Benjamin contra a concepção de História atrelada ao destino fechado, acrescenta Susan Buck-Morss, o modo como construímos o passado determina a nossa compreensão do curso presente. Para usar a metáfora de Benjamin, o vento da história mundial sopra do passado; nossas palavras são as velas; a forma como são postas as determina enquanto conceitos (BUCK-MORSS, S. 1998, p. 3-4).

o homem. O amortecimento dos afetos e a drenagem para o exterior do fluxo vital, responsável pela presença no corpo desses afetos, pode transformar a distância entre sujeito e o mundo numa alienação com relação ao próprio corpo¹⁹.

Nesse aspecto, a racionalidade analítica é instituída como ordenadora de afetos e a única responsável pelos aspectos da vida na dimensão conceitual, trazendo consequências nefastas para a cultura e para a educação. Ela incide no abismo, que hoje presenciemos, entre educação e cultura, aprisionando a aprendizagem, em termos modernos, à massificação alimentada pela estrutura cartesiana do pensamento. A existência submetida a essa estrutura significa que a matemática direciona a vida como se fosse um segmento de reta com seu começo e seu fim. Essa estrutura do pensamento exige uma racionalidade técnica e, conseqüentemente, sincrética, facilitando a autoalienação como uma resultante da primazia de conteúdos sistematizados e apreendidos pela consciência.

A supremacia da racionalidade analítica converge com pedagogias que, muitas vezes, conduzem o conhecimento ao erro e à ilusão quando simbolizam a existência de modo subordinado ao mundo imaginário atrelado a um futuro vindouro hipotético que se apresenta de modo fragmentado. A existência seria como um segmento de reta em que se poderiam determinar os pontos: inicial e final. Assim, é necessário pensar o jogo e a representação, sobretudo na infância, como renúncia às simbolizações de uma existência que, muitas vezes, resulta de hábitos cristalizados constituídos em face de um mundo reificado²⁰. Mundo este que expressa a presença de um jogo, cuja regra tende a privilegiar

19 BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*, 1984, p. 164.

20 Para Olgária Matos, constitui-se um universo governado pelo princípio da abstração, mundo reificado, no qual o homem reifica o homem; um mundo da equivalência e da indiferença (*Vergleichung*) entre coisas e coisas, homens e homens, homens e coisas. Nesse universo se impõe um redimensionamento da razão, que reconcilia seus aspectos instrumentais (controle da natureza e busca da exatidão e do cálculo) com a dimensão qualitativa do mundo, com a passividade, a sensorialidade e a sensualidade dos indivíduos (MATOS, O. 1997, p. 152).

quem estabelece a própria regra do jogo, ou seja, não existe a possibilidade do jogo jogar e as regras serem restabelecidas sempre que necessárias quando há um deslocamento do poder. Este permanece no jogo que o desloca para a constituição de um sistema fechado que impõe todos à ordem do discurso, cuja intenção é escamotear a verdade da linguagem: consciência transcendental.

ELEMENTOS DE TENSÃO ENTRE O SENTIDO E O SIGNIFICADO

A interpretação da existência mediada pela escrita alegórica do corpo, na condição de uma escrita imagética, rompe com o sujeito lógico-analítico e transcendental. Assim, o corpo participa do jogo da linguagem no sentido de apresenta-se a si mesmo e ao mundo e, nesse momento, ele destrói os símbolos cristalizados que conduzem o mundo à ordem objetiva traduzida no movimento contínuo das coisas criadas nas dimensões externa e interna ao pensamento cauteloso e contemplativo.

Desse modo, o corpo expressar a tensão presente nos fenômenos apreendidos, pois o jogo e a apresentação corporal não são instâncias de saberes absolutos constituídos pelo símbolo apreendido na média no sentido aristotélico. O jogo e a apresentação se encontram na dimensão simbólica que transitam na alegoria que rompe com a média entre particular e universal, um particular que não necessita do universal para existir, mas que o reconhece como totalidade.

Portanto, não se trata de uma alegoria da ordem convencional entre imagem e significação, mas de sua forma de expressão como linguagem e como escrita no corpo, propiciando elementos de tensão entre sentido e significado expressos no corpo a partir da percepção alegórica. Ademais, a constituição da consciência corporal resulta das emoções, das ações e da interação social. Dessa forma, o sentido e o significado expresso pelo corpo que,

por sua vez, compreende-se a partir da consciência corporal de si parte das experiências que vão se acumulando na memória do próprio corpo, firmando, assim, sua consciência sensorial que se projeta a outros corpos. Isto pressupõe um aprendizado que não necessariamente atravessa o sujeito lógico-analítico e transcendental, embora toda tradição filosófica firme a construção do conhecimento a partir dos princípios da razão que legitima, na modernidade, o sujeito transcendental.

Não se pode negar que a proposta kantiana delinea, de certo modo, a supressão da experiência do corpo em prol de uma emancipação racional que busca uma ordem racional fechada às possibilidades de estabelecer relações com a consciência corporal capaz de produzir realidade, fala e escrita descomprometida com a análise e a síntese do pensamento. Butler assinala que o ato de fala de Austin expressa a contribuição do corpo e sua relação com a linguagem.

[...] sustento que um ato de fala é um ato corpóreo, e que a “força” do performativo nunca é totalmente separada da força corpórea: isso constituindo o quiasma da “ameaça” enquanto ato de fala ao mesmo tempo corpóreo e linguístico [...] em outras palavras, o efeito corpóreo da fala excede as intenções do falador, propondo a questão do ato de fala ele mesmo como uma ligação do corpóreo e forças psíquicas (BUTLER, 1993, p. 255 *apud* SETENTA, 2012, p. 6).

Nesse aspecto, a relação entre o performativo e a força corpórea implica ruptura com contextos preestabelecidos, pois o ato de fala também é processo corporal uma vez que o corpo reúne informações transitórias que contribuem no ordenamento da fala performativa. Se pensarmos o corpo na experiência cênica

expressando a fala performática, verificaremos a produção contínuas de signos percebidos e transformados na troca de informações internas e externas, ou seja, na subjetividade e no mundo. Então, nesse sentido, instala-se na comunicação poética de Baudelaire e no jogo infantil – visto aqui como apresentação do mundo a si mesma – também uma forma de produção de significado que escapa à síntese analítica do pensamento.

Baudelaire se contrapõe à proposta civilizatória do século XIX que vê no controle das ações humanas a expansão do mercado²¹ que impõe valores – típicos da sociedade administrada – alimentando a competitividade, o lucro e o sucesso. Portanto, se o artista (Baudelaire) é a própria poesia, então, seu arbítrio não tolera nenhuma lei acima de si, pois ele não é outra coisa senão uma esqualida metáfora da autonomia da arte²². E no jogo das significações alegóricas, o sentido que opera mediado pelo símbolo é eliminado de todo seu valor primordial diante da ambivalência da significação alegórica expressa na poesia de Baudelaire.

Do ponto de vista do jogo²³ infantil, a criança parece destituir os símbolos impostos quando quebra a unidade estabelecida entre o rito e o mito que o adulto incorpora ao brinquedo, pois qualquer objeto pode se tornar um brinquedo, isso é notório nas palavras de Benjamin ao afirmar que a criança quer puxar alguma coisa e tornar-se cavalo, quer brincar com areia e tornar-se padeiro, quer esconder-se e tornar-se bandido ou guarda. Na escolha do próprio brinquedo a criança negligencia o lado mítico e ritualístico do jogo, pois ela conserva, quando o jogo se faz jogo, seu caráter mítico suspende sua dimensão ritual; ou ela deixa permanecer no jogo o rito e elimina sua condição mítica. A pro-

21 Aqui faço uma analogia à observação de Olgária Matos quando afirma: “o mercado é o agente subordinador de todas as esferas da vida ao fator econômico. E a indústria cultural é a expressão mais patente da insolvência da educação formadora (*Bildung*) sob o impacto de valores empresariais, da competição, do lucro e do sucesso” (MATOS, 2006, p. 40).

22 BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, 2002, p. 87.

23 A respeito do jogo, Giorgio Agamben afirma que “o jogo quebra a unidade (entre rito e mito): como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito” (AGAMBEN, G. 2007, p. 67).

fanação da criança negligencia as regras impostas porque ela faz um uso particular do jogo a partir de suas próprias regras momentâneas, isso não significa indiferença ou incredulidade, mas negligência. A esse respeito assinala Giorgio Agamben quando afirma que:

à religião não se opõe a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a negligência, uma atitude livre e distraída – ou seja, desvinculada da religio (aquilo que cuida para que se mantenham distintos) das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular (AGAMBEN, G. 2007, p. 66).

Assim, no jogo a criança destitui o brinquedo da condição original. Ela pratica uma espécie de profanação quando atribui ao brinquedo outra utilidade, nessa atribuição ela cria possibilidades diferentes aos jogos e às brincadeiras. A criança consegue isso transitando livre e distraidamente sem a interferência do adulto porque, diferentemente deste, consegue expressar o aspecto fundamental presente no jogo, a profanação; ao profanar ela incorpora às ações uma atitude política e produz seu próprio conhecimento.

Portanto, o jogo elaborado pela criança permite que o próprio jogo aconteça porque os pressupostos do jogo puro não são determinados pela razão ordenadora, analítica e transcendental. No jogo infantil a criança experimenta a tensão, o instante e a linguagem do corpo que facilita despertar o pensamento em seus pormenores. Nestes, a verdade aparece para a criança com a con-

cretude das coisas que lhe aparecem aos sentidos. Portanto, jogar é estabelecer uma tensão entre saber e verdade, onde ordem e desordem ocupam o mesmo espaço-temporal.

Vale ressaltar que Benjamin concebe a forma como uma estrutura do Ser porque a verdade visa à unidade do particular. E se o conceito remete ao particular, isso pressupõe que contemplar a verdade só é possível com uma leitura pormenorizada do conceito, representando em si o conteúdo material do fenômeno. É por meio da representação, como desvio, que o conceito assume a mediação entre o fenômeno e a ideia, isso significa que a verdade só é captada na interpretação depurada do conceito. Assim, a Ideia em Benjamin corresponde ao exercício do pensamento, concepção semelhante ao de Leibniz quando afirma que: “a ideia não consiste em algum ato de pensar, mas sim na faculdade de o exercer, e afirmamos que temos a ideia da coisa, embora nela não pensemos, desde que possamos, dado o caso, pensar a seu respeito (LEIBNIZ. 1974, p. 401).

Nesse aspecto, a prosa, por exemplo, é uma forma de representação que deve ser apreendida para se obter a verdade, uma vez que o conteúdo de verdade só pode ser captado pela exata das imersões nos pormenores do conteúdo material²⁴. Todas essas questões indicam a necessidade de repensar a relação entre conhecimento e verdade, sobretudo quando o saber é legitimado na esteira do progresso sobrepujando o pensamento reflexivo²⁵. Nesse contexto, os postulados que são: a arte da interrupção, em contraste com a cadeia das deduções, a tenacidade do ensaio, em contraste com o gesto único do fragmento, a repetição dos moti-

24 BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*, 1984, p. 52.

25 Benjamin parece delimitar o abismo entre saber e verdade quando defende a tese de que o objeto do saber não coincide com a verdade, esta não está restrita ao saber especializado da ciência que tem a seu favor o método científico. A ciência, através do método científico, tenta capturar a verdade através de uma compilação enciclopédica dos conhecimentos, mas é impensável acontecer pois a verdade não pode ser questionada, uma vez que a verdade apresenta-se à contemplação das ideias, cujo método é a representação como desvio. Este, por sua vez, permite a contemplação da verdade por meio das ideias que se apresentam na dimensão do Ser, indicando que o filósofo utiliza postulados que permitem a contemplação a partir da imersão nos interstícios dos fenômenos.

vos, em contraste com o universalismo vazio, e a plenitude da positividade concentrada, em contraste com a polêmica negadora²⁶.

Assim, o propósito do jogo, como brincar, a apropriação do objeto torna-se secundária para a criança. Este fato ocorre em virtude da representação do objeto feita pela criança quando brinca não se dá na dimensão de uma consciência que se apossa do saber, mas da representação que revela uma verdade expressa no jogo em que prevalece a interrupção. Dessa forma, a repetição dos motivos que conduz a criança à posse temporária do objeto demonstra sua capacidade de destruição do pensamento sincrético.

Nessa destituição por meio do jogo, a criança cria critérios e regras para a constituição de um conhecimento que delinea a diferença entre ensinar e educar, apontando que a educação não se restringe à apreensão de signos, mas se inscreve na transição dos signos para o gesto. Este acontecimento torna-se a condição de possibilidade para pensar que a escrita infantil como criação tem sua origem nas relações de afetos e sentimentos compartilhados entre ela, as coisas e o mundo, em um tempo experienciado diferentemente do adulto.

Assim, a criança compartilha de modo instantâneo as relações de semelhanças que podem ocorrer por meio da imitação de sons, de gestos e de imagens. E a partir daí ela estabelece, de modo simbólico, sua relação com as coisas e com o mundo, prevalecendo, nessa relação, a magia oriunda da nomeação linguística de um símbolo que, necessariamente, pode não comunicar, mas pode expressar a força oriunda da palavra. Então, se o saber é posse²⁷, como assinala Benjamin, o jogo infantil e o jogo lúdico da arte são a destituição dessa posse, apontado que existe um traço geral de como a natureza do jogo se reflete no comportamento lúdico.

26 BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*, 1984, p. 54-5.

27 *Ibidem*, p. 51.

Todo jogar é um ser-jogado. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador. [...] O verdadeiro sujeito do jogo (é o que tornam evidentes justamente essas experiências em que há apenas um único jogador) não é o jogador, mas o próprio jogo. É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém no jogo (GADAMER. 1999, p. 181).

Assim, a autorrepresentação do jogo corresponde simultaneamente ao alcance da autorrepresentação do jogador, ou seja, no momento em que ele joga, ele representa. Jogar para Gadamer “é sempre representar, é que o jogo humano pode encontrar na própria representação a tarefa do jogo. [...]” (GADAMER. 1999, p. 183-4). Isto pressupõe que todo representar, de acordo com a sua possibilidade, é um representar para alguém, o que produz a peculiaridade do caráter lúdico da arte. Gadamer assinala que “a representação do culto (*Kultspiel*) e teatral (*Schauspiel*) não representam evidentemente do mesmo modo e num mesmo sentido, como representa a criança que brinca” (*Ibidem*). Para o autor o jogo não é um mero representar-se de um movimento ordenado, nem mesmo o mero representar, no qual se revela a criança que brinca, mas é, jogar o jogo. É justamente essa indicação, própria a todo representar, que se constitui o ser da arte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O teatro e a educação, no processo formativo, auxiliam na constituição e no aprimoramento do gesto infantil, embora o apelo da sociedade midiática na contemporaneidade, que tem na imagem o poder de sedução e de controle das ações da criança no pré-operatório, facilita o condicionamento do gesto aos para-

digmas preestabelecidos, pois essa sociedade vê na repetição do gesto o veículo de assimilação da cultura. Nesse aspecto, o modo de vida da contemporaneidade está aprisionado à constante dessacralização do mundo que, sob a colaboração das instituições, força a criança à aceitação da dessacralização, caso contrário, ela não se integra ao grupo, pois é preciso a ação da estética da repetição vinculada à expansão e ao acolhimento dos padrões, muitas vezes, alimentados pela cultura imagética.

Por certo, a estética da repetição – vinculada a uma visão comercial e mercadológica da existência mediada por produtos culturais – estabelece juízos valorativos aos consumidores, tornando-os reféns de modelos instituídos pela sociedade imagética. Esta, por sua vez, atinge a população por meio da fragmentação, da descontinuidade, da repetição e daqueles padrões, transformando a cultura em mercadoria que, por sua vez, atinge todos os campos do saber, inclusive a arte.

No tocante ao teatro, é fundamental veiculá-lo à forma de representação (apresentação) da criança que permita o desprendimento do sentido e do significado da existência moldados pelo adulto, pois sua apresentação da vida e das coisas do mundo corresponde a uma interação simbólica que possibilite uma vivência coerente entre afetos e logos. Nesse aspecto, o jogo dramatizado permite a sociabilização da fala e da escrita do cotidiano, pois não implica necessariamente que a cultura e a educação dependam de subjetividades capazes de incorporarem aptidões herdadas de parâmetros apreendidos no grupo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo. [S.l.], 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. [S.l.], 2002.
- _____, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. [S.l.], 1984.
- BUCK-MORSS, Susan. *Walter Benjamin: entre moda acadêmica e avant-garde*. p. 41-56. Texto de uma palestra que a autora proferiu na Universidade de São Paulo no ano de 1998. Tradução de João Roberto Martins Filho.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo (1931-1994)*. EBookLibris.com, p. 8-140. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.com/eLibris/socespetaculo.html>. Acesso em: 10 dez. 2003.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3. Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- KANT, Immanuel. Que significa orienta-se pelo pensamento? (*Was heisst: Sich Im Denken orientieren?*) In: KANT, Immanuel. *Textos selecionados*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Edição bilíngue, 2. Ed. Petrópolis, Rio Janeiro: Vozes, 1985a.
- _____. Resposta a pergunta: que é esclarecimento? (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung?* 1783, p. 516). In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Edição bilíngue, 2. Ed. Petrópolis, Rio Janeiro: Vozes, 1985b.
- _____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4. Ed. Piracicaba: Editora Unicamp, 2004.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. O que é a idéia. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1844-1900). III Considerações intempestivas: Schopenhauer educador. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melho Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 138-222.

_____. Schopenhauer come educadore (Considerazioni inattuali, III). In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Opere 1870-1881*. Introduzione di Fabrizio Desideri, Edizioni integrali. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993, p. 399- 445.

NUNES, Clarice. Walter Benjamin: os limites da razão. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de. (Org.). *Pensadores sociais e História da Educação*. 2. Edição revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 89-102.

MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. *Filosofia a polifonia da razão: filosofia e educação*. São Paulo: Scipione, 1997.

PLATÃO. *Diálogos VI*: Crátilo (ou da correção dos nomes), Cármides (ou da moderação), Laques (ou da coragem), Ion (ou iliada), Menexeno (ou oração fúnebre). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2011.

SETENTA, Jussara Sobreira. *O Fazer-Dizer de Corpos: modos de fazer dança e performance*. 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades em las Culturas. Rosário, Agosto de 2012. Disponível em: <http://red.antropologiadelcuerpo.com/wp-content/uploads/setenta_jussara_GT7.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2016.

CRISE, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO SUPERIOR NO BRASIL

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior¹

Este texto tem a pretensão de arregimentar e organizar, minimamente, algumas impressões que venho construindo, há pelo menos dois anos, sobre a Educação Superior pública no Brasil. Tal como Nietzsche (2004) em 1872, quando de suas conferências acerca da formação alemã em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, a proposta aqui é, em resumo, denunciar problemas e vislumbrar encaminhamentos para possíveis soluções. Contudo, como Nietzsche, pretendo identificar mais os males do que os remédios para a cura. Quanto à filosofia, a ideia é perguntar pela atualidade de seu sentido em meio ao cenário vigente diariamente classificado pela inteligência jornalística como crise. E também indagar se cabe a ela, à filosofia, alguma tarefa em especial em nome das mudanças necessárias à educação. Para além da semântica e do interesse midiáticos, o fato é que a Educação Superior no Brasil enfrenta graves problemas, principalmente, dificuldades acerca de seu próprio sentido. Talvez a convicção de Nietzsche em não separar a Educação e a Cultura seja uma boa provocação para pensarmos também novas possibilidades para a formação institucional brasileira. Dito isso, vejamos que contornos a relação entre crise, filosofia e educação superior no Brasil irá assumir nas linhas que se seguem.

1 Dr. Ivânio Azevedo, Professor Adjunto da Universidade Federal do Cariri. E-mail: ivanio.azevedo@ufca.edu.br. Comunicação apresentada no VII Encontro Nietzsche-Schopenhauer, na cidade de Fortaleza, em 2016.

Em nosso país, as universidades públicas produzem o maior número de pesquisas e patentes² quando comparadas com a média das instituições privadas, além de possuírem maior maturidade na condução da formação acadêmica como um todo. Há uma intenção de integralidade formativa no famoso tripé Ensino, Pesquisa e Extensão no qual os momentos de transmissão, investigação e socialização do conhecimento devem, respectivamente, compor o currículo universitário. É comum a crença de que se estes três momentos forem devidamente articulados no cotidiano acadêmico, resguardando suas identidades e diferenças, a universidade realiza sua missão precípua.

Outro aspecto importante é que nos últimos anos, mais fortemente, a educação universitária vem pautando os demais níveis de formação. A mudança no processo de ingresso dos estudantes secundaristas³ em cursos de graduação, por exemplo, força as escolas a reelaborarem seus currículos, seus métodos de ensino e suas táticas comerciais. A escolha do *Exame Nacional do Ensino Médio* como critério de seleção por parte das universidades, bem como do *Sistema de Seleção Unificada* (SISU), ao serem combinadas com uma política de investimentos financeiros, foram suficientes para que ocorresse uma mudança significativa no perfil dos ingressantes e na organização escolar. Na primeira década dos anos 2000, mais precisamente a partir de 2005, iniciou-se um processo de ampliação de vagas nas universidades federais que implicou na construção de novos *Campi*, principalmente, em territórios distantes das capitais, assim como possibilitou a reestruturação de instituições mais antigas. Isto que intuitivamente parece ser um avanço no sentido da revitalização da Educação Pública, por ter aumentando o acesso, renovando os quadros de servidores e ampliando o investimento em tal área, possivelmente colaborou com

2 “Demonstrando então, que as universidades ganham destaque no ranking da produção de patentes, em razão da fragilidade das empresas nacionais em investir no desenvolvimento de pesquisa e desenvolvimento (P&D)” (CATIVELLI; LUCAS, 2016, p. 68).

3 Atual Ensino Médio.

um dos mais graves problemas na atualidade, a saber: o predomínio do que podemos chamar de *racionalidade gerencial*. O programa de governo, REUNI, que pretendeu a realização de mudanças estruturais e necessárias, que corrigiria várias distorções históricas no campo da Educação Superior, apesar das melhorias, não tem conseguido realmente reestruturar a universidade brasileira, pois o REUNI trouxe consigo o carma da racionalidade gerencial.

Entendo por *racionalidade gerencial* o conjunto de reflexões e práticas que se desenrolam cotidianamente nas universidades públicas brasileiras as quais visam prioritariamente a manutenção de seu funcionamento burocrático a partir do receituário composto por metas governamentais, em detrimento das questões propriamente pedagógicas. A agenda da gestão universitária tornou-se, sobretudo, de caráter administrativo, ou seja, suas finalidades precípua como ensino, pesquisa e extensão acabam se tornando reféns das condições gerenciais de sua própria efetivação. As atividades-meio tais como execução orçamentária, prestação de contas e tecnologia da informação se transformaram em temas prioritários, ganhando quase que vida própria. Os órgãos de controle, hoje, à luz da racionalidade gerencial, aparecem como atores principais no drama educacional e sua representação persegue a todo o momento a comunidade acadêmica. Seria um erro primário, dentro desta lógica, a proposição de qualquer inovação pedagógica sem antes perguntar sobre as condições burocráticas para sua realização. Aquilo que normalmente se conceberia como meras etapas administrativas para a realização de um fim virou questão fundamental, quase condição transcendental sem a qual não há experiência formativa.

A racionalidade gerencial está presente em diversos níveis e em diferentes momentos da vida universitária. Sua atuação vai desde a agenda do reitor até à organização do movimento estudantil, passando também pela construção da carreira e do dia a dia do docente. Isto tem aprofundado, sistematicamente, o dis-

tanciamento da universidade das questões urgentes e atuais que constituem a dinâmica agonística da sociedade. Dessa forma, a educação superior parece fomentar uma agenda cada vez mais endógena e não alinhada com a vida. Tal fato, obviamente, não elimina os esforços pontuais de servidores e estudantes em torno de temas importantes como a relação das pessoas com a cidade, as múltiplas formas de preconceito, os limites da democracia representativa, a mobilidade urbana, etc. É verdade que a racionalidade gerencial não consegue extinguir totalmente a militância diária ou os esforços intelectuais particulares, contudo, ao submeterem o espírito coletivo a uma lógica administrativa estranha e a um heterônomo plano de imediatidades, dificulta o desenvolvimento da inventividade, da espontaneidade e do engajamento político.

A racionalidade gerencial opera na obsessão por publicações que muitas vezes obedecem mais o tempo das avaliações dos programas de Pós-Graduação do que a dinâmica mesma da pesquisa, na excessiva energia pessoal e institucional gasta na execução orçamentária e nos partidos políticos oficiais que insistem em constituir suas bases de cooptação nas universidades e, que para isso, comumente, subjugam a formação de seus filiados às estratégias desgastadas de militância para que assim se perpetue o previsível padrão constituído da atividade política, bem como o limitado jogo oficial pelo poder estatal. A administração cotidiana e prioritária desta racionalidade tem funcionado, a meu ver, em detrimento de uma agenda acadêmica que pautasse os temas centrais de uma formação para vida. As questões referentes ao sentido da educação, à avaliação do que se vem há anos realizando, ao excesso de profissionalização das áreas, aos limites da sala de aula enquanto espaço prioritário para as experiências pedagógicas são, quando muito, tratadas em seminários eventuais e restritos às áreas que normalmente se ocupam desses problemas. O fato é que a educação superior no Brasil, enquanto instituição, ainda não entrou no mérito do que parece ser elementar para a formação.

De algum modo, o tempo da universidade brasileira é o tempo da política partidária. “Autonomia universitária” e “Pátria Educadora” não passam de retórica publicitária que mesmo sendo repetida infinita vezes não se torna verdade. A liberdade institucional da gestão universitária, no interior da racionalidade gerencial, consiste em uma frágil “margem de manobra” na aplicação interna de recursos atrelados ao orçamento geral do Estado e no estabelecimento de sua organização institucional. O caráter autárquico da universidade é bastante limitado. Do ponto de vista financeiro, a universidade mantém uma relação parasitária com a Lei Orçamentária Anual do Estado, sendo este a instância que impõe, inclusive, os prazos anuais para a realização de seus gastos e a sua ordem de prioridade. É válido salientar que o Estado não necessariamente representa a coisa pública, pois, seguindo o calendário eleitoral, grupos partidários guiados por interesses privados se apropriam dele e o administram durante um mandato juridicamente legitimado. As condições materiais das universidades ficam à mercê das flutuações típicas da política partidária exatamente pelo fato de que seu orçamento anual depende, muitas vezes, de sua capacidade em sensibilizar sua bancada parlamentar de apoio para a obtenção de mais aportes financeiros. Do ponto de vista pedagógico, das suas possibilidades inventivas, há formalmente uma liberdade maior para as universidades realizarem inovações, contudo, as determinações práticas impostas pela racionalidade gerencial transformam tal potencialidade em não liberdade.

Um olhar jornalístico mais superficial tenderia a identificar a causa da crise universitária como sendo ocasionada, fundamentalmente, pela baixa na arrecadação estatal que, por consequência, compromete as condições materiais das instituições educacionais, ou seja, a crise brasileira, mesmo com fortes componentes políticos, é essencialmente econômica. Não é posta a possibilidade de que o próprio modo de organização social

hoje vigente, ao qual a universidade pública está submetida, seja a própria crise. Identificar a crise a elementos administrativos circunstanciais é autorizar que a própria racionalidade gerencial diga para si mesma qual o seu limite. Se tomarmos de empréstimo a noção kuhniiana (1998) de crise, somos obrigados a entender alguns dos problemas aqui apontados como anomalias insolúveis que, por sua vez, não podem ser compreendidas e nem solucionadas à luz do paradigma atual da racionalidade gerencial, logo, é necessário revolucionar o horizonte de sentido em questão de modo criativo e inventivo a partir de outra maneira de enxergar vida, o mundo e a educação.

Não acredito que caiba somente à filosofia resolver estes ou outros problemas fundamentais da educação superior brasileira. Ela não possui condições objetivas para tanto, pois é igualmente refém da mesma racionalidade gerencial que lhe profissionaliza e lhe burocratiza diariamente e em excesso. A tarefa de pôr abaixo este modelo de educação e de sociedade é de todos que, de alguma maneira, se reconhecem na condição de subjugados pela racionalidade gerencial. Talvez a filosofia, em virtude daquilo que lhe é próprio – sua capacidade de tematizar e investigar pressupostos – possua melhores condições para aprofundar as anomalias já evidentes, acelerando assim, quem sabe, a ruína da racionalidade gerencial. Entretanto, a atuação da filosofia enquanto tal não passa de uma abstração vazia, pois é o filósofo individualmente que age no espaço acadêmico em que se encontra. O ímpeto rebelde da filosofia parece ter sido domesticado pelo regime das urgências profissionais engendrado pela racionalidade gerencial. Muitos professores de filosofia resolveram enquadrar seu engajamento político em suas cadernetas e em seus currículos. Na medida em que a filosofia se burocratizou, afastou-se da vida e do cotidiano ao ponto do profissional da área conseguir, sem grandes dificuldades e quase a todo o momento, separar em seu bloco de notas as pautas das ruas e as pautas da sala de aula, como se

elas nunca se cruzassem. Isto ocorre não pelo caráter especulativo da filosofia, sempre acusada pelo senso comum de fugir da realidade, mas sim pela dificuldade que seus profissionais possuem em se engajarem politicamente e em abandonarem alguma zona de conforto oferecida pelo modelo atual de universidade. Para a filosofia, em particular, um autoexame de suas práticas, hoje estabelecidas na academia, mostra-se urgente, sobretudo pela a aparente incompatibilidade entre sua potencialidade teórica e a sua atual ausência de engajamento político.

A filosofia submetida a uma lógica de produção acadêmica constituída por um calendário exógeno que estabelece o mínimo de artigos “qualificados” por triênio parece estar mais ligada ao tempo administrativo do que ao tempo do pensamento. Aqui a distinção de Schopenhauer entre o filósofo que segue apenas o movimento do pensamento e o professor de filosofia que é um fiel servidor do Estado faz todo o sentido⁴. Ter a impressão de que as várias filosofias perderam, quando mediadas por seus profissionais, a capacidade de dialogar entre si, de identificar um mesmo problema, é apontar a fragilidade da própria filosofia em construir um debate. A sensação ordinária de quem estuda história da filosofia de que o dissenso entre os opositores mais ferrenhos revela, mesmo assim, um diálogo sobre uma questão comum aparenta ter se perdido. É sintomática a negligência de algumas escolas ao não reconhecerem a existência de outras correntes filosóficas em um mesmo debate sobre a linguagem, por exemplo. É no mínimo curioso que ao passo que a filosofia analítica, ou pós-analítica, aproxima suas reflexões das pesquisas da neurociência não consegue, ou não se interessa, em dialogar com os dialéticos da escola de Frankfurt ou com o deleuzeanos, assim como a recíproca pode ser também verdadeira. A visão de tota-

⁴ O filósofo caracteriza-se por uma independência plena, por não respeitar nenhuma autoridade, senão a do pensamento; já o professor de filosofia é o fiel servidor do Estado. Por consequência, um filósofo universitário é uma contradição nos próprios termos, pensa Schopenhauer, pois não passa de um “filósofo domesticado”, ou seja, um não-filósofo, um professor de filosofia, o que dá na mesma (WEBER, 2011, p. 127).

lidade enquanto possibilidade teórica engendrada pela filosofia, assim como sua capacidade de dialogar, está ameaçada pela lógica um tanto fabril da racionalidade gerencial?

Em certo sentido, a constatação do jovem Nietzsche e de seu mestre Schopenhauer em relação aos limites impostos pelo Estado à filosofia universitária se mantém de algum modo. O Estado não é um todo monolítico composto por interesses bem definidos os quais atuariam enquanto baliza dos discursos e das pesquisas acadêmicas, como parecia ser no século XIX. Nesta época, era mais fácil contrariar o Estado. Hoje a sua atuação é mais refinada e aparentemente menos opressora. Os limites impostos pelo Estado à formação institucional se apresentam na dinâmica da racionalidade gerencial que se sedimentou no cotidiano universitário sem grande prejuízo à liberdade acadêmica, ao menos no que diz respeito às escolhas temáticas das aulas ou dos projetos de pesquisa. O interesse contrariado do Estado, hoje em dia, não se explicita mais em uma possível crítica a um homem ou a um programa de governo, mas na ameaça de desmonte da lógica que lhe faz perpetuar. Além disso, o Estado na forma de um governo particular se mostra fortemente opressor quando uma universidade se nega, por exemplo, a participar de um programa nacional específico. No Brasil, recentemente, algo do tipo aconteceu tanto no REUNI quanto em programas de assistência estudantil. A condição imposta pelo Estado para que universidades recebessem aportes financeiros mais volumosos é a aceitação daquilo que ele entende como urgente e necessário para a educação.

Diante do que foi exposto, a tarefa que se coloca é como a educação superior no Brasil pode superar as condições adversas impostas pela racionalidade que lhe condena a permanecer na antecâmara da formação para vida e que também a impede de entrar no efetivo debate sobre os rumos da formação universitária, justamente porque sua razão de ser é o atendimento das deman-

das burocrática e imediatas do Estado e dos Governos. Nietzsche (2004) em suas conferências sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino na Alemanha sugeriu uma seminal aproximação entre Educação e Cultura. Na concepção de Nietzsche, a formação técnica, profissionalizante, também necessária à sociedade, deve ser claramente distinguida da formação cultural. Sob esta perspectiva, a universidade deveria se constituir enquanto instituição de cultura e não de formação profissional. Tomo aqui de empréstimo somente a forma da tese nietzschiana que aproxima educação e cultura, prescindindo de demasiado rigor exegético com o referido texto, da cronologia de seu pensamento e de sua compreensão de cultura.

No Brasil, a educação é claramente *desculturalizada*. As artes, para exemplificar, não compõem verdadeiramente os currículos escolares. Ao longo da infância e da adolescência, as linguagens artísticas se confundem com as atividades lúdicas e de entretenimento. As ciências são apresentadas de modo tão fragmentando e desarticulado que o estudante sai do ensino médio acreditando que a mecânica newtoniana e o modelo atômico de Bohr são representações das teorias científicas de ponta. A cultura enquanto conjunto dos conteúdos simbólicos produzidos pelo espírito, como sugeriu Ernst Cassirer (1994), é ainda muito estranha à nossa educação. Minha sugestão é que a cultura, urgentemente, assuma um lugar de destaque na agenda educacional universitária, pois o seu caráter difuso e complexo é exatamente o elemento que poderá ajudar a implodir, primeiramente na esfera do conceito, a racionalidade gerencial que torna a universidade uma instituição endógena, voltada prioritariamente para a sua administração. Parto da hipótese já muito discutida e pouco efetivada de que a cultura é formativa. A cultura ao não se limitar ao campo das artes permite que vários temas penetrem a educação e, conseqüentemente, a formação dos estudantes. Questões como diversidade sexual, diversidade gênero, relativismo cultural, etc,

podem deixar de ser periféricas nos currículos universitários, tornando seus conteúdos cada vez mais complexos. Para a educação, internalizar a cultura, talvez, seja resgatar o exercício da autorreflexão que tanto lhe falta. Isto numa perspectiva de totalidade e de complexidade que é impensável no interior de uma lógica gerencial. A cultura pode fazer com que a educação institucional brasileira saia de si mesma.

Com esta provocação que defende aproximação entre cultura e educação, procuro fugir do dilema apontado por Nietzsche comum aos estabelecimentos de ensino de seu tempo porque não estou aqui defendendo uma mera ampliação, em termos de acesso, aos bens culturais no cotidiano pedagógico. A ideia é mais radical, pois a pretensão é que a cultura subverta a educação. Nietzsche profere o diagnóstico:

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de “estender tanto quanto possível a cultura”, por outro lado, a tendência de “reduzi-la e enfraquecê-la”. De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submeta como uma serva a uma outra forma de vida, especialmente aquela do Estado. Ao examinar estas duas tendências fatais da extensão e da redução, nos desesperaríamos totalmente se não fosse em determinado momento possível ajudar a vencer estas duas tendências opostas, estas realmente alemãs e de uma maneira

geral ricas de futuro, quer dizer, a tendência ao “estreitamento” e à “concentração” da cultura, como réplica à extensão, e a tendência ao “fortalecimento” e à “soberania” da cultura, como réplica à redução” (NIETZSCHE, 2004, p. 44-5).

Certamente não apostaria todas as fichas somente nesta pretensa aproximação subversiva entre cultura e educação porque há outras frentes a serem atacadas, contudo, deixaria que ela assumisse um dos flancos na batalha diária contra a racionalidade gerencial que tem avançado diariamente na formação universitária. Provavelmente uma subversão conceitual da educação por meio da cultura apenas mine alguns dos avanços da tendência gerencial, entretanto, seus efeitos podem causar baixas importantes ao modelo administrativo instalado hoje no Brasil. Para uma considerável transformação educacional em nosso país, a meu ver, é necessário mobilizar e subverter urgentemente vários campos, como o da economia e o da política oficial (institucionalizada), por exemplo. A minha suspeita é que ao assumirmos a cultura como substrato da educação outros desdobramentos, em diferentes áreas, podem se iniciar.

A exigência da cultura de se pensar os seus temas sempre à luz de diferentes variáveis, que tornam complexas suas reflexões, é capaz de provocar abordagens férteis e totalizantes em torno de diversos problemas. O ganho epistêmico que a cultura pode provocar se evidenciaria no grau de complexidade que as questões pedagógicas e a formação universitária conquistariam. É provável que esta aposta em uma educação cultural que aqui coloco, provocado por Nietzsche, traga consigo a mesma esperança de Schiller (1995) quando, desencantado com a revolução francesa, propôs uma educação estética que evitasse tragédias futuras. No caso da educação superior no Brasil, vivemos uma tragédia já por muitos anunciada. A sua importância na formação do espírito

deve sair do plano da retórica e das frases de efeito. Não é possível revolução social pela educação porque a própria educação e suas condições econômicas e políticas de efetivação estão ainda por serem revolucionadas. Como tarefa pontual e urgente, acredito ser preciso refundar a educação institucional brasileira sobre bases culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CATIVELLI, Adriana; LUCAS, Elaine. Patentes universitárias brasileiras: perfil dos inventores e produção por área do conhecimento. In: *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, v. 21, n. 47, p. 67-81, set./dez., 2016.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2004.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 3. Ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WEBER, José Fernando. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

FILOSOFIA COMO METAFÍSICA: UM PRELÚDIO AO LUGAR DO SUJEITO EM HEIDEGGER

Gustavo Augusto da Silva Ferreira¹

A noção de sujeito, no interior da filosofia de Martin Heidegger, está intimamente ligada à sua concepção de história da filosofia. Todavia, se tratando de história da filosofia, autores como Heidegger nos obrigam a proceder, metodologicamente, dando primazia à concepção de filosofia do autor. Pois, em Heidegger, trata-se de se ler ou conceber a filosofia como metafísica, esta tendo, no seu interior, o surgimento e desenvolvimento de todas as demais questões filosóficas, incluindo os debates do final do que convencionou-se chamar idade média e o primado da modernidade; desta sorte, sendo assim impossível de excluir a noção ou surgimento da noção de sujeito, em Heidegger, da noção de história da filosofia ou sua concepção de filosofia, ou, até mesmo e fundamentalmente, filosofia como metafísica².

Partindo de tais e tais pressupostos, cremos que o caminho mais adequado a se trilhar aqui, nesse primeiro momento de nosso escrito, seria tecer breves considerações sobre a concepção de filosofia em Heidegger, mesmo que de maneira relativamente

¹ Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará e Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará.

² Filosofia como metafísica, aqui, situa a noção de filosofia para Heidegger fundamentalmente até 1929, já que a partir de 1930, o autor começa a afirmar, em alguns escritos, diferenciações entre filosofia e metafísica. Todavia, a noção de filosofia, e, principalmente, a noção de história da filosofia, mesmo em suas obras tardias, não deixam de andar lado a lado – e às vezes até co-depender – da noção de metafísica. A metafísica, no interior da filosofia heideggeriana, mesmo sendo, em certos momentos, diferenciada da filosofia, não permite que esta abra mão daquela. Acerca disso, remeto o leitor à INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 70. E STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Rio Grande do Sul-RS: Editora Unijuí, 2014.

superficial, mas com intenção introdutória. Procedendo de modo a apresentar a concepção heideggeriana de filosofia e, a partir desta, situar o sujeito, a crítica do mesmo, e os pressupostos de sua superação via fundamentação da concepção de *Dasein*, é o que pretendemos compor neste primeiro momento. Se há em Heidegger a concepção de filosofia como metafísica, há, também, a concepção de história da metafísica como o caminhar do pensamento ocidental a partir do esquecimento da noção ser, inserindo assim, no interior e centro da metafísica, a ontologia, onde, nos seus mais variados momentos de seu movimento, tendo como fio condutor o problema da noção de ser, surgirá, num determinado momento histórico, a noção de sujeito, esta sendo precedida outrora pela noção de *hypocheiménon*, *ideia*, *ousia*, *deus*, *subjectum*, até se cristalizar, no auge do século XVII, como sujeito, como *subject*. Portanto, há aqui o lugar do sujeito, o seu emergir na história da filosofia ocidental, e é isto o que apresentaremos agora, a partir da noção heideggeriana de filosofia.

Heidegger, desde o início até seus escritos de maturidade, constantemente fala da filosofia em paralelo ou em diferenciação e completa oposição às ciências – basta observarmos escritos como *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, *Ser e tempo*, *O que é metafísica*, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, *Seminários de Zillikon* e outros. Mesmo se referindo à filosofia como ciência, o mesmo assim o faz para somente apresentar sua crítica às mesmas em relação à sua concepção de filosofia. Como salienta Michel Inwood, Heidegger fala da filosofia em “(...) sentido contrário às ciências ‘positivas’, como uma ciência do ser, e não dos entes (...). A filosofia penetra muito além das ciências e visões de mundo, alcançando o que as sustenta e as torna possíveis: DASEIN e ser”³. O próprio Heidegger questiona e exorta-nos: “O que é

3 INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 70. Diz Heidegger, acerca de tais ciências, que “O que jaz ali presente – *positum*. Ciências do ente, ciências positivas. Apesar disso, nenhuma ciência é possível, sem vir acompanhada pela questão

filosofia? A ciência crítica do ser”⁴. Todavia, enquanto ciência, diferencia-se das ciências positivas devido o seu caráter de pretensa relação com o ser, e enquanto ciência crítica do ser, autopropõe-se como ontologia, mas num sentido mais aprofundado:

1 - Filosofia, ciência crítica o ser, seu sentido, possibilidades e estruturas. 2 – Filosofia é ontologia – em todo caso num sentido mais radical do que o modo como a tradição⁵ compreendeu esse título; num sentido que subsume em si igualmente o significado legado pela tradição⁶.

A filosofia não pode ser vista como ciência no sentido estrito do termo – positiva -, pelo menos não no sentido que se cunhou no interior do pensamento ocidental a partir do auge da moder-

que pergunta pelo ser; de imediato é indiferente, se o perguntar desperta nela mesmo ou se nela penetra a partir de fora. (...) se perguntou pelo ser ou pelo ente e se respondeu indicando para o ente. (...) Esse o sentido do fato histórico: ciências positivas nascem da filosofia” (HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo-SP: Editora Vozes, 2009. p. 35).

4 HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 23.

5 A noção de tradição aparece em diversos momentos do pensamento heideggeriano. Todavia, esta rica noção não é unívoca e de significação simplória e de fácil descrição conceitual. A mesma aparece de maneira, às vezes, significativamente contextual, e, horas, demarcando somente o espaço de abertura do argumento de necessidade da desconstrução do edifício filosófico ocidental em relação à ontologia, e horas com referência demasiadamente específica à “nova” ontologia proposta por Heidegger. Por ser uma noção demasiadamente rica do pensamento heideggeriano e exigir de nós a exposição de um trabalho de garimpo no interior da rica obra do autor, a qual chega a quase cem volumes, não nos delongaremos nisso, sob a pena de nos afastarmos do pretendido nesse momento do nosso trabalho. Somente cito Heidegger para elencar a significação da noção de tradição mui brevemente em dois escritos significativos: “O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo desta história, e, na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que, em toda parte, através de toda esta história do pensamento, não foi questionado. Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição” (HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 189). E, também, “que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos liberta para um pensamento do futuro, que não é mais planificação. Mas, somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado” (HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 183). Para maior aprofundamento remeto o leitor a INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 189-90.

6 HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo-SP: Editora Vozes, 2009. p. 23.

nidade e nem mesmo a partir do que se convencionou chamar na era atômica como ciência. Filosofia como ciência do ser, ciência em sentido crítico, mas crítico em relação ao ser, exclui mutuamente a possibilidade de se compreender filosofia como ciência e, mais ainda, como mera visão de mundo. Apesar de:

A filosofia dá-se como e se assemelha com uma ciência; e, entretanto, não o é. A filosofia dá-se como a proclamação de uma visão de mundo, e, da mesma maneira, não o é. Estes dois tipos de aparência, de semelhança, reúnem-se, e, através disso, a dubiedade conquista pela primeira vez seu caráter impositivo. O próprio fato de a filosofia encontrar-se sob a aparência da ciência faz com que sejamos, ao mesmo tempo, remetidos para uma visão de mundo. A filosofia assemelha-se com a fundamentação e a apresentação científicas, mas é algo diverso⁷.

Apesar da confusão histórica que emerge na narrativa heideggeriana a partir de sua crítica a Husserl e Dilthey⁸, que nos expõe como a filosofia passou a ser concebida, erroneamente, via seus critérios, como ciência, e também devido a sua relação com as ciências, onde, tais e tais ciências positivas, enquanto ciências não do ser, mas do ente, metafisicamente, parecem resguardar uma relação (quase de dependência, se não, de origem⁹) com a filosofia, filosofia não é, para Heidegger, ciência no sentido positivo; nem mesmo, quanto à exclusão da mesma no ramo das demais ciências, sejam estas ciências do espírito ou não, a filosofia não pode ser concebida como visão de mundo, ou como *mera* visão de

7 HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro-RJ: Editora Forense Universitária, 2011. p. 16.

8 Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 69-70.

9 Cf. Carta de Heidegger a Eugen Fink pelo seu sexagésimo aniversário. In: HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro-RJ: Editora Forense Universitária, 2011. p. 473.

mundo. A significação da noção de mundo resguarda uma amplitude de sentido fundamental, a qual nos impede de delimitar a filosofia no ínterim de uma subjetividade vulgar, a qual se pretende como filosofante ao delinear a sua visão a cerca de um estado de coisas qualquer, a qual delimita o mesmo com a noção de mundo. A objetiva especificação das ciências em relação aos seus respectivos objetos a enquadra no ramo dos conhecimentos regionais do ente; sem esboçar demérito, a insuficiência em relação aos seus próprios entes a serem investigados é apresentada pela própria existência do filosofar, pois a filosofia, enquanto ciência do ser, vai mais fundo, encaixa-se na metafísica, esta sendo o seu cerne e lugar. Se encararmos a noção de ciência em sentido estrito, quer dizer, desde a fundamentação moderna da noção de *método*, como positiva, filosofia jamais foi ou é ciência.

Filosofia (metafísica): nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo. O que resta então? De início, afirma-se apenas negativamente, que ela não se deixa inserir em tais âmbitos. Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Desta forma, a filosofia é algo *que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro¹⁰.

Assim, a diferenciação enquanto algo que repousa sobre si próprio, algo derradeiro, sugere-nos a filosofia enquanto atividade do ser-aí humano, como se voltando para o seu objeto, derradeiramente. Mas que objeto? Quer dizer, o objeto da filosofia é o ser, se a mesma puder, em sentido completamente distinto das demais ciências, ser lida *como* ciência do ser. O que significa aqui e em

10 HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro-RJ: Editora Forense Universitária, 2011. p. 03.

toda parte, pelo menos pretensamente, ciência do ser? Ontologia. Todavia, onde, filosoficamente, encontramos a ontologia, que ramo da atitude filosófica fundamental procura perguntar pelo ser, seja historicamente, via *tradição*, seja nas primeiras décadas do século XX, onde Heidegger elabora sua crítica à tradição e inicia a construção das supostas bases de sua filosofia? Metafísica! Como metafísica, na metafísica, metafisicamente. Em relação à famosa imagem da árvore da filosofia narrada por Descartes em *Principia Philosophia*, onde o mesmo dá grande importância à metafísica, Heidegger comenta, criticamente, afirmando que:

A verdade do ser pode chamar-se (...) o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e retira seu alimento. Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como raiz da árvore ela envia todas as seivas e forças para o tronco e os ramos. A raiz se espalha pelo solo para que a árvore dele surgida possa crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica. O solo é, sem dúvida, o elemento no qual a raiz da árvore se desenvolve, mas o crescimento da árvore jamais será capaz de assimilar em si de tal maneira o chão de suas raízes que desapareça como algo arbóreo na árvore. Pelo contrário, as raízes se perdem no solo até as últimas radículas. O chão é chão para a raiz; dentro dele, ela se esquece em favor da árvore. Também a raiz ainda pertence à árvore, mesmo que ao seu modo se entregue ao elemento do solo. Ela dissipa o seu elemento e a si mesma pela árvore¹¹.

11 HEIDEGGER, Martin. O retorno ao fundamento da metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 78.

Pois, para Heidegger, a metafísica, tendo em seu cerne a ontologia, “(...) é peça doutrinária central de toda a filosofia, tratá-la em seus elementos fundamentais requer a meditação sucinta do conteúdo principal da filosofia”¹². Mas filosofia como metafísica, ou como em sua centralidade e significação fundamental, resguardando a ontologia e, para tanto, trajada metafisicamente, pressupõe o entendimento do que a mesma é enquanto metafísica, ou, de maneira mais direta, podemos questionar: o que seria, neste sentido de filosofia enquanto metafísica, a metafísica?

A pergunta pela filosofia, o que a mesma “é”, já resguarda uma complexidade ímpar: tal tema, “Por ser vasto, permanece indeterminado”¹³. A filosofia, enquanto *Philos-Sophia*, enquanto fundamentalmente grega, nas bases do ocidente, segundo Heidegger, está em nossa certidão de nascimento¹⁴. Para Heidegger, a filosofia propriamente dita, somente começa com o pensamento de Platão:

O Passo para a “filosofia”, preparado pela sofisticada, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: *Kai dè kai tò pálai te kai nyn aei aporóumenon, tí tò ón?* (*Metafísica*, VI¹⁵, 1,1028 b 2 ss.). Na tradução isso soa: “Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que é por isso questionado):

12 *Ibidem*, p. 01. E, também, deve considerar-se que, enquanto metafísica, “Trata-se de um compreender e de conceitos de um tipo *originariamente próprios*. Os *conceitos metafísicos* permanecem eternamente vedados à sagacidade em si indiferente, que é característica do espírito descompromissado da ciência” (*Ibidem*, p. 09).

13 HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la philosophie?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 27.

14 Cf. *Ibidem*, p. 29. Vale notar que, nesta mesma página (p. 29), para falar da filosofia enquanto grega, Heidegger fala também de “Tradição histórica”. Ver nota 4 do presente escrito.

15 Possível erro de Heidegger: esta afirmação se encontra no Livro VII da *Metafísica*, e não do VI. E na edição da *Metafísica* editada e comentada via estudos de W. D. Ross, a referência numérica clássica seria 1028 b 1, e não 1028 b 2, como sugere Heidegger.

que é o ente? (ti tò ón). A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente sob o ponto de vista do ser¹⁶.

E, mais a frente, Heidegger afirma que “Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente”¹⁷, ou seja, no diálogo com a metafísica, a qual resguarda a única significação de leitura possível da filosofia frente e a partir da tradição, e não obstante pressupondo a necessidade da “desconstrução” da mesma¹⁸. Deste modo, a necessidade da resposta à pergunta pela filosofia, pressupõe a necessidade da pergunta pela metafísica. O que seria, nesta perspectiva, a metafísica? Heidegger afirma que:

O nome “metafísica” vem do grago: tà metá physiká. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metá – trans* “além” do ente enquanto tal. Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão¹⁹.

Mas perguntar pelo ente enquanto tal, em sua totalidade e, inevitavelmente, um perguntar enquanto atitude filosófica, é algo próprio de nossa relação com o ser, filosofia, metafísica e, portanto, ontologia, é a caracterização de um modo de ser fundamentalmente nosso, sob à égide da filosofia enquanto metafísica encontra-se o modo de proceder do ente humano em seu modo

16 HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la philosophie?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 33.

17 *Ibidem*, p. 35. Não obstante, vale observar também que “A filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que* ele é, enquanto é ente” (*Ibidem*, p. 34).

18 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, §06.

19 HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 61.

de ser. De sorte que metafísica não é uma escolha cultural ou intelectual do homem; em seu ser, a metafísica é a caracterização própria do nosso modo de ser.

O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem”²⁰. Ela não é uma disciplina da filosofia “acadêmica”, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal possui ela, como vizinhança mais próxima, sempre à espreita, a possibilidade do erro mais profundo. É por isso que nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica²¹.

Deste modo, metafisicamente, a filosofia, através do homem e somente através do homem, torna possível a si mesma enquanto metafísica. *Metafisicamente* não significa um procedimento de esforço herculeamente filosófico, mas o modo próprio de proceder do homem enquanto ser-aí. Pois,

20 A expressão “natureza humana”, o que pretende afirmar, assim, a “natureza do homem”, é própria da antropologia filosófica e das filosofias até o século XIX. Heidegger, aqui, faz questão de pôr entre parênteses a expressão, logo após se referir ao homem como *ser-aí*. Pois a caracterização da noção heideggeriana de *Dasein*, pressupõe, exatamente, a ausência de uma “natureza humana” propriamente dita, como no sentido da tradição, como no sentido de essência: por exemplo, em Marx, a essência do homem é o trabalho, em Platão, a *Psiché*, em Kant, a liberdade, em Descartes, a razão, *ratio*, pensamento, *cogito* etc. Natureza humana, aqui, em Heidegger, tem a ver com um modo de ser, de se relacionar e perguntar pelo ser, e não com uma essência, o que caracterizaria a filosofia heideggeriana, se enquadrando nas críticas dirigidas a *Ser e tempo* por Husserl, Edith Stein e M. Scheler como uma obra de antropologia filosófica, o que, segundo Heidegger, em obras como *Carta sobre o humanismo* e *Seminários de Zollikon* e outras, nunca foi o caso. A analítica do *Dasein* e seu modo de ser, sempre voltou-se para a pergunta pelo ser, como central e fundamental até mesmo para se discursar sobre o próprio *Dasein*, e não o contrário.

21 HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 63.

Filosofia – o que nós assim designamos – é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí²², em sua totalidade²³.

Se na centralidade da metafísica está a ontologia, e a mesma, filosoficamente é *pensada* pelo homem, podemos facilmente concluir que o ser não é produto do pensamento, mas o pensamento, isto sim, enquanto essencial, seria um acontecimento provocado pelo ser²⁴. Historicamente, metafisicamente o modo de perguntar pelo ser adquiriu variações, todavia, a pergunta sempre se reteve, desde o início da filosofia ocidental, com Platão, ao ente. Nunca perpassando-o até seu ser. Mas o modo manifesto de se relacionar, o da pretensa intenção de apontar para o ser, não abandonou, mesmo em seu esquecimento do ser na tradição, a pergunta pelo ser. Isto passou a constituir o problema central da filosofia, enquanto metafísica, e esta, enquanto se constituindo historicamente como algo que trata dos entes, tendo em sua pretensão o trato para com o ser, mas barrado pela sua inadequação de procedimento, se formando e reformando, como fundamentalmente ôntica, e não ontológica, ou seja, tratando dos entes.

22 Diz Heidegger: “Filosofia: uma expressão e um diálogo derradeiros do homem, que o transpassa e detém total e constantemente” (HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro-RJ: Editora Forense Universitária, 2011. p. 06). E, também, a afirmação onde se pode observar que a metafísica é “(...) um acontecimento fundamental do ser-aí humano. (...) A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão” (*Ibidem*, p. 12-3).

23 HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 63.

24 Cf. Posfácio à Que é metafísica?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 70, onde Heidegger declina melhor sua posição em relação à noção de ser e pensamento. É interessante observarmos também, para melhor fundamentar tal afirmação, que Heidegger acreditava que “Homem e ser são entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente, homem e ser receberam, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia” (HEIDEGGER, Martin. O princípio de identidade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 177).

Segundo Heidegger, é

Infinitamente mais impossível permanecer a representação do “ser” como o geral em relação a cada ente. Ser sempre se dá com este ou aquele cunho historial: *physis, logos, hén, idéa, energia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade. Mas isto que nos vem do destino não se dá em série (...) ²⁵.

Não obstante, esta “representação” logo assume, mesmo se referindo ao ser, a forma de “esquecimento” do ser, caracterizando o principal problema da filosofia enquanto metafísica ou, se preferir, construindo o apontamento para a necessidade da destruição, num certo momento, ou superação, noutro, da metafísica, na tentativa de trazer à tona o seu objeto primordial outrora esquecido ou inconscientemente renegado, o ser, em detrimento do ente. O que será apontado inicialmente, inerente ao projeto heideggeriano após suas (re)leituras ²⁶ de Aristóteles, nos três primeiros anos da década de 1920 em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, e num segundo momento, entre 1927 e 1929, será melhor estruturado como o problema fundamental da tradição norteado em *Ser e tempo*.

Na forma do que permanecera encoberto, o ser, enquanto ser dos entes, não deixou de constituir questão, ao contrário,

(...) o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. O ser pode-se encobrir tão profunda-

25 HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005. p. 197.

26 Cf. GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007. E também STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Rio Grande do Sul-RS: Editora Unijuí, 2014.

mente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas regras como objeto²⁷.

Deste modo, pode-se facilmente compreender o problema fundamental da tradição filosófica ocidental como de cunho ontológico, onde se faz a necessidade da “destruição” da mesma como tarefa, ou, se preferir, “Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição”²⁸. Todavia, o “erro” da tradição é completamente passível de compreensão, já que o mesmo se baseia no esquecimento, como dissemos acima, daquilo que se encobre, se vela, assim, o proceder no apontamento do ente não é de modo algum incomum, mesmo numa atitude cuja pretensão seja a abordagem do ser em seu sentido, pois, “Como ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente”²⁹. Todavia, a autojustificação inerente à historicidade da tradição, não dispensa a tarefa fundamental da filosofia, pelo menos não considerando esta como metafísica, ou, pelo menos não com a metafísica tendo em seu cerne mais profundo, uma tarefa ontológica. Mas o que se esconde, se vela, deve ser desvelado, em algum momento, mesmo que por via dos entes, deve mostrar-se, vir à tona, na qualidade relativamente autoclarificante de *fenômeno*. Para Heidegger, “a filosofia é uma ontologia fenomenológica (...)”³⁰, “(...) onde, o conceito oposto de fenômeno é o conceito de encobrimento”³¹. Deste modo, a história da filosofia caracteriza-se como história da metafísica, ou da ausência da ontologia fundamental, ou, melhor ainda, história do esquecimento do ser.

27 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. 5. Ed. Tradução de Márcia de Sá Schuback. Petrópolis-RJ, 2006. p. 75.

28 *Ibidem*, p. 61.

29 *Ibidem*, p. 42.

30 *Ibidem*, p. 78.

31 *Ibidem*, p. 76.

Esta questão, enquanto filosoficamente histórica, ou historicamente como caracterizadora da filosofia, põe em *xeque* toda uma visão abrangente e unilateral acerca da noção de história e o conceito hermenêutico de historicidade, inerente ao pensamento heideggeriano. Gadamer afirmara que, com Hegel e Heidegger, se dá a inclusão da história na interrogação central da filosofia³²³³. Levar a sério a posição de Heidegger significa, entre outras coisas, entender a implicação do perguntar pela estrutura fundamental da *metafísica clássica* e da filosofia transcendental moderna, pois Heidegger entende *lógica transcendental* (Kant) e a *fenomenologia transcendental* (Husserl) como a forma moderna da metafísica, processo de continuação do esquecimento do ser, onde um problema ainda mais sério, segundo Manfredo de Oliveira, se põe: o da relação da metafísica com a história.

Não é uma das características fundamentais do pensamento metafísico ocidental, seja na sua forma clássica, seja na forma de lógica transcendental, pressupor o ser como essencialmente a-histórico? Como é possível conciliar, a um tempo, verdades absolutas e a-históricas e verdades finitas e históricas?³⁴

Não é chagada ainda a hora de delineararmos a crítica heideggeriana à noção de sujeito, a qual apresentaremos mais a frente, em breve. Todavia, o indicativo aqui presente, inerente à noção da

32 Cf.: H.-G. GADAMER. *Hegel und Heidegger*. In: *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, 1987. p. 90-1.

33 Segundo Manfredo de Oliveira, em Gadamer, "(...) a hermenêutica é herdeira da análise da temporalidade do eis-ai-ser da filosofia heideggeriana, de um sujeito produzido pelos processos históricos. A hermenêutica é, para ele, acima de tudo, o levar a sério a historicidade (...). (...) nossa facticidade originária: historicidade significa experiência de finitude. (...) para a hermenêutica gadameriana a experiência é marcada pela finitude essencial e, por esta razão, está sempre aberta a novas experiências" (OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Edições Loyola. São Paulo-SP. 2002. p. 44). E, também, afirma Manfredo que: "O grande fato novo no século XX no que diz respeito à ontologia é que o reconhecimento da finitude e da historicidade a transformou radicalmente" (*Ibidem*, p. 46).

34 OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. Edições Loyola. 3. Ed. São Paulo-SP. 2001. p. 144.

filosofia como metafísica e esta como a história do esquecimento do ser, a qual, a partir de Heidegger repõe a questão do ser e a necessidade da reformulação da elaboração da questão e a *destruição* da tradição, centraliza, de maneira mais que objetiva, a história, ou a noção filosófica de história e põe, no centro desta, a noção de sujeito como detentora de uma responsabilidade central, em relação a história da filosofia enquanto metafísica como a história do esquecimento do ser. Tal problemática remete-nos, quase inevitavelmente, devido ao seu caráter histórico e semelhança, à questão paulina, relativa à manifestação da *verdade no tempo*³⁵. É por isso que, apegado à preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, onde Heidegger parece tentar proceder de modo a apresentar uma interpretação – possível – da experiência cristã vivida, como esta pode ser examinada nas *Cartas paulinas*³⁶, Manfredo de Oliveira chama atenção para a alusão heideggeriana que, segundo ele, vê que:

Cristo vem de uma maneira repentina, como o ladrão na noite. Por isso Paulo exige do cristão a atenção sóbria, ou seja, abre a perspectiva da *história*, do *tempo*. É no tempo histórico que se faz a manifestação fundamental do sentido da existência do homem. (...) Portanto, segundo Heidegger, a vida cristã experimenta a vida em sua facticidade: a vida fática, porém, é essencialmente histórica. Ela vive não só no tempo, como por exemplo as coisas e os animais, mas vive o *próprio tempo* e encontra no tempo o seu sentido³⁷.

35 O título da obra principal de Heidegger, em relação a isso, é bastante sugestivo, *Zeit und sein*, quer dizer, *Ser e tempo*, a manifestação ou estado, ou condição do ser no horizonte da temporalidade etc. Diz Heidegger que: "(...) o tempo é o de onde o *Dasein* em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação de ser." E, mais a frente: "'Temporal' diz aqui o que está sendo a cada vez 'no tempo', uma determinação que sem dúvida é ainda obscura" (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Schuback. 5. Ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 55).

36 Em especial à *Carta aos Tessalonicenses*, caps. 4 e 5.

37 OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. 3. Ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2001. p. 115.

E continua, mais a frente, afirmando que:

Heidegger - ao contatar com a experiência cristã do ser - *foi posto diante de um sentido* de ser completamente distinto do sentido pressuposto pela tradição de pensamento do Ocidente. Pois não supunha a tradição ocidental que (tanto a metafísica, como a transcendental) que a verdade é eterna, a-histórica? Para o cristianismo, a própria história é a revelação da verdade, uma vez que ele se interessa não pelo conteúdo objetivo do que é vivido, mas pelo próprio exercício da vida. (...) É por isso que a vida cristã não só está no tempo, mas experimenta o tempo³⁸.

A problemática inerente ao questionamento manfrediano reside na possibilidade da interpretação da historicidade por via da relação para com a verdade em sua manifestação, ou, no caso especificamente heideggeriano, da relação com o ser, em sua manifestação. Fenomenologicamente, o dar-se do ser não é histórico, mas a interpretação, quer dizer, o caráter hermenêutico o é, ou melhor, “(...) espírito vivente é essencialmente histórico”³⁹. Nesse sentido, o interpretado somente o é historicamente, pela via fática da historicidade. Manifestação do ser no tempo não é igual, a não ser em caráter estritamente analógico, à manifestação da verdade no tempo⁴⁰. Ser e verdade não são conceitos idênticos, tal como redenção e interpretação não se igualam sob nenhum prisma na filosofia heideggeriana, a noção metodológica, a manifestação da verdade no tempo, a preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, em relação ao todo do projeto heideggeriano, em especial a *Ser e tempo*, se sustenta no método, não no mérito,

38 *Ibidem*, p. 116.

39 VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget. 1998. p. 21.

40 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis-SP: Ed. Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2007.

Heidegger não descobre, à luz dos escritos paulinos neotestamentários, a chave de leitura da história do pensamento ocidental enquanto logradouro do esquecimento do ser, mas, isto sim, identifica ali a similitude do problema abordado por ele mesmo como sendo o fundamental. A necessidade da demonstração, por via da analogia, do problema em questão, repito, somente se sustenta no método, não no mérito. A problemática inerente à questão da verdade, em Heidegger⁴¹, já demonstra suficientemente a impossibilidade da abordagem da noção de *aletheia* como idêntica ou como manifestação fundamental da noção de ser, como Heidegger apresenta no § 44 de *Ser e tempo*, em *Sobre a essência da verdade* e em *Teoria platônica da verdade*. Retomaremos mais a frente esse tema; o que é importante agora frisar é que, em relação à temporalidade⁴², à historicidade e à história, a um caráter precipuamente fundamental da interpretação do ser no horizonte do tempo, no interior de todo o pensamento ocidental, frisar como isto se deu é, necessariamente, interpretar o caráter mais fundamental da filosofia. Pois, no interior desta concepção de filosofia, o *sujeito*, enquanto um dos principais momentos de esquecimento da noção de ser, tem seu lugar de aparecimento e contexto de desdobramento. Interpretar a filosofia como metafísica, o problema central da metafísica como ontologia, a questão ontológica como tendo sido tratada até aqui como fundamentalmente ôntica, ou seja, a partir do esquecimento do ser, põe em marcha toda uma explicação da história da filosofia e do pensamento ocidental sob

41 Segundo Ernildo Stein, "(...) o que Heidegger pretende é realmente uma grande subversão da tradição filosófica, recolocando a questão da verdade não mais *sub specie aeternitatis*, numa espécie de horizonte de intemporalidade, numa espécie de horizonte de necessidade lógica ou de formas puras ou de idealidade. Heidegger quer abordar a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidade" (STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade*. Rio Grande do Sul-RS: Editora UNIJUÍ, 2006. p. 20). Vale lembrar, aqui, que o problema da noção de *realidade* é de fundamental importância para Heidegger, enquanto conceito metafísico de grande peso na história do pensamento ocidental. Todavia, a noção de possibilidade, frente à noção de realidade, tem sempre maior peso, a ênfase em Heidegger se inverte, saindo das noções "absolutas" e entrando, via temporalidade, facticidade etc., nas noções relativas, fáticas, pois, para Heidegger, na esteira de S. Kierkegaard: "Mais elevada que a realidade está a possibilidade" (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Schuback. 5. Ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 78).

42 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* §45.

um novo prisma, onde, no interior da mesma, encontra-se não somente o sujeito mas, também, uma possível *história do sujeito*.

Heidegger procura pensar a posição do sujeito na modernidade a partir da origem do conceito de sujeito: “Sub-iectum é a tradução e interpretação latinas do termo grego *hypokeímenon*, e significa aquilo que subjaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte”⁴³. Se sujeito era um conceito geral, manifesto em inúmeros entes, esse conceito na modernidade ainda continuará significando o que está colocado abaixo, que serve de base, e que é o fundamento, como reconhece Heidegger e nos aponta o primado da leitura. Com Descartes, porém, o conceito de sujeito tornou-se uma atribuição específica de um único ente entre todos os demais, o *ego*, o homem:

O homem precisou se certificar de si mesmo (...) ele precisou se certificar do asseguramento das possibilidades de suas intenções e representações. O fundamento também não podia ser outro senão o próprio homem, na medida em que o sentido da nova liberdade lhe impedia toda vinculação e todo elemento imperativo que não emergissem de seus próprios posicionamentos⁴⁴.

Desta sorte, a interpretação corrente que fazemos da noção de modernidade a partir de Descartes e dos conceitos cartesianos (*Sujeito, cogito e consciência*), parecem ter sua origem na leitura heideggeriana da história do pensamento ocidental:

Onde começa a consciência na filosofia?
Em Descartes. Toda consciência de algo é
simultaneamente consciência de si mesmo,

43 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche - volume II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007. p. 104.

44 *Ibidem*, p. 109.

e o si-mesmo, que é consciente de um objeto, não é necessariamente consciente de si mesmo⁴⁵.

Pois, segundo Heidegger, na modernidade,

A presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida aí pela sua possibilidade de representação através de um *sujeito*. A presença é compreendida como *representação*. A presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesma, mas como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante, como é objetado para dentro de mim. Esta forma de experiência do ente só existe a partir de *Descartes* (grifos nossos)⁴⁶.

Portanto, para Heidegger, o trato dado por Descartes à noção de sujeito a partir da ideia medieval de *sub-iectum*, foi o fator fundante da metafísica da subjetividade, o qual reelaborou a noção de sujeito, um ente detentor da consciência, portador da representação, o local de verdade da modernidade:

O nome subiectividade deve acentuar o fato de que o ser é determinado, em verdade, a partir do subiectum, mas não necessariamente por meio de um eu. Além disso, o título contém ao mesmo tempo uma referência ao *hypokeímenon* e, com isso, ao começo da metafísica, mas também um aceno prévio para o prosseguimento da metafísica moderna, que de fato requisita a “egocida-

45 HEIDEGGER, Martin. *Seminário de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: EDUC. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. p. 238.

46 Ver também HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. 2. Ed. São Paulo-SP: Editora Vozes, 2009. p. 136. Heidegger diz também, ainda nesta mesma obra, que “Para os gregos não há objetos. Eles só aparecem a partir de Descartes. Os gregos designam o ente como o que está presente, como aquilo que eu já encontro sempre. Os gregos tem a palavra *ousía* para esta espécie de ser do ente” (*Ibidem*, p. 155).

de' e, antes de tudo, a mesmidade do espírito como traço essencial da verdadeira realidade efetiva⁴⁷.

O sujeito passa a cumprir assim a função do *hypokeímenon*, da substância primeira, como bem já salientara Heidegger⁴⁸.

Após a compreensão e leitura crítica da escolástica tardia e a apresentação da problemática do surgimento do sujeito moderno, Heidegger apresentará, por via de sua teoria do *Dasein*, um modo mais adequado e menos frágil de se compreender o ser-ai homem. Para Heidegger:

A presença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Enquanto um tal compreender, ela “sabe” a *quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse “saber” não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do *pre* da presença que, em sua essência, é compreender. E somente *porque* a presença é em compreendendo o seu *pre*, ela *pode* perder-se e desconhecer⁴⁹.

47 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche - volume II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007. p. 348.

48 Neste ponto, a tese de Heidegger é notável, pois, apesar das severas críticas de Lima Vaz a Heidegger (ver VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. Editora Loyola, São Paulo-SP, 1997. Anexo I.), Vaz parece concordar com a leitura heideggeriana: Lima Vaz afirma que é dessa forma, quer dizer, através da teoria do *esse objectivum* ou da representação, que a subjetividade: “(...) viria a dominar e a impor-se na história da filosofia ocidental, alcançando uma brilhante posteridade que passa por Suárez e Descartes, chega a G. Frege e E. Husserl (...). O êxito espetacular dessa teoria já no século XIV assinala, de modo inequívoco, a direção do movimento de fundo da cultura ocidental apontando para um novo ciclo de civilização que iria denominar-se “civilização moderna” ou “modernidade”. (...) A teoria da *representação*, portanto, na acepção com que aqui a entendemos, é uma teoria do conhecimento que confere novo estatuto gnosiológico à *representação* do objeto ou ao ser ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente” (VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. Editora Loyola, São Paulo – SP, 1997. p. 161-2).

49 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Schuback. 5. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 204.

Marcus Aurélio Fernandes diz que “(...) a *subjetividade* é a culminância da era da metafísica, ou seja, daquele pensar que, por aproximadamente dois milênios e meio, experimenta e compreende o ser (...)”⁵⁰. Ao observarmos a história do pensamento metafísico ocidental, podemos perceber que com Platão, a metafísica apresentou uma espécie de compreensão do ser a partir do ente e, de um modo um tanto especial, a partir de um certo “sujeito” (*hypokeímenon*: em grego; *subiectum*: em latim). Todavia, será somente no período que comumente chamamos de modernidade que o sujeito, ou seja, o fundamento da entidade do ente em seu ser, do seu irromper e aparecer (*phainomenon*) será indicado a partir da *egoidade* ou *ipseidade* do espírito. Na perspectiva heideggeriana, o ser-sujeito no sentido da subjetividade moderna é apenas uma concreção histórica do ser-sujeito no sentido mais fundamental-ontológico.

Em Heidegger, a explicação transcendental da relação entre dois termos de uma proposição não está centrada na relação com um sujeito. Esta relação já está dada previamente, antecipadamente, de maneira prática. Operamos sempre com esta relação já *compreendida*. Portanto, nessa perspectiva, não há necessidade de pôr na *compreensão* uma espécie de operação sintético transcendental de um sujeito qualquer que seja. Tal como percebeu Ernildo Stein, a compreensão do ser em Heidegger, como primeira determinação ontológica do Dasein, pretende, pois, superar tanto a perspectiva da ontologia clássica quanto a da subjetividade moderna, enquanto lugar da certeza e da verdade⁵¹.

50 FERNANDES, M. Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma mediação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista Princípios: revista de filosofia*, v. 21, n. 36, p. 121-52, 2014.

51 Cf. STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 35.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE HEIDEGGER

HEIDEGGER. M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Editora Forense Universitária, 2011.

_____. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo-SP: Editora Vozes, 2009.

_____. *Ser e verdade*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis-SP: Ed. Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Nietzsche - volume I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche - volume II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Schuback. 5. Ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2006.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. A constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.

_____. O retorno ao fundamento da metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.

_____. O princípio da identidade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.

_____. Qu'est-ce que la philosophie?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.

_____. Que é metafísica?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo-SP: Editora Nova Cultural, 2005.

_____. *Il principio di ragioni*. Tradução de Giovanni Gurissatti e Franco Volpi. Milano: Editora Adelphi, 2004.

_____. *Seminário de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: EDUC. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

_____. *Nietzsche: Metafísica e nihilismo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ontologia: hermenéutica de La facticidad*. Tradução de Espanhol de Jaime Aspiunza. Madrid: Editora Alianza Editorial, 1999.

_____. Evidência e verdade no sistema cartesiano. In: *Coleção Filosofia* (23). São Paulo: Editora Loyola, 1992.

_____. *O que é uma coisa*. Tradução de Carlos Morujão. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, Ed. Universidade de Brasília, 1978.

OBRAS DE OUTROS AUTORES

ALFÉRI, J. *Guillaume d'Ockham: Le singulier*. Paris: Editora de Minuit, 1989.

ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia*. Tradução de Rachel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo-SP: Editora 34, 1996.

BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução de Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte-MG: Editora Autêntica, 2015.

BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Ijuí, Cascavel: EDUNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.

BIRCHAL, T. S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de *saï si* em Descartes. In: *Discurso*. São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

COURTINE, J-F. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996.

- _____. *Suárez et Le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- DASTUR, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990.
- DESCARTES, Rene. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas*. (Coleção Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FERREIRA, G. A. S. Questões introdutórias no Ser e Tempo de Heidegger. In: *Polimatheia*, revista de filosofia, v. 06, n. 09, p. 78-90, 2013.
- FERNANDES, Clemente. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Editorial Católica, 1986.
- FERNANDES, M. Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma mediação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista Principípios: revista de filosofia*. v. 21, n. 36, p. 121-52, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. v. 1. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.
- _____. *Hegel und Heidegger*. In: *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, 1987.
- GANDILLAC, Maurice. *Gênese da modernidade*. Tradução de Lúcia Cláudio Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro – RJ: Editora 34, 1995.
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.
- LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. Campinas: Escuta, 2004.
- _____. Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger. In: *Revista Nat. Hum.* São Paulo, v.1, n.2, dez.,1999.
- MAGALHÃES, Theresa. Fenomenologia e hermenêutica: leitura e explicitação da Introdução a Sein und Zeit. In: *Direito, Filosofia, Ética e Linguagem*. Estudos em Homenagem à Professora, Escritora e Filósofa Theresa Calvet de Magalhães. MELLO, Cleysonde Moraes; NUNO, M. M; COELHO, S. (Coord.). Juiz de Fora-MG: Editar Editora, p. 57-78, 2013.
- MACDOWELL, J. A. *Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo-SP: Editora Herder, 1970.
- MOREAU, J. *De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Ed. Beauchesne, 1996.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Edições Loyola. São Paulo-SP. 2002.

_____. *A filosofia na crise da modernidade*. 3. Ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2001.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor Ltda, 2002.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Heidegger*. Editora Estação Liberdade. 2012.

SCHUBACK, Márcia de Sá. A perplexidade da presença (Prefácio). In: HEIDEGGER. M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Schuback. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

SIEWERTH, G. *Das Schicksal der Metaphysik Von Thomas bis Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.

STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Rio Grande do Sul-RS: Editora Unijuí, 2014.

_____. Heidegger. In: *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. PECORARO, Rossano (Org.). v. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2008.

_____. *Sobre a verdade*. Rio Grande do Sul-RS: Editora UNIJUÍ, 2006

_____. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget. 1998.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo-SP: Editora Loyola, 2002.

_____. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo-SP: Editora Loyola, 1997.

A filosofia política de Nietzsche na interseção entre moral e cultura

Paulo Marcelo Soares Brito¹

INTRODUÇÃO

Dentre os temas tratados por Nietzsche dois se destacam pela polêmica gerada no cenário filosófico do século XIX: sua contribuição à filosofia política e sua contribuição para o estudo da moral, com especial destaque para o tema político à luz de sua apropriação indevida pelo partido nazista². Tal polêmica chegava mesmo a obscurecer os demais temas tratados pelo pensador o que levou alguns de seus comentadores e partidários, por um determinado período, a distanciá-lo completamente da política ou acrescentar a mesma um tema auxiliar tal como a arte ou a cultura e discretamente (e nem tão discretamente assim) fazer da primeira um subtema das segundas.

O procedimento mencionado acima foi adotado para fazer com que a comunidade acadêmica aceitasse a possibilidade de refletir sobre os demais temas do pensamento nietzschiano. Essa foi a estratégia adotada por Walter Kaufmann, um dos principais responsáveis pela divulgação no pensamento de Nietzsche nos países de língua inglesa. Com seu livro *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950) Kaufmann transformou a recepção do pensamento nietzschiano nos departamentos de filosofia anglófonos. No entanto, a demolição da fachada nazista que es-

1 Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

2 Parte dessa polêmica é infundada, pois a interpretação nazista do pensamento nietzschiano é uma falsificação (Cf. MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999, p. 55-77).

condia o rosto de Nietzsche não é realizada sem perdas. Para desvincular o nome do filósofo do martelo das ideologias totalitárias, Kaufmann tem de apresentar Nietzsche como um pensador anti-político para quem o valor da liberdade individual supera aquele do bem comum.

NIETZSCHE COMO FILÓSOFO POLÍTICO

Devido ao trabalho de diversos pesquisadores, especialmente dos tradutores Giorgio Colli eazzino Montinari, organizadores da edição crítica da obra de Nietzsche, intitulada *Kritische Gesamtausgabe* (1967), as controvérsias a respeito do pensamento nietzschiano, geradas pelas falsificações de sua irmã diminuíram, ainda que não tenham desaparecido. Assim não é mais necessário adotar o estratagema empregado por Walter Kaufman: o que não significa dizer que as polémicas cessaram, pois mesmo após a eliminação dos acréscimos e subtrações indevidos feitos por Elisabeth Förster-Nietzsche, o pensamento nietzschiano propriamente dito não deixa de ser problemático. Os comentadores que interpretam a política como tema secundário ou mesmo irrelevante no pensamento nietzschiano, dos quais Kaufmann é um exemplo, não são desonestos em sua interpretação, pois são autorizados a pensar assim pelo próprio Nietzsche quando este afirma:

Para toda filosofia que acredita que um acontecimento político possa dissipar-se, ou ainda, resolver-se, o problema da existência é uma brincadeira de filosofia, uma pseudofilosofia. Desde que o mundo existe, se viu frequentemente serem fundados Estados; esta é uma velha história. Como uma inovação política bastaria para fazer dos homens, de uma vez para sempre, os felizes habitantes da terra? [...]³.

3 NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Cap. IV, p. 164-165.

Assim como também não são desonestos certos comentaristas como, por exemplo, o pensador brasileiro, Carlos A. R. de Moura, que fazem de Nietzsche o filósofo da cultura tomando o Estado e a política como forças opostas à cultura, pois segundo o filósofo do martelo

Se a pessoa se dedica a poder, grande política, economia, comércio mundial, parlamentarismo, interesses militares [...] então ele falará no outro lado. A cultura e o Estado – não haja engano a respeito disso – são antagonistas: “Estado cultural” é apenas uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera à custa do outro⁴.

Porém, Nietzsche também afirma que: “[...] o tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da terra – a compulsão à grande política”⁵, o que revela a política como um tema de grande importância para o filósofo. Comparando a citação indireta do parágrafo anterior e esta contida nesse parágrafo, pode-se ter a impressão de um impasse no pensamento nietzschiano, contudo, não há contradição, pois a resposta para esse problema é apontada na tese de doutorado *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* de Rogério Lopes. O pesquisador mostra que Nietzsche possuiu dois programas filosófico-políticos: um em sua juventude e outro no período de maturidade.

No primeiro programa, o de juventude, é chamado por Lopes de “metafísica de artista”⁶, Nietzsche se encontrava sobre a influência preponderante de Schopenhauer e Wagner. Trata-se de um período marcado pela esperança de renascimento da visão de mundo trágica e da confiança na possibilidade de uma intervenção concreta nas disputas culturais da época através da filosofia.

⁴ *Idem*, *Crepúsculo dos ídolos*. Cap. VIII, §4, p. 57-8.

⁵ *Idem*, *Além do bem e do mal*, §208, p. 114.

⁶ LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado em filosofia). p. 28.

A influência mais importante no período de juventude de Nietzsche é a de Schopenhauer, pois ela nos revela dois outros pensadores importantíssimos para a formação filosófica desse primeiro programa: Albert Lange e Kant. Dessa tríade de filósofos, o pensador do martelo herda uma concepção que lhe acompanhará por todo o seu período de juventude: *o homem possui necessidades metafísicas que lhe são naturais*.

No período de juventude, Nietzsche vê como uma das tarefas da filosofia a reflexão sobre as condições que favorecem o desenvolvimento da cultura e não apenas isso, cabendo também à filosofia, contribuir para tais condições. Em sua reflexão, acerca da cultura, Nietzsche concluiu que uma justificação metafísica da existência é a condição fundamental para a produção de uma cultura superior.

Nietzsche atribui toda essa importância aos ideais metafísicos, pois conclui que o conhecimento empírico não é capaz de gerar a motivação necessária para a autossuperação dos indivíduos e tal procedimento é, para o filósofo alemão, o fundamento da cultura. Sem esses ideais não é possível à existência da cultura. Dessa forma, Nietzsche teria chegado a tais conclusões sobre os ideais metafísicos principalmente devido à influência de Lange. O filósofo do martelo toma conhecimento de Lange através de sua obra *História do Materialismo e Crítica de seu Significado para o Presente* (1866). Dessa obra, extrai alguns elementos fundamentais para seu pensamento de juventude.

O primeiro elemento é a importância da metafísica para fins de consolo, edificação e justificação da existência que na obra recebem o nome de “ponto de vista do ideal”. Para Lange, não é problemático que os homens em função de suas necessidades metafísicas inatas ponham problemas para si mesmos os quais não podem ser resolvidos no âmbito material e, portanto, busquem respostas para além dele, construindo ficções elaboradas

com grande potência de edificação e consolo. O problema é tomar essas ficções por realidades concretas, entretanto se forem reconhecidas e aceitas conscientemente como ficções, seu efeito é benéfico e sua busca não só é aceita como incentivada.

O segundo elemento é o “imperativo da consciência intelectual”⁷. Nietzsche, ainda em seu período de juventude, considera esse elemento, como marca distintiva da atividade filosófica. Tal imperativo diz respeito à correção e ao rigor da reflexão filosófica, que reconhece os limites e respeita as regras necessárias para formular um raciocínio correto o qual não faz proposições para fora do âmbito fenomênico.

A influência de Schopenhauer é bastante visível na primeira obra da juventude nietzschiana: *O nascimento da tragédia* (1872). Nela o pensador do martelo mobiliza, ao seu próprio modo, a metafísica da Vontade de Schopenhauer para justificar a existência e, portanto, promover a cultura. Tal justificação é entendida como o nascimento de uma nova era trágica, identificada com o projeto artístico-cultural wagneriano. Essa justificação é considerada válida e importante devido a sua capacidade de consolo e edificação.

No entanto, a filosofia de Schopenhauer não está de acordo com os princípios langueanos e Nietzsche está ciente disso. Schopenhauer não admite um caráter ficcional para sua metafísica da vontade, pois ele admite o seu valor epistêmico como real. Portanto, ainda que seu pensamento seja válido do “ponto de vista do ideal” o mesmo é incompatível com o “imperativo da consciência intelectual” defendido por Langue.

O jovem Nietzsche opta pelo aspecto edificante do “ponto de vista do ideal”, nesse momento identificado com a metafísica de Schopenhauer e com a música de Wagner, pois duvida que a filosofia, a qual, naquele período, na Alemanha, ele identificava com a

⁷ *Ibidem*, p. 22.

teoria do conhecimento e com o método científico, ligada ao “imperativo da consciência intelectual”, tivesse a capacidade de efetivamente promover a cultura e, dessa maneira, intervir na existência, pois não tinha o poder motivacional das ficções edificantes.

Ao fazer a escolha pelas ficções edificantes, Nietzsche atribui à filosofia (identificada com a teoria do conhecimento) e ao filósofo, um papel menor diante da arte (identificada com a metafísica) e do artista. O pensador do martelo, nesse primeiro programa, considera filósofo e filosofia menores, porque não tratam do real problema da existência: sua justificação e intensificação. Em função disso, têm-se a concepção de uma incompatibilidade entre política e cultura, como também comentários depreciativos acerca da política e da própria filosofia.

Posteriormente, no segundo programa filosófico-político de Nietzsche, chamado de “Platonismo político” por Lopes, o filósofo alemão já havia abandonado a tese das supostas necessidades metafísicas do homem. Tal abandono redefine a relação entre filosofia, arte e cultura, o que também resulta numa mudança quanto ao papel da política.

Nietzsche, em sua maturidade, transforma o sentido de filosofia, redefinindo, portanto sua tarefa. Essa mudança já pode ser vista em *Assim falou Zaratustra* (1883), mas aparece de forma conceitualmente detalhada em *Além do bem e do mal* (1886). Cabe à filosofia, inicialmente, não apenas refletir e promover a cultura, mas também fazer o diagnóstico da mesma tanto na época atual, quanto no passado, ou seja, no todo da história, e baseada nesse resultado fornecer um prognóstico do seu futuro.

Entretanto a filosofia não se resume ao diagnóstico e prognóstico da cultura, ou seja, a sua avaliação, a principal tarefa da filosofia é a determinação do que deve ser a cultura através da criação de novos valores e do estabelecimento da tábua de bem e mal, ou seja, da moral, que determinarão a nova forma da cultu-

ra: “mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para que? do ser humano”⁸. A filosofia, neste período, é entendida como legislação e o filósofo é tido como um legislador, cabendo a ele cuidar do futuro da humanidade. Dessa forma, ao reivindicar para o filósofo o manto de legislador, Nietzsche torna a filosofia uma tarefa eminentemente política.

Deve-se ressaltar que, em Nietzsche, os termos legislação e legislador não são empregados no sentido convencional. O filósofo legislador nietzschiano não faz parte de uma burocracia estatal, ele não atua nesse nível, sua incumbência consiste em determinar os valores vigentes, organizá-los em uma hierarquia, criar novos valores e extinguir aqueles que não estejam de acordo com seu critério.

A partir da exposição dos programas filosóficos de Nietzsche correspondentes ao seu período de juventude e maturidade, podemos afirmar que aqueles que interpretam Nietzsche como um pensador avesso à política, fazem-no a partir de seu projeto de juventude. Não obstante, é possível tê-lo como um pensador político ou pelo menos como um filósofo para quem a política é um tema relevante, a partir de seu projeto de maturidade.

UMA FILOSOFIA POLÍTICA NIETZSCHIANA

Após a apresentação dos motivos que levam a conceber Nietzsche como um pensador preocupado com o tema político, podemos então cogitar uma filosofia política nietzschiana. Para tanto associamos também a política a um segundo tema, o da moral, contudo isto é realizado não porque tomamos a política como algo secundário, mas devido à suposição de que, para o pensador do martelo, estes temas estão inequivocamente imbricados, sendo mesmo inseparáveis, devendo, portanto, serem analisados em conjunto.

8 NIETZSCHE, Friedrich., *Além do bem e do mal*, §211, p. 118.

Ao tema político nietzschiano associa-se à questão moral, pois a política nietzschiana se manifesta através de uma avaliação dos valores morais, como também, da alteração da moral vigente ou mesmo da instauração de uma nova moral. Diversos comentadores do filósofo do martelo já ressaltaram a importância da moral para Nietzsche, porém a ligação entre a moral e a política é comumente realizada recorrendo-se a noção de “vontade de poder”.

Essa noção é problemática em pelo menos dois sentidos: o primeiro, diz respeito a seu estatuto, ou seja, quanto a sua importância dentro do pensamento nietzschiano e o segundo, diz respeito a sua validade, que também tem um duplo aspecto: a importância da noção, uma vez que se cogita a possibilidade da “vontade de poder” ser uma noção abandonada por Nietzsche no decorrer de seu pensamento e, também, a validade da exegese dessa noção, que foi tomada como fundamental no pensamento nietzschiano, pois a existência da obra denominada *Vontade de poder* (1901), que abordaria este tema de forma detalhada, é totalmente questionável⁹. Devido a isso, supõe-se que a estrita relação entre moral e política, na obra nietzschiana, não percorre a via da “vontade de poder”.

O grau de contiguidade entre a moral e a política talvez não seja facilmente percebido justamente devido à estrita ligação entre ambas, pois dois objetos que se encontram muito próximos, quase sobrepostos, são erroneamente percebidos como um único objeto. Nesse caso, a moral é percebida em detrimento da política ao ponto de se visualizar somente a questão moral. No pensamento nietzschiano “moral” é entendida como “[...] a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”¹⁰.

9 Quanto a questão da importância da noção “vontade de poder” no pensamento nietzschiano ver LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. p. 33-5. Quanto a validade da exegese, ou seja, a existência de uma obra denominada *Vontade de poder* ver CHAVES, Ernani. A “Vontade de Poder” não existe! In: *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 449-452, jul./dez., 2008.

10 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, §19, p. 25.

Nietzsche afirma em *Zarathustra* (1883) através de seu personagem principal que “não achou poder maior na terra do que bem e mal”¹¹, ou seja, o poder de instaurar *uma* moral, a qual posteriormente poderá ser declarada *a* moral. Tal tarefa é atribuída ao filósofo legislador em *Além do bem e do mal* (1886). Essa passagem de “*uma* moral” para “*a* moral” pode acontecer séculos após o falecimento de seu instaurador, o que pode levar a deturpações, como também é possível que não se estabeleça como moral dominante, mas nem por isso, tal ato de inauguração é menos intencional ou desejado por seu idealizador:

[...] e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir da qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? [...]¹².

O primeiro passo, a ser dado, para compreensão da relação entre política e moral em Nietzsche, é a compreensão da distinção entre “grande política” e “pequena política”. A “pequena política” é aquela com a qual se ocupam os políticos comuns, os homens de ação. A eles cabem às tarefas mundanas da política, tal atividade não estabelece valores e nem é capaz de intervir na moral, pois geralmente curva-se a ela. A pequena política tem aspectos benéficos, pois através da administração do estado torna possível e facilita a convivência entre as pessoas, mas não se constitui como a verdadeira tarefa dos filósofos legisladores:

11 NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*, p. 57.

12 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, §06, p. 13.

Nenhuma situação política e econômica merece que justamente os mais talentosos espíritos se ocupem dela: um tal emprego do espírito é, no fundo, pior do que o estado de indigência. Tal âmbito de trabalho é para cérebros menores, e cérebros que não são menores não deveriam estar a serviço de semelhante oficina [...]¹³.

Consequentemente, este tipo de política torna-se nociva quando se rebela contra seu papel secundário como simples meio para algo mais elevado e toma a si mesma como fim, ou seja, como “grande política”. É contra esse tipo de “política pequena” que Nietzsche se pronuncia. Mais uma vez, temos a impressão de nos encontramos diante de uma contradição, pois Nietzsche parece denegrir a “grande política” em uma passagem (*Crepúsculo dos ídolos*, §4) e, posteriormente, exaltá-la em outra (*Além do bem e do mal*, §208). E novamente o caráter contraditório dessas afirmações é apenas ilusório. A aparente contradição de se atribuir simultaneamente características positivas e negativas a um mesmo termo, no caso, “grande política”, vem de uma estratégia retórica, empregada, por Nietzsche, para selecionar seus leitores, a distinção entre o esotérico e o exotérico:

O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo [...] em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais, – não se diferenciam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo, – e o esotérico, a partir de cima! [...]¹⁴.

13 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, §179, p.129.

14 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, §30, p. 37.

Os homens de ação, políticos comuns, devido ao seu caráter mundano, encontram-se limitados ao exotérico, ou seja, a visão de baixo. Para eles, uma “grande política” consiste em nacionalismo, belicismo, lucro e conservação do estado. A isso, eles chamam de “grande política” e Nietzsche os ironiza, chamando-lhes de “grande” a sua “pequena política”. Já os filósofos legisladores, compreendem o significado esotérico da política, ou seja, veem de cima “[...] determinam o para onde? e para que? do ser humano [...]”¹⁵.

A “grande política” é aquela com a qual se ocupam os filósofos, tais como os concebidos por Nietzsche, ou seja, os filósofos legisladores. Estes estabelecem novos valores e sua posição na hierarquia. Assim, encontram-se acima da moral e são capazes de intervir na própria moral, modificando-a, suprimindo-a e mesmo instaurando uma nova moral. Portanto, sua posição como criadores de valores, permite-lhes também tomar o controle sobre a religião e a economia:

O filósofo tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que se pode exercer com a ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa [...]”¹⁶.

15 *Ibidem*, §211, p. 118.

16 *Ibidem*, §61, p. 63.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É compreensível que Nietzsche não seja considerado como um pensador político em função tanto da forma assumida por sua filosofia política quanto do teor de algumas de suas próprias afirmações. Contudo, após nossa elucidação do contexto em que estas afirmações foram feitas, acreditamos que seja lícito incluir o pensador do martelo entre os filósofos políticos.

A forma da filosofia política de Nietzsche é heterodoxa, pois não faz referências claras e explícitas a questões comumente encontradas no âmbito da filosofia política, tais como: a legitimidade, a fundamentação do poder político e/ou a origem do Estado. Porém, mediante a uma análise mais cuidadosa, observa-se uma grande semelhança entre o pensamento político nietzschiano, a “grande política”, e o pensamento político de Nicolau Maquiavel, sobretudo em seu texto mais conhecido: *O príncipe*.

O tratado de Maquiavel também possui uma forma heterodoxa para sua época: está escrito em italiano e não em latim, como também, não tem como meta principal a apresentação de princípios ou a fundamentação e conceitualização de temas políticos. *O Príncipe* foi escrito com uma finalidade prática: trata-se de um manual para a aquisição e manutenção do poder pelos príncipes por quaisquer meios possíveis. Tal finalidade coloca a obra referida, em oposição a escritos semelhantes do mesmo período os quais aconselhavam aos governantes a guiarem suas condutas pelos ideais da justiça, do bem e da piedade.

A semelhança do pensamento político de Maquiavel à filosofia política de Nietzsche tem um objetivo “prático”: desenvolver uma cultura que promova e potencialize a vida. Como dito na seção dois, deste artigo, *Nietzsche como filósofo político*, o fundamento da cultura, para o filósofo do martelo, reside na autossuperação dos indivíduos. A atividade da autossuperação é árdua,

demorada e deve perdurar por gerações inteiras, para que, por fim, surja algo que possa ser chamado de uma cultura, como por exemplo, a cultura grega antiga ou aquela das cidades-estados da renascença italiana.

O filósofo do martelo não acredita que tal tarefa pudesse ser empreendida através da típica argumentação racional político-filosófica. Essa argumentação, de acordo com Nietzsche, não seria capaz de gerar a prolongada e intensa energia motivacional necessária para criar uma nova cultura ou corrigir a cultura de sua época, concebida por ele como decadente, ou seja, uma cultura em que a vida se encontra não em ascensão, mas em declínio.

A solução para esse problema foi encontrada por Nietzsche em seu período de maturidade. O pensador do martelo concluiu que a moral possui a longevidade e a força motivacional necessária para corrigir a cultura decadente de seu tempo, ou mesmo dar origem a uma nova cultura. Assim, para apoderar-se da moral e submetê-la aos seus objetivos, Nietzsche concebe, neste período, a filosofia como avaliação dos valores vigentes, os quais devem ser julgados segundo o critério da vida: serão assumidos e tidos como bons, caso promovam a vida e a intensifiquem ou serão descartados como danosos caso a desvalorizem e a façam declinar.

A avaliação dos valores faz do filósofo, no sentido nietzschiano do termo, um legislador que não apenas os avalia, mas também é capaz de instituí-los. Tal como em Maquiavel, Nietzsche julga que quaisquer meios são válidos para se tomar as rédeas da moral e conduzi-la para os fins da cultura:

Este *tractatus politicus* não é para os ouvidos de qualquer um: ele trata da *política* da virtude, de seus meios e caminhos para o *poder*. Quem poderia proibir à virtude que ela ambicione o mando? Mas *o modo como* ela o faz ! Nisso não se acreditará... Esta é a razão pela qual este *tractatus* não é

para os ouvidos de qualquer um. Nós o destinamos ao uso daquele que está disposto a aprender, não como se torna virtuoso, mas como se *faz* virtuoso, – como se coloca a virtude no mando. Eu pretendo até mesmo provar que alguém que quer o segundo, ou seja, o mando da virtude, *não* tem sobretudo permissão para querer o primeiro; justamente por isso ele renuncia a tornar-se virtuoso. Este sacrifício é grande: mas um tal fim talvez compense o sacrifício. E mesmo sacrifícios ainda maiores!... E alguns dos grandes moralistas arriscaram tanto. A verdade que deve ser ensinada pela primeira vez com este tratado já foi conhecida e antecipada por estes moralistas: o *mando da virtude só pode ser alcançado com os mesmos meios* com que se alcança qualquer mando em geral, em todo caso não *por meio* da virtude.

Como foi dito, este tratado discute a política na virtude: ele oferece a esta política um ideal, ele a descreve tal como ela precisaria ser, caso algo nesta Terra pudesse ser perfeito. Que nenhum filósofo esteja em dúvida quanto ao que constitui o tipo de perfeição na política; ou seja, o maquiavelismo [...]¹⁷.

Dessa forma, concluímos que a filosofia política nietzschiana consiste numa apropriação da moral através de seu estudo e avaliação, com intenção de mobilizá-la para seus próprios fins, quais sejam, a construção de uma cultura, que potencialize e intensifique a vida.

17 LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado em filosofia), p. 451.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese (Doutorado em História da Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

_____. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Preleções sobre Platão. Tradução de Ernani Chaves. In: *Artefiosofia*, n. 13, p. 84-88, 2012.

_____. *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003.

NIETZSCHE E A FISILOGIA: A VONTADE DE PODER E AS FORÇAS

Antônio Rogério da Silva Moreira¹

Diante da tentativa de realizar uma análise do conceito de *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] em Nietzsche, faz-se necessário esclarecer que a interpretação dada sobre este conceito aqui se limitará à teoria dos afetos, sem que isso signifique decisivamente uma interpretação de teor psicológico do mesmo. Essa exigência se justifica tanto pelo o alcance que este conceito atinge na filosofia do autor, como pelas inúmeras e distintas hipóteses com que ele pôde ser apreciado pelos seus intérpretes, sugeridas, talvez, pelo próprio estilo aforismático de escrever do filósofo. Em última instância, isso significa dizer que a leitura a ser aqui realizada está longe de querer esgotar toda a complexidade que envolve o conceito de vontade de poder.

De antemão faz-se necessário perguntar: que relevância tem a fisiologia para o pensamento de Nietzsche? Qual o seu interesse ao se apropriar da fisiologia?

Nietzsche vai encontrar no conceito de vontade de poder, que serve como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, o paradigma para analisar a cultura. É nele que o filósofo vai encontrar subsídios para realizar a ligação entre as reflexões pertinentes à vida orgânica com os valores culturais.

Caracterizando a vontade de poder como vida orgânica, própria não exclusivamente do homem, mas de todo ser vivo,

¹ Mestre em Filosofia pela UFC. Professor da rede de ensino do Estado do Ceará.

Nietzsche reteria de Wilhem Roux (1850-1924), fisiologista alemão, autor de *La lutte des parties dans l'organisme* (1881) a noção de concorrência vital. Uma ideia que, embora já presente em Darwin, assumiria uma direção oposta, uma vez que a noção de concorrência, de luta, não se justificaria mais pela autoconservação, e sim, pela superabundância da vida.

Fundamentado na teoria de autoconservação de Malthus, Darwin iria defender que os meios de subsistência cresciam em volume menor do que os animais, levando estes a guerrearem entre si. Assim, o que seria uma luta pela vida passou a ser entendida como uma luta pela sobrevivência, vinculada à necessidade de autoconservação. Quanto a isso, em um aforismo intitulado *Anti-Darwin*, Nietzsche faz a seguinte observação: “No que toca a célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder... Não se deve confundir Malthus com a natureza”².

Embora haja quem argumente que Nietzsche “tem pouca competência e pouco gosto pela ciência”³, é um erro absolutamente grotesco negligenciar a influência que os estudos científicos causaram no pensamento do autor, a ponto do mesmo ocupar-se somente da leitura de textos de ciências naturais⁴, como ele mesmo declara nesta passagem sobre o *Humano, Demasiado Humano* na sua autobiografia *Ecce Homo*: “Uma sede abrasado-

2 Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 71.

3 Cf. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 23.

4 Apoiada em comentadores clássicos de Nietzsche como, Charles Andler, Karl Schlechta, Karl Jaspers e Karl Löwith, Scarlett Marton afirma que não se deve esquecer o interesse que Nietzsche sempre teve pelas ciências da natureza: “Muito cedo, iniciou os estudos científicos. Já em 1868, quando de seus trabalhos sobre Demócrito, estava convencido de que o pensamento grego inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna e, a partir de 1872, passou a dedicar-se à física geral, à química e à biologia. As ciências naturais e experimentais desempenharam papel relevante em sua filosofia. Na juventude entrou em contato com as diversas correntes que permeavam a investigação científica da época. E, em 1882, acalentou o projeto de voltar à universidade, em Viena ou Paris, para estudar matemática e física, tendo em vista embasar o eterno retorno. Provavelmente, foram Dühring, Mayer, Boscovich e até Helmholtz que lhe sugeriram o fundamento científico da doutrina” (MARTON, S. *Extravagâncias, Ensaios Sobre a Filosofia de Nietzsche*, p. 107).

ra me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza – mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente”⁵.

Nesta mesma obra, refletindo sobre sua própria fisiologia⁶, Nietzsche chega a considerar como “desacertos” e “grandes desvios de instinto”, o fato de ter se tornado um filólogo e não um médico. Fato este que, segundo ele, poderia ter-lhe aberto os olhos.

A ignorância *in physiologicis* [em questões de fisiologia] – o maldito “idealismo” – é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela, algo de que nada bom resultou, para o qual não há compensação ou contrapartida. Como consequências desse “idealismo”, explico a mim mesmo todos os desacertos, todos os grandes desvios do instinto e “modéstias” exteriores à tarefa de minha vida, por exemplo, que me tornasse filólogo – por que não médico, ao menos, ou alguma outra coisa própria para abrir os olhos?⁷.

Deste modo, parece não haver dúvidas de que a leitura de Roux tenha contribuído de forma relevante para a crítica de Nietzsche ao darwinismo, como comprova este aforismo póstumo, “por coincidência”, também intitulado *Anti-Darwin*:

5 Nietzsche, *Ecce homo*, HH, p. 74-5.

6 No que tange à fisiologia, esta também deve ter influenciado bastante Nietzsche sobre a sua preocupação com os estudos científicos, a ponto de ele se irritar de quem duvida de seus conhecimentos e interesse sobre esta área de conhecimento, como atesta uma passagem de uma carta endereçada a sua mãe em 1881. “Minhas cefaleias são de difícil diagnóstico e, no que diz respeito aos métodos científicos necessários para isso, estou mais informado do que qualquer médico. É isso mesmo, meu orgulho científico fica ofendido quando vocês me propõem novos tratamentos e parecem acreditar que vou ‘deixar minha doença avançar’”. Sils-Maria, meados de julho de 1881 (*apud* Klossowski. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, p. 40).

7 Nietzsche, *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, p. 39.

O que mais me surpreende na visão sinóptica do grande destino do homem é ver, diante dos olhos, sempre o contrário daquilo que hoje Darwin, com sua escola, vê ou *quer* ver: a seleção em proveito dos mais fortes, dos mais afortunados, o progresso da espécie. O que é palpável é justamente o contrário: a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam *abaixo da média*. Posto que não se nos mostra o motivo pelo qual o homem seja a exceção entre as criaturas, inclino-me pra o juízo preliminar de que a escola de Darwin iludiu-se por toda parte⁸.

É importante frisar, antes de tudo, que não há nenhuma intenção aqui de realizar uma investigação aprofundada sobre a crítica de Nietzsche ao darwinismo. Porém, o texto supracitado, parece inviabilizar qualquer tentativa que se possa ter de afirmar, que o conceito de vontade de poder teria sua origem ou seu fundamento exclusivamente no plano biológico. Uma vez que, para o desapontamento de Nietzsche, quando se estabelece a realidade como uma moral, ou seja, quando se traz a realidade para o âmbito moral, a constatação é de que a história humana tem contrariado a supremacia do mais forte: “os medianos são mais valiosos do que as exceções, as configurações da *décadence* valem mais do que as medianas, a vontade de nada prevalece sobre a vontade de vida – a meta de conjunto exprime-se, então, de maneira cristã, budista, schopenhaueriana: ‘é melhor *não* ser do que ser’”. Sua indignação transita, portanto, entre a formulação

⁸ *Idem*, KSA 13: 14 [123], p. 303-5. Essa e as demais citações dos fragmentos póstumos contidos na edição crítica da obras de Nietzsche (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* – KSA) foram tomadas de duas traduções de coletâneas de fragmentos para o português: a de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes para a seleção de fragmentos intitulada *Vontade de poder* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008); e a de Karina Janini para a seleção de fragmentos intitulada *Sabedoria para depois de amanhã* (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

da realidade [*Realität*] em termos morais criada pelo cristianismo, e a ensinada pela escola de Darwin: aquela, perante a qual, segundo ele, todos os filósofos e cientistas se ajoelham⁹. Daí seu interesse em se apropriar da fisiologia.

Seria no *Assim Falou Zaratustra*, escrito que pertence ao último período de sua filosofia, que Nietzsche iria introduzir o conceito de vontade de poder. Na passagem intitulada: *Dos mil e um fins*, o filósofo afirma que “sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua do triunfo de seus esforços; é a voz de sua vontade de potência”¹⁰.

O que vai marcar o pensamento de Nietzsche a partir de *Zaratustra* é a interpretação de que a vida não está fundada numa unidade, mas num jogo, num combate infinito de forças sem qualquer direção determinada. Onde a vontade de poder é a vontade de viver esse jogo, de jogar o jogo da vida: o da luta de forças. A vida, portanto, deve ser encarada como “todo acontecer, todo movimento, todo devir como um verificar-se de proporções de graus e de força, como uma *luta*”¹¹. Pois ela, diz Nietzsche, justifica-se e configura-se pelo excesso, pelo esbanjamento que, sem limites, é ao mesmo tempo infinito e provisório, pois o “aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*”¹².

A partir do caráter interpretativo de sua filosofia, Nietzsche introduz a noção de multiplicidade de forças, da pluralidade de impulsos em eterno combate. Onde se acreditava existir uma unidade, uma essência imutável, existe o eterno crescimento, a constante mudança, a propagação de sentidos, a criação. Uma pluralidade de forças em relação permanente de conflito, uma

9 Cf. *Idem*. KSA 13: 14 [123], p. 303-5. Para Deleuze, “entre as mais bombásticas palavras de Nietzsche encontramos: ‘tem-se que defender o forte contra os fracos’” (DELEUZE, *A Ilha Deserta e Outros Textos*, p. 118).

10 *Idem*. *Assim falou Zaratustra*, Dos mil e um fins, p. 86.

11 *Idem*. KSA 12: 9[91], p. 383-7.

12 *Idem*. *Crepúsculo dos ídolos: Incursões de um extemporâneo*, p. 71.

guerra, resultante de resistências das relações de forças, das que querem dominar e das que resistem à dominação. Um embate plástico, dinâmico, uma batalha onde toda a ideia de unidade é ilusória, pois onde há forças, há vida, e onde há vida, há vontade de poder.

Toda forma ou conteúdo, portanto, é produto de um conflito de forças que tem como caráter próprio a ampliação, o crescimento e a superação. O querer superar-se é próprio de tudo o que vive, porém essa superação esbarra em outras forças que querem também expandir-se.

Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (- sua vontade de poder:) e repetir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se ('unificar-se') com aqueles que lhes são aparentados o bastante: *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder. E o processo segue adiante*¹³.

É este embate, esta resistência que faz com que a vontade de poder se manifeste. A luta, o combate, a guerra de forças, aquilo que Nietzsche chama de vontade de poder é caracterizado fundamentalmente pela oposição entre as forças que querem se expandir e àquelas que resistem à expansão.

Dessa forma, o conceito de vontade de poder se torna central na filosofia de Nietzsche, uma vez que através dele emerge a possibilidade de interpretar e avaliar a realidade¹⁴. Trata-se de compreender que a realidade, o mundo, é vontade de poder. O que não significa dizer que todas as coisas querem o poder, mas

13 *Idem*. KSA 13: 14[186], p. 373-4.

14 "Sem dúvida, nada há, salvo a vontade de potência, que é potência de metamorfose, potência de modelar as máscaras, potência de interpretar e avaliar" (DELEUZE, *A Ilha Deserta e Outros Textos*, p. 117).

que todas as coisas são um poder que quer; seja negar ou afirmar, diminuir ou ampliar, pois:

Toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo, menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de força¹⁵.

O conceito de vontade de poder orienta-se, portanto, pela ideia de força. Uma força plástica, criadora, que todo o instante procura formar novas configurações a partir da relação com as demais forças. Através deste conceito, Nietzsche vai procurar revelar os processos de funcionamento da vida e da autossuperação do homem. Porque para ele, a vontade de poder se manifesta tanto na relação de forças que domina e estende seu domínio, como na relação de forças que é dominada. Em ambos os casos há relações de força contra força, e, assim, todos os nossos impulsos são condicionados pela vontade de poder. E quem desconhece isso, diz Nietzsche, “desconhece a essência da vida, a sua vontade de poder”¹⁶.

É por vontade de poder que uma força comanda, mas é também por vontade de poder que uma força obedece. Não há um princípio ordenador, mas um infinito mandar e obedecer. No princípio não há unidade, não há ser, nem essência, mas uma guerra, um conflito que se dá como um jogo interpretativo inces-

15 Nietzsche, *Genealogia da moral*, p. 66.

16 *Idem*. *Genealogia da moral*, p. 67.

sante. E interpretar é uma forma de dominar, é se tornar senhor de um acontecimento, uma vez que interpretar é constituir algo.

A vontade de poder *interpreta*: na forma de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor. *Nisso* são iguais – Na verdade, *interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo*¹⁷.

Como uma atividade contínua, criadora e destruidora de si mesma, a atividade interpretativa dispensa qualquer necessidade de fundamento para a ideia de vontade de poder, o que significa dizer que a noção de unidade, de coisa-em-si, de ser, perde qualquer consistência.

Segundo Nietzsche, não existe força no singular, mas configurações de forças. No conflito interno entre elas, há aquelas que comandam e as que obedecem, resultado da diferença entre as forças que dominam e as que são dominadas. Daí surgem dois tipos de forças: a reativa e a ativa¹⁸. A força reativa é aquela impedida de manifestar seu vigor, apartada daquilo do que ela pode. Se uma força significa expansão e não pode se exteriorizar, então ela se volta contra si mesma, deixa de agir e reage. Já uma força ativa é aquela em plena expansão, que não cessa de expandir suas forças, por isso é sempre ação. A vontade de poder se consolida pelo jogo de forças, ela é sempre resultado desse jogo, ela é o resultado do que a força, ou melhor, do que o jogo de forças pode.

17 Cf. *Idem*. KSA 12: 2[148], p. 139-40.

18 Nietzsche afirma que a vontade de poder é um estímulo interno, a partir do qual se explica todos os acontecimentos: “O conceito vitorioso, ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como ‘vontade de poder’, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora, etc.” (*Idem*. KSA 11: 36[31], p. 563).

O caráter afetivo da vontade de poder é identificado na relação de forças, onde é necessária a resistência de outras forças para que a vontade de poder se reconheça. É na relação conflituosa entre as forças onde se irá identificar o tipo de força que ela é¹⁹. Nesse caso, a vontade de poder manifesta-se como sensibilidade da força, onde a relação de forças é estabelecida em cada caso no momento em que uma força é afetada por outra. Duplamente caracterizada a vontade de poder é determinada ao mesmo tempo em que determina. E nessa relação de forças, não dá para estabelecer se as forças que vencem são superiores ou inferiores, se são ativas ou reativas, se elas vencem enquanto dominadas ou dominantes, pois neste domínio não há fatos, somente interpretações. “Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] *o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões”²⁰.

Tal compreensão se torna fundamental para interpretar os juízos de valor que os sentimentos da vontade de poder determinam. O que significa dizer, que os valores morais são apenas frutos da interpretação do homem, uma vez que “não há nenhum fenômeno moral, mas, antes, apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação é, ela própria, de origem extramoral”²¹.

Segundo Nietzsche, tanto na força ativa como na reativa existe vontade de poder. A genealogia, aliás, considera a vida como vontade de poder, mesmo quando ela manifesta uma vontade de nada, como acontece com o ideal ascético, que “prefere o

19 Deleuze chama a atenção para o aspecto afetivo presente no conceito de vontade de poder, afirmando que antes mesmo de ter dado toda a significação a este conceito, Nietzsche já falava de um sentimento de poder. Ele diz que “o poder foi tratado por Nietzsche como uma questão de sentimento e de sensibilidade, antes de sê-lo como uma questão de vontade” (DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 31).

20 Nietzsche. KSA 12: 7[60], p. 315.

21 *Idem*. KSA 12: 2[165], p. 147-9.

nada, a nada querer”. Para o filósofo, os valores morais não são frutos apenas da manifestação de uma vontade forte, mas também de uma vontade fraca, que ambiciona um poder que não tem. Um poder superficial, aparente e ilusório. E, se sua interpretação é de origem extramoral é porque sua genealogia – que trabalha no nível elementar das forças fisiológicas – se impõe como questionadora do valor dos valores que regem a vida humana e interpreta esses valores a partir do *pathos* da distância, privilégio do nobre perante o plebeu²².

Esse aristocratismo ou estilo nobre de interpretar apresenta-se como mais um movimento da recusa de Nietzsche, de procurar na metafísica o fundamento último dos valores morais. Assim, ele consegue renunciar aos postulados metafísicos arditamente presentes na moral dos ressentidos.

Investigar como um médico os sintomas dos valores estabelecidos é um dos propósitos de Nietzsche no último período de sua filosofia, por isso, ele recorre à perspectiva fisiológica. E se assim o faz, é porque nela ele enxerga, em particular na embriologia de Wilhelm Roux, a oportunidade de utilizar como instrumento, os exemplos de desenvolvimento ontogenético e de adaptação funcional para pensar a cultura.

Partindo da concepção darwiniana da concorrência vital entre os animais, Roux sustentaria que esta ocorre no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células. Querendo ampliar o campo de investigação da teoria evolucionista, o biólogo passou a explicar a origem dos organismos levando em conta as mais ínfimas partículas. Durante seu crescimento, as micropartículas combateriam por espaço, do mesmo modo que pelo alimento, na falta deste. O domínio de uma espécie de partículas num organismo poderia ainda oferecer benefícios na guerra contra o meio em que se encontrasse. As vitoriosas na guerra pela existência e as

22 “A genealogia é arte da diferença ou da distinção, a arte da nobreza” (DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 28).

que se multiplicariam de uma maneira mais rápida seriam aquelas que manifestassem o seu poder de domínio. Desse modo, a luta dos elementos do organismo contribuiria muito mais para a evolução das espécies do que a concorrência vital entre os animais.

Nietzsche reteria de Roux essa noção. E assim poderia encontrar a resposta para a questão de como, e por que emerge do interior do organismo humano, uma multiplicidade instintiva de reações adaptativas, plásticas e fecundas, ou seja, a inteligência imaginativa das reações do organismo às forças adversas estabelecidas pelos fatores externos. Para o filósofo, a alimentação das células é alterada por um estímulo externo, que modifica a atividade bélica entre elas. Tal alteração cria um organismo que se torna dependente da conservação do estímulo externo: o seu crescimento implica a hipertrofia das funções internas, caso diminua, a função se atrofia. Neste caso, ele traz a ideia de luta no interior do homem, e menciona como ela se dá no plano fisiológico: o conflito abrange os vários elementos que constituem o organismo humano.

No período da transvaloração dos valores, Nietzsche vai aprofundar essas ideias na sua reflexão sobre a cultura. Diante das situações adversas, diz ele em *Além do Bem e do Mal*, um exato tipo de homem surge para proteger o seu grupo.

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos)²³.

23 Nietzsche. *Além do bem e do mal*, p. 176-7.

Se, no nível fisiológico, o conflito de forças é generalizado, é indispensável e admite o estabelecimento de hierarquias, no nível cultural o conflito está presente nas relações entre povos, sociedades, castas e até entre indivíduos, não permitindo trégua nem tampouco término. Não existe nada capaz de satisfazê-lo e o seu desenvolvimento propicia a emersão de vencedores e vencidos, possibilitando as hierarquias.

Agora veja-se uma comunidade aristocrática, uma antiga *polis* grega, ou Veneza, digamos, como uma instituição, voluntária ou involuntária, para fins de *cultivo*: ali se acham, coexistindo e dependendo de si mesmos, homens que querem impor sua espécie, em geral porque *têm* de se impor, ou correr o pavoroso risco de serem exterminados [...] na constante luta com os vizinhos ou os oprimidos em revolta ou que ameaçam revoltar-se [...] toda moral aristocrática é intolerante: na educação da juventude, nas prescrições sobre a mulher, nos costumes matrimoniais, na relação entre jovens e velhos, nas leis penais (que tem em vista somente os que desviam) – ela inclui a intolerância mesma entre as virtudes, sob o nome de “justiça”²⁴.

Deste modo, um povo termina por eleger as condutas e as características que consentem ultrapassar as suas limitações, que por certo serão distintas de outros povos. “Nenhum povo poderia viver sem primeiro fixar seus valores; mas, se quer conservar-se, não deve adotar valorações, como as valorações de seu vizinho”. Daí, a relativização dos valores, pois “muitas coisas que um povo chama boas, eram para outro vergonhosas e desprezíveis”²⁵,

²⁴ *Ibidem*, p. 177.

²⁵ *Idem*. *Assim falou Zaratustra*, p. 86.

escreve Nietzsche, em *Assim Falou Zaratustra*, para depois afirmar que é na tábua de suas superações que se encontra a vontade de poder de um povo.

Em resumo, para Nietzsche, civilização e cultura são processos de configuração de forças instintivas. São instâncias de desenvolvimento e seleção, estufas de reprodução. Assim, da mesma maneira como se reproduz os impulsos no organismo, emanam determinados tipos históricos de homem. Tal interpretação, todavia, deve ser mantida longe de qualquer significação racial ou eugênica como, muitas vezes, se deturpou o pensamento de Nietzsche. Compreendidas como metáforas agrícolas, botânicas e zoológicas, as mesmas guardam aqui um sentido retórico educativo, mais precisamente um trabalho social e linguístico de autopromoção da humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. *A Ilha Deserta e Outros Textos: Conclusões Sobre a Vontade de Potência e o Eterno Retorno*. Tradução de de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminar, 2006.

FEITOSA, Charles e BARRENECHEA, Miguel (orgs.). *Assim Falou Nietzsche II: Memória, Tragédia e Cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Tradução fr. de Hans Hildebrand e Alex Lindenberg. Paris: Lês Editions de Minuit, 1965.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogia e História. In: _____. *Microfísica do Poder*. Org. e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a Auto-supressão da Moral*. Campinas: Editora UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche Como Psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

MARTON, Scarlett. Deleuze e Sua Sombra. In: _____; ALLIEZ, Éric. (Orgs.). *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. Coordenação e Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Sousa. 9. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Sousa. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Sousa. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. (Orgs.). G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.

COLETÂNEAS DE FRAGMENTOS ATRIBUÍDOS A NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich W. *Vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Sel. Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HIPÓCRITAS SÃO OS OUTROS...

Gustavo Bezerra do N. Costa¹

Até que ponto uma reavaliação da *hipocrisia*, como *arte do engano* e como *arte do ator*, poderia tornar nossa vida em comum mais desejável e digna de ser vivida?

O tema, já de saída, parece impertinente – pra dizer o mínimo. Nada mais deplorável que a abjeta hipocrisia, a mãe de todos os vícios, que em sua acepção corrente vem a significar “falsidade, dissimulação dos verdadeiros sentimentos e intenções, fingimento, carência de sinceridade”². Fugaz e escorregadia, condenada mesmo quando praticada, e praticada mesmo quando não reconhecida, a hipocrisia é, como exercício do fingimento, da dissimulação e da mentira, a fonte de todo o “mal”, em ética como em política. Contrapõem-se a ela noções como: sinceridade, honestidade, autenticidade, veracidade e mesmo a *coragem*, que formam as bases contratuais que sustentam a moralidade das sociedades de um modo geral, e que culminam em uma determinada concepção de Verdade, – especialmente, a verdade *cínica*.

A despeito dessa aparente impertinência e tentando pensar a questão de um ponto de vista extramoral, parto da suspeita, ou melhor da defesa³ de que a simples e estrita correlação da

1 Gustavo Bezerra do N. Costa é doutor em Filosofia (UERJ) e professor colaborador da Universidade Estadual do Ceará (UECE) em estágio pós-doutoral (PNPD-UECE/CAPES). E-mail: argustavocosta@hotmail.com. Salvo algumas alterações e acréscimos aqui realizados, o texto a seguir foi publicado originalmente na Revista *Polymathéia*, do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como título: *Parrêsia e hipocrisia, Foucault e Nietzsche*. Produção associada ao projeto de pesquisa: Ética e estética da criação de si, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE e coordenado pelo autor.

2 INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. 2001.

3 Uma discussão mais aprofundada sobre este tema foi desenvolvida em tese defendida pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Cf. COSTA, Gustavo. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche. 2013. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

hipocrisia ao engano mal-intencionado – e por isso mesmo, algo aviltante e condenável – tal correlação recairia em três problemas, pelo menos. Primeiramente, não seria suficiente para dar conta da amplitude de aspectos a ela associados. Além do fato de que se poderia enganar mesmo sendo sincero, seria preciso dar conta do vasto espectro que, partindo do mero engano mal-intencionado – mesmo em suas formas sutis como a ênfase presente na propaganda –, passa por aquelas práticas que, não apenas não prejudicam, como ainda beneficiam a outrem, chegando mesmo a ser desejáveis pelo enganado, como é o caso da arte, por exemplo, ou mesmo do drible em uma partida de futebol. Espectro esse, aliás, que finda com o chamado *autoengano* – quando nos deparamos com a necessidade (não reconhecida) de conciliar crenças contraditórias.

O fato é que termos como: *domínio, poder, agonia, engano* e principalmente *hipocrisia* encontram-se, nos dias de hoje, bem distantes de uma valoração moral positiva. Como afirma Nietzsche, poderíamos mesmo dizer que nossa época não é dada ao fingir consciente em nome de uma crença firme. Ao contrário, habitua-se ao constante permutar efêmero e inconsciente de crenças muitas vezes contraditórias a que chamamos de *autoengano*. Porém, longe de ser algo positivo, esta seria, antes, uma condição de fraqueza (GD/CI-IX §18, p. 73)⁴:

Sobre a “consciência intelectoal”. – Nada me parece hoje mais raro do que a verdadeira hipocrisia. É grande minha suspeita de que o ar brando de nossa cultura não seja favorável a esta planta. A hipocrisia é própria das épocas de fé robusta: quando, mesmo havendo a *coaço* para exibir outra fé, não se abandonava a fé que se tinha. Hoje em dia ela é abandonada; ou,

⁴ São de Nietzsche as referências com legenda e sem indicação do autor. A descrição completa encontra-se nas referências bibliográficas após o texto.

coisa mais habitual, a ela é acrescenta uma segunda fé – em qualquer dos casos, continua-se *honesto*. [...] Todo mal sem a força da vontade – degenera em virtude, neste nosso ar tépido... Os poucos hipócritas que conheci estavam imitando a hipocrisia: eram atores, como uma em cada dez pessoas nos dias de hoje (GD/CI-IX §18, p. 73).

Esse ponto nos remete à minha segunda contra-argumentação: tomar como dada aquela simples correlação entre hipocrisia e engano mal-intencionado implicaria tomar também como dada e aceita a avaliação moral vigente, que tem na prática de engano – e particularmente na mentira – o maior dos pecados, como diria Agostinho, ou o atentado maior contra a ideia de humanidade, como queria Kant.

Ora, com graus distintos de refinamento e intencionalidade que vão desde o mimetismo até a forma linguisticamente mediada da *mentira*, as práticas de engano perpassam os seres vivos em geral, das organizações mais elementares às mais complexas – é o que nos mostram as correntes evolucionista e cognitivista da filosofia. Formas mais elaboradas, aliás, tanto em bebês humanos como em alguns primatas, são incorporadas por meio do aprendizado. Mas de um modo geral, *enganar*, no sentido do engano propriamente humano, implica *subverter* – pelas mais variadas formas de manipulação, aí se incluindo a simulação, a dissimulação, a indução e a ênfase – subverter, portanto, uma determinada crença. Daí ser tão pernicioso à chamada *humanidade*, fundada, em última instância, em um contrato de veracidade.

Ora, de saída, então, as bases sobre as quais aquela avaliação moral repousa pressuporiam a renúncia, ou a tentativa tácita, como diriam M. Détienne e J.-P. Vernant, de demarcar estritamente um fosso entre homens e animais – no caso, com a cisão entre a razão e aquelas formas de inteligência astuciosa, afeita

às inconstâncias do acaso, a que os gregos atribuíram o nome da deusa *Mêtis*⁵ – a esposa de Zeus dotada do poder da metamorfose. A *mêtis*, como os gregos a entendiam, é uma forma de pensamento que “implica um conjunto complexo, mas coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade”⁶, isto é, a premeditação vigilante com vistas a capturar o *kairós*, o momento oportuno para o grego: habilidades diversas de uma experiência longamente adquirida. Ela se aplica, portanto, “a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso”⁷. É precisamente o domínio da *mêtis* que é banido do pensamento filosófico e moral, pautado pela busca da *alêtheia* concebida como verdade – distante, portanto, da ambiguidade que permeava a palavra sagrada. Porém, era essa mesma *mêtis* que os gregos admiravam⁸, por exemplo, em Ulisses, o *polymêtis*⁹, cujas artimanhas e astúcias no retorno da viagem à Tróia permeiam toda a *Odisséia*¹⁰. De fato, importante para eles não seria propriamente enganar ou não enganar, mas sim, não ser enganado. Se essa compreensão não nos aparece tão claramente, muito se deve a que tendemos sempre a avaliar o engano sob essa perspectiva, a de quem é enganado, deixando de lado as

5 Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 286-8: “Se, no discurso erudito, mantido pelos que se proclamavam seus herdeiros, o silêncio continuou a fazer-se, por tanto tempo, em torno da inteligência astuciosa, seria por duas razões: de início, sem dúvida, porque, na perspectiva cristã, o fosso separando os homens das bestas podia aprofundar-se ainda mais e a razão humana aparecer mais nitidamente ainda que para os antigos separada das aptidões animais; mas não é também e sobretudo o sinal de que a Verdade platônica, que relega à sombra todo um plano de inteligência com suas maneiras próprias de compreender, nunca realmente deixou de frequentar o pensamento metafísico do Ocidente?”.

6 Cf. *Ibidem*, p. 11.

7 *Ibidem*.

8 Cf.: NIETZSCHE, F.W. M/A §306, p. 188: “*Ideal grego*. – Que admiravam os gregos em Ulisses? Sobretudo a aptidão para a mentira e a represália astuciosa e terrível; o estar à altura das circunstâncias; quando for o caso, parecer mais nobre que os mais nobres; poder ser o *que quiser* [...]: isso tudo é o *ideal grego*. O mais notável é que aí a oposição entre ser e aparência não é sentida e, portanto, também não é moralmente considerada. Já houve atores tão consumados?”.

9 Cf. também DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Mêtis: as astúcias da inteligência*, p. 278.

10 HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Donald Schüler. Cf. por exemplo o Canto IV, 365s., no qual Proteu, divindade marinha que tem o dom da metamorfose, é dominado pela astúcia de Ulisses.

implicações produtivas, por que não dizer: *poiéticas*, presentes no ato de *enganar*.

Em terceiro lugar, por fim, reduzir a arte do engano à prática mal-intencionada, submetida à avaliação moral prevalente, acabaria por eludir, ou seja, disfarçar, os processos mesmos pelos quais novas formas de coesão e integridade – ética, política e até mesmo fisiológica – seriam gestadas. Com relação a esse último ponto – é o que defendo a partir do pensamento *extramoral* de Nietzsche – hipocrisia e integridade não apenas não caminhariam em lados opostos como, ao contrário, complementar-se-iam na construção de processos de eticidade e sociabilidade. Sob esse viés, a hipocrisia estaria na base de práticas que poderíamos chamar de *disjuntivas* que, se por um lado *desestabilizam* e *subvertem* organizações constituídas – em alguns casos, pela traição ou descumprimento de acordos –, por outro lado, propiciariam o surgimento de novas formas de organização.

Chegando a esse ponto, gostaria de propor uma resposta à pergunta inicialmente colocada, pondo essa compreensão de hipocrisia até aqui desenvolvida diante daquele modelo ou experiência ética que, na história da filosofia e segundo as análises de Michel Foucault, configuraria uma criação propriamente *virtuosa* de si, *em meio* ou *a despeito da* moralidade: o modelo de vida *cínico*, amparado no discurso da *parrêsia*, isto é, na franqueza ou, por que não dizer, no “papo reto”.

Foucault, como se sabe, é um dos pensadores que reintroduzem na contemporaneidade a questão ético-discursiva da *parrêsia*, do franco-falar, bem como de seu papel naquilo que chama de “práticas de liberdade”; ou ainda, nos procedimentos de *governo de si e dos outros* que constituem o indivíduo como sujeito¹¹.

11 FOUCAULT, M., p. 265: “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. Seu projeto geral, bem explicitado no início das preleções de 1983 no Collège de France, consistiria em analisar aquilo que chama de “matrizes de experiência” – loucura, criminalidade, sexualidade, por exemplo – a partir de uma *correlação* entre os três eixos que as constituem e sob três respectivos deslocamentos teóricos: o eixo de formação dos saberes: não como uma história do desenvolvimento dos conhecimentos, mas como *análise*

Tal questão, que é tratada por Foucault nas aulas de 1982 a 1984 no *College de France*, poderia ser abordada sob pelo menos dois aspetos: o primeiro tomaria a *parrêsia* como um *procedimento técnico*¹² e concerniria ao modo de *transmissão* destes discursos de verdade, naquilo em que se distinguiria, por exemplo, do discurso retórico, envolvendo um mestre (locutor) e um discípulo (interlocutor). Nesse âmbito, a meu ver, o cerne do problema estaria precisamente na dificuldade em operar essa distinção, particularmente, devido ao elemento que os aproxima: o componente *retórico* estratégico da atenção ao *kairós*, o momento oportuno para uma ação, tendo em vista o seu sucesso e eficácia. Como de fato, não se poderia propriamente dizer, como quer Foucault, de uma aproximação circunstancial, dado que, sem aquela atenção ao *kairós*, a *parrêsia* perderia sua eficácia, seu poder de persuasão, surtindo, talvez, efeito oposto ao pretendido – como já havia sido ressaltado mesmo por Plutarco.

Mas além de procedimento técnico, a *parrêsia* implicaria também, e principalmente, uma *atitude ética* que remete aos modos pelos quais esse discurso é subjetivado e transformado em um *êthos*, ou seja, em um *princípio de ação* permanente. Trata-se, segundo Foucault, de uma nova experiência de *cuidado si* no período helenístico e imperial, efetivada em pelo menos dois grandes conjuntos de práticas de si, por assim dizer: o primeiro seria a escrita *etopoiética*, que reunia as epístolas, enquanto relato escrito de si mesmo, e as anotações fragmentárias obtidas nas conversas da vida cotidiana com os amigos – ambas visando à análise de si por meio da *introspecção*. Daí a distinção – crucial para o cuidado de si e recorrente em diversos tratados da época

das práticas discursivas e formas de verificação; o eixo da normatividade dos comportamentos: não como uma Teoria Geral de Poder, mas como história e a análise dos procedimentos de governamentalidade; e, por fim, o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito: não como uma teoria do sujeito, dos modos de ser da subjetividade, mas como análise da pragmática do sujeito e das técnicas de si. Cf.: FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. Cursos no Collège de France (1982-1983), p. 41-2. Este terceiro deslocamento, ele também irá compreender como uma "hermenêutica das técnicas de si". Cf.: FOUCAULT, M. Les techniques de soi. In: Dits et écrits IV, p. 783-813, p. 783.

12 *Ibidem*, aula de 10 de março de 1982, p. 449-50.

– entre a amizade e bajulação [*kolakeia*], capaz de tornar cativo, pelo estímulo da vaidade, precisamente aquele que se supõe cativador. Já o segundo concerniria à *áskêsis*, isto é, aos atos de *rememoração* visando à intensificação da própria subjetividade, por meio de exercícios nos quais “o sujeito se coloca na situação de verificar se é capaz ou não de fazer face aos acontecimentos e de utilizar o discurso do qual está armado”¹³.

Diferentemente da ascese cristã, que se assemelharia a uma forma de renúncia¹⁴ – a si mesmo e à realidade em nome de uma realidade outra – a *áskêsis* implicaria, principalmente na tradição estoica, a “consideração progressiva de si” na preparação para “uma maestria à qual se alcança não pela renúncia à realidade, mas ao se obter e assimilar a verdade”¹⁵ contida nos preceitos dos mestres. A palavra grega que descreve esse estado é: *paraskeuê*, enquanto equipamento necessário à alma para enfrentar “todos os acontecimentos da vida na medida em que eles se apresentem”¹⁶. Dois seriam os polos dessa prática: a *melletê*, *meditatio* para os latinos, que consiste em *hesitar* ou *antecipar* “imagicamente” uma situação real, como forma de *prudência*¹⁷; e a *gymnásia*, a *simulação* ou indução artificial de uma situação real por meio de exercícios¹⁸.

13 FOUCAULT, M., *Les Techniques de soi*. In: *Dits et écrits IV*, p. 798-9.

14 Segundo Foucault, essa renúncia, no cristianismo dos primeiros séculos, irá compreender duas grandes formas de revelação de si, de expressão da verdade do sujeito: “A primeira é a *exomologêsis*, ou seja, a expressão teatralizada da situação do penitente que torna manifesto seu estatuto de pecador. A segunda é a que a literatura espiritual chamou de *exagoreusis*. [...] uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Essa relação toma por modelo a renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo”. Cf. *Ibidem*, p. 810.

15 *Ibidem*, p. 798-9.

16 FOUCAULT, M., *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982, p. 504.

17 Ou seja: “imaginar como se articulam diversos acontecimentos possíveis a fim de experimentar de qual maneira se reagiria”. Cf.: FOUCAULT, M., *Les techniques de soi*, p. 799. Cf. também: CHANTRAILNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. p. 682-3. *Melletês* referir-se-ia ao “caráter hesitante”, ao passo que *mellêsmós* seria o termo para: “hesitação”.

18 Teria surgido daqui, aliás, uma longa tradição de práticas envolvendo a abstinência sexual, a privação física e outros rituais de purificação, com a função “de estabelecer e de testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior”. Cf.: *Ibidem*, p. 800. Cf. também: FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de março de 1982.

Nas preleções de 1983 e 1984, particularmente, a dimensão ética da *parrêsia* passa a ser analisada sob um deslocamento¹⁹ que põe em foco não mais o *interlocutor*, aquele que escuta, e sim *aquele que fala*, o *parrêsiasta*, sujeito portador e enunciador de discursos de verdade. O específico da *parrêsia*, a partir deste deslocamento, não deve ser buscado na estrutura interna, nem tampouco na finalidade destes discursos, e sim, no *efeito de retorno* que o dizer-a-verdade vem a produzir *no locutor*, que aceita voluntária, corajosa e explicitamente ser franco, mesmo à custa da própria existência. O *parrêsiasta é apresentado como alguém que, pela franqueza, dá início a uma transformação no êthos do interlocutor*. Mas em contrapartida, assume um risco não calculado, não antecipado, que pode inclusive levá-lo à morte. Esse *risco*, que deixa entrever muito acerca de seu próprio *êthos*, revelaria uma *experiência de verdade* que, segundo Foucault, aparece de forma mais nítida em pelo menos três registros: *político*, na relação entre Platão e Dionísio de Siracusa; *ético*, com Sócrates diante da assembleia; e *artístico*, nos temas das comédias e sátiras da Antiguidade, onde se sobressai a figura do *cínico* como aquele que melhor encarnaria essa coragem diante da verdade²⁰.

Bem, mas em que essa discussão nos coloca diante da *hipocrisia*? Em certo sentido, nada mais distante de uma criação virtuosa de si do que essa prática vil que, amiúde, beira a covardia – ainda mais, quando cotejada com o cinismo e sua coragem diante da verdade. Uma primeira resposta viria com a frase, de certo

19 FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros*, p. 204, 207 e 312. As referências ao *kairós* são feitas unicamente nas aulas de 9 e 16 de fevereiro, e de 9 de março de 1983, e dizem respeito, como veremos a seguir, principalmente à atenção de Platão quanto ao momento propício de *persuadir* o monarca Dionísio de Siracusa, no sentido da união entre o exercício filosófico e o exercício do poder.

20 Cf. FOUCAULT, M., *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 157-8 e p. 164. Ressaltando o que para ele estaria no cerne do cinismo antigo, tanto quanto do moderno – a relação entre formas de existência e a manifestação da verdade pelo discurso – Foucault procura mostrar como a elaboração do cuidado de si atravessa a história da filosofia, reaparecendo tanto nas ordens religiosas da idade média, na vida revolucionária no século XVIII e XIX, e principalmente, na arte moderna no século XIX. Ancorada nos princípios da: *autárkeia* [basta-se a si mesmo], *eleutheria* [liberdade real] e *anátêia* [liberdade de ação], a *parrêsia cínica e a constituição de si daí decorrente teria seus reflexos na modernidade, em dois aspectos peculiares à arte moderna: a vida do artista, como testemunho da verdade de sua arte e autenticação de sua obra, e a prática da arte como um desnudamento ou decapagem ao elementar da existência*.

modo epigráfica, de Julio Cabrera: “Dizer a verdade é apenas uma das coisas que se pode fazer com ela. A verdade pode ser ocultada, disfarçada, enfeitada, adiada, intelectualizada e também, entre muitas outras coisas, dita”²¹. Aqui eu retomo a compreensão extramoral da hipocrisia anteriormente traçada, enquanto arte do engano e do ator, que se valeria de práticas de engano diversas – tais como a simulação, a dissimulação, a indução, a ênfase ou mesmo a própria sinceridade – visando à subversão de um determinado sentido e à manipulação de crenças, fomentando, por outro lado, a constituição de novas formas de coesão e organização.

Antecipando em mais de um século as pesquisas de linha evolucionista acima mencionadas, Nietzsche nos remete ao período de formação da chamada “moralidade dos costumes” [*Sittlichkeit der Sitte*] – “em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude” (M/A §18, p. 24-6) – com a hipótese de que as práticas de engano teriam sua origem no instinto de conservação dos seres vivos, associadas a estratégias como as de mimetismo e astúcia, no escape aos predadores (em indivíduos mais fracos) e caça às presas. Com o animal de rapina homem, tais práticas teriam atingido seu grau maior de refinamento, como *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*]:

[...] aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar [*Lügen und Trügen*], [...] numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade (WL/VM §1, p. 28; grifos meus).

21 CABRERA, Júlio. Diário de um filósofo no Brasil. Unijuí, 2010.

Este seria então o meio ou instrumento pelo qual o intelecto se desenvolve como forma de sobrevivência dos indivíduos, ou mesmo de grupos mais fracos frente aos mais fortes²². Na vida gregária, e em nome dela, esse instrumento acabaria por ser tolhido em nome de um incipiente “instinto” de verdade (WL/VM §1, p. 29).

Ora, se a mentira e o engano em geral não são aceitos pelo rebanho, se a hipocrisia, enquanto vício da mentira e da dissimulação parece algo moralmente condenável, não o seria pela ilusão em si, ou por se opor a uma verdade incondicional, mas pelos *prejuízos à coletividade* que poderia vir a acarretar. Ser *mentiroso* significaria não se submeter ao que o grupo convencionou, ou seja, não se conformar em *mentir gregariamente* – o que exigiria, antes de tudo, invenção e memória. Ao passo que ser veraz e obedecer a esse acordo seria, de certo modo, mais cômodo, seguro e, por vezes, mais vantajoso. Moralidade, aliás, não significaria outra coisa “que obediência a costumes” (M/A §9, p. 17-9) e valores instituídos.

Nada mais danoso ao rebanho, portanto, que o *indivíduo*, *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (MA-MS/HH-OS §89, p. 45-6). Por isso a imposição da obediência a costumes requer a sua *domesticação* [*Zähmung*] – o que implica coibir-lhe os instintos e inculcar-lhe, na forma de “verdades” ou “fatos morais”, o sentimento de pertença à coletividade. Aos que não se adéquam, isto é, aos que não obedecem restaria o banimento ou a *loucura* (M/A §14, p. 21-2) – ambos, diga-se de passagem, bem próximos daquilo que, como vimos, caracterizaria o enfrentamento heroico próprio ao cinismo. A estas, no entanto, eu acrescentaria outra: a subversão tácita de valores instituídos, à qual eu chamaria de hipocrisia.

22 Devemos evitar uma associação precipitada entre “fraqueza” e “inferioridade” no pensamento nietzscheano. Em vários de seus textos Nietzsche aponta para o oposto: são os seres superiores aqueles mesmos que precisam de maior proteção. Cf. por exemplo: KSA, XIII:14[123], 1888: “Isso soa deveras estranho: há de armarem-se os fortes contra os fracos; os felizes contra os desafortunados; os sãos contra os deteriorados e desafortunados pela herança”. E ainda: KSA, XIII:14[133], 1888: “Também na humanidade os tipos superiores, os mais felizes casos de desenvolvimento, sucumbem mais facilmente sob cambiante favor e desfavor”. Cf. também: KSA, XIII:15[65].

Ora, em relação àqueles modos de vida ancestrais, diz Nietzsche: “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou” (M/A §09, p. 19). Com o aumento de poder da comunidade, os “desvios do indivíduo” tornar-se-iam menos “perigosos para a existência do todo” e aquela condenação tenderia a diminuir (GM-II §10, p. 61). Porém, longe de implicar uma supressão das práticas subversivas, esse arrefecimento levaria ao seu refinamento na forma do *autodomínio* e da *prudência* (M/A §26, p. 29-30). Aquela *arte da dissimulação* reapareceria então na constituição de dois caracteres sobre os quais não poderei aqui discorrer a fundo, mas que vêm a moldar duas formas distintas de individualidade em sua relação com o rebanho: a dos *condutores de rebanho* e a do *espírito livre*.

No que diz respeito ao primeiro, Nietzsche o tem como um dos maiores e mais inquietantes problemas que teria perseguido: a psicologia dos “melhoradores’ da humanidade”, isto é, daqueles indivíduos de exceção a quem coube a criação de valores e a formação/condução de um rebanho (GD/CI-VII §5, p. 52-3; KSA-XIII:15[42] 1888). “Melhorar”, diga-se de passagem, implica domar, domesticar o homem – tornando-o, em contrapartida, mais prudente, astuto [*klug*] (GB/BM §198 / GM-II §15). Pois bem, a chave para a compreensão dessa complexa psicologia foi-lhe dada por um “fato pequeno e, no fundo, modesto”, como ele próprio afirma, mas que teria fornecido àqueles os meios para criar e impor valores. Essa seria a *pia fraus* ou “mentira piedosa”: a nobre mentira por meio da qual seriam gestados os valores do rebanho. Comum às teorias de todo sacerdócio (KSA-XIII: 15[42] 1888) tanto quanto às teorias político-filosóficas – de Confúcio ao código de Manu (KSA, XIII:15[45] 1888), de Maomé a Platão (AC §55, p. 66-8) – a *pia fraus* estaria associada tanto ao fortalecimento e plenificação de instintos em uma moral do *cultivo* [*Züchtung*] quanto ao enfraquecimento e adocimento em uma moral da *do-*

mesticação [Zähmung] – a depender das condições psicofisiológicas de origem. Em um caso como no outro, teria como fim possibilitar a *crença* nas virtudes gregárias, ou seja: a *inocência* ou a *boa consciência* de rebanho, que se traduziria na *crença* em uma “verdade” e no “perfeito automatismo do instinto – o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida” (AC §57, 70-2). Tal compreensão acerca das estratégias de engano na criação de valores leva Nietzsche à seguinte hipótese: “*todos* os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente *imorais*”, ou seja: “para *fazer* moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto” (GD/CI-VII §5, 52-3).

Porém, engana-se quem pensa que apenas uma “gélida circunspeção” (KSA-XIII:15[45] 1888) opera em todos os momentos dessa gestação. A sutileza e refinamento da psicologia desses condutores de rebanho estaria no fato, também problemático, de que *também eles* devem compartilhar de tal crença, ou seja, sua criação deve *tornar-se* inconsciente também para aqueles que a configuram – de hipócrita, portanto, essa gestação deve se tornar autoenganada. Como Nietzsche afirma já em *Humano, demasiado humano*: “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes” (MA/HH §55, p. 57). Nesse sentido, é pela crença em seu próprio ideal que esses condutores – sejam eles sacerdotes, políticos, “homens de convicção” e “gênios organizadores” – lograriam convencer o rebanho. Para tanto seria preciso valer-se de um duplo artifício: primeiro, a afirmativa de uma *revelação*, ou seja, “de que a razão dessas leis *não* é de procedência humana”; depois, a afirmativa de uma *tradição*: “de que a lei existe desde tempos imemoriais”, de que duvidar dela seria “algo ímpio, um crime contra os antepassados” (AC §57, p. 70-2). Ora, trata-se com esses artifícios, precisamente, da passagem da hipocrisia, do engano consciente, intencional, ao autoengano, à incorporação não reconhecida de crenças: “O que é simulado por longo

tempo [...] torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia” – afirma Nietzsche em *Aurora* (M/A §248, p. 170-1). É por isso que vê naqueles melhoradores, não o tipo de um grande homem, mas apenas “o ator de seu próprio ideal” (GB/BM §97, p. 65). Ator de uma só máscara que, indo tão longe quanto possível na similitude, acaba por incorporar definitivamente seu personagem, deixando com isso de ser ator.

Ora, é também com essa passagem da hipocrisia ao autoengano que aqueles moralistas – “melhoradores” da humanidade, legisladores, criadores de valores, fundadores de morais – findam por tornar-se, eles mesmos, morais, *verdadeiros*. Em um fragmento de 1887-8 intitulado *Tractatus politicus*, temos a questão colocada sob um viés que nos aponta precisamente para o *risco* envolvido nesta conversão, de se ter a virtude do mando mendazmente convertida em ilusão de obediência (GB/BM §199, p. 85). Ao mesmo tempo, abre-se espaço para pensarmos a noção de hipocrisia – enquanto arte do engano e arte do ator – como meio para a criação de valores e de si próprio:

[...] *só se pode alcançar a virtude simplesmente pelos mesmos meios* com os quais, em geral, alcança-se algum domínio, em todo caso, *não por meio* da virtude. [...] Os moralistas [*legisladores*] têm necessidade da *atitude da virtude*, também da atitude da verdade; seu erro só principia onde eles *cedem* à virtude, onde perdem o domínio sobre a virtude, onde eles próprios se tornam *morais*, tornam-se *verdadeiros*. Entre outras coisas, um grande moralista é também necessariamente um grande ator; seu perigo é que, inadvertidamente, seu disfarce se torne natureza, do mesmo modo como seu ideal é manter separados, de uma maneira

divina, seu *esse* e seu *operari* [...] com isso, o moralista não imita nenhum modelo menor que o próprio Deus, esse supremo imoralista do feito que, inobstante isso, sabe continuar sendo o e ele é, o *bom* Deus... (KSA -XII: 11 [54] 1887-8, “Tractatus politicus”)²³.

Ora, é nessa mesma perspectiva que se constituiria o *espírito livre* nietzscheano – a segunda forma de individualidade de que trato aqui rapidamente. Sob a sua ótica, as crenças em geral não seriam sinal de força, mas antes, fraqueza – e a mudança de opiniões, a experimentação, uma “exigência de limpeza” (MA-WS/HH-AS §346, p. 309). “Somos enganados e temos de ser enganadores” (MA/HH pr §3, p. 10), diz Nietzsche. Se a submissão e obediência às próprias convicções [Überzeugungen] – isto é, o autoengano acerca de si como artifice de ideais – é o destino derradeiro de um *espírito cativo* – tal qual o do condutor de rebanhos acima descrito – ao *espírito livre* importaria, ao contrário, a permanência em um estado de “*extrema clarividência*” no qual as convicções seriam apenas *meios* para si próprio (MA/HH §228, p. 159; AC §54, p. 65-6). Nele, é o distanciamento artístico e a força plástica que devem constantemente atuar. A compreensão de uma ética do *espírito livre* nos levaria, portanto, a uma excepcionalidade pautada pelo permanente embate com os valores da moralidade (MA/HH §225, p. 157) e “*extrema clarividência*” na qual as convicções não seriam fins, mas apenas meios para si próprio (MA/HH §637, p. 305) – compreensão que será retomada também em seus últimos escritos (AC §36-7, p. 42-3). Trata-se, em última instância, de submeter ou ser submetido às convicções – daí a necessidade de “uma contínua mudança” (MA/HH §637, p. 305), e também de um *contínuo manusear* ou *manipular*, pelo qual o espírito livre se mostraria sempre senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter.

23 NIETZSCHE, F.W. KSA-XII: 11[54], 1887-8, Tractatus politicus, p. 24s. Tradução de Giacóia Jr. *apud* GIACÓIA Jr., O. A mentira e as figuras da ilusão. In: MARQUES, J. O. de A. (Org.). *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno da filosofia de Jean-Jacques Rousseau*, p. 103-5.

Ora, nada mais subversivo ao rebanho que essa contínua mudança, ainda mais quando operada em nome de uma singularidade que se excetua em relação à moralidade. Se ao caráter do condutor de rebanhos impera o autoengano acerca de si e das convicções que cria, o espírito livre requereria, ao contrário, a atenção constante ao engano como meio de sobrevivência e substituição de si *em meio a* e *a despeito da* moralidade instituída. Sua força plástica estaria precisamente na *impermanência*, configurando e interpretando “a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre*” (FW/GC §290, p. 195-6). Daí a importância da *autodisciplina*, no sentido de permitir o *esquecimento artístico* pelo qual o artista mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação a sua obra. Nietzsche a vê exemplificada no “pôr-se em cena’ para si mesmo” dos atores (FW/GC §78, p. 106). Insubmisso às convicções, é o constante interpretar e a incessante troca de papéis (KSA-XI: 25[374] 1884) que moldam, em um plano artístico, o seu caráter – um caráter de ator. Como defendo, nesse estado de contínua substituição consciente de crenças, a hipocrisia estaria associada não apenas aos *meios* para a constituição de um caráter, mas a um *êthos* peculiar: um *êthos* de ator, que *reconhece* no exercício da hipocrisia, no domínio da tensão entre a *distância artística* e a *espontaneidade*, entre o autoengano e o engano de si, isto é, no domínio das práticas de engano em suas mais diversas formas e sutilezas, a sua *natureza*.

Remetendo ao bestiário que o grego associava a *mêtis*, o espírito livre nietzscheano aqui se assemelharia ao *polvo*: nele se configura uma flexibilidade que não parece dobrar-se às circunstâncias senão para dominá-las mais seguramente – diferentemente dos *ephêmeros*, dos inconstantes, representados pelo *camaleão*. Também se aproxima do *panoúrgos*, o “homem das mil formas”, bem como do *polytropos*, o “homem de mil artifícios”: “flexível, ondulante, ele é sempre senhor de si, é instável apenas

na aparência”²⁴. E como Nietzsche bem o afirma: a vida sempre se mostrou afeita aos mais inescrupulosos *polytropoi* – os mestres do *kairós*, do tempo astucioso (FW/GC §344, p. 235-6). Também a estes interessa o domínio de sua própria virtude e a criação de seu caráter. Porém – volto a citar *Tractatus politicus* – também ele sabe que...

[...] só se pode alcançar a virtude simplesmente pelos mesmos meios com os quais, em geral, alcança-se algum domínio, em todo caso, não por meio da virtude. [...] (KSA-XII: 11[54] 1887-8, “Tractatus politicus”)²⁵.

Para as diversas formas de coesão, nesse sentido, o engano mostra-se sempre como aquilo que disjunge e dissocia. Não por acaso, a chamada hipocrisia é tão mal vista naquelas esferas ou situações onde é à coesão e à fidelidade que se almeja: as relações interpessoais em geral, constituídas sob a égide de uma moralidade constituída. Mas se por um lado estas práticas desestabilizam organizações constituídas, também elas podem vir a propiciar novas formas de organização e coesão. A hipocrisia e as práticas de engano em geral, nesse sentido, comporiam, ainda que às avessas, o processo de dissolução e reformação de alianças, sejam elas políticas, morais ou mesmo fisiopsicológicas. Refiro-me aqui à inconstância do embate, do *agón*, entre formas diversas de arregimentação, cujo *pathos* Nietzsche compreende como *vontade de poder* – seja no nível dos instintos ou das instituições.

Claro, há aqui uma forte pressuposição – que é a nietzscheana – na qual as instituições e relações pessoais, de um modo geral, nada mais são que prolongamentos, extensões, ou mesmo sintomas de nossos próprios instintos – cuja característica maior

24 Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Métis: as astúcias da inteligência*, p. 46-7 e 277.

25 NIETZSCHE, F.W. KSA-XII: 11[54], 1887-8, *Tractatus politicus*, p. 24s. Tradução de Giacóia Jr. *apud* GIACÓIA Jr., O. A mentira e as figuras da ilusão. In: *Op. cit.*, p. 103-5.

é a do embate entre formas efêmeras de arregimentação. Porém, diga-se de passagem, Nietzsche aqui não estaria nem um pouco distante das pesquisas recentes em neurociência, como as realizadas por Miguel Nicolelis (2011) que têm o cérebro como um grande simulador que, para além de nosso limite corpóreo, nos impele a expandir nosso senso de *eu*, não só às ferramentas que nos rodeiam, mas mesmo à relação com outros indivíduos. É por isso que, para Nietzsche, o nosso corpo, enquanto pluralidade de instintos, deve ser a base para se pensar uma *grande política*.

Voltando, então, ao confronto com a franqueza cínica, agora sob essa perspectiva hipócrita, três questões poderiam ser colocadas – embora talvez não possam aqui ser desenvolvidas: primeiramente, até que ponto aquele discurso de verdade do *parrêsista* prescindiria do cálculo prudencial relativo ao *kairós* – cuja importância fora acentuada desde Plutarco – em nome da verdade desinteressada e implicando risco de morte, sem que, chegando a esse limite, acabe por atestar a sua própria ineficácia quanto ao propósito de transformar o *interlocutor*? Depois, até que ponto a *parrêsia*, em nome da qual o *locutor* arrisca a própria vida e transforma também a si, não implicaria de sua parte, um trabalho de reflexão, ascese e autoexperimentação, diante do qual já não fariam sentido noções caras ao cinismo como, por exemplo, a espontaneidade e a “*decapagem* ao elementar da existência”²⁶? Por fim, como pensar a franqueza cínica quando esta implica algum tipo de autoexperimentação e o exercício da prudência e ponderação – ou seja, *mentiri*²⁷?

Aceitando-se a pertinência destas questões, seria preciso reconhecer que o cinismo, com seu desafio ético de incorporar ao limite as verdades recebidas pelo discurso *parrêsíastico*, permaneceria certamente no extremo oposto à bajulação, que visa

26 Cf. FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 164.

27 *Mentiri*, em latim, deriva do verbo *mens* [mente] e carrega consigo as acepções de: “mentir”, “inventar”, “imaginar” e ainda, “pensar”. Cf.: NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, nota 53, p. 324.

ao prejuízo do interlocutor e à manutenção de um estado de dependência perniciosa entre ambos – distanciando-se com isso de uma criação virtuosa de si. Porém, não se poderia dizer o mesmo no que diz respeito ao manejo deliberado de crenças que caracteriza a *hipocrisia*, bem como no que tange ao trabalho do *ator* na preparação de seu personagem. Aqui, uma *ótica de espectador*, atenta apenas ao efeito de cena, acabaria por elidir uma compreensão mais aprofundada acerca desta arte, a que os gregos denominavam *hypókrisis*. Com ela, não me refiro apenas à mera manipulação de impressões e imitação de tipos, mas principalmente, à *experimentação* e *manuseio de si consigo*, próprios do ator, do *hypokritês*, no preparo de seu personagem²⁸.

Ora, bem mais que experimentar a verdade nos outros – e a *dos* outros – o ator, o hipócrita precisa, *tal qual o cínico*, forjá-la em si próprio. Com a ressalva de que, diferentemente daquele, cada personagem, enquanto configuração distinta de acasos, requer do ator uma nova modelagem, um novo trabalho de si sobre seus próprios instintos. Ao passo que o cínico, que se mostra preso a um discurso reinventado “pela imaginação e pela meditação”²⁹, a ele restaria o enfrentamento *franco* e *heroico* diante do real, tendo a morte como um nobre e virtuoso corolário, capaz de converter a experiência de si em experiência de verdade – isto, porém, sob o risco da inefetividade e à custa do autoengano e da extirpação dos próprios instintos.

Aqui se poderia, de forma imagética, remeter à contraposição entre a *fixidez* e a *inconstância*. Com efeito, como poderiam regras e princípios previamente traçados a partir da experiência e da prescrição, e transmitidos por meio de um discurso de verdade, *convencer* o corpo enquanto configuração instável de instin-

28 Esse é um dos pontos centrais da tese que defendi em 2013 pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Cf.: COSTA, Gustavo. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*. Particularmente, a retomada da concepção grega de *hypókrisis* como *atuação* (p. 51ss.) e a contraposição feita entre duas posturas acerca da arte do ator: a que permeia o *Paradoxo sobre o comediante*, de Diderot (1769) e a que é defendida no início do século XX por Stanislavski (p.165ss.).

29 FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p. 236.

tos e *enfrentar* os acontecimentos enquanto configuração instável de acasos? Pautado pela inflexibilidade da regra transmitida pelo discurso *parrêsiástico*, o trabalho de ascese cínica não se mostraria efetivo, por exemplo, na lida com situações de *instabilidade* e *inconstância*, que não são poucas, em que se requer, não o atuar conforme prescrições, mas antes, o *improvisado*. Não por acaso, ao cínico restaria apenas o enfrentamento heroico, porém autoengañado, diante do real – com a presença não tão discreta, nessa lida, das ideias de *enfrentamento* e *extirpação*.

Ora, uma recomposição ou rearranjo num estado atual de forças implicaria, por sua vez, um rearranjo no pensamento que a ele se refere. Então, como ser “reto” quando a vida, ela mesma, mostra-se curva e o pensamento, ondulante? Como dançar “reto” à beira do abismo? Eis aí a coragem, diriam... Mas também, eis aí o cativo. Por sua vez, a força e “flexibilidade” da *mêtis* estaria precisamente em, reconhecendo o poder infinitamente maior dos acasos, dobrar-se às circunstâncias para dominá-las mais seguramente. Como afirmam D tienne e Vernant: “para o grego, só o mesmo age sobre o mesmo”³⁰. E nesse sentido, se é necessária uma * sk sis*, se é necessário converter prescrições em um princípio de a o, ela não poderia ser regida pelo *logos racional*, mas pela forma de inteligência conjuntural, prudencial e astuciosa, que desde o século IV da outra era tem permanecido à margem do discurso filosófico, mas que desde Hesíodo tece os liames para a lida com o acaso:

Precedendo o *kairós* tão rápido ele seja, é a *m tis* que desempenha contra ele o efeito da surpresa; ela pode “apreender” a ocasião   medida que, não sendo “leve”, ela souber prever a continua o dos acontecimentos e preparar-se de mais longe³¹.

30 DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *M tis: as astúcias da inteligência*, p. 27.

31 *Ibidem*, p. 22.

Essa arte de exercitar-se para o acaso por meio da *mêtis*, não para *enfrentá-lo*, mas para, reconhecendo a sua superioridade, a ele *moldar-se* – sendo essa a forma de subjugar-lo –, essa arte, própria daquele que é mestre em driblar, improvisar e adaptar-se às circunstâncias, a meu ver, tem um nome: *hipocrisia*.

Nietzsche, nesse sentido, tem razão ao afirmar que: “Quando se luta, luta-se pelo [por] poder” e para isso, “os fracos têm mais espírito”. E ainda que: “Quem tem força dispensa o espírito” – ou seja “a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] (esse último compreende boa parte do que se chama de virtude)” (GD/CI-IX §14, p. 71-2). Porém, nem sempre somos os mais fortes. E é preciso estar atento, ter mais espírito (memória), quando não se tem a vantagem da força. E aproveitar-se de que, também o mais forte, por sua vez, não precisa mais do “espírito”, já não o tem mais. A força, e sua decorrência, o heroísmo, só surtem efeito nessas circunstâncias. A não ser que se pense, como os cínicos e o Cristo, que com o sacrifício de um, um discurso de verdade venha a transformar o *ethos* de outros tantos – eludindo, no entanto, que não foi esse gesto que fez do cristianismo o que é, e sim, a astúcia, o espírito paulino...

É por essas e outras que, a despeito do heroísmo e da coragem da verdade cínica, fico com Gonzaguinha quando canta em: *Geraldinos e arquibaldos*: “É cama de gato, melhor se cuidar. No campo do adversário, é bom jogar com muita calma, procurando pela brecha, pra poder ganhar”³².

* *

32 Trecho da canção: *Geraldinos e arquibaldos*, de Gonzaguinha, presente no álbum: *Plano de vôo*, de 1975.

Um breve excurso ao que foi escrito:

O que dizer, então, da amizade? Certamente, vejo a amizade como um dos limites à hipocrisia, se a compreendemos como um *cativoiro*, no sentido de que nela, cativa-se e se é cativado – pra brincarmos com os dois sentidos da palavra, que talvez sejam um só. Nela, a amizade, o espírito já cativo deixaria de lado o engano para firmar seu caráter do lado do autoengano, ao passo que a hipocrisia implicaria sempre ir de encontro à confiança, à responsabilidade e à própria integridade física. Nesse sentido, seria preciso reconhecer que, quanto mais fiel a amizade, quanto mais cativo o espírito, quanto mais forte uma determinada configuração de instintos, mais a arte do ator e do engano deve ceder lugar à espontaneidade, tal qual uma obra de arte, depois de acabada, parece ser, ela mesma, natural – ou mesmo, *inautoral*.

Ora, esse limite da hipocrisia seria bastante preciso se entendermos como possíveis apenas as amizades constituídas de forma espontânea – ou seja: *inartísticas*, em sentido amplo – deixando de lado o trabalho, de certo modo *poiético*, de modelagem de si e do outro, que exige algum grau de acomodação mútua e implica, por sua vez, algum exercício de ênfase em determinados aspectos, dissimulação e mesmo simulação de outros tantos, visando à conquista e ao cativoiro – no melhor sentido da palavra. Nesse sentido, se entendermos que a prudência e a atenção ao *kairós*, ao tempo oportuno, importam tanto para com amigos como para com inimigos, seria preciso reconhecer, talvez, a hipocrisia presente no próprio cuidado, não só com a criação, mas com a manutenção e fortalecimento de relações de amizade. Feições hipócritas como o senso da oportunidade e a medida da palavra são, muitas vezes, de extrema valia à amizade. Quem em sã consciência, por exemplo, iniciaria uma relação amorosa expondo suas mais cruas e libidinosas intenções, senão como um efeito de cena? Ou ainda, despejando escatologias, senão como efeito

de cena? É-se hipócrita, é preciso reconhecer, até mesmo ao se postergar e fingir um peido – embora o decorrer de uma relação venha a abrandar, e muito, estas etiquetas...

Diferentemente do que se costuma imaginar, portanto, uma amizade sincera, “verdadeira”, por assim dizer, não pressupõe uma aceitação incondicional e desmedida das espontaneidades de cada um, mas antes, um trabalho de reeducação no sentido do encontro, em um nível outro que já não é o da espontaneidade, mas o da *autenticidade*. Claro, não se trata de compreender todas as relações interpessoais sob o viés do cálculo prudencial, até porque não poderiam ser reduzidas unicamente a essa bipolaridade. Há uma gama infinita de relações que não passa por esse crivo porque não envolve os “iguais” nem tampouco os “diferentes”, mas aqueles que sempre nos escapam: os *indiferentes*. De todo modo, para ambos, amigo e inimigo, valeria o que canta mais uma vez Chico Buarque: “qualquer desatenção, faça não, pode ser a gota d’água”³³...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Unijui, 2010.
- CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- COSTA, Gustavo. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator*. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche. 310f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2013.
- DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odisseus, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Ditos & escritos. Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro; Inês Autran D. Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Vol. V.

33 Trecho da canção: *Gota D’Água*, composta por Chico Buarque para a peça homônima, de 1975, de sua autoria e Paulo Pontes. A canção foi lançada em vinil em 1977, no álbum homônimo.

- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 4.
- _____. *O governo de si e dos outros*. Cursos no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio A. da Fonseca; Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GIACÓIA Jr., O. A mentira e as figuras da ilusão. In: MARQUES, J. O. de A. (Org.). *Verdades e mentiras: trinta ensaios em torno da filosofia de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 99-106.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- NICOLELIS, M. Muito além do nosso eu. Tradução do autor. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. v. 15.
- _____. *Aurora* (M/A). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *O anticristo - Ditirambos de Dionísio* (AC). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *A gaia ciência* (FW/GC). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Humano demasiado humano* (MA/HH). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças / O Andarilho e sua sombra* (MA-WS/HH-OS). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Genealogia da moral* (GM). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (WL/VM). In: *Sobre verdade e mentira*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.



apoena



grupo de estudos
SCHOPENHAUER
NIETZSCHE

ISBN: 978-85-7826-255-6



COLEÇÃO **apoena**

A Coleção Apoena, coordenada pelo Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche e publicada pela Editora da Universidade Estadual do Ceará, objetiva a publicação de trabalhos – ensaios, teses, coletâneas, traduções – em filosofia e áreas afins.

Títulos publicados:

- (2012) Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia
- (2012) Nietzsche-Schopenhauer: Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade
- (2013) Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica
- (2014) Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, vol. 1 – aberturas
- (2014) Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, vol. 2 – desdobramentos