



SANDRO SAYÃO [organizador]

faces do Humano

Editora
Universitária  UFPE

FACES DO HUMANO

SANDRO SAYÃO

Organizador

FACES DO HUMANO

Editora
Universitária  UFPE

RECIFE - 2010

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, micro filmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa jus cibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

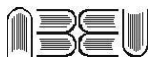
Capa: *Ana Farias*

Projeto gráfico: *Gilberto Santos*

Revisão ortográfica: *O autor*

Impressão e acabamento: *Editora Universitária/UFPE*

Editora associada à



Associação Brasileira das
Editoras Universitárias

Catálogo na fonte:
Bibliotecária Joselly de Barros Gonçalves, CRB4-1748

F137 Faces do humano / organizador Sandro Sayão – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2010.

214

Vários autores.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-7315-794-9 (broch.)

1. Filosofia. 2. Humanidade. 3. Subjetividade. 4. Ética. I. Sayão, Sandro Cozza (Org.)

101

CDD (22.ed.)

UFPE (BC2010-139)

Como apresentação: as Faces do humano

***Eu to te explicando pra te confundir
To te confundindo pra te esclarecer
...Olho fechado pra te ver melhor
...Atrás da vida pra poder morrer.***

Fragmentos de “**To**”
(Tom Zé e Elton Medeiros)

a. Um livro a muitas mãos

Pensar o humano, eis a tarefa maior em que se envolvem os autores desta obra. Contornados pela certeza de que o assunto que se tem em mãos é inesgotável, e que este jamais caberá num livro porque é grande e delicado demais para isto, todos aqui assumem a postura de falar desde perspectivas singulares, no que se convencionou chamar de *faces do humano*. Não que tudo que se diga do homem não seja sempre no fundo um reflexo da reverberação de um determinado horizonte de sentidos, como expressão da singularidade de quem olha e dos elementos que este usa para interpretar o mundo. Na verdade todos os ditos, como discursos que erguemos diante do mundo, são sempre olhares

atravessados do dizer da vida, são sempre expressões de um lugar e de um ponto do qual se vê o mundo, os outros e a si mesmo. Na verdade, nossos discursos a respeito de nós mesmos, outra coisa não fazem senão cintilar *facetar* desse ente peculiar que somos, isso a partir de um tempo e de um lugar, de um horizonte que, por nossa finitude, logo deixará de ser.

Por outro lado, em muitos casos negamos a transitoriedade e envolvemos nossos ditos em contornos de uma verdade falsamente definitiva, o que nos induz ao erro. Nem sempre assumimos a singularidade de que estamos às voltas com *um* viés de sentido, com um ângulo visto a partir de um determinado horizonte. De muitos modos, costuma-se escamotear a precariedade e a finitude dos ditos, costumamos esconder nossa fragilidade e nossa ignorância, para expor a nossa verdade como a verdade primordial, para assim nos impormos no mundo. Normalmente adornamos as palavras por alegorias e entonações para falsamente dar a impressão de segurança, estabelecendo, com isto, dimensões de poder que permitem o manipular e o converter do outro àquilo que se quer. O que é extremamente comum dentre os discursos nos quais o desejo de verdade responde por uma vontade de saber, que é sempre uma vontade de poder. Isso nos melhores imperativos em que desde Francis Bacon saber se confunde com poder, em que compreender é sempre dominar.

Já o filósofo francês Michel Foucault inspirado em Nietzsche, vai nesse mesmo caminho denunciar como muitos discursos aceitos e instituídos a respeito da condição humana não passam de falácias construídas social e culturalmente. Segundo ele, aí, outra coisa não há senão suposições que se travestem de certezas para impor a domesticação dos corpos e dos pensamentos. Seja na análise da história da sexualidade, da loucura, da clínica ou dos discursos jurídicos, suas análises conduzem a se pensar sobre os ditos e as verdades tecidas sobre o homem, sobre os discursos que

servem de patamar para nossas escolhas e deliberações a respeito dos outros, observando como nestas há historicamente escondido, como as águas de um subsolo, um desejo de poder subterrâneo que se trama a fim de controlar e manipular nossas próprias mentes, desejos e idéias. Isso a fim de criar uma espécie de cenário no qual estariam postos os elementos nos quais dever-se-ia funcionar no mundo.

Vivemos cercados por definições que usurpam de nós a própria inventividade a que a vida humana está sujeita. Somos submetidos a regras e definições que dizem o que se deve ser e como devemos nos comportar no mundo. Isso nas mais diferentes esferas da vida humana. Nascemos velhos de mais porque desde cedo carregamos o peso de como se deve amar, de como se deve ser, de como se deve proceder e o que se deve respeitar. Qual fantoches que recebem ordem dos fios que o movimentam e aprisionam, somos formatados e adequados a pensar e a nos comportar como o pensamento hegemônico deseja. Somos adestrados a viver e a ser como o sistema quer. Vidas sem vida, carentes de pensamento e ação. Pobreza de alma em meio a morte do filosofar.

Por isso, Foucault faz uma crítica aguda à própria pergunta pelo que é o homem, apontando como esta carrega historicamente em si o desejo de poder afirmar quem é e quem não é, tal como a máxima *parmenidiana* do ser é e do não-ser não é, que entre outras coisas serve não apenas de base para as articulações ontológicas de busca pela verdade, mas como arquitetura organizacional do pensamento e de nosso modo de ser no mundo, no qual se afirma “o que é” e “o que não é”, *pari passu* à classificação do que “não é” e “de quem não é”.

Por isso, falar em poder já de início é fundamental numa obra que se pretende tatear a condição humana. A pergunta que se tem em mãos a muito é utilizada como forma de justificar a

violência de uns sobre outros. Cabe lembrar a história das civilizações e de como o conceito homem deu respaldo às mais violentas guerras e genocídios. Vejam-se as cruzadas, a escravidão, a forma como os grandes impérios e totalitarismos se estabeleceram e impuseram, lembremos das colonizações e catequizações das Américas, das guerras santas, do holocausto e de outras tantas formas de violência de um povo contra outro, em que se aceitou as mais bizarras escolhas por conta de determinadas perspectivas de sentidos cunhadas e elaboradas racionalmente. A violência e a barbárie em todos estes momentos foram justificadas em razão da verdade sobre o que era o homem então. A escravidão, por exemplo, foi aceita porque os povos escravizados não respondiam ao conceito de humano em vigor. O homem/negro/africano, por exemplo, em sendo diferente do europeu/branco, logo foi considerado inferior sendo, com isto, depreciado e colocado hierarquicamente numa posição de subserviência que permitia a sua manipulação e extermínio. Assim como na Alemanha nazista os judeus foram considerados sub-raça, inferiores em comparação à raça ariana que então ocupava o lugar de ápice da condição humana. Cabe lembrar ainda dos índios das Américas, dos povos caribenhos, dos incas, maias e astecas que em sendo diferentes do homem europeu, sofreram na pele as marcas da categorização que diziam que estes *não eram*, que eram seres de segunda ordem.

O que é importante destacar é que em todos estes tempos se transitava sobre uma determinada verdade do que é o homem e do que vem a ser a humanidade. Aí, todas as diferenças eram analisadas e comparadas segundo determinados conceitos estabelecidos que funcionavam e justificavam regras de poder e controle. O que é importante perceber é que nestes grandes contextos de barbárie se perguntava igualmente pelo humano, a fim de determinar quem é e quem não é. Também aí se estava às voltas

com a pergunta pelo que somos, isso a fim de estabelecer regras sociais de controle e organização, do que pode e do que não pode se fazer. Por tudo isso, a pergunta sobre o que somos é uma pergunta delicada que exige cuidado. Levinas chega ao ponto de dizer que a ontologia (busca do ser das coisas) é o mal, isso porque de posse do é, tudo é permitido. Daí se buscar um argumento que não encerre verdades definitivas, que extrapole a necessidade de definição.

Hoje, via existencialismo e fenomenologia, sabemos que o humano em si mesmo não está ao acesso das mãos e que ele é para além de tudo que se possa dizer. Dele temos apenas rastros, pistas, sombras, fenômenos que nos podem apontar e sugerir significados. Por isso, o que fazemos e tecemos neste campo é sempre uma suposição, como todos os ditos, como todas as verdades que criamos. Tornar-se cientes disto nos coloca no trânsito do tempo, na maleabilidade dos discursos que sabem de sua precariedade, na certeza de que nossas palavras são e sempre serão transitórias e que o que se diz hoje logo será carregado pelo sopro da história para um lugar que apenas interessa ao fazer arqueológico.

É um erro pensar que atingimos o ápice da condição intelectual. Depois de nós outros virão, outras falas vão se tecer e se erguer, assim como novas verdades serão erigidas. Assim foi, assim é e sempre será. Negar a transitoriedade é negar a realidade das muitas verdades que já foram destituídas e desconsideradas com o passar do tempo, negando que depois de nós outros terão voz e vez. Isso não se trata de relativismos, mas da aceitação do fato de que a vida é dinamicidade e de que as palavras são relativas. O que desejo é chamar atenção de que tudo que se diz é sempre um ângulo, uma produção dentro de determinados contornos, que, principalmente quando se trata da condição humana ou da realidade

humana, como preferem alguns, nunca responde de alfa a ômega a todas as demandas.

Neste contexto, a palavra *face* utilizada nesta obra, que desde a geometria confunde-se com a expressão de um determinado ponto de vista, veja-se a expressão face de uma pirâmide, de um hexágono ou de um sólido qualquer, evoca aqui a evidência de lidarmos com pontos de vista tecidos a partir de ângulos determinados. Isso para de saída enunciar que aceitamos a multiplicidade de vozes e a diversidade de falas, sem hierarquizações, sem categorizações, sem um mais e um outro menos. A afirmação de saída é de que tudo que dizemos e fazemos são expressões precárias de entes igualmente precários, que devem aprender a conviver com a imponderabilidade do tempo vivido, aceitando que é na diversidade de vozes que encontraremos meios de nos compreender um pouco melhor. A contemporaneidade nos ensinou e ensina a aceitar a finitude, a multiplicidade e a complexidade, a substituir a tentativa de albergar num dito qualquer toda a possível expressão da vida, para assim podermos aceitar o inefável, as sombras e a penumbra donde brota o mais autêntico de nós. Questões estas que nos convocam à substituição do paradigma da *diretividade* do olhar para a inauguração da hospitalidade da escuta, num *timpanizar* das nossas posturas investigativas, tal como Derrida pretendia na filosofia a timpanização como método e postura¹. Timpanização dos próprios discursos e posturas nos quais se alberga, desde horizontes de puro acolhimento, o bailado baconiano do viver. Isso como aceitação definitiva do mais visceral dessa tênue película que chamamos vida, o que sempre foi escamoteado por discursos em que imperam contornos metafísicos e ontológicos que buscam na movimentação da racionalidade o esgotamento de todos os sentidos. Não é

¹ Ver Derrida. *Margens da Filosofia*. SP: Papirus Editora, 1991.

possível colocar o homem sob as objetivas de um microscópio, como tampouco utilizar os métodos conhecidos pela ciência que se debruçam sobre a matéria bruta, para entender este ente misterioso que se trama na existência tal como um tecido que se faz de nós e entre nós. Somos mais do que todas as regras conhecidas, misteriosos e singulares no mundo por rompermos e transbordarmos a todas as lógicas assumindo a não linearidade de sentidos e possibilidades. Eis o solo fértil no qual a filosofia se dá.

A partir disso, o grande desafio é assumir que a questão do humano, assim como outras questões que se colocam, é sempre uma óptica. Óptica que exige justificação, e é esta justificação, igualmente transitória, que interessa ser vista, é ela que aponta se uma teoria é mais aceitável que outra. E foi daí também a idéia do título deste livro. Acolher o singular da vida em seus movimentos, o que é *também* para além da consciência e da racionalidade, para além das luzes e dos jogos do ser desembocou no que se tem aqui.

A afirmação é de que há faces de nós mesmos que escapam ao poder dos jogos da consciência, por isso a necessidade de falas múltiplas e de sentidos diversos. Em outras palavras, o que se pretende afirmar é que para além da superficialidade que nos une num número, que nos mostra como semelhantes e irmanados, somos entes singulares que transbordamos e extrapolamos a todas as regras e, por isso, a impossibilidade de um olhar de sobrevôo que nos possa dissecar. Além da superfície não nos encontramos, além da banalidade somos singulares em nossos desejos e necessidades, em nossos anseios e aspirações, únicos em nossa forma de ver e sentir. Por isso, não existe apenas um ângulo a ser olhado, e um discurso num único caminho será sempre precário.

Deste modo, assume-se com intensidade aqui a transitoriedade e a precariedade, a ponto de se considerar que é apenas nas falas nascidas de diferentes áreas que se apóiam e se entrelaçam que iremos tatear com maior precisão esse ente misterioso e

singular que somos. E, por isso, os ditos aqui reunidos são na verdade peças de um grande jogo, onde em cada uma reverbera determinado eco de uma mesma questão que agora convida o leitor à tarefa de refletir, de fazer suas ligações, de pensar junto e de entregar-se a suas próprias perguntas.

Neste sentido, a proposta é apresentar ao leitor o problema, para que este assuma o desafio que nenhum de nós, ao fim do que se escreve, consegue definitivamente resolver. O desafio aponta para o fato de que o leitor deve igualmente perguntar, questionar, assumir o problema, para no encontro com os textos apresentados possa compor sua própria idéia. Nisso, o que se tem em mãos é a proposta de um livro que desloca a estrutura linear na qual existem papéis previamente determinados a um sujeito que lê, e é sujeitado a determinadas reflexões, e um outro, o agente escrevente, que expõe e impõe suas idéias.

Há que se compreender a intenção deste livro desde uma outra perspectiva, num sentido que *a priori* é transgressor. Nele se ultrapassam os termos convencionais dos muitos contextos diretivos no qual o leitor é mero depositário de idéias por outros pensadas, para se assumir a possibilidade de um contexto criativo por excelência. A idéia é que o leitor seja parte constituinte do trabalho, para dele ser também a tarefa de responder a grande pergunta a qual os textos se comprometem.

Daí a riqueza desta obra. Filósofos, educadores, antropólogos fazem aqui um livro em aberto, que não possui uma conclusão e que, por isso mesmo, deixa margem à pulsante tarefa da reflexão. O que a meu ver resgata o sentido maior de um livro, ou seja, movimentar o pensamento, agitar a razão e inquietar as almas.

Fica assim o convite não para uma leitura passiva, assim como se lêem certos romances ou contos que nos conduzem e nos mantêm sempre na expectativa de um algo que há de vir e quando

não vem nada acontece. Aqui o problema é de um desafio lançado a todos, uma questão que se coloca não apenas para os autores, mas para quem se dispõe a ler sem o anseio de uma resposta definitiva, no livre exercício do pensar, qual uma subjetividade leve como o vento que não teme a pergunta, nem a falta de resposta.

b. O problema

Conhece-te a ti mesmo

O problema considerado de modo nenhum nos é novo ou estranho. Todos com maior ou menor intensidade já se perguntaram pelo que é o homem, seja na órbita formal do movimento especulativo filosófico, seja como uma busca individual de sentido. É como se a vida humana em seu transitar no mundo exige-se a dinâmica do autoconhecimento. Como se não bastasse estar aí em meio ao movimento do tempo e das coisas e fosse preciso significar tudo isto, mesmo quando a resposta aponta para certo vazio de sentido, para o não sentido, para uma não finalidade. Consciente de sua finitude, sabendo da morte, do piscar de olhos que é a vida, o homem busca enriquecê-la de significações o que tornaria o seu tempo um tempo diferente do tempo dos demais entes. Por isso, pensar sobre si mesmo, sobre que somos, sobre o que se pode ser, é na verdade um movimento por potencializar, por glorificar nosso próprio tempo. O que só não ocorre quando não há pensamento, quando nos fixamos letargicamente ao aí, tornando-nos achatados à realidade que nos envolve – qual zumbis que estão no mundo sem estar com este. Enfim, só não há pergunta quando a vida se esvai e se inaugura um contexto de morte, aqui identificado ao contexto totalitário vivido por muitos, onde o que se faz é apenas sobreviver. Na totalidade não há pensamento porque as pessoas desempenham

papéis que lhes foram fixados. Papéis que as determinam, que dizem o que estas são e devem ser, sem nenhuma possível mudança. E quando não há esperança, não há pergunta, quando não há autonomia, não há reflexão. A pergunta por si exige que suplantemos estados de imobilidade e insensibilidade. E, por isso, optar pela vida, escolhendo viver plena-mente e não morrer, significa buscar, ao mesmo tempo, condições que a legitimem e celebrem. Perguntar por si, é um movimento de vida, até mesmo quando esta vem nos últimos suspiros.

A humanidade exige o cuidado de si mesma, sem o qual ela se degrada, é aviltada e impedida de *ser*. O que rebate de pronto as afirmações de muitos que vêm na pergunta pelo humano um fundo utópico e sonhador de bases idealistas. Perguntamos por nós mesmos porque aceitamos o desafio de viver, aceitamos que a vida humana precisa ser distendida e que não lhe bastam os contornos biológicos para que esta se defina. Por isso, a pergunta por si insurge com intensidade e urgência também quando a atmosfera de sentidos que nos envolve entra em crise. Nos grandes momentos da história, quando as verdades vigentes são questionadas e não mais sustentam o agir no mundo, eis que insurge novas configurações do que se é. Assim o foi no inaugurar do mundo clássico, no contexto medieval, moderno e agora nos movimentos contemporâneos. Em cada um destes movimentos de tempo se teve um reconfigurar específico do sentido de humano que respondia as demandas e urgências deste mesmo tempo.

E o nosso tempo é exatamente um destes tempos de reconfigurações. O assombroso avanço da tecnologia, o mundo como grande aldeia global, a possibilidade da criação de vida sintetizada em laboratório, a possível clonagem humana, a inteligência artificial, o universo micro-cósmico desvelado, o mundo ao alcance das mãos, a liberdade estendida, *pari passu* ao escândalo de todos os fratricídios conhecidos, dos imperialismos, do desprezo humano, da solidão, da angústia, das cruéis rotinas de violência de

uns contra os outros, do aborto, da crise social e ambiental, expõem-nos novamente ao grande desafio de perguntar por nós. É como se buscássemos uma resposta a tudo isso. A vida em seus muitos esgotamentos nos convida a pensar e, com isso, a nos reorientarmos no mundo. É a falência de todos os sentidos cunhados que diante da violência mostram sua precariedade que excitam à questão. Isso como tentativa de encontro de novas dimensões de possibilidade para a humanização do indivíduo, que neste caso estariam sintonizadas ao amplo desenvolvimento de todas as potencialidades que expressam a vida humana plenamente. Há aqui um desafio vital, onde filosofar é encontrar meios de lidar e de responder a este grande desafio.

Por tudo isto, eis a retomada aqui da mais antiga de todas as perguntas humanas que desde Delfos nos lança à indagação sobre nós mesmos. Dela é o fermento a tudo que se faz neste livro e dela é também o convite para a leitura e para a reflexão.

Outubro de 2010

Sandro Sayão

Faces do Humano: mascarados, sofredores, consumidores

Marcelo L. Pelizzoli²

O Louco

Perguntais-me como me tornei louco. Aconteceu assim:

Um dia, muito tempo antes de muitos deuses terem nascido, despertei de um sono profundo e notei que todas as minhas máscaras tinham sido roubadas – as sete máscaras que eu havia confeccionado e usado em sete vidas – e corri sem máscara pelas ruas cheias de gente gritando: “Ladrões, ladrões, malditos ladrões!” Homens e mulheres riram de mim e alguns correram para casa, com medo de mim. E quando cheguei à praça do mercado, um garoto trepado no telhado de uma casa gritou: “É um louco!” Olhei para cima, para vê-lo. O sol beijou pela primeira vez minha face nua. Pela primeira vez, o sol beijava minha face nua, e minha alma inflamou-se de amor pelo sol, e não desejei mais minhas máscaras. E, como num transe, gritei: “Benditos, benditos os ladrões que roubaram minhas máscaras!” Assim me tornei louco. E encontrei tanto liberdade como segurança em minha loucura: a liberdade da solidão e a segurança de não ser compreendido, pois aquele que nos compreende escraviza alguma coisa em nós. (G. Khalil Gibran)

² Professor do Doutorado em Filosofia, PRODEMA e Mestrado em Saúde Coletiva (UFPE); Autor das obras: *Bioética como novo paradigma*; *Correntes da ética ambiental*; *Emergência do paradigma ecológico*; *Novo paradigma em saúde* (todas da Ed. Vozes); ainda: *Levinas, a reconstrução da subjetividade*; *O eu e Outro: Husserl e Heidegger*; ambas pela EDIPUCRS; e *Cultura de Paz I, II e III* (Ed. da UFPE) Contato: opelicano@ig.com.br

a. Breve introdução

***O idealista é incorrigível: se é expulso do seu céu,
faz um ideal do seu inferno.***
(Nietzsche)

Devido à grandeza e complexidade deste tema, me permitirei escrever de forma mais livre e num “quase-ensaio”, que argumentará razões sim, mas cotejará um estilo narrativo e exortativo, num jogo de palavras que reflete algo do próprio estar jogado no mundo – *ex-posto*, e quase sempre mascarado – das faces do humano. Em todo caso, o fio da meada busca discorrer brevemente em torno dos dilemas da subjetividade contemporânea na sociedade de consumo, em tempos de narcisismo e do efêmero, à busca de máscaras em meio a faces desnudas – tempos de crise (mudanças) existencial, social, ambiental.

Repare o leitor que em todos os subtítulos, é usado ao final um ponto de interrogação; trata-se de um pressuposto não apenas de estilo, mas indicador de que aquilo que poderei estar achando ser útil e verdadeiro pode – quando cair em outra leitura e contexto - não o ser. Portanto, com (?) indica-se algo como: “o que penso e como percebo pode não ser assim”, ou, “talvez eu não esteja certo”, ou ainda, em momentos mais profundos, “a questão do *certo e do errado* é insuficiente para fazer bom uso deste discurso”; “não conclua precipitadamente, por favor”.

Mais além do certo e do errado, do bem e do mal, existe um lugar e momento; somente ali podemos nos encontrar verdadeiramente (Krishnamurti)

b. A teoria dos Potes/Vasos e o pharmakon (?)

Há uma antiga e interessante história, metafórica, vinda do budismo, que serve como alerta para os aprendizes e alunos. É um nobre ensinamento que fala de como recebemos os dons, as teorias, o ensinamento ou as formas terapêuticas e o que fazemos com elas. O vaso ou pote é um recipiente, ou seja, o que continuamente recebe e entorna, dá. Há 4 modos básicos de ser um pote. O **n. 1** é o pote absolutamente **cheio**. Interpretando: tal vaso pode ter o título de Dr., ou de excelência, ou de autoridade, ou de “sabe tudo”; e ele se torna impenetrável. Para nosso espanto, estar cheio e assim permanecer é algo muito ruim para um pote, que pode inclusive mofar, apodrecer, estagnar-se. Este pote tem dificuldade para dar e, portanto, para receber, pois já “possui” ou sabe o que deveria ser sabido. O seu dar seria no máximo ratificação do que ele é e sabe, ou seja, ele não se esvazia nunca... e, assim, se perde no seu narcisismo expansivo sobre a terra. Uma variante deste pote cheio estático é o pote *emborcado*. Ou seja, novamente ele se fecha completamente para receber e, portanto, dar, pois este demanda um intercâmbio. O **n. 2** é o pote rachado. Tudo o que ele recebe, imediatamente vai embora, ou ele joga fora, deixa passar. Ou seja, ele pouco sente a realidade, as coisas, os sabores, as experiências, que se vão num sonho ou tempos perdidos. Ele passa por elas como ela passa por ele. Um pote assim, tem muitas coisas e desejos; ele pode querer o mundo, mas ao mesmo tempo é um “espectro faminto”, voraz, intermitentemente, sempre insatisfeito. Ele racha tudo, escorrega, foge, perde o momento. O **n. 3** é o pote envenenado, muito grave. Tudo o que ele recebe contamina com seu veneno prévio, ele o transforma em coisas triviais ou negativas por exemplo; ele tripudia, ou quer que aquilo siga apenas o seu veneno. É muito difícil saber o tipo de veneno e qual ponto de vista tomar para analisar estes venenos; em todo caso, o pote envenenado não

irá produzir bons frutos sociais/ambientais, e pode contaminar muitos outros, a ponto de pensarmos que a realidade deve ser envenenada mesmo, o ambiente não pode ser natural, nunca o foi... O **n. 4** é o pote que frequentemente purifica-se dos venenos que vêm, conserta as rachaduras, e se esvazia para receber, e, conseqüentemente, dar. Em todo caso, ele procura muito receber (ouvir) de outrem para depois dar. Ele assim não perde o senso de pote, o bom senso (crítico), mas se abre para as experiências – “fora do limite padronizado”.

A questão que fica para nós hoje é: por que, mesmo sendo tão limitados e miseráveis em termos de sabedoria e sensibilidade, é tão difícil tornar-se um ser recipiente lúcido e (a)efetivo ? Não há respostas fáceis aqui, neste teatro da vida. Sigamos com as cenas subseqüentes.

Tal história conto-a a meus alunos (e a mim mesmo) cada vez que os conheço. A ela ligo o ensinamento de maestria de Sócrates/Platão (e Sidarta Gautama) sobre o **Pharmakon**. Nome para *remédio*, e que ao mesmo tempo serve para veneno; e daí o ambíguo termo “droga”. As teorias, os ensinamentos, filosofias, terapias, todas elas são ou têm um grau maior ou menor de *pharmakon*, querem remediar algo, e, acima de tudo, este algo é o nosso ser, seres *pathos* e lógicos. Remediar sim, visto que a vida na sua base é um movimento ou uma roda de sofrimentos/perdas e conquistas, e aí, como dizia Heráclito, nada permanece, nem nós somos os mesmos³. È por isto que Aristóteles enuncia o ponto de encontro e fuga básico do humano: todos queremos/tendemos à felicidade; portanto, buscamos escapar do sofrimento “a todo custo”. E o sofrimento psíquico/mental é o centro ou raiz de todo sofrimento. Por isto, também, usamos drogas/remédios. Saber quando uma droga torna-se parte de um remédio, ou o seu

³ Não entramos no mesmo rio duas vezes e não somos os mesmos quando então entramos. *Panta Rei*. Heráclito.

contrário, quando um remédio torna-se droga, é todo o drama, neste patamar das decisões e atitudes possíveis. Em todo caso, boa parte disso nos advém durante a vida como *habitus* encarnados, atuam em nós como pressupostos, preconceitos, crenças impensadas. Somos ensaístas da cegueira num mundo onde lucidez vale mais que ouro.

A teoria dos Potes nos ajuda – acompanhada certamente de grande capacidade de auto-observação e consciência da própria Sombra - a perceber algo em nós; e a tomada de consciência é um grande ponto de lucidez; mas, mesmo percebendo, é suficiente? O *pharmakon* nos convida também a outra ação, principalmente a nós acadêmicos, estudantes, leitores, que procuram algo agora neste estilo, e na palavra, na escrita, na teoria: a ação do fazer a experiência, mesmo sob o manto do medo de errar o alvo, de ser diferente, parece ser fundamental. Ex-periência, etimologicamente “sair para fora do limite”, do habitual, do aceito. Nossa sociedade hoje, e por paradoxal que o seja, empobreceu a experiência ao extremo, ao enriquecê-la com os artifícios substituintes das formas de subjetivação e vivências das concretudes efetivas (quais?), por vezes tradicionais, por vezes contemporâneas inovadoras. Vejamos.

c. Máscaras em fragmentos e materialismo (?)

Um dos venenos básicos é o olhar **dicotômico** e unilateral; a esquizofrenia moderna não é pessoal em primeiro lugar, mas a que brota das fontes da vida social unilateral. Em meio a uma infinidade de *pixels*, de *flashs*, de *bites*, *sites*, de esquemas, o “indivíduo” zela desesperadamente como que paralisado, ou frente a uma tela gigantesca – esta, em pouco tempo, o engole luminosamente. Ele passa a viver dentro dela. Eis a **Matrix**. O paradoxo de ter o mundo à frente dos olhos e de não tê-lo mais,

pois são simulacros e simulações, *eidos* em brilhos, bolhas de realidade. Algo disso é a própria consciência cognitiva. Não se trata de uma loucura que permite a experiência da energia da natureza (humana animal, instinto etc.), mas a que a evita em nome de espectros e imagens intangíveis – porém pressupostamente tangíveis⁴. Enlouquece-se, para Reich por exemplo, não por sentir demais, mas por imensos represamentos de blocos energéticos que fogem do sentir, da “verdade” da mente-corpo, da dor ou da energia orgônica⁵. Concretamente, se nossos pés e corpos não tocam mais o chão, a água, o barro e a relva; se nossos ossos não conectam mais músculos e energia magnética céu-terra (exercícios); se nossa respiração é dentro de balões de ar condicionado e salas; se animais são apenas de circo, TV e alguns para comer⁶, se não vemos o mundo, não nos vemos também: quem resta ? Que tipo ser nos tornaremos?

Há o ser **purificado** das mundanidades. Não é preciso mais ser religioso para buscar a “purificação”. A sociedade do espetáculo *clean*, do virtual e da higienização anti-ecológica é a tragédia atual sem sentimento (falsa tragédia). De quando em vez

⁴ Boa metáfora são boates *strips* nos EUA, onde mulheres e homens nus ficam a um centímetro do espectador, que se os toca, é preso. É claro que ele vai procurar tocar o intocável sob outras configurações, beber e fazer sexo até “morrer” por exemplo. O mais grave talvez seja quando ele não tem nem ao mesmo uma amiga de fato para a afetividade, mas sim uma boneca, um computador, ou outros instrumentos.

⁵ Sobre isto veja-se a obra *Abrindo-se aos mistérios do corpo*, de Jorge Stolkner. Porto Alegre: Alcance, 2008. O conceito de orgonomia vem de W. Reich.

⁶ Metáfora da esquizofrenia da sociedade de consumo atual são os Mix de “carnes” e derivados em patês, em moídos, em embutidos e apressuntados, como pastas criadas do nada ou do esfolamento até o último fio de pêlo (dentes, tripas, nervos, cartilagens, unhas...) de animais e aditivos, numa confusão algo kafkiana. A estética do bovino bucólico, da galinha de ouro, do porquinho amigo, mascara a carnificina esquizóide misturada com os aditivos da tecnobiologia; amorfismo... homogeneização... *Ecce homo*. O câncer agradece. Convidado a matar e preparar uma galinha, um jovem urbanóide contemporâneo é capaz de traumatizar-se. Ele não tem mais habilidade, nem galinha, nem sabe se o que come é de fato carne de galinha. Ele come o MIX amorfo, e, lá pelas tantas, é carcomido pelo Mix maior, vicissitudes da Matrix.

as pequenas doenças, as micoses, os mosquitos, os micróbios, as baratas e outros insetos e pequenos bichos, os sapos, pulgas, pólen e ácaros irritantes, minhocas e centopéias, pássaros defecantes, as mudanças de climas, as maresias, folhas de árvores em profusão, colêmbolos, nematóides, miriápodes, fungos, germes e outros seres fazem-se presentes. Neste sentido, tentam despertar o humanóide para o que resta de natureza, mas tais seres são considerados escrotos, e uma avalanche de purificação dedetizante baixa sobre eles e os devora. Aperte o gatinho. O *pharmakon* venenoso vai parar no sangue da terra e... no nosso sangue. *Ecce homo*. O câncer e as doenças todas agradecem; eis a vingança da Natureza e da Tecnologia, silenciosa, a passos lentos, sempre cobra seu preço.

O ser unilateral, o ser purificado, encontra outros. “Trocadilho”, dizia Estamira no belo e real filme de mesmo nome; parece estar tudo trocado. Outra estação: quando se quer que o remédio perdure para sempre como remédio, e me dê a **fonte da felicidade**, a pedra filosofal, o paraíso perdido, a mãe ou deusa eterna, o poder do Rei. Não se quer mais a realidade (“o Rei está nu”, mas quem o disser pode morrer), mas o que se gostaria ou se pressupõe ser. Sujeito idealizado, inerte, ofuscado. “A vida é sempre nova, eu quero ser sempre velho”. *Vae Victis*. O remédio tem uma aura mágica antiquíssima. A cada pílula que a indústria farmacêutica vende hoje, com seus bilhões em investimento de propaganda, há uma promessa de cura, e *cura* é idéia mágica. Ei-la! Que a pílula e o instrumento resolva minha angústia de ser, de mortal, de falho, de ambíguo e aberto, assim posso me encerrar e proteger ! Felicidade em dose única; cura mágica, cura quântica, cura com quantidade de dinheiro. Eis outro pote envenenado...

Talvez o mais sutil dos materialismos, no sentido comum do termo, da prisão ao consumo objetificador⁷, seja o

⁷ Fique claro que quando falo em consumo e objetificador não se trata apenas da profusão de objetos, mas do ato ou dos *habitus* baseados puramente na

Materialismo Espiritual. Este recurso não apenas ocorre em religiões, recurso este que abordo como inversão do Desejo do Infinito do Outro em infinito Desejo do Ego, transmutação da Necessidade em Desejo sob forma mascarada. O termo “materialismo espiritual”, popularizado por Chögyam Trungpa, o mestre da *Crazy Wisdom*⁸, diz das ações estratégicas do ego que quer ser puro, bom, espiritualizado, elevado, elitizado, destacando-se dos pobres mortais angustiados. Tal sujeito não pode sentir-se mal, deparar-se com o vazio da vida, o tédio básico e a angústia fundamental. Ele cultiva o poder pessoal com terapias de todo tipo, com orações ou meditações, com fé demais, com a fuga de sua Sombra. Ele se crê não devedor do mal; ele não aterriza, não se suja na lama. Lamentável drama humano desdramatizado/deateatralizado, de um lado o transbordamento doentio da drogadição a todo custo, excessos e mais, mais, mais; de outro, na mesma moeda, a purificação do Ego, a higienização absoluta, o não-me-toque, negação do forte querer, do doer e do morrer.

Unilateral, purificando-se, medicalizadamente feliz e materialista, encontra a próxima estação, no calvário da “felicidade” comprada a todo preço, preço da ilusão. A questão do *pharmakon* e da pílula, gotas de felicidade encapsuladas, remete à outra muito integrada, a da adicção, ou seja, da **drogadição**. A ver: estaríamos numa sociedade de drogados ? Não se trata de que haja profusão de dependentes de cocaína, *crack* e assemelhados, mas, pergunta básica que procura a origem do veneno: que padrão social leva a isto? Que modelo de subjetivação e que face-máscara do humano é

insaciabilidade e na repleção do Ego, de si, em si e para si. Objetificação são relações objetais que se estabelecem, desumanizantes, e não a compra de objetos simplesmente.

⁸ Louca Sabedoria, forma não convencional e libertária de viver a vida, criar mestria da própria mente, para além das convenções, sem perder o amor ao *humanus*. Trungpa é autor do famoso livro *Além do materialismo espiritual*, e ainda, *Muito além do divã ocidental*, e *Mito da liberdade*. Polêmico, bombástico e poderoso mestre a-moral, um Nietzsche dentro do Budismo Tibetano alocado no Ocidente (EUA), grande crítico do materialismo espiritual dentro de todas as religiões.

adotada desde pequeno à “criança adulto” adicto ? Muito lúcidos são os estudos que buscam o sentido da drogadição na idéia da metafísica do consumo infinito, substituição do desejo (inesgotável) pela necessidade (objetificada, como quer Lacan); e que apontam para a relação de perda de religiosidade/ espiritualidade/ vida simbólica e interação homem-natureza, em conjunção com a busca de (falsa) transcendência na sociedade de consumo, tudo isto como causalidade primeira da drogadição/adicção⁹. Não são os viciados, “tomadores de maconha”, cheiradores de pó, os adictos únicos, mas este modelo de consumo e objetificação do desejo (do simbólico etc.) vendido pelas corporações e *marketing* no capitalismo, que te oferece salvação em pequenas, médias e grandes doses. Você não compra apenas um cigarro, você compra a “liberdade”; você não compra apenas um pedaço de couro de boi em forma de chiclete quimificado, você compra frescor; você não toma apenas um refrigerante, você se conecta com o que *sempre é* (à base de milhões e milhões em propaganda), você não compra apenas creme dental, você compra dentes brancos e namorada nova, você não toma apenas uma cerveja, você suga uma mulher gelada – a boca é órgão sexual não apenas na psicologia, mas na sociedade de consumo, sobretudo. *Desmodus rotundus*; eis os vampiros.

⁹ Chegando em casa, liga o som, ou a TV, e as vezes o som e o computador ao mesmo tempo. Faz ligações ao celular e vê os e-mails, enquanto come um sanduíche e bebe uma coca-cola; não vive sem algum deles; e então toma um café indispensável; após este, fuma um cigarro. E mais outro, e outro cafezinho com o passar das horas. Neste interim, chocolate de sobremesa; carne não pode faltar; açúcar é básico, doce; já que a vida é amarga, tem os doces. Preocupação constante em ganhar dinheiro, muito dinheiro. A noite, uma cerveja ou vinho, e ainda outra. Uma mulher para fazer sexo, a fulana, mas depois do jogo de futebol e do “Panelão do Hulk”. Mais sexo, um cigarro e um café, e uma cerveja; barriga bem cheia pois dá satisfação, sempre cheia. Mil imagens na TV, palavras, muitos barulhos, carros, músicas, murmúrios, e enfim, dormir e, dormir, para acordar, e repetir e... dormir.

d. Máscaras que colam – eidolon emocional (?)

Unilateral, purificando-se, medicalizadamente feliz e drogado. *Ad astra, per astra*. Encontrar o momento mágico, do gozo absoluto, solapar a Estação do Inferno.

Tocar o **intocável**, comer o incomedível, dominar o *Dominus* indomável, ser o Senhor do Pedaco e da faminta burguesia, entender ou evitar o incompreensível e o mistério, fazer sexo unindo-se ao sexuado (separado e sempre perdido), chegar ao fundo do abismo sem morrer, definir (dar fim) ao infinito. Por estas diádes, vê-se o caminho para compreender uma das disposições de nossa convenção de pensamento e cultura mais profunda, na medida em que o homem pretende tomar o lugar das determinações maiores que ele (Deus, deuses, forças e elementos da natureza, mistérios, Id etc.). A *Odisséia* de Homero, e a *Odisséia* no Espaço, é mestra neste ensinamento – o Mito do Herói como afirmação da identidade do ego acima dos terrores, medos, noites, perigos, monstros do Inconsciente, mistérios e magias animalescas ou numinosas. Quem entende a mitologia e a literatura, entende melhor o homem. O racionalismo ocidental poderoso ao mesmo tempo é um arremedo doentio desvitalizante, como sói ser a metafísica racionalista ou idealista, como sói ser a abstração acadêmica do humano fragmentado. Nietzsche bem o viu, e não era apenas um filósofo moderno racionalista (graças a Deus), mas um mago dos vislumbres na cultura. Mais uma vez, trata-se de vencer a morte, a falta radical e infinita, de preencher o abismo de nosso ser fadado à alteridade radical... em pura perda de si para outrem... qual sociedade de consumo e máscaras aceitará isto?¹⁰ Risos no reino dos deuses na terra.

¹⁰ Trabalhei muito isto na minha obra “Levinas: a reconstrução da subjetividade”. Edipucrs, 2002.

A sutil tese de Levinas de que a **idolatria** é a pior das adições ocidentais é muito profunda. Ou seja, não queremos estar sob a heteronomia da natureza e dos deuses, maiores que nós. Não queremos a simplicidade e crueza do humilde, húmus, terra. Nosso ego está sendo formado para não cooperar, não servir e não “morrer”, mas para ser o *Dominus*. O arremedo de *dominus dei* que vemos hoje nas personalidades, nas caras que aparecem, e nos “emergentes”, é algo lamentável; Hollywood o diga. É tão lastimável que não se trata, neste arremedo, nem ao menos de encarnar um Anticristo, assumindo de vez e atrás da máscara do bom a sua Sombra de mau. Ele não tem força para o bem concreto nem para o mal, é uma bolha esvoaçante acima da Natureza. Não sabe tomar bênçãos nem de Deus, nem do Diabo. Diante deste homúnculo, arremedo, o Diabo afirma: *ele não era bastante inteligente para que eu me preocupasse com ele; terrível problema é seduzir um imbecil: não compreendeu minhas tentações* (Paul Valéry).

O momento de maior lucidez das intuições que regem certos modelos de pensamento e filosofia no ocidente me vieram no estudo da Mitologia (e portanto das religiões) e da psicologia profunda de Jung, e mesmo de Freud, Reich, Lacan. Por que ? Não se tratando necessariamente de afirmar um Deus externo ou primitivismos ou dogmatismos religiosos, trata-se da compreensão mais profunda de que estamos sempre expostos e fragilizados, nestas áreas que tocam o profundo do *humanus*, de forma ineliminável, escancarados no abismo de ser. O Mito do Herói (hoje do Super Homem e seus similares), o Mito do Paraíso, o Mito do Sacrifício supremo, o Mito da transgressão absoluta, o Mito da Caverna, o Mito do gueto escolhido... São espelhos de nossas vontades de afirmação, nossas agruras e lutas com a Vida em meio a grandes medos, ameaças, emoções e terrores, diurnos ou noturnos.

Enfim, nas *máscaras que colam e eidos (ídolos-imagens)*, trata-se de trazer à tona as demandas criadas para as subjetividades contemporâneas poderem *ser*, ou seja, ter um lugar ao Sol, ser alguém substancialmente, em papéis sociais que parecem altamente funcionais e evoluídos, mas que podem ser desvitalizantes, artificiais demais, forçados, etiquetados, rotulados e reducionistas.

e. Personas, papéis e processo de identificação (?)

O grande homem é, pois, aquele que reconhece quando e em que é pequeno. O homem pequeno é aquele que não reconhece a sua pequenez e teme reconhecê-la; que procura mascarar a sua ticanhez e estreiteza de vistas com ilusões de força e grandeza, força e grandeza alheias. Que se orgulha dos seus grandes gerais, mas não de si próprio. Que admira as idéias que não teve, mas nunca as que teve. Que acredita mais arraigadamente nas coisas que menos entende, e que não acredita no que quer que lhe pareça fácil de assimilar. (W. Reich, Escuta Zé ninguém)

Estar com a máscara absolutamente colada no rosto, eis o pior fato. Tirar uma máscara assim faz sangue. Desde Nietzsche, penso que o problema maior não é o ter máscaras, pois a vida humana é mascarada, mas o não se saber mascarado. Uma das formas que tenho utilizado em aula é justamente o teatro, um dos modos mais concretos e encarnados de aprender, de colocar o conhecimento no corpo e na relação, e certamente, de criar flexibilidade frente à vida como papéis. Numa destas dinâmicas, coloco pessoas em papéis determinados, como por exemplo um empresário e um trabalhador, um crente e um ateu, um professor e um jovem urbano, e um conjunto de papéis os quais as pessoas devem defender como se fossem aquela outra. É surpreendente notar como a pessoa que assume um papel o defende. E quando

faço a troca de papéis, para os opostos (o empresário agora é o trabalhador etc.), na maioria dos casos há uma dificuldade em assumir o novo papel; ou ainda, quando o papel difere das idéias do representante, também pode haver alguma dificuldade. Moral da história, em suma: se você permanece num papel por 30 minutos e tem dificuldade para trocar/flexibilizar, imagine alguém que o exerce por 20 ou 30 anos ? Papel de advogado, de pai, de *gay*, de macho, de professor, de bom etc. Muitos são os papéis, e por que as pessoas querem tanto que eles colem? Isto nos deveria dar um grau maior de humildade, de Terra no sentido nietzschiano ou ecológico. Para que gastar tanta energia num papel, se minha essência não se resume e resolve em papéis? Serei feliz de fato quando for o rei, o melhor, o bom, o verdadeiro, o poderoso, o galã ? Será que posso fundir-me com a máscara? Por que é tão difícil diferenciar o que penso (gostaria de) ser e o que de fato sou ? O existencialismo é deveras profundamente devedor não apenas de Heidegger, mas de Nietzsche, o pensador da racionalidade estética para além da idealista. É por isto que há nestes autores um convite à autenticidade do Ser, dissolvendo o sujeito egológico no tempo e na diferença abismal, que passa pela angústia fundamental, pelo vazio e finitude e pode quiza, com quer o último Foucault, compor um melhor cuidado de si e do Outro¹¹.

O mito de Ulisses, a **Odisséia** de Homero, é um dos textos histórico-mitológicos mais importantes e significativos do Ocidente; ele conta a saga do aventureiro Ulisses, verdadeiro mito do herói que confronta os mundos estranhos, os monstros, os inimigos, as feiticeiras, a Natureza. Tal mito revela arquetipicamente um modelo ou padrão básico de afirmação do sujeito sobre a alteridade, sobre o estranhamento, e por isto torna-se típico do modelo de subjetivação do ocidente, uma metáfora. O *american*

¹¹ Sobre o sujeito em Heidegger cf. nossa obra *O Eu e a Diferença: Husserl e Heidegger*.

way of life, bem como as intermináveis tentativas do *superman* ianque, revelam a encarnação deste ideal: afirmar o sujeito como senhor e dominador do mundo, acima do *Id*, da Natureza, de Deus e dos Deuses, da morte, da finitude e angústia de ser Ser sem ser de fato Ego, do estranho, enfim, da alteridade abismal.

f. Personas, narcóticos-narcisos (?)

Sintomático mito revela a palavra narcisismo. Narciso o mais belo dos acadêmicos, ou melhor, dos gregos de seu tempo, tem seu nascimento acompanhado de um possível drama revelado por um oráculo *a la* Tirésias. O vidente cego (surpreendentemente seu nome significa “o que vê mais longe”), afirma que se o futuro rebento espelhar-se, ver e contemplar a própria imagem/beleza, poderia morrer. Numa época sem espelhos, parecia ser mais fácil controlar o jovem Narciso. Mas eis que um dia num belo passeio por uma floresta, depois de encontrar a ninfa Eco e recusar-lhe o amor (ao que a ninfa é fadada a ecoar silabicamente o nome de seu amado, para sempre despeitada, ao que deve ter sentido uma raiva tremenda, fato este que pode ter respingado sobre o destino de Narciso), depois então de rejeitá-la, e já cansado e com calor, encontra um espelho d’água perfeito, e nele vai beber. Contudo, depara-se com a sua face, e todo seu mundo ali se encontra e concentra, e fica a auto-contemplar-se, absorto, narcotizado, à exaustão, até que cai desmaiado no espelho d’água, e morre afogado. Afogado na própria imagem; do fato surge uma flor que nasce nos lugares alagados: o Narciso, de cheiro exótico, algo nostálgico e etéreo. Daí a palavra *narcótico*, aquilo que narcotiza, que embriaga, que tira da realidade, e entra no reino do sono, da fantasia, como Alice no País das Maravilhas, ou seus avatares, ou os *games* 3D.

Eis um pouco do destino das sociedades contemporâneas tecnificadas *a la american way of life*, e *by Hollywood*; dá-se ali a vivência da subjetividade como *mínimo eu*, sobrevivencialismo. “Mínimo eu”¹² não se trata de alguém abnegado, que contenta-se com o mínimo no sentido da simplicidade da vida, ou pobre. Trata-se de voltar-se para si mesmo de forma que tudo o que se encontra ou é rejeitado como ameaça ao ego encerrado nos seus medos, ou deve ser objeto de repleção ou satisfação imediata de carências das vontades deste ego. Trata-se evidentemente do sujeito narcísico de Freud, além do efêmero em meio às ameaças. Tal sujeito, mascarado certamente, em nome basicamente do medo profundo, acompanhado do desejo sem *centrum* e que de fato nunca tem coragem de enfrentar em seus riscos e dores, a que se destina? A “vida é dura”, ele dirá. O Narciso é sempre mole, bem mole.

Querer ser visto, ser amado, brilhar nos lugares, ser referência, *vip*, *best*, *prize*, *top*, *prime*, *master*, *fashion...*, sombra dos espíritos de porco? Tais ideais parecem ter se tornado obsessão comum em nossa “**sociedade do espetáculo**”¹³, gerador de profunda depressão, esforços endógenos, perda de energia, artifícios. Alguns minutos de fama; *Guinness*; Caras... e Bundas; o espírito miserabilizado tem uma história para contar em meio à sua crassa não aceitação, seu tédio e simplicidade básica. Na verdade, como sabemos, ele cria a negatividade do tédio, pois a vida é sempre mudança, sempre nova, energia e repouso, alegria e tristeza. Não sentir demais, não sofrer, não amar, não se expor, não poder angustiar-se, não acessar verdades do *humanus*, *demasiado humanus*. Tal como se afastam os insetos e bichos, assim também se deve afastar os fracassados, os mendigos. O mendigo de espírito

¹² Ver *O mínimo eu*, de C. Lasch.

¹³ Já em 1967 havia um livro com este título, autoria de Guy Debord, filósofo e cineasta francês.

opondo-se ao mendigo da pobreza, mas irmanados no mesmo destino. “Só um deus poderá nos salvar” (Heidegger)?

Toda a vida na qual reinam as condições modernas da produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se afastou numa representação. (Guy Debord)

Imagem, aparência, ilusão, imobilidade e passividade no carrossel virtual, frutos da sociedade da imagem como simulacro e simulação, contra a crueza do real, do Ser, da verdade, mobilidade e ação no mundo. *Perpetuum consumens*; segundo Debord, um processo de submissão e negação da vida real, e dentro mesmo do momento em que a sociedade de consumo oferece “aventura” permanente, felicidade e grandiosidade¹⁴. Marx já o havia percebido, a ligação o caráter de fetichismo da mercadoria, e agora fica evidente o sentido de que a felicidade tem se identificado com o consumo, todo tipo dele, até no materialismo espiritual, quântico etc. Eis uma *Vida de Truman*. A mosca presa no vidro, ela crê ver o que vê, mas vê simulações, prismas obnubilados, simulacros. Problemático: não ter idéia de que não se vê para além do que se vê, limitar-se ao que se vê, ou seja, não perceber “o que fica de não dito em todo dito” (Gadamer).

g. Incluído, mas sem rosto, sem face (?)

Chamam-te “Zé ninguém”, homem comum, e, ao que dizem, começou a tua era, a era do homem comum. Mas não és tu que o dizes, são eles..., os importantes dirigentes do proletariado,

¹⁴ Cf. Debord, cap. 2.

os filhos da burguesia arrependidos..., e os filósofos. Dão-te o futuro, mas não te dizem o passado. (...) Tu és herdeiro de um passado terrível. (...) Mas eu entendo-te. Vezes sem conta te vi nu, psíquica e fisicamente nu, sem máscara, sem opção, sem voto, sem aquilo que faz de ti “membro do povo”. Nu como um recém-nascido ou um general em cuecas. Ouvi então os teus prantos e lamúrias, ouvi-te os apelos e esperanças, os teus amores e desditas (W. Reich, Escuta Zé ninguém)

Faces apagadas. Os pobres, e também os ricos, e a classe *shopping* média. Espaço controlado e artificial, calculado, frio e apelativo ao mesmo tempo, “casa” protegida, mas onde não se faz habitação. Lugar para imbecilizar infâncias, com arremedo de diversão. Como “diversionar” de si mesmo, ou seja, fugir... Na verdade, por simulacro, tornamo-nos como manequins de lojas, seres ambulantes pelas ruas urbanas, apenas imagens fugidias e passageiras, como moscas que rondam com seus barulhos e pressas, sempre futricando, imagens sobre imagens, sobreposição obtusa, tateando, tentando degustar e cheirar. Do carro para a casa e vice-versa, na frente da TV, da casa para o shopping, e para o trabalho... *ad infinitum*. Para onde vão ? Quem são ? Que sentem? São atraídas pelo papel pega-mosca colorido e açucarado dos *ídolos* - imagens. Belzebu, antigo, era conhecido como o Senhor das Moscas. O próprio sistema que ajudamos a mover, a roda da despersonalização, oferece todos os meios de uma pseudo personalidade; e os “indivíduos”, números na massa, alguns números supostamente privilegiados, pois com cheques e contas especiais, preferências, VIPados, acabam por contentar-se com tais regalias, como ignóbeis e bobos que se encantam com o acréscimo interminável de quinquilharias e pequenos presentinhos, enquanto a vida passa, lá fora, ou lá dentro, do coração, na Terra embarrada,

dolorida e colorida com cores muito fortes. O ego as vezes acha-se alguma coisa, para além da sua mediocridade.

A *metamorfose* (1915), de Kafka, foi um dos maiores alertas culturais espontâneos do séc. XX: como se tornar barata em 1 ou 2 gerações. Como ser um com a homogeneização insensível, ao ponto de que no fim você poderá ser varrido de casa, como o homem-inseto kafkiano. O metamorfoseado urbanóide *humanus* está perdendo a face, pois não tem mais pernas, elas servem apenas para pequenos passos, ou para sapatos e aceleradores. Ele também não tem mais face pois nela só se ressaltam os olhos “computadorizados”, e “entelados”; e, por outro lado, a boca, cada vez maior, para falar mais e mais alto devido ao barulho, e para engolir Coca-Cola, Big Mac e outros escrínios em forma de pseudo comida, e pipoca no cinema (mais barulho), e para criar mais consistência adiposa – que cenário fluído e sem substância... Esta boca não sente mais os sabores suaves, pois é regada a intensos sabores artificiais e excessivos; pupilas exaltadas, papilas gustativas estão á exaustão. Tragi-comédia contemporânea.

O budismo falaria, aí, em espectros, almas famintas, pois tudo o que comem não satisfaz. Sociedade da drogadição, das bocas, olhos e narizes vorazes até a cocaína, *similis, idem*. Talvez a grande questão da crise contemporânea não seja primeiramente a falta de ética, muito menos a falta de racionalização de processos, mas a falta de *estética (aesthesis)*, ou seja, capacidade de sentir, sensação com sensibilidade, sentir a vida, sentir o outro, sentir os cheiros, sabores, o ar, a Lua, o Cosmos como sagrado, enfim; tratar-se-ia então de reaprender a respirar, a caminhar, a olhar, a *ouvir*, perceber, intuir, *avis rara* hoje.

Boca e olhos ávidos e cansados: infelizmente o desejo é em geral diametralmente oposto às necessidades, especialmente as

falsas ou supérfluas¹⁵. A sociedade do consumo e espetáculo, com a economia de mercado, oferece justamente formas de locupletar, preencher o impreenchível do abismo do humano (alteridade em si) vendendo formas de novas necessidades, e prometendo cumpri-las. Mas, se cumprisse, acabaria o capitalismo, pois o forno precisa de lenha, e então optaríamos pela ecologia, ou seja, pelo *vivere parvo*, vida simples, e com menos necessidades, e teríamos “dolorosamente e em luto” de viver de fato e melhor o Desejo, como almeja (re)verter a psicanálise diante da cultura narcísica. O Desejo não é somente objeto, e não é somente ávido querer. É o intransitivo, a impossibilidade de toda realização do querer, uma quase-morte para o ego; não tem trânsito ou transa, nada o aplaca¹⁶.

Muitos projetos emancipacionistas modernos, com base em ideais políticos progressistas, querem fazer o povo pobre emergir da pobreza, e isto soa sempre como sons do progresso e do bem estar social, “incluir-se no Mercado”. Sim. Não obstante, emergir para onde ? Para este estilo de vida sem rosto, destruidor dos recursos naturais e de valores éticos básicos ? A sociedade de consumo muitas vezes parece realizar um ideal de desencarne, ou seja, o *homo virtualis*, *homo shopping*, tecnicamente o *consumens*; quanto mais parece ter acesso à sofisticação, quanto mais *in*, *in* moda, mais *out* da natureza e da vida simples. O *apartheid* não é apenas físico, mas cultural-espiritual¹⁷.

¹⁵ Veja por exemplo o belo livro de Jung Mo Sung, *Desejo, mercado e religião*, ed. Vozes, 1997. Porém, quem é o professor que poderá atirar a primeira pedra, visto que estamos todos neste barco? Talvez seja melhor recorrer a mestres de fato, antes que professores.

¹⁶ O fabuloso da arte: a música de Chico Buarque, “o que será que será”, revela a própria impossibilidade como abismo de ser dentro do sujeito humano, inescapável.

¹⁷ Um *boy* que por engano desvia seu carro por uma das centenas de favelas paulistas ou cariocas, pode suar frio, e poderá contar a aventura. De vez em quando pode-se propor passeios pelas favelas, para os abastados, como se visitassem os cenários de Cidade de Deus, apenas para dizer que conheceram a favela, como os turistas estrangeiros de favela, com proteção é claro, ou então para comprar pó.

Data Venia, não é fácil lidar tanto com a pobreza quanto com a marginalização. Mas a lógica burguesa, “perimetral” – pois tenta manter os pobres fora do perímetro, limite, todo o tempo – esquece que a pobreza violenta é a própria **sombra** da riqueza silenciosamente violenta. O suicídio é bem maior entre os ricos, já cheios, cheios de coisas, cheios do saco; no vaso cheio e adicto não cabe mais água da vida e da liberdade.

“O Poder disse ao Mundo, tu és meu ! E o Mundo o aprisionou em seu próprio trono inerte. O amor disse ao mundo: eu sou teu! E o mundo o deixou livre para viver o Mundo.” (R. Tagore – Poesia Mística)

Conclusão (?)

A idéia de conclusão, mesmo que sendo necessária em muitos casos, revela entre outras coisas o fato de que alguém tenha algo a ser fechado, um conjunto de conceitos ou um objeto ou hipóteses que foram levadas a termo. Um tão natural e habitual procedimento esconde o fato de que se trata do *falêtre*, do que conclui, goza, chega ao clímax da pesquisa ou do domínio do seu objeto de conhecimento; combatendo as falácias do imponderável, o herói teórico alcança o *falo* da certeza¹⁸. Neste sentido, a

¹⁸ Máscara do falante. Quem fala pretende segurar o cetro, o que nos lembra o famoso “falêtre” de Lacan, falar o ser, mas colocar-se na função simbólica de possuir o falo. Uma tal disposição psico-social humana não deveria ser trazida à tona se não mirar bem os seus alvos: o que se oculta por trás das elucubrações do sujeito supostamente sabedor, do cetro, poder...? Certamente que na área das ciências duras (naturais) esta disposição é menos visível, pois temos uma linguagem quase instrumental, matemática, demonstrativa, de fatos. Evidente fica nas questões sociais humanas e mais ainda nos momentos em que filosofamos, conversamos academicamente, ou mesmo numa mesa de bar pretendemos ter razões – em geral melhores, inovadoras, maiores e mais inteligentes do que a dos outros. Pronto. A máscara do supostamente sabedor, “faloante”, pode se revestir, e a *gerede* (tagarelice ontológica segundo Heidegger) tem livre caminho; e de fato é muito cansativo

conclusão mascara muitas coisas. Mesmo que eu a delimite ao máximo, num recorte mínimo escolhido, há um mal estar que se apresenta, na escrita filosófica em especial, mais ainda na literária, que deveria impedir a conclusão como tal. Não agindo de má fé, e podemos considerar a conclusão melhor para muitos casos, trata-se da inconclusão que recusa a tornar-se conclusão, mesmo que destas palavras e momento em que o autor escreve e defende algo, se retire conclusões. Não se trata de colocar como arauto no lugar da certeza e conclusão uma incerteza, e inconclusão, pela qual os adeptos da incerteza poderão se sentir superiores aos outros, e também tomarem segurança na certeza da incerteza. O convite é mais radical, para além do materialismo, e do materialismo racionalista, e do materialismo espiritual. Seria talvez, como pregam as belas obras de A. Comte-Sponville, um convite ao desesperar, ao desaparego e à humildade do humano, aceitando sua realidade.

Tal é um bom antídoto contra as máscaras do idealismo, perfeccionismo e racionalismo, próprios de uma academia cartesiana e objetificada. Portanto, como conclusão o melhor no caso é dizer pela impossibilidade de concluir. Não se pode concluir, o que disse foi dito em cada momento, com pontos de interrogação a cada parte, justamente porque não se tem aqui pretensão de verdade e autoridade acima da do leitor e do contexto em que a palavra cai, e porque toda palavra é traição de algo que ficou de fora, de um outro sempre Outro. Derrida bem sabia disso. A Desconstrução não se faz. Ela sempre/em cada momento o (não) é. O leitor pode então até tirar conclusões, seguir seu caminho de enganos, máscaras e acertos; pode querer enquadrar este discurso, pois não quer deixá-lo causar incômodo, quer entender, captar, capturar, e assim seguir “feliz” e pacato seu cotidiano, como se não

quando alguém precisa demais preencher seu ego com falações, imposições que tomam a cena e não abrem espaço para os outros falantes.

houvessem crises. Muito raro de fato é que um escrito provoque crises. Precisa-se reconhecer os traumas. Alguns autores como Nietzsche, koans budistas, poesias e místicos, ou rebeldes das letras, teatro e música podem ser úteis; a Arte e a Estética viva podem tocar mais; não a letra acadêmica e mortificante, reprodutora do já produzido, falação do já falado, arcaico, destemporizado; um giro especulativo mascarado e folhado a ouro pode negar a Sombra, a imperfeição, o sempre inconcluso, o passageiro e louco que somos, mas quando deixamos de lado a doentia loucura da normose e da normalidade forjada a fórceps, quando entramos na vulnerabilidade, cai o pano. É preciso ter Olhos para ver... Vemos somente o que podemos ver.

O jogo está mofando. Ele durou dois mil anos. (Rimbaud)

Quando as portas da percepção se abrirem, tudo aparecerá como realmente é: infinito (W. Blake)

Aquilo que se faz por amor está sempre além do bem e do mal. (F. Nietzsche)

Mas eu afirmo: somente tu podes libertar-te. (W. Reich)

Referências bibliográficas

COMTE-SPONVILLE, A. *Tratado de desespero e da beatitude*. SP: Martins Fontes, 2006.

DEBORD, Guy. *Sociedade do espetáculo*. eBooksBrasil.com - www.geocities.com/projetoperiferia, 2003.

KAFKA, F. A *metamorfose*. www.culturabrasil.pro.brzipmetamorfose.pdf

NIETZSCHE, F. *Origem da tragédia*. SP: Ed. Centauro, 2004.

PELIZZOLI, Marcelo. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. (Org.). *Bioética como novo paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. (Org.) *Cultura de paz – educação do novo tempo*. Recife: Editora da UFPE, 2008.

_____. (Org.) *Cultura de paz – a alteridade em jogo*. Recife: EDUFPE, 2009.

_____. (Org.). *Novo paradigma em saúde – a integração mente-corpo*. Ed. Vozes, 2010.

_____. *Homo ecologicus*. Editora da UCS, 2010.

REICH, W. *Escuta Zé ninguém*.
www.culturabrasil.pro.br/zipmetamorfose.pdf

(O assassinato de Cristo / A função do orgasmo / O caráter impulsivo / a Superposição cósmica /

Reminiscência, Responsividade, Desejo: Três Faces do Humano

Marcelo Fabri ¹⁹

Quando se considera o humanismo ocidental, sobretudo a partir do século XVI, em que o renascimento do homem surge como o valor decisivo da cultura européia, observa-se que o fator decisivo dos novos rumos da civilização é a descoberta do “eu”, bem como seu privilégio em relação a toda outra obra da criação. Redescobrimo o mundo antigo, os assim chamados humanistas são os eruditos que, através de seus textos, propõem um novo nascimento do homem, bem como o recomeço da vida cultural. No entanto, em meio aos discursos que louvam o ser humano como centro de toda criação, há também aqueles que não esquecem de uma outra dimensão do humano, a saber, a fragilidade, a vaidade e os enganos da criatura supostamente exemplar.

O humanismo ocidental apresenta-se, assim, de modo ambíguo, por vezes contraditório e mesmo paradoxal. Ao lado de Rabelais, Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, que não cessam de venerar a dignidade do homem, há aqueles que apontam para a ilusão, a corrupção e a fraqueza como marcas distintivas do humano. A esse respeito, podemos citar Montaigne, os reformistas e, um século depois, a figura intrigante de Pascal. Talvez o humanismo ocidental, cujas raízes remontam ao mundo grego (Sócrates, Platão e Aristóteles, sobretudo) sem esquecer o papel

¹⁹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri@smail.ufsm.br.

decisivo do cristianismo, possa ser definido como motivo ambíguo e paradoxal da história, num sentido ainda mais forte. De um lado, o humanismo se desenvolve sob a forma de cuidado da alma, centrado no saber e na teoria; de outro, a alienação inevitável, a ilusão, a possível perda de si mesmo como resultado mais assustador do cuidado da alma. A cultura que insistiu sobre o valor e a centralidade do ser humano na obra da criação é aquela que se descobrirá, curiosamente, como alienada e distante de seu próprio ideal.

Que é o Ocidente? Pode-se falar de um “ser ocidental”? Num artigo conciso e contundente, Levinas, comentando o pensamento de Léon Brunschwig, lembra que o Ocidente se identifica aos espíritos de primeira ordem, tais como Galileu, Kepler, Descartes, Newton, Einstein, Cantor, entre tantos outros. O ser ocidental implica, assim, uma espécie de desenraizamento. Na proximidade de Léon Brunschwig, Levinas se refere à evidência matemática como aquela que possibilita ao pensamento uma saída da condição biológica. A vida espiritual seria, assim, uma vida sem egoísmo. Para Levinas, o eu biológico não pode resistir à mitologia e à guerra. O descolamento ou saída de toda particularidade, de todo apego à realidade biológica ou cultural é a característica do Ocidente. O humanismo significa, aqui, busca de universalidade, entendida como superação do eu biológico em seu egoísmo natural, em sua animalidade, em seu envolvimento com a guerra (Cf. LEVINAS, 1995, p. 70-73). Curiosa e paradoxalmente, é o próprio Levinas que afirma que o ser ocidental possui uma outra face, sedutora e sombria a uma só vez. Trata-se do desejo de tudo conhecer, experimentar e explorar. O movimento de superação do particular e da imanência biológica se transforma em desejo de onipotência. O saber é poder. Tudo experimentar, mas sem abandonar a segurança das verdades encontradas: eis o emblema mesmo da filosofia e, por extensão, do humanismo (Cf. LEVINAS,

1968, p. 73). A busca de si, entendida como autonomia e saída da particularidade, culmina com a prisão na imanência e o conseqüente esquecimento de si. Pode-se contornar este paradoxo, esta ambigüidade?

a. O humano como razão e reminiscência

A fenomenologia transcendental, interpretada e criticada exaustivamente por discípulos eminentes, é um dos caminhos possíveis para se repensar o paradoxo do humanismo, nos dias de hoje. E isso, a despeito de seus limites. A reativação²⁰ do humanismo implica, em Husserl, um resgate do sentido ideal (eidos) da própria filosofia.

Uma autêntica história da filosofia e uma autêntica história das ciências particulares não são nada mais do que a recondução das formações dos sentidos históricos dados no presente, isto é, de suas evidências – ao longo da cadeia consignada de remissões históricas - até a dimensão escondida das evidências originárias que as fundam (HUSSERL, 1986, p. 421).

Que é, neste caso, o sentido idêntico que pode ser reativado como evidência originária, implicada num fluxo histórico que é o nosso próprio percurso, que é a história do humanismo da filosofia? Para responder a esta questão, falemos dos filósofos a partir deles mesmos, pois este é um recurso que Husserl quase sempre deixa de lado.

Aristóteles ficou conhecido como filósofo que definiu o homem como animal dotado de razão, mas o sentido “humanista”

²⁰ Por reativação, deve entender-se a possibilidade que todo ser humano possui de trazer à tona uma evidência que se deu, de algum modo, num passado ou numa tradição de que participa (conhecimentos geométricos, por exemplo). O sentido originário, intuído e desenvolvido num passado que nos precede, pode reativar-se, renovando e enriquecendo a vida cultural do presente e abrindo perspectivas de futuro Cf. HUSSERL, 1986, p. 403-427.

desta definição encontramos-lo em sua *Ética a Nicômaco*. Qual a obra ou função (*ergon*) específica do ser humano? Todos nós temos atividades diversas, que revelam algo sobre nossa existência. Professores, alunos, jardineiros, pedreiros, enfermeiros: todos eles podem ser a expressão de êxito profissional e atividade cidadã. Mas, pergunta Aristóteles: e o homem, qual a sua função? O humanismo ocidental, em suas origens gregas, propõe a pergunta pelo humano a partir da vida (*biós*), do modo de ser, do agir. A função do homem “é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional” (ARISTÓTELES, 1983, 1098 a 10). Assim, é preciso considerar as ações da alma em consonância com a virtude. A felicidade, enquanto *sumo Bem*, depende disso. Em outros termos, o bem fundamental, que define a vida humana, é o cuidado da alma, são as ações e as atividades psíquicas (Cf. ARISTÓTELES, 1983, 1098 b 15). Nas escolhas que faz durante a vida, o ser humano pode apreender a si mesmo, mas pode, igualmente, abandonar-se, deixar-se de lado, perder-se.

Eis por que, em Platão, essa busca de auto-apropriação ou cuidado da alma conduz ao conceito de reminiscência. A harmonia da alma, orientada para realidade do bem, depende do exercício do conhecimento. O bem mais precioso da alma é o saber. A ação guiada pela razão (*phrónesis*) culmina em êxito e felicidade (Cf. PLATÃO, 2005, 88 c). Mas que significa esta busca? Mais ainda: o que é que se busca afinal? Eis a dificuldade ou o paradoxo intrigante do *Ménon*: não se pode realizar nenhuma pesquisa acerca daquilo que não se conhece (Cf. PLATÃO, 2005, 80 d). Como buscar o que não conhecemos? Mesmo que alguém descubra alguma coisa, não se pode dizer que o descoberto era aquilo que se buscava. Assim, ao responder à pergunta de Sócrates sobre a essência da virtude, Ménon responde empiricamente, isto é, descrevendo algumas funções, ações e comportamentos humanos. Para os rebeldes em relação à filosofia, toda busca teórica, toda

insistência sobre a definição e a essência, só fariam afastar-nos do que seja a virtude.

Sócrates, ao contrário, insiste sobre o valor do conhecimento. A alma, sendo imortal, tem a capacidade de rememorar as verdades já adquiridas. É assim que um jovem escravo, ao ser interrogado, descobre uma propriedade geométrica do quadrado. Há, portanto, um conhecimento adquirido antes de toda vida encarnada, antes de toda experiência. O saber, constitutivo da alma imortal, é algo acessível a todos os seres humanos. Todo o conhecimento é reminiscência, é rememoração. Buscar um objeto desconhecido é, no fundo, procurar lembrar-se. O esforço de reminiscência é uma espécie de investigação intelectual que busca reativar uma verdade possuída, mas que, no momento, se encontra inconsciente, e é por isso que a ignorância não é jamais absoluta.

De nossa parte, perguntamos: qual o sentido fenomenológico deste conceito de reminiscência? Para Husserl, a filosofia, que se originou na Grécia antiga há mais de vinte séculos, representa uma luta constante para que a razão possa despertar. A razão deve ser ela mesma, deve alcançar sua própria compreensão. Eis o sentido fenomenológico da reminiscência. O filósofo tem a tarefa de apoderar-se, sempre e novamente, do sentido pleno da filosofia. Assim:

Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade particular deve ser absolutizada e isolada. Só nessa consciência suprema de si, que por sua vez se converte em um ramo da tarefa infinita, a filosofia pode cumprir sua função de promover-se a si mesma e, com isso, a humanidade autêntica (HUSSERL, 2008, p. 78-79).

A reminiscência pode ser interpretada como passagem da realidade finita, temporal e sensível para a ordem não-finita,

intemporal e supra-sensível. Passagem do contingente ao necessário. Para Husserl, toda situação factual tende a realizar um sentido ideal, não-contingente. Isso vale tanto para a natureza, quanto para a história e o ser humano. Mesmo que estejamos ligados à natureza, somos indivíduos que, ao modo de Sócrates e Platão, podem tomar-se a si mesmos como *eu* voltado para fins e normas racionais. Temos sempre uma tradição que nos precede e um mundo que nos circunda, mas isso não impede que possamos perguntar pelas normas da verdade entendidas como normas que ultrapassam toda contingência temporal (Cf. HUSSERL, 2008, p. 81).

Curiosamente, a reminiscência, em sentido fenomenológico, é mais do que evasão em relação à esfera temporal e mundana, pois o que importa, em última instância, é reencontrar o mundo circundante e vital, é reconhecer que o ideal, o inteligível e o essencial encontram-se fundados na vida sensível, intuitiva, antepredicativa dos sujeitos encarnados. Enquanto triunfo do Ocidente, a racionalidade ideal é uma racionalidade relativa ao mundo concreto de sensações, de percepções, de convívio, etc. E esse mundo é aquele que ficou esquecido pela racionalidade científica moderna. A objetivação levada a cabo pelas ciências é uma conquista do espírito, mas, deixada a si mesma, é a própria razão que se aliena. Tal alienação culmina com o esquecimento do mundo da vida e a impossibilidade de se pensar o humano como espírito, isto é, como liberdade e autonomia.

Deixar a orientação para o exterior e voltar a si é a grande tarefa do espírito. Esta fórmula hegeliana encontra-se no último Husserl. Mas ela não será traduzida dialeticamente, isto é, como absorção dos indivíduos na totalidade da ideia. O espírito, em sentido fenomenológico, se mostra intencionalmente e intersubjetivamente. Ao encontramos as outras pessoas, nós as abordamos e somos abordados por elas. A realidade comum que se pode formar

depende das vivências subjetivas de sujeitos que amam, odeiam, agem, etc. Esse mundo das intencionalidades e das motivações é o único que pode reativar as evidências originárias, sendo igualmente a única possibilidade de vincular esse sentido a algo de concreto real do ponto de vista humano. O ideal só existe enquanto visado, buscado e reativado por nós, aqui e agora. Para isso, é preciso ter uma confiança na humanidade, na beleza e na bondade daquilo que se busca.

Uma nação, uma humanidade, vive e opera na plenitude das forças somente se sustentada, no seu impulso, por uma fé em si mesma, bem como na beleza e na bondade da vida da própria cultura; portanto, na medida em que não se limita a viver, mas aspira a algo que considera grande, sossegando apenas quando consegue progressivamente realizar valores genuínos e sempre mais elevados (HUSSERL, 1999, p. 3).

A aspiração e a realização da aspiração dependem dos indivíduos intersubjetivamente envolvidos e implicados na tarefa de reativar os valores fundamentais. Há um ir e vir de atividades motivadoras e motivadas, isto é, de inter-relações dos diferentes indivíduos. O ideal a ser realizado só existe a partir de nossas ações, valorações E inter-relações. Em fenomenologia, não há nunca exclusivismo do mundo objetivo ou idealidades constituídas. Por isso, a filosofia da intersubjetividade é sempre e necessariamente uma filosofia do “intermédio”. Uma *esfera própria* é tal, afirma Husserl, porque uma *esfera estrangeira* dela se separa radicalmente (Cf. HUSSERL, 2001 a, § 55). O espaço do “entre”, que garante a intersubjetividade, implica a diferença entre o eu e o outro, entre o *próprio* e o *estrangeiro* (Cf. WALDENFELS, 2002). Ao propor a reativação da filosofia como valor fundamental do homem e da cultura ocidental, Husserl apresenta a comunidade de

interlocutores como espaço específico da atividade filosófica. A reativação do humanismo, se é que é possível, depende da responsabilidade que nós mesmos podemos assumir diante daquilo que fora originariamente visado e transmitido pelos indivíduos que, para usar a expressão de Husserl, foram dignos de pertencer a uma humanidade autêntica. Sem a responsabilidade de sujeitos concretos, no presente, não há reativação do humanismo. Se o humano fora visado como vida guiada pela razão ou auto-apropriação, trata-se agora de reativar este sentido a partir de nós mesmos, isto é, da condição respondente que caracteriza o sujeito humano.

b. O humano como responsividade

Será que a fenomenologia tem recursos para ir além dos limites da reminiscência? Husserl não é conhecido como filósofo que privilegiou a esfera egológica como decisiva para todas as afirmações racionais? A fenomenologia não se compreende como auto-meditação do sujeito, que toma a si mesmo como Eu transcendental?

Para Bernhard Waldenfels, apesar dos limites visíveis da proposta filosófica de Husserl, é preciso reconhecer que o ponto de partida da fenomenologia não é a experiência daquilo que é comum ou do comum, mas sim daquilo que é estranho ou estrangeiro (Cf. WALDENFELS, 2002, p. 111). A redução transcendental, que faz a passagem do eu empírico ao eu puro, torna possível considerar a *esfera própria* como sendo exatamente o âmbito do *não-estrangeiro*. Em outros termos, aquilo que o Eu transcendental constitui para si é justamente o não-estrangeiro. Com a redução transcendental temos acesso àquilo que permanece inacessível a toda esfera de pertença. Nas palavras de Waldenfels: “O inacessível

torna-se acessível na experiência mesma do estranho, do mesmo modo que o passado se torna acessível apenas na recordação” (2002, p. 113). Mas, se o estrangeiro é inacessível, como pensá-lo, como falar dele sem traí-lo? Para Waldenfels, o modo genuíno como encontramos o estrangeiro enquanto tal é o responder (*Antworten*)²¹.

Tudo se passa como se estrangeiro e resposta fossem realidades inseparáveis e co-pertinentes. Nenhum mundo de parceria ou comunidade poderia anular ou neutralizar esta relação. A intencionalidade é sempre mais do que ato de conferir sentido, sobretudo porque, antes de mais, o existir da consciência está imerso numa estranha condição: só posso encontrar o estrangeiro na medida em que lhe respondo. Diante do estrangeiro, tenho sempre um débito, uma defasagem, uma assimetria. Pois o estrangeiro só se mostra na medida em que se subtrai a toda apreensão (Cf. WALDENFELS, 2002, p. 73).

É nesse sentido que o conceito de intencionalidade, inevitavelmente atrelado ao *logos* da reminiscência, não tem recursos para tomar o estrangeiro em sua modalidade própria. A intencionalidade, explica Waldenfels, implica que tudo o que é outro venha compreendido como *alguma coisa* ou em *relação a alguma coisa* (Cf. Waldenfels, 2002, p. 74). Tomado a partir do movimento doador de sentido da consciência, o estrangeiro será concebido ou pré-concebido, ou ainda, será parte de uma realidade mais ampla e mais geral e, neste caso, não poderá resistir a um processo de apropriação. Mesmo aqueles que elogiam o diálogo e a conversação (*Gespräch*), apontando para a esfera de um “Nós”, continuam pressupondo uma aproximação entre o Eu e o

²¹ Por estrangeiro (*Fremd*) deve-se entender: a) aquele que provém de outro lugar, b) que é estranho por falar outra língua ou viver noutro mundo, c) aquele que é heterogêneo, que pertence a outro gênero. Há uma quarta característica, talvez a mais forte, do estrangeiro, segundo Waldenfels: a der extraordinário e insólito.

Outro e, com isso, depositam uma grande confiança no consenso, na linguagem comum, isto é, numa superação da distância entre o *próprio* e o *estrangeiro* (Cf. GADAMER, 1994, p. 150 e ss.). Sem desmerecer a importância da compreensão mútua e de toda fusão de horizontes possível, é preciso reconhecer que o sentido constituído intencionalmente pode sempre ser superado no momento em que respondemos a uma solicitação que vem do estrangeiro enquanto tal.

O estrangeiro enquanto estrangeiro exige, portanto, uma forma responsiva de fenomenologia, que comece *para além do sentido e da regra*, ali onde alguma coisa provoca ou põe em questão as nossas possibilidades mesmas, ainda antes que nos possamos silenciar num querer saber e querer compreender interrogante (WALDENFELS, 2002, p. 78).

Esta possibilidade não é a maneira específica de um pensamento edificante, tranquilizador das consciências inquietas. É a condição do homem contemporâneo, do homem europeu, de nós mesmos. Como Aristóteles, almejamos evitar passar ao lado de nós mesmos. Mas a experiência do estrangeiro pode trazer uma ameaça ainda mais grave: a dissolução de todo o sentido, a ameaça que vem de um lugar em que não nos encontramos, de um *outro* que é sinônimo de abalo de toda ordem. Se o círculo da intencionalidade e da compreensão mútua se rompe, em que poderemos nos agarrar? Eis o grande dilema da boa consciência europeia. Eis o grande desafio para uma reativação ou tomada atual do humanismo. A vinda do estrangeiro coloca-nos na difícil condição de um *alguém* do bem e do mal, do certo e do errado. Mas esta intromissão ou abalo da ordem é também a condição de novas possibilidades de convívio, de conhecimento e de ação. Trata-se de um despertar.

Em termos fenomenológicos, podemos dizer: o Eu desperta quando é afetado por uma solicitação que ele não colocou.

Em *Experiência e Juízo*, Husserl afirma que o ser vigilante significa sofrer efetivamente uma afecção. O Eu acolhe em si o que é pré-dado graças à afecção, isto é, à sua receptividade (Cf. HUSSERL, 1991, p. 93). Em Husserl toda passividade deve ser assumida pelo Eu ativo. A passividade é apenas um nível mais fraco de atividade. De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que a vigília do Eu se dá porque todo acolhimento e toda rejeição do estrangeiro já pressupõe a obediência a uma requisição, a um apelo, a uma afecção. O humano não é apenas busca de si, desejo de preenchimento de um vazio (significação) intencional, mas um prestar atenção às ofertas e às exigências do *outro* (Cf. WALDENFELS, 2002, p. 80).

Mas o responder, enquanto atenção ao que não vem de uma *esfera própria*, não pode apoiar-se em nenhum registro prévio. Descobrimo-nos implicados numa responsabilidade não deduzida de um aparato conceitual ou normativo. Se assim fosse, a responsabilidade seria apenas uma ação deduzida de um saber, ou ainda, ela seria a colocação em ato de um dispositivo cognitivo. Mas isto já é negar a possibilidade da responsabilidade (Cf. DERRIDA, 2003, p. 62). Por conseguinte, o instante ético ocorre a despeito de toda norma e de toda regra. Trata-se de uma assimetria, um descompasso entre o *próprio* e o *não-próprio*. O Eu humano deixa-se investir pela alteridade, inquieta-se pela transcendência de outrem, como diria Levinas. Por isso, o instante ético pode dar origem a um novo universo de sentido, a uma nova ordem, exatamente porque nunca começamos de nós mesmos ou a partir de nós mesmos. No início de todo recomeço, há uma ruptura com todas as regras estabelecidas. Mas, que isso tem que ver com o humanismo? Ao responder, distinguimo-nos dos outros animais, podemos resistir a toda programação, preservando-nos, inclusive, das cada vez mais próximas hibridações com a realidade não-humana, isto é, criada pela tecnologia (Cf. MARCHESINI, 2002).

Chegados a esse ponto, é inevitável a pergunta: não é do fundo bíblico e cristão do humanismo que ficou esquecido pelo próprio Husserl? Não é a mensagem da Escritura Sagrada que se encontra em questão, clamando por uma fenomenologia que possa recuperar o passado para além da categoria de reminiscência? Para nós, o esclarecimento levinasiano sobre as relações de sua filosofia com a tradição religiosa de Israel ajuda-nos a pensar este problema. “Uma verdade filosófica, afirma Levinas, não pode se fundar na autoridade do versículo. É necessário que o versículo seja filosoficamente justificado” (POIRIÉ, 1987, p. 161). Certo, esta advertência do filósofo não “prova” nosso discurso, mas lança-o no desafio de continuar na arena do pensamento e da vida racional. Assim, perguntamos: que significa ir além da reminiscência? Que significa inspirar-se ou ilustrar o pensamento por figuras que ultrapassam o esforço para apropriar-se de si? Ou ainda: que significa pensar o humano para além do *logos* da reminiscência? Ora, se o ser humano é um ser respondente, é porque a essência do homem é desejo.

c. O humano como Desejo

O responder sempre poderá chocar-se com a ordem instituída, mas nem por isso defendemos um viver em meio ao caos. Isso seria absurdo. O que defendemos é isto: toda ordem vive de uma tensão entre o instituído e sua própria contingência. Subjugar o estranhamento que ronda e espreita toda ordem é o mesmo que pretender absorver os indivíduos na racionalidade ou em estruturas impessoais (anti-humanismo contemporâneo). A prisão na imanência, lado sombrio do humanismo ocidental, talvez seja a grande armadilha da modernidade. O mundo moderno nasce, exatamente, da descoberta da contingência, isto é, de um destacamento em relação ao cosmos antigo e medieval, em que

tudo e todos possuíam uma posição bem definida na ordem do mundo. Doravante, a liberdade do sujeito pensante tem diante de si o desafio da história, da política e do saber. Mas o princípio mesmo da modernidade, que é o estranhamento ou destacamento em relação ao cosmos tradicional, foi negado sistematicamente por uma elaboração teórica marcada pelo desejo de universalização e totalização (Cf. WALDENFELS, 2005, p. 26 e ss.).

Ora, o próprio Aristóteles, que viveu precisamente no cosmos teórico tradicional, já havia considerado a contingência em termos práticos. Em Aristóteles é fundamental distinguir a vida divina, em que não há nenhuma perturbação, e a vida humana, caracterizada pelo risco da contingência. Se os deuses são sempre idênticos, o homem precisa constituir a si mesmo, orientar-se por princípios que ele mesmo deve descobrir. Como explica Jan Patocka, Aristóteles entende o ser humano como um “criador finito” (PATOCKA, 1989, p. 221), isto é, como um ente finito que pode fazer aquilo que ainda não existe. Como? Eis o problema. O fazer humano não segue nenhum princípio eterno, mas sim aqueles princípios que o próprio homem deve constituir. É assim que o homem desperta para si mesmo, dando-se uma forma. Só podemos descobrir a nós mesmos na medida em que nos formamos. Comentando Aristóteles, Patocka afirma: “O homem é um ser que cria livremente coisas contingentes e, com isso, cria-se e se conhece a si mesmo” (ibid., p. 225).

Diante disso, perguntamos: Como pode este esforço de auto-apropriação, orientado para as obras, vencer o perigo da prisão na imanência, entendido como tentativa de negar a contingência através de uma razão universal ou estruturas impessoais?

Reativar o humanismo, nos dias de hoje, depende da resposta a esta questão. A busca de si mesmo, a auto-reflexão, o cuidado da alma, tantas características profundas do humanismo ocidental, culminaram em alienação ou prisão na imanência.

O mundo contemporâneo é isto: indiferença e impossibilidade de diferenciar: tudo se absorve no Mesmo. A saída implica uma transcendência, um movimento que vai para o Outro. Mas isso só é possível a partir de um *logos* responsivo, de um Eu que se destaca da ordem para dar início a uma realização, a uma Obra (Cf. LEVINAS, 1993, p. 51). Toda a tentativa de retornar a si, todo esforço de se recuperar ou salvar-se em meio ao percurso realizado seria apenas uma volta ao ponto de partida: ao Eu que quer afirmar-se ou conquistar-se. Seria possível afirmar que o humano é uma saída para o outro, ação por um mundo futuro, gratuidade e dom de si? Pode-se desejar algo para além da própria satisfação?

Já no século XVII, Espinosa definiu o ser humano como desejo. Depois de explicar que “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 1983, Parte III, Proposição VI), o filósofo holandês lembra que, na alma, este esforço chama-se vontade, mas, uma vez referindo-se conjuntamente ao corpo e à alma, chama-se apetite. Assim: “O apetite não é senão a própria essência do homem” (Ibid., Proposição IX, Demonstração). Desejo, neste caso, não é outra coisa que o apetite de que temos consciência. Tudo o que julgamos ser bom e valioso já depende do movimento do desejo. Mas nossos desejos dependem do modo como somos afetados. Não podemos ser afetados para além de nossas paixões. O bem e o mal requerem o juízo que fazemos a partir de nossas afecções (Cf. ESPINOSA, 1983, III, Proposição XXXIX, Escólio). Eis por que é preciso perguntar: Que tipo de coisa imaginada põe a nossa capacidade de agir? (Cf. Ibid., III, Proposição LVI, Demonstração). Ora, se o desejo é a essência do humano, é forçoso reconhecer que o desejo nasce do modo como somos afetados pelas coisas. De nossa parte, pensamos que não há desejo sem uma resposta àquilo que não depende daquele que deseja. Como assim?

Para ser criativo e criador, o desejo exige mediações, requer um espaço simbólico específico, bem como a relação com outros

desejos e outras formas de avaliação. Sem isso não haveria saída da imanência, não seria possível superar o ambiente cultural caracterizado pelo consumismo e pela busca de satisfação imediata. Nos dias de hoje, o desejo é apenas um tipo de necessidade (Cf. CIARAMELLI, 2000, p. 151 e ss.). A sociedade global, ápice de uma busca sempre renovada da satisfação do desejo é, paradoxalmente, o lugar em que o desejo se extingue. O desejo autêntico, se é que se pode falar assim, é sempre uma abertura ao futuro, um encontro com o imprevisível, com o não-integrável. O desejo não é apenas nostalgia do que se perdeu ou daquilo que já somos (reminiscência), mas abalo da ordem do *próprio*, encontro com a contingência radical do humano, numa palavra, passagem do tempo do Mesmo para o tempo do Outro. Entre o desejo psíquico e a dimensão social há uma relação e originária e indissolúvel (Cf. CIARAMELLI, 2000, p. 162). Esta relação traduz, a nosso ver, o paradoxo do desejo: ele é condição de nossa identidade, de nosso retorno a nós mesmos, da auto-apropriação; ao mesmo tempo, é aquilo que nos arranca de nós mesmos, fazendo-nos pensar a partir do *outro*, do “ainda não”, do porvir. O desejo é movimento que questiona meu próprio egoísmo e, consequentemente, vai além do *conatus*.

Mas, aqui, é preciso cautela. A fenomenologia levina-siana do desejo procura descrever um movimento que não se caracteriza como sentimento subjetivo. O desejo é uma espécie de ruptura dos jogos interiores da psique. Uma relação com o *outro*, para além dos poderes gnosiológicos do Eu (Cf. LEVINAS, 1994, p. 174). Pelo desejo podemos pensar mais do que aquilo que nós mesmos pensamos. Nem relação erótica nem carência, mas saída de si, um saber-se expulso da própria terra: o desejo é o humano sob a forma de inquietude ética.

Nesse sentido, é pelo desejo que sou eu mesmo, separado dos outros, unicidade. Mas o que mantém esta separação é,

curiosamente, o *não-próprio* ou *estrangeiro*, isto é, aquele que me faz viver e desejar, uma vez que jamais estará unido a mim a partir de um horizonte comum:

A relação com uma estranheidade que limite o próprio e se mantenha independente dele, antes de submeter e mortificar o indivíduo, o socializa e o faz vivente. De modo que o desejo que emerge desta advertência do estrangeiro, e que dele emerge como *pathos* da separação, é a raiz do liame social naquela instância radicalmente singular que é a psique (CIARAMELLI, 2000, p. 1666).

Dizer que o humano é desejo significa, então, compreender a tensão infindável entre busca de si, na universalidade do *logos*, e a saída de si, a partir da resposta ao estrangeiro. De um lado, a crença na compreensão mútua, o destacamento em relação à particularidade biológica ou cultural, a conquista do universal como espaço democrático de direitos, de saber e de ciência, ou seja, como esforço para lançar luz sobre nós mesmos. De outro, o desejo como movimento negador de toda permanência na esfera própria, como inquietação diante do novo que pode vir a ser instituído, a despeito de toda estabilidade conquistada. Ousamos dizer, portanto, que o humano, enquanto desejo, é a capacidade de impedir que a pluralidade de sentidos seja confundida com dispersão e indiferença, e o universal, por sua vez, seja apenas um modo violento de se impor a tudo e a todos, indistintamente.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

CIARAMELLI, F. *La destruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Bari: Edizioni Dédalo, 2000.

DERRIDA, J. *Donare la morte*, trad. Luca Berta, Milano: Jaca Book, 2003.

GADANER, H-G. *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

ESPINOSA, B. *Ética*, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

HUSSERL, E.- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Invitación a la fenomenologia* (Introducción de Reyes Mate), Barcelona: Paidós, 1992.

_____. *L'idea di Europa*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.

_____. *Meditações Cartesianas*, São Paulo: Madras, 2001 a.

_____. *Sur l'intersubjectivité I et II*, Paris: PUF, 2001 b.

_____. *A crise da humanidade européia e a filosofia*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LEVINAS, E.- *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1968.

_____. *Humanismo do Outro Homem*, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1994.

_____. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 1995.

MARCHESINI, R. *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

PATOCKA, J. *Platon et l'Europe*, Paris: Verdier, 1989.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens*, Actes du Sud, 1996.

PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Editora Loyola, 2007.

WALDENFELS, B. *Estraniamento della modernità*, Troina: Città Aperta, 2005.

_____. *Fenomenologia dell' estraneità*, Napoli: Vivarium, 2002.

Considerações sobre a relação entre o homem e a história em Freud e Nietzsche

Luciano Assis Mattuella²²

Fitter, happier,
more productive,
comfortable, not drinking too much
Regular exercise at the gym, 3 days a week
Getting on better
(...)
Calm, fitter, healthier
and more productive
a pig in a cage
on antibiotics²³
(Radiohead)

Que a humanidade tenha rompido com o passado é uma tese importante, já anunciada por Walter Benjamin em *Experiência e Pobreza*, texto de 1933. Neste breve artigo, o pensador se pergunta: “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (Benjamin, 1933/1994, p. 115). Não que tenhamos ignorado completamente a

²² Psicólogo (UFRGS), Psicanalista, Especialista em Atendimento Clínico - Psicanálise (UFRGS), Mestre em Filosofia (PUCRS), Doutorando em Filosofia (PUCRS), integrante do LAPPAP (Laboratório de Pesquisa em Psicanálise, Arte e Política). E-mail para contato: mattuella@gmail.com.

²³ Trecho da música *Fitter, Happier*, do álbum *Ok Computer*, de 1997. Tradução: “Melhor adaptado, mais feliz / mais produtivo / confortável, não bebendo muito / Exercícios regulares na academia, 3 dias na semana / Cada vez melhor / (...) Calmo, melhor adaptado, mais saudável / e mais produtivo / um porco em uma jaula / sob efeito de antibióticos.

nossa história, não se trata de um esquecimento em nível superficial; o que está em jogo é a aceitação da história meramente como um conjunto de eventos que justificariam o presente - a história dos vencedores, que relega as vivências singulares ao limbo, como que não-acontecidas: uma história violenta.

Imobilizar o passado em um sentido único é amordaçar-lhe a possibilidade de ainda dizer algo novo sobre o presente, é retirar dele este “índice misterioso, que o impele à redenção” (Benjamin, 1933/1994, p. 223).

Desta forma, Benjamin nos ajuda a pensar em uma história que tenha se tornado tão-somente um mecanismo gerador de eventos de caráter necessário, de modo que o momento presente possa sempre ser diluído completamente em condições de possibilidade sustentadas pelo passado. Benjamin diagnostica, na verdade, algo que se move, ainda hoje, nos subterrâneos do contexto social: a fantasia do mundo-máquina, aquela crença de um mundo que possa ser totalmente esgotado em conceitos que operam de modo independente e à revelia do agir humano na realidade – a fantasia que sustenta uma história mecanicista. Nos termos de Emmanuel Levinas (cf. Levinas, 1961/1994, pp. 5-16), o momento em que todos os efeitos encontrassem sempre todas as causas que o explicassem, em que nada de novo pudesse acontecer no mundo, o momento da totalização completa da vida: o expurgo acabado de qualquer dimensão de alteridade que ainda restasse. A imobilização do tempo em sua *verbalidade*.

Esta fantasia de *maquinização* do mundo – e do homem, como parte deste mundo – está por detrás de todo o ideário moderno, que buscava matematizar o humano às medidas da lógica científica e racional e é exposta a nu em diversas manifestações da cultura dos dias de hoje, como em diversas produções cinematográficas, a título de exemplo. É muito comum na estética da ficção-científica o cenário de um mundo *maquínico*, uma

sociedade em que tudo está em seu devido lugar, em que as relações supostamente humanas se desenvolvem dentro de certos protocolos pré-estabelecidos, em que a cada indivíduo compete um lugar definido na sociedade.

Filmes como THX1138 (1971), de George Lucas - para citar um clássico -, e o mais recente A Ilha (2005), de Michel Bay, são nítidos exemplos deste curioso sub-gênero dos filmes de narrativa pós-apocalíptica: aquele em que a catástrofe não ocorreu sob a forma de uma devastadora força natural ou extraterrestre, mas sim como uma lenta e insidiosa vitória da razão instrumental - da técnica. Trata-se de uma catástrofe domesticada. O elemento apocalíptico não sendo encontrado como uma desolação física - como em filmes como Mad Max (1979) - mas antes refletido como uma desertificação do humano no mundo. Nestas narrativas, a dimensão de futuro se encontra completamente obliterada, pois não há mais tempo, tudo já está decidido, a verbalidade do mundo reduziu-se a uma hipóstase cristalizada - trata-se do esquecimento completo de que toda a cultura tem uma origem, de que toda a cultura é uma herança. A experiência não mais vincula o homem ao seu passado.

O interessante destes filmes é que eles podem nos ajudar a entender os alicerces sobre os quais estão erigidas as estruturas do contexto social em que vivemos, esta conjuntura que, pouco a pouco, eclipsa o horizonte enquanto possibilidade do novo. Em maior ou menor medida, a fantasia que encontramos por detrás dessas narrativas - a de que o mundo assemelha-se a uma acéfala máquina que produz incessantemente fenômenos de natureza necessária - é a própria fantasia que sustenta a idéia de progresso: estas sociedades “bem acabadas” trazem em si a marca da completude, da história terminada. Como alerta Benjamin: “A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de uma marcha no interior do progresso de um tempo vazio e

homogêneo.” (Benjamin, 1933/1994, p. 229). Impossível, neste contexto, não lembrarmos a frase inicial de Idéia para uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita, de Kant:

Qualquer que seja a concepção de liberdade da vontade que se possa formar em termos metafísicos, as manifestações da vontade no mundo dos fenômenos, isto é, as ações humanas, estão determinadas de acordo com leis naturais, assim como todos os eventos naturais. (KANT, 1784/1991, p. 41)

Esta passagem demonstra de modo exemplar a fantasia que está presente, em maior ou menor medida, em diversos âmbitos de nosso mundo, seja na intenção de se fazer um experimento laboratorial sem a interferência das contingências humanas, seja nos intrincados caminhos burocráticos que devem ser trilhados para a realização de algumas tarefas simples. O discurso científico - tradicional - está amplamente identificado a esta idéia de um mundo-máquina que funcione a toda prova da interferência do elemento contingente. De origem iluminista, esta fantasia de matematização do incomensurável, de quantificação da qualidade (cf. Souza, 2008), serviu de base para muitos pensadores importantes, entre eles - e talvez até surpreendentemente - o próprio Sigmund Freud, ao menos em sua fase inicial.

Logo após terminar o seu Projeto para uma psicologia científica, em 1895, Freud escreve a seu amigo e colega Fliess, afirmando que, neste seu trabalho “tudo pareceu encaixar-se, as engrenagens se entrosaram e tive a impressão de que a coisa passara realmente a ser uma máquina que logo funcionaria sozinha” (Masson, 1986, p. 147). Ou seja, Freud acreditava ter encontrado no aparelho psíquico uma lógica de funcionamento maquinal, como se os processos mentais operassem com plena autonomia. Herdeiro de uma verve cientificista e positivista muito

acentuada – basta lembrarmos que seu grande mestre, Charcot, procurava encontrar a origem dos distúrbios mentais em má-formações cerebrais –, coube a Freud realizar um esforço muito grande para apropriar-se e, posteriormente, fazer uso crítico deste legado, superando-o. A possibilidade de elaboração desta fantasia de base passou, certamente, pelas horas a fio que Freud reservava para a escuta de seus pacientes, na singularidade do encontro entre a teoria de pretensão universalizante com o singular da vivência de cada um.

Por muitos anos, talvez mesmo até o final de sua vida, Freud teve de se sustentar entre dois pólos divergentes: por um lado, tinha de prestar satisfações a um corpus de estudiosos e cientistas deslumbrados com o rigor do método científico, entretanto, por outro lado, era constantemente convocado pela fala de seus pacientes a repensar e desfazer diversas certezas a que havia chegado sobre o funcionamento do aparelho psíquico. Esta tensa dupla filiação fez com que Freud tivesse que suportar o peso de um paradoxo complicado, uma vez que aos poucos foi-lhe sendo necessário perceber que a questão não poderia ser resumida nem a uma concepção – do universal da teoria – nem à outra – do particular da prática. E este é, na leitura do filósofo Slavoj Žižek, o grande espanto que a psicanálise ainda causa, pois, segundo ele:

O inconsciente freudiano causou tamanho escândalo não por afirmar que o self racional é subordinado ao muito mais vasto domínio dos instintos cegos irracionais, mas porque demonstrou como o próprio inconsciente obedece à sua própria gramática e lógica: o inconsciente fala e pensa. O inconsciente não é a preservação de impulsos selvagens que devem ser domados pelo ego, mas sim o lugar em que uma verdade traumática se diz. (ŽIZEK, 2003, p. 3)

Trata-se da chamada “ferida narcísica” que a teoria freudiana teria provocado nas certezas de onipotência do eu racional sobre o mundo, sustentáculo do projeto moderno. Freud destitui a consciência – logo, o intelecto – da posição de legislador último sobre o mundo e explicita a *spaltung*, a ruptura existente entre percepções conscientes e representações inconscientes. O assombro reside no fato de que possa haver uma outra lógica operando que não aquela do logos, aquela da visibilidade máxima. A contraparte desta “ferida narcísica”, por sua vez, é justamente a sustentação da fantasia de um inconsciente-máquina. Uma máquina, entretanto, “bem singular”, pois “funciona desfuncionando, repetindo os fracassos” (Vidal, 2008, 272), como os atos falhos, os sonhos e os chistes, por exemplo. O ato falho é, para a psicanálise, o mais bem sucedido dos atos, pois explicita algo desta obscura lógica subjacente a todo ato proposital.

Este modo de entender o inconsciente é bastante mais complexo e convergente com as idéias freudianas do que aquela forma ingênua que supõe o inconsciente como uma espécie de alçapão no qual se escondem os demônios da desrazão humana. É justamente com relação a esta dicotomia, já presente nos escritos de autores românticos, entre as luzes da razão e a escuridão das pulsões que Freud dá um passo adiante. Aquele que entende o inconsciente como um depósito de impulsos irracionais é ingênuo na medida em que não percebe que, ao atribuir a qualificação de lógico apenas aos pensamentos conscientes está justamente destituindo o inconsciente de sua capacidade de operar no mundo como um determinante de atos e escolhas.

Uma concepção forte da idéia de inconsciente leva em conta o estranhamento que um ato realizado pode gerar em seu agente, fazendo com que este não se reconheça em sua produção: um ato que ultrapassa e intenciona. O estilo da relação do eu com a sua casa é o de estranhamento, o que quer dizer que a posição do eu com

relação ao seu inconsciente é a de um estrangeiro em uma terra que lhe oferece asilo.

Ora, mas se o inconsciente também funciona sob uma lógica pré-estabelecida, mesmo que diferente daquela dos processos conscientes, como podemos afirmar que a teoria freudiana do aparato psíquico também não seja meramente mecanicista e universalizante? Não seria apenas uma questão de encontrar uma lógica inconsciente mais refinada do que uma lógica consciente? A resposta é aparentemente simples: ao mesmo tempo em que o indivíduo está submetido à lógica inconsciente ele também pode fazer-se autor desta lógica, mas não de modo metafísico, como propunha Kant, mas sim no próprio mundo dos fenômenos. E esta hipótese está intimamente ligada ao modo como Freud entende a relação do homem com a sua história.

Na vigésima terceira de suas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise, cujo tema é a formação dos sintomas e da neurose, Freud sustenta que um estado neurótico tem como causa uma experiência casual – logo, contingente – que precipita a operação de uma pré-disposição, sendo esta constituída pela pré-história do indivíduo bem como pela suas experiências de infância. Sobre estas disposições, Freud afirma que

são indubitavelmente efeitos secundários de experiências vividas pelos ancestrais no passado; também elas, em alguma ocasião, foram adquiridas. Sem essa aquisição, não haveria hereditariedade. E é concebível que uma aquisição dessa espécie, que conduz à herança, chegaria ao fim justamente na geração que estamos considerando? A importância das experiências infantis não deve ser totalmente negligenciada [...]; pelo contrário, as experiências infantis exigem uma consideração especial. Elas determinam as mais importantes conseqüências, porque ocorrem numa época de desenvolvimento incompleto e, por essa mesma razão, são capazes de ter efeitos traumáticos. (Freud, 1916/s/d, p. 422)

É esta disposição que atribui ao inconsciente a sua condição de “máquina”, mas é também porque se trata de uma história singular, de uma herança única, que podemos pensar que o inconsciente não se restringe a um funcionamento completamente alheio às particularidades históricas do indivíduo: são as histórias contadas pelos antepassados que sustentam para alguém um lugar na linhagem de uma família e que darão consistência à sua existência singular, a uma temporalidade da qual possa se apropriar. Ao inserir a criança em uma narrativa que lhe antecede, os pais permitem que o filho assuma genuinamente a posição de filho, ou seja, que seja também filho de um cultura que lhe servirá de referência e de espelho para sua socialização.

A pré-história de alguém, a vida dos antepassados, acaba por assumir, para Freud, a função de uma espécie de tesouro que pode ser procurado sempre que um ponto de não-saber surja no mundo, sempre que ocorra um ato cujos efeitos são diferentes daqueles intencionados – neste sentido, todo ato falho é, na verdade, um ato que se liga a um passado esquecido ou, nos termos de Freud, recalcado. Mas um passado que retorna pela via inconsciente justamente porque ainda não encerrado, porque ainda potente. O recalque mantém uma representação, uma narrativa antiga, operante justamente ao impedir que esta entre na consciência. Pensar-se desde dentro de sua história é um modo de relacionar-se com o passado de modo subjetivo, reflexivamente, diacronicamente, pois implica responsabilizar-se criticamente por atos que pareçam estrangeiros. Responsabilizar-se por este eco do passado é um modo de elaborá-lo, ou seja, de dar a ele um novo sentido que não o da repetição sintomática.

Em Nietzsche também encontramos esta idéia de que uma ação verdadeira – ou seja, uma ação que crie algo novo – só é possível ao preço de um esquecimento, mesmo que a argumentação seja diferente da freudiana. Aquele indivíduo ou povo que não

consegue distanciar-se minimamente de seu passado não usa a história para motivar a ação, ou seja, não relaciona-se com a história desde a sua potência de causa de movimento, mas sim como um peso que “mutila e degrada” (Nietzsche, 1873/1911, p.3) a vida. É alguém – ou um povo – que não consegue esquecer.

Mas é importante que entendamos que esquecer não é simplesmente ignorar o passado, retirar-lhe sua potência, pelo contrário, poder esquecer é justamente poder perceber-se como herdeiro de um passado que valha a pena ser avaliado, ser pensado, ser criticado. Há uma espécie de condenação ao passado, como o próprio Nietzsche afirma, pois é “impossível nos desvencilharmos completamente da corrente” (Nietzsche, 1873/1911, p. 29) – não há como ignorar os efeitos do passado, entretanto, há como fazer deste passado uma dimensão potente e viva. Ou seja, estar preso a um passado é diferente de poder incorporar este passado e elaborá-lo como parte da vida – o esquecimento que permite seguir adiante não aniquila, não cria um vazio na história, mas re-significa o passado, retira-lhe o peso da servidão; é um esquecimento que permite o distanciamento crítico.

O que está em jogo é um tipo de reflexão sobre o passado que não suprima a potência ativa do homem no presente ao fazer deste um mero objeto dos desígnios históricos. Como afirma Nietzsche,

De modo a determinar [...] os limites da memória do passado, se é desejado que ele não seja o coveiro do presente, devemos saber precisamente quão grande é a força plástica de uma pessoa, de uma comunidade, ou de uma cultura. Quero dizer aquela força de crescer em uma direção diferente para fora de si mesmo, de remodelar e incorporar o passado e o estrangeiro, de curar feridas, compensar pelo que foi perdido, reconstruir formas quebradas. (Nietzsche, 1873/1911, p. 9)

A idéia de uma “força plástica” remete, por alusão, à seguinte passagem: “nenhum artista pode pintar a sua figura, nenhum general ganhar a sua vitória, nenhum povo conquistar a sua liberdade, sem antes ter desejado e lutado por elas sob a forma de condição a-histórica” (Nietzsche, 1873/1911, p. 12). Ou seja: se o peso da história da arte, das derrotas passadas e da própria cultura for demasiado, não há espaço para que um evento ocorra de modo diferente, não há a possibilidade do novo na história.

No âmbito das artes esta questão é muito evidente: quando cada artista, em sua singularidade, se coloca a trabalhar, relaciona-se com todo um corpus teórico herdado da tradição; em outros termos, tem de decidir o quanto está próximo ou distante das decisões que outros, no passado, já tomaram. O vanguardista, neste caso, apesar de sua visão revolucionária, nada mais é do que aquele que aceita a tradição pela via da negação.

Uma das preocupações que sustenta a argumentação de Nietzsche é muito próxima daquela que mobilizou Freud durante seus anos de trabalho clínico: saber qual a relação o homem estabelece com a história – a sua própria e a dos seus antepassados. Se, para Freud, como visto antes, a questão é possibilitar que alguém se aproprie de sua história, ou seja, torne-se, pela via da narração do vivido, autor de seus determinismos, em Nietzsche encontramos a idéia de que a história da qual se é herdeiro precisa ser criticamente assimilada para que uma ação possa ser realizada em nome próprio. Há aqui uma aproximação entre os dois autores, mesmo que não tão explícita.

O que assusta Freud é a imobilidade da qual alguém pode vir a se tornar refém caso justifique toda a sua incapacidade de ação devido a determinismos externos – retornamos, aqui, à fantasia do homem-máquina. Freud chamava de “covardia moral” (cf. FREUD, 1893-1895/s/d) esta condição de alguém que atribua as suas falhas, suas impossibilidades e sua situação corrente aos supostos males

sofridos na infância ou pela vontade de alguma figura de autoridade. Era insuportável para Freud a idéia de que alguém pudesse abrir mão da autoria de sua própria vida, relegando o seu destino – e o seu futuro – aos caprichos de outros. É como se o passado fosse destituído de sua potência criativa, de sua multiplicidade de interpretações, para ser substituído por uma versão estática e sem vida. Como se a herança recebida através da cultura operasse não como força propulsora e organizadora, mas como um mandato ou mesmo uma maldição.

Este modo de resignar-se ao passado está muito próximo daquilo que Nietzsche chama de relação monumental do homem com a história, interpretação da história na qual “não se pode distinguir de forma alguma entre o passado monumental e um romance mítico” (Nietzsche, 1873/1911, p. 21). Isso quer dizer que o passado resta sob a forma muda do monumento, uma edificação rígida e sem arestas – porém, e isso é muito importante, sob forma idealizada. Aquilo que ocorreu no passado ganha tal matiz de perfeição que nada do que se faça no presente pode valer a pena, pois nunca uma ação no presente pode vir a tornar-se monumental. É praticamente obrigatória, aqui, a remissão à célebre frase de Benjamin: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1933/1994, p. 225). Barbárie, ou seja, uma história do presente que nunca será passado para um futuro, o presente como resultado da violência. Assim, não apenas o futuro resta interditado, como também o passado enferma, uma vez que estagnado em uma idéia de perfeição que lhe encerra para sempre.

Um segundo modo de relação com a história, também sustentado pela fantasia mecanicista de história, é um encontro com o passado ao modo do antiquário, como denomina Nietzsche, uma história que pertence ao homem...

de natureza conservadora e reverente, que olha para a origem de sua existência com amor e confiança; assim, ele dá graças pela vida. É cuidadoso para manter o que resta dos dias antigos e reproduzirá as condições sob as quais surgiu para aqueles que vierem depois dele. (Nietzsche, 1873/1911, p. 24)

Há, já neste modo de relação com o passado, a preocupação com a manutenção do futuro, mas ainda assim se trata de um futuro que seja uma cópia do presente, ou, melhor dizendo, que mantenha as mesmas condições de existência do presente. Um mundo burocratizado (cf. Sousa, 2007), para melhor dizer. Aqui se pode perceber um entendimento do passado que vise perpetua-lo, não sob a forma do monumento, mas mantendo as suas estruturas ao longo do tempo, como relíquia, antiguidade. Não há mais a completa estagnação, ainda que o movimento consista tão-somente na tentativa de manter o passado vivo. É um passado sintomático, que não encontra lugar a não ser em sua própria repetição tal e qual. Tudo o que for novo e diferente não é visto ou não é levado em conta, uma vez que não encontra amparo no passado. A história como um antiquário, ou seja, como um lugar em que se preserva o que já foi pela via da reverência – mas também um lugar que impede a nostalgia e o luto, pois mantém o passado como presente que se eterniza.

Esta possibilidade do novo que permite a apropriação e, ao mesmo tempo, um distanciamento do passado só será encontrada no terceiro modo de o homem relacionar-se com a história: o modo crítico, pois

aqui vemos claramente o quão necessário é para o homem um terceiro modo de olhar para o passado, além dos outros dois. Este é o modo “crítico”; que está também a serviço da vida. O homem tem de ter a força para romper com o passado e aplicá-lo também,

de modo a viver. Deve trazer o passado para a corte do julgamento, interrogá-lo sem remorsos e, finalmente, condená-lo. (Nietzsche, 1873/1911, p. 28)

Romper com o passado para julgá-lo, diz Nietzsche. Em termos psicanalíticos, se está falando da possibilidade de realizar o trabalho de luto do passado, de dar uma outra forma à história que se foi, um modo de encontrar pequenas brechas por onde o passado pode deixar de consumir a si mesmo e passar a apontar na direção de um futuro como dimensão mesma do desconhecido, do que ainda está por vir. Falência - por elaboração - da fantasia de uma história maquinal, a “condenação do passado” é, na verdade, a possibilidade de abertura de um horizonte de futuro. É o deslocamento da posição de ressentimento (cf. Kehl, 2004), pois o ressentido é aquele para quem, devido à sua impossibilidade de esquecer, o futuro e o passado estão confundidos: está suspenso na conjugação de um tempo fora do tempo, o tempo de uma vingança adiada que nunca poderá se realizar, uma vez que seu efeito teria de ser no âmbito de um passado que já não pode mais retornar.

A apropriação de seu passado permite ao homem - ou a um povo, se seguirmos a intuição de Nietzsche - restaurar algo do humano em sua história, algo da ordem da subjetividade. Em outras palavras, permite ao homem tornar-se autor de sua própria tragédia.

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. *E.S.B. das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. RJ: Imago Editora LTDA., s/d: Tipos de desencadeamento da neurose (1912) pp. 287-299.

_____. *E.S.B. das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. RJ: Imago Editora LTDA., s/d: A disposição à neurose obsessiva (1913), pp. 391-397.

_____. *E.S.B. das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVI. RJ: Imago Editora LTDA., s/d: Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas (1916), pp. 419-439.

KANT, Immanuel. *Cambridge Texts in the History of Political Thought – Kant: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991: *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784), pp. 41-53.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004..

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité* (1961). Kluwer Academic, 1994.

MASSON, Jeffrey Moussaieff (edit.). *A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (edited by Dr. Oscar Levy). v. 5. Great Britain: The Edinburgh Press, 1911: *The Use and Abuse of History* (1873), pp. 1-100.

SOUSA, Edson Luis André de. *A Invenção da utopia*. São Paulo: Lumme Editora, 2007.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

VIDAL, Paulo Eduardo Viana. *Estudos de Psicologia* [online]. vol. 13(3), 2008: A máquina do psiquismo, disponível em <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v13n3/a09v13n3.pdf> (acessado em 01.04.2010).

ZIZEK, Slavoj. *How to read Lacan*. New York: W.W. Norton & Company, 2006.

Liberdade e perfectibilidade em Rousseau.

Paulo César Nodari²⁴

a. Apresentação

O objetivo deste trabalho é analisar dois conceitos-chave na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau. Tal análise reveste-se de relevância, porque ela permite e dá pistas para compreender melhor a maneira como o autor genebrino concebe o processo formativo do ser humano enquanto tal. Salienta-se, porém, desde já, que o foco desta reflexão não ambiciona alcançar uma análise esmiuçada e pormenorizada de toda a vasta obra de Rousseau, mas apenas uma análise da obra supracitada com alguns cotejamentos com duas outras importantes obras de Rousseau: *Do contrato social (Contrato)* e *Do Emílio ou da educação (Emílio)*. Para alcançar tal intento, de início, buscar-se-á traçar breves considerações biográficas do autor estudado, para, em seguida, analisar os conceitos *liberdade e perfectibilidade*, sobretudo na obra, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (Discurso)*, a fim de traçar, num

²⁴ Doutor em Filosofia pela PUCRS com período de sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Professor de filosofia do Centro de Filosofia e Educação na Universidade de Caxias do Sul (CEFE-UCS/RS) e do Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade de Caxias do Sul (PPGE-UCS/RS). Membro da Sociedade Kant Brasileira. Membro do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Caxias do Sul. Membro do Conselho Diretor da Universidade de Caxias do Sul.

terceiro passo, algumas considerações importantes para o processo formativo do ser humano como tal.

b. Breves considerações biográficas de Rousseau

Embora não seja a pretensão deste item organizar cronologicamente e com todo esmero os dados e as informações da biografia de Jean-Jacques Rousseau, intenta-se meramente apresentar aqui alguns dados e aspectos relevantes da vida desse filósofo suíço. Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. É conhecido como escritor, teórico político e também compositor musical. Rousseau é considerado uma das figuras marcantes do Iluminismo francês e precursor do Romantismo. Ele era filho do relojoeiro calvinista Isaac Rousseau. Ele não conheceu sua mãe, falecida no parto. Seu pai morreu, quando ele tinha 10 anos. Seu pai era bom, mas não muito dado ao trabalho. Mas foi seu pai que inculcou em Rousseau tanto o gosto pela leitura como também o “espírito” errante. Rousseau teve uma juventude agitada e morou em lugares diferentes. Ele tinha um espírito itinerante à semelhança de seu pai. Sua juventude, além de ser agitada e até um tanto tumultuada, pode-se dizer, foi também de muita busca e sofrimento. Rousseau não tinha condições financeiras muito favoráveis. Ele morou em Paris, cidade na qual se tornou famoso, sobretudo, na área da música. Embora Rousseau tenha escrito uma ópera que lhe dera sucesso, em Paris, em 1753, intitulada: *O Adivinho da Vila*, ou também, *O Adivinho da Aldeia*, mas, na verdade, ele se tornou conhecido, quando, em 1750, ele venceu o concurso na Academia de Dijon. Ele ganhou o prêmio de um concurso no qual participara com a obra, intitulada: *Discurso sobre as ciências e as artes*, texto escrito por sugestão de Diderot, a partir de uma visita que Rousseau lhe fizera, em 1749, para que ele escrevesse sobre a restauração das ciências e das artes, servindo

para aperfeiçoar os costumes. Não obstante Rousseau tenha ganhado o concurso da Academia de Dijon com o texto, *Discurso sobre as ciências e as artes*, porém é com outro seu discurso, de 1755, intitulado: *Discurso sobre a origem da desigualdade*, que ele obtém grande êxito, ao escrever justamente sobre a bondade natural e origem da desigualdade entre os seres humanos.

Com sua amante, Rousseau acaba tendo cinco filhos, colocando-os todos num orfanato, em Paris. Não obstante ao abandono dos filhos num orfanato, “por ironia do destino”, Rousseau é reconhecido como o grande inovador da pedagogia moderna, sobremaneira, pela maneira como ele compreende a educação da infância. Na obra, talvez, a mais famosa obra pedagógica do período moderno, *Emílio ou Da Educação*, Rousseau centraliza seu foco na questão de como educar as crianças. Além das supracitadas, Rousseau, entre outras obras importantes, escreve ainda: *Júlia ou a Nova Heloísa*, *Sobre a economia política*, *A profissão de fé do vigário de Savóia*, *Confissões*, *Devaneios de um caminhante solitário* e *Do contrato social*. Por exemplo, na obra, *Do contrato social*, ele expõe suas idéias políticas principais. Ele procura um estado social legítimo, próximo da vontade geral e distante da corrupção. A soberania do poder, para ele, deve estar nas mãos do povo, através do corpo político dos cidadãos. Segundo suas idéias, a população tem que tomar cuidado ao transformar seus direitos naturais em direitos civis, afinal o ser humano nasce bom e a sociedade o corrompe.

Depois de toda uma produção intelectual, suas fugas às perseguições e uma vida de aventuras e de uma vida errante, Rousseau passa a levar uma vida retirada e solitária. Por opção, ele como que “foge” dos outros homens. Nesta época, sobretudo a partir de 1770, ele se dedica ao estudo da natureza, uma de suas paixões. Seu grande interesse por botânica o leva a recolher espécies naturais e a montar um herbário. Seus relatos desta época

estão no livro *Devaneios de Caminhante Solitário*. Rousseau falece aos 66 anos, onde ele estava hospedado, no Castelo de Ermenonville, a 02 de julho de 1778. Entretanto, até os dias de hoje, mesmo morto, Rousseau continua sendo uma espécie de provocador. Ele leva muitos a acreditar na bondade natural do ser humano. Ele questiona a sociedade, pois ela pode acabar destruindo a bondade humana. Assim, por muitos, Rousseau não é esquecido por sua forte crítica à propriedade privada, como causa da miséria entre as pessoas, por outros, pela sua contribuição à concepção inovadora de educação, mas também, por outros, pelas suas polêmicas e paradoxos entre sua concepção teórica e sua vida prática. Em todo caso, aqui, o aspecto que mais interessa para o presente trabalho é a concepção de dois conceitos-chave em Rousseau, sobretudo, em sua obra: *Discurso*, a saber, a *liberdade* e a *perfectibilidade*.

c. Liberdade em Rousseau

Rousseau está preocupado em compreender o ser humano. Conhecê-lo é o ponto de partida para poder entender a realidade da sociedade. Mas como entendê-lo na sociedade? Para conhecê-lo, pergunta-se Rousseau, basta analisá-lo na vida em sociedade? Segundo o autor genebrino, não é possível conhecer quem é o ser humano partindo simplesmente de sua vida em sociedade. Deve-se, em primeiro lugar, fazer o esforço para compreendê-lo em seu estado original. Conhecer o ser humano é buscar-lhe a essência natural. Dever-se-á, por conseguinte, analisar e entender o ser humano em seu desenvolvimento histórico. E isso significa ir ao encontro da essência natural do ser humano. Contudo, ir ao seu encontro em exige tentar analisá-lo em seu estado natural, ainda que isso não signifique, obviamente, afirmar ter necessariamente o

estado natural existido de fato. Para Rousseau, o estado de natureza, mais do que ser visto como verdades históricas, precisa ser visto como raciocínios hipotéticos e condicionais. Sua preocupação não é a comprovação factual, mas é muito mais a busca da origem da condição humana.

Sabendo-se, portanto, que o estado natural muito mais do que estado historicamente existente é possibilidade para a compreensão da condição originária do ser humano como tal, a pergunta que se coloca é como ele se encontra neste estado natural? Em primeiro lugar, de acordo com Rousseau, é importante dizer que o ser humano é bom. Rousseau encontra no interior do ser humano a bondade. A afirmação da bondade natural do ser humano é freqüentemente apresentada como o princípio fundamental do pensamento de Rousseau. E, nesse sentido, para o pensador genebrino, o estado natural, que é de bondade, é determinado muito mais pelas paixões e menos pela razão. Mas isso não significa afirmar ser a razão a causa da perversão do coração humano (REIS, 2005, p. 203) como também não significa declarar ser Rousseau contra a razão. Significa muito mais que Rousseau, ao denunciar a desigualdade, afasta-se, por assim dizer, do racionalismo otimista do Iluminismo (TOURAINÉ, 1995, p. 28). Nesse sentido, para Rousseau, o que precisa não é de mais razão, de mais cultura ou de mais luzes e tampouco do progresso da razão calculista do Iluminismo, para nos tornar melhores, mas, antes, escutar a voz da natureza, que, é, em última análise, a voz interior da consciência (TAYLOR, 1997, p. 458).

Desprovido das condições que vão além da conservação e das faculdades necessárias para suprir as necessidades elementares, no estado natural, o ser humano é guiado como que por uma índole de bondade a seguir a rota da natureza. Esta, de início, dá-lhe as condições de conservação de sua vida. A natureza instituiu de início no ser humano tudo quanto lhe fosse necessário para sua

conservação e sobrevivência. Mas, em acréscimo às condições de preservação, a natureza supriu o ser humano de faculdades, para que ele conseguisse, no momento oportuno, e, quando ele necessitasse, pudesse desenvolver e delas usufruir para seu proveito e benefício próprios. Afirma Rousseau no *Emílio*:

Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz. Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. No entanto, o objeto que antes parecia estar à mão foge tão depressa que não podemos alcançá-lo; quando acreditamos que vamos pegá-lo, ele se transforma e aparece longe à nossa frente. Não vendo mais o espaço já percorrido, consideramo-lo como nada, ao passo que o que resta a percorrer cresce e se amplia sem cessar. Assim, esgotamo-nos sem chegar ao final e, quanto mais vencemos o prazer, mais a felicidade se afasta de nós.

Pelo contrário, quanto mais o homem tiver permanecido próximo à sua condição natural, mais a diferença entre as suas faculdades e os seus desejos será pequena e, conseqüentemente, menos distante estará de ser feliz. Nunca ele é menos miserável do que quando parece carente de tudo, pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que sentimos delas.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 70).

Em seu estado primeiro, o ser humano, grosso modo, não se diferencia dos animais. E, nesse sentido, o que exatamente distingue o ser humano dos animais, pergunta-se Rousseau? O que faz o ser humano romper com seu estado natural? Investigar o motivo do *rompimento* com o estado natural reveste-se de eminente relevância à compreensão do problema do ser humano enquanto tal, e isso, justamente, porque ele constitui-se como o único ser vivo que pergunta pela sua própria natureza, tornando-se para si próprio um problema. Ele tem consciência de si próprio. Ele não vê apenas coisas externas a si. Ele vê-se e sente-se convidado a refletir sobre suas próprias sensações, pensamentos e ações (KUTSCHERA, 2000, p. 2). Para Rousseau, a aquisição do conhecimento de algo é o que faz o ser humano distanciar-se de sua condição natural (*Discurso*, p. 250). Só o conhecimento é que torna o ser humano capaz de discernir entre o bem e o mal. Só na idade da razão é que tomamos consciência da moralidade das nossas ações. Afirma Rousseau: “A consciência que nos faz amar a um e odiar a outro, embora independente da razão, não pode, pois, desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações, embora às vezes ela exista no sentimento das ações de outrem que se relacionam conosco.” (*Emílio*, p. 53). A consciência é o guia infalível da liberdade para conduzir o homem segundo a natureza. Numa palavra, segundo Rousseau, o princípio de toda ação está na vontade de um ser livre (*Emílio*, p. 378).

Todavia, o aspecto determinante na diferença entre o ser humano e os outros animais é a liberdade. O ser humano executa suas ações como agente livre. Diferentemente dos animais, cabe ao homem, enquanto agente livre, querer e não querer, agir e não agir. Para Aristóteles, o ser humano é um animal racional e um animal de linguagem, ou seja, ele é capaz de raciocinar, é capaz de se comunicar, e, portanto, capaz de sociabilidade. Para Descartes,

ainda que controverso, o ser humano é uma espécie de “máquina engenhosa” capaz e possuidor de inteligência e dotado de afetividade, linguagem e sociabilidade. Porém, para Rousseau, a característica própria do ser humano e que o diferenciara dos animais será a liberdade. Logo, se até o período moderno, ou mais especificamente até Rousseau, válida era a definição aristotélica do ser humano enquanto ser capaz de *linguagem* e eminentemente *político*, agora, a definição em torno da qual gira toda a reflexão da diferença focaliza o ser humano enquanto agente livre. O ser humano é *livre* para concordar ou resistir às influências que lhe advêm. A seguir, talvez, uma das mais belas e eminentes passagens de Rousseau a esse respeito:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim, os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.

Todo animal tem idéias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica. (*Discurso*, p. 248).

A liberdade é o supremo bem do ser humano. A liberdade é condição de possibilidade para pensar o ser humano como tal. Portanto, o ser humano ou é livre ou deixa de sê-lo. “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem tudo renuncia.” (*Contrato*, I, 4, p. 33). A liberdade lhe pertence e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de ser humano. “O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre.” (*Emílio*, p. 378). A vontade livre é a característica mais humana do homem (GIOLO, 2008, p. 93). Rousseau busca, por conseguinte, compreender a liberdade em seu ato fundador. Este acontece no momento da convenção, no qual o instinto moral cessa de ser instinto para tornar-se vontade. Dá-se na passagem do estado natural ao estado civil. No *Discurso*, Rousseau tem

a compreensão de que o ser humano é um ser livre, sendo a liberdade, por sua vez, a característica que o diferencia dos animais. O ser humano tem a possibilidade de ser um agente livre e isso o distinguiria dos animais enquanto tal (STRECK, 2004, p. 26).

De acordo com Rousseau, no estado natural o ser humano é livre e desfruta da liberdade natural. Todos os seres humanos nascem livres e iguais. Ninguém tem autoridade sobre outrem. Mas a liberdade no estado natural apresenta riscos, os quais precisam ser superados, sobretudo, porque o ser humano no estado natural busca sua conservação. Ele se basta a si mesmo. Ele é auto-suficiente e tem dificuldades de viver em sociedade. Por isso, através do contrato social, pacto convencional de associação, o ser humano deixa o estado natural e entra no estado civil, dando-se, por conseguinte, a aquisição da liberdade moral, constituindo-se numa mudança notável para todo ser humano. Assim, segundo Rousseau: “O que o homem perde pelo contrato social, é a liberdade natural e o direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui” (*Contrato* I, 8, p. 42).

A frase notável com a qual Rousseau inicia o *Contrato* revela-se imprescindível à compreensão da característica da liberdade. “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros.” (*Contrato*, I, 1, p. 28). Rousseau se dá conta de que há um contraste entre a condição natural do ser humano e a sua condição social. Da não restrição aos impulsos naturais à situação em que ele sente sua liberdade como que abafada. Impõe-se, portanto, investigar se a passagem da liberdade natural para o condicionamento social é necessária, ou seja, se corresponde a um imperativo de sobrevivência e, se tal for o caso, em que condições a transformação pode operar-se, legitimamente, isto é, atendendo,

plenamente, a seu objetivo e só a ele. Numa palavra, se o homem nasce livre, por que se encontra encarcerado por todos os lados?

O ser humano, através de um ato de vontade, abandona a liberdade do mundo natural e adota a liberdade do mundo das convenções. Essa vontade, contudo, não desaparece e tampouco fica abandonada no mundo natural. Ela acompanha o ser humano na passagem da liberdade natural à liberdade convencional, tomando a forma de vontade geral. Esta se constitui na transformação da liberdade natural individual do ser humano na liberdade social proposta pelas convenções, de modo que a vontade se faça geral ao renunciar seus interesses particulares. O ser humano deixa de ser tudo para o seu mundo individual e passa a ter uma relação com o mundo coletivo, constituído pela sua proposição de construção social, com igualdade e liberdade. Nesse sentido, a vontade geral traz em seu bojo o princípio da liberdade autônoma como essência e princípio do Estado, cuja missão é a busca do bem comum da comunidade. O pacto social, então, longe de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui-a por uma igualdade moral e legítima, tornando todos iguais por convenção e direito (*Contrato*, I, 9, p. 45), porque a condição própria do ser humano é que a liberdade jamais seja alienada ou dominada. Se isso acontecesse, a vida humana transformar-se-ia em servidão, colocando em cheque a possibilidade concreta da liberdade, força motriz da vontade geral.

A liberdade é a força motriz da vontade geral, a qual se expressa, objetivamente, na lei. Esta não é oponente ou inimiga da liberdade, pois somente ela pode dar a liberdade e garanti-la de fato (OLIVEIRA, 2000, p. 66). Os seres humanos, numa palavra, devem à lei a liberdade e a justiça. Para Rousseau, a liberdade não significa arbitrariedade. É aceitação de uma lei estrita e inviolável que o próprio indivíduo erige acima de si mesmo e por isso a segue. Não é a renúncia nem a libertação da lei que determina o caráter

genuíno e verdadeiro da liberdade, mas o livre consentimento à lei, a qual se efetiva na vontade geral. Ou seja, a lei não pode ser um instrumento externo ao indivíduo, deve, no entanto, ser a lei que cada um contribui para sua instituição, mediante debate público, no qual é possível discernir os interesses comuns que levam os homens à associação, manifestos através da vontade geral. Nesse sentido, para Rousseau, ser livre não é senão obedecer à lei que cada um estatuiu. Numa palavra, em Rousseau, a autonomia da vontade é a base moral da verdadeira sociedade política, já que a vontade geral é fundada e mantida pela autonomia de todas as vontades que, unidas pelo que elas têm de comum, tomam a forma e a expressão da vontade do corpo que a produziu.

Todavia, de acordo com Rousseau, o uso incorreto da liberdade faz do ser humano presa do mal. O mal, especialmente na ordem moral, é, por conseguinte, exclusivamente obra do ser humano, especialmente, enquanto ele vive em sociedade. O resultado de um mau uso da liberdade humana deve-se, sobretudo à civilização, isto é, a uma situação exterior ao indivíduo, à sociedade, pois a responsabilidade pela origem do mal deve ser atribuída à civilização e não a forças sobrenaturais. “O único que faz a sua vontade é aquele que não precisa para tanto colocar o braço de outrem na ponta dos seus. Segue-se daí que o primeiro de todos os bens não é a autoridade, mas a liberdade” (*Emílio*, p. 76). Contudo, para Rousseau, o ser humano, enquanto presa do mal, não deverá, como no cristianismo, ser remido ou perdoado. Deverá, unicamente, com auxílio da consciência, da natureza e da razão restaurar a ordem, alcançando-a na sociedade civil. Assim, a consciência, a liberdade e a razão são as máximas morais de conduta. “Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações, embora às vezes ela exista no sentimento das ações de outrem que se relacionam conosco.” (*Emílio*, p. 53). Nessa perspectiva, só a razão

nos ensina a conhecer o bem e o mal. “Toda a moralidade de nossas ações está no juízo que nós mesmos fazemos sobre elas.” (*Emílio*, p. 379). Portanto, a consciência é o guia interior do ser humano (TAYLOR, 1997, p. 458). “Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre” (*Emílio*, p. 293). Porém, educar o ser humano para a observância da moralidade não é tarefa fácil e simples. Para tanto, precisar-se-á aplicar uma educação preventiva e progressiva, porque o único modo de corrigir a maldade humana é a educação, cuja finalidade é o exercício constante da liberdade no transcurso da vida, desde a infância até a idade adulta, na sociedade civil, tornando o ser humano cidadão.

d. Perfectibilidade em Rousseau

Para Rousseau, não é natural qualquer desigualdade entre os seres humanos, como supuseram os que recorreram, erroneamente, para explicar ou justificar o poder de alguns sobre todos, aos exemplos da autoridade paterna na sociedade doméstica (*Contrato*, I, 2, pp. 29-31), do pretenso direito do mais forte (*Contrato*, I, 3, pp. 31-32), ou ainda, do direito da escravidão natural (*Contrato*, I, 4, pp. 32- 36). O ser humano é um ser livre. Logo, partindo do princípio moral de que o ser humano é naturalmente bom, ou seja, a natureza o fez feliz e bom, Rousseau argumenta que as características que diferenciam o ser humano do animal são duas, a saber, como foi argumentado acima, uma é a liberdade e a outra é o aperfeiçoamento. Diferentemente dos animais, o ser humano vai definir-se ao mesmo tempo por sua liberdade e por sua capacidade de se libertar do programa do instinto natural. O ser humano é um ser livre. Ele tem condições e capacidade para querer e não querer, desejar e temer (*Discurso*, p. 173). A outra qualidade específica do ser humano é a possibilidade contínua de aperfeiçoar-se

(*Discurso*, p. 161), sendo esta, provavelmente, a causa principal da desigualdade entre os homens (*Discurso*, p. 165). A faculdade de aperfeiçoar-se, afirma Rousseau, é uma qualidade que distingue fundamentalmente o ser humano dos outros animais (*Discurso*, p. 249). Numa palavra, o problema da desigualdade é em última análise o problema do ser humano como tal. Contudo, ao sustentar ser o desejo contínuo de perfeição a causa mais provável da desigualdade entre os seres humanos, urge lembrar que Rousseau sustenta existirem dois tipos bem distintos de desigualdade. Uma é a desigualdade natural ou física, estabelecida pela natureza que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e alma. A outra desigualdade é a moral ou política, dependente de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos seres humanos, consistindo em vários privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o serem mais ricos, mais homenageados, ou ainda, por fazerem-se obedecer.

A perfectibilidade é a faculdade que o ser humano possui de aperfeiçoamento pessoal. “Também exclusiva dos humanos é uma plasticidade e adaptabilidade de comportamento, a capacidade de aprender através da experiência. Os humanos não estão confinados a rígidas rotinas, mas podem aprender como manipular o seu meio ambiente e ajustar seu comportamento de modo a aumentar suas vantagens.” (DENT, 1996, p. 38). Enquanto nos animais a gama de variações e a capacidade de adaptação às circunstâncias são muito restritas, no ser humano, por sua vez, a plasticidade de resposta é muito vasta (DENT, 1996, p. 181). Afirma Rousseau:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode

haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro desses milhares. (*Discurso*, p. 249).

Mas qual é, então, a origem da desigualdade entre os seres humanos, pergunta-se Rousseau? Essa é a pergunta crucial do *Discurso*, uma vez que, por um lado, o autor genebrino não estava interessado tão-somente na desigualdade econômica, não obstante ela estivesse em sua época muito marcante tanto entre categorias de gênero como de classes sociais (SIMPSON, 2009, p. 83), e, por outro lado, ele negou a argumentação de que a desigualdade proviesse de um direito divino ou do poder do mais forte. “De qualquer forma, Rousseau rejeitou ambas as teorias da origem da desigualdade. Ele negou que Deus concede a alguém o direito especial de governar os outros, e negou também que uma mera superioridade de força ou intelecto dá a alguém a autoridade moral de dizer aos outros o que fazer e ser obedecido.” (SIMPSON, 2009, p. 93). Rousseau não estava satisfeito com tais explicações acerca da desigualdade. Ele quer saber, portanto, qual é exatamente a causa que leva o ser humano a romper com seu estado natural.

Dever-se-á, por conseguinte, analisar e entender o ser humano no decorrer do seu desenvolvimento histórico. E isso significa ir ao encontro do estado natural do ser humano. Contudo, para Rousseau, filho de seu tempo, ir ao encontro do ser humano em seu estado natural não significa afirmar que o estado de natureza tenha existido de fato. O estado de natureza é interpretado muito mais como uma hipótese. É a busca da origem da condição humana. Sua preocupação não é a comprovação factual. O estado de natureza era um artifício para a compreensão dos elementos da natureza humana. E nesse viés de pensamento explica-se a razão

pela qual a desigualdade não é natural, mas surge de um determinado momento contingente (SIMPSON, 2009, p. 94). Eis como se expressa Rousseau:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que não tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário – paradoxo bastante difícil de defender e completamente impossível de provar. (*Discurso*, p. 241).

Então, para o filósofo genebrino, para conhecer donde provém a desigualdade entre os seres humanos, deve-se necessariamente conhecer os mesmos. E, segundo ele, para conhecê-los, faz-se urgente saber quais são suas características principais. Além da liberdade, a natureza equipa-os com uma faculdade, a perfectibilidade, que constitui o meio através do qual eles se afastam da natureza mesma. Essa faculdade tipicamente humana é a faculdade de aprender a melhorar-se continuamente e também a capacidade de afastar-se do estado autárquico original. Rousseau afirma no Emílio:

Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz. Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. No entanto, o objeto que antes parecia estar à mão foge tão depressa que não podemos alcançá-lo; quando acreditamos que vamos pegá-lo, ele se transforma e aparece longe à nossa frente. Não vendo mais o espaço já percorrido, consideramo-lo como nada, ao passo que o que resta a percorrer cresce e se amplia sem cessar. Assim, esgotamo-nos sem chegar ao final e, quanto mais vencemos o prazer, mais a felicidade se afasta de nós.

Pelo contrário, quanto mais o homem tiver permanecido próximo à sua condição natural, mais a diferença entre as suas faculdades e os seus desejos será pequena e, conseqüentemente, menos distante estará de ser feliz. Nunca ele é menos miserável do que quando parece carente de tudo, pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que sentimos delas. (*Emílio*, p. 70).

Nessa linha de pensamento, pode-se afirmar que, em última análise, o âmago do argumento do filósofo genebrino centra-se na tese de que a desigualdade entre os seres humanos é uma construção cultural dos mesmos. A tendência humana de perfectibilidade contínua ou a capacidade de aprender novas coisas durante uma vida inteira e de uma geração para a seguinte é, no fim de contas, a causa da desigualdade entre os seres humanos. Em outras palavras, a desigualdade não vem de Deus e nem da natureza, mas da “ vaidade humana ” (SIMPSON, 2009, p. 98). Rousseau, no início da Segunda Parte do *Discurso*, afirma:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes,

transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais longe ainda e esforcemo-nos por ligar, de um único ponto de vista, em sua ordem mais natural, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos.

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhes todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. Como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar sua espécie e essa tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela.

Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte. (*Discurso*, p. 266).

Vê-se na passagem acima que a desigualdade está no modo como as coisas, a partir da faculdade do aperfeiçoamento ou melhoramento contínuo, no decorrer da história, constituíram-se e a que interesse elas acabaram servindo (GIOLO, 2008, p. 98). E, nessa perspectiva, a característica que, de início, era tida como uma das características essencialmente diferenciadora do ser humano dos animais, a saber, a *perfectibilidade*, acaba sendo, como que, o caminho ou a via para o próprio vício e o erro. Com isso, segundo Rousseau, *ser* e *parecer* descolam-se um do outro. “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora etodos os vícios que lhes formam o cortejo.” (*Discurso*, p. 273).

Com isso, torna-se possível visualizar melhor a tese de que a principal causa do surgimento da desigualdade entre os seres humanos é a faculdade humana do contínuo aperfeiçoamento, uma vez que, para Rousseau, o progresso não é característica natural. Situa-se, antes, no âmbito da ambição humana de querer determinar o que é seu. É como que um processo de desenvoltura e aplicação humana como tal. Nesse sentido, segundo o filósofo genebrino, a natureza equipa os seres humanos com a faculdade da *perfectibilidade*, que constitui o meio através do qual os seres humanos se afastam da natureza. Essa faculdade tipicamente humana, por assim dizer, de aprender a melhorar-se, ao mesmo tempo em que se afasta do estado autárquico original, torna-se, no fim de contas, a possibilidade de todo o mal humano (DENT, 1996, p. 181), pois os seres humanos se deixam levar por uma espécie de ambição cega e por um desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, fomentando, assim, entre os mesmos a inveja, a concorrência e a própria inimizade (*Discurso*, p. 284). Logo, o que se apresentava como o caminho do progresso feliz, leva a um resultado de constrangimentos e de infelicidade,

pois a natureza, através da sua dádiva, não consegue mais do que tornar os seres humanos mais infelizes. A natureza equipa-os com a capacidade de afastar-se dela mesma. Ela é uma boa mãe nesse sentido. Por meio da capacidade de contínuo aperfeiçoamento o ser humano desenvolve sua característica de emancipação da natureza, graças à sua liberdade. O ser humano escolhe seguir o seu rumo a favor da liberdade com todas as dificuldades e ganhos que estão conexos a ela. A partir desse momento, a história humana volta-se e torna-se a história da perfectibilidade do desenvolvimento da racionalidade e da liberdade humanas, pois ambas são expressões da mesma realidade, a saber, da busca contínua da autonomia humana. Diante disso, com Rousseau, a pergunta que volta sempre de novo à tona é se a perfectibilidade não se constituiria numa espécie de paradoxo, justamente, porque, se, por um lado, tal faculdade mostra que uma vida plenamente humana requer o desenvolvimento de todas as faculdades, o pleno exercício da memória e da imaginação, bem como o raciocínio ativo (*discurso*, p. 273), por outro lado, pode levar ao vício e ao erro (DENT, 1996, p. 181).

Nesse sentido o ser humano pode deixar-se degenerar pelo advento da civilização. No início do *Emílio*, para comprovar tal eminente possibilidade, Rousseau sustenta: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens.” (*Emílio*, p. 07). No entanto, a corrupção não atingiu a natureza do homem, que é de bondade. Em sendo assim, uma intervenção externa não é necessária. O ser humano deve encontrar, em si mesmo, a capacidade de sua redenção ética e política, reconquistando, segundo uma nova perspectiva histórica, aquela fase originária natural de bondade ainda não contaminada. Contudo, o ser humano não necessita voltar ao estado natural primitivo, pois, para Rousseau, a história não pode ser repetida, uma vez que o caminho do progresso é como que irreversível.

Rousseau sabe muito bem que o hipotético tempo da inocência e da igualdade não pode ser alcançado com uma volta ao estado de natureza, mas acredita numa recuperação pessoal e coletiva das condições originárias da bondade. E isso se dá fundamentalmente pela educação.

e. Objetivo da educação como processo formativo

A educação tem como objetivo central formar o ser humano livre, capaz de se defender contra todos os constrangimentos, e, para formá-lo livre, há apenas um meio, tratá-lo como um ser livre desde a sua infância até sua velhice. Segundo Rousseau, tudo o que não temos ao nascer e precisamos no decorrer da vida vem-nos por meio da educação. Rousseau identifica, portanto, que há três tipos de mestres: a educação da natureza, a educação das coisas e a educação por parte dos seres humanos. A educação vem-nos da natureza, ou dos homens ou das coisas (*Emílio*, p. 8). Assim, para ele, a educação mais do que uma ciência, é uma arte. Mais do que aprender dos livros, a educação é o aprender dos fatos e da experiência. É preciso aprender da história da vida. É preciso assumir com convicção o processo formativo do ser humano, que nasce bom, mas que não nasce pronto e caracteriza-se fundamentalmente por ser livre e dado à contínua perfeição.

Todavia, na atualidade, época absolutamente determinada, sobremaneira, pela ciência e tecnologia, a busca da perfeição e a liberdade não podem ser ou enaltecidas ou então simplesmente esquecidas. *Liberdade e perfectibilidade*, características essenciais do ser humano, não podem ser tomadas, mera e exclusivamente, como origem e causa das desigualdades tanto políticas como morais. Com e além de Rousseau, sobretudo, no que diz respeito ao aspecto da busca do aperfeiçoamento, *liberdade e perfectibilidade* devem ser vistas na perspectiva de que o ser humano,

enquanto é um ser livre, não tem de antemão assegurada a garantia de que sua busca contínua em direção ao aperfeiçoamento lhe garanta a realização individual. Então, enquanto o ser humano busca se aperfeiçoar, ele deve assumir a tarefa de se constituir enquanto ser humano e não esperar que algo lhe venha simplesmente pronto de fora e por parte de outrem.

Dito isso, é urgente, com Rousseau, tomar em consideração alguns elementos fundamentais na educação do ser humano. Em primeiro lugar, Rousseau critica todo o processo educativo de sua época. Ele faz uma crítica à educação (*Emílio*, p. 8). No *Emílio*, Rousseau parte da afirmação: “Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo se degenera entre as mãos dos homens.” (*Emílio*, p. 7). Rousseau procura demonstrar que o sistema educativo proposto pela sociedade de sua época estava errado. Rousseau vai dar a linha-mestra para a educação de um menino rico, órfão de pai e mãe, a quem dará o nome de *Emílio*. Mas o *Emílio*, enquanto personagem não é verídico, não sendo, por sua vez, nem filho e nem aluno. “É um construto teórico e um suporte operatório para a análise conceitual do ato educativo.” (BOTO, 2005, p. 380). Nesse sentido, o *Emílio* representa, portanto uma obra de cunho normativo sobre como *deveria ser* a formação de um homem capaz de harmonizar a educação da natureza, a educação das coisas e a educação dos homens. “A relevância desse artifício deve-se à aspiração rousseauniana em conciliar, num mesmo projeto político e educativo, natureza e sociedade, eliminando as contradições humanas.” (DOZOL, 2003, p. 44). Pode-se, então, dizer que Rousseau realizou uma revolução no pensamento pedagógico. Enquanto todos se voltavam para explicações racionais e objetivas, sempre marcadas pelo primado da razão, Rousseau, por sua vez, revela uma maneira própria do pensar, em que utiliza tanto o coração quanto o intelecto. No *Emílio*, Rousseau busca uma síntese entre emoção e razão (CERIZARA, 1990, p. 30).

Em segundo lugar, fundamental é dar-se conta de que, tanto no *Discurso* como também no *Emílio*, a atenção de Rousseau não está voltada para a formação do burguês, nem para a educação do cidadão, mas para a educação do ser humano como tal. “Em vez de educar Emílio para um determinado papel social, como é o procedimento comum em sociedade, propõe educá-lo para ser homem, isto é, segundo a natureza, para melhor viver em sociedade, guardando as qualidades naturais.” (PERES PISSARA, 2005, p. 57). Logo, em Rousseau, é importante compreender bem o seguinte impasse: a sociabilidade como que corrompeu o ser humano, tornando-o vicioso e infeliz, mas, por outro lado, não significa afirmar que ele não deveria tornar-se um ser social ou então que ele deveria voltar necessariamente ao estado natural. “Para haver uma sociedade justa e equilibrada é preciso liberdade; para que esta seja possível são necessários cidadãos virtuosos, que só existem sob o império da virtude.” (PERES PISSARA, 2005, p. 56). Numa palavra, para que seja possível tal sociedade justa e equilibrada, urge investir e ingressar no reino da liberdade, pois, para Rousseau, o ser humano ou é livre ou corre o risco de deixar de sê-lo.

Em terceiro lugar, o mestre precisa auxiliar o seu discípulo, o seu aluno a desenvolver a curiosidade, o desejo e o modo de buscar o conhecimento, e, para tanto, a inquietude na busca da verdade, desde os aspectos mais simples aos mais complexos. É imprescindível à criança, ao adolescente, ao jovem e também ao adulto que a busca da verdade o inquiete. Em outras palavras, que a busca contínua da perfeição se dê no sentido não de criar mais barreiras e distanciamentos geradores de desigualdades, mas aproxime sempre mais cada ser humano do compromisso responsável pela sua construção enquanto tal, ainda que não lhe esteja, de antemão, garantida a consecução e realização com sucesso de tal empreendimento. Aqui, a busca da perfectibilidade vista na ótica da busca da realização de cada ser humano no

respeito a todos os outros que também buscam sua realização pessoal, aos poucos, o *Emílio* vai sendo educado a perceber sua relação com os outros, desenvolvendo o seu ser moral. Essa necessidade social que se manifesta leva o *Emílio* a estudar a sociedade, a igualdade e a justiça. Essa etapa formativa é sumamente importante, sobretudo, porque, quando levadas ao exagero e mal guiadas, as paixões correm sempre o risco de serem prejudiciais (PERES PISSARA, 2005, p. 63). Para tanto, urge reconhecer a importância do sentimento natural, denominado de *amor próprio*. Entretanto, é imprescindível a distinção entre *amor de si* e *amor próprio*, pois diferem tanto em si mesmos quanto em seus efeitos. O *amor de si*, diferentemente do *amor próprio*, não deve ser confundido com egoísmo. Trata-se do sentimento de cuidado da própria preservação. “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações.” (*Emílio*, p. 273). Para Rousseau, o *amor de si* não é ruim. “O amor de si é sempre bom e sempre conforme à ordem.” (*Emílio*, p. 274). É sempre bom, porque cada um se encarrega de sua conservação. O *amor de si*, guiado pela razão e modificado pela compaixão, cria humanidade e orienta para a virtude (DENT, 1996, p. 37). É preciso que o ser humano se ame a si mais do que qualquer outra coisa para que se conserve. “A oposição da noção de ‘amor de si’, inteiramente positiva, altruísta, nós encontraremos novamente com a do ‘amor-próprio’, totalmente negativa, egoísta. É a diferença entre a autopreservação e o egoísmo.” (DA SILVA, 2006, p. 107). Afirma Rousseau.

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também

exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião. A partir desse princípio, é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens. É verdade que, não podendo viver sempre sozinhos, dificilmente serão sempre boas; essa dificuldade até mesmo aumentará necessariamente com suas relações, e é nisso sobretudo que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os trabalhos mais indispensáveis para prevenir no coração humano a depravação que nasce de suas novas necessidades. (Emílio, p. 275).

Em sendo assim, pode-se dizer que o sentimento do *amor de si* e não o *amor próprio*, que, numa palavra, significa sentimento de vaidade, de orgulho e de soberba, é de suma relevância, pois o *amor de si* no relacionamento com o outro se transforma em piedade na medida em que o ser humano não fica centrado em si mesmo e não se preocupa em querer ser melhor que os outros, mas é capaz de identificar-se com quem sofre. Mas, para tanto, urge não deixar-se alojar o *amor-próprio*, porque esta acaba por desalojar o *amor de si*. “Rousseau tende a ver o amor-próprio como, acima de tudo, a fonte da corrupção e sofrimento pessoais, e de perversidade social. Quando ele diz, com frequência, que o homem é bom por natureza mas corrompido pela sociedade, o que tem em mente é o fato de que o contato social põe em relevo o amor-próprio e reforça e amplia a sua influência.” (DENT, 1996, p. 40). E nessa perspectiva, segundo Rousseau, só a educação para o *amor de si* e não para o *amor-próprio* acaba conduzindo o educando para ser um ser de paz e da paz.

Esse espírito de paz é um efeito de sua educação, que, não tendo fomentado seu amor-próprio e uma alta opinião sobre si mesmo, evitou que ele buscasse seus prazeres na dominação e na infelicidade de outrem. Ele sofre quando vê sofrer; é um sentimento natural. Um jovem torna-se duro e encontra satisfação em ver o tormento de um ser sensível quando as vicissitudes de vaidade o fazem encarar-se como isento dos mesmos sofrimentos por sua sabedoria ou por sua superioridade. Aquele que foi protegido contra esse modo de pensar é incapaz de cair no vício que dele resulta. O Emílio ama, portanto, a paz. (*Emílio*, p. 333).

O *amor de si*, nessa perspectiva, sem sombras de dúvida, para nosso tempo atual, ao tentar compreender o ser humano enquanto ser que busca compreender-se como livre e responsável pela sua construção reveste-se de relevância tanto para a educação, em todos os seus níveis, como também para pensar o projeto da construção da paz.

Referências bibliográficas

BOTO, Carlota. *O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauniano*. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e mentiras*. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 369-387.

CERIZARA, Ana Beatriz. *Rousseau: a educação na infância*. São Paulo: Scipione, 1990.

DA SILVA, Genildo Ferreira. Moral e virtude em Rousseau. In: PERES, Daniel Tourinho (Org.). *Justiça, virtude e democracia*. Salvador: Quarteto, 2006.

DALBOSCO, Cláudio Almir. Determinação racional da vontade humana e educação natural em Rousseau. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 33, n. 1, (2007): pp. 135-150.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DOZOL, Marlene de Souza. *Da figura do mestre*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: Edusp, 2003.

FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GIOLO, Jaime. Rousseau, a lei e a educação. In: DALBOSCO, Cláudio A.; CASAGRANDA, Edison A.; MÜHL, Eldon H. *Filosofia e pedagogia: aspectos históricos e temáticos*. Campinas: Autores Associados, 2008, pp. 79-108.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*. Sentidos e dilemas. Caxias do Sul: EducS, 2005.

KUTSCHERA, Franz Von. *Die grossen Fragen: philosophisch-theologische Gedanken*. Berlin; New York: de Gruyter, 2000.

MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e mentiras*. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005.

NETO, Manoel Dionizio. *Liberdade e educação em Rousseau: da infância à adolescência*. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e mentiras*. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005.

OLIVEIRA, N. A. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

PEREIRA, Vilmar Alves. A defesa de uma pedagogia da natureza na obra *Emílio ou da educação*, de Rousseau. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e mentiras*. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005.

PEREIRA, Vilmar Alves. *A pedagogia de Rousseau*. Desafios para a educação do Século XVIII. Passo Fundo: Clio Livros, 2002.

PERES, Daniel Tourinho (Org.). *Justiça, virtude e democracia*. Salvador: Quarteto, 2006.

PERES PISSARA, Maria Constança. *Rousseau. A política como exercício pedagógico*. 2ª ed., São Paulo: Moderna, 2005.

REIS, Claudio Araujo. *Unidade & liberdade*. O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau. Brasília: Editora na Universidade de Brasília; Finatec, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril cultural, 1973. (*Discurso*).

_____. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Contrato*).

_____. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (*Emílio*).

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Petrópolis: Vozes, 2009.

STRECK, Danilo. *Rousseau & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

Ara Ketu: o enraizamento do ser humano no mundo na perspectiva do candomblé e xangô

Luís Felipe Rios²⁵

Durante três séculos o Brasil foi partícipe de um perverso projeto de grande escala, cujas implicações para humanidade persistem ainda nos dias de hoje. A gente africana foi desumanizada e tratada como coisa. Homens e mulheres foram capturados, retirados de suas famílias e aldeias na África e levados mundo a fora. Eram a parte mais fraca de um projeto econômico e (anti)civilizatório fundado na escravidão.

Alguns aportaram no Brasil, e aqui viveram o sofrimento do desterro, do desrespeito moral e da chibata. Mas não se deram por vencidos; em seus corpos trouxeram culturas, e na negociação de crenças constituíram algo que lhes fosse próprio. Que lhes permitisse resistência e projeto para fazer frente às adversidades e se enraizarem, aos seus modos, no novo mundo trazendo consigo a sua face, o seu rosto, a sua marca.

Como aludem Volguel, Melo e Barros (2003) frente à condição da diáspora três respostas se constituíram entre os africanos que aportaram no Brasil: o banzo, estado depressivo que fatalmente levava à morte; os quilombos, novas tribos formadas pelos fugidos; e as religiões afro-brasileiras. A singularidade desta

²⁵ Professor Adjunto, Programa de Pós-graduação em Antropologia e Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco. Laboratório de Estudos da Sexualidade Humana, Universidade Federal de Pernambuco, CFCH - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, Av. Acadêmico Hélio Ramos, s/n - 9º andar, Cidade Universitária - Recife - PE, CEP 50670-901, Fone: (81) 21268731, E-mail: lfelipe-rios@uol.com.br.

ultima resposta reside no fato de os escravos e ex-escravos organizarem resistência quase que sob os olhos do opressor. Parece que a estratégia religiosa deu muito certo, e hoje, uma variedade de formas de crenças e cultos se oferece como caminho espiritual não só para afro-descendentes, mas para homens e mulheres dos mais variados pertencimentos sócio-culturais.

Sem querer recontar a história da resistência negra à violência escravista, o que quero sublinhar, e que é o mote para as reflexões trazidas neste texto, é que, das negociações sincréticas realizadas durante e depois do período escravista, emergiu uma forma muito própria de pensar e lidar com a experiência corpórea pelas religiões de matriz africana, assunto que será aprofundado neste capítulo.

a. Do corpo ao enraizamento humano no mundo

Para o entendimento da experiência corpórea afro-brasileira, e antes mesmo de passar a uma reflexão embasada no campo empírico, uma tarefa teórico-relativista se interpõe, porque, e já nos lembrava Marcel Mauss (1974a), cada cultura se serve do aparato biológico a seu modo, constituindo-o de modos diversos. Nessa linha, David Le Breton (2006) nos lembra que o próprio termo corpo foi constituído dentro do quadro da filosofia do sujeito ocidental, situado pelo cartesianismo no apartamento entre algo que é mera matéria, o corpo, e algo que é preciosa razão, a mente. Ao longo dos séculos essa polaridade ganhou conteúdos diversos, imbricando as ciências biomédicas como aquelas capazes de dizer sua verdade. O que vale ser ressaltado é que CORPO se configura, então, como uma categoria carregada dos sentidos com os quais a sociedade ocidental hegemônica se concebe.

De forma muito tosca, poderia apontar, a partir das reflexões do próprio Le Breton (2003 e 2006) e de outros

pesquisadores que se ocuparam das vicissitudes do corpo ocidental (Turner 1989; Villaça e Góes 1998; Sfez 1996; Rios, Paiva, Maksud et al 2008), algumas linhas de significação que contribuem para dar-lhe forma e conteúdo: corpo-ferramenta, invólucro da mente/razão, instrumento de labor, integrante dos arsenais postos a serviço da reprodução da espécie e da produção do capital; corpo-anatomo-fisiologia, incessantemente investigado pelas ciências médicas que vêm buscando estratégias para mantê-lo saudável e funcionando; corpo-forma, constantemente moldado para adequar-se a modelos estéticos e significado para servir enquanto demarcador de status e prestígio social; o corpo-gene, que já chega ao mundo pré-orientado para a ação, para a saúde e para a doença; corpo-carne, carregado de desejos e tentações, as quais desvirtuam caminhos, geram comportamentos de risco e insegurança.

Como tentativa de escapulir da armadilha que a noção acima esboçada poderia colocar, impedindo que alcançasse uma lógica diferente de constituir o objeto, refiz minha questão guia e busquei, na esteira de Le Breton (2006), pelas modalidades físicas de relação com o mundo, como expressas pelo grupo em investigação; ou, de outro modo, investiguei como os religiosos africanistas²⁶ das Regiões Metropolitanas do Rio de Janeiro e Recife pensam e constituem, nos seus próprios termos, o enraizamento dos seus integrantes no mundo.

A resposta a esta pergunta me levou à elaboração de uma abstração analítica, a corporeidade religiosa africanista, que deve ser compreendida enquanto uma estrutura simbólica, efeito das condições sociais humanas na lida com o meio humano de

²⁶ Denomino de religiões africanistas, as que almejam uma proximidade maior com as culturas religiosas africanas; em oposição as denominadas por Prandi (2001) como religiões de encantaria, as que se aproximam em maior ou menor grau do cristianismo mediúnico (kardecista), articulado com o catolicismo e as religiosidades indígenas e africanas. Para aprofundar a discussão sobre distinções entre africanistas e encantarias, conferir: Silva (1994); Brandão e Rios (2002); Bastide (1986); Bastide (2001); Ribeiro (1952); Birman, 1982); Brandão e Rios (2001); Prandi (2001).

experimentação da realidade (Le Breton, 2006). Em adição, para operacionalizar e, também, dar conta dos processos de significação (individual e coletiva), que envolve recorrências e mudanças, assumi a perspectiva da Antropologia Histórica de Marshall Sahlins (1990 e 2004), tomando a distinção entre estrutura e evento para realizar uma antropologia dos processos de significação.

Assim, me utilizo do termo corporeidade para falar da primeira, e guardo o termo corporalidade para falar da dimensão evento: distintas manifestações de uma dada corporeidade, quando atualizada em um dado contexto, no processo de oferecer significado a acontecimentos específicos – de outro modo, para pensar a variabilidade das formas que uma dada corporeidade pode tomar (Fougeray, 1998 e Rios, 2008). Claro está que o acesso à primeira, corporeidade, só vai se dar quando o pesquisador junta peças dispersas em busca de um significado conjectural (Sahlins, 1990) que os eventos/corporalidades oferecem como pistas, para que ele decifre código em mensagem, frente a informações aparentemente desconexas.

Sobre a origem destes eventos sobre os quais trabalhei analiticamente, ressalto que desde 1993 realizo pesquisas etnográficas entre as religiões afro-brasileiras do Recife e, a partir de 1999, no Rio de Janeiro. É a partir destas experiências, quase sempre voltadas para a compreensão da sexualidade, gênero e processos de saúde e doença, que vou buscar recursos para a minha elaboração neste ensaio.

Para fins metodológicos, desconsiderarei as diferenças regionais, as idiossincrasias surgidas pelas especificidades da formação de cada grupo. Ainda que uma pluralidade de modos de ser afro-religioso exista, para a construção deste texto ative-me às recorrências etnológicas (no sentido levi-straussiano), que, ainda que situada pelo mundo empírico, busca dele se distanciar para um plano teórico-analítico. Do mesmo modo, embora saiba que os

adeptos, enquanto membros da sociedade nacional, têm sido co-socializados em outras matrizes, próprias a outros grupos culturais dos quais também fazem parte, considerarei apenas os discursos e práticas calcados na “matriz africanista” de pensar o mundo. Contudo, trabalhos posteriores deverão retomar estas determinações – aqui postas entre parênteses – enfocando as formas de enraizamento dos atores em contextos específicos; bem como, abordar as inter-relações entre a matriz africanista e as outras integrantes da sociedade brasileira.

Ressalto que a minha intenção neste ensaio não é a de chegar a uma grande síntese sobre um modelo etéreo de religião afro-brasileira, que se servir para alguma coisa, será com o fim de régua para avaliar, desde uma suposta tradicionalidade afro-religiosa, às vivências concretas de terreiros espalhados por todo o país; ou fazer uma teologia afro-descendente desde a Antropologia, com as mesmas implicações sócio-políticas. Definitivamente, não é essa a perspectiva que quero imprimir a este ensaio.

Minha proposta é a de, a partir dos dados esparsos e fragmentados etnográficos que tenho recolhido ao longo de minhas pesquisas, chegar a uma construção teórica da ordem daquilo que Max Weber (1997) conceitualizou como tipos ideais. Para o autor, estes se constituiriam em ferramentas investigativas, cuja força analítica reside em, a partir da reflexão sistematizada sobre um conjunto de conexões empíricas, atribuídas pelo pesquisador aos dados que conseguiu arregimentar sobre determinado fenômeno, oferecer recursos para tencionar a realidade.

Os tipos ideais possibilitam a construção de hipóteses e reflexões, que, na volta para o campo empírico, dão capacidade para o pesquisador inquiri-lo como mais propriedade. Porque no espaço vago, que se forma sempre que (tipo) ideal e realidade se confrontam, surge a clara necessidade de descrições cada vez mais densas (Geertz, 1976) e reflexões e interpretações mais

aprofundadas sobre o fenômeno social em investigação. É com essa perspectiva que me lancei no projeto de reconstruir a corporeidade africanista, a partir do xangô pernambucano e candomblé fluminense.

Para seguir adiante, e pensando em melhor situar um leitor pouco conhecedor da organização social do candomblé e o xangô, vale que eu diga que estas se constituem enquanto religiões politeístas em que as divindades/*orixás*, relacionadas aos fenômenos naturais e patronas de atividades sociais, são temperamentais e muito humanas; deuses e deusas que sentem desejos e têm fome, exigindo como oferendas sacrifícios de animais e comidas as mais diversas; e que tomam o corpo dos fieis em momentos de festa e vêm bailar para a assistência.

Os centros religiosos existem para que sejam viabilizados contatos favoráveis entre *aiê* (mundo) e *orun* (outro mundo), os quais se fazem via a manipulação do *axé* (energia mística). Para tal, pessoas são iniciadas enquanto sacerdotes da religião, aprendendo, com o galgar de uma hierarquia, os segredos/*fundamentos* para o serviço religioso. Uma metáfora familiar é utilizada para nomear a hierarquia que se forma dentro de um terreiro, assim *pai* ou *mãe-de-santo* se configura como sacerdote/isa supremo/a, e é auxiliado em seus serviços por outros sacerdotes, os *filhos-de-santo*.

É nesse contexto “familiar”²⁷ que devemos pensar a reprodução (social) nos/dos terreiros. Ainda que, em última instância, dependa da reprodução biológica, os “nascimentos” que importam aos sacerdotes são os de novas *iaôs* (esposas mais novas do *orixá*), que se fazem via procedimentos rituais (iniciação, chamada também de *raspagem* ou *feitura*).

Há várias formas, mais ou menos similares, de se proceder a iniciação (e outros rituais), que dependem da filiação do sacerdote

²⁷ Para aprofundar o conhecimento sobre a organização social e simbólica do candomblé, cf. Bastide (2001); Lima (1977); Prandi (2001); Augras (1983) e Rios (2004).

a uma das inúmeras linhagens resultantes da formação das casas de culto no contexto da diáspora negra. Estas diferenças remetem aos arranjos sincréticos necessários para a manutenção das religiosidades que quiseram preservar. Em que pese às diferenças, pode-se identificar alguns elementos que são acionados para situar a pessoa religiosa e sua relação com a comunidade e o cosmos, e que estão presentes no mito de criação dos humanos, compilado por vários autores, que trarei a seguir. É a partir deles que iniciarei minha caminhada em busca do entendimento do enraizamento africanista.

b. Sobre a criação dos humanos: enraizamento

Contam os mitos que criou o *ayê* – o mundo da existência pessoal – coube a *Obatalá*, filho de *Olorum*, a tarefa de fabricar os humanos. Usando o barro, Ele modelou o *aperê*/suporte, entretanto não podia animar as criaturas. Precisava de Seu Pai para dar-lhes *axé* através do *emí*/sopro da vida. Ainda assim, apenas *aperê* e *axé* não bastavam para os seres humanos viverem no mundo. Necessitavam também de algo que os distinguissem entre si. Coube a *Ajalá*²⁸, um velho oleiro, a tarefa de fabricar os *orís*/cabeças. Para a confecção das cabeças, *Ajalá* usava dos mais diversos materiais ao seu alcance. Contudo, nem sempre as misturas, ou os moldes, ou ainda o cozimento resultavam em boas cabeças. Não era fácil encontrar entre os *orís*, que se acumulavam nas prateleiras de sua olaria, algum de boa qualidade. Os filhos de *Ogun*²⁹, *Ijá*³⁰ e *Orumilá*³¹ quiseram vir ao mundo; precisaram, então, escolher cabeças. Preocupado com seu filho *Afuwape*, *Orumilá* procurou o babalaô que consultou o oráculo. Antes de deixar o *orun*, *Afuwape*

²⁸ Uma qualidade de *Oxalá*, o orixá da criação.

²⁹ Deus da guerra.

³⁰ Não identificamos esta divindade no panteão afro-brasileiro.

³¹ Divindade que preside os oráculos.

deveria realizar sacrifícios e levar mil *cauris*³² para viagem. Assim o fez. Seus companheiros, entretanto, se apressaram para chegar à casa do oleiro. Não o encontraram, mas nas prateleiras havia muitas e belas cabeças. Escolheram as de seu agrado, tomaram-nas e partiram para o *ayê*. Chega, então, o retardatário que também não encontra o oleiro. Em lugar dele, uma velha senhora aguardava o fazedor de cabeças. *Afuwape* conversa com a senhora e fica sabendo que ela esperava pelo pagamento de mil *cauris* devidos por certa quantidade de cerveja. O filho de *Orumilá* dá os *cauris* que trouxera à anciã, que agradece e vai embora. Antes, entretanto, questiona qual o motivo da visita do garoto aquelas paragens. Ele diz estar a caminho do *ayê* e procurava por uma cabeça. Estando *Afuwape* sozinho, o oleiro, que estava o tempo todo escondido, aparece. Reconhecido e satisfeito, leva o menino para ver os cobiçados artefatos. O menino fica maravilhado. O oleiro oferece-lhe, então, um bom *orí*, advertindo ao garoto que os seres humanos atraíam seu próprio infortúnio porque não sabiam escolher boas cabeças. *Afuwape* partiu. No *ayê* tornou-se homem rico e bem sucedido. Seus companheiros, que não tiveram a mesma sorte, se questionavam: “Não foi no mesmo lugar que obtivemos nossas cabeças?”.³³

Duas verdades, anteriores ao mito, aparecem implícitas, de certo modo norteando o desenrolar da história: a primeira diz da separação entre *ayê* e *orun*. Entre o mundo, ou mais amplamente a dimensão cosmogônica da vida pessoalizada, em paralelo ao “o outro mundo” habitado pelos *orixás*, pelos espíritos dos fieis e ancestrais (Vogel, Mello e Barros, 1993).

Assim, nossos protagonistas são três entes que já existem no *orun*, e expressam um desejo, a intenção de inserção no *ayê*. Reginaldo Prandi sugere que este ente preexistente seria

³² Búzios, dinheiro.

³³ Versões mitológicas elaborada a partir de Vogel, Mello e Barros (1993) e Santos (1976).

o egum, que é a própria memória do vivo em sua passagem pelo aiê, que representa a plena identidade e a ligação social, biográfica e concreta com a comunidade, vai para o orum, podendo daí retornar, renascendo no seio da própria família biológica. (Prandi, 2000: 176)

A problemática do mito se constitui no momento em que os entes desenraizados (*egum*), os filhos dos deuses, resolvem sair do *orun*. Para que a existência se dê no *ayê*, é preciso um *aperê*, que pode, para efeito de uma primeira aproximação rumo ao entendimento, ser traduzido como suporte. Em adição também há a necessidade do princípio vital que anima os seres (*axé*), e da “marca” que distingue cada ser de outro e orienta os seus destinos (*ori*). Estas dimensões precisam coexistir, caso contrário não há existência no *ayê*.

Assim, para o enraizamento no mundo, quatro elementos devem aparecer articulados, *egum-axé-ori-aperê*. Apresentado de forma sintética o processo de enraizamento, sigamos adensando a discussão, analisando, inicialmente, as quatro categorias apresentadas, *axé*, *aperê*, *egum* e *ori*, buscando mostrar como são concebidas e como se articulam para que o ente permaneça no *ayê*.

c. Axé

Axé, com toda certeza, é, das categorias em foco, a mais difícil de definir. Talvez porque ser ela a mais central e a mais polissêmica das categorias afro-brasileiras, dificultando, tanto a tradução de uma cultura para outra, quanto a sua descrição em palavras.

Axé é “realize-se!” *Axé* é linhagem religiosa. *Axé* é energia. *Axé* é força. *Axé* são as partes dos animais sacrificados de

predileção dos orixás. Axé é o sangue. Os deuses são fonte de axé³⁴.

Sobre essa categoria, diz Roger Bastide:

É sabido que axé ‘designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas’. B. Maupoil escreve que se trata do correspondente iorubá da bakara árabe nos países magrebinos, do mana polinésio e malanésio, da orenda dos iroqueses, do manitu dos algonquinos. No Brasil, o termo conservou-se para designar algo diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depósito de força sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do candomblé. (Bastide, 2001: 77)

Talvez, para iniciar a conversa sobre axé, deva eu perguntar ao especialista nativo sobre este:

- É! Todos os rituais são afrodisíacos. São feitos pra/com um objetivo. Todos eles!
- Então, teve um concurso para arco e flecha, e ele [Oxossi] não podia errar (...) *Iemanjá* preparou um peru muito bonito, com todas as ervas, frutos e temperos africanos, e arriou pra *Olorum*. *Olorum* se agradou e ele acertou a flecha no faisão.
- Quando as comidas da gente são preparadas (...) e [se] arreia³⁵ pro orixá, os orixás se encantam em comer.

³⁴ Daqui em diante, a não ser quando as regras gramaticais se impuserem, utilizarei o maiúsculo para designar linhagem ou tradição religiosa, e em minúsculo para as outras acepções.

São comidas que energiza você, energiza seu corpo. Você se sente atraído pela aquela comida, como a pessoa que me vê, começa a se sentir atraído.

– Os banhos são afrodisíacos. Os nossos banhos, são banhos de purificação, banhos afortunados sobre energia. (Fernando³⁶)

Nesta explicação de Fernando, vemos reaparecer todas aquelas dimensões às quais se refere o sociólogo francês acima citado. Iniciarei minha análise focando o termo afrodisíaco, que no contexto empregado parece ir além de um significado propriamente sexual, que em geral se costuma lhe dar. Ele remete à crença da existência de uma economia energética ao nível da estruturação e dinâmica do mundo (compreendendo as relações entre *ayê* e *orun*).

Para os africanos (Luneau e Tomas, 1981 e Deschamps, 1970) e também seus descendentes no Brasil, o universo se apresenta como uma ordenação de energias. Existiria uma energia cósmica, que, no entanto, se espraia em uma série de energias hierarquicamente organizadas; de outro modo, existiria uma energia total que assumiria manifestações e qualidades diferentes – cada coisa, cada ser, seria, em sua natureza, manifestação de energias específicas.

Parece existir, na lógica de pensar afro-brasileira, dois tipos de energia, uma provida de intencionalidade e vontade própria – e aqui estamos no âmbito das divindades – e outra que careceria destas duas qualidades. No entanto, estas energias podem ser manipuladas, desde que alguém (divindades ou humanos) lhes dê direção, aja sobre e/ou através dela. É essa energia que os afro-descendentes mais comumente chamam de *axé*.

³⁵ Oferecimento.

³⁶ 26 anos. Entrevista realizada em 1996 no Recife.

Nesta medida, o *axé* parece assumir entre os adeptos um valor supremo. Caberia à religião, enquanto guardiã dos fundamentos-conhecimentos sobre a ordenação da vida e dos mundos, enquanto sistema que regula as relações entre *ayê* e *orun*, captar esta energia, colocando-a a serviço do reforço da existência dos deuses, ancestrais e das comunidades (Barros e Teixeira, 1989; Rios, 1997 e 2004 e Vogel, Mello e Barros, 1993).

É que, se todos recebem, como diz o mito da criação dos humanos, para ganhar existência no *ayê*, uma quantidade (e qualidade) dela através do *emí*, ela não permanece na mesma “quantidade” durante todo o tempo. No decurso da existência no mundo pode-se ter mais ou menos *axé*. Isto pode ser apreendido através do seu efeito no *aperê* e no *orí*. Deixem-me esclarecer melhor: é que a doença, o sofrimento, a fadiga, se apresentam quando a vitalidade diminui. Quando ela aumenta o ser prospera em todas as áreas. Cabe a religião intervir sempre que a desordem ou a ameaça dela exista, buscando reforçar o fluxo das forças intra-pessoa, intra-grupos através da (re)ligação entre o mundo e o outro mundo (Barros e Teixeira, 1989; Prandi, 2001).

Retornando ao exemplo mítico de Fernando, o *axé* possui quatro características:

1. ele pode ser acumulado e transmitido - “*comidas que energiza você, energiza seu corpo*”;
2. as coisa que enquanto suporte o acumule possui a qualidade de exercer atração sobre o outro – “*Você se sente atraído pela comida...*”;
3. ele pode ser utilizado de forma intencional - “*são feitas para com um objetivo*”;

4. por onde ele migra, ou flui, transmite traços, marcas de seus antigos depositários – “como a pessoa que me vê começa a se sentir atraído”.

Esta última característica me faz lembrar a teoria do dom proposta por Marcel Mauss (1974b). Segundo o autor, no momento das trocas, quem oferece um dom, empresta junto ao presenteado uma parte de sua própria “alma”, o *rau*. No caso afro-brasileiro, quando um fiel se inicia nos cultos e recebe o *axé* através da saliva misturada com ervas e nozes especiais mascadas pelo sacerdote e depositada na sua cabeça (fragmento ritual que acontece tanto na *feitura* quanto no *obori*³⁷); recebe não um *axé* indiferenciado. Ele recebe um *axé* que ao fluir por uma coletividade de sacerdotes, foi marcado pelo *axé* do qual tal comunidade é depositária, nesta medida torna-se membro de um determinado *Axé* – que, na linguagem do povo de santo para se referir ao processo iniciático, ganha o sentido de tradição. Recebe-se, então, o *axé* desta ou daquela nação, desta ou daquela rama³⁸, através de um determinado sacerdote. Recebe-o, o iniciante, através da saliva do pai ou mãe de santo, seu hálito e também suas palavras.

É importante ainda frisar, nos mitos até aqui apresentados, o caráter concreto do *axé*. Ele sempre precisará de um suporte para se expressar: o peru oferecido a *Olorum* por *Yemanjá*, as comidas e os banhos afortunados em energia a que se refere Fernando. Indo mais adiante, pensando nos rituais mais secretos aos grupos, o sangue dos animais e suas vísceras são partes não apenas denominadas como portadoras de *axé*, elas são *axé*. Por extensão o nosso sangue e nossa própria interioridade corporal são a fonte ou suporte de

³⁷ Culto a cabeça.

³⁸ Analogia feita pelo povo de santo entre os grupos religiosos e árvores. A nação é a árvore com suas muitas ramas, os terreiros-herdeiros de uma tradição.

nossa vitalidade – os *axés* pessoais. Do mesmo modo, as comidas que alimentam nossos corpos são também fontes de alimento para divindades e outros artefatos rituais, que para serem sacralizados precisam comer.

Dado este caráter de concretude, o *axé* só pode ser aferido por seus efeitos. Como diria Fernando, uma coisa que possui *axé* tem o efeito de provocar atração, encantar. Conforme Rosamaria Barbára (2000), do ponto de vista do pensamento nagô, *“esteticamente um ser humano ou um objeto é belo porque traz consigo uma determinada qualidade e quantidade de axé e realiza assim uma comunicação entre ele e a comunidade”*. Esta concepção nagô de estética seria expressa pela noção de *odara*, que conforme aquela autora significaria bom, útil e bonito. De outro modo, por exemplo, uma oferenda ou ritual carregados de *axé* precisam agradar aos sentidos da comunidade, além de ter uma eficácia (utilidade), cumprir o fim para o qual foi realizada – no caso do mito em questão fazer com que Oxossi acertasse sua flecha no faisão.

d. Aperê

Conta o mito que o *aperê* é dado por *Obatalá*, que o modela a partir do barro/proto-matéria. Muniz Sodré propõe como tradução para o termo *aperê* o termo/conceito corpo:

O ser humano é indivíduo[ori]-corpo[aperê] com elementos singulares e intransponíveis na cabeça, ligados a seu destino pessoal; no suporte [aperê], a guarda das forças mobilizadoras [axé] e asseguradoras da existência individual. (Sodré, 1998: 155)

Acredito, entretanto, que tomar *aperê* como corpo é continuar seguindo o cogito cartesiano - paradigma da ciência ocidental, forçando a bipolaridade corpo-mente para a corpo-

reidade dos afro-descendentes. De certo que de todas as dimensões do enraizamento africanista, *aperê* seria aquela, no olhar estrangeiro, a mais concreta e tangível. *Aperê* é banco, instrumento que circula em vários ritos e símbolos no terreiro, e que tem a função de apoiar, dar suporte, permitir descanso confortável e seguro para aquele ou aquilo que sobre ele pousa. É no *aperê*, onde o *axé* é guardado, que *egum- orí* devem pousar.

Não obstante, temos um imbricado jogo de “partes” que não devem ser pensadas como se relacionando anatomicamente – como quando pensamos, do ponto de vista das ciências médicas, por exemplo, a estrutura óssea do corpo, onde cada parte se encaixa com a outra. Objetivamente, *axé* só existe na concretude do seu *aperê*. Assim, na cena do *bori*, a saliva do oficiante é suporte para o *axé* da tradição.

Como buscaremos mostrar no decorrer deste texto, as três “instâncias” apresentadas no mito se interpenetram em um complexo jogo, onde o que era *aperê* se transmuta em *axé*; o que era *axé* – sem deixar de sê-lo – se transforma em *orí*, e por aí vão os processos de misturas, sínteses e metamorfoses. É essa imbricação que permite que o suor que desce da face dos *eleguns* em transe por *orixá* sejam *aperê/axé*. Suor que é carinhosamente passado nas cabeças/*oris* dos acólitos mais queridos do *orixá*, de modo a lhes trazer prosperidade. Essa imbricação de partes/instâncias da existência no mundo/outro mundo pode ser melhor apreendida examinando a noção de *ori*, ele próprio *aperê* para *egum* se enraizar no mundo.

d. Egum e Ori

Antes de aprofundar a compreensão sobre *ori*, vejamos como o *egum*-encarnado é pensado, nos termos de uma filosofia nativa do sujeito afro-religioso. O sujeito candomblesista se percebe marcado em seu destino pelo lugar que ocupa – e/ou lhe é

atribuído – na ordem social e cosmogônica. Podemos dizer que o Eu é concebido como multifacetado e heterônimo (nem sempre se faz o que se quer). Porque a pessoa é sujeita a muitas intencionalidades, na relação que se estabelece entre este e o outro mundo.

Assim, da vontade à obra, entram, na economia das forças que concorrem para a ação no mundo, o desejo consciente do ente (*egum* enraizado), a influência dos *orixás*, espíritos e feitiços, os preceitos religiosos, e, sobretudo, o *ori*. Este pode ser definido como a cabeça divinizada, que nem sempre concorda com as vontades conscientes da pessoa. Por tudo isso, discordamos da forma simplista de traduzir *orí* como indivíduo.

Lembro que, entre os afro-brasileiros, além de *ori*, as categorias hierárquicas e os *santos de cabeça* contribuem, sobremaneira, para localizar o sujeito humano no sistema social em questão, marcando os indivíduos com personas específicas – funções rituais e atributos herdados dos *santos*, respectivamente – que necessitam ser desempenhadas – a depender do lugar do outro na hierarquia sacerdotal – para que o sistema se mantenha operante. Os ideais de fraternidade, igualdade e liberdade – que marcam o sujeito do individualismo (individualidade) – funcionam, e em certa medida, apenas para pessoas que ocupem cargos de igual status dentro da hierarquia dos terreiros. Parece-me claro que há, sim, no candomblé e xangô, a noção de indivíduo como ser singular e diferente dos demais, mas essa noção está bem longe daquela que marca o modo como os sujeitos das sociedades modernas, capitalistas, se pensam: autônomos – senhores absolutos de seus caminhos (Dumont, 1985). E é justamente para fazer com que os melhores caminhos sejam tomados que os humanos realizam rituais aos deuses, espíritos e à cabeça, do mesmo modo que buscam neutralizar possíveis feitiços. É disso que o mito fala: como, seguindo os preceitos religiosos, se pode ter um bom destino no mundo.

Seguindo a perspectiva de Marcel Mauss (1974c) e, sobretudo, de Louis Dumont (1975) acredito que uma aproximação mais coerente, se não para *ori*, mas para a Noção de Eu no grupo, seria a de pessoalidade. Reitero que comparando com a filosofia do sujeito ocidental, *ori* não seria propriamente o Eu, mas uma espécie de instância inconsciente da pessoa, à semelhança do que propôs a psicanálise para criticar a apreensão monolítica e auto-determinada do Eu-indivíduo burguês (Garcia-Roza, 2004). Não obstante, *ori* está longe de ser o recalcado freudiano. Se bem escolhido e bem cuidado, pode ser a mais benfazeja das forças que atuam sobre o Eu. Ademais, *ori* não é concebido como fruto da história individual, ele preexiste a esta; além disso, como tudo o mais no candomblé e xangô, *ori* existe em “relação com”. Há uma particular imbricação entre *orixá*-ancestralidade-odu na configuração de *ori*, que o marca de modo indelével, e, por conseguinte, a trajetória de vida daquele que o escolheu.

Assim, *ori*, além da relação que estabelece com o Eu, se organiza na imbricação de três campos: o campo da ancestralidade, o campo dos *orixás* e o campo dos *odus*. A configuração resultante dessa imbricação irá marcar a trajetória individual do *egum*-enraizado.³⁹ De certa forma, cabe aos *orixás funfuns*⁴⁰, como *Olorum* (*axê*), *Obatalá* (*aperê*), e *Ajalá* (*ori*), dosar, na medida certa, os ingredientes que darão tempero a existência ao ente-encarnado. Vejamos mais detidamente cada um dos campos.

³⁹ Lembremos também que o próprio *egum*, quando volta ao mundo, traz reminiscências de suas antigas encarnações.

⁴⁰ Deuses que se vestem de branco e estão relacionados à criação.

e. Ancestralidade

O primeiro dos campos diz da ancestralidade, daquilo que se herda da família ordinária e da *família de santo*. Neste campo, se está falando daquilo que Muniz Sodré denominou de Arke e que vai se perpetuar através de micro-gestos (Sodré, 1998), dos não ditos, de formas de sensibilidade e de ação sobre o mundo – certo gingado que remodela o biológico, atravessando gerações.

De certa forma, a ancestralidade engloba e articula as outras partes de nosso esquema. Como se diz nos terreiros, o *axé* (no triplo sentido de tradição e energia, que se traduz em força espiritual) cresce e se perpetua pela repetição – “*se os mais velhos faziam de tal forma, assim deve-se fazer hoje e sempre*” (sic.). Isso é sinalizado no mito: se *Afuwape* consegue ter um bom *ori* é porque seu ancestral se preocupou com ele. Porque o *ebó* de *Orumilá* já continha a essência da cabeça do nosso herói, que também era a essência do seu pai.

Assim, tomando o modelo keto do rito de adoração à cabeça, o *obori* se inicia com cantigas para os *êssas* e *faraeguns*,⁴¹ os velhos da religião – se saúda as fundadoras do Axé no Brasil, e se reconstitui toda a linhagem de parentesco, até o próprio sacerdote oficiador do rito. Em outra parte do rito, quando se parte e reparte a noz de cola, o *obi*, os primeiros a ganharem do alimento são o pai e/ou a mãe do suplicante, caso mortos. Novamente a ancestralidade é lembrada como importante para a constituição do *aperê* que sustenta *ori*. Nesse sentido, os mortos comem nos pés do suplicante, talvez sinalizando que como estes sustentam o corpo, os que se foram criaram e sustentam o ente que está no mundo.

⁴¹ Conforme Agenor Miranda (2001), os *Faraeguns* são “os eguns da casa, as origens do terreiro”. p 177. Os *Êssa*, “são os homens importantes que viajaram e trouxeram coisas para o culto”.p 178.

Do mesmo modo, a herança se reinscreve enquanto parentesco religioso no momento mesmo em que a pessoa se submete ao ritual numa determinada *casa de santo*. A pessoa passa a ser partícipe de um modo singular de cultuar deuses e mortos, o que vai também incluir formas de cantar, tocar, dançar e comer, próprias a uma determinada linhagem – a uma determinada forma de cultivar *axé*. Do mesmo modo, marca a pessoa, em suas possibilidades e interditos, o próprio lugar dela na hierarquia do terreiro – na *família de santo*.

Lembro, ainda, que a herança da família ordinária e *de santo* pode incluir *orixás* que, a princípio, não faziam parte do carregó⁴² pessoal. Muitas vezes a força dessa herança é tão forte que alguém pode ser iniciada para o *orixá* de um ascendente que já se foi, ao invés daquele ao qual nasceu relacionada.

f. Orixás

O segundo campo é o dos *orixás*: as divindades, que também são natureza. *Ogun* é ferro; *Xangô* é pedra de raio; *Oxun* água doce; *Oyá* é vento; *Ossaim*, folhas. Estes são os recursos para a formação dos suportes para a existência dos seres no *ayê*. Como vimos no mito, *Obatalá* e *Ajalá* vão se utilizar de tais elementos para a constituição de *aperê* e *ori*. É justamente porque *ori*, *aperê* e *axé* participam de *orixá*, via *axé*, que a relação de filiação se estabelece – e, que, no *ayê*, um *orixá* poderá ser feito *santo* na pessoa. Dizem os mais velhos que os humanos herdam, dessa presença dos *orixás* em suas constituições, suas compleições físicas e modos de agir (Augras, 1983).

⁴² Cada iniciado carrega relações com um conjunto de divindades, não apenas com o *orixá* para o qual foi iniciado. Em alguns terreiros apenas o *orixá* de cabeça é assentado (ganha um lugar de adoração no mundo), em outros, vários ou todos os *orixás* que compõe o carregó, ou enredo de santo, são assentados, mais Exu, Bará e Erê.

E aqui é bom lembrar, junto com Ordep Serra (1995), que a *feitura* consiste em, não apenas fazer um novo sacerdote, mas também, constituir uma divindade pessoal, o *santo* – daí a expressão fazer o *santo* -, a partir das divindades genéricas, os *orixás*. Nesta medida, várias pessoas podem ser filhas de um mesmo *orixá*, mas cada qual terá o seu *santo de cabeça*, o *orixá* pessoal. Isso se expressa no momento em que, na festa pública que apresenta o iniciado com o seu *santo* feito, este é solicitado a dizer o seu nome, que em tese é único, pessoal, embora se remeta ao *orixá* genérico. Voltarei ao processo iniciático mais adiante, para o momento explorarei um pouco mais a relação entre *ori* e *orixá*.

Como mencionado, no Brasil, como na África, o *orí* assume, entre outras acepções, o caráter de divindade, de certo a mais pessoal delas. Divindade que é cultuada por todo adepto. Como já aludido, do correto cuidado para com ele depende o destino pessoal. O culto ao *orí* deve preceder, inclusive, ao do *santo de cabeça*. Desse modo, antes da *feitura* do deus e do adepto – da iniciação – a cabeça deve ser zelada. Temos então o ritual do *oborí*, “*dar de comida a cabeça*”; pois se o *santo* virá a se manifestar em transe de possessão, é porque *ori* o permite (Vogel, Mello e Barros, 1993 e Augras, 1995).

Uma das primeiras providências para o sacerdote que oficializará o rito do *oborí* é a de descobrir a que divindades o suplicante esta constitutivamente relacionado, em especial, quem é o *eledá*, o seu criador, ou dono de seu *orí*. Ele observará comportamentos, criará hipóteses que serão firmadas através do oráculo. Identificado o *eledá* da pessoa, o sacerdote deve discernir que materiais deverão fazer parte do rito: que ingredientes farão parte dos alimentos a serem servidos à cabeça. E quais os alimentos são impróprios para o *orixá* daquele que se submeterá ao rito e, conseqüentemente, para ele próprio.

Vale lembrar que os elementos que compõem os oferecimentos à cabeça são *aperê* para a energia-*axé*. E essa energia, não é única, ela possui qualidades específicas. Existe todo um jogo de forças, de repulsões e atrações entre estas energias e, conseqüentemente, entre as coisas dos mundos. Assim, servir alimento errado ao *ori* pode ser desastroso.⁴³

O sacerdote também deve consultar o próprio *ori*, através dos oráculos, afim de saber que oferendas este deseja receber, se está satisfeito, etc. Lembremos mais uma vez que as vontades do *ori* nem sempre se confundem com as vontades da pessoa, ou dos *orixás* que lhes são patronos, ou do sacerdote que oficia o rito. Não é difícil, no momento do ritual, situações não previstas acontecerem, como *ori* pedir algo que não está sendo servido, ou mesmo não aceitar a oferenda.

g. Odu

O terceiro campo, relacionado ao *ori*, é *odu*. Os *odus* podem ser entendidos como caminhos, ou, de uma forma mais sofisticada, como ‘campos de reiteração da ordem cósmica’ com os quais as pessoas entram em interação e que trazem decorrências para as suas trajetórias de vida. No Brasil, o principal método para se identificar os *odus* é o oráculo dos búzios. Existiriam 16 *odus*, cada um contendo vários subcaminhos, que estão relacionados a histórias exemplares de como os deuses, animais, elementos da natureza e humanos, ao se depararem com determinadas situações, conseguiram (ou não) superá-las, “*como diz o ioruba, só se pode justificar um fato com uma história analógica*” (Miranda, 2001; cf também Beniste, 2000 e Prandi, 2001).

⁴³ Por exemplo, o *obi* (noz de cola) não deve fazer parte do *oborí* dos filhos de *Xangô*, em seu lugar, deverá entrar o *orobô*, noz que agrada especialmente a esta divindade. Azeite de dendê, jamais poderá tocar o *ori* dos filhos de *Oxalá*.

Para alguns, é no próprio *ori* que os *odus* são guardados. Assim, no momento mesmo em que o sacerdote que oficiará o *bori* pesquisa pelos *orixás* do futuro *oborizado*, procurará por os, ou através dos, *odus* que marcam sua vida. Através da consulta, o olhador identifica que procedimentos a pessoa deve tomar perante a situação que está vivendo ou viverá, incluindo aí a realização de oferendas/*ebós*. Aqui, novamente, é necessário manipular o *axé* através de seus suportes matérias (como os *cauris* de *Afwape*, ou o faisão servido a *Orumilá*, ou todos os procedimentos que se fazem no *obori*) de forma que seja (re)estabelecido um fluxo positivo entre *ayê* e *orun* e a transformação possa se dar de modo favorável para o consulente. Como se diz nos terreiros, para que se possa “dar caminho” para as suas dificuldades, e maximizar os aspectos positivos de determinado *odu*.

O próprio mito de *Afuwape* serve como orientação para o rito do *obori* (Vogel, Mello e Barros, 1993). De alguma forma, nesse rito tem-se a chance de voltar à cena primeira, e, sob os auspícios de *Oxalá* e *Iemanjá*, manipular a “cabeça”. No decorrer deste ritual uma réplica do *ori* é constituída (o *ibá-ori*), e operações são feitas em ambos (*ori* e *ibá-ori*) com o objetivo de trazer sorte e prosperidade para a vida do adepto. Temos, então, como que um regresso a cena ancestral, uma volta à casa do oleiro, *Ajalá*.

h. O corpo iniciado: ara ketu

Para aprofundar um pouco mais as categorias utilizadas para pensar o enraizamento no mundo, nos termos do candomblé e xangô, preciso resgatar os sentidos do processo iniciático⁴⁴, que

⁴⁴ Nesta etnografia, tomo como objeto descritivo para a iniciação o modelo ritual que me foi referido como próprio do *Axé Opô Afonja*, contudo, acredito que, para além de detalhes rituais, as proposições analíticas em termos de corporeidade podem ser generalizadas para a compreensão de outros modelos de feitura. Outras referências sobre este modelo iniciático podem ser encontradas em Beniste (1997 e 2002).

tem, conforme os “mais velhos” da religião, a função de preparar o “corpo” do *abiã* (que pode ter aqui o sentido do corpo-instrumento-anatomia-gene-forma-carne da perspectiva ocidental = *aperê*) para se tornar suporte do *orixá*. Vale lembrar que é só a partir da iniciação que os indivíduos podem se considerar, de fato, do candomblé/xangô, e é destes indivíduos, constituídos em filhos-de-santo, de quem estamos tratando neste ensaio.

Na iniciação, de certo modo, os elementos ritualísticos descritos para o *obori* se repetem, mas de forma mais complexificada. Incluindo este mesmo rito como parte importante da *feitura*. O processo se desdobra em múltiplos ritos, que acontecem durante vários dias, período no qual o iniciante fica recluso. Rituais que envolvem, entre outros, a “satisfação” aos ancestrais (tabuleiro de *ibó*⁴⁵) e a fortificação do *ori*/cabeça para suportar o processo que vai se iniciar (ritual do *obori*); o ponto supremo dos vários rituais, a *feitura* do santo propriamente dita, é denominado em alguns terreiros como *aperê*.

Assim, dentre outras conotações, e como aludi, *aperê* é o banquinho no qual o adepto senta no momento da *feitura* do santo. Naquele instante ritual, o suporte/banco do *abiã* em processo de se tornar *iaô* confere o sentido de suporte do *orixá* para aquele indivíduo que, ao se submeter ao rito, renasce para a comunidade.

Conforme Pai Jorge Jauanilê Caribé, *Babalarixá* do *Ilê Axé Odé Obá Omim*, ligado ao *Axé Opó Afonjá* do Rio de Janeiro, cada iniciado deve passar por dois *aperês*. No primeiro, que marca o processo iniciático propriamente dito (e que marcará, por conseguinte, a data de seu aniversário de santo), os sacrifícios são destinados ao próprio “corpo”, para prepará-lo para receber o *orixá*. Neste dia é sacrificado um animal que simboliza a longevidade, na esperança que o adepto venha a ter muitos anos no *ayê*. O segundo

⁴⁵ Ritual em que se oferece aos ancestrais do terreiro várias das comidas votivas dos diversos santos, velas, bebidas e outras oferendas.

aperê, realizado alguns dias depois, é direcionado propriamente ao *orixá* do iniciado. Não obstante, em ambos os rituais, o corpo do iniciante, a pedra⁴⁶ e o deus são cingidos pelo sangue dos animais sacrificados, sinalizando a participação mística que os uni – a pedra e o adepto se constituirão doravante como presença do *orixá* no *ayê*.

Não sei se posso falar em um ponto alto do rito do *aperê*. São muitos os processo envolvidos na transformação de um “corpo” em suporte para a manifestação de um deus: banho de folhas, raspagem dos cabelos, *efun*⁴⁷... Cada procedimento é acompanhado de cantigas apropriadas – são elas que reificam e dinamizam o que está a acontecer (Carvalho, 1993).

Às vezes, me pergunto se o ponto alto do rito não seria a abertura da incisão no alto da cabeça e a fixação do *ochu*⁴⁸ por sobre aquela – conforme dizem os mais velhos, é o *ochu* que marca a pessoa como iniciado. É comum perguntar-se como uma forma alternativa e bem mais sofisticada do ponto de vista do culto, quando se quer saber se uma dada pessoa é iniciada, se ela é *adochu* (possuidora do *ochu*). Por tanto, e pensando nos processos de desagregação do iniciado no *ayê*, na marcação de sua volta ao *orun*, logo no início dos ritos fúnebres (*axexê*), antes de do sepultamento, nova incisão é aberta no alto de sua cabeça e o *ochu* é dito “retirado” (cf. Prandi, 2000).

⁴⁶ Elemento principal do assentamento do santo. É este artefato onde a divindade recebe culto em forma de sacrifícios e onde “pousa” para comer.

⁴⁷ O *efun* é o giz branco com que se pinta os *yaôs*, ação parte de vários dos ritos integrantes da iniciação. Na verdade outras cores são utilizadas – *osun*/vermelho e *wagi*/azul – ainda assim o processo de pintura do *ori* e outras partes do corpo ganha genericamente o nome de *efun*.

⁴⁸ Vogel, Mello, Barros (1993) referem-se a vários mitos que relacionam o *ochu* a protuberância existente no alto da cabeça da galinha d’angola. De acordo com minha vivência etnográfica, este se constitui de um pequeno cone que é feito adicionando água de folhas a uma mistura de diferentes pós, alguns deles advindos de elementos reservados das obrigações acontecidas no *Ilê Axé*. Assim, no *ochu* se expressa a idéia de participação no *axé*, uma vez que nas terrinas dos diferentes pós utilizados, presente e passado se misturam para fazer o futuro, e fortalecer o *axé* do *Axé*.

Não obstante, sobretudo antes de ser iniciado, o que me parecia o ponto alto do rito era o momento do nome: a pessoa enrolada em panos brancos, do mesmo modo como nos mostra Pierre Verger (1981) os iniciantes na África; fios de conta no pescoço, dentre eles o *mocam*⁴⁹; *contra-egums*⁵⁰ atados nos braços e *idés*⁵¹ a tilintar nos pulsos; cabeça raspada e pintada; sacrifícios realizados por sobre o *ochu* no alto do *ori*; peninha de *ekodidé*⁵² amarrada na cabeça, penas de pato, galinha d'angola, pombo e frangos estrategicamente colocadas por sobre, como que ao mesmo tempo disfarçando e assinalando, o *eje*⁵³ resultantes dos sacrifícios...

Neste momento, onde se parecia aferir a eficácia do *adochar* através da possibilidade da fala do santo, a comoção da comunidade é indescritível: todos esperam apreensivos... O sacerdote solicita e o santo grita pela primeira vez o seu nome. A felicidade transborda no terreiro, outros deuses chegam e o *santo* recém feito começa a ensaiar, ainda meio que desengonçado, os seus primeiros passos. E, vale ressaltar, porque se trata de um deus, já nasce bailando.

Do *roncó*⁵⁴ o *orixá* recém-nascido é levado ao barracão, seguido por outros *orixás* que vieram compartilhar daquela alegria, seguem a mãe e o pai pequenos e toda a alta corte do *ilê-Axé*. O *orixá* já tem mais um *ara* no *ayê*, uma nova esposa para servi-lo e a família de santo ganha mais um filho. Encaminhado do *roncó* ao barracão⁵⁵ a comunidade entoia o “hino do *ketu*”:

⁴⁹ Colar de palha da costa trançada, tendo em duas extremidades, diametralmente opostas, “vassourinhas”/tufos de palha da costa.

⁵⁰ Tranças de palhas da costa que têm por função espantar os espíritos dos mortos.

⁵¹ Pulseiras.

⁵² Pena vermelha de uma espécie de papagaio africano que, conforme vários mitos está relacionado ao poder da geração.

⁵³ Sangue.

⁵⁴ Quarto onde se dá o processo iniciático.

⁵⁵ Local onde acontecem as festas públicas.

Fara imorá olowô,
Fará imorá
- Ara Ketu ê
Fara imorá
Alguém para abraçar o homem rico (procura)
Alguém para abraçar
- O povo (ou família) do *Ketu* está aí
Alguém para abraçar

Neste momento a comunidade se abraça, a alegria é geral. A letra e a tradução dessa cantiga me foram concedidas pelo antropólogo e religioso Robson Cruz em comunicação numa das listas da internet da qual, ambos, fizemos parte. Ele diz que “*[a cantiga] significa que Oxossi está chegando de viagem e buscando seus familiares para abraçá-los*”. Questionado sobre a possibilidade de dar o sentido de corpo ao termo *ara* nesta cantiga, ele respondeu:

Como tudo na tradição oral iorubá, esses versos trazem também um jogo de palavras. "Faramónra" (fĩ-ara-món-ara) se compõe duas vezes da palavra "corpo" (ara), e significa "abraçar alguém", "estar em harmonia com alguém" ou "ter familiaridade com alguém". Mas a quase homófona "ará" (a pronúncia é ligeiramente diferente por causa da entonação do segundo "a") significa tanto "habitante de", como "parente" - como em "arákúnrin", "irmão". A partir desse leque de significados muitas mensagens podem ser deduzidas ...

De fato, esta fala do Robson pode nos conduzir a muitos caminhos, entretanto gostaria de enfatizar dois pontos:

1.º o caráter relacional que surge nestas várias acepções e uso do termo *ara*;

2.º as quatro instâncias (*egum/aperê/axé/ori*) são, na minha interpretação, por este termo, alinhavadas.

Como alude Robson, *ara* é habitante, é irmão, é família, é povo. *Fi-ara-món-ara* diz de dois habitantes do ketu que se congratulam. Seria *ara* a expressão maior da corporeidade afro-brasileira: ele remete não só um ser humano, formado desde sua criação por *egum-ori-aperê-axé*, mas para alguém, já enraizado no mundo, que passou pelo processo iniciático e tornou-se irmão, habitante da família ketu.

Essa estrutura conceptual se atualiza (ou orienta a percepção e constituição) tanto no *omo-orixá*, aqui analisado em maior profundidade, mas também em outras corporalidades como os assentos dos santos, o próprio *ilê-axe*, e outros artefatos rituais (cf. Augras, 1995). De outro modo, os *ara* (*eleguns*, assentos, fios de conta etc) são (manifestação d)os *orixás* no *ayê*. Suas expressões maiores são os *omo-orixá* quando incorporados: *Oxossi*, o homem rico, o rei do Ketu (ou qualquer *orixá*) entra, e a comunidade se regozija, cantando alegremente ao Povo do Ketu. Aliás, *Oxossi* é presentificação maior de seu próprio povo: *Alaketo*, o rei, de outras versões desta cantiga.

i. Uma síntese

A título de síntese podemos dizer que se é no *aperê* que o *axé* é guardado, é também nele que o *orí* se encrava trazendo os elementos que marcam cada ser, ao mesmo tempo em sua singularidade e na participação mística com os deuses, ancestrais e com caminhos já vividos por outros seres míticos. Se sem *axé* o *aperê* se desfaz, transformando-se novamente em proto-matéria; por sua vez, sem *aperê* e sem *orí*, o *egum* não pode chegar a existência no *ayê*. Mas, se a existência no mundo exige os quatro termos, o enraizamento enquanto afro-religiosos exige que o processo de criação seja re-editado para que, neste momento, um

orixá possa nascer *santo*, e a pessoa e o deus renascidos se coloquem a serviço do *Axé*. E nem santo nem filho de santo se fazem sozinhos.

É justamente sobre esta criação comunitária, onde, se tudo der certo, será *odara* (boa-bela-útil), que o termo *ara* se refere. Na minha interpretação, *ara* é uma das mais importantes dimensões para se falar do enraizamento no mundo, destacando que ela não recobre ou é recoberta pelo conceito ocidental de corpo. Ele acena para a dimensão relacional-comunitária que concorre para a feitura de alguém habitante do mundo afro-religioso: *omo-orixá*, filho de santo.

No candomblé e xangô, a modalidade e relação física dos humanos com o mundo, em toda a sua plenitude (pois que abençoada e fortalecida pelos deuses), só se dá se esta mesma comunidade, recriando as cenas míticas através dos rituais, transformarem um simples corpo em *ara* – um ser habitante do mundo e habitado pelos deuses e ancestrais. Processo que se realiza a partir da direção dada por um sacerdote quando coloca em participação, via *axé* (energia) e *Axé* (comunidade), a personalidade de alguém, *egun-ori-aperê*, com ancestralidade-*odus-orixás*, religando *ayê* e *orun*.

Referencias bibliográficas

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*, Petrópolis, Vozes, 1983.

BARBÁRA, Rosamaria. A dança sagrada do vento, in Cleo Martins e Raul Lody, (orgs.), *Faraimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro, Pallas, 2000.

BARROS, José Flávio e TEIXEIRA, Maria Lina. O código do corpo: inscrições dos Orixás, in Marcondes Moura, *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. *Sociologia de lá religion*, Barcelona, Júcar Universidad, 1986.

BENISTE, José. *Águas de Oxalá*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.

_____. *Orun-Aiye: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luís Felipe. El campo religioso afro-recifense contemporâneo: nuevos modelos religiosos y políticas de identidade, in J Monter (Ed.), *Integración social y cultural*. España: Universidade da Corunã, 2002.

BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema em Recife, in Reginaldo Prandi (Org.), *Encantaria Brasileir*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

CARVALHO, José Jorge. *Cantos sagrados do xangô do Recife*, Brasília, Fundação Cultural Palmares, 1993.

DESCHAMPS, Hubert. 1970, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, Presses Universitaires de France.

DOUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*, São Paulo, EDUSP, 1975.

_____. *O Individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

FOUGERAY, Sylvie. Do corpo na Antropologia à Antropologia do Corpo, In: *Anais do V encontro de antropólogos do Norte-Nordeste*, Recife, Ed. Universitária, 1998.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*, Rio de Janeiro, Rocco, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

LE BRETON, David. *A sociología do corpo*, Petrópolis, Vozes, 2006.

_____. *ADEUS AO CORPO: ANTROPOLOGIA E SOCIEDADE*, CAMPINAS, PAPIRUS, 2003.

LUNEAU, René e THOMAS, Louis-Vicente. *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock+Plus, 1981.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, in *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro, EDU, 1974.

MAUSS, Marcel. Sobre as técnicas corporais, in *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, EDU, 1974.

MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção do 'Eu'*, in *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro, EDU, 1974.

MIRANDA, Agenor. *Caminhos de odu*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

Monique Augras, *Alteridade e dominação no Brasil*, Rio de Janeiro, NAU, 1995.

MOURA, Carlos Eugênio (org.). *Saída de Iaô – cinco ensaios sobre a religião dos Orixás, fotos de Pierre Verger*, São Paulo, Axis Mundi/Fundação Pierre Verger, 2002.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

_____. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no Candomblé, in Cleo Martins e Raul Lody, (orgs.), *Faraímará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, p. 176.

_____. *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, HUCITEC-EDUSP, 1991.

_____. *Os príncipes do destino: histórias da mitologia afro-brasileira*, São Paulo, Cosac & Naify, 2001.

RIBEIRO, Rene. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIOS, Luis Felipe. Corpos e prazeres nos circuitos de homosociabilidade masculina do Centro do Rio de Janeiro, *Ciênc. saúde coletiva*, vol.13, no.2, 2008, p.465-475.

_____. Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no candomblé baiano-carioca. In: *Sexualidade, gênero e sociedade*. Ano 8, n.º 17, Rio de Janeiro, IMS/UERJ, 2002.

_____. *Lôce lôce, metá rê-lê! Homossexualidade e transe(tividade) de gênero no candomblé de nação*. Recife, dissertação de mestrado em antropologia – UFPE, 1997.

_____. *O Feitiço de Exu - Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Programa de Pós Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

RIOS, LUÍS FELIPE; PAIVA, VERA; MAKSUD, IVIA; OLIVEIRA, CINTHIA; CRUZ, CLAUDIA; SILVA, CRISTIANE; TERTO JR, VERIANO; PARKER, RICHARD. OS CUIDADOS

COM A "CARNE" NA SOCIALIZAÇÃO SEXUAL DOS JOVENS, *PSICOL. ESTUD.*, MARINGÁ, V. 13, N. 4, DEC. 2008 .

SAHLINS, Marshal. *Cultura na prática*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004.

_____. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

SANTOS, Joana Elbein. *Os nãgó e a morte*, Petrópolis, Vozes, 1976.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*, Petrópolis, Vozes/Koinonia, 1995.

SFEZ, LUCIEN. *A SAÚDE PERFEITA: CRÍTICA DE UMA NOVA UTOPIA*, SÃO PAULO, LOYOLA, 1996.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, São Paulo, Àtica, 1994.

SODRÉ, Muniz. Arke Negra: o corpo microcôsmos ritualístico, in *Anais do V encontro de antropólogos do Norte-Nordeste*. Recife, Ed. Universitária, 1998, p. 155.

TAYLOR, Timothy. *A pré-história do sexo: quatro milhões de anos de cultura sexual*, Rio de Janeiro, Campus, 1997.

TURNER, BRYAN. *EL CUERPO Y LA SOCIEDAD: EXPLORACIONES EN TEORIA SOCIAL*, MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÔMICA, 1989.

VERGER, Pierre, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

VILLAÇA, NILSA E GÓES, FRED. *EM NOME DO CORPO*, RIO DE JANEIRO, ROCCO, 1998.

VOGEL, Arnol; MELLO, Marco Antônio e BARROS, José Flávio. *A galinha d'angola, iniciação e identidade cultural afro-brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas/EDUFF, 1993.

Corpos no limite: significados políticos e pedagógicos da imolação de Francisco Anselmo Barros e das greves de fome de Dom Luiz Cappio⁵⁶

Marcos Antonio dos Santos Reigota⁵⁷

Desde o início do primeiro governo Lula uma série de medidas relacionadas com a temática ambiental tem sido questionada por militantes históricos, relacionados de uma forma ou de outra no interior do movimento que possibilitou Marina Silva ter assumido o Ministério do Meio Ambiente.

Os questionamentos iniciais deram origem a documentos, depoimentos públicos e manifestos, inicialmente restritos aos espaços e limites do próprio movimento, para em seguida terem grande repercussão social. Essas manifestações, aqui denominadas de “vozes dissidentes”, são a base da pesquisa em realização, originada após o debate provocado pelo texto “ A educação ambiental frente ao esfacelamento da cidadania no governo Lula 2002-2006” (REIGOTA, 2007).

Entre as sugestões que recebi dos/das colegas foi a de aprofundar alguns aspectos, apenas indicados naquele texto, como a imolação de Francisco Anselmo Barros e a primeira greve de fome de Dom Luiz Cappio.

⁵⁶ A primeira versão desse texto foi apresentada no I Simpósio Nacional sobre Política, Ética e Educação, na Unicamp em 13.06.2008 e no I Encontro de Educação Ambiental da Universidade Federal do Pará em 24 de abril de 2008.

⁵⁷ Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Sorocaba. Pesquisador do Cnpq-nível 2. Doutor pela Universidade Católica de Louvain e Pós-doutorado pela Universidade de Genebra.

Esses dois gestos radicais que marcaram o movimento ambientalista brasileiro e ultrapassaram as suas fronteiras, precisam ser melhor estudados, com o devido recuo histórico, mas este recuo não pode ser uma barreira para que não sejam analisados no contexto dos desafios políticos, éticos, ambientais, religiosos e pedagógicos dos tempos atuais.

Tendo consciência dos limites e da necessidade de trazer aos espaços públicos de debate, reflexão, aprendizado e formação de educadores/as (ambientais, ou não) de gestos radicais como esses, pretendo mais do que indicar algumas possibilidades de análise, enfatizar a necessidade política e pedagógica de nos determos em fatos concretos da vida cotidiana e nas suas mais diversas interpretações.

As duas greves de fome realizadas por Dom Luiz Cappio, contrário à transposição do Rio São Francisco, foram exaustivamente documentadas pelos meios de comunicação e se encontram ainda vivas na nossa memória, no entanto não me parece ser o caso da imolação de Francisco Anselmo Barros (ou Francelmo como era conhecido), ocorrida em 12 de novembro de 2005 no centro da cidade de Campo Grande em Mato Grosso do Sul.

Francelmo ateou fogo ao próprio corpo em protesto contra a possibilidade de instalação de usinas de álcool na Bacia do Alto Paraguai em pleno Pantanal.

Segundo relatos de seus amigos e familiares, ele premeditou cada momento do seu ato. Antes de ir para o centro da cidade, escreveu 15 cartas explicando seus motivos e numa delas deixou um recado: “Continuem a luta por mim”.

Naquela tarde de novembro estava marcada mais uma manifestação contrária às usinas. Francelmo estava entre muitos outros manifestantes. Em determinado momento, se afastou do grupo, foi até a sua velha Kombi e retirou dali dois colchões.

Os colocou em forma de cruz no calçadão, embebeu-os de álcool, riscou um fósforo e se jogou no fogo. Sacrificou a sua vida por uma causa, que ainda segundo relatos de pessoas próximas a ele, era a sua causa de ser, de existir. Nesses mesmos relatos são enfatizados a aproximação de Francelmo com a natureza, que o tornava um defensor obstinado. Para quem conhece o Pantanal, as referências e representações dessa região ao paraíso bíblico não é nenhuma novidade. Essa relação do Pantanal com o paraíso cristão estava presente nele, que também se considerava um afilhado de São Francisco de Assis. Para Francelmo a natureza era uma dádiva divina (MACIEL;MEDEIROS, 2006).

Karl Jaspers observa que o suicídio, “pode tratar-se de um ato de imitação, uma atitude de coerção, mas pode também tratar-se de um impulso muito original, de uma vontade deliberada acompanhada de uma claríssima consciência” (JASPERS, 1950, p.480). A perspectiva da “vontade deliberada acompanhada de claríssima consciência”, inserida num contexto político, com forte dimensão religiosa, é a minha opção de análise desse manifesto radical.

Na impossibilidade de abordá-lo em seus aspectos psicológicos, sociológicos e teológicos, detenho-me nos indícios de seus significados políticos e pedagógicos. Ao optar pela imolação no espaço público, Francelmo inaugurou entre nós um gesto político.

A imolação é freqüente em sociedades não marcadas pelo cristianismo, mas nas sociedades “ocidentais e cristãs”, os casos mais recentes e de grande repercussão internacional foram a imolação dos estudantes Jan Palach, em janeiro de 1969, aos 21 anos, e de Jan Zajic, então com 19 anos, em fevereiro do mesmo ano, em protesto contra a invasão da Tchecoslováquia pelo exército soviético. Em abril do mesmo ano e pelos mesmos motivos foi a vez de Euzen Plocek se imolar. (BROUÉ, 1979).

Como ato religioso e/ou protesto político frente ao totalitarismo a imolação não apresenta registros na sociedade brasileira contemporânea.

O ato extremo do “sacrifício da existência temporal” (JASPERS, 1950, p. 480), realizado por Francelmo, como manifestação contrária à uma política ambiental, é inédito numa sociedade próxima da consolidação democrática.

Se mesmo com todas as mazelas, abusos, injustiças e fragilidades podemos dizer que vivemos numa sociedade que busca a Democracia, na qual o embate político está pautado na disputa, não só dos interesses e poderes, mas também e principalmente, no de interpretações diferentes e divergentes através das instituições e pelo diálogo exaustivo de argumentos cabe a pergunta: o que leva um homem experiente e militante histórico, marcado pelas lutas sociais no período mais sombrio da ditadura militar, considerar, em 2005, que a única forma de ser ouvido (e proteger a natureza) é a transformar em cinzas a sua voz?

Poderia esse ato extremo indicar que ainda estamos distantes da concretização “das condições básicas de diálogos” (VATTIMO, 1996, p-51-52), que possibilitam a plena (co)existência do conflito de interpretações das posições divergentes e diferentes? Quaisquer que sejam as respostas em relação a essas perguntas, fica evidente o protagonismo da educação em geral e da educação ambiental em particular, principalmente a que se quer política, crítica, participativa e que têm na cidadania e na ética dois dos seus principais fundamentos.

A imolação de Francelmo dividiu opiniões num primeiro momento e logo depois desapareceu, não só dos nossos debates como também de nossas conversas cotidianas. A velocidade do tempo presente se incumbiu de colocá-la num passado distante, nas fronteiras do esquecimento. Uma breve busca pela internet

podemos localizar como que pessoas com identidades (virtuais) se manifestaram em relação ao ato de Francelmo.

Em 13 de novembro de 2005 a notícia circulou pelo país. No site do Centro de Mídia Independente, alguns leitores assim se manifestaram:

“ Já que vai morrer, deveria ter usado suas forças contra algum deputado safado, senador ladrão ou juiz corrupto! Essa merda romântica de imolação é pura festa para a mídia; não resolve coisa nenhuma, só desqualifica a minoria em desvantagem...Um país se transforma de fato com muito estudo e trabalho, quando isso não funciona a saída é a guerra. Show desse tipo em praça pública é assunto muito lucrativo para o noticiário antes da novela...” (“Assutada e indignada”).

“Cara burro pra caralho. Porra, que babacão!!! Se é pra fazer algo extremo pega uma arma e mata um usineiro desses e se mata depois, se queimar desse jeito não passa de uma babaquice sem tamanho...” (“Jonas”).

“ Fico mais horrizado(sic) com os comentários de repúdio à corajosa ação do companheiro do que com o próprio fato dele estar com o corpo 100% queimado. Ao invés de escrever mensagens de solidariedade a uma pessoa que agora está no hospital, tentando, de forma desesperada, chamar atenção das autoridades públicas e da população para uma situação emergencial. Pelo contrário, as pessoas ficam rechando(sic) algo que já foi feito e, elas mesmos não teriam coragem de fazer. Não adianta matar um usineiro, e depois se matar. Mudam os usineiros, mas não muda o problema. E de certa, o cara não queria prejudicar ninguém,

a não ser a si mesmo com o seu protesto. Lembrou-me os budistas lá do outro lado do mundo, que vez ou outra deixam-se queimar. Avante!” (“Renato”).

Um outro que não se identificou, em resposta ao “Renato” no mesmo dia escreveu:

“Confusão de retardado psicopata. Renato, desde quando tira(sic) a própria vida é ato de coragem animal, penso racional! Papo de Buda, cara! Caso você queira comete(sic) uma insanidade dessas, por favor seja útil, ao menos leve com você algum outro insano canalha, a mioria(sic) agradece o sumiço de quem tira a vida alheia e de si próprio(sic),ato extremo de CORVADIA (sic) muito mais para escorpião do que para Buda, só faltava essa! Ainda tem o displante de mencionar uma religião do oriente, sem o mínimo respeito.”

(www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/11/337655.shtml
consultado em 18 de abril de 2008 e 13 de maio de 2008).

Num outro espaço virtual, um internauta pergunta:

“Você sabe o que é um ecochato?” e obtém a seguinte resposta de alguém que se identifica como “Professor Machado”.

“Antigamente o ecochato era uma expressão preconceituosa que direcionava principalmente àquelas pessoas que insistiam com ideais ambientais pragmáticos de forma extremista e não pensada. Um caso recente foi de Francisco Anselmo de Barros, que ateou foto(sic) ao próprio corpo durante protesto no Calçadão, no centro de Campo grande.

Você concorda com essa atitude? Respeito toda sua família pela perda, porém acredito que ele seria mais útil trabalhando conosco. Para mim, foi um ecochato. Temos que ter consciência e opinião das coisas sim, mas não sermos extremistas!” (“Professor Machado”)

(<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070604012407AAoZGwI> consultado em 19 de abril de 2008 e 13 de maio de 2008).

A primeira greve de fome de Dom Luiz Cappio que durou 11 dias aconteceu pouco antes da imolação de Francelmo. Os dois gestos têm a mesma origem e colocam em evidência “o sacrifício da existência temporal” como possibilidade política, de protesto e intervenção contrária a decisões de governos eleitos democraticamente.

A dimensão religiosa da imolação e da greve de fome aqui explicitadas parecem bem evidentes e não seria incorreto localizá-la dentro de uma perspectiva ecologista bastante influente entre nós, que “espiritualiza” a natureza e a vida de forma geral.

Esse pensamento têm marcada influência nos movimentos sociais e ambientalistas, na mídia, em trabalhos acadêmicos sobre educação ambiental e ecologia de forma geral, ou ainda nos órgãos públicos através de seus funcionários. Um dos seus principais divulgadores é Leonardo Boff, que inclusive foi professor de Dom Luiz Cappio no Seminário Franciscano em Petrópolis.

A imolação e a greve de fome trazem nítidas essas influências e são protestos emblemáticos diante do poder econômico e político atual, que incorporam a noção de desenvolvimento sustentável para práticas e projetos insustentáveis.

Outro aspecto em comum desses dois protestos é a impossibilidade de se levar à frente os argumentos e reivindicações

através do diálogo e da disputa de interpretações condizentes com uma sociedade democrática.

Dom Luiz Cappio suspendeu a sua primeira greve de fome devido a possibilidade de se estabelecer um diálogo com o governo, onde os cidadãos contrários à transposição do Rio São Francisco fossem ouvidos. Tendo, segundo ele, os canais e promessas de diálogo fechados ele realiza uma segunda greve de fome, que provocará intensos debates no seio da Igreja Católica e na opinião pública. Sobre ela se manifestaram vários intelectuais como por exemplo: José de Souza Martins, Fernando Altemeyer, Denis Lerrer Rosenfield, Dora Kramer e Washington Novaes.

O manifesto escrito por Leonardo Boff “Pela vida de D. Luiz Cappio, pela vida do rio São Francisco” (BOFF, 2007), provocou uma intensa discussão, com agressões verbais e desqualificações no sítio do Centro da Mídia Independente, que impresso chega a 76 páginas.

(www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/12/406027.shtml, consultado em 19 de abril de 2008 e 14 de maio de 2008).

Em entrevista ao jornal O Estado de São Paulo publicada em 29 de novembro de 2007 Dom Luiz Cappio disse:

“Dois anos atrás, quando suspendemos (o jejum) lá em Cabrobó (PE), nós só suspendemos porque houve um compromisso do governo para que fossem paralisadas as obras e houvesse negociações. Nós confiamos nas palavras do governo, respeitamos as assinaturas de autoridades. O diálogo teve início, mas logo se acabou. Acreditávamos que era devido ao ano eleitoral. Quando Lula foi reeleito, nós pedimos a reabertura do diálogo. A resposta do presidente foi o início das obras de transposição e, além de tudo, utilizando o Exército” (MAYRINCK, 2007).

A posição de Dom Luiz Cappio aqui é bem clara e é interessante observar que ele denomina a greve de fome como jejum e emprega a primeira pessoa do plural ao se referir ao seu ato pessoal. Foi o corpo dele que sofreu, por vontade própria e convicção, consciente e resistente, mas o significado do gesto é expressado como se tivesse sido coletivo. Ele também enfatiza o papel simbólico do uso da força e da intimidação quando o Exército é chamado para iniciar as obras.

A greve de fome tem sido empregada nos mais diversos contextos políticos e culturais com resultados diferenciados (PINGUET, 1987).

Durante a ditadura militar no Brasil foi um recurso utilizado, entre outros, pelo atual presidente da República. No caso das greves de fome de Dom Luiz Cappio, a dimensão política está carregada da dimensão religiosa e colocou no espaço público divisões internas na Igreja Católica, não só no que diz respeito à doutrina em relação à vida, morte (suicídio), sacrifício, sacerdócio e política, mas também em relação à questão da transposição do Rio Francisco, sendo que arcebispos como Aldo Pagotto, da Paraíba é um dos mais conhecidos entre os favoráveis à transposição.

Numa entrevista publicada no jornal O Estado de São Paulo em 19 de dezembro de 2007, o teólogo da PUC-SP, Fernando Altemeyer comenta a greve de fome de Dom Luiz Cappio assim:

“existe a interpretação positiva, isto é, posso elogiar a ação do bispo e dizer que seu gesto é como o de Jesus. Não há prova de amor maior do que dar a vida por quem se ama. Pode se dizer que ele encontrou o caminho da entrega da vida, como quiser e quando quiser. Mas posso ler negativamente também: A vida é de Deus, há outros caminhos de ação, e o bispo afinal, não é Jesus, que pode ressuscitar” (GUTERMAN, 2007).

As diversas interpretações possíveis sobre a imolação e a greve de fome apresentados tocam em aspectos complexos do que Gianni Vattimo chama de “historicidade cristã” (VATTIMO, 2005, p. 56).

Esse legado histórico, cultural e religioso seria ele, um entrave para que se estabeleçam as condições básicas de diálogo?

Uma possibilidade de resposta mais pessimista é quando observamos a historicidade cristã marcada pelos autoritarismos, populismos, paternalismos, obediências e temores, martírios e sacrifícios.

Mas se pensarmos, com Vattimo, na possibilidade cristã de respeito e solidariedade, distante dos dogmas institucionalizados poderemos ter uma resposta mais otimista.

De qualquer forma, para nós educadores/as ambientais e militantes da causa ecologista não desvinculada das lutas por cidadania, ética e justiça temos que buscar sólidos argumentos para as possíveis respostas que essas duas alternativas nos dão.

Como sujeitos de uma história que nos impele a fazer opções cada vez mais radicais (ir à raiz dos problemas) nas nossas práticas pedagógicas e sociais cotidianas, precisamos ficar atentos para não colocarmos corpos e vidas em risco. Inclusive o nosso corpo e a nossa vida.

Nesse aprendizado político e cultural a nossa herança histórica não deve ser colocada de lado, mas muito menos nos imobilizar frente aos desafios que os fatos concretos da vida cotidiana contemporânea e suas interpretações nos trazem.

É nessa condição que teremos que extrair elementos para uma pedagogia da participação cidadã ativa.

Ampliar os espaços de indagação sobre nossas dúvidas e sobre as possibilidades de vida associativa, comunitária e autônoma, parecem ser cada vez mais pertinentes frente ao esfacelamento da cidadania e da ética que presenciamos nos

últimos anos no Brasil e os graves problemas socioambientais que estamos enfrentando e enfrentaremos nos próximos anos.

As controvérsias são inúmeras em relação à exploração da Floresta Amazônica, transposição do Rio São Francisco, construção de usinas nucleares, liberação de *transgênicos*, produção de *biodiesel* e colapso urbano provocado pela oferta imobiliária e excesso de automóveis (para ficar só nos exemplos mais conhecidos). Quais são as condições que a educação ambiental tem de formar cidadãos e cidadãs aptos para enfrentarem esse debate dentro das condições básicas de diálogo?

Quais são as contribuições que ela poderá trazer para o aprimoramento dos debates políticos em torno de questões tão complexas?

Os protestos de Francelmo e Dom Luiz Cappio trazem implícitos esses questionamentos a todos nós, cidadãos e profissionais da educação, politicamente compromissados.

Num tempo marcado pelo uso do corpo como suporte para discursos de idealização da imagem de si, narcisista e padronizada (PELBART, 2007, p.25-26) eles o utilizaram para o sacrifício e martírio questionador, colocando o próprio corpo no limite de suas resistências e possibilidades políticas. Seus corpos no limite nos servem de espelhos para aquilo que não queremos (ou queremos?) para nós mesmos.

O silêncio sobre os significados políticos e pedagógicos desses fatos recentes, só teria dignidade e pertinência se fosse para lembrar da importância do silêncio numa sociedade barulhenta. Não sendo assim, ou seja, não sendo para colocar em evidência a importância do silêncio, cabe então perguntar: qual é o ruído que esses gestos provocaram na nossa forma de atuar e pensar o político, o pedagógico e o meio ambiente?

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. *Pela vida de D. Luiz Cappio, pela vida do rio São Francisco*, 15/12/2007 Disponível em www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/12/406027.shtml. Acesso em: 19 de abril e 14 de maio de 2008.

BROUÉ, Pierre. *A Primavera dos povos começa em Praga*. São Paulo: Kairós, 1979.

GUTERMAN, Marcos. *Vale uma vida a causa do Rio São Francisco?* Entrevista com Fernando Altemeyer. *O Estado de São Paulo*, 19 de dezembro de 2007. p. A9

JASPERS, Karl. *Psicologia delle visioni del mundo*. Roma: Casa Editrice Astrolábio, 1950. Trad. De Vincenzo Loriga.

KRAMER, Dora. Transposição sem tradução. *O Estado de São Paulo*. 21 de dezembro de 2007, p. A6

MACIEL, Alexandre; MEDEIROS, Yara. *A vitória de Francelmo!*, 19.04.2006. Disponível em www.redepantanal.org. Acesso em 16 de abril de 2008.

MARTINS, José de Souza. *O rio que nos divide*. *O Estado de São Paulo*, 16 de dezembro de 2007, p. J.3

MAYRINCK, José Maria. *Não tem mais o que discutir, não tem como dialogar*: Entrevista com Dom Luiz Flávio Cappio. *O Estado de São Paulo*, 29 de novemnbro de 2007, p. A 17.

MENDES, Alex, Ambientalista ateia fogo no próprio corpo durante protesto em Campo Grande, 13 de novembro de 2005. disponível em www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/11/337655.shtml. Acesso em 18 de abril e 13 de maio de 2008.

NOVAES, Washington. *Bordões surrados não resolvem. O Estado de São Paulo*, 28 de dezembro de 2007, p. A2.

PELBART, Peter Pál, A vida desnuda. In GREINER, Christine;AMORIM, Cláudia. (Orgs.). *Leituras da morte*, São Paulo; Annablume, 2007, p.21-36

PINGUET, Maurice. *A morte voluntária no Japão*. (Tradução de Regina Abujanra) Machado Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

REIGOTA, Marcos. A educação ambiental frente ao esfacelamento da cidadania no governo Lula (2002-2006), in RIBEIRO, Maria Auxiliadora Teixeira;BERBARDES, Jefferson de Souza; LANG, Charles Elias. (orgs). *A produção na diversidade: Compromissos éticos e políticos em Psicologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007, p. 235-272.

ROSENFELD, Denis Lerrer, Dom Luiz x dom Luiz, *O Estado de São Paulo*, 24 de dezembro de 2007. p. A2.

VATTIMO, Gianni. Hermeneutica, democracia y emancipación, in Vattimo, Gianni, *Filosofia, política, religión: Mas allá del “pensamiento débil”*, Oviedo:Nobel, 1996, p.47-66. Introduccion y edición de Lluís Álvarez.

VATTIMO, Gianni. L’età dell’interpretazione’. In RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *Il futuro della religione:solidarità, carità, ironia*. Milano:Garzanti, 2005.p.47-57. A cura di Santiago Zabala.

Sorocaba-20 de maio de 2008

Humano, Trans-Humano, Pós-Humano e Desafios Éticos

Everaldo Cescon⁵⁸

a. Introdução

Nos últimos tempos a filosofia tem precisado se confrontar progressivamente com uma fronteira antropológica que elimina não só a categoria de “indivíduo” elaborada pela modernidade, como também com a própria noção de “humano” que acompanha a história do humanismo ocidental desde as suas origens. Tem-se a sensação de que o homem está “antiquado” em diversos aspectos: em relação ao poder da técnica; em relação às forças descontroladas que o movem (a história, a linguagem, a economia); em relação à tecnologia que “mora” nele (órgãos artificiais e chips implantados diretamente no corpo humano); em relação à descoberta do genoma humano que transformou radicalmente a imagem do nosso organismo numa espécie de texto codificado.

Como em nenhuma outra época deve-se retomar a pergunta que o salmista dirigiu a Deus: *“Quando vejo o céu, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste, que é um mortal, para dele te lembrares, e um filho de Adão, para o vires visitar?”* (Sl 8,4).

⁵⁸ Pós-doutorado em Filosofia na Universidade de Lisboa. Bolsista da Fundação para a Ciência e Tecnologia – Portugal. Doutor em Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana – Itália. Professor da Universidade de Caxias do Sul – Brasil. E-mail: everaldocescon@hotmail.com ou ecescon@ucs.br

Tentando delinear as coordenadas de uma resposta a tal questão, é preciso admitir que há algum tempo aquele homem do qual se fala está sendo submetido a extraordinárias mudanças, sobretudo no aspecto corporal. Pela hibridação entre o homem e o animal e entre o homem e a máquina, estamos nos aproximando do pós-humano. Craig Venter,⁵⁹ o cientista norte-americano que se tornou célebre por ter anunciado a criação em laboratório de um cromossomo, durante uma entrevista à rede televisiva inglesa BBC, afirmou: “A criação de um genoma humano inteiro numa proveta já será possível neste século, mas não creio que isto acontecerá, porque todos nós, cientistas, somos contrários a experimentos deste tipo com humanos. Isso não exclui, porém, que no próximo século alguém o faça ou procure mudar partes do DNA para melhorar algumas características físicas”.

O fato é que estamos às voltas com um desafio inédito que vê a ciência e a técnica levando o homem para além do próprio homem, já descrito como um ser biônico, um cyborg, etc., produzindo um conflito ainda mais radical em relação a todos os que dominam a nossa época fragmentada e confusa, entre culturas, religiões, gêneros, classes, gerações e assim por diante e que, entretanto, ainda se situam no âmbito das relações entre humanos.

O advento do pós-humano, pedindo uma ampliação da resposta à questão “que é o homem?”, poderia também pôr em xeque-mate a pedagogia, pois corremos o risco de não saber mais como educar um homem e uma mulher que correm o perigo de ver a sua própria natureza humana alterada irreparavelmente. Estamos diante de um paradoxo nunca antes conhecido pela educação: o fim daquilo que parecia ser natural, imutável, fisiológico e, a seu modo, transcendente. Como educar o cyborg que já está entre nós?

⁵⁹

Informação

disponível

em:

http://topics.nytimes.com/top/reference/timestopics/people/v/j_craig_venter/index.html
Acessado em 20Jun.2010.

Por séculos considerou-se que a educação deveria se ocupar especificamente do espírito, da consciência e do saber. Agora tal perspectiva é posta radicalmente em discussão pela evolução da biologia e, em geral, pelas ciências e pelas tecnologias. É por isso que a educação não pode ignorar o que está acontecendo. Precisa manter vivas as interrogações decisivas da ética. Ainda se pode pensar uma ética (e uma política) depois do fim das clássicas distinções natural/artificial, corpo/mente, livre arbítrio/determinismo, autonomia/heteronomia?

A educação é convocada a questionar os pressupostos racionais sobre os quais fundar as regras de uma nova ética pública. Tem a tarefa de definir as fronteiras intransponíveis daquilo que é humano, impedindo-o de degenerar no des-humano.

b. Breve história do conceito

Para compreender a expressão “pós-humano” é necessário refletir sobre a sua relação com o paradigma moderno e pós-moderno. Se o primeiro leva a termo o espírito do Iluminismo com a ideia de uma taxonomia do real que classifica e decompõe os elementos complexos em elementos simples, o segundo, com o nascimento do pós-estruturalismo e do desconstrutivismo, marca a passagem do enquadramento de elementos reais ao enquadramento de relações e espécies.

Todas as ideologias do século XX se inspiram no mesmo critério racional. Segundo a análise de Foucault (1966), o princípio da *mathesis universalis* inaugurado no século XVII endereça a investigação, o comportamento humano e a filosofia cartesiana a conceber, desde 1619, uma reforma do saber baseada numa nova ciência universal da ordem e da medida que teria conduzido à quantificação geométrica do saber humano. Desta matriz nascem a revolução industrial, o capitalismo, o marxismo e a psicologia

freudiana, bem como, no lado oposto, o liberalismo e o estruturalismo.

Entretanto, o ocaso da ciência moderna trouxe consigo a crise do conceito de humano. Em outras palavras, duas visões antitéticas se confrontam, o humanismo e o anti-humanismo, cuja irredutibilidade é bem exemplificada pelo êxito da arqueologia de Foucault que, mesmo sabendo das consequências do anti-humanismo, não pôde sair do paradigma histórico instituído.

A partir deste momento, a razão entrou no paradigma pós-moderno caracterizado pela antimetafísica e pela superficialidade. Na pós-modernidade, a oposição humanismo-anti-humanismo ainda não está plenamente resolvida. O pós-humano, contrariamente, acolhe e metaboliza a ambos, graças à relativização operada pelo aparecimento da máquina. Da evolução das teorias informáticas e cibernéticas nasce a separação entre o pós-moderno e o pós-humano. Este salto epistêmico determina uma série de ajustamentos. Num primeiro momento a informática foi dominada pelo pragmatismo que apostou decisivamente na inteligência artificial. Diante dos primeiros produtos, a sociedade ficou com medo da máquina mais inteligente do que o homem. Depois, diante de princípios como a *Artificial Life* e a autopoíese, a sociedade reagiu com menor resistência. O antirracionalismo e a antimetafísica nos tornaram mais tolerantes à ideia de identidades múltiplas, mais dispostos a redefinir os confins entre vida e não-vida, a imaginar o cruzamento entre corpo humano e corpo artificial, entre sentidos e coisas.

Não significa que as diferenças entre corpo orgânico e corpo artificial tenham sido abolidas completamente, mas simplesmente que a tecnologia move incessantemente as fronteiras entre humano e pós-humano. Deste ponto de vista, um dos aspectos mais promissores a partir do qual se deve investigar o conceito de pós-humano é a abertura do corpo ao mundo. É deste ponto de

partida que se movem tanto aqueles que interpretam o corpo como construto cultural, quanto aqueles que temem a redução do biológico ao tecnológico.

O primeiro passo na construção cultural do pós-humano foi dado em 1949 por Claude Shannon e Warren Weaver com a publicação de *The mathematical theory of communication*. Nesta obra, os autores definem a informação como entidade matemática independente do substrato material que a transporta. A formalização a-contextual da informação tornou possível o desenvolvimento da Inteligência Artificial (IA) de tipo funcionalista orientada à construção reducionista de modelos computacionais da mente humana. Para a IA funcionalista, uma máquina inteligente deve estar em condições de simular o comportamento humano: se a mente é somente informação, deve ser possível transportá-la indiferentemente de um suporte material ao outro. Baseiam-se nesta premissa as correntes tecno-otimistas que se autodefinem pós-humanas ou trans-humanas prevendo a transformação da humanidade em trans- e pós-humanidade por meio do desenvolvimento de biotecnologias e nanotecnologias. Tais correntes consideram a espécie humana como o primeiro grau de uma nova era evolutiva pós-darwiniana guiada pela própria espécie humana.

Pós-humano descreve uma condição que põe em discussão o conceito de humano e se coloca tanto no futuro, enquanto discute condições hipoteticamente realizáveis, quanto no presente, enquanto discute a subjetividade atual. Pós-humano implica, portanto, uma redefinição do conceito de humano envolvendo diversas disciplinas e orientações teóricas com implicações na esfera social, cultural, política, econômica e material.

A concepção humanista do sujeito já foi submetida a crítica pela teoria feminista, pelo pensamento pós-colonial e por teóricos como Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), com a sua concepção do “corpo sem órgãos”. O conceito de corpo pós-humano influi

também nas teorias e nas políticas reprodutivas, convidando a reconsiderar as implicações da reorganização e reprodução do corpo sob o poder da ciência e do capitalismo industrial.

Segundo Judith Halberstam e Ira Livingston (1995), o pós-humano não implica necessariamente uma obsolescência do humano; pelo contrário, participa da redistribuição de diferenças e identidades pondo o corpo (pós-humano) no centro das atuais mudanças epistêmicas.

Fundamental para a investigação sobre o pós-humano é o estudo de Katherine Hayles, *How we became posthuman* (1999). Para Hayles, as concepções pós-humanistas não saem da dualidade corpo-mente da tradição racionalista ocidental. Assim, Hayles sugere uma visão diferente do pós-humano e observa que o pós-humano não indica o fim do humano, mas sim o fim do sujeito humanista liberal. A pesquisadora reconstrói a história da separação entre matéria e informação partindo da cibernética clássica e movendo-se em direção à segunda onda da cibernética centrada nos sistemas autopoieticos (de acordo com as teorias de Humberto R. Maturana e Francisco J. Varela, 1980) e, a seguir, em direção à virtualidade contemporânea, na qual a consciência é vista como propriedade emergente de sistemas complexos e os programas para computador são desenvolvidos para poderem evoluir autonomamente. Hayles defende a corporeidade do humano. Sustenta que a complexidade da corporalização torna a consciência humana exclusiva, diferente da inteligência transferível às máquinas e propõe repensar a articulação do humano com as máquinas considerando a corporeidade.

Em suma, é possível efetuar três acepções do termo pós-humano, em três níveis respectivos:

a) O primeiro nível é o literal e literário da estética da hibridação homem-máquina. Literal porque se considera o homem

enquanto “corpo humano” e a sua superação como simples substituição tecnológica do corpo ou de alguns dos seus pedaços com artefatos, sejam biológicos (indústria genética) ou mecânicos (biônicos ou robóticos). Esta inovação levaria a um homem fisicamente modificado e, em parte, re-feito ou até mesmo completamente re-projetado pelo próprio homem por meio da técnica. O homem, deste modo, se aproxima sempre mais dos produtos da tecnologia e, portanto, das coisas. Ele se desumaniza e se “coisaliza”;

b) O segundo nível é representado pelo pós-humano considerado como pós-humanismo, isto é, posterior à crise da visão antropocêntrica desenvolvida no Renascimento e à hierarquia que ela estabelecia em relação à visão do mundo e que é questionada sob vários aspectos durante quase todo o século XX. Pense-se no estruturalismo, na teoria dos sistemas, no próprio Heidegger. Pense-se na Inteligência Artificial (IA). De pontos muito diferentes, cada âmbito procurou demolir a ideia renascentista da supremacia humana;

c) Enfim, o último nível, de caráter epistêmico, refere-se à constituição do homem na geografia dos saberes, ao seu surgimento como objeto de saber por meio das ciências humanas constituindo-se, assim, em princípio regulador. Neste sentido, a superação do humano se põe no mesmo nível da superação do divino na afirmação nietzscheana “Deus morreu”. Portanto, poder-se-ia também afirmar: “O Homem morreu”.

Segundo Galimberti (2000), na epistemologia do século XIX é impossível escapar da ideia de “Homem”, pois tem-se a certeza de que o homem faz a história, de que a arte exprime a humanidade do artista e que, nela, haja um indício da humanidade do homem em geral. Esta visão é solidária à ideia de que a revolução resgata o homem do seu estado de alienação e que

também a religião seja expressão cultural dos eternos dilemas existenciais do homem. Pós-humano, neste sentido, significa estar passando a um outro sistema no qual o papel do homem está se tornando inessencial, como aconteceu com o de Deus no século positivista (XVIII).

Tal fenômeno provoca consequências sobre a organização dos saberes disciplinares que foram os pilares da epistemologia humanista. O pós-humano viria a ser não simplesmente uma mudança de órgãos, por exemplo uma mão mecânica no lugar da natural, mas uma mudança de “mundo”.

As críticas que Heidegger dirige à técnica produziram nos últimos anos uma demonização desta última, especialmente enquanto aspecto intrínseco e limitado à industrialização capitalista. São críticas direcionadas à lógica da economia industrial e do consumismo a ela ligado. Isto significa que o homem está destinado a se tornar “combustível” para uma dimensão da economia industrial que já está fora de controle em relação às finalidades humanas comuns que constituem o âmbito de referência da política.

Para Heidegger (1983; 1987), o pós-humano é um efetivo retorno à necessidade de automodificação do homem em vista da adaptação ao ambiente, análogo àquele experimentado na sua condição pré-tecnológica e, em certo sentido, animal. Deste ponto de vista, o problema não pode ser fundado na essência da técnica, pois a técnica, permitindo ao homem modificar o seu ambiente para adaptá-lo a si ao invés de modificar geneticamente a si mesmo para adaptar-se ao ambiente, permitiu a transformação do ambiente em mundo e a desvinculação do condicionamento ambiental, condição necessária à aquisição do caráter transcendente do homem em relação ao domínio dos entes.

Portanto, o caráter poiético da técnica deve ser entendido como a criação de mundo e não somente de criação de entes. Como

foi possível então que num certo momento a técnica tenha deixado de criar mundo e tenha passado a devorá-lo? Talvez seja pelo fato de ter posto no mundo algo que o homem, seja na sua dimensão individual, seja política, não consegue controlar. Isto significa que há “algo” que age no mundo e age sobre o mundo, limitando-o, sem necessariamente aparecer no mundo. Já não é a técnica em si mesma, mas algo que se acoplou à técnica como necessidade. Por exemplo, a lógica econômica do mercado é concebida como uma necessidade natural à qual nenhum governo e, em geral, nenhuma instituição política pode se opor. Mesmo sabendo das limitações do poder político, os Estados aderem a tal lógica, comprometem a sua soberania para não comprometerem a sua governabilidade, visto que a classe dirigente, sem o desenvolvimento econômico, perde o consenso e acaba perdendo também o poder para uma classe dirigente mais favorável à organização do mercado mundial. Trata-se de uma espécie de seleção automática do mais adaptado e, portanto, de uma espécie de mecanismo evolutivo. É um círculo vicioso no qual o poder político fica cada vez mais vulnerável e escravo das necessidades econômicas. O sistema econômico, dessa forma, se torna uma máquina que se auto-alimenta ou um sistema autopoietico. O mercado não depende das respostas do homem. O homem é que depende das respostas do sistema econômico e, enquanto tal, torna-se funcional ao mercado, e não vice-versa, razão pela qual deve encontrar uma forma de se adaptar ao ambiente-mercado de qualquer modo e, sobretudo, por meio da técnica que repercute necessariamente sobre si mesmo. Logo, a técnica se torna, para o homem, devoradora de mundo e não mais criadora de mundo.

O pós-humano consiste, portanto, na subjugação do homem à economia industrial tecnológica, à qual o homem deve voltar a se adaptar, pois foi despossuído do poder que lhe permitia utilizar a técnica como instrumento politicamente destinado à construção do

mundo. O “mundo do mercado”, como o ambiente animal ao qual o animal é obrigado a se adaptar, constrói o homem tornando-o um instrumento. Assim, o homem se autotransforma (esteticamente com a cirurgia estética, fisicamente com o *body building*, psicologicamente por meio das psicotécnicas, etc.) para ser mais competitivo.

O mundo do pós-humano arrisca tornar-se o reino da bio-economia, isto é, uma organização, uma exploração e uma tradução em termos econômicos e de mercado de todos os aspectos da vida e de todos os aspectos da existência. Deve-se tirar proveito de todas as relações humanas, feitas de sentimentos, interesses, amores, ódios, etc. Tudo deve ser reescrito em termos de mercado, produção e consumo. O reino do homem era um reino de causas e de efeitos, de finalidades e vontade; o reino da bio-economia é o reino da circulação, das redes e dos sistemas nos quais nada é estável, como em um motor onde tudo se movimenta queimando energia e recursos. Se a batalha dos séculos XIX e XX foi travada nas fábricas, a batalha do século XXI será travada nos supermercados e não poderá ser vencida somente com as armas da política.

c. Pós-humano e implicações bioéticas

Fukuyama (2002) definiu o trans-humanismo como uma das ideias mais perigosas do mundo pois altera a natureza humana e o conceito de total igualdade entre todos os seres humanos, fundamento de todas as sociedades democráticas. A teoria e os pressupostos do trans-humanismo eliminariam a possibilidade de autonomia moral do indivíduo humano já que esta seria submetida a interesses sociais, políticos ou econômicos. A problematidade desta teoria reside nos seus pressupostos antropológicos, assumidos

como verdadeiros e absolutos, mas contrariamente discutíveis e não universalmente reconhecidos.

Em primeiro lugar, reduz-se o conceito de natureza humana e de homem a pura matéria. Os autores que levam adiante esta teoria são, na maioria, de tradição anglossaxônica e em muitos casos prescindem completamente da contribuição do pensamento clássico (Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, etc.), bem como dos autores contemporâneos que neles se inspiram (R. Spaemann, A. MacIntyre, M. Nussbaum, etc.).

Assim, assumindo unicamente a filosofia moderna, especialmente inspirada em Hume e no empirismo (trata-se de uma assunção totalmente acrítica, sem o confronto com outras teorias), estes autores afirmam que *ens est percipi* e que, portanto, homem é somente aquilo que se percebe, a realidade material, corpo, estrutura, sem considerar a sua potencialidade, a sua finalidade intrínseca ou a possibilidade da existência de algo imaterial. Para eles, o homem é matéria. Produz-se, dessa forma, um reducionismo biológico que, unido à consideração da chamada falácia naturalista,⁶⁰ estabelece a impossibilidade de uma ética que possa surgir da natureza humana e os fins são ou escolhidos autonomamente pela racionalidade da pessoa ou com base em critérios extrínsecos de utilidade pragmática. Estes autores não assumem o ônus da prova, isto é, não aceitam a visão finalista da natureza humana, mas a negam sem argumentos fortes.

⁶⁰ A “falácia naturalista” é cometida por qualquer teoria que procure definir a ética em termos naturalistas. A ética tem a ver com o que é bom ou correto — por outras palavras, com o que *deve ser* o caso. As teorias naturalistas identificam bondade ou correção com as propriedades “naturais” das coisas — por outras palavras, com fatos acerca do que é o caso. Mas isto é sempre um erro. Portanto, a falácia naturalista é a falácia de confundir o que deve ser o caso com o que é o caso. A teoria de Spencer constitui um exemplo. Spencer sustenta que “boa conduta” é o mesmo que “conduta relativamente mais evoluída”. Mas quando pensamos no assunto, vemos que “bem” e “relativamente mais evoluído” são noções bastante diferentes. Se algo é bom é uma questão de avaliação; enquanto que se algo é relativamente mais evoluído é uma questão de fato. As duas não são o mesmo, e, por isso, a teoria de Spencer falha.

O homem é considerado como um mecanismo material complexo que funciona de forma mecanicista (pode-se recordar o homem-máquina de J. O. De la Mettrie⁶¹). Logo, não é surpresa falar da possibilidade de certos seres nos quais a nanotecnologia e a cibernética substituam completamente a natureza humana, levando o homem em direção a uma espécie de ser artificial ou pós-humano. Se somos somente matéria e conseguirmos, um dia, entender completamente como funciona o homem, não haverá dificuldades em fazermos um homem artificial. Chegará uma época, sustentam os pós-humanistas, em que poderemos fazer replicantes humanos perfeitos e idênticos ao homem, mas artificiais.

Une-se a este reducionismo materialista, o reducionismo neuronal: não somos somente matéria, mas somos sobretudo conexões neuronais. Segundo o reducionismo neuronal, quando decifrarmos como funciona o cérebro teremos descoberto como funciona o homem.

Em relação a esta forma de reducionismo, é preciso fazer duas observações: 1) foram feitas inúmeras críticas ao reducionismo neurobiológico. Penrose (1993), por exemplo, inspirando-se em C. Gödel, afirma que um computador só é capaz de raciocínio algorítmico (baseado em sequências lógicas), ao passo que o cérebro humano está aberto à improvisação e ao inesperado, ao caótico, isto é, ao criativo; 2) a tese de que o homem é somente fruto de conexões neuronais ainda não foi demonstrada. Trata-se de um postulado sem demonstração empírica total, de um postulado que contradiz o próprio fundamento e o ponto de partida do empirismo – só existe aquilo que pode ser percebido e sentido – pois nem todos os estados mentais foram traduzidos em estados neuronais ou conexões neurofisiológicas. Assim, a atividade

⁶¹ Uma versão do texto *L'Homme Machine*, de 1748, pode ser encontrada em www.santafe.edu/~shalizi/LaMettrie/Machine/

mental, pelo menos até ao momento, não foi reduzida à atividade fisiológica.

Além disso, a questão da relação mente-cérebro foi discutida longamente por muitos autores, entre os quais E. Husserl, H. Bergson, J. Eccles e K. Popper. As teses a tal respeito são três: o homem identificado com o seu cérebro (físicismo neurobiológico), o homem é em parte mente e em parte cérebro (dualismo interacionista), ou o homem é uma unidade dual de mente e corpo.

Em segundo lugar, na teoria trans-humanista se realiza a completa eliminação da realidade pessoal, reduzindo-a exclusivamente a racionalidade. Como bem se sabe, na Idade Moderna foi realizada um desvio do ser ao agir, isto é, a derivação do conceito de pessoa substancial daquele operacional, do ser à consciência, de tal modo que só é pessoa quem raciocina (aqui e agora), ou seja, produz atos de razão. Não é pessoa quem não raciocina (embriões, fetos, deficientes mentais sem o uso da razão, pessoas em estado vegetativo persistente ou pessoas em coma, pessoas em sono profundo). Por outro lado, de acordo com esta perspectiva, o estatuto pessoal pode ser atribuído a seres não-humanos que aparentemente raciocinam (certos primatas superiores). Os trans-humanistas avançam mais ainda e afirmam – num aparente paradoxo – que até máquinas aparentemente inteligentes poderiam ser consideradas pessoas.

Em terceiro lugar, uma vez que o conceito de pessoa foi mal-entendido a ponto de identificar-se com uma racionalidade funcionante, determinou-se uma incapacidade de compreender o sentido da dignidade ontológica intrínseca de cada ser humano. Se se eliminar o fundamento ontológico que torna o homem essencialmente diferente de outros seres vivos e o reduzir a um ser material, produz-se-á um igualitarismo ontológico quantitativo: somos somente mais complexos quantitativamente em relação aos animais e até mesmo aos objetos ou às máquinas superin-

teligentes; nada mais. O conceito de dignidade fica atrelado a significados meramente subjetivos (qualidade de vida,⁶² capacidade de autonomia, etc.), quando não se considera que deveria ser eliminado da discussão antropológica e bioética.

Não se pretende afirmar que estes conceitos (qualidade de vida, autonomia) estreitamente ligados ao de dignidade não sejam importantes, mas considera-se que sejam derivados ou análogos a um conceito principal de dignidade pessoal ou valor intrínseco que surge com a geração do ser humano e desaparece com a sua morte. Além disso, se o ser humano não tivesse um valor em si mesmo, que sentido haveria em falar de melhorar a sua qualidade de vida ou em conceder-lhe autonomia? A dignidade é originária, o homem a possui enquanto tal.

Da perda do conceito de dignidade ontológica como valor intrínseco e inalienável de cada homem deriva diretamente, como consequência, que a própria dignidade pode ser reconhecida ou não pelas pessoas, pelo poder tecnocrático e até mesmo pelo poder político (recorde-se, por exemplo, como a asserção “vidas não dignas de serem vividas” posta como lema das políticas nazistas na chamada “Operação eutanásia T4”⁶³ produziu a discriminação e a

⁶² Cf. BOSTROM, N. Dignity and enhancement in human dignity and Bioethics: essays commissioned by the President's Council on Bioethics. Washington, 2007. Disponível em: <http://www.nickbostrom.com> Acesso em 20Abr.2009. neste artigo o autor tematiza o conceito de dignidade a partir da ótica do Enhancement e se constata como esta exclui o significado ontológico da dignidade. Veja-se também sobre o tema: ID. In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, v. 19, n. 3, p. 202-219, 2005.

⁶³ O Programa de "Eutanásia", também denominado de Operação T4, foi o nome do programa de "eliminação da vida que não merece ser vivida" ("Umwäntiges Leben"), que os nazistas utilizaram para referir-se eufemisticamente ao assassinato de deficientes físicos e mentais e de anciãos. A Operação T4 foi iniciada com o processo de esterilização, da qual também filhos de negros foram incluídos. Depois da eclosão da Segunda Guerra Mundial, na passagem de 1939 a 1940, clínicas psiquiátricas tornaram-se centros de eutanásia, onde médicos decidiam aqueles que seriam assassinados e, juntamente com enfermeiros, assassinavam as vítimas com gás Zyklon B (cianuro de Hidrogeno), extremamente venenoso e que seria posteriormente utilizado nas câmaras de gás dos campos de extermínio. Em decorrência de protestos da população, a Operação T4

eliminação de pessoas com malformações ou com graves demências). Por outro lado, que sentido haveria em falar de igualdade dos direitos para o homem se não existisse como fundamento de tal discurso o fato de todos termos a mesma natureza com um valor em si?

Os autores trans-humanistas unanimemente identificam perfeição física e felicidade psicológica. Entretanto, a realidade mostra situações em que a imperfeição genética não gera infelicidade, ou pessoas que, mesmo diante de uma doença grave, vivem uma vida feliz. A constatação deste fato revela como a felicidade humana não é só uma questão de perfeição genética, mas algo mais profundo, moral, algo que está relacionado com a pessoa no seu conjunto. De alguma forma, isto prova, também, que o ser humano não é somente matéria.

A experiência também mostra que aquilo que mais faz o homem feliz não é material ou cientificamente demonstrável (pense-se, por exemplo, na amizade ou no amor), isto é, o homem não tende a realizar somente fins materiais, mas também axiológicos. Nos autores trans-humanistas há confusão entre qualidades físicas e qualidades morais. Eles assumem como dogma a evolução materialista causal, sem se dar conta que, em grande medida, um tal assunto está em contraste com os próprios princípios racionalistas. Nem sequer a utopia do progresso científico otimista foi demonstrada. Neles se encontra contemporaneamente um credo dogmático na ciência e uma acusação de

passou a ser legalmente encoberto pelo regime em abril de 1940 e a ser continuado secretamente em seis centros de "Eutanásia" instalados e localizados no território do Reich Alemão (Alemanha e Áustria anexada): Brandenburg/Havel, Grafeneck, Sonnenstein, Bernburg, Hadamar, Grafeneck, Hartheim. Mais de 70 mil deficientes e anciãos foram assassinados por esses programas e em seus centros foram também assassinados prisioneiros de campos de concentração de Dachau e Mauthausen. Conforme a Sala Temática "Holocausto e Antisemitismo" da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, disponível em: <http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/5> Acesso em 22Jun.2010.

dogmatismo fideísta não demonstrado na metafísica; caem num dogmatismo científico e materialista idêntico.

Além destas questões de caráter teórico, também se põem questões de caráter prático: antes de chegar a um homem perfeito ou pós-humano, o que faremos com todos os “homens não perfeitos”? Enquanto convivem humanos e pós-humanos, quem estabelece os direitos e com base em que serão todos iguais, ou serão não iguais em direitos e deveres? Qual será o fundamento da igualdade/desigualdade? Por que se pressupõe com certeza que seja desejável viver indefinidamente? Temos a obrigação moral de melhorar o ser humano ou só de lhe dar a melhor vida possível? O que significa melhorar? O melhoramento tem um significado somente biológico ou também moral? Quem estabelece os limites e os cânones do melhoramento biotecnológico? O Estado, os tecnocratas?

Do ponto de vista bioético, as implicações mais graves se esta teoria se realizar são: a eliminação eugênica dos seres humanos “imperfeitos” ou com malformações (aborto eugênico e diagnóstico pré-implante com fins seletivos),⁶⁴ a criação de embriões humanos “mais perfeitos”, o fim da igualdade entre todos os seres humanos, o uso de nanotecnologia com aplicações humanas sem pensar previamente nas suas consequências (pense-se por exemplo na privação ou controle da liberdade e da consciência), a criogenização do ser humano, etc. além de se ter, de fundo, o crescimento de uma mentalidade reducionista do homem, eficientista e que não respeita a dignidade do ser humano em qualquer situação que se encontre.

⁶⁴ A este propósito pode-se consultar o artigo POSTIGO, E. Z M. *Nueva eugenesia: la selección de embriones in vitro*. In: BALLESTEROS, J.; APARISI, A. (eds.). *Biotecnología, dignidad y Derecho: bases para un diálogo*. Pamplona: Eunsa, 2004, p. 79-110.

d. Considerações finais

A teoria trans-humanista, além de ter pressupostos antropológicos discutíveis no plano teórico e consequências não lícitas no plano prático, não é absolutamente um novo humanismo pós-moderno e laico, como os seus defensores afirmam, mas contrariamente um anti-humanismo que subrepticamente põe fins desejáveis para a espécie humana. Na sua realização concreta, passa pela abolição do homem (para chegar ao pós-humano mais perfeito) e elimina como algo sem valor o homem vulnerável e frágil, sem tomar consciência do fato de justamente a fragilidade do corpo humano, a sua limitação no tempo e no espaço, ser sinal da sua grandeza. Tal posição só é possível partindo de uma perspectiva não materialista, não reducionista da natureza humana e da pessoa à matéria, do predomínio da dimensão filosófico-sapiencial sobre a tecnológica-instrumental.

Referências bibliográficas

BOSTROM, N. *Dignity and enhancement in human dignity and Bioethics: essays commissioned by the President's Council on Bioethics*. Washington, 2007. Disponível em: <http://www.nickbostrom.com> Acesso em 20Abr.2009.

_____. In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, v. 19, n. 3, p. 202-219, 2005.

DELEUZE, G.; GIATTARI, F. *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie*. Paris : Minuit, 1980.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FUKUIAMA, F. *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar; Straus and Giroux, 2002.

GALIMBERTI, U. *Orme del sacro*. Milano: Feltrinelli, 2000.

HALBERSTAM, J.; LIVINGSTON, I. (orgs.). *Posthuman bodies*. Indiana: Bloomington, 1995.

HAYLES, K. N., 1999, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. ***Sobre o Humanismo. In: Conferências e Escritos Filosóficos***. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Dordrecht, v. 42, 1980.

PERNIOLA, M. *Il sex appeal dell'inorganico*. Torino: Einaudi, 1994.

PENROSE, R. *A Mente Nova do Rei: computadores, mentes e as leis da física*. Rio de Janeiro: Campus, 1993

POSTIGO, E. Z M. *Nueva eugenesia: la selección de embriones in vitro*. In: ALLESTEROS, J.; APARISI, A. (eds.). *Biotecnología, dignidad y Derecho: bases para un diálogo*. Pamplona: Eunsa, 2004, p. 79-110.

SHANNON, C. E.; WEAVER, W. *The mathematical theory of communication*. Urbana: University of Illinois Press, 1949.

A cidade infernal e as partículas incongruentes

Ana Helena Amarante⁶⁵

a. A voz de Kublai Khan

I
Nas *Cidades Invisíveis* de Ítalo Calvino⁶⁶, no diálogo final, Kublai Khan interroga Marco Polo a cerca das cidades ainda não descobertas, ainda a serem fundadas, perguntando sobre ‘qual desses futuros nos levam os ventos propícios’. Mas também lembra das cidades ameaçadoras que surgem em pesadelos e maldições, acreditando que ‘o último porto só pode ser a cidade infernal, que está lá no fundo e que nos suga num vórtice cada vez mais estreito.

A voz de Kublai Khan pode ser a nossa, voz do nosso tempo, interrogando por saídas, por futuros, mas é também aquela que sufoca diante do que se apresenta como irremediável. Nossa interrogação sobre as cidades a serem descobertas esmorece diante da crença na *cidade infernal*. Cidade infernal que parece alastrar-se até onde não supúnhamos, justo até as nossas crenças em novas cidades a serem descobertas, mais do que isto, até aquilo que faz com que as desejemos ou não. Assim, nos situamos e nos sitiamos na grande cidade infernal, com seu controle absoluto, suas leis, suas capturas.

⁶⁵ Psicóloga/ Esquizoanalista, Mestre em Filosofia (UFRGS/Le Mirrail -FR), Doutoranda em Filosofia (Unisinos), Docente do Centro Universitário Metodista IPA.

⁶⁶ CALVINO, Ítalo. *As Cidades Invisíveis*. SP: Cia das Letras, 1990, p. 149-150.

A cidade infernal que nos suga é a mesma que nos oferece inúmeros benefícios em habitá-la, incluindo a crença de que não há nada fora dela - cidade total a nos dar a garantia de seu pleno domínio. A *nossa* cidade infernal é a requintada sociedade de controle com suas pretensões de infalibilidade, onde todo o investimento é dirigido para a manutenção e crescimento da nossa fidelidade a ela. O modo mais eficiente de garantir essa fidelidade está nas estratégias que lidam com nossas dimensões inconscientes, nossos desejos, nossas maneiras mais íntimas de viver. E o mais importante: principalmente as maneiras de viver que escapam ao controle. São essas que rapidamente serão codificadas pela ordem da *cidade infernal*. Neutralizadas de suas potências errantes, levarão rapidamente a insígnia da moeda Imperial.⁶⁷

II

As sociedades de controle, imbricadas às sociedades disciplinares, apresentam um controle mais requintado e sutil, pois vão incidir sobre o desejo e não somente sobre uma coerção dos corpos na expectativa de uma obediência adequada. Obedecer passivamente, respondendo à *utilidade e docilidade* desejadas, ainda apresenta uma relação entre um dentro – espaço disciplinar delimitado; escola, fábrica, prisão - e um fora, onde as leis dos espaços fechados não operam. Com as sociedades de controle não há nada fora do controle, ou pelo menos é esta a recorrente busca do capitalismo e sua fome em manter-se reinando na *cidade infernal*. É o poder do Império, onde nada escapa, onde o dentro e o fora se desfazem em proveito de um controle que se pretende total. O espaço delimitado das sociedades disciplinares dá lugar a um ‘controle ao ar livre’⁶⁸ que se caracteriza por uma sociedade que

⁶⁷ Aqui fazemos alusão ao Império, conceito trabalhado por Négri e Hardt para dizer de um ‘não-lugar’ que está em todos os lugares, distinto dos antigos imperialismos.

⁶⁸ DELEUZE, G. Conversações. RJ: Ed. 34, p.220.

para garantir sua máxima eficiência, vai agir sobre a produção do desejo. Nossos modos de sentir, amar, pensar, desejar; aparecem cada vez mais como os elementos prioritários a serem produzidos e controlados. Uma tecnologia especial de produção de subjetividades.

A produção de subjetividade define-se por esta produção em massa, *serializada* dos modos de viver. Produção de inconsciente, de desejo e de uma sensibilidade específica que vai reclamar para si modos cada vez mais *assujeitados*, mas numa relação onde esse *assujeitamento* aparecerá como uma escolha, como o mais profundo exercício de liberdade. Quanto mais controlados, mais acreditamos em uma essência particularizada que nos constitui e em um inconsciente imaculado distante das estereotipias sociais que garantiriam nossas escolhas de modo singular.

O controle chegou aí, nessa operação requintada de produção maciça de desejo. Neste contexto, subjetividade é necessariamente sujeição, é necessariamente desejo formatado conforme as demandas da sociedade de controle. É importante aqui não recriarmos uma oposição entre o social e o individual, pois é nosso próprio desejo que *quer* o que a sociedade de controle dita. Somos nós, simultaneamente que ditamos e que nos fazemos coextensivos a essa sociedade. Somos nós seus *ditadores* e seus *soldados*. Embora exista uma série de estratégias que garantem a manutenção desta ‘ordem mundial’ onde sequer temos acesso, o que aqui se destaca é não somente nossa impotência em relação ao que já está decidido e controlado, mas nossa aderência a estes modos que estas estratégias constituem.

O desejo, portanto, é retirado de uma dimensão natural, restritamente benéfica ou a favor deste suposto ‘sujeito que deseja’, pois o desejo também pode ser desejo reacionário, desejo fascista, desejo conservador do mundo, desejo de obediência.

Da relação de obediência a um poder explícito passamos a uma obediência que já nasce com nosso corpo, já é nossa, e, portanto, se assim sentimos *naturalmente*, como não atender aos apelos daquilo que desejamos? Essa crença numa suposta *natureza* do nosso desejo, quanto mais ingênua, mais eficiente, pois é própria das sociedades de controle a produção de uma individualidade, com suas especificidades, tipos, personalidades e identidades e o que habitualmente, num senso comum, se chama ‘diferenças’.⁶⁹ A noção de indivíduo, único, singular, com seus direitos respectivos, cada vez mais corresponde ao comportamento esperado, produzido em série, com a etiqueta de exclusividade.

Portanto as análises que se referem a nossos modos padronizados como uma falta de *tomada de consciência dos determinismos sociais*, são ainda prisioneiras dos cansados binarismos e seus desdobramentos entre o individual e o social, residindo aí uma crença em um sujeito imerso em uma ideologia que ele supostamente *interioriza*. Assim, o sujeito é esta coesão ainda em ordem que se relaciona com um mundo também em ordem. Um dentro e um fora do sujeito com limites bem definidos constituem ainda exaustivas análises a cerca das ‘influências’ sociais na constituição da subjetividade, mantendo ingenuamente as velhas oposições que muitas vezes se quer recusar. Não se trata de ideologias, mas de desejo, onde produção desejante e produção social não se encontram em lados opostos.

III

O conceito de desejo foi capturado tradicionalmente em nossa cultura por uma ‘compreensão científica’, desenvolvida prioritariamente pela Psicanálise, onde o desejo aparece sempre

⁶⁹ Noção absolutamente equivocada, largamente utilizada pelas grandes mídias que vendem a ‘diferença’ como mais uma marca a ser consumida, isto é, ‘seja diferente’ desde que desejando o que deve ser desejado por todos.

submetido a uma lei, seja da falta, na teoria freudiana, seja do significante, na teoria lacaniana. A crítica que Deleuze e Guattari apresentam a partir do Anti-Édipo quer retirar o desejo dessa submissão, explicitando as armadilhas do pensamento psicanalítico em suas distintas expressões, não somente em Freud ou Lacan, mas num modo específico de conceber o desejo e a própria vida.

Nesta perspectiva, o desejo está conectado ao real, isto quer dizer que não há mediação possível entre ele e a realidade. Ele é produtor de realidade e seu objeto, se tem algum, é ele próprio. Ao desfazer esta mediação do desejo a filosofia da representação não se sustenta, pois o desejo não será remetido à falta, sob a máscara de fantasmas, de Édipo, de tipos familiares, sendo sempre outra coisa a ser descoberta ou desvelada sob suas aparições. Toda diferença remetida necessariamente a uma identidade primeira que comanda sempre o mesmo jogo. A diferença neste caso refere-se sempre a uma identidade original, em torno da qual tudo se organiza. Assim, qualquer desejo é sempre desejo de outra coisa que representaria essa identidade primeira, havendo sempre uma mediação entre o desejo e o mundo. Mas conforme os autores, ao desejo nada falta, pois ele existe já conectado às experimentações da vida, jamais previstas por um *eu* que somente *reconhece*.

Deleuze, já em Diferença e Repetição, quando fala da Imagem do Pensamento, apresenta a falência de um pensamento fundado no bom senso e senso comum, onde pensar é reconhecer aquilo que já se sabe. O ato cognitivo apropriou-se, na história do pensamento, do que significa pensar. Embora ele exista, ele não coincide com o pensamento, já que, para que haja pensamento é necessária uma violência que force o pensamento pensar. Portanto, o pensamento não pode saber de antemão o que vai pensar, ele não pode assim repousar na mansidão de um ato cognitivo.

Estes conceitos envolvem outras tramas conceituais que nosso percurso somente tangencia, destacando um modo de

conceber o desejo para além dos poderes de um sujeito bem fundado do conhecimento.

O que muda com a filosofia deleuziana é que o sujeito não é mais causa ou origem e sim efeito. Vale aqui pensarmos que dessa maneira, o sujeito não é origem de desejo ou de pensamento, não é a partir de um sujeito constituído com uma suposta identidade mutável ao longo do tempo, mas sempre alicerçada em um substrato permanente, que o desejo se constitui ou que o pensamento surge.

Trata-se de uma produção desejante que é anterior aquilo que podemos nomear ou circunscrever a um universo pessoal. Desde *Lógica do Sentido*, Deleuze fala de ‘singularidades que presidem à gênese dos indivíduos’⁷⁰, singularidades nômades, pré-individuais que não são menos reais do que individualidades concretas. Precipitando muitos conceitos, podemos dizer que o desejo funciona num plano de imanência que não existe antes dele e que se faz junto a esse desejo. O que nós somos, ou melhor, aquilo que nos tornamos constantemente é necessariamente construído a cada vez, ao encontro de tudo que *afectamos* e que nos *afecta*.

Deleuze retira de Espinosa a interrogação sobre o que pode um corpo, suas afecções, seus encontros, suas paixões tristes ou alegres, interessando-se pela construção de ‘um corpo sem órgãos’⁷¹, um corpo intensivo que não se opõe aos órgãos, mas a uma organização que pretende lhe preceder e organizar, chamada organismo. O organismo não coincide com o que ‘pode um corpo’, embora tradicionalmente, este conceito tenha a pretensão dessa correspondência.

⁷⁰ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. SP: Perspectiva, 1982, p. 105.

⁷¹ Deleuze utiliza as formulações de Artaud na exploração deste conceito. Nos escritos ‘Para acabar com o juízo de Deus’, feitos para uma emissão radiofônica, Artaud em 1948, reclama a existência de um corpo sem órgãos, quando então se devolveria a liberdade ao corpo.

O organismo, assim como a subjetividade e a significação são os grandes estratos que nos totem, nos quais o corpo sem órgãos passa constantemente se estratificando, mas também passando pelo plano que lhe libera. Uma oscilação constante entre um plano de consistência ou de imanência, com sua desarticulação e um plano de organização dos estratos.

A desarticulação proposta é uma arte que inclui prudência para que não se precipite com violência demasiada na desestratificação. Os estratos podem ser experimentados, testando-lhes seus lugares favoráveis, linhas de fugas possíveis, mantendo algum grau de territorialização. É em meio a eles que experimentamos gastá-los, descobrindo novas terras, outros jeitos de viver.

O corpo sem órgãos ou corpo intensivo ‘é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo’⁷², ‘é ele e por ele que se deseja’⁷³. O desejo, portanto, não é pessoal, não se origina num sujeito, mas são os processos de subjetivação que *encarnam*, por assim dizer, fluxos de desejo. Tanto desejos inventivos, criadores, como desejos mortíferos. Esses processos de subjetivação são estratos, ‘coagulações, sedimentações’ sobre um corpo sem órgãos e mesmo que se queira assemelhá-los a subjetividades bem constituídas, fechadas sobre si mesmas, conciliados com a consciência ou com um inconsciente estruturado a partir de coordenadas familiares ou lingüísticas; esses processos são constantemente atravessados por fluxos de desejo que podem deslocá-los, levá-los mais longe ou fazê-los ainda coincidirem com estas coordenadas subjetivas.

Essas coordenadas acreditam partir de um fundamento sem pressuposto algum, negligenciando que emergem como um corpo de conhecimentos que também se engendra em determinados

⁷² DELEUZE, G. e GUATTARI, Felix. Mille Plateaux. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p.203.

⁷³ Idem.

fluxos de desejo. Neste caso, desejo castrador de desejo, já que o submete à falta, ao fantasma, à representação. O desejo é capturado e codificado. Afinal um desejo sem código é fatal a qualquer organização constituída, a qualquer poder que se pretende total, a qualquer estratégia de controle da *cidade infernal*. O desejo é revolucionário e irá necessariamente comprometer estas estruturas, por isso toda sociedade deverá preocupar-se em reprimi-lo. Revolucionário não porque seu objeto seria a revolução, ‘ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer’.⁷⁴

Mas mais eficiente do que a repressão do desejo é a operação de produção do desejo de repressão, sujeição ou adequação. Não obedecemos porque nossos desejos são reprimidos, mas porque desejamos obedecer, porque nos constituímos a cada instante com fluxos de desejos de obediência, de assujeitamento.

b. A voz de Marco Pólo

I

Quando Kublai Khan quer saber sobre as cidades a serem descobertas, Polo responde:

Por esses portos eu não saberia traçar a rota nos mapas nem fixar a data de atracação. Às vezes basta-me uma partícula que se abre no meio de uma paisagem incongruente, um aflorar de luzes na neblina, o diálogo de dois passantes que se encontram no vaivém, para pensar que partindo dali construirei pedaço por pedaço a cidade perfeita, feita de fragmentos misturados com o resto, de instantes separados por intervalos, de sinais que alguém envia e

⁷⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. O Anti-Édipo, RJ: Ed. 34, 2010, p. 159.

não sabe quem capta. Se digo que a cidade para a qual tende a minha viagem é descontínua no espaço e no tempo, ora mais rala, ora mais densa, você não deve crer que pode parar de procurá-la. Pode ser que enquanto falamos ela esteja aflorando dispersa dentro dos confins do seu império; é possível encontrá-la, mas da maneira que eu disse.⁷⁵

A voz de Marco Polo também pode ser a nossa, tentando extrair as partículas que se abrem sem que esperemos, partículas que sem aviso rompem nosso olhar habitual, nosso corpo habitual, nossas sensações, nossa história. Partículas incongruentes, pois não se encontram *já no mundo* aguardando o momento de se reconciliarem com nossas esperanças ou vontades. Nem no mundo, nem em um suposto fora do mundo - ilusão da transcendência 'salvadora'. As partículas incongruentes são uma espécie de *matéria extemporânea no mundo, no tempo*. Invasão de uma incessante novidade que é preciso produzir, ao invés de já possuir uma referência dessa novidade que será em seguida reconhecida. Não se sabe de antemão 'o que pode um corpo'.

As partículas incongruentes são os elementos que resistem à cidade infernal, criando cidades novas, mas 'da maneira que eu disse', avisa Marco Polo. Uma cidade nova não será aquela que, em algum espaço-tempo já existente, aguarda seu descobrimento. A cidade a ser descoberta está nos intervalos descontínuos, aqui mesmo, em meio a tudo que já nos parece conhecido e dominado. Mas ela não está a nossa espera; ela se abre como um *desacostume*, uma fenda de encaixe impossível, desalojando a ordinariedade dos fatos e precipitando-nos a outras composições que não a velha e cansada subjetividade, ou ainda se preferirmos, a nossa condição *apertada* de humanos.

⁷⁵ CALVINO, Italo. Op. Cit.

II

Quando falamos da cidade infernal - sociedade de controle que nos assola em sua pretensão de totalidade invisível e anônima, nos precipitamos em suas malhas, fazendo nosso desejo coincidir com as suas estratégias que incluem as sensações de impotência que se experimenta cotidianamente. Faz parte de estratégias não muito evidentes, mas bastante eficientes, a produção de impotência diante de um mundo que já está dado, mais do que isto, uma anestesia ou amortecimento em relação aos desejos que podem perturbar esta ordem.

A questão que aqui se coloca é de como criarmos um corpo sem órgãos capaz de perceber e produzir ‘partículas incongruentes’ que escapem ao controle e criem cidades novas em meio à cidade infernal. O que pode escapar ao controle e como sentirmos isto que escapa, se tudo é quase que imediatamente configurado conforme os códigos disponíveis? Aquilo que num primeiro momento aparece como resistência, em seguida já está sendo vendido, já é rapidamente ‘plastificado’ e então o que resistia já está pronto para ser consumido.

Se o controle se dá numa dimensão de produção de desejo será aí que faremos também nossas estratégias de resistência e de criação, par indissociável na filosofia deleuziana. Não há como resistir sem criar e criar acontece sempre entre impossibilidades, ‘a criação se dá em gargalos de estrangulamento’⁷⁶. Assim, se aquilo que somos tem sido maciçamente pasteurizado, talvez ao experimentarmos o esboroamento de uma subjetividade também maciça que insiste em apresentar-se como último recurso, possamos trair a nós mesmos. Este ‘nós mesmos’ refere-se à crença em um sujeito com sua respectiva interioridade, um eu que centraliza suas ações e vontades, um sujeito como origem. Trair a

⁷⁶ DELEUZE, G. Conversações. Op. Cit., p.167.

nós mesmos é não estarmos onde a sociedade de controle opera sua mais requintada estratégia. E então as partículas incongruentes aparecem.

III

Desejar está numa relação direta com *devir*. Quando há um desejo de hierarquia, por exemplo, quando se *encarna* esse desejo, experimenta-se um devir-fascista ou um devir-déspota. Isto é, não se torna um déspota, nem se faz como se fosse um, imitando-o. Mas se avizinha de partículas emitidas por outro termo que encarna o fascista ou déspota – um suposto ‘superior’, seus reconhecimentos, seu sucesso, seu modo de andar, de vestir, de falar, o silêncio que se faz a sua volta; ou quem sabe uma vizinhança com a desqualificação de outros que expressam também seus modos supostamente ‘inferiores’.

Ao invés de uma explicação a cerca das questões individuais deste sujeito que se sentiria desqualificado ou desejando posições de poder, o que geralmente é fundamentado numa história particular, eu-pai-mãe (o mesmo triângulo ditando todas as ordens), onde o desejo de poder não é outra coisa senão a reaparição de sua ‘problemática pessoal’; o que se aponta aqui é um fluxo de desejo que extrapola essas coordenadas, quando estas também são crias de outros fluxos e não origem.

Entra-se facilmente em um devir-funcionário ou devir-burocrático quando se prioriza no fazer acadêmico, por exemplo, a produção quase em série, de textos para que sejam publicados e engordem nossos currículos, o que mantém uma constante dívida, outra tática eficaz da sociedade de controle. Obedecemos porque nos conectamos a esse desejo, é com ele e por ele que vamos experimentando nossa existência. Mas esses desejos podem ser outros.

Entramos em relação com tudo o que existe no mundo, encontrando vizinhanças que explodem a subjetividade bem constituída ou nossa tão amada *condição humana*. Devir é encontrar essas vizinhanças, é um contágio, uma simbiose entre termos heterogêneos que não resulta na transformação de um no outro. Não é imitação, tampouco identificação, o que ainda manteria o sujeito no comando; mas alguma outra maneira de viver e de sentir se envolve com a nossa, fazendo com que o modo como antes tudo estava funcionando seja perturbado, fazendo-lhe ‘fugir’.

Não se trata, portanto, de fugir dos estratos pelos quais nos definimos duramente - sujeitos, humanos, homens, mulheres, etc.; mas ‘fazer fugir’ os estratos, fazer com que esta precisão e o consequente enclausuramento dessas definições já não tenham o poder de definir-nos, porque já experimentamos uma existência mais rica e mais abundante distante de seus mandatos.

O devir é este *contágio*, este *propagamento* que não se dá a partir de indivíduos que se transformam ao longo da história, seguindo um antes, o que se era, e um depois, aquilo que se torna, ‘pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio’⁷⁷.

Em *Kafka, por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari apresentam uma riqueza de passagens que nos dizem sobre o devir. Neste caso, especialmente, o devir-animal, quando não se trata de um homem tornar-se um animal, agir como o animal, imitá-lo, mas de devir animal; ‘encontrar um mundo de intensidades puras, onde todas as formas se desfazem’⁷⁸. E isto se dá entre o homem e o animal, sem que se respeite uma suposta unidade de cada um. O que existe é um encontro assimétrico de pontos singulares, um agindo sobre o outro, precipitando o outro, sem fusão.

⁷⁷ DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. Diálogos. SP: Ed. Escuta, 1998.

⁷⁸ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Kafka, por uma literatura menor*. RJ: Imago, 1977.

Portanto, o devir-animal do homem não é o encontro deste homem com características animais que ele contém, um lado primitivo, oculto, ou ainda a sua inscrição no reino animal, dispondo semelhanças e aproximações; mas aquilo que o retira de qualquer referência humana. Pois esta zona de indiscernibilidade entre o homem e o animal arranca o homem daquilo que o define, encontrando justamente o *não-humano do homem*.

Assim como devir-criança não é tornar-se criança, tampouco retomar uma criança que já se foi, ou ainda, infantilizar-se. Devir-mulher não é imitar uma mulher (uma mulher também pode devir-mulher ou não). Se assim fosse, ainda se estaria tratando de identidades, classificações conforme funções específicas, pertencimentos a determinada ordem, classe, gênero, etc. Mas, em não mais obedecendo a estes pertencimentos, ou no mínimo, não os dando prioridade alguma, nota-se outro movimento que não a banal transformação de alguma coisa em outra, mas uma maneira de existir junto ao devir, naquilo que ele produz de *fuga* nessas duras determinações. Encontrar, para tanto, estas zonas de vizinhança, estas zonas de indiscernibilidade – *devir-imperceptível*.

Pode-se dizer que todo devir é devir-imperceptível. A imperceptibilidade como *condição* mais elementar do devir. Se o devir se dá entre dois termos que são juntos arrastados em devir, encontro de partículas moleculares; o que entra em relação não é, definitivamente, pessoal, subjetivo; nem da ordem do significado destes termos; tampouco da ordem de uma percepção que poderia agarrar estes movimentos.⁷⁹

O devir-imperceptível envolve uma *desarticulação* de uma forma indivíduo, uma *desorganização* de um corpo com funções específicas; o que entra em devir são *individações* muito diferentes daquelas de uma coisa, um sujeito. Seguir estas linhas é

⁷⁹Em Mil Platôs Deleuze e Guattari distinguem a percepção no plano de organização, onde os movimentos do devir são imperceptíveis e no plano de imanência, onde a percepção, não se encontrando mais na relação de um sujeito e objeto, pode, mesmo que confrontada ao seu limite, perceber os movimentos de velocidade e lentidão dos devires.

fazer do mundo um devir, é também ‘criar mundo’, devir com ele.

Para tanto, nossas composições, sempre transitórias, se fazem também de forças não-humanas. Afinal ser *humano* é um recorte antropológico que inventamos, como tantos outros. Resta saber o que queremos utilizar desse recorte, que desejos aí se conectam e a que determinações obedecem. Ser humano é compor-se de forças não-humanas, ou seja, experimentamos uma indiscernibilidade que o devir exige, com uma série de termos que não são humanos.

Quando falamos acima, de traírmos a ‘nós mesmos’, não permanecendo onde as estratégias da sociedade de controle nos apanham, isto quer dizer encontrar zonas de indiscernibilidade com outros termos que nos arranquem dos mesmos modos de sentir, pensar, amar, desejar, tão misturados a essas estratégias. Ou seja, se as estratégias de controle capturam e codificam o desejo, agindo prioritariamente sobre uma formação constante daquilo que *somos*, se não estivermos aí, coincidindo absolutamente com isto, experimentamos uma *matéria* de vida que escapa às sociedades de controle. Alguma coisa que poderá abrir uma sensibilidade capaz de perceber onde estão esses movimentos que escapam, como fortalecê-los, como alegrar-se com eles, fazendo dessas *partículas incongruentes* nossas experimentações mais singulares, e simultaneamente *novas cidades*.

*

Mas podemos dizer, colados a voz de Kublai Khan, nos avizinhando da impotência diante do que se pensa inevitável: ‘É tudo inútil, se o último porto só pode ser a cidade infernal...’ Ao que Marco Polo responde:

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se

parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.⁸⁰

Quem sabe deslocados daquilo que nos encerra em precisas definições, traidores do que somos, *nascidos agora*, nos emendamos a Marco Polo. Ele fala, e ouvimos um sussurro, como quem conta um segredo que não está oculto, mas que merece a delicadeza de um canto.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. *Conversações*. RJ: Ed. 34, 1992.

_____. *Lógica do Sentido*. SP: Perspectiva, 1982

DELEUZE, G., PARNET, Claire. *Diálogos*. SP: Ed. Escuta, 1998.

DELEUZE, G., GUATTARI, Felix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. *Kafka, por uma literatura menor*. RJ: Imago, 1977.

_____. *O Anti-Édipo*. RJ: Ed. 34, 2010.

CALVINO, Ítalo. *As Cidades Invisíveis*. SP: Cia das Letras, 1990.

⁸⁰ Op. Cit., p.150. (grifo nosso)

Levinas e a face responsável do humano

Sandro Cozza Sayão⁸¹

a. A questão do humano

“**Q**uem somos?”, eis a mais antiga e talvez a mais misteriosa pergunta que já fizemos a nós mesmos. Desde o erguer dos olhos humanos em relação ao mundo, nos horizontes do despontar da consciência, nos envolvemos com ela, isso a ponto de se poder dizer que a pergunta sobre nós mesmos demarca o tempo humano no mundo e dela surgem os primeiros contornos do lugar diferenciado que ocupamos no cosmos e as primeiras pistas de como nos distinguimos dos demais entes. Dentre tantas coisas, somos em essência entes perguntantes de nós mesmos, isso não apenas por curiosidade ou mero desejo intelectual, mas porque o modo como respondemos às exigências da vida e do tempo passa pela compreensão do que somos, pelo modo como nos vemos no mundo no que concerne à demarcação de sentido ao nosso próprio estar aí. Tecemos nossas escolhas e nossas elaborações no campo prático da vida humana, respondemos aos desafios das relações que estabelecemos com os outros e com o mundo e lidamos conosco mesmos a partir da resposta que configuramos a essa mesma pergunta. Somos em razão do modo como nos compreendemos, e por isso, a importância do tema. Nisso as razões de porque a tarefa do autoconhecimento, na busca

⁸¹ Dr. em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE. sandro_sayao@hotmail.com

por entendermos a nós mesmos em nossa condição no mundo e neste átimo de tempo a que chamamos vida, tem sido tônica da quase totalidade dos movimentos filosóficos desde o tempo clássico até nossos dias, isso mesmo que de forma não declarada, mesmo que nas entrelinhas veladas das construções argumentativas. E não é preciso aqui um percurso histórico detalhado do pensamento para se perceber que todo movimento filosófico é no fundo uma resposta à vida, que se estatui a partir de uma determinada leitura do que somos, isso mesmo quando a filosofia dá de ombros à antropologia. Basta lembrar a inscrição *delfica* do conhece-te a ti mesmo e o pronunciar socrático de que uma vida sem reflexão não merece ser vivida.

Ao discorrer sobre a verdade e o conhecimento, desde as expressões metafísicas mais elementares onde se identificou a filosofia ao amor à sabedoria, até as construções mais abstratas da lógica pura dos dias atuais, passando pelas contrações cartesianas em seu desejo de matematização do pensamento e por todas as ciências investigativas de cunho absolutamente especulativo, o que se fez e faz é responder às demandas abertas pelo viver e relacionar-se humano com o mundo e com os outros, onde na base se encontra o modo como este mesmo homem se vê e compreende aqui e no tempo. Por tudo isto, se olharmos para a história do pensamento ocidental, seguindo a organização das quatro grandes divisões de tempo normalmente utilizadas para organizar a filosofia⁸², encontraremos pistas desse singular movimento, onde à argumentação sobre si segue o posicionamento humano em relação ao mundo. Em cada um desses momentos do tempo humano teremos grandes projetos paradigmáticos de sentido do humano que vão desembocar em conjuntos de escolhas e deliberações, assim como em estruturas valorativas e significativas que vão ser

⁸² Filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea.

determinantes e condutoras ao que se faz nas mais diferentes instâncias da vida humana. Em outras palavras, a resposta à pergunta pelo que somos, traduzida na forma de sentido do humano, constitui-se em base singular para nossas escolhas diante do mundo, a ponto de ser construtora e instauradora de realidades e significações.⁸³ Por isso, não há como dissociar o que os gregos de período clássico diziam a respeito do mundo e das coisas do que eles diziam de si mesmos, assim como no âmbito medieval tudo que se disse do mundo e da verdade passava por uma determinada perspectiva de sentido do que era o homem de então. Seja no mundo antigo, medieval ou moderno, o que se disse, pensou e projetou a respeito do mundo estava intimamente ligado ao sentido de humano que se tinha em cada uma dessas épocas. Os projetos paradigmáticos existentes gravitavam sobre um determinado sentido do humano que subsidiava o pensamento em sua forma de desdobrar-se no mundo. Assim, quando Descartes projetava a leitura de mundo e da verdade, admitindo a racionalidade fundada na lógica matemática como instância de referência ao fazer filosófico, ao mesmo tempo projetou o que deveria ser o lugar autêntico do humano no cosmos. A racionalidade reducionista ao responder às demandas da vida, representava e configurava igualmente os contornos da compreensão de si que daí em diante deveriam servir para tudo que se fizesse ou ousasse fazer. Deste modo, se tomarmos cada um dos autores da filosofia como referência iremos observar que os movimentos de sentido em cada um deles respondem a um determinado movimento de sentido de humano, a uma determinada leitura do humano que em cada um

⁸³ Um autor que deveria ser visitado neste momento seria Michel Foucault. As palavras e a relação destas com as coisas, na instauração de mundo, como mundos humanos, são elementos de fundamental importância e merecem nossa atenção ao lidarmos com o tema. No entanto, pelo espaço aqui, deixaremos para textos futuros essa discussão.

deles se tem. E por isso o conceito de humano é tão múltiplo como múltiplas são as filosofias que se tem.

Por outro lado, utilizando o anteparo reflexivo da contemporaneidade, principalmente aquele que se organiza como teoria crítica via escola de Frankfurt, perceberemos com pouca dificuldade um grande desdobrar fetichizado de um mesmo núcleo gestor de sentido relacionados ao modo como respondemos ao que somos ao longo do tempo. Isso como uma espécie de grande paradigma ocidental de pensamento, que vai ser utilizado como pano de fundo na representação do mundo e de nós mesmos. É como se transitássemos aqui numa metamorfose eterna do passado, numa eterna gravitação sobre as mesmas idéias e concepções que passam por reformulações e maquiagens sem alterar seu eixo norteador. Embora as constantes transformações formais e superficiais, o que a análise histórica do pensamento nos revela é o fato da manutenção de um mesmo eixo de sentidos no qual gravitam grande parte dos movimentos filosóficos que desde a Grécia antiga se tem notícia. E esse algo que permanece incólume ao longo do tempo é exatamente um sentido de humano nascido da indiferença em relação ao Outro, num contexto solipsista em que todas as verdades sobre o homem são erguidas via interessamento e fechamento encapsulante em si de um ente que deve cuidar de si. Em outras palavras, a história ocidental do pensamento, desde a busca heraclítica, passando por Kant, Hegel, Husserl e Heidegger, o que se poderá perceber é uma grande monotonia solipsista, como aprisionamento em si, onde pesam a alergia ao Outro e os contornos de um modo de ser no mundo calcado numa reação violenta a tudo que possa ameaçar a segurança e a estabilidade de quem organiza o mundo e a realidade a partir de si. Isto é como que uma estrutura mítica que se preserva e se mantém intacta, numa espécie de *mimesis* dos mais antigos movimentos míticos nos quais o homem deve ser o herói que luta e se esforça por ser, na

pretensão de manter-se intocado em relação a tudo que lhe é diferente. Nisso o mito de Ulisses, como grande representação desta dinâmica do mundo Ocidental, vai estampar e representar uma versão *fetichizada* do próprio homem, onde todo transcender e todos os movimentos que este faça ou ouse fazer desembocam sempre numa ascensão a si mesmo, num movimento falso em que não há saída de um mesmo lugar, mas eterno revolver do mesmo. Ulisses não sai do lugar, sua força e astúcias são testadas, mas ele nunca muda. Seu encontro com o outro é sempre um encontro a meio caminho; nada a aprender com ele, a não ser o exercício da guerra na arte de ganhar por todos os meios, e com isto se impor. Movimentos de um eu solitário que se esforça por ser, no qual haveria uma falsa multiplicidade visto que todo movimento aí, delineia, na verdade, uma única possibilidade de sentido ao humano, neste caso a de uma face humana interessada em si, alérgica ao que não é ela mesma, onde se transita na cegueira e na indiferença. Uma face que em sendo fechada em si, padece do cuidado de si, do interessamento, da angústia e da solidão. E daí a militarização do pensamento e de nossas escolhas.

Diante de tudo isto e atento ao tecido puído de um tempo de esgotamentos, onde essas mesmas verdades e este mesmo sentido civilizatório vão ser postos em xeque pela dura realidade dos dias de barbárie vividos no início do século XX⁸⁴, Levinas vai acusar a arquitetura do pensamento ocidental de perpetuar mecanismos ego-centrados que não representam o mais original do que somos. Segundo ele, a trajetória filosófica conhecida, balizada pelo acontecimento do ser e pela necessidade de definir um pensamento adequado às coisas via metafísica como filosofia da unidade, fez a

⁸⁴ Emmanuel Levinas, filósofo lituano/francês (1906 a 1995) viveu, a duras penas, o bárbaro início do século XX europeu, em que a selvageria da lógica solipsista culmina na indiferença e no esforço pela eliminação de tudo que não é o Mesmo pela Alemanha nazista.

filosofia desembocar numa profunda persistência em si que culmina no fato de não existir nada a não ser o próprio exercício ontológico/objetivador desde o qual todas as coisas assumem sentido e toda a realidade significação. O que culmina em fechamento e encarceramento vicioso em si mesmo, desde o qual historicamente se ignora a exterioridade e se prescreve à subjetividade a redundância da autonomia. O que remete à impossibilidade de se pensar em termos de benevolência e responsabilidade sem se recair em interesse e egoísmo. A arquitetura do pensamento Ocidental não deixa saída, todo movimento humano no mundo é um movimento egoísta. Esta é a grande mensagem deixada pela história ocidental do pensamento, e é sobre ela que Levinas lança o germe da dúvida a ponto de afirmar que o humano por inteiro não está dito aí, e que muitas possibilidades de sentido não foram aí consideradas.

Já no prefácio de *Totalité et infini*, o filósofo lituano/francês, conhecido pelo argumento da alteridade e da crítica ao contexto totalitário em que vivemos, vai dissertar a respeito da violência implícita dentro do acontecimento ontológico que dinamiza o pensamento Ocidental.⁸⁵ Segundo ele, o interesse pelo ser é *violência* que aniquila e interrompe o modo peculiar de ser das pessoas, reduzindo-as a papéis previamente determinados nos quais todo ato verdadeiro é impossível e toda a decisão é já reflexo de algo *a priori*.⁸⁶ Na totalidade, em que pesa o eco do verbo ser, não há pensamento e ação, visto que ocupamos lugares

⁸⁵ Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real. Levinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. (Doravante TI) p.5.

⁸⁶ Mais a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las atrair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em leva-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato. TI, p.6.

determinados de sentidos que são já anteriormente considerados e projetados aos homens. Fato que o conduz a acusar a *razão* – em sua forma de teoria da identidade (Mesmo) – de mero interessamento pelo ser como ser eu, regras de pensamento tecido pela via do *conatus*, como esforço de auto-afirmação donde se justificam os mais bizarros esquemas de anulação e redução da alteridade, em que se expõe a vida ao flagelo e às peripécias do egoísmo.⁸⁷

Desde então, Levinas vai acusar a ontologia no papel de *prima philosophia*, como centralizadora interessada pelo ser, que em sua trama elementar outra coisa não revela senão a promoção constante de um estado de guerra e conflito estabelecido como tônica norteadora e promotora de sentido no qual o bem e a moral estão igualmente em suspensão. Para ele, toda e qualquer pretensão de essência e sincronismo, configura-se aqui como o extremo da guerra,⁸⁸ onde a topografia dos mecanismos vigentes na forma de sentido *teleológico* do ser, de interessamento pelo ser, no qual todas as possibilidades humanas têm seu início e fim no horizonte da ontologia como prenúncio da verdade, revela apenas a manutenção de um estado no qual se vive a crise do encapsulamento no mal e no interessamento por si, como tempo alheio à possibilidade da exterioridade, alérgico à alteridade, no qual toda leitura sobre o homem é sempre tragicômica e viciosa. Na órbita do ser se está já em meio ao interessamento pela essência como num monólogo, no qual outra coisa não há nada mais a não ser as próprias regras e os mecanismos de quem pensa, as necessidades e interesses da própria egoidade, numa solidão que se perpetua em meio à indiferença, o que é ainda insuficiente para representar o humano.⁸⁹

⁸⁷ *O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto.* Levinas, E. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. (Doravante AE), p.15.

⁸⁸ *L'essence, ainsi, est l'extrême synchronisme de la guerra.* AE, p.15.

⁸⁹ *Esse est interesse* AE, p.15.

Neste sentido, sua proposta vai ser a de se ultrapassar as cinzas de um tempo que não mais se sustenta, para assim pensar na *transcendência*⁹⁰ e na concretude da existência humana configurada de outro modo que ser, além de toda adequação, correlação e dominação e de toda suspeita de substância. É desde aí que se é capaz de pensar numa outra tessitura do humano, aberta e desinteressada, como pura generosidade e movimento para o outro, cuja significação não parte da identidade da alma e cujo mais peculiar do homem não mais se descreve na solidão autóctone de um pensamento em si. Embora a história que estamos habituados é de uma filosofia em que o espírito equivale ao saber, em que as coisas estão ao alcance das mãos e que a subjetividade é lida como esforço em ser, ele apresenta uma outra possibilidade de sentido, na qual o humano que somos se delineia na retidão da entrega ao outro, no um-para-o-outro antes que para si, pura afeição ao diferente antes que interessamento egoísta por si mesmo. Nesta *démarche*, Levinas vai à fenomenologia e principalmente ao debate com Husserl e Heidegger, para daí construir seu próprio itinerário.

b. O legado da fenomenologia em Levinas

Desde Husserl, perguntar por nós mesmos é adentrar num outro contexto de possibilidades. Embora a redução *eidética* e a especulação a respeito da intencionalidade como matriz significativa anterior à dialética entre particular e universal, não se descole de todo dos liames da consciência, não há como negar que, desde aí, surgem novos tons e novos sentidos à pergunta pelo que somos. Com Husserl, abre-se um novo campo às investigações filosóficas,

⁹⁰ Se a transcendência tem um sentido, não pode significar outra coisa, pelo que diz respeito ao evento do ser – ao esse, à essência, que o fato de passar ao outro que ser. AE, p.13.

no qual se alarga o horizonte humano subjetivo a uma nova dimensão de inteligibilidade. Husserl opera no universo da experiência transcendental, desde um contexto epistemológico em que a verdade não mais estaria disponível no real, nem na representação do real na consciência. A fenomenologia husserliana ensinou que por trás de todas as significações, significados e significantes, por trás de toda realidade considerada, visível ou invisível, há um universo íntimo de sentidos *a priori*. Isso, como contexto radical e elementar no qual estão suportadas às próprias tramas da vivência subjetiva particular e todo sentido de realidade que conhecemos. Em outras palavras, suportando todos os aspectos da realidade humana e como condição de possibilidade a todos os processos de conformação do conhecimento, Husserl vai apontar para horizontes de **sentido fundamental**⁹¹ desde o qual se começou a buscar a trama subjetiva peculiar, como contexto primeiro desde o qual se deveria começar a pergunta pelo que se é. Nele, estariam as respostas sobre o que somos e o **sentido** capaz de conduzir a reflexão sobre o homem para além do comum e do ordinário.

Desse modo, com vistas à busca de uma filosofia absoluta, no intuito da possibilidade de ir às coisas mesmas, refletindo sobre o horizonte no qual as coisas são o que são e em que termos se dá a dação de sentido, Husserl afirma que nas realizações humanas e na própria gênese dos processos significativos há um contexto implícito de sustentação ainda mais radical que as próprias tramas das estruturas psíquicas. A vida em sua espontaneidade e a realidade em sua concretude são, segundo ele, suportadas por todo um contexto elementar, que futuramente vai ser dito ainda mais **radical** que a própria consciência. Nisso, como num solavanco, a Filosofia vai ser conduzida a uma nova e radical dimensão de inteligibilidade, não experimentável e nem testável, como testáveis

⁹¹ A esse respeito ver, Stein, E. *Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.33

são as leis físicas da matéria e as coisas em sua essência, mas uma realidade de um tipo diferente, desde a qual seria possível conjugar a um só tempo, verbos como saber, conhecer, interpretar ou ainda exprimir e compreender.⁹² Isso como uma espécie de *propedêutica*, em que se abriria espaço à cognoscibilidade primeira, na qual se exaltaria um novo contexto elementar, nesse caso, como ***dimensão espiritual***, desde o qual a própria máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo” funcionaria novamente como ponto nodal e vértice de toda e qualquer atividade intelectual e especulativa. Ao remeter a especulação filosófica ao si mesmo, como ego *apodítico*, desde o qual todas as coisas têm sentido, no intuito de preparar o campo filosófico como base do edifício de todas ciências⁹³, Husserl abriria a possibilidade de um novo orbe significativo que representaria exatamente uma nova dimensão de inteligibilidade, cujo pensar sobre a verdade e sobre a vida como um todo, assim como de toda a possibilidade do conhecimento, deveriam, desde então, passar necessariamente sobre o próprio pensar sobre si. A partir daí, a própria busca pelo conhecimento, como busca filosófica pelo sentido da realidade se confundiria claramente com a busca pelo sentido da verdade íntima, como busca antropológica pela verdade de si, no que se traduziria novamente pela retomada da pergunta pelo “que somos?”.

Desde então, todo o olhar para fora seria imediatamente convertido num olhar para dentro, revelando que na interioridade do sujeito estaria a razão do próprio sentido da realidade psíquica e da própria realidade externa. O que não deixaria de ser também a reverberação e exaltação da própria *humanitas* do homem, isso como *locus* original das coisas mesmas e como substrato desde o

⁹² Ver Stein, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.p.112

⁹³ Ver. Pelizzoli, Marcelo. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.p.31

qual se dá a conformação de sentido e a possibilidade cognoscitiva. Em vista disso, no humano do próprio homem se encontraria o sentido de seu ser e estar no mundo e as razões de pensarmos da forma como pensamos. Nas tramas íntimas da subjetividade, nesse caso, ainda mais elementares que a idéia de presença e condição de possibilidade das próprias teias psíquicas, se encontraria o sentido elementar da verdade e da realidade humana. Desde aí, reverbera com força significativa o fato da hipótese de uma trama **espiritual**, como lugar e não lugar original do qual emerge nossa forma de nos relacionarmos com o mundo e com os outros, no qual nossa compreensão das coisas e toda nossa idéia de realidade estaria então referida. Um sentido íntimo da subjetividade, como instância elementar e original.

Nesse ponto, é importante ressaltar que isso fez com que a filosofia se direcionasse ao estudo daquilo que nos singulariza diante do mundo e das coisas, a ponto de, a partir daí, se retomar a pergunta pelo humano do homem, na investigação do próprio lugar anárquico desde o qual emerge nossa peculiaridade diante das coisas. Desde então, a busca de sentido do século XX não mais se poderia dar alheia à análise da intimidade do sujeito, e a busca de verdade não mais se poderia dar independente à pergunta de si e das tramas que suportam nossa própria condição de ser no mundo. A declaração da intencionalidade como suportando toda realidade, indicaria que não está do lado de fora do homem o sentido do mundo e da realidade e que não é na análise empírica dos fatos e tampouco nas razões de um transcendental absoluto que encontraríamos o sentido de verdade desejado e a concretude pretendida, mas que é na interação entre mundo e vida, no entremeio ente homem e mundo que se poderia encontrar estampado o sentido da verdade pretendido. Desde então, a **vida subjetiva** não se dá alheia à **vida mundana**, a vida do espírito é uma vida atrelada à concretude do mundo, embora haja o desejo

husserliano de um *ego cogito transcendental* invariante e resistente a todo devir e temporalidade.

Embora não fosse o desejo de Husserl, a fenomenologia desemboca no fato de que toda perspectiva de sentido não mais deixa de ser também decorrente do próprio envolvimento íntimo do homem com a *existência*. Isso como um entrecruzamento *a priori* entre vida e mundo, no qual todo sentido de realidade e todo sentido da vida se tece aquém à operacionalidade lógica naturalista e às regras do objetivismo clássico. Desde Husserl, aquilo que somos não mais pode ser encontrado na identificação de um transcendental absoluto (idealismo), nem tampouco numa ou outra forma de redução naturalista como numa espécie de correlação racional lógica de fundo operativo determinista. Mesmo em meio ao desejo de promover uma adequação transcendental do dado à consciência egológica, num âmbito de sentidos livre da interferência das sensações e do tempo mundano, ressoa em Husserl a afirmação de uma relação peculiar desde a qual reverbera a perspectiva de um novo conceito filosófico – *Lebenswelt* - *mundo da vida*, no qual, ao determinar que é na instância intencional que se encontra o lugar privilegiado da experiência humana no mundo, como contexto peculiar desde o qual se funda a inteligibilidade e as sensações, as proposições, os enunciados e todas as afirmações, Husserl conduz a uma conexão inusitada e intransponível entre o próprio mundo e a vida, entre a própria esfera transcendental e o mundo.⁹⁴ O que aponta para o fato de que a matriz de significância está relacionada no fundo à própria *existência humana* em si, no que pode ser dito como *modo de existir humano*.

⁹⁴ É interessante que justamente esse filósofo tenha surgido uma conexão entre duas palavras – mundo e vida – que é precisamente aquilo que não diz respeito às tarefas para as quais enquanto filósofo ele se propunha. Stein, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-moderna*. p.112

Abrem-se aí perspectivas de um novo contexto significativo que trouxe à tona a idéia de uma proximidade elementar em relação às coisas e ao mundo, na abertura definitiva de um campo de investigações que, desde então, não mais se permitiu distanciar dos próprios horizontes mundanos em que se está inserido. Por essa via, o próprio conceito de mundo da vida – *Lebenswelt* – escapa ao controle de Husserl, conduzindo à uma necessária configuração significativa que afirma que a vida humana é uma vida atrelada às texturas mundanas, quer dizer, atrelada ao próprio *existir* mundano. Mesmo que a contragosto, abriu-se, nisso, um outro lado do *idealismo intelectualista* de Husserl. Superou-se o centramento na autoconsciência do cogito e no domínio legislativo do ego, e se adentrou na *vida* do *espírito*, como uma *vida encarnada*, onde uma outra possibilidade ao próprio conhecimento, numa terceira via de acesso à verdade, se tornou possível. O que não se trata nem de termos metafísicos de uma razão absoluta (idealismo), nem de termos de uma lógica naturalizante que restringe a humanidade à materialidade físico-química dos corpos (naturalismo). O que se pode perceber é que o sentido original pretendido conduziria ao próprio fato de se *estar peculiarmente no mundo*. Isso, como uma *textura humana tecida* pelo seu próprio mergulho na *encarnação*, pelo seu próprio mergulho no *existir*. O que vai se promulgar posteriormente na própria análise da *fenomenalidade dos fenômenos*.

Os fenômenos seriam portadores de uma marca ou rastro. Exclamariam um peculiar entrecruzamento da *vida* e do *mundo* como modo próprio da experiência subjetiva humana no mundo. E, no modo como esses se apresentam, estariam os indícios capazes de remeter à verdade sobre nós mesmos, no que se refere principalmente ao entrecruzamento entre mundo e vida; revelando nossas próprias entranhas subjetivas como uma tessitura entremeadada de vida. Fato dito principalmente a partir da análise

heideggeriana da diferença ontológica entre ser e ente e do *modo-de-ser* humano no mundo (*Da-sein*) no qual a temporalidade, como demarcação da finitude, será a tônica de sentido ao próprio homem e fonte de todas as possibilidades desse diante da vida.

c. A ética como Filosofia primeira

De outro modo, porém, um modo que se pretende além do ser,⁹⁵ no qual o foco de análise não é mais o fenômeno da significação e do conhecimento, mas o próprio fenômeno banal da generosidade infinita, expressa nas relações sociais cotidianas dos homens e das mulheres, Levinas propõe como estatuto do humano não mais a conformação *a priori* com o ser ou com uma lógica transcendental, mas uma espécie de *susceptibilidade* pré-originária própria da encarnação, que em si é já pura *responsabilidade*. Percebendo que nem todas as possibilidades humanas são ditas no *evento* do *ser*, que nem todos os fenômenos repousam sobre um fundo de significação *a priori*, chega a uma outra *face* do próprio homem, uma ***face responsável por excelência***, em que é a ética e não a ontologia que ocupa o papel de *prima philosophia*. Embora pretenda olhar para os contornos íntimos da subjetividade, num mesmo caminho radical e fundamental que desde Husserl se aprendera a trilhar, o que veremos adiante é uma subjetiva *transida* na ressonância da responsabilidade infinita, uma subjetividade que se exerce na oferta a fundo perdido no que se pode chamar de exercício de absoluta gratuidade. O que conduz a descrição de um sentido do humano em que se é num tempo sem identidade, sem as circunstâncias da dinâmica do ser, o que extrapola a pura duração e se é para além do famoso *ser-para-a-morte*, isso não como um

⁹⁵ O título de uma das mais importantes obras de Levinas já define essa pretensão, seja ela: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974.

pensamento banal, mas como passagem ao tempo do Outro.⁹⁶ Levinas, propõe-se afastar de qualquer espécie de aproximação com teorias positivas em que o interesse por si é a tônica de restrição a um universo onde só cabe a identidade em sua dinamicidade e nada mais. A partir da consideração da idéia do infinito em seu fundo cartesiano e da própria análise da gratuidade distinta do jogo do ser; Levinas considera a necessidade de se buscar novos contornos ao humano. Sem esses não seria possível compreender um contexto significativo que extrapola às próprias tramas ego-lógicas. A idéia de alteridade, o infinito além do ser, é, nesse caso, fonte de sentido subversivo que conduz ao fato de que a subjetividade é outra em reação a prioridade da abertura ontológica, ao próprio medo da morte e da angústia relacionada ao centramento em si. Se há o infinito, se é possível pensar em algo que extrapola aos próprios termos da interioridade e da ação intencional, isso em superação aos próprios mecanismos de conformação do conhecimento, esses revelam uma textura humana que é outra em relação à abertura ao ser e a dinamicidade do ser-em-ato. Nesse caso, sublinha-se aqui um caráter de orientação assegurado na paciência, convertido em sentido pelo próprio impulso ético que vibra na tramas da própria subjetividade. Ao considerar a possibilidade da alteridade, não como *alter ego*, mas *alter do ego* Levinas faz reverberar uma **face humana esquecida**, em que a subjetividade se mostra acolhedora, disponível, aberta e feminina. Aí, o sentido não é de ação, mas de acolhimento e hospitalidade, em que antes de todo verbo a carne se mostra disponível e gratuitamente disposta ao Outro sem intenções e necessidades. Ou seja, o *espiritual humano*, aí, não é um espiritual que diz ou

⁹⁶ *Ser para um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, para além do famoso “ ser para a morte” – não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro.* Levinas, E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata morgana, 1972.(Doravante HH), p.45

significa o mundo, mas o acolhe como o coração que acolhe a dor do outro sem querer, sem pestanejar, sem decidir e sem escolher.

Levinas reflete sobre a possibilidade de uma subjetividade tramada como a textura da carne que se deixa atravessar pelo apelo da *epifania* do Outro, que cintila no olhar acanhado de quem nada pede a não ser justiça. Aqui reverbera uma *face* humana que se permite *transer*, que se deixa levar não pela arte, não pela técnica, não pela dinâmica da razão ou pela política, mas uma face que se permite entregar ao próprio apelo inusitado, onde dizer eu é revelar-se já responsabilmente, infinitamente comprometido com a não morte do Outro. Levinas percebe a sutileza dessa possibilidade e a torna ressonante na descrição de uma subjetividade eminentemente responsável, que se regozija na gratuidade de um presente de pura abertura, de pura entrega e de pura generosidade. Por tudo isso, suas considerações e questões não se fazem especificamente à capacidade significativa e associativa da razão, mas à *abertura* e à possibilidade do *acolhimento* da alteridade, da *hospitalidade* do Outro como absolutamente Outro, que no fundo expressa uma disposição para além da dinâmica da presença e da própria consciência e da liberdade. Levinas descobre que na *generosidade* entre os homens, haveria uma dinamicidade humana que extrapola aos termos da ontologia, da presença e do jogo da consciência. E nisso indica que na redução *eidética* da *generosidade*, adentraríamos numa outra sorte de fenômeno que expressaria um outro sentido do humano. Uma possibilidade em que não se estaria sobre um fundo em que reverbera o sentido da finitude e do cuidado de si como em Heidegger, e nem sobre o fantasma da ameaça da objetificação como em Sartre, onde as relações humanas se tornam infernais. Mas se fala aqui numa textura singular de sentido desconhecida onde reverbera um sentido único em que o *eu* é descentralizado e desnucleado, e o que importa não é a manutenção de suas próprias necessidades, mas

das necessidades do Outro. Fenômeno esse que estamparia a humanidade em sua excelência sem nenhum resquício de animalidade, embora sua textura fenomenal seja descritivamente associada ao aspecto corporal/carnal.

Levinas chega assim a um subjetividade configurada de outro modo, na qual o pressuposto do ser, seja como verbo, seja como substantivo não mais se coloca como argumento original e fundamental. Nisso abre-se o que chama de a noção do *Bem*, da santidade como responsabilidade infinita, como contornos de uma face não dita do homem, uma face que se manteve oculta em meio ao interesse pelo ser e em meio ao exercício da racionalidade como tematização. É como se a consciência humana tivesse duas faces e ele procurasse *mostrar a face oculta, ignorada, ou melhor, abandonada pelo pensamento filosófico ocidental*.⁹⁷ Face essa desinteressada e descentrada, alheia a toda e qualquer forma de narcisismo e egoísmo, na qual a dinamicidade ontológica não mais representa o ponto inicial e final, nem tampouco o filtro pelo qual o mundo vem à idéia. Por isso a tese de uma *transcendência* eximida de qualquer compromisso, além da própria dinamicidade do ser e do não-ser, do ser e nada, transbordando completamente às teias de um esclarecimento mútuo como dialética, desde o qual toda saída é ilusória e já comprometida. Seu esforço será o de ultrapassar os argumentos da órbita ontológica a ponto de dinamizar um novo sentido à subjetividade tecido pela relação com o Outro na *heteronomia* - o que vai ser dito como primazia ética, antes que a pergunta ontológica e ainda antes dos movimentos compreensivos no ser. Aqui é a ética e não a ontologia que ocupa o papel de *prima philosophia*. Contexto desde o qual vão cintilar contornos de uma face humana capaz de se regozijar em meio ao *desejo metafísico* e à

⁹⁷ Pivatto, Pergentino. *A questão de Deus no pensamento de Levinas*. p.184 In. Oliveira, Manfredo. *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2002.

responsabilidade infinita, fruto de uma relação que não desemboca em correlação e, por isso, em totalidade.

Embora as palavras se tecam de forma acusativa num primeiro momento, elas pretendem um distanciamento crítico dos meandros da lógica vigente a fim de afirmar que o humano não está contemplado quando se pensa em termos da dinamicidade do ego. Ele é ausente quando se coloca como cerne a questão ontológica. A verdadeira vida, dentro da dinamicidade que busca o ser das coisas e que se exercita como ontologia como esforço em ser, em meio a ação de interpelar o mundo e a realidade, não foi, segundo Levinas, ainda contemplada. A acusação é de que na metafísica da tradição, na qual o exercício e aperfeiçoamento do ser se fizeram regra, se manteve incólumes questionamentos radicais e fundamentais nos quais tornar-se-ia possível e viável extrapolar a órbita ontológica a ponto de se desvelar outros horizontes de sentido à condição humana. Há aí uma espécie de encapsulamento e encantamento mítico⁹⁸ que impede o olhar agudo sobre ângulos alheios à lógica do ser como a própria questão da sensibilidade e da possibilidade de relação verdadeira com a exterioridade.

A partir disso, via fenomenologia e inspirado pela tradição bíblico/talmúdica⁹⁹, Levinas embrenha-se numa busca eminentemente original de sentido que passa pelo exceder dos contornos da racionalidade como ontologia. Neste percurso abre espaço para um outro contexto de discussão no qual preserva o rigor teórico, reflexivo e justificativo, próprio do labor filosófico, que se apresenta à academia sem ter que necessariamente argumentar a favor do ser. Nisso, questiona efetivamente a história dos esquematismos conhecidos e critica profundamente a filosofia na

⁹⁸ Sobre esse tema ver: Fabri, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

⁹⁹ Para Levinas o Ocidente são os Gregos e a Bíblia. Ou seja, a arquitetura argumentativa é grega, mas o sentido é judaico.

qual os múltiplos aspectos da vida e suas silhuetas subjetivas são subsumidas em idealidades postas pela própria consciência, nas quais toas as possibilidades são já delineadas pelos esquematismos dessa mesma consciência, a ponto da subjetividade ser pensada aí como articulação de um evento ontológico como se fosse apenas uma espécie de voz na qual o ser se manifesta.¹⁰⁰ Para ele, na visão teórica que enquadra a subjetividade como articulação da consciência, como acontecimento ontológico movido por forças que se manifestam como “inter-essamento”, o humano é, segundo Levinas, um mero esquema atravessado por forças que o ultrapassam e o absorvem; o homem é nisso uma mera projeção viciosa de um mesmo sistema de forças totalitárias, e nada mais que um esquema e uma projeção deste sistema. Com isso, ergue como possibilidade mais peculiar do humano uma enigmática intriga ética que não se permite pensar a não ser por meio da subversão da própria linguagem e dos mecanismos ego-lógicos conhecidos. Sentido que vai apontar que o mais sutil, original e peculiar daquilo que somos tem a ver com uma trama responsável que se ergue a partir da proximidade elementar com o mundo, num horizonte existencial anárquico que se coloca para além de todo e qualquer interessamento e essência. Desde então, o humano referido tem a ver com horizontes que se delineiam como sensibilidade em termos de vulnerabilidade e gozo, que resultam diante do Outro (alteridade) numa história de responsabilidade e substituição. Desde aí, penetra numa concretude humana desconhecida pela tradição filosófica ocidental acostumada com os trâmites do ser e diz de uma face tecida aquém de toda justificação e compromisso prévio como evento *ético-existencial* que resulta numa significação elementar, como significação da significação que excede a todo dito conhecido e a todo sistema.¹⁰¹ Face na qual

¹⁰⁰ Cf. AE, p.157.

¹⁰¹ Cf. AE, p.162.

se delineia uma estrutura meta-ontológica e meta-lógica que remete a circunstâncias que desfazem a eminência do logos e todo interessamento no ser e na consciência.

A partir disso, a questão fundamental, que foi sempre perseguida pela fenomenologia, não mais resulta de uma perfuração da realidade como consciência racional/radical, mas na exaltação e potencialização da própria disposição existencial/ética em relação ao absolutamente diferente, a qual se manifesta nas muitas histórias diárias de generosidade que sustentam a vida. A grandiosidade humana, aqui, é convocada a partir da exclamação filosófica e da redução fenomenológica ética de um simples olhar, do rosto, do que não faz número com a identidade do ser panorâmico e da própria análise atenta da linguagem. Em outras palavras, o humano é exaltado, aí, não mais pela clausura de um transcendental egológico ou absoluto, não mais pela confabulação da própria razão estendida que exige essência, mas pelas pistas tecidas na e pela relação que se tem com o Outro.

Assim, se desde Sócrates o ideal da verdade assenta na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo, sustentando a idéia de que a *philosophie est une égologie*¹⁰², na qual manter-se-ia, mesmo que se diga de horizontes além da consciência, um interessamento por si revelador de circularidade e obsessão por si, nesse caso fechamento em si, Levinas vai falar na necessidade de uma *evasão*¹⁰³, onde mais que ir além da racionalidade da consciência, pretende ultrapassar os entremeios de interessamento pelo ser, rompendo os horizontes e os limites propostos pela ontologia, mesmo que fundamental em sua forma heideggeriana. Por isso lança a pergunta: é a ontologia

¹⁰² TI, p.35.

¹⁰³ Em *De l'évasion*, Levinas persegue exatamente essa necessidade de ultrapassar os termos e as questões propostas pela filosofia como dinamicidade de regras ontológicas. Ver Levinas, E. *De l'évasion*. Fata Morgana, 1982.

fundamental?¹⁰⁴ Segundo ele, ao definir que para conhecer o ente é preciso ter compreendido o ser do ente, Heidegger afirmou a prioridade do ser e essa relação resultou num retorno à idéia de essência. Para ele, ao subordinar toda a relação com o ente a uma relação com o ser, Heidegger determinou um modo impessoal ao agir, como uma relação de saber, que em sua estrutura permite o seqüestro e a dominação da alteridade na qual se subordinou a justiça à liberdade. A partir daí o ente perderia a sua peculiaridade e assumiria uma silhueta, perdendo o seu rosto.¹⁰⁵

Esse é um dos pontos nevrálgicos das justificações de Levinas que se contrapõem à ontologia hermenêutica de Heidegger.¹⁰⁶ Quando uma situação ou determinada experiência do conjunto é determinada a partir de uma totalidade unificadora, com possibilidades pré-estabelecidas, como se toda experiência fosse uma espécie de leitura exploratória com base em si e a compreensão do sentido uma espécie de exegese e não uma *intuição*, nada vem de fora, então o humano estaria apenas em si e a relação efetiva com o transcendente seria para ele interrompida. No “isto enquanto aquilo”, nem o isto, nem o aquilo podem dar-se fora das estruturas do discurso; tudo, de uma forma ou de outra,

¹⁰⁴ Cf. Levinas, E. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. (doravante EN), p.12. Nessa obra, o primeiro texto faz exatamente essa pergunta, *L'ontologie est-elle fondamentale?*

¹⁰⁵ *O existir do existente transforma-se em inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixa-lo ser e compreende-lo. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixa-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, perde o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. Sein und zeit talvez tenha defendido uma só tese: o ser é já apelo à subjetividade.* TI, pp.35-36.

¹⁰⁶ Vamos com Levinas até um ponto em sua crítica à hermenêutica. No entanto, reconhecemos já em Heidegger, mas ainda mais em Gadamer, o papel fundamental do postulado hermenêutico do Mundo da Vida e tudo o que implica a construção mais ampla duma visão de sujeito, incluindo aí o elemento estético, cultural, religioso e das vivências do cotidiano das comunidades e pessoas.

num sentido ou noutro, remete ao Mesmo. Fato que reduz a própria linguagem a uma espécie de expressão que não exerce papel algum na constituição da compreensão a não ser em fixar e comunicar as significações justificadas pela própria articulação do ego.

A partir disso, o que falta, segundo Levinas, não é uma consciência aguda que extrapole os artifícios da razão e a própria confusão entre ser e ente, assim como acredita Heidegger. A crise vigente não seria apenas resultado da falta de exaltação do ser ou de uma vida envolta pelo esquecimento do ser, mas ela procede do fato de que dentro dessa própria trama de interessamento pelo ser há já um sentido que a caracteriza e potencializa que não é ético. Para Levinas, nas descrições que dizem que todo sentido é já decorrente do sujeito que olha um objeto dado, ou mesmo de uma significação fruto da relação transcendental da intencionalidade ou da abertura ao ser como condição de possibilidade de todo fenômeno e acontecimento, se reduz igualmente o universo da significação do humano a um contexto de violência e subjugação do Outro. A filosofia que fala na retidão da consciência ou na retidão no ser, como fonte de todas as significações, é ainda, no dizer de Levinas, uma filosofia teórica monológica e silenciosa, *adequadora*¹⁰⁷, visto que todo Outro aí é sempre um outro eu. Todo Outro, nessas disposições, é no máximo *alter ego*, e esse enquadramento, afirmado principalmente em relação a Husserl, quando esse inaugura a fenomenologia e a busca contínua de uma intuição categorial capaz de justificar todos os acontecimentos do universo humano, e a Heidegger, no qual todo sentido é já

¹⁰⁷ Em minha dissertação de Mestrado em Educação Ambiental/FURG/1998, *Educação, ambiente e informação*, mais especificamente no item sobre adequação e *desadequação*, busquei ressaltar como a questão centralizadora no ser é na verdade uma questão *adequadora* que formata a diferença e a singularidade de cada um à monotonia do Mesmo.

afirmando pela anterioridade do ser¹⁰⁸, não pode abarcar o humano. Levinas tem pretensões maiores ao humano.

Em outras palavras, em Levinas a ontologia como filosofia primeira não pode responder pelo humano. O mais essencial na lógica da filosofia vinda dos gregos passando pelos modernos, os estatutos que dão sustentação e impetram as condições de possibilidade sob as quais se pode *pensar*, não tem condições de erigir a face humana desde o *Rosto*, pois ela derrapa na *complacência animal* ou cultural em si e para si. Por isso a pergunta sobre a possibilidade de se pensar o humano além do ser, onde pensar leva também a mais que pensar, a desejar e a agir *avant d'entendre*.

A partir disso, pleiteia-se uma *metanóia* e uma inversão radical na própria fonte de inspiração do ocidente, o que nos lança diante do desafio de pensar num acontecimento a *intriga*, dom e trauma da alteridade tecida para além do ser, o sentido prévio à essência. Desde aí, diz como trama de nós éticos a responsabilidade sob o qual se ergue a subjetividade, num caminho ético basilar que pretensiosamente extrapola os mecanismos metafísicos de ancoragem do homem através da identificação do real como o que é. Desde então, lança mão de uma via alternativa, na qual o humano será descrito fora de qualquer participação no ser. O que vai ser dito agora é a responsabilidade infinita pelo Outro, como *peso ético* antes de *peso do Ser*. Fato inusitado e subversivo na filosofia, distante da reflexão e da ação na consciência contrário ao exercício da liberdade, como princípio e fim de todas as possibilidades.

Levinas assume a potencialização fenomenológica do próprio fenômeno do encontro com a exterioridade e dos elementos que o suportam. Disso resulta na descrição de horizontes espirituais

¹⁰⁸ Cf. HH. pp.18-19.

existenciais além das estruturas gnosiológicas presentificadoras, como abertura a um fundamento ainda mais elementar que a própria pergunta por si e pelo ser. Pensamento centrado na palavra e no acusativo ético de que todo fechamento é sempre mal, o que se desdobra em prenúncio de novos horizontes donde reluz um novo contexto capaz de orientar a razão e a vontade no universo social. A partir disso expõe a proposição do sentido do humano como trama ética recorrente e respondente, interessada pelo Outro, como que tecida elementarmente a partir do primado do rosto do Outro, antes de todo e qualquer fechamento em si, antes de todo e qualquer interesse por si. A grande questão norteadora agora será a possibilidade filosófica do des/interessamento pelo ser e o *interessamento* pelo Outro, no que se chamará prenúncio de uma nova sabedoria, nesse caso uma *sabedoria do amor*, que implicará o redimensionamento e a re-significação aguda de uma série de conceitos e perspectivas caras à tradição filosófica.

O humano em Levinas, diferente do homem da tradição filosófica ocidental, será dito homem responsável e *interessado* não por si, mas pelo Outro, a ponto de se tornar *refém* do Outro – responsável até mesmo pelas ações que o Outro é capaz de fazer, inclusive o mal que o Outro o dirige.¹⁰⁹ Há nisso uma clara projeção de novo sentido e estatuto do humano que afirma a intersubjetividade como anterioridade e a ética como ponto fundamental; isso a partir da descrição da relação humana dentro de novos esquemas, sem a medição de um princípio, sem o anteparo de idealidades, nesse caso pura anarquia de uma proximidade sem conexão.¹¹⁰

Em Levinas, o rosto do Outro é significativo e fértil de sentido, tem força imperativa capaz de chamar à responsabilidade e à consciência. E aqui também se encontra a justificativa da

¹⁰⁹ AE, p.197.

¹¹⁰ AE, p.158.

aproximação dele com Merleau-Ponty. Merleau-Ponty diria para Levinas, pela descrição da percepção como condição encarnada, de uma possível abertura ao mundo que não tem significação prévia a não ser pelo corpo que a suporta. Ao citar Merleau-Ponty, Levinas considera que em celebrando o mundo, na abertura ao mundo como poesia, se coloca de fato um lado de cá, ao lado dos objetos, das coisas e dos seres, sem emulsão, sem diluição ou panteísmo, um ser capaz de ser afetado, atingido, traumatizado, uma singularidade como pura exposição.¹¹¹ O que acaba por configurar plenamente uma virada do esquema gnosiológico que diz que o sujeito é ator, e que por trás de todo acontecimento, percepção ou fenômeno encontra-se uma significação nos bastidores do ser.

O corpo agora é carne e sangue, que não remete a estruturas transcendentais idealizáveis capazes de sustentar as relações e toda e qualquer percepção, mas um corpo inseparável da própria atividade criadora. Com isso, Levinas fala não de um projeto de algo transcendental, mas de um sujeito encarnado, exposto e afetável. Segundo ele, *la signification ne peut s'inventorier dans l'intériorité d'une pensée*.¹¹² Por isso a exaltação de categorias como rosto, olhar, pele, ferida. Os conceitos utilizados agora expressam uma exata possibilidade de atravessamento, afetação ou trauma, que enunciam que pelo corpo se mergulha no mundo, se está exposto e disponível a este mesmo mundo, mesmo que ainda separado em relação a ele. Embora se esteja aí, se esteja mergulhado no mundo, não há com ele uma totalidade. O estar aí permanece delineado por um aqui inalienável capaz de responder e de assumir para si a responsabilidade pelo Outro e por todos os Outros.

A questão, nesse ponto, toca no cerne da própria filosofia e se encaminha a uma nova fundamentação, como se não tivéssemos auscultado ainda o mais essencial daquilo que é capaz de justificar

¹¹¹ *Le geste corporel n'est pas une décharge nerveuse, mais célébration du monde, poésie.* HH p.27

¹¹² HH, p.27.

a existência humana, como se estivéssemos presos a uma espécie de idéia tosca de nós mesmos, alheios e perdidos em meio a brumas estéreis de ledos enganos, como os homens acorrentados da caverna de Platão que se regozijam com a pseudo-realidade de uma mera fantasia.¹¹³ E, por isso, segundo Levinas, da absurdidade mesmo em meio a tantas promessas de sentido vigentes e a todas as teorias constituídas. Por essa justificativa, assumiria a tarefa de descrever a subjetividade sob um sentido filosófico-ético que se instaura pela configuração da relação entre o Mesmo e Outro como tempo imemorial e anárquico da ordem de um Dizer sem Dito. A partir daí afirma que nele se tem uma tessitura do humano, em que pela responsabilidade fruto do encontro entre o Mesmo elementar e o Outro, se tece e inaugura a face singular humana num tempo que jamais foi presente e no qual a estrutura gnosiológica, o saber e a consciência serão sempre secundários.

Referências bibliográficas

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LEVINAS, E. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *De l'évasion*. Fata Morgana, 1982.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. 1972. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

_____. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

PELIZZOLI, Marcelo. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

¹¹³ A metafísica surge e mantém-se nesse álibi. TI, p.21.

PIVATTO, Pergentino. *A questão de Deus no pensamento de Levinas*. p.184 In. Oliveira, Manfredo. *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2002.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Mundo Vivido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Faces do Humano

INFORMAÇÕES GRÁFICAS

TIPOLOGIA

Arial
Times New Roman

**Editora
Universitária UFPE**



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 - Várzea
Recife | PE CEP: 50.740-530 Fax: (0xx81) 2126.8395
Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930

www.ufpe.br/edufpe • edufpe@nlink.com.br • editora@ufpe.br

Vivemos tempos de
reconfigurações.
O assombroso avanço da
tecnologia, o mundo como
grande aldeia global,
a possibilidade da criação
de vida sintetizada
em laboratório, a possível
clonagem humana,
a inteligência artificial,
o universo micro-cósmico
desvelado, o mundo ao alcance
das mãos, a liberdade estendida,
pari passu ao escândalo de todos
os fratricídios conhecidos, dos
imperialismos, do desprezo
humano, da solidão, da angústia,
das cruéis rotinas de violência de
uns contra os outros, da crise
social e ambiental, expõem-nos
novamente ao grande desafio
de perguntar por nós.

ISBN 978-85-7315-794-9



9 788573 157949