

FERNANDO MAGALHÃES • VINCENZO DI MATTEO

(ORGANIZADORES)

A FILOSOFIA
&
O TRÁGICO



A FILOSOFIA

E

O TRÁGICO

FERNANDO MAGALHÃES – VINCENZO DI MATTEO

Organizadores

A FILOSOFIA

E

O TRÁGICO

Editora
Universitária  UFPE

RECIFE - 2010

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

Capa: *Ana Maria*

Projeto gráfica: *Gilberto José*

Revisão: *Organizadores*

Impressão e acabamento: Editora Universitária/UFPE

Catálogo na fonte:
Bibliotecária Adelman Ferreira de Araújo, CRB-4/1749

A filosofia e o trágico / organizadores Fernando Magalhães, Vincenzo Di Matteo. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

280 p.

Vários autores

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7315-710-9 (broch.)

1. Filosofia. 2. Tragédia – Aspectos filosóficos. I. Magalhães, Fernando. II. Di Matteo, Vincenzo.

101

CDU(2.ed.)

UFPE

100

CDD(22.ed.)

BC-2010-034

PREFÁCIO

Em novembro de 2007, o Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) decidiu organizar um evento cuja finalidade era reunir estudiosos de todo o país (professores, pesquisadores, estudantes) para debater questões pertinentes a sua área (filosofia), embora cada encontro pedisse de empréstimo aos vários tipos de disciplina um tema específico. O evento, que recebeu o título de I Encontro Nacional Filosofia Sem Fronteiras – delimitando o campo de atividade ao estudo do trágico –, teve como objetivo duas diretrizes principais. Em primeiro lugar tratou-se de um esforço para divulgar e estimular a filosofia no Brasil, notadamente no Nordeste do país.

A razão devia-se ao crescente interesse pelo estudo da filosofia – que se manifestava tanto pelo aumento do número de estudantes nesse curso como pela oferta de publicações dirigidas ao grande público, a exemplo de *Discutindo Filosofia; Mente, Cérebro e Filosofia* (revistas onde se encontram artigos de divulgação) – e pelo desempenho de várias instituições na busca de formar seus próprios programas de pós-graduação. Exemplo paradigmático dessa afirmação foi a criação do Doutorado Integrado de Filosofia UFPE-UFPB-UFRN, que teve início no ano de 2006. Adicionalmente, cresce, em todo o país, a demanda por colóquios, congressos, seminários, dentre os quais o Encontro da ANPOF é o seu ponto culminante.

No entanto, a despeito de algumas realizações exitosas, tais como os vários Encontros Interinstitucionais de Filosofia, promoção das Universidades Federais de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte – já em sua VII versão, até o momento, e realizada em outubro deste ano, em Natal –; o II Congresso Internacional de Filosofia da Sociedade Hegel; o XXV Encontro Nietzsche, em maio passado e o Encontro de Fenomenologia, também em 2009, precisamente no último mês de setembro (apenas para ficar em uns poucos); o Café Filosófico, na Livraria Cultura; a Filosofia na Saraiva, além de dois programas de rádio conduzidos por docentes do Departamento de Filosofia da UFPE, o Nordeste – e, particularmente Recife – ainda se ressentem de reuniões que congreguem estudiosos e eruditos da esfera da filosofia, o que levou as instâncias desta Universidade a idealizar um evento que possuísse um caráter permanente.

Em segundo lugar, o Encontro Nacional Filosofia Sem Fronteiras teve ainda, como finalidade, abrir espaço para uma melhor integração entre docentes e estudantes de todo o país, numa tentativa de promover um intercâmbio com profissionais de áreas afins, tais como Psicanálise, Letras, História e Ciências Sociais, entre outras, sem negligenciar o foco central do evento: abordagem filosófica como tema principal. Esse fato deveria proporcionar uma espécie de interface com diversas arenas do conhecimento, contribuindo para um melhor desempenho acadêmico dos participantes devido, especialmente, à idéia de uma contínua realização, ainda que bi-anual.

O tema geral dos Encontros, que apela para uma filosofia sem fronteiras e o tema específico do primeiro facilitaram esse encontro interdisciplinar no terreno comum do trágico. Mesmo que a filosofia seja responsável pela morte da tragédia grega, segundo a interpretação de Nietzsche, é inegável que o horizonte do trágico nunca se perdeu de vista totalmente em sua tradição. Retorna,

porém, com toda força na filosofia moderna, quando a poética da tragédia de Aristóteles cedeu lugar a uma reflexão tematizada sobre a essência do trágico a partir do conteúdo da tragédia.

É compreensível, portanto, que vários textos se reportem à tragédia grega e ao pensamento daquele que entre os modernos se tornou a figura talvez mais representativa entre os pensadores do trágico: Nietzsche.

Os escritos que compõem o atual volume, e que ora entregamos ao público leitor, são de autoria dos professores que participaram do colóquio com apresentação de suas comunicações. Nem todas as conferências tiveram condições de integrar esta coletânea, tendo em vista compromissos anteriormente assumidos por seus autores com outras publicações. Contudo, as palestras aqui reunidas definem o universo representativo do Encontro, cujo sucesso nos moveu a dar seqüência a essa atividade, em novembro do ano passado, com a realização do II Encontro Nacional Filosofia Sem Fronteiras com o tema: *O Futuro da Filosofia Crítica. A ética, a filosofia política e a ontologia na encruzilhada.*

Fernando Magalhães e Vincenzo Di Matteo
Organizadores

ANTÍGONA
O discernimento entre o bem e o mal,
à luz da ética do desejo

*Mario Fleig**

*Quando o homem confunde o bem e o mal é que os deuses
impelem sua alma para o mais desastroso erro.*
(Sófocles, Antígona, v. 620-624)

Inicialmente, eu gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, assim como aos Programas Associados e, em especial, aos Professores Fernando Magalhães e Vincenzo Di Matteo pelo convite, de muita responsabilidade, para dizer as palavras finais sobre o tema do trágico, que talvez já nos tenha suscitado mais perguntas e discussões do que respostas acabadas.

Retomo aqui o resumo do que preparei para lhes falar:

Lacan, para elucidar a relação do desejo com o Nome-do-Pai, escolheu a conduta de Antígona como paradigma de sua ética do desejo. Sua audácia é, sem dúvida, a de ter demonstrado, em

* Professor do PPG-Filosofia da Unisinos, psicanalista, membro de Association Lacanienne Internationale, membro da Escola de Estudos Psicanalíticos. E-mail: mfleig@terra.com.br

discordância com um grande número de comentaristas clássicos e contra as morais tradicionais fundadas no Bem, que o desejo só poderia manter-se em seu próprio excesso em relação ao gozo, que recobre todo bem, toda ordem moral ou toda instância ordenadora. Esse excesso do desejo é emblemático da prova que o tratamento analítico constitui, para um sujeito, e a única falta que ele poderia cometer seria a de ceder em seu desejo, o que o deixaria desorientado. A crítica de Lacan à ética dos bens, atualizada de modo avassalador no imperativo de gozar a qualquer preço, ancorado no fantasma de um objeto apto à plena satisfação, tem seu contraponto em sua proposta de um novo bem, o desejo. A ética do desejo está ligada a uma subversão da posição do sujeito, que implica a dimensão do juízo final, ou seja, o ato de discernimento entre o bem e o mal. Como discernir entre o bem e o mal no estado atual de confusão de lugares, nomes, sexos, gerações etc.? A interpretação que Lacan faz de Antígona o leva a formular uma teoria do desejo (e também do sujeito do inconsciente), uma teoria da análise (trata-se da dimensão trágica da experiência de fala) e uma teoria da ética do fim (das travessias e do fim de uma análise). Antígona, para Lacan, apresenta a “essência da tragédia”, que por sua vez aponta para o que seja a essência da experiência analítica, inaugurada por Freud.

Proponho-me explicitar o que está formulado neste argumento, mas sem pretender esclarecer todos os enunciados. Para tanto, mais do que retomar as formulações sobre uma teoria do trágico, pretendo trazer as interrogações que a questão do trágico me coloca na interface entre o conceito de trágico¹ e o âmbito da prática psicanalítica, ou seja, na intersecção entre filosofia e psicanálise. A pergunta que retorna com insistência ao longo de

¹ Situo-me na perspectiva de Szondi (2004) que diferencia as clássicas poéticas da tragédia, como a de Aristóteles, que são normativas, do conceito de trágico, que não se esgota em nenhuma tragédia.

meu encontro com a tragédia, tanto clássica quanto moderna e contemporânea, assim como em minhas leituras das teorias sobre o trágico, é: por que é que a tragédia não recobre e nem dá conta do que seja o trágico?

Para começar a trabalhar essa pergunta, é preciso introduzir uma noção, mesmo que incompleta, do que seja o trágico. Não que essa noção esgote a própria realidade do trágico. Meu encaminhamento requer distinguir entre mito, considerado como a narrativa e seus enredos, e a estrutura. Não a estrutura de uma determinada narrativa, mas qual seria o elemento ou os elementos mínimos que delimitam o que podemos chamar de trágico. Temos que convir, em primeiro lugar, que o trágico é algo que define a especificidade da condição humana, à medida que é nele que se realiza o que há de mais estranho no estranho, visto que ele é *to deinaton*², como nos lembra Heidegger (1987). Parto desse pressuposto, tomando um exemplo cotidiano e banal. Outro dia peguei um táxi e perguntei ao motorista quais eram os homens ricos de Pernambuco. Ele começou citando João Santos e depois outros nomes. Disse-me então que tinha sido amigo de quartel de um homem que se tornara rico, dando golpes. Eu então lhe retuquei abruptamente: “Mas, o senhor ficou com o táxi?” Ele concordou, e frente à minha curiosidade a respeito do como estava seu trabalho como taxista, ele me afirmou que “consegui obter um bom ganho”. Contudo, apesar de estar contente com seus rendimentos, disse-me que isso lhe colocava um problema. Fiquei surpreso com essa restrição e quis saber que tipo de problema seu trabalho, que parecia satisfatório, lhe trazia. Disse-me, então: “Quando o táxi dá bem, pode-se trocar o carro por um carro melhor, novo e com ar condicionado, e chegar a ter seu próprio

² No primeiro coro de *Antígona* de Sófocles aparece esse termo: “Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho (*to deinaton*) do que o homem” (v. 332).

carro. Mas é aí que começa a desgraça, pois o taxista, por estar bem, acontece que, então, ele acaba tendo duas mulheres, e isso vira um inferno.” Levantei a hipótese de que nessa narrativa estava presente a dimensão trágica da vida deste homem, visto que me relatava seu paradoxo entre estar satisfeito com seus rendimentos oriundos do trabalho e se ver arrasado por ter que sustentar duas mulheres e acabar tendo que trabalhar com um táxi velho e sem ar condicionado, como de fato era seu caso.

Freud, como sabemos, se ancora na tragédia clássica para conceituar aquilo que se descreve a respeito de sua prática psicanalítica, e isso torna possível o diálogo entre o estudo da tragédia e do trágico e a clínica psicanalítica. No que consistiria então, dentro da concepção de Freud, a presença do trágico na psicanálise, para além das referências explícitas às tragédias clássicas (Édipo, Hamlet, etc.)? Levanto a hipótese de que o ponto central do que constitui o trágico, na perspectiva da clínica psicanalítica freudiana, se encontra no que Freud denomina de contradição na qual cai o sujeito e da qual resulta no sintoma. Utilizo-me aqui do termo contradição no sentido que tem na lógica aristotélica, ou seja, a forma de oposição extrema que se estabelece entre o universal e o particular. Assim, considero que o conflito descrito por Freud como sendo o núcleo da condição humana, e do qual decorrem as soluções de conciliação comprometidas com uma parcialidade dos termos antagonicos, nas formações sintomáticas, corresponde à oposição contraditória específica da dimensão do trágico em que cai o sujeito. É essa contradição, específica do trágico, que emerge contingentemente na fala de um analisante no seu endereçamento ao analista e para além deste, no endereçamento ao Outro. Então, não se trata apenas do trágico presente nos grandes textos literários, mas daquele que emerge na vida cotidiana de cada sujeito. Contudo, para que o trágico possa ser nomeado como tal, requer-se um trabalho analítico específico, visto que essa

primeira contradição não está constituída de saída. A constituição do trágico que se processa em uma análise poderia ser tomada em comparação com a constituição do trágico que se realiza na narrativa literária. Assim, o trágico que se constitui em uma análise já é um efeito desta, que é a precipitação do sintoma no sentido freudiano, ou seja, quando a contradição vem na fala do sujeito, em suas formações do inconsciente, e o sujeito se reconhece na contradição na qual ele mesmo está implicado. Esse é o sentido que o sintoma tem na concepção freudiana. E apenas quando este se produz que pode vir a ocorrer alguma contingência que tenha um efeito de interpretação, ou seja, que o gozo do sintoma possa cair, produzindo um efeito de abertura para o que falta. A falta subjetivada equivale à causa do desejo. Deste modo, delimitamos uma diferença entre aquilo que pode transtornar a vida de um sujeito (e do qual se queixa, geralmente como sendo algo que lhe é estranho e que deveria ser extirpado) e aquilo que se constitui como sintoma, no qual está implicada a dimensão do trágico que vem à fala e mostra os termos opostos da contradição vivida e enunciada pelo analisante, na medida em que se reconhece implicado naquilo que o transtorna. A implicação do falante no que o transtorna introduz a dimensão da responsabilidade, que é também um dos elementos fundamentais nos enredos trágicos clássicos, ou seja, que os personagens se reconheçam responsáveis até mesmo daquilo que desconhecem em suas decisões e ações. Ainda que se faça diferença entre o herói antigo (como Édipo), que age sem saber, ao passo que o herói moderno (como Hamlet) sabe da sua ação, isso não anula o desconhecimento radical em que se encontra o sujeito que está tomado na dimensão trágica. Édipo age, mas não sabe que não sabe do alcance da sua ação, ao passo que Hamlet sabe o que está acontecendo (o *ghost* de seu pai lhe dá o saber), mas não sabe sobre o que o destino reserva.

Um elemento suplementar que encontramos na tragédia grega, assim como nos mitos, é a dimensão do destino, figurado nas Moiras, nas Parcas, nas Eríneas e também nas Eumênides. Trata-se do inexorável que se impõe a um sujeito ou a um povo, e do qual não se tem como fugir. O destino grego corresponde, em Freud, ao determinismo psíquico, fundamental para entendermos o que constitui o núcleo do trágico, como algo incontornável e inevitável. A afirmação freudiana da dimensão trágica da condição humana se contrapõe aos delírios de autonomia próprios da modernidade tardia. Em Lacan, a noção de destino é retomada de um modo particular, pois ele postula que, diferentemente dos demais animais regulados exclusivamente pelo texto biológico, somos desnaturados, e em lugar do determinismo biológico, somos invadidos pela linguagem³. O que significa que somos parasitados por ela, uma espécie de vírus que nos comanda e não temos como nos situarmos fora dela. Esse vírus, a linguagem, se torna então constitutivo da nossa condição trágica, visto que é o determinante de imperativos que nos comandam e dos quais somos uma espécie de juguete. Quando falamos, algo fala em nosso ato de falar, que não está determinado unicamente pelas nossas escolhas, mas preponderantemente pelo lugar que ocupamos. Mais do que cada um de nós, é o lugar que ocupamos que determina e ratifica o que dizemos. Se formos reduzidos à nossa pura individualidade, despidos de todos os laços e lugares nos quais circulamos, encontraríamos o que constitui, na formulação de Lacan (1975), o sintoma, descrito de modo precursor por Marx: o proletário, o indivíduo desprovido de tudo. Lacan situa que a constituição do

³ Lacan encontra uma formulação exemplar do fenômeno da linguagem como parasitando o ser humano no que Clérambault já havia descrito como automatismo mental, retomado, por exemplo, na apresentação de um paciente no serviço de Marcel Czermak (1998), no Hospital Sainte Anne, em Paris, que se referia ao fato de sofrer de “falas impostas”.

proletário é resultado do processo de despojamento do saber, caracterizando a passagem do mestre antigo para o mestre moderno. Deste modo, podemos dizer que o indivíduo moderno tem como condição básica estar desprovido de tudo. Relacionando a condição de proletário com os ideais de fraternidade, igualdade e liberdade, podemos constatar que os três traços do sintoma social⁴ apontados por Lacan (1992, p. 107), o despojamento, a segregação, e o isolamento, revelam a nota própria da dimensão trágica da condição humana moderna. Então, não há como nos sustentarmos sem o vírus que nos parasita e que igualmente nos impõe um destino.

Contudo, há dois outros elementos da tragédia que aparecem no culto a Baco. O primeiro é a loucura das bacantes que se impõe como desmedida (*hybris*) ou orgulho. O segundo elemento aparece nas procissões ou desfiles em honra a Baco, no decurso dos quais se desenrola a ação da tragédia: o carro abre-alas dessas procissões era um grande falo, elemento central que não poderia passar despercebido. O falo, na leitura de Lacan, constituiria um significante especial em torno do qual se desdobraria a contradição estrutural da tragédia, contradição entre os deuses e os mortais, a lei humana e a lei divina, a vida e a morte, a escolha entre A e B, o homem e a mulher, os pais e os filhos, etc. A contradição trágica, que pode tomar múltiplas figurações, remeteria sempre a dois pontos: à morte, à nossa posição em relação à morte, e à contradição própria do campo sexual.

Vejamos, seguindo a relação freudiana da morte e da sexualidade com o destino trágico, o que poderia significar o título de nosso Congresso: “Filosofia Sem Fronteiras”. A Filosofia se caracteriza, desde os gregos, pela pretensão da apreensão do

⁴ Remetemos o leitor a dois textos nos quais examinamos a noção lacaniana de sintoma a partir da referência a Marx e a questão das ideologias (Fleig, 1999; 2007).

universal em uma totalidade, o que caracteriza a paixão do filósofo, ou seja, o conceito. Na perspectiva da pretensão de apreender a totalidade do que é, o que pode significar o “sem fronteiras”? A morte seria o sem fronteiras? Qual é o problema em relação à morte? Levanto a hipótese de que no início remoto de todas as grandes tragédias existe uma morte que nunca foi bem resolvida, ou seja, há uma morte cujo luto não se pôde fazer. Isso é evidente na trilogia de Sófocles ou nas tragédias de Shakespeare. Independente da verificação exaustiva dessa hipótese, importa aqui a dimensão trágica da morte, ou seja, destes mortos que nunca se consegue enterrar efetivamente, e que retornam em mil formas de assombração. O que então significaria enterrar os mortos? Seria sua passagem do lugar de entes queridos dos quais deixamos de ser sua falta para o lugar de ancestral? Para além dessa possível passagem, perdura a impossibilidade de haver um saber que dê conta da morte em sua radicalidade. Não se trata da primeira morte (a morte biológica), mas da segunda morte, a morte do sujeito ou da alma (ou também da honra, da dignidade). Haveria uma proteção contra a segunda morte, representada na teologia cristã pela condenação eterna ao suplício do inferno, e retomada nas formas sadeanas de suplício para além da morte do corpo?

O herói trágico Hamlet sofre de uma incapacidade em realizar seu ato de vingar o assassinato do pai. O que é que o paralisa? Não pode ser simplesmente a suposição de que se sentiria culpado da morte do pai, pois sabe quem cometeu o crime, pela revelação do espectro do morto. Parece que é precisamente aquilo que o espectro lhe revela que o paralisa: o amor mais puro foi traído, visto que aquele pai altamente idealizado carrega uma dívida inexpiável e isso lhe revela a ausência de qualquer garantia no Outro contra a morte radical. A descoberta da vacuidade total no Outro confronta Hamlet com a ausência de apoio para seu desejo, do lado do ideal. Vemos que é contra essa segunda morte que

Antígona se confronta, buscando seguir as leis mais primitivas para preservar seu irmão da mesma. Aqui se encontra uma das faces do “sem fronteiras” do trágico.

Uma outra face da contradição trágica situa-se no campo sexual, no qual se pode recortar o elemento mínimo do trágico, não simplesmente pela via da narrativa, mas pela estrutura. Isso se pode apreender a partir do enunciado lacaniano relativo à questão da sexuação humana: “Não há proporção sexual.” Aqui é preciso tomar proporção no sentido matemático, como dois está para quatro, assim como oito está para dezesseis. Nesse caso há uma proporção perfeita. No enunciado lacaniano afirma-se que entre homem e mulher jamais haverá proporção sexual, e por isso alguns também afirmam, de modo impreciso, que não haveria “relação sexual”. Contudo, relação deveria ser tomada no sentido de proporção, ou seja, quanto ao sexo, não há encontro de uma parte que completaria a outra parte entre homem e mulher. Então, a desarmonia, a disparidade e o desencontro ferem o falante de modo estrutural e constante, e constituem o núcleo de onde brota o trágico próprio da nossa condição humana. É o desacerto do sexual que não cessa de aguilhoar e perturbar a socialidade humana, de modo direito ou por meio de seus equivalentes descritos por Freud.

A dessimetria radical que determina a incompletude, que tanto está do lado do homem quanto está do lado da mulher, pode adquirir diversas figuras. Há uma figura, emblemática na nossa cultura, de lidar com essa dimensão trágica, que apresenta a pretensão de fundar o universal e até mesmo de poder ocupar esse lugar. Na lógica aristotélica encontramos um modo de pretender fundar o universal que seria por generalização, subindo de gênero em gênero até chegar a um gênero mais abrangente. Contudo, se olharmos bem o sistema de Aristóteles, para que se funde o conjunto daqueles que se movem, é preciso supor que exista ao menos um que não se mova, mas que funde o movimento de todos os outros.

Ou seja, para que haja entes que se movam, é preciso um motor imóvel, o que significa que para se fundar um conjunto consistente é preciso uma exceção que este conjunto, que ao mesmo tempo funda o conjunto, o torna consistente, e o desminta que ele seja completo, isto é, universal. Assim, o universal aristotélico, para ser consistente, requer que seja incompleto, pois ao menos um dos elementos que lhe são pertinentes não pode estar contido nesse universal. A exceção não só confirma o universal, mas também o denega, e ao mesmo tempo só pode subsistir como estando excluída do conjunto dito universal. O fundador está jogado fora, e esse lugar de exclusão radical é figurado nas narrativas como sendo o ancestral assassinado, como é o caso do mito freudiano do pai da horda primitiva. O que perdura nas narrativas clássicas, nas quais o mito freudiano se inclui, é a suposição de que o lugar da exceção estaria preenchido por uma divindade ou um pai poderoso. Isso determinou o modelo patriarcal que perdurou até o advento da ciência moderna, que desvenda a estrutura lógica das chamadas sociedades patriarcais, calcadas na afirmação do universal como organizado subjetivo, familiar e social, segundo o modelo masculino. Isso leva à descoberta de que esse não é o único modelo de organização.

Há um outro modelo de organização que levou muito tempo até poder ser formulado logicamente. Qual é a estrutura lógica? É isso que, na esteira de Freud, Lacan vai se propor, para exatamente lançar uma luz sobre a desproporção entre a organização lógica do lado dito masculino, e a organização lógica do lado dito feminino. Ora, o conjunto dos homens – vamos chamar assim – se funda porque há ao menos um que escapa à condição comum de estarem submetidos à lei, ou seja, à castração. E esse um que não está submetido à lei, ele só pode operar na medida em que já foi liquidado, isto é, ele nunca comparece no conjunto. Lacan, para tentar responder à pergunta que Freud deixou

sem resposta: “O que quer uma mulher?”, propõe conceitualizar um conjunto diferente do conjunto consistente e fechado pelo qual todos estão submetidos à lei e que determina o conjunto dos homens: o conjunto aberto e incompleto que especificaria a condição feminina. Como não se encontra nenhuma narrativa que indique uma exceção que fundaria o conjunto das mulheres, supomos que se trata de um fato de estrutura, ou seja, as mulheres não formam um conjunto, e por isso resistem aos intentos de uniformização, tanto no campo da moda quando nas organizações tipo exército ou escola. Então, se não há uma exceção que fundaria o conjunto dos sujeitos femininos, o que se passa é que, do lado feminino, nós temos um conjunto aberto, ou seja, um conjunto destituído de consistência: assim é que poderíamos entender o que significa “sem fronteiras”, ou seja, um conjunto que não estaria regido unicamente pela instância fálica, no sentido de lei simbólica. Como é possível isso? Se nós levarmos isso às últimas consequências, veremos que destino do sujeito feminino, se estiver referido unicamente ao conjunto aberto, é a desmedida, a loucura, na forma paradigmática formulada na tragédia clássica: as bacantes.

Mas será que é isso o que se passa? Não é tão simples. Lacan propõe, numa formulação muito particular, que o sujeito feminino estaria não-todo submetido à lei, indicando que está ao mesmo tempo submetido à lei, mas não completamente. Isso é muito diferente de dizer que está todo não submetido à lei ou que não está submetido à lei. Ele quer dizer que o sujeito feminino está ao mesmo tempo submetido à lei em parte, e em parte não. Aqui se situaria a condição estrutural do desencontro entre o sujeito masculino – que tem como referência a lei, diríamos, a lei paterna, a lei de seu clã –, ao passo que o sujeito feminino está não-todo submetido a essas leis, mantendo a face aberta do conjunto, na

forma da desmedida, como vemos em *Antígona*, que não se submete à lei da *Polis*.

Podemos então levantar a hipótese que o trágico se precipita quando a fatalidade advém de modo absolutamente contraditório e incontornável marcar a existência humana enquanto destino e ao mesmo tempo responsabilidade assumida, tingindo-se com as cores do mais estranho no estranho familiar. A contradição da extrema liberdade confrontada com a fatalidade inflexível e cega do destino, impõe ao herói uma luta na qual já entra como perdedor, visto que não há como ultrapassar os limites que se impõem: contradição entre a liberdade e a necessidade cega, de um crime inevitável que não anula a responsabilidade do agente, convocado à expiação. Deste modo, a irrupção do trágico revela a realização do traço mais específico da condição humana: bater-se contra os limites do impossível tanto da morte quando do sexual.

Contudo, se o trágico especifica a condição humana e se abate de modo inexorável, que importância teria a noção de liberdade além de indicar que podemos escolher realizar a maldade e nos entregarmos ao inevitável destino que nos arrasta para a ruína? As formulações das teorias clássicas da tragédia não se entregam passivamente aos efeitos do trágico, e sim se opõem em busca de uma transformação, como a noção aristotélica de catarse, que viabiliza a purgação dos excessos deletérios que invadem a alma. A tradição aristotélica chegou até Freud, que inicialmente preconizou o tratamento catártico como modo de ab-reagir os excessos patológicos e mais tarde postulou a sublimação como redirecionamento de pulsões mortíferas. Ainda assim, volta-nos a interrogação: se o trágico se impõe como decorrente da própria estrutura da condição humana, haveria como introduzir uma mudança em sua inexorável estrutura? Se estamos organizados em uma estrutura, subjetiva e social, que impõe roteiros inexoráveis que não cessam de se repetirem e assim levam à catástrofe, à perda

e ao pior, como seria possível uma mudança? Afirmar isso não significa ser partidário de uma posição pessimista, mas partilhar da ousadia de Freud, guiado pelo lema de Dante: “*Acheronta movebo*”, que significa: “Irei até os infernos”, com a condição de introduzir movimento. O que podemos mover ou modificar quando se dá a irrupção do trágico em nós?

A audácia de Freud foi de achar que seria possível intervir no curso do destino trágico e fazer com que alguma coisa nele cessasse. Isso corresponderia à noção lacaniana de ato psicanalítico, ou seja, a introdução de uma modificação na estrutura do sintoma, que até então se impunha de modo repetitivo, incontornável e mortífero.

Encontramos em Lacan uma maneira de conceitualizar o que seria a modificação da estrutura do sintoma, entendido como a emergência da contradição trágica da existência, que se apóia na lógica modal aristotélica. Modificação ocorre quando se pode operar com a lógica modal no destino trágico. O destino se coloca como inexorável, ou seja, necessário. O necessário, na formulação lacaniana, é aquilo que não cessa de se escrever, como é o caso do destino trágico. Contudo, há outros modos de algo se dar, além do modo necessário: o modo contingente, o modo possível e o modo impossível. A modificação ocorreria pela passagem de um modo de algo se dar para outro modo. Contudo, o que permitiria efetivar essa passagem que modificaria? A modificação não pode estar do lado da categoria do necessário, porque o necessário é, precisamente, o que resiste a qualquer modificação. A categoria do impossível (aquilo que não cessa de não se escrever) também é a resistência a qualquer modificação, além de ser provocador da angústia. O necessário e o impossível definem as duas formas da repetição: aquele indica a insistência do sintoma e este demarca a repetição do fracasso em simbolizar o mais estranho do estranho. A categoria do possível (aquilo que cessa de se escrever) é o que

determina o conjunto universal, ou seja, a lei comum a todos os falantes. A categoria do contingente (aquilo que cessa de não se escrever), na postulação de Lacan, é que permitiria a introdução do movimento modal, na tensão entre as duas repetições: a necessidade incontornável do sintoma e o impossível de ser significado do real. O contingente corresponde à queda de algo de modo inesperado, na tensão instaurada na fala endereçada ao Outro. Freud nomeia esse incidente de *Einfall*, fragmento súbito que cai (*fallen*), correspondente à queda do primeiro não na dupla negação do impossível (aquilo que *não* cessa de não se escrever). As condições para que aconteça esse giro de um modo para outro na estrutura são várias, como as descreve Lacan (2000) em seu seminário *O ato psicanalítico*: a entrada em jogo, de modo simultâneo, das operações de alienação (defrontar-se com o destino), de transferência (supor um outro em posição dessimétrica) e de verdade (não há garantia no Outro), que fornecem as condições para a operação de interpretação, resultando na queda do gozo do destino trágico. A interpretação não tem nada de extraordinário. Dada a constituição do trágico que se precipita como sintoma, em meio à narrativa que enuncia a contradição na qual o sujeito se reconhece implicado, algo coloca em operação a interpretação, no modo de uma contingência, que pode ser absolutamente ínfima, mas o suficiente para descolar a pregnância de sentido gozoso que o trágico implica. Uma pequena letra, como um atrator estranho pode determinar um desvio que reordena o trágico, sem deixar de perdurar o desamparo radical que especifica a condição humana, habitada pelo estranho, no qual não encontramos uma resposta fundada para nossas perguntas derradeiras: Quem sou? Para onde vou? Qual o bem que me está destinado? Que desejo me habita? O que pode constituir minha felicidade? Etc.

Todas essas perguntas poderiam encontrar respostas satisfatórias no Outro, com a condição de haver uma narrativa suficientemente acreditada e para a qual o sujeito dedique toda paixão de seu ser. A irrupção do trágico se dá quando a força da crença na narrativa se esvai e um urro de dor quebra o silêncio da vacuidade no Outro, como exclama Édipo em Colona: “antes não tivesse nascido”. A interpretação psicanalítica como aposta na introdução de uma modificação na estrutura trágica, requer ouvir a narrativa e ler o texto que se enuncia em um tratamento, de modo que se destaque a contradição subjacente, e sobre essa possa se produzir uma outra leitura, em geral introduzida por um meio-dito ou uma equivocação. Não se trata de realizar uma elucidação de sentido ou a uma explicação dos fenômenos psíquicos e inconscientes, mas, tomando apoio nos arranjos de letras, sílabas e palavras, submetidas aos mecanismos da condensação e do deslocamento, A intervenção do psicanalista pode consistir, então, em assinalar os significantes inconscientes que circulam como demanda, de modo que possam retornar ao analisante de outro modo, determinando a subversão da posição do sujeito. Considerando que o desejo inconsciente não está separado do texto em que é formulado e que o sujeito do inconsciente é efeito da cadeia significante, entendemos a afirmação de Lacan de que o desejo é sua interpretação. Assim, se aquilo que o analisante enuncia é a fala verdadeira, cabe ao analista sancioná-la, visto que ela já contém sua resposta. Lacan denomina isso pontuação, umas das formas da intervenção do analista que pode produzir efeitos de interpretação, ou seja, que uma pontuação possa colocar em questão as condições de possibilidade da contradição que é veiculada na própria fala. Essas condições se encontram no Outro e na falta que lá está assinalada como castração fundadora, em relação à qual todo falante está em dívida. Além da pontuação, outras formas de intervenção que podem produzir efeitos de interpretação são a citação e o enigma, que induzem a emergência do não-sentido que permite o deslizamento para um outro sentido, detonando pela

equivocação as certezas da dupla repetição que sustentam a manutenção do gozo mortífero veiculado na paixão pelo trágico. Antígona encarna o desejo puro que é perpassado por um gozo secreto e inconfessável que a leva à morte. Esse gozo mortífero a realização de seu desejo incestuoso, que não se deixa transpor. O desejo de um analista, na operação do ato psicanalítico, não é o desejo puro, mas o desejo da pura diferença que, no suporte da letra, introduz a justa equivocação que determina a queda de um gozo.

REFERÊNCIAS

CZERMAK, M. *Patronymies*. Masson: Paris, 1998.

FLEIG, M. Psicanálise e Filosofia neste fim-de-século. In:

MACHADO, Jorge Antonio Torres. (Org.) *Filosofia e Psicanálise*. Porto Alegre, EDIPUC, 1999, p. 75-96.

_____. Discurso e sintoma: a incidência das ideologias In: *Análise do discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007, p. 57-72.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

LACAN, J. La troisième. *Lettres de l'École freudienne*, Paris, n. 16, p. 177-203, 1975.

_____. *O avesso da psicanálise. Seminário 17*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. *L'acte psychanalytique, 1967-1968*. Paris: Association Lacanienne Internationale, 2000.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

ANTIGONA, HEROÍNA OU VÍTIMA?

*Maria Cristina de Távora Sparano**

Antígona é um modelo de reflexão que remete a questões contemporâneas que dizem respeito à lei, à obediência e à obrigação em relação aos seus, ao mesmo tempo em que evidencia um conflito interno e externo. Na tragédia de Sófocles o conflito se estabelece entre o poder da cidade, representado por Creonte, e a lei divina, representada por Antígona. A tensão da tragédia dá-se entre a interdição imposta à Antígona de enterrar o irmão Polinice e o dever de enterrá-lo.

Antígona é a imagem da desobediência às leis do tirano Creonte que resulta em seu próprio sacrifício. No entanto, Antígona não é uma mulher dividida, mas decidida. Entre a lei da polis e a lei divina fica com o que é próprio à estirpe da família de Édipo e é a heroína da tragédia.

A proposta desse trabalho é refletir sobre sintomas femininos contemporâneos a partir desse modelo trágico. Antígona é modelo da mulher sacrifício ou da mulher vítima? Se no seu tempo trágico é heroína, na atualidade seria vítima? Antígona nos faz pensar em sintomas femininos contemporâneos, mulheres e

* Professora de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Pesquisadora DCR-CNPq-FAPEPI.

mães fantasmáticas que adoecem e se sacrificam por amor aos filhos, adolescentes anoréxicas que se sacrificam por uma imagem idealizada. Qual a lógica que rege essas atitudes e como a psicanálise analisa esses novos sintomas?

Antígona, filha de Édipo e Jocasta, mora no palácio dos Labdácidas, em Tebas, onde compartilha sua triste sorte com a irmã Ismene após a morte dos pais. As irmãs vivem sob os cuidados e proteção de Creonte, regente do trono após o exílio e morte de Édipo e que governa em circunstâncias muito difíceis. Os outros filhos de Édipo, Eteocles e Polinice morreram diante dos muros de Tebas. O primeiro morre defendendo a cidade natal do ataque de tropas que, com Polinice à frente, pretendiam tomá-la de assalto. O segundo morre nas mãos dos defensores de Tebas. Ambos foram à guerra em nome de seus direitos de sucessão ao trono. A luta fratricida juntamente com o triunfo de Tebas, culmina com a morte dos irmãos, um pelas mãos do outro.

A tradição impõe um duplo luto e um duplo funeral para os dois filhos de Tebas caídos no campo da batalha. Até aqui, apesar desse fatídico desenlace, ainda estamos longe da tragédia. Esta seria introduzida unicamente por meio de uma sentença e é Creonte quem a pronuncia. Tebas não pode e nem deve honrar de igual maneira seus mortos, pois, como tratar com igual medida aquele que heroicamente a defendera e aquele que covardemente a traíra, sem incorrer numa injustiça? Tebas sepultará, então, com honras de nobre guerreiro a Eteocles e deixará o cadáver de Polinice insepulto para expor sua vergonha à rapinagem dos corvos e à poeira dos ventos. Creonte acrescenta um termo de castigo: quem quer que venha a desobedecer tal mandato pagará a ousadia da traição com a própria vida.

No exato momento em que a sentença é pronunciada gesta-se a tragédia e Antígona a encarnará. Desde o princípio ela expõe sua temerária decisão de não ceder no seu dever de irmã, isto é, dar

sepultura ao corpo de Polinice. Como conseqüência enfrentará, pois, sem temor (φοβος) e sem piedade (ελεος) a lei de seu tio, a lei de Tebas. Sua decisão precipita as coisas para o terreno da tragédia, nem acidente, nem acaso, mas uma decisão, com todas as suas conseqüências.

“Afinal os acidentes não fazem tragédias, apenas catástrofes. Daí tirarmos a conclusão: não há tragédia senão da decisão e por isso ela é tão inumana e tão própria do homem” (GODINO CABAS, 1986). Uma desumanidade paradoxal porque sua decisão não é fruto da exaltação de uma jovem excessivamente ciosa pelo que é justo e injusto, nem da indignação de uma jovem ofendida no seu direito, nem mesmo de um gesto passional e sim – tão somente – da certeza de um dever para com os seus e para com os deuses. A tragédia começa, pois, opondo o dever piedoso por um lado e a sensatez da lei cujo sentido é o bem comum, numa luta de dois titãs que se digladiam até o último limite do impasse. Neste duelo, Antígona representa o conflito fundamental de toda decisão humana. Ela encarna essa sorte de desgarramento que afeta ao homem na sua relação com a lei porque não há harmonia natural entre o homem e a lei. Essa intuição de Sófocles e da poética é o que a psicanálise mostra ao demonstrar a inadequação do homem e seu mal-estar diante da lei. Entre ambos há um desarranjo inerente a isso: “um desarranjo de estrutura” (GODINO CABAS, 1985). Sendo a humanidade submetida a leis, sejam divinas ou da cidade, é da natureza de seus membros obedecerem ou desobedecerem por vezes, instalando o lugar da falta. A humanidade, segundo Freud, sendo submetida às seqüelas de um crime original de onde surgiram os deuses, forja as leis de convivência: porque nos primeiros tempos a tribo matou o pai, inventou a Deus, mas também a falta e os culpados.

Lacan afirma que “Antígona é assim porque é assim” (LACAN, 1986), como a presentificação de uma absoluta certeza

de seu dever em relação aos deuses. Lacan (1964) afirma ainda que “os deuses são do campo do real”, onde tudo retorna ao mesmo lugar. Antígona diz que “[...] foi Creonte quem fez as leis [...], e que de maneira alguma foi Zeus quem proclamou essas coisas para ela, repudiando o fato de que seja Zeus que a tenha ordenado, nem tampouco Dike, colaboradora dos deuses de baixo” (SÓFOCLES, 2001).

Para Lacan, a imagem de Antígona revela um *horizon*, *horizo*, *horos*, a imagem do horizonte, do limite. Não se trata de leis, *nomos*, mas do horizonte da legalidade – de um estado legal inicial, ainda sem uma forma lingüística como a das leis promulgadas.

Antígona encontra-se no limite, o coro a situa no *Autônomos*. Ela sabe que está condenada a jogar um jogo cujo resultado já foi dado de antemão. Na tragédia começa, então, a lamentação e ela transpõe a zona do “entre dois”, onde o desejo se mostra e se retrai, onde apreendemos a beleza da tragédia e do desejo. Ao situar-se entre “dois irmãos”, entre as “duas leis” – dos homens e dos deuses –, entre a “vida e a morte”, revela o paradoxal da tragédia, onde quanto mais interdição lhe é imposta, mais livre é. Livre para morrer e morta para viver ao fazer valer a lei dos deuses e dos seus. “Não me procureis entre os vivos, nem entre os mortos, nem morta, nem viva” [...] “viva para a morada dos mortos.” (SÓFOCLES, 2001).

Para Antígona, a vida só pode ser vivida a partir deste limite, quando ao perder a vida, se encontra para além dela, jogando um jogo onde o resultado já está dado e onde tudo já está irremediavelmente perdido, mas que não abole o mal estar provocado por essa tensão. É isso que nos ensina a tragédia.

Hoje, o “desarranjo de estrutura”, a inadequação do homem em relação à lei, como modelo de reflexão ética tem como objetivo superar o mal-estar. O resultado apresenta-se sob a forma de

sintomas, os chamados “sintomas atuais” / “gozos da atualidade, que temos notícia a partir de fenômenos contemporâneos veiculados pela nova lógica da sociedade capitalista. Temos, por exemplo, mulheres que não se satisfazem mais com seu corpo, buscam adaptá-los a padrões e imagens veiculados na mídia, mães que não fazem mais valer seu lugar no desejo nos filhos, subjugando-os ou lhes dando extrema liberdade. Aniquila-se o que Freud ensinou em “Mais além do Princípio do Prazer” através do jogo do “*fort-da*”: a ação da “presença – ausência”, onde o jogo remete ao par “presença-ausência” da mãe propiciando o surgimento do sujeito do desejo.

Em “Mais além...” Freud descreve o jogo, dizendo que a criança em questão não era de forma alguma precoce em seu desenvolvimento –; com a idade de um ano e meio articulava algumas palavras compreensíveis e uma série de sons também compreensíveis para aqueles que a rodeavam. Não incomodava nem chorava quando sua mãe a deixava por algumas horas sendo, no entanto, muito ligada à mãe. O menino tinha o hábito de apanhar objetos e atirá-los para longe para depois procurá-los e apanhá-los. Emitia, quando assim o fazia, um longo “ó-ó-ó”, acompanhado de satisfação. Sua mãe concluiu que se tratava da palavra “*fort*” em alemão, “partir”, “ir embora”. A compreensão de Freud é que o menino brincava de ir embora com seus brinquedos completando a brincadeira com um carretel amarrado a um cordão. Sua brincadeira predileta era atirá-lo sobre a borda de sua cama fazendo-o desaparecer no cortinado das bordas do berço, proferindo seu expressivo “*fort*”. Na continuidade do jogo, puxava o carretel, saudando-o com um alegre “*da*” em alemão, “eis aqui”. Essa era a brincadeira, “aparecer-desaparecer”. Freud concluiu que a realização do jogo relacionava-se à realização cultural da criança, a renúncia à satisfação instintual que efetudara ao deixar a mãe ir embora, sem protestar.

A interpretação lacaniana diz que a criança situa-se em relação à mãe e viabiliza pela brincadeira a construção do sujeito do desejo. O carretel é um objeto do Real que para a criança pela repetição presente no trabalho pulsional e pela ação significante se separa dela estimulada pelo prazer que a brincadeira proporciona. As palavras pronunciadas pela criança separam o real, instaurando a relação significante nesse lugar. As palavras delimitam o objeto “a”, ao mesmo tempo em que permitem a entrada de “a”. O jogo é entre o Outro (A) e o sujeito (\$), que fica no meio do jogo e o que representa no desejo do Outro (A): sou o que o Outro (A) quer, “a coisinha da mamãe”, um significante para o Outro (A), ao entrar no mundo dos significantes, no Simbólico. O jogo do carretel é a resposta àquilo que a ausência da mãe deixou na fronteira de seus domínios (as bordas cama): um fosso. Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, constatamos que, neste jogo, o objeto, o carretel, vem a designar o sujeito do desejo. A este objeto, ulteriormente na álgebra lacaniana, será dado o nome de “objeto a” - objeto causa do desejo, irremediavelmente perdido para sempre...

O que hoje se constata não faz parte da lógica desse par significante, “presença ausência” instaurador do desejo e da possibilidade da subjetividade, com todas as conseqüências possíveis que disso advém. Vemos o par “presença-presença” agindo de forma imediata, sem falta.

Ao analisarmos os “novos sintomas” somos levados a crer que não há interpretação possível, porque a interpretação é da ordem de uma relação à linguagem, à verdade e ao sujeito; que temos hoje é apenas uma constatação e uma presentificação dos fenômenos. Segundo Lacan (1964), “[...] Lá, onde tudo volta ao mesmo lugar, neste lugar onde o sujeito enquanto cogita não se encontra – indiferença a toda posição subjetiva e que subsiste fora a toda simbolização” (1966).

Sabemos que o sujeito da psicanálise tem sentido a partir do evento do sujeito cartesiano. Para Descartes, o sujeito que inicia todo o processo de conhecimento moderno é uma certeza que advém com a dúvida e que, mesmo duvidando, a dúvida não o desestabiliza, pelo contrário, dá a segurança de um sujeito pensante, pois “por duvidar... penso” e “por pensar... sou”. O que Descartes esquece é que só pode ser ao formulá-lo, dizendo-o e não apenas pensando, cogitando ou meditando. Já o “eu penso” freudiano é inconsciente, independente de um “eu sou”, a não ser que alguém, um sujeito, pense em seu lugar, um sujeito que se manifesta nas palavras, na linguagem como no jogo do “*fort-da*”, no discurso, na narrativa, como na tragédia de Sófocles.

Os exemplos de hoje se repetem e são tão fastidiosos quanto os que encontramos na literatura sadiana, onde corpos, ao se submeterem ao sacrifício, atravessam também a linha da vida e da morte, para se encontrarem como... dejetos. Desde a imagem cinematográfica da “*femme d'à côté*”, que passa sem ser vista, à “outra”, a amante que cala ou a filha ou irmã que cuida dos pais sacrificando sua própria existência, ou ainda a renúncia e o apego das jovens anoréxicas com e contra seus corpos. Tudo muito bem arranjado e veiculado pela mídia, onde corpos se sacrificam sem sacrifício, representados por mulheres de uma mitologia cotidiana. Parece que os deuses desertaram a cena das paixões humanas, mas o mundo não se tornou ateu e observa-se o fenômeno contrário, o ressurgimento das mais diversas crenças com seus novos deuses, os empresários da fé de uma religiosidade “light”, dando a vida cotidiana com um pouco de sentido. A lógica que rege essas manifestações religiosas é coerente com o mundo globalizado e capitalista. Se os rituais de sacrifício tinham o objetivo de reconciliar os seres humanos com os deuses, reconhecendo um espaço e tempo sagrado e transcendente, hoje essa reconciliação é banalizada, sem espaço nem tempo divinos, submetida aos

princípios de uma sociedade capitalista de troca, cuja única dívida é com o mercado. Não se imagina mais estar em dívida em relação aos deuses, a quem devíamos literalmente nossa existência, idéia que mantinha um cosmos, uma hierarquia de valores, uma moral. Quando a humanidade busca no “além” as razões de seu infortúnio, o sacrifício coloca em cena um instrumento privilegiado, pois ao mesmo tempo estabelece uma relação aos deuses, situando os atores. Porém, sacrifício não opera em segredo, expõe quem o realiza e o objeto do sacrifício, fazendo com que isso valha para uma comunidade inteira.

A heroína “não trágica” que se sacrifica evoca alguém que não morre, mas desaparece da vida ao identificar-se com uma imagem heróica, bela (função fantasmática por excelência) – são vítimas heróicas. Ocorre que, nessa corrida por identificações, imagem atrás de imagem, o sujeito que aí deveria estar, pensa que escolhe seus objetos, mas não, pois é a pulsão que os exige. A renúncia, ao contrário da experiência do sacrifício, trabalha em segredo. É o apego da anoréxica contra seu corpo, pois se trata do corpo de uma outra, possuída como por um “*alien*”, um monstro que quer desfigurá-la a despeito de uma imagem ideal, diante da qual só lhe resta ceder, renunciando à vida sem combate. A anoréxica não sacrifica nada, nem ela mesma, ela alimenta esse monstro. Hoje se diz que a anorexia, assim como a bulimia, são “patologias da moda”, mas na verdade não constituem sintomas, é uma espécie de epidemia de identificação através de uma assertiva: sou isso ou aquilo. Nessa dominação dos objetos que cada vez mais o mercado capitalista oferece, as novas heroínas – vítimas heróicas - pretendem superar o mal-estar. Podem até mesmo encontrar desculpas, o salário curto, a falta de tempo, mas, ao se defenderem, cada vez mais ficam à mercê da pulsão; podem até mesmo escolher seus objetos e descartá-los, mas mesmo quando os descartam a regra é não perdê-los. Os objetos não entram no jogo da “presença-

ausência” que Freud apresenta através do jogo do "*fort-da*", eles aparecem sempre regidos pela lógica do excesso ou do gozo. Uma mulher que se sacrifica não renuncia à vida para obter um benefício ulterior ou reconhecimento futuro, ela se oferece em sacrifício para exprimir que aqueles a sua volta a mataram, revelando por seu ato a grandeza e o horror que a sustenta "*en souffrance*" – em espera, da doença como refúgio, do cansaço, do enfado, uma vida dedicada à honra do sacrifício. Impossível transpor esse limite, pois o espectro do abandono, do desdém a persegue. Por vezes, uma doença ou o sofrimento de um filho poderia demovê-las, mas o que se vê novamente é o sacrifício de uma vida privada de existir. Dificilmente essas mulheres sacrificadas se reconhecem como sujeitos e ousam transpor o limite, pois o espectro do abandono, do desdém por si mesmas as persegue. As mães e as filhas eternas pagam com suas vidas o sacrifício de viver eternamente, vivas e já mortas, perpetuando assim um mundo sem falta. Freud mostra como, por efeito do recalque, a pulsão de morte conduz à repetição do mesmo cenário fantasmático, cujo arranjo, mesmo que pareça ser novo, não se renova.

Por outro lado, “as outras novas heroínas já não se sacrificam mais como antes, não querem mais ser associadas ao sacrifício, mas continuam querendo tudo: crianças, carreira, beleza, amantes, viagens, onde neste turbilhão que as leva a lugar nenhum conjuram seu próprio abandono com mil coisas a fazer, com listas e mais listas muitas vezes relegadas para... amanhã, recorrer ao analista, à yoga, ao shopping, aos antidepressivos e outras drogas. Os sintomas atuais das novas heroínas rebeldes, retratadas pelo cinema ou pelo teatro na busca incessante e repetitiva de objetos se rendem ao enfado, não escolhem morrer ou perder, como Antígona, mas viver para sempre através dos objetos” (DUFOURMATELLE, 2007). Encontramos na lógica lacaniana uma possibilidade de

explicitar essa tensão, entre o indivíduo e a sociedade, entre o sujeito e o Outro através da lógica dos discursos. Num primeiro momento, a referência à linguagem busca o lugar do sujeito a partir de universais como a morte, o Pai, o parentesco e oposição sexual do sujeito. Trata-se de reescrever a história a partir de significantes fundamentais, mas os discursos dizem como se realiza o laço social. Não se trata de realizar um discurso, mas de se participar dele a partir de um determinado lugar.

Quando articulamos os lugares no discurso (do agente, do outro, da verdade e da produção) às quatro fórmulas dos discursos temos assim formalizados, o discurso do mestre, o universitário, o da histórica e o analítico.

U M H A

$\underline{S}_2 \rightarrow \underline{a} \underline{S}_1 \rightarrow \underline{S}_2 \underline{\$} \rightarrow \underline{S}_1 \underline{a} \rightarrow \underline{\$}$

$S_1 \$ \$ a a S_2 S_2 S_1$

O discurso do mestre estabelece a autoridade do mestre e visa produzir um sujeito consistente. O sujeito desse lado do discurso é um sujeito suposto de saber e se reproduz no discurso totalitário e da competência. Esse discurso denuncia um gozo “a mais” e se aproxima do discurso capitalista. O solo desses discursos é fundamentalmente ético, pois se trata de um agir com a palavra e sua premissa é o desejo. O desejo tal como vimos com Antígona é essencialmente trágico, pois é na dimensão trágica que pode surgir o sujeito do desejo. Conforme sua articulação e relação à verdade podemos definir os campos discursivos, mas o fundamental é o horizonte ético envolvido na participação de um determinado discurso. No discurso do mestre temos o objeto “a” sob uma relação dos significantes S1-S2 e o \$ ocupa o lugar de uma variável lógica.

Nesse discurso o agente é S1 (significante mestre) que se dirige ao outro S2 (saber) ficando o objeto “a” sob essa lei significante. Da mesma forma se articula o discurso político, sob essa totalidade do mestre que é imanente ao político. Essa relação é definida como uma relação de saber, não de conhecimento ou de representação, o que coloca a psicanálise noutro plano, ao contrário da lógica do senso comum, pois as relações são entre significantes e não entre realidades psíquicas ou materiais, próprias às distinções filosóficas.

Na atualidade, na época dos discursos politicamente corretos, mesmo que bem intencionados, como o discurso da cultura, a produção de saber é totalitária e pela lógica capitalista se concentra em objetos consumíveis. Logo, o produto é o verdadeiro mestre. Seu princípio é axiomático, algo posto no princípio, suas regras não podem ser discutidas, pois a partir delas é que serão produzidas verdades. A substância que nutre e mantém os objetos é a fantasia, ponto de partida e ponto limite da inércia. É a inércia do paciente sugado por um gozo sem palavras: um objeto devorado por objetos.

A Lei, como bem retrata a peça de Sófocles, impõe limites para o sujeito, limitando suas escolhas, porém para sujeitos – objetos não há limites, pois estes ficam à deriva das identificações. Na sociedade contemporânea, são os objetos que escolhem o sujeito e este capitula, como nas palavras de um paciente: “não bebo, a bebida me bebe...”.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul – Laurent. *Psychanalyse*. Paris: PUF, 1997.
- DUFOURMANTELLE, Anne. *La Femme et le Sacrifice D'Antigone*. France: Denoël, 2007.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Lacan e a Clínica da Interpretação*. São Paulo: Hacker Editores: Cespuc, 1996. Coleção Psicanálise & Conexão.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas – Tomo I*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. *Obras Completas – Tomo II*. Madrid Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. *Obras Completas – Tomo III*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. *Além do Princípio do Prazer*. Volume XVIII (1925-1926). Tradução de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.
- GODINO CABAS, Antônio. D'A coisa freudiana. *Revista Letras da Coisa*. Curitiba, n.02, 1986.
- _____. Uma questão freudiana: a coisa. *Letras da Coisa*. Curitiba, n.01, 1985.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII - L'Éthique de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1964.

_____. *Écrits I – Essais*. Paris: Seuil, 1966.

_____. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII – L'envers de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1991.

PAUMIER – FESTER, Catherine. Isolons l'anorexique. *Mental. Revue Internationale de Santé Mentale et Psychanalyse Appliquée*. Paris, l'École Européenne de Psychanalyse-Développement, 9, 2001.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. *Antigone. Théâtre de Sophocles*. Paris: Ed. Garnier, 1964.

A ÉTICA TRÁGICA DA PSICANÁLISE: ANTÍGONA E O DESEJO PURO

Vincenzo Di Matteo*

De todas as obras primas da antiguidade e do mundo moderno que conheço (e conheço-as quase todas), [...] Antígona parece-me a mais perfeita e a mais reconciliante.
(HEGEL 1993, p.658).

Quem ousaria discordar dessa apreciação estética – Antígona, como a mais perfeita das obras primas da antiguidade – e dessa interpretação filosófica – como a mais reconciliante? Lacan ousa. Pelo menos no que diz respeito à interpretação. *Antígona* não tem nada de reconciliante (cf. 1988, p. 303). Lacan, porém, não apenas discorda de Hegel, mas também de Aristóteles com relação à catarse e dos inúmeros intérpretes que viram nessa tragédia de Sófocles uma problemática ética. Como nova chave de leitura coloca o desejo e na personagem Antígona, com seu desejo ofuscante – ἵμερος εναργής –, enxerga a personificação do desejo puro, que, no fundo, é desejo de morte,

* Professor de Filosofia da UFPE.

desejo do nada. Nesse sentido, não deixa de ser uma leitura metafísica e também ética na medida em que somos convidados a colocar o desejo como o novo fundamento do agir humano.

Analisaremos, inicialmente, a argumentação de Lacan para legitimar sua leitura da *Antígona* e finalizaremos com alguns comentários.

A ‘NOSSA ANTÍGONA’ (LACAN 1988, p. 307)

O comentário lacaniano de *Antígona* de Sófocles se encontra no *Seminário VII* dedicado à Ética da psicanálise e mais precisamente nos seminários XIX, XX e XXI ministrados respectivamente no dia 25 de maio, 1º e 15 de junho de 1960. Os títulos correspondentes dados por J. – A. Miller como editor do Seminário, 26 anos depois, são diferentes daqueles que Lacan colocou de próprio punho no começo de seus textos datilografados.

Essa liberdade do editor autoriza cada leitor a também encontrar um título que lhes pareça mais adequado para esses seminários. Assim, o que fornecemos para esta mini-conferência parece-me legítimo e pertinente para denominá-los conjuntamente. Mais: tanto o título – ética trágica da psicanálise – quanto o subtítulo – Antígona e o ‘desejo puro’ – foram retirados do próprio texto de Lacan (1988, p. 312; 342) e permitem articular os três seminários destinados a *Antígona*, os últimos três dedicados à dimensão trágica da psicanálise e três teorias lacanianas que lhes são subjacentes: uma teoria do desejo; uma da ‘cura’ e a outra do fim e dos fins da análise.

Não passou despercebido a Lacan (1988, p.295) o fato de que, habitualmente, a peça de Sófocles é diretamente relacionada com a ética. Na contramão dessas interpretações, vai buscar no texto de Antígona “outra coisa que não seja uma lição de moral” (Lacan, 1988, p. 302). O que lhe interessa é mostrar que Antígona é a personificação do desejo puro, um exemplo paradigmático de

alguém (cliente) cuja ação é animada por um desejo inconsciente e de um outro (analista) que deve lidar com a demanda de felicidade que lhe é dirigida. Em suma, Antígona – como diz Lacan (1988, p. 350) – tem algo a ver com ‘nossa ética’ e ‘nós analistas’.

Sua estratégia para legitimar essa nova leitura de *Antígona* consiste inicialmente na retomada do conceito de *catarse* em Aristóteles e na psicanálise; em seguida, localiza, comenta e articula com o conjunto da obra as passagens mais problemáticas que receberiam sua iluminação à luz do efeito de belo na tragédia; finaliza com as implicações éticas da experiência trágica da psicanálise. A seguir um rápido desdobramento desses pontos.

A catarse em Aristóteles e na psicanálise

Segundo Lacan, há uma conaturalidade entre tragédia grega e psicanálise não apenas porque Freud explorou a tragédia de Édipo ao falar do complexo que dele toma nome. Mais do que isso, a tragédia está associada à experiência psicanalítica pela “palavra pivô *catarse*”, um nome que para os psicanalistas evoca o método psicoterápico a meio caminho entre o hipnótico e o psicanalítico propriamente dito e que consistia numa *ab-reação*, purificação, catarse entendida como uma descarga de afetos patogênicos que permaneceram retidos junto com eventos traumáticos do passado.

Catarse, porém, também evoca a teoria aristotélica sobre a tragédia apresentada em sua *Poética*. A tragédia “tem por meta a catarse, a purgação das *pathemas*, das paixões, do temor e da piedade” (1988, p.300). Lacan discorda dessa tese ou o mínimo que se possa dizer é que a julga insatisfatória. Pensa que sua teoria do desejo ‘permite fornecer um elemento novo à compreensão do sentido da tragédia’ e vai tentar mostrar que “*Antígona* nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (1988, p. 300).

A personagem Antígona

É verdade que Lacan faz girar a peça toda ao redor de três elementos: Antígona, a ação e o Coro (1988, p.312), mas é no primeiro que focaliza sua atenção. Ela – nos diz Lacan - é “o verdadeiro herói”, aquela que não conhece temor ou piedade. A que manifesta uma crueldade excepcional e um desprezo com relação à irmã que fazem dela um ‘ser desumano’, inflexível, *ωμός* (*omós*) – como diz o Coro - literalmente um ser não civilizado, cru, alguém que vai além dos limites humanos, um ser que deseja ir para além da *ἀτή* (*Até*) – a desgraça (Cf. 1988, p.318-319). No entanto, não haveria *ἁμαρτία* (*hamartia*), falta ou erro de julgamento nela e sim em Creonte, um personagem humano, que, no final da peça, ‘deixa-se tocar pela piedade’ e paga o preço do próprio erro. Antígona não seria tanto essa heroína que nos indica os caminhos dos deuses e seria feita mais do amor do que de ódio, como afirma um dos mais famosos versos dessa tragédia (v. 523). Ela é uma vítima voluntária. Está marcada pela desgraça, pelo infortúnio, pela *ἀτή*, um termo que recorre vinte vezes no texto e que Lacan torna “o termo no qual se centra o drama de Antígona” (1988, p.318) e deseja ir para além da *Até*, “um limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo” (1988, p.318).

Impossível não ficar “fascinado pela imagem de Antígona”, nos diz Lacan (1988, p.305). Será precisamente esse fascínio que exerce sobre nós o ponto de Arquimedes para o psicanalista levantar sua tese: Antígona é a encarnação do “desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal” (1988, p. 342).

Antígona e o desejo puro

Os textos sobre os quais Lacan se apóia para evidenciar uma Antígona animada por uma paixão, e que a torna diferente daquela da interpretação clássica de uma heroína a serviço de uma ordem sagrada, são fundamentalmente o diálogo que a protagonista

da tragédia sustenta com Creonte (v.883-943) e o longo texto do *kommos*, da queixa, da lamentação de Antígona após a condenação a ser sepultada viva.

Segundo Lacan, no diálogo com Creonte aparece a verdadeira razão da transgressão de Antígona ao sepultar Polinice. Não estaria na obediência a Zeus ou às leis não escritas, mas na unicidade que o irmão representa, tanto que não teria transgredido a lei da *polis* por um marido e até um filho, os quais poderiam ser substituídos (v. 905-911).

Em outras palavras, para Antígona, independentemente do que Polinice tenha feito, ele é o que é, um ser humano marcado pela linguagem, por um nome, e que não merece uma segunda morte, ser deixado insepulto como um cão. Ao desvincular do irmão as contingências de seu drama histórico e considerá-lo na sua pureza, Antígona estabelece o limite intransponível em nome do qual está disposta a morrer. É por isso que é uma ‘imagem fascinante’, portador de um ‘brilho insuportável’ que nos atrai e nos intimida. Não é só pela beleza física e a juventude dela, várias vezes registradas na peça, mas especialmente por esse seu destino paradoxal: uma “vítima tão terrivelmente voluntária” (1988, p. 300), marcada pela “morte invadindo o domínio da vida, a vida invadindo a morte” (1988, p. 301). É nessa zona, nos diz Lacan, que ‘o raio do desejo’ se reflete e ao mesmo tempo se retrai, proporcionando “esse efeito tão singular, o mais profundo, que é o efeito do belo no desejo” (p. 302), um efeito com ‘duas faces’, ao mesmo tempo apaziguador pela apreensão da beleza e ofuscante pela revelação da inacessibilidade desse aspecto absoluto do desejo, temperado, mas não eliminado.

Em outras palavras, o fascínio de Antígona decorre do fato que ela leva até o limite o que Lacan chama de ‘desejo puro’, isso é, o puro e simples desejo de morte como tal. Já foi dito que o belo é o esplendor do verdadeiro, mas o verdadeiro é trágico. A beleza

é, na realidade, apenas o que cobre e nos defende do desejo. Tem por efeito suspender, desarmar, intimidar, neutralizar esse desejo de nada.

É por isso que a personagem Antígona, com seu desejo ofuscante, permite evidenciar o lugar e o sentido do desejo em psicanálise bem como a ética do analista, isso é de como terá que lidar com a demanda de felicidade que os clientes lhes dirigem.

A dimensão trágica da experiência psicanalítica

A ética que preside a análise deve lidar com o desejo do analisante, do analista e da demanda de felicidade que implicitamente o primeiro lhe dirige. Nesse sentido, não se reduz a uma ‘ordenação ou arrumação’ de uma ética de ‘serviço dos bens’, mas implica “uma dimensão trágica que se exerce no sentido do triunfo da morte” (p.376), “na medida em que é desejo de nada, relação do homem com sua falta a ser [...]” (p.357). Dessa maneira, a demanda de felicidade do analisando não pode ser atendida pelo analista seja porque ele não possui o Bem Supremo, seja porque sabe que não existe (cf.1988, p.359). O que ele possui e pode dar ao analisando é seu próprio desejo, um “desejo prevenido”, que “não pode desejar o impossível” (360). No fim da análise, portanto, o sujeito se defronta com uma lei que deve aceitar, uma “lei que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes, e que é, propriamente falando, a *Até*. Essa *Até*, não é por não atingir sempre o trágico da *Até* de Antígona que ela seja menos parente da desgraça” (1988, p.360).

Em suma, o fim da análise, inclusive didática, não pode desaguar numa ‘racionalização moralizante’, numa pretensa ‘harmonização psicológica’, numa abolição da ‘antinomia’, do ‘dilaceramento’ de ser moral do homem submetido à instância moral do superego. Sempre é possível pensar na análise em função do que Lacan chama de ‘serviço dos bens’: “bens privados, bens de

família, bens de casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens de ofício, da profissão, da Cidade” (1988, p.363). Isso não implica que a psicanálise possa se tornar fiadora de um ‘devaneio burguês’ (1988, p.364). Analisar-se é confrontar-se com a intransponível condição humana, com a ‘desolação’ e o desamparo, com o desejo, cuja função “deve permanecer numa relação fundamental com a morte” (p.364).

ALGUNS COMENTÁRIOS

Nesta segunda parte levanto algumas perguntas e teço alguns rápidos comentários que merecem certamente um aprofundamento posterior.

A interpretação lacaniana é fiel ao texto?

Essa ousada leitura da tragédia sofocliana não é de fácil digestão para nos utilizar de uma metáfora que é do próprio Lacan. O recurso dele ao texto grego é louvável e impressionou a audiência ao revelar sua admiração pela cultura do Mestre. Não é, porém, um especialista em língua grega e é possível que tenha se equivocado em algumas passagens.¹ Ele mesmo não exclui a possibilidade de ter incorrido em algum equívoco, todavia sem falsa modéstia afirma: “penso ter retirado o não senso global no qual Sófocles é conservado pelo cuidado de certa tradição” (1988, p.343). No entanto, o freqüentador de seminário e o leitor podem ficar com a impressão de admiração, mas também de desconfiança

¹ Por exemplo, os versos 364-365 que Lacan traduz - distanciando-se conscientemente das demais traduções - por ‘a fuga para as doenças impossíveis’. Isso é, diante da inevitabilidade da morte, o homem teria inventado um recurso, um truque formidável: construir doenças.

pelo fato de Lacan retirar do texto um discurso analítico que lá não se encontraria.²

Ele próprio parece reconhecê-lo ao utilizar a metáfora do coelho e da cartola. Pior, pode ter dado a impressão que lhes esteja oferecendo para comer “coelhos crus” (1988, p.343). Justifica-se, portanto, o conselho dado a seus ouvintes na época e ainda válido para leitores desconfiados: “Aprendam com a jibóia – durmam um pouco que isso vai passar. Dar-se-ão conta ao despertar de que digeriram, contudo, alguma coisa” (1988, p. 343).

Uma ética ou duas éticas?

Por certos aspectos, parece evidente que Lacan quer apresentar a Psicanálise como uma nova proposta ética para o homem contemporâneo. O próprio título o atesta, do contrário teria sido mais apropriado rotular o Seminário de *A ética de nós analistas*. No entanto, no penúltimo encontro do *Seminário VII* Lacan nos surpreende com a seguinte afirmação: “Aceito que o aspecto de rodeio, de nosso caminho, foi feito para aproximá-lo de **nossa ética, de nós analistas**” (LACAN, 1988, p.350, grifo nosso). E no último seminário afirma que essa ética da psicanálise “[...] não é uma questão fácil de sustentar. Pretendo que ela jamais foi colocada de maneira pura em outro lugar, e que não pode ser colocada senão no **contexto analítico**” (1988, p.377, grifo nosso).

² Lacan está mais preocupado em mostrar que o desejo de Antígona possui um brilho ofuscante que ao mesmo tempo o revela e o oculta. Cita várias vezes o texto grego *εναργής ήμερος* (o ofuscante desejo) que se encontra no verso 795 do *Canto a Eros* e que, talvez, contenha a única alusão da peça do amor de Antígona por Hémon, mas que diz respeito, provavelmente, ao brilho existente nos olhos das jovens prometidas (em casamento) *νινφας*.

“Tu arrastas o coração dos justos à ruína. / Tu instigas a luta entre gente do mesmo sangue. / Vence o desejo que brilha nos olhos da virgem/ no leito, companheiro dos grandes estatutos que presidem o mundo. / Vitoriosa / seduz a divina Afrodite.” (SOFOCLES. *Antígona*. Trad. De Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1999.

Dessa maneira, parece que Lacan contrapõe a ética do homem comum e a do herói, uma ‘ética tradicional’(1988, p.377) e uma ética que expressa a ‘dimensão trágica da vida’ (1988, p.376), a dos serviços dos bens com certa depreciação do desejo e uma ética centrada no desejo puro. As duas éticas encontrariam sua respectiva representação em Creonte e Antígona.

Tal oposição, provavelmente mais didática do que real entre dois tipos de ética, suscitou reações entre os próprios ouvintes de Lacan a ponto deste sentir a necessidade de precisar seu pensamento: “Da última vez opus o herói ao homem comum, e alguém se ofendeu. Não os distingo como duas espécies humana – em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva”. (1988, p.383).

A ética da psicanálise é necessariamente trágica?

Para responder a essa pergunta e concordar com Lacan quanto à dimensão ‘trágica’ da experiência analítica, deveríamos encontrar um mínimo de consenso quanto ao que demarca a tragédia dos demais gêneros literários, como o épico, o dramático e o cômico.³ Afinal, todo herói é trágico? E quem seria propriamente o herói trágico? Como vimos, Lacan se afasta da interpretação tradicional que identifica o verdadeiro herói da tragédia com aquele que incorre em erro, em *hamartia*, que ultrapassa os limites, entra na desmesura, na *hybris* e sofre a reviravolta da desgraça, o que desperta temor e compaixão nos espectadores. Para Lacan, ao contrário, a *hamartia* não está no nível do verdadeiro herói (Antígona), ela está no nível de Creonte” (1988, p.313). De fato, é difícil imputar qualquer falta, *hamartia*, a Antígona, cuja atitude de

³ Sobre a distinção entre herói épico e herói trágico, remeto ao artigo instrutivo de FAIGENBAUM, G.; ZANGER, J. *Antígona: entre la épica y la tragédia*.

Disponível em:

<http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=591>

sepultar o irmão a revelia do edito de Creonte pareceu bem vista pela cidade (cf. v. 733).

Na peça sofocliana, como na vida, o sofrimento e a morte não poupam ninguém, nem os inocentes. É por isso que podemos considerar a tragédia *Antígona* como a tragédia da condição humana e, nesse sentido, não deixa de ser também a tragédia de Creonte, de Hémon, de Eurídice, da própria cultura humana, da própria Linguagem pela ambigüidade das palavras-chaves da peça - *nomos* (lei), *philos* (amigo), *ektros* (inimigo), *theoi* (deuses) - que parecem tornar impossível o diálogo e o entendimento entre os vários protagonistas. Seja, porém, qual for nossa compreensão de trágico, parece evidente que Lacan quer devolver à psicanálise aquele caráter heróico, subversivo, próximo da ‘peste’ e que se teria perdido com a chamada *psicologia do ego* dos analistas americanos.

Penso, porém, que não é necessário uma ontologização da falta e do desejo. Especialmente na psicanálise lacaniana, a realidade do desejo assume um estatuto peculiar a ponto de Lacan considerá-lo “o essencial da psicanálise”, “um objeto absoluto” (Circular da Escola Freudiana de Paris de 19/9/1964. Apud ROUDINESO, 1994, p. 325) em torno do qual gravitam novos significantes: instinto, necessidade, pulsão, gozo, demanda. Fundamentalmente, Lacan retém a concepção de desejo do Hegel de interpretação kojéviana: o desejo humano como pura negatividade.

Segundo Lacan, foi Freud que mostrou ao homem a impossibilidade de alcançar seu próprio desejo, de não mais encontrar seu objeto, de ficar apenas com a infelicidade dessa procura, pois a natureza do desejo não é uma coisa “simples”, nem “elementar”, nem “animal”, nem “inferior”, nem propriamente de ser “pleno de sentido”, “arquétipo”, “algo de natural” ou “genético”, mas é da ordem do inconsciente. (LACAN, 2005, p. 18).

A revolução operada por Freud no âmbito da moral consiste em mostrar que – “no nível do princípio do prazer não há Bem Supremo, que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto de incesto, é um bem proibido e que não há outro bem” (LACAN, 1988, p.90).

O jogo de linguagem do Eros platônico provavelmente está mais próximo de nossa experiência comum. É expressão de nossa pobreza herdada da mãe Penia, mas também dos grandes recursos que vieram do pai Poros. Eros é um grande feiticeiro, é filósofo.

Afinal, há uma proposta ética em *Antígona*?

Tudo indica que se há um ensinamento da tragédia – e essa era uma de suas funções – ele não se localiza em apontar inocentes e culpados, ideais inquestionáveis a serem seguidos e condutas a serem condenadas. A tragédia é contemporânea da emergência da experiência democrática da *polis* grega, do ensino sofista e dos primeiros ensaios de uma reflexão filosófica, que inicia uma progressiva e irreversível dessacralização do cosmo e das instituições humanas. Nesse sentido, constitui uma advertência, um distanciamento e um limite com relação à *hybris* da razão humana que pretende apontar saídas morais para conflitos muitas vezes aporéticos nos quais os humanos acabam enredados.

Esse ‘ensino’, essa mensagem fundamental da tragédia *Antígona* pode ser encontrada nos Cantos do Coro, nas palavras de Hémon, de Tirésias, inclusive de personagens periféricos como o guarda. No final da peça, reencontramos a mesma mensagem. A felicidade (ευδαιμονία) consiste na sabedoria, na prudência, no bom senso, no equilíbrio como poderíamos traduzir o verbo grego *το φρονεiv* e em não desrespeitar os deuses. Mesmo assim, de que adianta a piedade de Antígona ou a de Creonte com relação aos deuses dos mortos ou da cidade? O destino humano continua trágico, dominado por conflitos que o ultrapassam na esfera do divino e dos próprios deuses do amor: Eros, arrastando o coração

dos justos à ruína (v. 791-792); Afrodite que faz de nós o que ela quer (v. 800). Em resumo, como diz o Corifeu no fim da peça, “Não está no alcance dos mortais evitar o que está determinado” (v. 1337-1338)

É possível e válida, hoje, uma ética fundada no desejo?

Penso que sim, desde que precisemos o que entendemos por ética do desejo. Evidentemente, essa expressão não pode ser entendida como uma ética das perversões e do livre gozo. O mérito de Lacan foi se perguntar pelo sentido do trágico num mundo onde os deuses antigos e novos desapareceram. A desconstrução do politeísmo e do teísmo não implica que se Deus não existe tudo nos é permitido. Ao contrário, se Deus está morto nem por isso o homem se livrou da lei e da culpa. Mais: “se Deus está morto, nada mais nos é permitido”. Quanto mais o desejo se torna imperioso e livre, tanto mais a interdição é necessária. O mito freudiano que nos fala da morte de Deus, portanto, não liberta o homem da figura do pai, mas evidencia que a interdição que se abate sobre o desejo é estrutural. O declínio do complexo de Édipo, o luto do Pai tem uma seqüela permanente: o surgimento do superego.

Ao mesmo tempo, a experiência moral psicanalítica (da análise) não se reduz ao superego e seus paradoxos, a essa figura que Lacan chama de ‘obscena e feroz’ (1988, p.16). Existe também o que poderia ser chamada de ‘ascese freudiana’, prescrita no *Wo Es war, Soll Ich werdem*, isso é, - segundo a tradução lacaniana - que *o eu deve advir lá onde isso estava*. Não é esse o nosso ‘verdadeiro dever’ moral – se pergunta Lacan - e não a obediência ao ‘imperativo do superego, paradoxal, mórbido, semi-inconsciente’?

Penso, então, que a ética do desejo pode ser entendida como uma forma de resistência à crescente massificação da sociedade, à ditadura do consumo, à mistificação cientificista de uma vontade de saber, um convite a superar o moralismo dominante e se abrir para

a criatividade subjetiva, responsabilizando-se, portanto, por uma ética e uma estética da existência.

Somos todos de alguma maneira, como Creonte e Antígona, ‘vítimas voluntárias.’ Tanto no registro individual, quanto social e mundial há algo que não foi escolhido. Foi dado ou imposto e muitas vezes está na origem das ‘desgraças’ que se abatam sobre nós, tais como a violência, o terrorismo, a guerra, a desigualdade, a exclusão social. Todavia, não podemos renunciar à nossa responsabilidade humana. Os últimos versos da tragédia de Sófocles apontam uma saída para a prudência e o respeito dos deuses. O que pode ser interpretado como uma advertência contra a arrogância humana que não reconhece sua finitude e ‘peita’ os deuses, mas também contra a pretensão de usar o nome de Deus em vão para legitimar, absolutizar, sacralizar escolhas puramente humanas e, portanto, históricas e contingentes.

REFERÊNCIAS

FAIGENBAUM, G.; ZANGER, J. *Antígona: entre la épica y la tragédia*. Disponível em:

<http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id_articulo=591> . Acesso em 20.11.2007.

GUYOMARD, P. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

HEGEL, G. F. W. A poesia dramática, In: _____. *Estética*. Lisboa: Guimarães editores, 1993.

LACAN, J. *Seminário VII: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988

_____. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

AS ILUSÕES REFERENCIAIS DO JUSPOSITIVISMO E DO JUSNATURALISMO: Uma leitura marxista a partir da tragédia *Antígona* de Sófocles

*Lorena Freitas**

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES: DO OBJETO E OBJETIVOS NA ANÁLISE DA TRAGÉDIA

Eis o ponto de partida do trabalho:
Antígona diz: Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou, nem a justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas, perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram [...].(SÓFOCLES, 2006, p. 35)

* Professora da Faculdade Boa Viagem. Doutora em Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife/UFPE; Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia da Práxis do Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Magalhães.

Com esta fala Antígona enfrenta o rei Creonte e aqui esta tragédia inaugura uma discussão sobre o fundamento do direito, ao que denominamos como uma de suas dicotomias estruturantes. Enquanto o jusnaturalismo fundamenta o direito na natureza ou em Deus, enfim, em pilares incondicionados, o juspositivismo se funda na lei posta, por isso positiva.

A questão das dicotomias prende-se ao fato de o direito - ao se pretender como ciência e na tentativa de se justificar parte de alguma ideologia – procurar organizar seu saber através de classificações e estruturação de conceitos e estes por meio de pares conceituais que os dogmáticos chamam de dicotomias.

Feita tal preliminar, o objeto desta comunicação não é tratar em si desta dicotomia, mas das ilusões referenciais¹ que ambos os argumentos de justificação encetam.

Assim, temos como pano de fundo um debate sobre as ideologias no direito, tomando ideologia no sentido marxista de consciência invertida ou falsa consciência (MARX-ENGELS, 2007, p. 48ss), razão pela qual intitulamos por ilusões referenciais do juspositivismo e jusnaturalismo. Nossa tese, teoricamente referenciada no realismo jurídico, advoga a idéia de que direito é o que os juízes dizem que é direito, pelo que o uso de categorias marxistas fortalece a crítica ao tomar o direito como superestrutura ideológica voltada para manutenção de certos interesses, mas formalmente apresentado como neutro.

¹ Neologismo proposto por Luiz Alberto Warat como conceito operacional que permite identificar as dimensões ideológicas das verdades jurídicas e usado por referência à produção, circulação e consumo das verdades nas diversas práticas de enunciação e escrita do direito, sendo, pois o conjunto de representações, crenças e ficções que influenciam os juristas profissionais sem que eles tomem consciência de tal influência (ARNAUD, 1999, p. 714-717).

2. NARRANDO UM POUCO A TRAGÉDIA PARA SITUAR O HISTÓRICO DEBATE ACERCA DO FUNDAMENTO DO DIREITO

O mito de Antígona está conectado à história da casa dos descendentes de Lábdaco, rei de Tebas. Na versão da tragédia, a jovem é filha de Édipo e Jocasta, irmã de Ismene, Polinices e Etéocles (ROSENFELD, 2007).

A tragédia de Antígona remonta à tragédia de Édipo-Rei. A primeira desgraça, como característica do estilo trágico, liga-se ao seu próprio nascimento, pois ela é fruto de incesto (apesar do não conhecimento da relação incestuosa, por desconhecerem todos a relação sanguínea que os unia) de Édipo com a própria mãe. Em seguida se incumbe de guiar o pai, cego e banido de Tebas, por toda a vida, em sua peregrinação, amparando-o até a morte. A terceira infelicidade prende-se às conseqüências do combate entre os dois irmãos – Etéocles e Polinices – pelo poder, em Tebas. No contexto deste último episódio é que se desenvolve a problemática que ora examinamos.

Expulso Édipo de Tebas, seus dois filhos combinaram exercer o poder de forma alternada, por um ano, a começar por Etéocles. Este, porém, findo o tempo, recusou-se a entregar o trono a Polinices que, apoiado pelo reino de Argos, avança contra Tebas. Ocorre então o famoso episódio, tão explorado pela tragédia grega, referido como *Sete contra Tebas* (ROSENFELD, 2007).

Com as mortes dos filhos de Édipo, o trono é passado para Creonte, irmão de Jocasta. O novo rei promulgou então um decreto pelo qual proibia que se prestassem honras fúnebres a quem atentou contra o Estado, pois assim considerava inimigo de Tebas.

Todavia, Antígona considera dever sagrado, imposto pelos deuses e leis não-escritas, dar sepultura ao morto, no caso seu

irmão Polinices. Com base nisto, descumpre o ditame real e dá sepultura ao corpo do irmão para satisfazer a obrigação religiosa.

Em *Antígona*, o coro entoia um hino à grandeza do homem, criador das artes, domador das forças da natureza e que chega à concepção da força do direito entendendo-o como o maior de todos os bens. Podemos perceber, no ritmo do coro, o orgulho prometéico que domina este momento. Mas, com peculiar ironia trágica, no momento em que o coro celebra o direito e o Estado, proclamando o castigo a todo aquele que desrespeita a lei, *Antígona* – a que quis ser livre – é agrilhoada (JAEGER, 2004, p. 315, 334).

Pelo feito foi condenada à morte e a ser enterrada viva no túmulo de sua família. Enforca-se na prisão e o noivo Hémon, filho do rei Creonte, mata-se sobre seu cadáver. Eurídice, esposa de Creonte, diante da perda do filho, desesperada, suicida-se (SÓFOCLES, 2006, *passim*).

3. CRÍTICA DA IDEOLOGIA JURÍDICA A PARTIR DAS LEITURAS DE HEGEL E SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA

Uma das interpretações mais conhecidas e citadas nos estudos acerca do teatro de Sófocles é a de Hegel, para quem, nessa peça, se opõem o interesse familiar, na figura de *Antígona* e, na de Creonte, a prosperidade comunitária (HEGEL, 1999, p. 39).

É neste sentido da interpretação de Hegel e dadas nossas preocupações no jurídico que elencamos como tema central esse conflito de normas, apesar deste enfoque ser questionado por argumentações que advogam que se Sófocles quisesse contrapor dois direitos não faria de Creonte um tirano, ou então faria deste a figura central da peça que, em vez de intitulada *Antígona*, seria a tragédia de Creonte.

Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, traz Antígona pra fazer alusão à separação da esfera privada – Antígona – da esfera pública, o Estado, Creonte.

Nele, Antígona representaria o mundo antigo onde os interesses privados invadem a esfera pública, ao passo que Creonte estaria representando o estado Moderno com a sua abstração e racionalidade legal.

Esfera privada e Estado vivem em tensão permanente: ninguém exprimiu com mais intensidade tal oposição do que Sófocles. Creonte encarna a noção geral e abstrata e impessoal da luta contra essa realidade. Já Antígona, ao sepultar Polinices contra as ordenações postas, atrai sobre a si a cólera de quem não age de moto próprio mas representando a suposta vontade geral que o Estado pretende representar (HOLANDA, 1995, p. 141-142).

Interessantemente, é a jovem que remete para o passado e é ele, o velho tio, que aponta para o futuro, para a racionalidade da lei da *Polis*, com toda a sua imperfeição e insegurança; mas é a da cidade, da legalidade, da exterioridade e não da moralidade; da razão e não do coração (ROSENFELD, 2007).

Tal dicotomia é, pois entre o direito natural e o direito positivo.

Vale a pena notar que a expressão *lei natural* não aparece no texto, pois, muito embora já houvesse em Atenas, no século V, uma polêmica alimentada pelos sofistas opondo lei (*nomos*) e natureza (*physis*), a expressão *lei natural* só vai aparecer no século IV (FERRAZ JR., 2003, p. 52).

Para expressar o direito natural, o texto traz expressões como leis não escritas, dos deuses, perenes, do reino dos mortos. Para aludir ao direito positivo são usadas: leis do soberano, leis, decreto, edito.

Discutindo a evolução do conceito de *nomos* entre os gregos, inicialmente tinha caráter religioso - fosse ou não escrito.

Designava ritos, regras morais, ordem do mundo imposta pelos deuses, considerando as leis da pólis, portanto as leis positivas, relativamente às leis não escritas. Alguns autores dão a essas leis naturais, ao tempo de Sófocles, conteúdo mais moral do que religioso. Tal amplitude favoreceu a uma certa identificação das mesmas com *as leis comuns dos gregos* que eram algumas práticas reconhecidas pelos gregos como deveres que ultrapassavam as fronteiras da polis, ex. poupar prisioneiros e suplicantes, ser fiel ao juramento, respeitar hóspedes e, também, *enterrar os mortos*. Práticas estas que em geral tinham origem religiosa (ROSENFELD, 2007).

A postura de Creonte se faz inflexível, pois se Polinices era um traidor aos olhos de Tebas, por que não deixar que fosse sepultado fora dos muros da cidade? Assim, o rei alcançaria seus objetivos e Tebas seria poupada da ira dos deuses. O fato está nele, Creonte, que cuida para que o rito não seja cumprido, e, uma vez cumprido, cuida para que seja ineficaz e ordena que seja desfeito. Antígona age em sentido contrário: ela cumpre o rito (ROSENFELD, 2007).

Antígona, ao responder a Creonte pelos seus atos, fundamenta-se – e apela para – as leis eternas e inquebrantáveis dos deuses, acima dos homens.

Esta concepção de fundamento do direito na vontade divina há muito que deixou de ser paradigma dominante. Assim, pensar a figura de Creonte é percebê-lo muito mais próximo da atualidade do que Antígona.

A questão está em ver que as duas formas padecem da mesma incompletude no sentido que são perspectivas de se conceber o direito, ou melhor, perspectivas diversas de fundamentação do direito – o jusnaturalismo trazendo a transcendência e imutabilidade como características identificadoras do direito, e o juspositivismo partindo da norma posta, por isso positiva.

Entre as principais versões históricas para explicar a origem do poder ou o fundamento de validade do direito, temos que todo poder emana de Deus, o chamado jusnaturalismo teológico, depois com o início da modernidade Hugo Grotius, jusnaturalista racionalista ou antropológico, vem dizer que o direito natural existiria mesmo que Deus não existisse, máxima que marca esta transição paradigmática (do teocentrismo para o antropocentrismo). Algumas outras respostas famosas são que todo direito é fruto da razão humana – permanecendo com outra roupagem as mesmas características de transcendência e imutabilidade – e que tem sua gênese numa convenção originária, como vão trabalhar os contratualistas (BOBBIO, 1999, p. 63-65).

Samuel Pufendorf (1632-1694) foi um dos primeiros teóricos do direito a tratar a distinção entre direito e moral, o primeiro tratando da conduta exteriorizada e a segunda daquilo que pertinente ao espírito – mesmo situando-se ainda num âmbito jusnaturalista – já intuía o papel diferenciado do poder do Estado. Para ele, no Estado todos têm submetida sua vontade à vontade dos governantes (PUFENDORF, 2002, P. 127).

Com a inclusão nas cartas constitucionais de princípios como dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais, de certa forma o direito positivo “positivou” o direito natural; por isso se falar hoje em direito natural *versus* direito positivo como uma dicotomia enfraquecida (FERRAZ JR, 2003, P. 171).

Na atualidade é, em hipótese, mais fácil criticar os fundamentos jusnaturalistas para se pensar o direito. Contudo, tal crítica se assemelha à passagem que diz que é mais fácil ver um cisco no olho do outro (VVAA, 1995, p. 1036), isto porque a crítica não consegue se “olhar no espelho”, nem poderia, já que a intenção é de enfraquecer o jusnaturalismo para fortalecer o juspositivismo.

A questão não é aqui de defender o direito natural, porque é uma perspectiva ideológica como inversão de consciência na

concepção do direito, mas igualmente ideológica é a do direito positivo ao legitimar suas fontes em abstrações e camuflar reais interesses; daí se apresenta a lei como neutra, válida para todos, mas se esconde que esta lei guarda os interesses das classes dominantes, que a lei é feita para preservar tais idéias hegemônicas, assim sendo e tendo de ser estas mesmas as idéias dominantes.

REFERÊNCIAS

ARNAUD, André-Jean. *Dicionário enciclopédico de teoria e sociologia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. 10. ed. Brasília: UnB, 1999.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Manual de Introdução ao Estudo do Direito*. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes/ Univ. São Francisco, 2002.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FOUCAULT E A TRAGÉDIA DA SEPARAÇÃO ENTRE PODER E VERDADE: Implicações éticas e jurídicas

*Gabriela Maia Rebouças**

1. ÉDIPO PARTIDO: EM BUSCA DE SI MESMO, DIANTE DE UM CAMINHO BIFURCADO.

Provavelmente Sófocles não escreveu *Édipo Rei* para fazer de Jocasta um objeto de desejo e disputa. Infortúnio trágico pela ignorância: é sobre um homem que procura fugir de seu destino, superar os deuses, mas fica cego no poder. É sobre a cisão trágica entre poder e verdade que Édipo será erguido. Uma tragédia política, colocando em jogo a possibilidade da verdade, verdade como *aletheia*, como desocultamento. É na condição de ver e, simultaneamente, de estar cego, que Édipo se movimenta.

Aliás, a representação da justiça, entre os gregos, era pela Deusa *Diké*, que, ao contrário da romana, tinha os olhos bem abertos (FERRAZ JR, 2007, p.33), porque ver era, sem dúvida,

* Professora de Direito da Universidade Tiradentes, SE. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Direito da UFPE, na área de teoria e filosofia do direito, sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre da Maia.

uma das capacidades mais apreciada pelos gregos. Olhos abertos para a verdade, a razão e a beleza. Por isso, na peça, é a ignorância, o não ver que condiciona o tempo todo o destino trágico de Édipo.

Não à toa, é Tirésias, um cego, quem é o sábio e revelará a verdade, a verdade que Édipo não quer ver. Sentindo-se traído e cobiçado pelo seu poder, é um homem comum, um pastor (outro personagem), que trará a prova da verdade. É, enfim, do desencontro entre saber e poder, entre verdade e poder que esta tragédia se desenvolve. Um homem partido, em busca de si mesmo, perdido nos caminhos bifurcados.

De alguma maneira esta cisão entre poder e saber estará também representada na forma como o direito pensa a imparcialidade e a neutralidade dentro do processo judicial. A narrativa jurídica pretende estabelecer uma conexão legitimadora com o saber e, a um só tempo, desatrear-se de qualquer ideologia, dissimulando as relações de força que estão em sua base¹. Ou seja, o direito tentará historicamente opor verdade e ideologia na construção das categorias da neutralidade e do arbítrio, creditando-se o poder de dizer a verdade isenta de ideologia, não submetida à contingência da história e reforçando a crença no universal (BOURDIEU, 2001).

Um breve relato sobre Édipo pode ser assim narrado. Como adverte Rachel Gazolla (2001), em seu livro “Para não ler ingenuamente uma tragédia grega”, a ambientação da tragédia é a *polis* e seus heróis estão visceralmente ligados à comunidade. Como ritual, substantivo, e não com a denotação de adjetivo, que posteriormente o romantismo alemão² lhe conferiu, o termo

¹ Cf. a noção de poder de violência simbólica de Pierre Bourdieu, trabalhada no direito brasileiro, entre outros, por Ferraz Jr.(2007, p.277), assim sintetizada: poder capaz de impor significações como legítimas, dissimulando as relações de força que estão no fundamento da própria força.

² Roberto Machado (2003) faz detalhada pesquisa em torno do nascimento do trágico, aprofundando as diferenças entre a tragédia e o trágico, e apontando a

tragédia narra o ritual de purificação sagrado que liga os homens e os deuses. Entre excessos e erros, a tragédia expia a culpa.

Assim, Édipo é filho de Jocasta e Laio, destinado pelos deuses a matar o seu próprio pai. Na tentativa de fugir das palavras do oráculo, Laio o marca nos pés, para que ele mal pudesse andar e Jocasta o entrega a um escravo para ser morto. O escravo, com pena da criança, entrega-a a um pastor para que a leve a um lugar distante, evitando-se a profecia. Édipo recebe este nome de seus pais adotivos Políbio e Mérope, vivendo em Corinto. Já crescido, é insultado por um bêbado (insano?) que diz não ser Édipo filho de seu pai, o que o motiva a procurar o oráculo de Delfos, onde vê narrada toda a sua desgraça. Na tentativa de fugir de seu destino, deixa Delfos em rumo oposto a Corinto, o que o faz, na bifurcação, encontrar a comitiva de Laio que ia a Delfos. Desentendem-se e Édipo começa a cumprir sua profecia, matando seu pai (um pai que ele ignora). No próximo ato, é a esfinge que ele enfrenta e, com sabedoria (verdade) decifra seu enigma e ganha o poder da cidade. Aclamado Rei, desposa a viúva Jocasta, sua mãe, com quem tem três filhos amaldiçoados. A profecia segue em curso. E a cidade é quem sofre com os erros de Édipo, um rei que tem poder, mas não o poder contra os deuses, e que, portanto, não é senhor do seu destino.

O desenrolar desta peça leva Édipo a se supor enredado numa conspiração política, como se Creontes, irmão de Jocasta, quisesse lhe tomar o poder. A partir deste momento, refuta toda a verdade que lhe chega como mentira. O poder que ele tem, como rei, não lhe garante a verdade, a sabedoria, sendo o sábio, um cego.

modernidade, num corte foucaultiano, como elemento de surgimento de uma filosofia do trágico, com Schiller. Aliás, se com esta obra Roberto Machado se coloca como um pensador do trágico, em outros trabalhos como *Ciência e Saber* (1982), ele se insere entre os comentaristas e estudiosos de Michel Foucault em literatura portuguesa.

E mesmo sendo rei, tendo o poder da cidade, não consegue livrar a cidade da maldição, porque a tragédia se alimenta de sua ignorância, que cresce quanto mais se vê ameaçado em seu trono.

Há diversas passagens que expressam diretamente esta oposição entre ver e estar cego, entre poder e não poder, marcadas pelo diálogo entre Édipo, o rei, que tem poder e Tirésias, o cego, que sabe a verdade. Tirésias dirá, em várias passagens que Édipo não sabe quem é. Há também o lamento de Tirésias que reputa “terrível coisa é a ciência, quando o saber se torna inútil” e Édipo, diante da revelação trágica de seu destino, desacredita Tirésias, dizendo que nada do que ele diga valerá. Tirésias continuará falando, “se é que a verdade tem alguma força”. Os duplos se multiplicam num jogo de espelhos, quando não se reconhece mais a imagem e o reflexo. A tragédia grega e seus excessos. O ritual e expiação do erro. Duelo entre homens e deuses.

2. A LEITURA DE FOUCAULT SOBRE ÉDIPO

Foucault toma Édipo em uma de suas abordagens sobre as implicações entre a verdade e o poder, na obra “A verdade e as formas jurídicas”. Lá, Foucault (2003, p.50-1), em outros termos, sentencia: A representação da pureza do saber verdadeiro em oposição ao poder político é uma condição trágica sob a qual o homem ocidental se vê envolvido historicamente.

Logo no início dessa obra Foucault (2003, p.7-8) esclarece os três eixos da pesquisa que estava ali apresentando: em primeiro lugar, “como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais?”; em segundo lugar, um eixo metodológico, que consiste em proceder a uma análise de discursos como estratégias e jogos do poder, e; em terceiro lugar, como encontro dos dois primeiros, numa reelaboração da teoria do sujeito, que enuncia esse discurso ou a quem esse discurso é direcionado e ainda, que participa das práticas sociais.

O direito, assim, é um dos possíveis lugares de percepção deste itinerário, um objeto de observação que nos permite perguntar: como as práticas judiciárias (e ele está pensando mesmo nos atos concretos de operacionalização do direito) se tornam, historicamente, “uma das formas pela qual nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade”? (FOUCAULT, 2003, p.11)

Mas a nós interessa mais de perto a leitura que Foucault faz do texto de Sófocles, nas duas primeiras conferências. E se é a suposta ignorância de Édipo que parece alimentar a tragédia, Foucault chama a atenção que é o poder político que está em jogo. Logo no título, Sófocles aclama: *Édipo Rei*, e não Édipo assassino ou incestuoso. Por outro lado, em momento algum Édipo teme pelo que pode ter feito, mas sim teme pela possibilidade de perder o poder, o trono, de ser a causa dos infortúnios da cidade e só poder curá-la perdendo o próprio poder.

Mas há também um saber que alimenta Édipo, um saber implicado com este poder. Um saber que o permite, sozinho, em sua busca, em seu encontro, desvendar o enigma da esfinge, tornando-o poderoso diante de Tebas. Um saber que o faz buscar Delfos, deixar Corinto, chegar a Tebas e querer agora, diante de tamanha peste e tragédia, encontrar sozinho também aquele que é a causa de todos os males: ele mesmo.

Foucault percebe que Sófocles organiza a tragédia construindo a verdade através de um mecanismo que ele chama de Lei das Metades. Num primeiro momento, a verdade é anunciada por Apolo e confirmada pelo adivinho Tirésias. A verdade chega como profecia, como algo que deve se realizar no futuro. As duas metades do presente são representadas por Édipo e Jocasta, que enunciam a própria ação. Mas o jogo de metades se completa no passado com o derradeiro testemunho do escravo que levou a criança dos braços de Jocasta e do pastor que recebeu a criança e a levou até Corinto. Passado, presente e futuro. Escravos, homens e deuses. A verdade só se completa na junção das metades.

Por outro lado, a tragédia de *Édipo Rei* está cheia de referências aos procedimentos, aos jogos da verdade. O desafio de jurar, a integridade e consciência de cada um em relação ao público, com os outros, e em relação aos deuses. O poder está em estreita relação com o saber.

Mas Édipo já mostra a mudança em curso. Édipo é rei, é poderoso, mas não sabe seu destino, não conhece o que macula sua existência, não consegue se livrar da tragédia profética. O mito reforça que o poder político é cego, que o verdadeiro poder é aquele que está relacionado aos deuses, ou às essências. “Com Platão se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder” (FOUCAULT, 2003, p.51). E em seguida Foucault (2003, p.51) é enfático: “o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”.

No início da terceira conferência, Foucault (2003, p. 54) continua ainda a análise de Édipo e mostra como o regime de duelo vai aos poucos cedendo lugar a um outro regime: entra em cena a figura do pastor que testemunha o ocorrido no passado. Ele, uma simples e humilde testemunha, é capaz de determinar a verdade e condicionar o poder. Portanto, está em curso um longo processo de opor poder e verdade e, nessa dissociação, nascem conjuntamente as formas racionais de prova e demonstração, das quais o inquirido faz parte (no sentido do inventário, do memorando, da enciclopédia, enfim).

No decorrer destas conferências, a cisão entre poder e saber evoca a crítica de Nietzsche, segundo a qual o conhecimento foi inventado, não tem origem. E precisamente porque foi inventado, não há um conhecimento, um saber que não seja fruto das relações de poder e luta, das estratégias. Não há um conhecimento que faça parte da natureza, que seja instinto. Entre o conhecimento e o mundo, conhecimento e as coisas a conhecer, há uma relação de violência, de dominação, de poder e de força. (FOUCAULT, 2003, p. 17-18)

Assim, a medida da crítica de Nietzsche trazida por Foucault o permite afirmar que: se o saber é fabricado pelas relações de poder, não é a ideologia uma espécie de véu sob o qual o sujeito de conhecimento não consegue enxergar a verdade. A ideologia é o estigma das condições políticas e econômicas de existência através do que se formam os sujeitos de conhecimentos e, por conseguinte, as relações de verdade. (FOUCAULT, 2003, p. 25-26)

DEPOIS DO ATO, O VAZIO DE NÓS MESMOS. TRAGÉDIAS EM CURSO.

O pano fecha, o público se ausenta e o vazio preenche. Catarse e expiação de Édipo, ele pode agora partir para um não lugar – o exílio. Nem herói, nem rei, nem assassino. Banido da vida, pelo destino cumprido.

O alinhamento entre as personagens de Sófocles e Foucault não poderia dar em outro lugar. Há, em todo dito de Foucault, um não dito, um vazio. E se sua obra tem um forte apelo literário, é da tragédia que ela se alimenta. A história trágica de um homem, suas guerras, derrotas, sofrimentos, sob o manto fantasioso de um herói. De um sujeito vencido pelas tramas de poder, enredado, condenado a um destino errante, condenado à morte, à singularidade e à temporalidade. É possível, no entanto, com o Foucault tardio³, pensar também na imanência de uma subjetivação que produza vida, que retome o cuidado e a estética de uma vida ética.

³ Uma vasta produção de comentadores brasileiros tem se dedicado a esta fase por alguns identificada como ética, ao lado da arqueológica e genealógica (ORTEGA, 1999; EIZIRIK, 2005). Concentram-se em suas obras finais da História da Sexualidade, volume II e III, respectivamente, O uso dos prazeres (1984) e O cuidado de si (1985). Ademais, exploram a publicação do curso de 1981-1982 no Collège de France, intitulado “A Hermenêutica do sujeito” (2004a), além dos escritos e ditos que na edição brasileira de Manoel Barros da Motta ganhou o subtítulo de “Ética, Sexualidade, Política” (2004b), editada pela Forense Universitária.

Este alinhamento entre as personagens de Foucault e Sófocles também permite reforçar a idéia de que o poder, nas práticas das relações sociais, manipula a verdade tentando ocultar a ideologia que a fabrica, pensamento tipicamente moderno.

Mas o que nos resta depois do diagnóstico da cisão entre poder e saber, entre ideologia e verdade?

É preciso unir esse sujeito partido, ou reinventá-lo. Reinventá-lo numa prática, um sujeito *ethos*. E assumi-lo, com todos os riscos de dor, erro e prazer. No último Foucault temos ainda uma derradeira provocação: a noção de *parresia*, de franco falar, “a verdade pondo a vida à prova: trata-se de ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade” (GROS, 2004, p.165). O reencontro entre saber e poder nos lança no desafio ético da ruptura, da prova e da *práxis*. Mas para a ética, assim como para a verdade, é preciso coragem.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. Lês juristes, gardiens de l’hypocrisie collective. In: CHAZEL, F. et COMMAILLE, J. *Normes juridiques et regulation sociale*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1991

EIZIRIK, Marisa F. *Michel Foucault: um pensador do presente*. 2. ed. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão e dominação*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Tereza da Costa Albuquerque e rev. J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. de Maria Tereza da Costa Albuquerque e rev. J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: Nau editora, 2003.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. edição estabelecida sob a direção de François Ewaldo e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia*. São Paulo: Loyola, 2001.

GROS, Frederic. A parrhesia em Foucault, in: _____. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2006.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

NOME DO MAL: A dimensão trágica da ditadura do proletariado

*Fernando Magalhães**

Abril/maio de 1871. Marx escreve uma série de manifestos sobre a primeira experiência socialista de poder, em Paris, e apresenta-os ao Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). O conjunto de artigos, intitulado *A Guerra Civil na França*, descreve a luta do proletariado parisiense durante seus três meses de vida. Num célebre trecho desse texto, Marx (1975, 1, p. 199) diz que a Comuna de Paris é a forma política finalmente encontrada para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho. Esta é, provavelmente, a única obra em que há uma referência relativamente explícita ao processo de transição do capitalismo para o socialismo que Marx chama, em outras ocasiões, de “*ditadura do proletariado*”.

Digo relativamente porque, neste trabalho específico, Marx não a denomina enquanto tal, embora receba a chancela de Engels na Introdução que faz para a publicação alemã desses escritos em 1891. Após uma longa explicação a respeito do malogrado

* Fernando Magalhães é professor de filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

experimento socialista¹, Engels (1975, 1, p. 167) encerra seu prólogo com as famosas palavras: “Pois bem, senhores, quereis saber que face tem essa ditadura? Olhai a Comuna de Paris: eis aí a ditadura do proletariado!”. Independentemente da exposição de Engels, sente-se que, em Marx, esses escritos representam o conjunto daquilo que ele entendia pelo processo de transição do capitalismo ao socialismo, embora existisse, em sua opinião, a necessidade de uma série de mudanças em sua estrutura, conforme é descrita ao longo do texto.

Marx faz um diagnóstico desse passageiro evento encontrando as causas da derrota no “bom comportamento” dos trabalhadores porquanto, na realidade, a Comuna de Paris deveria ter sido mais enérgica em suas ações. Marx cita algumas dessas falhas, entre elas o fato de que os homens da ordem “não só não foram molestados, mas até mesmo tiveram a possibilidade de reunir-se e apoderar-se calmamente de mais de um reduto do próprio centro de Paris”. E Engels protestou contra o “sagrado temor com que aqueles homens [os *communards*] se detiveram respeitosamente nos portões do Banco da França”. Segundo ele, “nas mãos da Comuna, o Banco da França teria valido mais do que dez mil refêns” (MARX e ENGELS, 1975, I, p. 164 e 191).

Ainda assim trata-se de uma aparente exposição de um fenômeno jamais explicado em sua inteireza. Categoria citada em diversas oportunidades, mas não definida ou conceituada. Oposição inequívoca à opinião de Lênin (1979, p. 97) de que Marx detalhou exaustivamente seu significado. Lênin refutava uma citação de Kautsky que dizia: “Infelizmente, Marx deixou de indicar mais detalhadamente como seria essa ditadura”. O que imediatamente Lênin contesta: “Eis uma mentira típica de um renegado, porque Marx e Engels deram justamente uma série de indicações muito

¹ A Comuna teve uma vida efêmera, haja vista que se sustentou, enquanto governo dos trabalhadores, por um período de apenas três meses.

detalhadas, o que nosso profissional do marxismo deixa intencionalmente de lado”. Posição, como se vê, contrária a de Kautsky (1979, p. 30). Ele achava que Marx não tecera maiores comentários sobre o tema, em 1875, porque já se pronunciara sobre o assunto em sua Guerra Civil na França.

Com efeito, à exceção dos artigos de 1871, Marx em nenhuma ocasião explicita concretamente o que denota a ditadura do proletariado. Por duas vezes, em 1850, refere-se a ela de forma sucinta. A primeira quando as reivindicações burguesas cedem lugar “à palavra de ordem revolucionária: *Derrubada da burguesia! Ditadura da classe operária!*”² A segunda, no final dos escritos (último artigo), quando contrapõe a ditadura dos exploradores (a República Constitucional) à ditadura dos trabalhadores aliados, isto é, à República vermelha ou social-democrata (MARX, 1977, 3, p. 131 e 177). Dois anos depois, o tema retorna, numa carta a Weydemeyer, com uma ligeira alusão à transição para uma sociedade sem classes (1977, p. 25). O mesmo ocorre em 1875, ao fazer a crítica ao Programa de Gotha (MARX, 1971, p. 30), momento em que a identifica ao Estado.

Esta última referência é responsável por uma variada gama de interpretações que atribuem ao conceito de ditadura do proletariado uma identificação com a concepção de Estado. Não sem uma certa razão. No *18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx associa o Estado de sua época à ditadura da burguesia em suas duas variantes: ao bonapartismo e à república constitucional composta por um regime político representativo. Isso conduz à idéia de que a ditadura do proletariado representa um “estado de coisas” ou uma “situação” e não uma *forma de governo*. Constituiu-se ela, então, a materialização do Estado de classe. Implicação lógica: enquanto existirem as classes e o Estado, quer dizer, o

² Destaques no original.

poder político organizado de uma classe sobre a outra, como se encontra no *Manifesto Comunista* (MARX e ENGELS, 1977. p. 104), persistirá.

Em uma palavra, a ditadura do proletariado não se extinguirá enquanto as classes mantiverem-se atuantes enquanto unidades contrapostas. Uma questão, porém, permanece indefinida. Seria adequado chamar a Comuna de Paris, acontecimento que leva Marx a exclamar que enfim fora descoberta a forma política da emancipação econômica do trabalho, de ditadura e a Comuna um Estado? Indagação que nada tem de casual. Simples, a razão. Se o esforço de Marx e de Engels é demonstrar que a Comuna nada tem de despótica, por que o empenho, ainda hoje, por parte de muitos marxistas, em conservar atual uma categoria que perde sua força de atração após o surgimento do fascismo e do stalinismo, das ditaduras latino-americanas ou mesmo dos países europeus autoritários como Portugal, Espanha e Grécia nos anos 70 do século passado, por exemplo? É possível no presente manter como estatuto básico da teoria de Marx o princípio da ditadura do proletariado? Qual o seu significado?

Ditadura é um conceito que tem sua origem na *dictatura* romana. Trata-se de um órgão extraordinário, utilizado como último recurso em situações de emergência (guerras, catástrofes naturais etc.), e seu representante, o ditador, nomeado pelo Senado. A despeito da amplitude dos poderes do ditador, eles não são ilimitados. Não podem, sequer, revogar ou mudar a Constituição. Maquiavel é um dos primeiros autores modernos a compreender o sentido desse instrumento. Nos *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel (1979, 34-35, p. 117-122 e 1992. 34-35, p. 117-122) assinala que ela representa um sustentáculo para a república e se mantém dentro das formas legais. A designação dos ditadores romanos é limitada no tempo e seu poder não ultrapassa as circunstâncias que obrigam sua instituição.

Trata-se de um período excepcional em que um meio incomum tem a função de “quebrar a máquina do Estado” – pelo menos no pensamento de Maquiavel (e depois no de Marx) – com o intuito de, posteriormente, instaurar um regime republicano (ou socialista, no caso da teoria marxiana). Ao que parece, Marx bebe, igualmente, nas fontes romanas para formular sua concepção de ditadura, mas concede-lhe uma natureza diferenciada, às vezes híbrida, um misto de democracia e despotismo provisórios, ora limitados pelas próprias leis do processo revolucionário, ora destituídos de qualquer freio legal.

Em todo caso, para ambos, este período é momentâneo e não tende a ser duradouro – embora Marx não precise o tempo de sua duração. O certo é que o termo ditadura confunde-se, não raro, com o de democracia. Na *Crítica ao Programa de Erfurt*, Engels (1971, p. 48) afirma com clareza: “Uma coisa absolutamente certa é que nosso Partido e a classe operária só podem atingir a dominação sob a forma de república democrática. Esta última é mesmo a forma específica da ditadura do proletariado [...]”. Isso é facilmente explicável pelo fato de que para Engels, tanto quanto para Marx, todo Estado é simultaneamente uma democracia e uma ditadura: a primeira para as classes dominantes; a segunda para os demais membros da sociedade.

Kautsky (1979, p. 30 e 37) nota isso perfeitamente ao escrever que em Marx a ditadura não se restringe a um único indivíduo, mas a uma classe e que “não podemos entender outra coisa senão o reinado do proletariado à base da democracia”. Objetiva-se enquanto um estado de coisas, um *estado político* e não como forma de governo (Id. p. 83). Podemos configurá-la como um estado de exceção que termina com as circunstâncias que lhe deram origem: a propriedade privada dos meios de produção e as lutas de classe. Para todos os efeitos, a ditadura do proletariado é consequência, e não causa, do processo de transição ao socialismo.

Creio que a veneração pela figura de Lênin contribui em muito para que essa categoria marxista seja alçada à condição primeira da concepção materialista da história. Na polêmica estabelecida com Kautsky à época da revolução na Rússia, Lênin (1979, p. 96-97) considera a ditadura do proletariado “o fundo da doutrina de Marx”, porquanto estava contida nela a enunciação mais concreta e científica do pensamento comunista. O fato é que Lênin confunde um conceito substancialista (o modo de operar do domínio de classe) com a maneira pela qual o poder é exercido (forma de governo). Lênin associa, simultaneamente, a ditadura à revolução transformando o meio para alcançar um objetivo no próprio objetivo. Já não existe distinção entre revolução e ditadura do proletariado.

Não é necessário ser marxista, contudo, para reconhecer a diferença conceitual. Autores fora dessa tradição, mas de extração socialista, são capazes de oferecer à construção de Marx elementos esclarecedores que iluminam o tema. Assim fala Bobbio (1997, p. 88):

Tanto a ditadura quanto o despotismo não são empregados por Marx para assinalar formas específicas de governo, de acordo com seu sentido técnico, mas unicamente para indicar com particular força polêmica o ‘domínio’ de uma classe sobre outra [...]. Se, uma vez limpo o terreno da confusão terminológica, está claro que nem ‘ditadura’ nem ‘despotismo’ são empregados no sentido tradicional de forma de governo, mas com o significado de domínio de classe, então permanece aberto o tema das formas de governo verdadeiras e próprias e de sua correspondente relevância. Certamente, Marx não elaborou uma teoria completa das formas de governo; todavia delineou bem a diferença entre duas constituições, o Estado representativo e o bonapartismo no curso de um idêntico domínio de classe.

Palavras que repercutem os comentários de Stoppino (1991, 1, p. 378) quando diz que Marx nunca especificou a peculiar forma política que a ditadura deve assumir. A despeito dessas interpretações que têm como tronco comum as observações de Kautsky sobre a experiência soviética, em 1918, prevalece entre a grande maioria dos partidos comunistas e de seus teóricos a versão leninista da ditadura, o que reflete bem o *mito da autoridade*. Afinal, o chefe político russo triunfa onde os demais partidos haviam fracassado. Quem mais autorizado para definir e difundir a “verdadeira” versão sobre a ditadura do proletariado? Não diz ele que o critério da verdade é a prática? Esse argumento, porém, serve para justificar o predomínio de uma interpretação sobre outra, mas não explica – nem soluciona – a dificuldade de se conceber um conceito menos problemático e mais consensual, nem mesmo indica as razões pelas quais a ditadura do proletariado toma um rumo inesperado.

Inegável a imprecisão com que o conceito é trabalhado por Marx e Engels. Não obstante a orientação dirigida a uma fase intermediária entre duas formas de domínio de classe (arriscáramos a dizer mesmo de dois tipos de Estado – o capitalista e o socialista) que tanto pode ser exercido democraticamente como de modo autoritário, Marx deixa informações duvidosas sobre os dois modelos apontados. O próprio *18 Brumário* (MARX, 1968, p. 24, 26 e 125), obra paradigmática – juntamente com *A Guerra Civil na França* – para a compreensão desse conceito emblemático (e problemático) não é claro. A referência ao domínio de classe em suas duas modalidades – constitucional e ditatorial – é contraposta à ditadura pura em contraste à república, o que dá a entender que a primeira difere até mesmo da segunda enquanto conceito substancial.

Marx vê, assim, duas formas de ditadura: uma associada exclusivamente aos mecanismos políticos pelos quais uma classe

desenvolve seu projeto em benefício de seus próprios interesses – ainda que a maneira pelo qual o poder é exercido tenha como fundamento o voto –; a outra refere-se explicitamente a um modelo autoritário de governo que ele chama de despotismo. Digamos que o primeiro modelo está vinculado ao modo direto de poder como é exercitado nos países europeus, ou mesmo nos Estados Unidos da época, e o outro aos Estados asiáticos ou à Rússia czarista. A ditadura do proletariado assemelha-se ao primeiro caso (malgrado a diferença de conteúdo entre duas espécies de sociedade: a capitalista e a socialista).

Este conceito impreciso – um elo intermediário entre os instrumentos romano e moderno – justifica a dupla interpretação. A ambivalência marxiana repercute nos interesses específicos de cada um de seus epígonos. Lênin vai enxergar na ditadura um mecanismo inteiramente oposto à democracia. “Literalmente” – diz ele –, “a palavra ditadura significa supressão da democracia [...]”. É um poder que se apóia na força e que não é submetida a nenhuma lei” (LÊNIN, 1979, p. 97 e 99). Mas não é a ditadura marxiana, neste caso, um governo coercitivo apenas sobre uma minoria – a burguesia – e uma grande democracia para o povo? Era a Comuna destituída de leis ou uma sociedade organizada, inclusive, à base do sufrágio universal? Na década de 70 do século passado, Balibar (1977, p. 16) seguia esse axioma leniniano: “A democracia socialista se oporia à ditadura do proletariado como um regime político a outro”.

Certamente, as primeiras formulações de Marx, por volta de 1848-1849, contêm elementos de ambas as formas (TEXIER, 2005, p. 191), à medida que o conceito faz sua aparição num contexto em que os trabalhadores ainda lutam pelo sufrágio. Ademais, a ditadura do proletariado é um meio para um fim, isto é em um instrumento de opressão – o Estado, por assim dizer – que permanece ativo até sua extinção em decorrência do fim das

oposições entre as classes. Contudo, o que dizer da Comuna de Paris? A ditadura do proletariado pressupõe a existência e permanência do Estado. Extinguindo-se este desaparece, necessariamente, aquela. Mas é a Comuna um Estado no sentido em que o entendemos verdadeiramente? Ou uma corporação de trabalho, como lembra Marx? Por isso Engels atribui o conceito de ditadura ao de democracia sem necessidade de maiores detalhes.

A contemporaneidade, porém, encarrega-se de modificar os elementos teóricos conhecidos a partir das práticas vigentes. As formas de governo autoritárias não oferecem mais espaço para confundir os termos; e após a instauração dos sistemas ditatoriais puros – como o nazismo, o fascismo e outros tipos de governos despóticos – torna-se impossível pensar a ditadura em sua forma benéfica. Particularmente depois que a ditadura do proletariado esteve ligada aos regimes totalitários do Leste Europeu. O que deveria ser um estado de transição perpetua-se de maneira definitiva solapando, na raiz, o próprio conceito que inaugura a temática.

A república finalmente encontrada, em 1917, passava ao largo daquela instalada em 1871. Isso nos leva a pensar se os anarquistas não estavam parcialmente certos na sua crítica ao Estado forte. Seguramente, os marxistas encontravam-se tão cegos em sua “ira” contra Bakunin que se deixaram conduzir – e creio que isso ocorre ainda em parte – muito mais pelas palavras do “mestre” do que pela nudez da realidade. Ainda assim, as “palavras do mestre” – ou dos “mestres”, já que Engels também antecipara a forma política da ditadura pelo viés da democracia, na Introdução que fizera à *Guerra Civil na França* –, que servia de advertência aos seus princípios, não foram ouvidas, e a corporação de trabalho transformou-se, nas mãos dos revolucionários de outubro, em associação de opressão de burocratas sobre todo um povo.

A essa altura – e em que pese os muitos equívocos e até falsificações bakuninianas (Marx já havia formulado sua tese no sentido de que o governo dos trabalhadores era obra dos próprios trabalhadores e não de uma minoria à frente das massas, esta última uma criação leninista posterior, que se convencionou chamar de *vanguarda do proletariado*) – não deveríamos voltar um pouco nossa atenção para o *insight* de Bakunin quando ensina que o objetivo de uma ditadura é o de durar o máximo de tempo possível e rever aquilo que chamamos de “fortalecimento do Estado”? (BAKUNIN, 2003, p. 214).

Não estaria Bakunin antecipando, com certa clarividência, o que poderia ocorrer a um Estado caso centralizasse em suas instituições todas as funções?: “O Estado, para sua conservação, deve ser necessariamente poderoso em sua forma externa; mas se o é externamente, ele o será, infalivelmente, em seu interior” (MARX/BAKUNIN, 1975, p. 62). A extinta União Soviética demonstrou um dos elementos do poder despótico que possui um Estado que centraliza, em si, todas as atividades³. Eis porque Negri (2002, p. 40 e 121) se recusa, hoje, a pensar o Estado totalitário, o que tem atraído a revolta dos aderentes de todas as seitas “marxistas”. O marxismo não precisa do Estado como o conhecemos, e sim do poder constituinte.

Ele “manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto”, diz Negri. E acrescenta: “O processo desencadeado pelo poder constituinte não se detém. Não se trata de limitar o poder constituinte, mas de torná-lo ilimitado”. O único conceito possível de constituição é o

³ Digo um dos elementos porque não se trata “exclusivamente” (embora seja fundamental) de centralização. Outras causas, inclusive o cerco capitalista a um país atrasado, onde se instituiu uma experiência socialista, contribuíram para o conhecido totalitarismo soviético.

de revolução: poder constituinte concebido como procedimento absoluto e ilimitado [...]. O princípio do caráter absoluto do poder constituinte é o princípio da multidão em ação”. A visão inovadora do marxismo de Negri é clara. Contra a ditadura do proletariado e contra o Estado (órgão do qual o liberalismo não pode prescindir), o poder da multidão, dos explorados e da democracia.

Dera-se, antes, uma falha de projeto. O socialismo deixa de realizar-se num Estado democrático avançado para concretizar-se no atraso do absolutismo russo; inscreve-se num único país, causando a ruptura com a revolução mundial e se perpetua enquanto Estado, produzindo uma “transição” duradoura sem perspectivas de extinção estatal ou de classes. A experiência dramática da dor e do sofrimento, além da imitação das ações revolucionárias por um regime que traz em seu seio fórmulas gêmeas de tragédia e farsa⁴, não permitem mais imaginar o conceito de ditadura em seu sentido original⁵.

⁴ Penso aqui na concepção aristotélica que vê na tragédia imitações de caráter elevado (ARISTÓTELES, 1973, VI, p. 447), mas ao mesmo tempo influenciados pela natureza da repetição como simulacro, uma cópia imperfeita da imitação da imitação. As ações de 1917 sucedem as de 1871. Por sua vez ambas são superadas pelo movimento posterior desencadeado pelo stalinismo.

⁵ Este trabalho já havia sido apresentado, quando um lúcido marxista francês, de extração trotskysta, publica um livro em que uma passagem confirma tudo o que aqui foi dito: “No vocabulário político dos séculos XVIII e XIX, o termo ‘ditadura’ tinha a conotação de uma instituição virtuosa – o poder de exceção temporária legalmente designado pelo Senado romano –, em oposição à “tirania”, que era o nome do poder arbitrário. Hoje, ele se tornou carregado demais de ambigüidades e associado a experiências históricas extremamente dolorosas para ainda poder ser utilizado sem risco de confusão. Essa simples constatação necessariamente traz à tona as questões da Democracia representativa, da relação entre o social e o político, das condições de enfraquecimento da dominação às quais, sob a forma “enfim encontrada” da Comuna de Paris, a “ditadura do proletariado” pretendia dar uma resposta”. (Cf. Bensaïd, 2008, p. 74).

O elemento trágico que comporta todo o processo ditatorial dos tempos modernos impede que a concepção de Marx permaneça recepcionando tal título. Ocorre com ele o mesmo que se dá com o termo *maquiavélico*. Independentemente da conotação primitiva, o *clinamen* (desvio) promovido pela associação entre marxismo e ditadura soviética contribui para que a terminologia sofra uma tradução negativa generalizada. Os acontecimentos que forjam o padrão social do “socialismo real” imprimem ao conceito de ditadura do proletariado o nome do mal, incompatível com qualquer espécie de socialismo atual ou futuro. Sabemos o que este estatuto representa para a teoria marxiana. Acima de tudo encontra-se nele a concepção de democracia proletária.

Mas não importa. Tanto para o povo como para muitos intelectuais o vocábulo está impregnado por uma visão horrenda de crueldades e atrocidades alheias ao pensamento de Marx. Identifica-se, ela, ao que Lefort (1986, p. 74, 76-77) atribui ao termo maquiavélico e maquiavelismo. Encontra-se em desacordo com as pretensões de Maquiavel, mas já está incorporado ao vocabulário político e não há nenhuma perspectiva de alteração. O ciclo das ditaduras, como conceituação primordial perde seu sentido. A democracia, particularmente de massas, é a única via para o socialismo. Como, porém, modificar o velho termo facilmente? Ou mesmo, de modo mais geral, como *modificá-lo* em sua própria constituição depois de cair nas malhas do senso comum? Naturalmente, as razões não se esgotam nesses aspectos e têm motivos até mais importantes consubstanciados nas peculiaridades das sociedades contemporâneas. Democracia é democracia e não mais ditadura; seja qual for a conotação que lhe empreste. Mas isto é outra história, ou melhor, é assunto para outro tema.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Poética. In: *Os Pensadores*. Vol. 4. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAKUNIN, Michail. *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário/Ícone, 2003.

_____. Écrit contre Marx. In: MARX/BAKUNIN. *Socialisme autoritaire ou libertaire*. Vol. II. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975.

BALIBAR, Étienne. *Sobre la Dictadura Del Proletariado*. México: Siglo XXI, 1977.

BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*. Teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.

BOBBIO, Norberto. Dictadura de la burguesia y dictadura del proletariado. In. SANTILLAN, José Fernández (org). *Norberto Bobbio: El filósofo e la política (Antología)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

ENGELS, Friedrich. Introdução à Guerra Civil na França, de Marx. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos*. Vol 1. São Paulo: Edições Sociais, 1975.

_____. Crítica ao Programa de Erfurt. In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LÊNIN, Vladimir. *Crítica ao Programa de Gotha, Crítica ao Programa de Erfurt e Marxismo e Revisionismo*. Porto: Portucalense, 1971.

KAUTSKY, Karl. A Ditadura do Proletariado. In: KAUTSKY e LÊNIN, Vladimir. *A Ditadura do Proletariado e A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986 (Reprint de 1972).

LÊNIN, Vladimir. *A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky*. In: KAUTSKY, Karl; LÊNIN, Vladimir. *A Ditadura do proletariado e A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky*. São Paulo: Livraria Editora e Ciências Humanas, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1979.

_____. *Discorsi Sopra La prima Decade di Tito Livio*. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte Le Opere*. Florença: Sansoni Editore, 1992.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Escriba, 1968.

_____. *Crítica ao Programa de Gotha*. In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LÊNIN, Vladimir. *Crítica ao Programa de Gotha, Crítica ao programa de Erfurt e Marxismo e Revisionismo*. Porto: Portucalense, 1971.

_____. *A Guerra Civil na França*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. Vol. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1975.

_____. *As Lutas de Classe na França de 1848 a 1850*. In. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. Vol. 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____. *Manifesto Comunista*. In. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas Filosóficas e Outros Escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*. Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

STOPPINO, Mario. *Ditadura (verbetes)*. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol. 1. Brasília, UnB, 1991.

TEXIER, Jacques. *Revolução e Democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARXISMO E PSICANÁLISE: O resgate althusseriano e suas limitações

*Enoque Feitosa**

1. INTRODUÇÃO

As relações entre marxismo e psicanálise podem ser examinadas no contexto de um intenso debate e de uma série de equívocos – estes em maior número, quantitativa e qualitativamente - do marxismo em relação à psicanálise mais do que o oposto.

Vários teóricos procuraram enfrentar, sob vários enfoques, o problema de tal relação – o que constitui o objeto central do presente texto.

Dentre os que se propuseram a lidar com tal problemática deve ser destacado o resgate que Althusser procurou fazer e cujo esforço comparece, no presente trabalho, através de dois textos: o primeiro, “*Freud e Lacan*” e o segundo, “*Marx e Freud*”. Aquele, publicado em *La Nouvelle Critique*, em dezembro de 1964 e janeiro de 1965; o segundo, publicado em 1976.

* Professor da Faculdade de Direito da UFPB, Doutor em Direito pela UFPE e aluno do Programa de Doutorado Integrado de Filosofia / UFPE – UFPB – UFRN.

Algumas temáticas perpassam a *démarche* althusseriana, e a duas delas chamo atenção: a **primeira** (e que, aparentemente, como se verá, parece ter pouca vinculação com o problema central, qual seja, o modo de convivência entre os ditos campos de saber) mostra elementos claramente psicanalíticos: a questão da relação da esquerda marxista, e que Althusser pretendeu representar, com as correntes que lhes foram antecedentes e com a própria tradição da qual se reivindica herdeira e, por que não dizer, com a figura paterna.

A **segunda**, e que este texto procura enfrentar, diz respeito a como conciliar uma teoria que advoga que os elementos fundamentais da prática situam-se no terreno da consciência, com outra teoria que situa tal importância exatamente no papel que o inconsciente joga na estruturação do sujeito.

Metodologicamente, diga-se, no entanto, que não se pretende aqui reconstruir o complexo problema político de como algumas correntes, situadas no campo genérico chamado de marxista, lidam com sua *mainstream* conceitual, notadamente com os herdeiros práticos do pensamento de Marx e de Engels e, mais especificamente, os que lideraram a ex-URSS.

Para o que propõe esta exposição interessa sim, o que tem de psicanaliticamente mal resolvido em tal relação, em outros termos como lidar, no universo da *práxis*, com seu passado, aí incluso seu próprio complexo de Édipo e como tais relações, todas no terreno inconsciente, resvalam numa prática onde, aparentemente, só entram em jogo relações conscientes, a política.

Para os fins a que se propõe este trabalho, tal problema será sempre abordado quando estritamente necessário à argumentação em favor de nossas teses e, sempre que possível, de forma incidental.

Evidentemente não se tem a pretensão de, num texto curto e com caráter visivelmente aberto, dar conta de problema de tal

monta. A pretensão é bem mais modesta: apenas testar uma hipótese e desenvolvê-la em futuros escritos voltados à tese de doutorado.

Assim, na próxima parte desse ensaio será feito, **num primeiro momento**, um apanhado de como algumas das vertentes centrais da tradição marxista lidaram com a psicanálise.

Logo **em seguida** examina-se tal relação pela via de um teórico – Reich - repudiado tanto pela ortodoxia psicanalítica bem como pelo marxismo. Aqui, nosso exame se limitará a apenas um aspecto das formulações desse autor, cujo peso no movimento psicanalítico, bem como suas relações com Freud, parece bastante reduzido, tanto em termos de seguidores, embora tenha sido “moda acadêmica” nos anos 70, quanto no próprio desenvolvimento da teoria. O dado que mostra o peso excessivo que os chamados reicheanos atribuíram às relações dele com o movimento psicanalítico é que na biografia produzida por um dos mais autorizados estudiosos de Freud, Peter Gay, não há uma só referência àquele, nem a sua teoria ou influência junto à Freud e tampouco sua participação e posterior afastamento da Associação psicanalítica.

Por fim, como um agrupamento (o Partido Comunista Francês) que se intitularia como parte de um campo tão amplo (quanto problemático) e que viria a se inserir num movimento (junto com o PCI e PCE) o qual se reivindicava de renovação do marxismo, tratou a teoria freudiana, numa primeira fase através de aberta rejeição e depois, com Althusser à frente, de uma tentativa de composição teórica entre os dois campos de saber.

Na **terceira parte** tentaremos abordar como essa “assimilação” althusseriana traz em si o germe psicanalítico da rejeição edipiana à figura do pai na medida em que todo o ônus da resistência a Freud é também atribuído aos líderes do período mais polêmico da história do movimento comunista, isto é, o que se deu sob a liderança de Stalin, com a recusa em assumir não apenas a

sua trajetória, bem como as responsabilidades teóricas no que concerne ao repúdio à psicanálise. Preferiu-se atribuir tais erros a uma só pessoa (ou a uma época) ao invés da reflexão acerca das condicionantes teóricas (e por que não dizer, psicanalíticas) da negação dessa forma de saber.

Superada esta introdução, passemos a examinar as complexas relações entre essas duas tradições e suas respectivas visões de mundo.

2. A TRADIÇÃO MARXISTA E A PSICANÁLISE

Não é de se surpreender que uma teoria que, no campo da gnosiologia, defenda a primazia ontológica do real em relação às idéias e que, no terreno da ação, formule a consciência como fator fundamental para que se transformem as relações sociais tenha tido, através de seus seguidores, dificuldades em lidar com o universo teórico que advoga o papel do inconsciente não apenas na estruturação da personalidade, mas – e aí reside o ponto – na vida consciente do indivíduo (BRENNER, 1987, 29-30; GAY, 1989, 79-82 e 103, 121, 129-130 e 142; FREUD, 2003, 9-61).

Engels advoga a tese de que determinados estados mentais eram expressão fisiológica de fenômenos materiais. Para ele, as influências do mundo exterior sobre os seres humanos refletem-se em suas mentes enquanto emoções, pensamentos, impulsos e desejos (ENGELS, 1977, 95).

O termo “*mente*”, como utilizado acima, aparece grafado na forma de “*cabeça*”, nas “obras escolhidas de Marx e Engels”. E ressurge como “*cérebro*”, na edição utilizada pelo “Dicionário do pensamento marxista”. Ao longo da presente exposição se opta por citá-lo como “*mente*”, tendo em vista as observações de alguns comentadores que, obviamente, têm a cautela metódica de não pôr

um sinal de igualdade entre os dois conceitos (DI MATTEO, 1996, 35, 37-38, 52, 69-70).

O uso de tal termo mostra, no essencial, uma concepção não tão estranha à idéia psicanalítica do papel da mente como a fonte das pulsões. A pulsão é aqui entendida, para efeitos de nossa abordagem - embora se trate de um termo com gênese imensamente complexa - de instintos, impulsos naturais, força, ímpeto, que está, conforme a literatura especializada, na origem semântica do *Trieb* / pulsão freudiana (LOPARIC, 1999, 97-157; FREUD, 2001, 15-19).

Resta então deduzir que uma supervalorização da consciência como motor da atividade humana – com conseqüente subestimação dessas outras fontes não-conscientes de atividade – promoveram um afastamento do marxismo e da psicanálise, em prejuízo de ambos. Por exemplo, a concepção freudiana – rigorosamente uma autêntica revolução copernicana quanto ao conhecimento do ser humano – pela qual “aquilo a que chamamos de ‘caráter’ de um homem constrói-se, em boa medida, a partir do material das excitações sexuais e se compõe de pulsões fixadas desde a infância” (FREUD, 2002, 115-116) foi algo que o foco na intervenção concreta dos humanos na vida social não poderia permitir à teoria marxista alcançar. Note-se que no original o destaque ao termo caráter, entre aspas, é do próprio Freud, talvez para enfatizar o caráter vago e ambíguo do termo.

Também é verdade que algumas das tentativas de aproximação entre esses dois campos foram repudiadas bilateralmente. E aqui vale a pena um breve recenseamento das principais:

Uma delas teve como mentor Reich (Wilhelm Reich, 1897-1957), que foi membro da Associação Psicanalítica Internacional (freudiana) e do Partido Comunista da Alemanha, posteriormente excluído das duas organizações (da AΨ, fundada por Freud, em 1934).

Para Reich, a repressão sexual derivaria do domínio da sociedade pelos homens em geral, e a forma de organização capitalista, em particular (BARRETT, *In* BOTTOMORE, 2001, 306-307; REICH, 1975, 168-169).

Reich foi refutado pelas duas correntes porque, conforme Freud, a repressão dos instintos sexuais cumpre, em alguns níveis, um papel na estruturação da vida social.

E é precisamente no exame dessa questão que Freud faz uma afirmação que seria subscrita por qualquer marxista: se uma cultura não foi além do ponto onde a satisfação de uma parte de seus membros depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior, é compreensível que pessoas assim oprimidas desenvolvam uma intensa hostilidade para a cultura cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho, mas de cuja riqueza não possuem mais que a cota mínima (FREUD, 1997, 17-24).

De outra parte, entre os marxistas, sua teoria foi rejeitada por subestimar os elementos políticos, ideológicos e econômicos na constituição de uma teoria da revolução e que ficavam secundarizados pela concepção reicheana de “combate sexual” como elemento de proa na luta de emancipação da classe operária.

Outra tentativa de abordar esse novo saber, nessa breve revisão, de caráter não-exaustivo, ocorre com Georges Politzer, numa obra de 1928, intitulada “*Crítica dos fundamentos da psicologia*” (POLITZER *apud* BOTTOMORE, 2001, 308-309) e ainda situada, a meu ver, nos preconceitos que o movimento comunista nutria em relação à obra de Freud, muito mais por resistências ao estudo das inovações no campo do saber do que por um suposto “stalinismo”, palavra mágica que serve para justificar todos os erros do campo marxista e pelo qual todos se isentam de assumir suas responsabilidades (no caso, a não percepção de que Freud inaugurara um novo continente do saber pela via da eleição de um objeto até então não explorado: o inconsciente).

3. A CRÍTICA DE ALTHUSSER À TRADIÇÃO MARXISTA E SUA RELAÇÃO COM A PSICANÁLISE

A crítica ali contida à psicanálise acaba (aí já sem a participação de Politzer, que tinha morrido sete anos antes, em maio de 1942, quando participava da resistência empreendida pelas forças nacionais francesas contra a ocupação nazista) por ser uma das fontes a um texto de 1949 intitulado “*Autocrítica: psicanálise, uma ideologia reacionária*”, publicado na revista “*La nouvelle critique*”, órgão teórico do PCF e onde renomados profissionais do ramo o assinam, afirmando “ao fim de nossa autocrítica, a convicção de que o conjunto das teorias psicanalíticas está contaminado pelo que nós podemos denominar de um princípio mistificador” (BONAFFE *apud* ALTHUSSER, 1985, 11).

A questão que fica ao largo, tanto na crítica quanto na defesa dogmática da psicanálise é que da mesma forma que não podemos situar o marxismo enquanto uma metateoria cuja função – dentre outras – seria criticar os pressupostos dos demais campos do saber, sem ter quem o critique, isto é situando-o num ponto equidistante das demais formas do saber enquanto “padrão de verificação”, também há que se entender que não é razoável crer que uma teoria psicanalítica que se preze não tenha o dever metódico de examinar suas próprias condições de possibilidade isto é, encetar o exame dos pressupostos de sua própria teoria.

Estes pressupostos básicos que Freud considerou essencial ser assumido em bloco para alguém reivindicar a pertença à sua psicanálise (ou “pacote psicanalítico” como, de forma bem-humorada, aponta um estudioso (DI MATTEO, 1996, 33-72 e, em especial, 39) seriam:

a) a aceitação do pressuposto acerca da existência de processos mentais inconscientes;

b) o reconhecimento da teoria da resistência e da repressão (recalque);

c) a apreciação da importância da sexualidade e do complexo de Édipo.

Todos estes três temas constituindo-se nos pontos principais e os fundamentos da teoria. E, afirma o próprio Freud: “aquele que não possa aceitá-los a todos não deve considerar-se a si mesmo como psicanalista” (FREUD, 1975, Volume XIV, 300).

Assim, não estamos seguros de que Althusser tenha ido às últimas conseqüências em relação aos problemas supracitados, quando foca as relações entre marxismo e psicanálise e quando procura tratar o que eu chamaria história do problema.

Primeiro por que ciência não é isenta. O mito da neutralidade, tão caro ao positivismo, além de descabido e inaplicável, muito mais o é nesses dois campos que ora se examina e nas relações entre ambos.

Aqui temos também um campo minado de atos falhos, ocultações e racionalizações. Para tanto se usará uma afirmação, aparentemente um olhar distanciado do problema, mas que diz respeito às próprias condições com que pensadores com os compromissos políticos dele examinaram as vicissitudes do reconhecimento da psicanálise pelo campo teórico ao qual pertenciam.

Fazendo um paralelo acerca dos equívocos marxistas quanto à apreciação da teoria psicanalítica, Althusser afirma:

[...] esses mesmos marxistas foram [ao se equivocarem sobre a descoberta revolucionária de Freud] as primeiras vítimas da ideologia que denunciavam, aceitando, de fato, as posições do adversário, sujeitando-se às suas próprias condições e reconhecendo na pretensa imagem que lhes impunham a suposta realidade [da psicanálise]. Toda a história passada [das relações entre marxismo e psicanálise] repousa sobre essa confusão e essa impostura (ALTHUSSER, 1984, 47-48).

Coloquei entre colchetes expressões que a meu entender não são essenciais para a análise que me proponho a fazer, pois considero – ainda que a título de hipótese – que a afirmação acima, partida de um comunista reputado como sério (tido como stalinista até o XX Congresso do PCUS e que, posteriormente, como tantos outros, intentou uma *mea culpa* em relação a seu passado), parece um gigantesco ato falho. Basta se substituir os trechos em colchete por “história anterior do movimento comunista” ou ainda por “herança de Lênin e Stalin”, que teríamos uma pista para um duplo problema que teve repercussões das mais graves numa das principais correntes sociais do século XX, a saber, como a esquerda passou a lidar com sua própria história e, psicanaliticamente falando, como os filhos lidam com a figura paterna, saindo do culto para a rejeição – num claro movimento de ambivalência. É a relação, em última análise, com a autoridade, o que remete diretamente para as hipóteses de conclusão ainda que seja de ressaltar que o que procurou se tratar até aqui, no presente texto, não tem, em si, a pretensão – até pelo caráter de ensaio – de oferecer “a” resposta, mas também, e fundamentalmente, a idéia de colocar problemas.

E há que se dizer que, é de todo coerente afirmar que, ao menos para efeito do embate teórico (pois aqui não se trata de traçar um perfil psicanalítico da pessoa de Althusser) é irrelevante as circunstâncias trágicas que envolveram esse renomado intelectual no final de sua vida e cuja contribuição teórica, ainda que polêmica, é da maior importância para a compreensão do pensamento de Marx. À história por ele vivida podem-se aplicar perfeitamente dois aforismos consagrados: “Freud explica”, bem como o “Nada que é humano me é estranho”, erradamente atribuído ao pensador de Trièr, talvez por ser a máxima que ele mais admirava.

Aliás, a relação com a figura paterna não foi qualquer problema na esquerda. Nas artes (mesmo de um autor cujas obras podem ser inscritas no que chamaria de “realismo socialista”) ela comparece: Bertolt Brecht, por exemplo, cunha a frase, que revela, inconscientemente, essa ambivalência com a figura paterna (em “Galileu Galilei”): “não é triste um povo que não tem heróis e sim triste de um povo que precisa de heróis”.

Brecht, estudioso atento da história da humanidade, sabia perfeitamente o papel que o herói desempenha não só no imaginário coletivo, mas também na vida concreta dos homens, inclusive no socialismo (BRECHT, 1999, v. 11).

CONCLUSÃO

Assim, parece-nos não restar dúvida, a essa altura do trajeto teórico percorrido, que consciente e inconscientemente – ou em outra forma de apresentar a antítese, razão e emoção – jogam papel decisivo em qualquer atividade humana e, *a fortiori*, nas atividades que constituem a essência do ser humano e do mundo, ambas, fundamentalmente, transformadoras.

Se for reconhecido, de forma explícita, por via da célebre sentença contida na Introdução à Crítica da Economia Política, pela qual não é a consciência que determina o ser social e sim o oposto, não penso que se possa excluir, em função dessa determinação da consciência, qualquer possibilidade de algum nível de determinação do inconsciente e mais as já provadas possibilidades de como esses elementos inconscientes rebatem sobre a própria atividade humana.

Diferentemente do marxismo, cuja visão da história é claramente otimista do ponto de vista do desenvolvimento humano, a teoria psicanalítica é um tanto mais cética. É o que se evidencia,

de imediato, da leitura, por exemplo, de “O mal-estar na civilização” e de “O futuro de uma ilusão”.

E isso se explicaria por uma peculiaridade: Marx analisou a sociedade do ponto de vista do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, isto é, do ponto de vista coletivo. Ele funda uma ciência: o materialismo histórico, enquanto Freud foca os obstáculos emocionais, isto é, individuais, que se opõem ao pleno desenvolvimento das potencialidades que cada um pode desenvolver.

A crença de Freud quanto a um desenvolvimento positivo dessas contradições não é algo tão estabelecido, ao contrário. Existe na psicanálise certo pessimismo radical (MASOTTA, 1998, 146; DI MATTEO, 1999, 95-117). Em Freud, os grandes antagonistas, o amor e o ódio, estão em permanente luta pelo controle da vida social do homem, de forma idêntica à luta pelo seu inconsciente, de modo parecido e com táticas muito parecidas.

Para Freud, os instintos de agressividade além de cumprirem um papel positivo no desenvolvimento humano, não foram criados por via da instituição da propriedade privada e, portanto, não seriam eliminados com a sua supressão.

Por fim, se trata de notar que se constitui lugar comum da teoria psicanalítica o reconhecimento que, no conjunto das formulações freudianas, duas questões foram amplamente confirmadas, teoricamente e pela experiência, elevando-se ao status de princípios daquele campo do saber:

a) O princípio do determinismo psíquico (ou da causalidade) que, grosso modo, advoga que na mente, assim como na natureza física, nada é casual ou fortuito, fato que Freud captou com agudeza, ao assinalar que “*certos atos aparentemente não intencionais revelam-se, quando os confiamos ao exame psicanalítico, como perfeitamente motivados e determinados por razões que escapam à consciência*” (itálicos apostos pelo próprio Freud)

(FREUD, 2003, 267), não existindo assim descontinuidade na vida emocional.

Basta uma leitura de qualquer manual de iniciação ao marxismo para ver como esse princípio se assemelha com a primeira característica da dialética ou “*lei da ação recíproca e da conexão universal: tudo se relaciona*”.

E isso ocorre – e é uma via de aproximação entre marxismo e psicaná-li-se – por que os contextos de estruturação das duas formas de reflexão são muito semelhantes. Assim, tem-se uma primeira relação, ainda que primária entre marxismo e psicanálise (visto que se trata apenas de um reconhecimento, por parte de dois cientistas, ainda que em contextos diversos, de uma lei natural). Outra similitude a anotar é a de que não se deve ignorar que Freud tinha uma visão materialista, científica e bem positivista do mundo, muito embora tal não se deva confundir com uma visão otimista ou escatológica (GELLNER *in* OUTHWAITE & BOTTOMORE, 1998, 619-622; BRENNER, 1987, 17-30; POLITZER, 1966, 36-43).

b) O segundo princípio traz uma novidade – e este é o aspecto não percebido e / ou não valorizado pela tradição marxista: a existência (e o significado extremamente relevante) de processos mentais dos quais o indivíduo não se dá conta, isto é, acerca dos quais não tem consciência (o que é evidente não o torna casual e sim apenas que suas conexões, extremamente determinadas, não se apresentam de forma consciente).

Ora, é notável que o desenvolvimento da teoria marxista, especialmente por Lênin, não levou em conta esses aspectos, mas apenas os da consciência, para a formação de uma ideologia de classe, o que faz com que o domínio, pelos membros de uma classe social, dos fatores que os sujeitam e limitam em suas potencialidades dependa unicamente (e não principalmente) de elementos claramente perceptíveis e não de outros fatores que nem

sempre agem explicitamente (mais precisamente o *background* propiciado pela vida emocional, fato que não poderia, objetivamente, ser percebido nos marcos de uma psicologia do reflexo como o foi a de Pavlov que, não obstante sua grandeza produziu o saber que as condições da época permitiram-lhe produzir).

A crítica que se encetou à história do marxismo, dos anos vinte aos anos cinquenta do século XX, evoca não apenas um problema consciente de como lidar com a tradição e com a própria história, mas, fundamentalmente, como os elementos inconscientes – fundamentais na atividade política e ideológica e, coincidentemente ignorados por essa mesma tradição no interior do marxismo – elaboraram a relação com a figura dos líderes, indubitavelmente uma projeção da figura do pai.

Talvez por não ter feito um movimento de se compreender na relação com o que simbolizava a figura paterna, de não ter – adequadamente – aprofundado a compreensão que essa tradição – isto é, o pai – jogou na constituição de sua própria história, é que essa geração que sucedeu aos dirigentes do período mais complexo da história (consciente) da humanidade passaram a destilar toda sua pulsão de morte, isto é, seu ódio, contra a figura do pai, tal como Édipo, que depois de matar a Laio e esposar Jocasta nem mesmo furando os próprios olhos voltou a ter paz interior.

A história recente do que se convencionou chamar socialismo real e que ruiu, entre tantas causas fundamentalmente por uma limitação quanto à própria consciência de si talvez seja uma releitura moderna da tragédia de Édipo e embora Althusser tenha tentado encetar uma reaproximação entre a consciência (o marxismo) e a compreensão das pulsões (a psicanálise), sua releitura estava irremediavelmente prejudicada pela incompreensão da (sua) história e do ódio não superado à figura do pai.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BOTTOMORE, Tom (org). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: JZE, 2001.

BRECHT, Bertolt: Galileu Galilei. In: *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Paz e terra, v. 10, 1999.

BRENNER, Charles. *Noções básicas de psicanálise: Introdução à psicologia psicanalítica*. Rio de Janeiro / São Paulo: Imago / EDUSP, 1987.

DI MATTEO, Vincenzo. Cérebro e mente em psicanálise. *Perspectiva filosófica*, 4º volume, número 8, Janeiro-junho. Recife: UFPE / CFCH / DF, 1996.

_____. “Ananke” em “O mal-estar na civilização”: desamparo e compromisso ético. *Perspectiva filosófica*, volume VI, n. 11. Recife: UFPE / Departamento de Filosofia, janeiro-junho / 1999.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica Alemã. In: *Marx e Engels: Obras escolhidas*, volume 1. São Paulo: Edições sociais, 1977.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Esboço de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

_____. *Cinco lições de psicanálise & Contribuições à psicologia do amor*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

_____. *Psicopatologia da vida quotidiana*. Lisboa: R.A. Editores, 2003

GAY, Peter. *Freud: uma vida pra nosso tempo*. São Paulo: Companhia de Letras, 1989.

LOPARIC, Zeljko. *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia*. In: TORRES MACHADO, Jorge (org). *Filosofia e psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

LOPES, Carlos Batista. *Desafios éticos atuais na psiquiatria*. Disponível em: <<http://www.portalmedico.org.br/revista/bio9v1/simp01.pdf>> Acesso em 28/02/2007.

MASOTTA, Oscar. *Introdução à leitura de Lacan*. São Paulo (Campinas): Papirus, 1988.

OUTHWAITE, W. & BOTTOMOORE, Tom (org). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

POLITZER, Georges. *Princípios fundamentais de filosofia*. São Paulo: Fulgor / USP, 1966.

REICH, Wilhelm. *O combate sexual da juventude*. Porto: dinalivros, 1975.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Jaques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

O PÁTHOS TRÁGICO NA TRAGÉDIA GREGA, NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE E NA PSICANÁLISE DE FREUD

*Zeferino Rocha**

INTRODUÇÃO

Na Grécia antiga não resplandeciam apenas a ordem e a luminosa harmonia da Acrópolis, dela faziam também parte os sombrios labirintos de Minos. Nela, reinavam majestosos, de um lado, Apolo o deus da luz, da beleza e da razão, e, do outro, Dionísio o deus da embriaguês, das paixões e dos delírios. A serenidade apolínea, construída pelo paciente trabalho do conhecimento e do domínio de si, convivia com a impetuosidade dionisíaca das paixões e dos desejos, tanto daqueles que perturbavam a alma humana, quanto daqueles que a conduziam aos cimos da Verdade, da Beleza e da Justiça. (Frère, J., 1981).

Tendo como pano de fundo este cenário cultural da Grécia antiga, marcado pela dialética dessas duas tendências antagônicas,

* Professor titular aposentado do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco; professor responsável pela Linha de pesquisa em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise no Mestrado em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco e membro fundador e, atualmente, membro honorário do Círculo Psicanalítico de Pernambuco.

a apolínea e a dionisiaca, é meu propósito, no presente trabalho, pôr em destaque, primeiramente, o “páthos trágico” e sua importância na Tragédia grega, para, em seguida, mostrar como, séculos depois, no contexto da Modernidade, ele foi revisitado pela Filosofia de Nietzsche e pela Psicanálise de Freud. Este, o objetivo do trabalho.

O PATHOS TRÁGICO NA TRAGÉDIA GREGA

A palavra *páthos* vem do verbo grego “παθειν” e significa: ser afetado, padecer, sofrer, suportar. Portanto, o páthos, etimologicamente considerado, designa um estado, no qual o sujeito “é afetado” por algo que é da ordem do excesso e da desmedida. Duas são suas vertentes semânticas mais importantes: o sofrimento e a paixão. A paixão, por sua vez, tanto pode designar um sofrimento além das medidas (como, por exemplo, a Paixão de Cristo), quanto um amor que vai, ele também, além dos limites (como, por exemplo, o amor dos apaixonados).

Heidegger, na Conferência “*O que é a Filosofia*” (1955), define o páthos como uma “disposição fundamental” do *Dasein*, enquanto ser no mundo. Assim considerado, o páthos dinamiza a vida humana e marca, com seu estilo, o espírito das diversas épocas ou dos diferentes períodos da História da Humanidade.

O páthos épico

No tempo de Homero, os guerreiros, afetados pelo *páthos* épico, o qual era impulsionado pela força do *thymós*, ou seja, pela coragem de um coração valente, amavam apaixonadamente a vida, mas esta só tinha valor e merecia ser vivida, quando se tornava o palco de grandes feitos e de grandes conquistas. Do contrário, ela não passava de um “*Bios abiotos*”, vale dizer, uma “vida sem vida”, de uma vida sem sentido.

Quando tinham as suas grandes realizações celebradas pelas palavras dos poetas e dos aedos, os guerreiros tornavam-se heróis, e, enquanto tais, tinham um lugar especial junto aos deuses. Imortalizados pela palavra dos poetas, eles, depois da morte, conseguiam escapar da noite do esquecimento, na qual desaparecia a grande maioria dos mortais. Portanto, os heróis épicos procuravam uma resposta para o enigma da vida olhando-a sob o prisma do “*agon*”, vale dizer, da luta e do combate. O “*agon*” dava sentido à existência e, por seu intermédio, o guerreiro conquistava a *timè* (a honra) e o *kléos* (a glória), que faziam da vida uma aventura digna de ser vivida.

O páthos lírico

Totalmente diferente era o *páthos lírico*. Enquanto, na Epopéia, cultuavam-se os valores objetivos da fama, da riqueza e do poder, na Poesia Lírica, os homens começavam a valorizar novas conquistas adquiridas no mundo da interioridade, e, particularmente, no mundo da afetividade e da sensibilidade, que, então, começava a ser descoberto, como dimensão essencial da *psychè* humana (Snell, B., 1975).

Para ter sua glória imortalizada, os heróis épicos tudo sacrificavam, até a própria vida. Já os líricos preferiam gozar intensamente a vida enquanto viviam, dizendo sim ao que ela oferecia como prazer e gozo, compensando, dessa forma, a dolorosa efemeridade e transitoriedade da existência. A poetisa Safo, por exemplo, resumindo esta nova maneira de ver a vida, dizia em um dos seus poemas: “*para mim o mais importante é aquilo que amo*”.

O páthos trágico

Na Tragédia, o ser humano, com a designação de βροτός (que significa: o homem na sua natureza de ser mortal), defrontava-

se, abertamente, com os limites de sua finitude e com a dor da sua condição de desamparado. Desde as mais remotas origens gregas, o trágico é inseparável do desamparo. O homem trágico é essencialmente um “*amechanós*”, vale dizer, um desamparado, porque na arte trágica, em um clima de intensa dramaticidade e num conflito insolúvel e insuperável, enfrentavam-se, de um lado, o herói com a consciência da responsabilidade de seus atos e das conseqüências de seus atos, e, do outro, *as forças ou potências divinas*, que inseriam o herói trágico numa ordem transcendente, diante da qual ele era totalmente “*améchanos*”, vale dizer, impotente, desamparado. A ação trágica colocava o homem no centro desta contradição (Cf. Vernant, J-P., e Vidal- Naquet, P., 1988).

Neste contexto, o exemplo de Antígona é emblemático. Sua decisão de sepultar o irmão Polinice, mesmo sabendo que isto lhe custaria a vida, revela um ato de decisão pessoal, pois ela busca, no mais profundo da sua consciência, a razão de seu agir, e, contra a ordem do Rei, assume a responsabilidade de sua ação. Mas, como bem observa Paul Ricoeur, a paixão, que a impele a esse ato de extremo heroísmo, “mergulha em um fundo tenebroso de motivações que nenhuma análise da intenção moral esgota.” (Ricoeur, 1991, p.284).

De fato, os poetas trágicos não prescindiam dos deuses, mas a eles cegamente não se sujeitavam, como acontecia na Epopéia homérica e na Lírica, sobretudo coral. Este modo diferente de se relacionar com os deuses transparecia na maneira como o Coro funcionava e no lugar que ocupava durante a representação da Tragédia. Inicialmente, ele era o centro da representação e concentrava inteiramente a atenção dos espectadores. Em Ésquilo, o Coro era o porta-voz dos deuses. Mas, quando foi aumentando o número dos atores, este lugar central do Coro foi também sendo modificado. Em Sófocles, o Coro, de preferência, chamava o

homem à responsabilidade de seus atos e tudo fazia para moderar-lhe os sofrimentos. Em Eurípides, o lugar central dos atores tornou-se ainda mais importante, pois eram eles que encarnavam o *páthos* representado na arte trágica.

Outro elemento característico da Tragédia grega era a lição que ela encerrava. Nela, o sofrimento tornava-se a fonte de uma forma especial de sabedoria, que se poderia dizer trágica. O sofrimento não se restringia à dimensão de um castigo dos deuses. Estes dele fizeram também uma fonte de sabedoria, articulando o *pathein* (sofrer) com o *mathein* (ação de aprender e de se instruir). E, nestas duas palavras, Ésquilo resume uma lição de vida que é, indubitavelmente, uma das máximas mais fecundas da sabedoria grega:

Ele [Zeus] abriu aos homens as vias da prudência, dando-lhes como lei: παθος μαθος - sofrimento conhecimento.
(*Eschille, 1982, p.264-265*)

Através do sofrimento, a ação trágica purificava as paixões que ela própria suscitava e os sentimentos, nela dominantes, despertavam uma nova modalidade de saber, que não era da ordem do conhecimento teórico, mas da ordem de uma “conversão interior”, mediante a qual, o homem adquiria um novo conhecimento de si, ao preço da dura experiência das situações-limite de sua existência. Portanto, o sofrimento trágico era mais do que uma vivência dolorosa, era uma verdadeira experiência, que só no sofrimento se podia adquirir.

Esta era uma das modalidades sob as quais Aristóteles entendia a *katharsis*. Para ele, a *katharsis* era a finalidade da arte e poética trágicas, na medida em que transformava o medo que o sofrimento causava e a compaixão que ele suscitava, em uma

emoção estética, acompanhada de prazer, a qual era por todos experienciada como uma lição de vida. Esta lição de vida integrava-se na ordem das convicções profundas, que bem poderiam ser vistas, como sugere Paul Ricoeur, como um além da *katarsis* (Ricoeur, 1991). Que isto nos baste para resumir o sentido e o alcance do *páthos* trágico na Tragédia grega. Vejamos agora, dando um salto sobre vários séculos na história das suas manifestações, como ele ressurgiu na filosofia de Nietzsche e na psicanálise de Freud.

O TRÁGICO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Nietzsche, o primeiro filósofo trágico

Nietzsche era convicto de ter sido “o primeiro filósofo trágico,” (Nietzsche, 1988), porque foi ele quem primeiro fez do trágico um “*páthos* filosófico”. Em vão, segundo nos confessa, teria ele procurado esta “paixão trágica” entre os grandes filósofos gregos que antecederam a Sócrates. Quem dela mais se aproximou foi Heráclito de Éfeso. Junto deste enigmático filósofo, que os contemporâneos chamavam de “o obscuro”, Nietzsche sentia “mais bem-estar do que em qualquer outra parte”, não obstante ter Heráclito sentenciado no Fragmento 43: “*o desejo desmedido deve ser apagado mais do que os incêndios.*” (Heráclito de Éfeso, Frag. 43 – apud Diels, H., 1957, p. 26).

A poesia épica e a dor de existir

Foi na arte que a poesia épica encontrou um bálsamo para aliviar a dor do existir, provocada sobretudo pelas limitações da velhice e pelo enigma da morte. Nada mais sugestivo para resumir a maneira negativa como o homem grego via a velhice e a morte do que lembrar esta passagem do Heraclès de Eurípides:

*Juventude, eu sempre te amei,
mas, tu, ó velhice,
mais pesada sobre minha fronte
do que os rochedos do Etna,
tu me oprimes
e cobres minhas pálpebras
com um véu de sombra (...)
Ó deuses, muito feliz nossa vida seria
se não tivesse a velhice passado a porta
de nossas casas e de nossas cidades.
(Eurídpes, Heraklès, 638).*

Na arte épica, a beleza, como uma máscara, ocultava o desamparo humano, sob o fascínio de suas ilusões, e, desse modo, a arte, de natureza apolínea, recalcou o dionisíaco. Ora, quando a paixão é recalçada, a razão enlouquece. Assim concebida, acredita Nietzsche, a poesia épica foi transformada, por Sócrates, em uma metafísica, que, em nome da lógica dos conceitos e da razão, terminou decretando a morte da arte trágica. Daí a crítica ferrenha que Nietzsche fez de Sócrates no § 13 do *Nascimento da Tragédia* e em outras passagens de sua obra.

O apolíneo e o dionisíaco

Se o apolíneo caracteriza-se pelo conhecimento e domínio de si, o dionisíaco, nas antípodas, celebra a saída do indivíduo de si mesmo, tal como acontecia nos êxtases dos rituais dionisíacos, nos quais o ditirambo, transformado em hino coral, era cantado dentro da noite, ao som da música e ao ritmo da dança. Nesses rituais, os adeptos de Dionísio buscavam uma reconciliação do homem com a natureza e uma união mística com o Uno originário. Portanto, ao “*metron*” – medida apolínea, Nietzsche opôs a *hybris* dionisíaca.

No entanto, não foi no antagonismo, mas na aliança desses dois princípios, que a arte trágica se constituiu. A aliança resultava da maneira como o drama se desenrolava ao som da música e das

palavras. A música era uma expressão da vida em todas as suas dimensões claras e sombrias, alegres e tristes, e as palavras tentavam colocar ordem na desordem das paixões.

Mas esta aliança não significava uma reconciliação das duas maneiras de ver a vida. Impossível harmonizar os lados opostos desse antagonismo. Foi o que viu o grande Goethe, quando escreveu: “Todo trágico se baseia em uma contradição irreconciliável. Tão logo aparece, ou se torna possível uma acomodação, o trágico desaparece.” (Goethe, apud Lesky, 1990, p. 25). Para Nietzsche, o declínio da tragédia, na Grécia, aconteceu porque a música paulatinamente cedeu lugar às palavras, como aconteceu, por exemplo, nas tragédias de Eurípides.

Mas, a música dionisíaca foi não só o lugar do nascimento da tragédia grega, ela foi também o instrumento de seu ressurgimento na Modernidade (Machado, 2006). Inicialmente, Nietzsche pensava que os arautos desse ressurgimento do trágico na Modernidade tinham sido Schopenhauer e Wagner. Mas, em seguida, as esperanças depositadas nesses dois ídolos se desvaneceram. A música de Wagner, que ele acreditara dionisíaca, na verdade não o era. Somente depois Nietzsche descobriria que quem deu esta dimensão dionisíaca à música de Wagner, fora ele próprio, Nietzsche, na sua maneira dionisíaca de ouvi-la. Schopenhauer, por sua vez, traiu o ideal trágico, no momento em que selou o seu pessimismo filosófico, definindo o trágico como resignação.

Zaratustra, o poeta do trágico

Era preciso, pois, encontrar uma maneira adequada de exprimir o trágico, em uma linguagem livre dos entraves conceituais e das amarras da representação. Esta linguagem não podia ser outra senão a da poesia dramática. E o grande poeta do drama trágico foi Zaratustra. Foi no *Assim falou Zaratustra* que, finalmente, Nietzsche deu ao trágico o verdadeiro estatuto de um páthos filosófico.

Para tanto, Zaratustra teve que fazer uma longa preparação. Ele precisava primeiramente libertar-se dos elementos românticos da metafísica idealista, das valorações morais da ética cristã, necessário se fazia, primeiro, anunciar a morte de Deus, como fundamento último dos valores metafísicos e confrontar-se com o niilismo que resultou desta morte, para, enfim, criar novos valores, dizendo sim à vida e às forças que regem a vida na dialética de um acontecimento, que é a própria vida, o qual não termina nunca de acontecer. Sim, porque, como dirá Zaratustra, não há ser nem antes nem depois do devir. O ser é um acontecer que não termina nunca de acontecer.

Tudo isso encaminhou Zaratustra a uma afirmação trágica da existência, a qual essencialmente consistiu na aceitação do *Amor Fati*, vale dizer, na aceitação do Destino, qualquer que fosse a sua face. “*Assim foi, porque assim eu quis*”. Para Nietzsche, aceitar o Destino significa dizer sim à vida na alegria e na dor, incondicionalmente. E isto não é uma questão de saber, mas de poder.

Através da vontade de potência – *Der Wille zur Macht!* - a vida está sempre se superando. O seu grande desafio é o inexorável passar do tempo, marcado pela dicotomia do “nunca mais” (passado) e do “não ainda” (futuro). E o que liberta a vontade de potência da prisão do tempo é o Eterno Retorno.

Este livra o devir dos limites da temporalidade e do inacabamento que ela implica, e quando o homem aceita o eterno retorno, ele se supera a si mesmo e se torna um *Übermensch*, um super-homem. Exatamente aquele homem que surgiu depois da morte de Deus para criar novos valores todos terrenos. Esta, nas suas linhas essenciais, a manifestação do páthos trágico na filosofia de Nietzsche. Vejamos agora quais as principais manifestações do trágico na psicanálise de Freud.

O TRÁGICO NA PSICANÁLISE DE FREUD

Toda a obra de Freud é marcada pela dialética do apolíneo e do dionisíaco. Apolíneo, Freud era por causa da formação clássica recebida na mais genuína tradição da cultura alemã, mas ele era também um dionisíaco, por causa das “ambições de seu espírito conquistador”. Numa carta a Fliess escrita em fevereiro de 1900, ele escreve: “Não sou, em absoluto, um homem de ciência, nem um observador, experimentador ou pensador. Por temperamento, não sou senão um “conquistador”, um aventureiro (se assim você quiser traduzir o termo espanhol “conquistador”), com a curiosidade, a ousadia e a tenacidade características desse tipo de personalidade”. (Freud, S., Carta a W. Fliess de 1-02-1900 – apud Masson J., 1986, p. 399).

De fato, em Apolo, o deus da luz e da razão, inspirava-se o seu pensamento marcado pela ideologia da *Aufklärung* alemã, e, em Dionísio, ele bebeu a paixão pelo desconhecido, que o fez mergulhar nas profundezas da alma humana e colocar em evidência o seu lado irracional. “Se não posso subjugar os deuses [*Flectere si nequeo Superos*] subverterei os infernos [*Acheronta movebor*].” Estas palavras de Virgílio, escolhidas como epígrafe da *Traumdeutung*, resumem o espírito apolíneo-dionisíaco de toda a sua grande Obra.

O paradoxo freudiano

Este paradoxo vivo é a conseqüência da quase impossível tarefa que Freud se deu de sistematizar teoricamente sua *Tiefpsychologie*, sua psicologia das profundezas. A dicotomia apolíneo-dionisíaca desdobra-se, por sua vez, naquela que opõe o Freud pesquisador [*Forscher*] ao Freud pensador [*Denker*]. O primeiro sonhava o sonho impossível de fazer da psicanálise uma

Naturwissenschaft, uma ciência da Natureza, segundo o paradigma cientificista que dominou o ambiente cultural alemão na época de sua formação acadêmica. O segundo, partindo de suas experiências clínicas, construiu uma nova forma de saber, que se manifesta sob a forma de um não-saber, o qual não podia enquadrar-se nos moldes do paradigma cientificista. Esta nova forma de saber deu ao discurso de Freud um estilo verdadeiramente trágico. Na impossibilidade de analisar, neste ensaio, os diversos aspectos da Obra de Freud que dão à psicanálise a dimensão de uma psicanálise do trágico, vou focalizar, apenas, a noção do desamparo.

Freud, um pensador trágico

Na trilha aberta por Joel Birman (2005, p. 203-224), eu diria que Freud se tornou um pensador trágico, quando, na reformulação da sua teoria pulsional, introduziu a pulsão de morte. Antes, o seu discurso, marcado pelo otimismo cientificista, tinha como meta, tanto no plano individual quanto no plano social, o domínio das moções pulsionais, submetendo-as ao controle da razão. A finalidade da experiência da análise era tornar consciente o inconsciente. O circuito pulsional, por sua vez, era dirigido por uma auto-regulação imanente, e a pulsão era inscrita no psiquismo pelas suas representações. A força pulsional era, em última análise, controlada pela razão. Assim, Freud também partilhava da crença iluminista de que a felicidade humana podia ser adquirida pela mediação do lógos científico.

Toda esta perspectiva otimista se modificou com a introdução da noção de pulsão de morte, pois esta de natureza silenciosa não se inscrevia no campo da representação. Se antes, sob o primado do lógos científico, Freud acreditava na resolução do conflito entre o pulsional e o cultural pelo domínio da razão sobre as forças da pulsão, agora ele vê que o conflito é insuperável.

E esta dimensão de um conflito insuperável deu ao seu pensamento a dimensão de um pensamento verdadeiramente trágico.

Dois outros conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana, segundo penso, confirmariam, sobejamente, esta dimensão trágica do seu pensamento psicanalítico. Refiro-me aos conceitos de *Realangst* - Angústia do Real (Freud, 1926) e ao conceito de Feminilidade (*Weiblichkeit*) que ele articulou ao rochedo de base da Castração (Freud, 1937). Mas, por causa dos limites de tempo a que devo me submeter, não os desenvolverei no presente ensaio. Passo, então, às considerações finais

À guisa de uma conclusão

Querer fugir da condição fundamental de desamparo do ser humano é condenar-se a viver na mediocridade do anonimato ou da inautenticidade, como sugere Heidegger, ou, ainda, deixar-se envolver pelo engodo das ilusões, como ensina Freud. Inútil revoltar-se contra a inexorável realidade da condição humana. Freud, quando trata desta realidade inexorável, relaciona o desamparo humano à deusa ANÁNKE. E para traduzir o termo *Ananke*, ele destaca: a Realidade inexorável, o Inelutável e o Destino. Todos esses nomes despertam o sentimento de estranheza, ameaça, inexorabilidade e revestem com a dimensão do trágico a condição de desamparo do ser humano.

Mas daí não se segue que devemos submeter-nos servilmente a esta condição de desamparo. A sabedoria trágica ensina que pela força criativa da inteligência e da imaginação e pela capacidade de luta que lhe é inata, o homem projeta seus sonhos e seus anseios para conseguir, se não transcender sua condição humana (pois isso seria impossível), ao menos escapar à sua servidão.

Assumir esta luta é o desafio lançado a todo aquele que, ao receber a existência como uma tarefa, faz sua também a responsabilidade de lhe dar um sentido. Olhando a existência como um desafio, o homem deixa de ser joguete do Destino, e passa ele

próprio a construir o seu destino. Na realização desta tarefa, seria bom não esquecer o que lembra Zaratustra: “é preciso ter o caos dentro de si, para dar à luz uma estrela que dance”.

Se o desamparo é a miséria do homem, a responsabilidade de ser livre e de poder dar um sentido à sua vida é a sua grandeza, por isso Sófocles inicia o primeiro canto do Coro de sua Antígona, dizendo: “Entre todas as maravilhas do mundo, a maior é o Homem” (Sófocle (1964, p.77).

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Joel. O Mal-estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à prova do Social. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 15 (Suplemento) 2005, p. 203-224.

DIELS, Herman. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg: Rowohl, 1957

ESQUILO. Agamemnon. In: ESCHILLE, *Tragédies*. Tradução de Paul Manzon. Paris: Gallimard, 1982

FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le désir de l'Être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

FREUD, Sigmund. (1926) Hemmung, Symptom und Angst. In: *Studienausgabe*. Band VI. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

_____. (1937) - “Die endliche und unendliche Analyse” *Studienausgabe. Ergänzungsband*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

_____. Carta a Fliess do dia 01 de maio de 1900. In: MASSON, J. M. *A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm*

Fliess. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1986.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2006

NIETZSCHE, Friedrik “O nascimento da tragédia” (1888), § 3. In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Vol. XXXII. São Paulo, Abril S.A. Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como outro*. Tradução de Lucy Moreira César. São Paulo: Papirus, 1991

SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. Tradução portuguesa: *A Descoberta do Espírito*. Tradutor Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 1992.

SOPHOCLE. Antigone. In: *Sophocle. Théâtre Complet*. Traduction, préface et notes par Robert Pignarre. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida (et alii). São Paulo: Duas Cidades, 1977. Nova edição : São Paulo, Brasiliense, 1988.

**DA ÓPERA AO DRAMA MUSICAL...
E DE VOLTA À ÓPERA.
BREVE ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES DE
NIETZSCHE A WAGNER E A ROUSSEAU**

*Márcio Benchimol BARROS**

“**D**urante a metade de sua vida, Wagner acreditou na revolução como só um francês seria capaz de fazê-lo” (Nietzsche, 1986c, p.19), diz Nietzsche ao iniciar seu comentário sobre a tetralogia *O Anel do Nibelungo* em *O Caso Wagner*. “*Um francês*” tem sentido genérico, mas quem conhece a biografia do músico talvez pense aqui em Proudhon, cuja obra ele conhecia e admirava. Mas é também possível que lhe venha à mente não exatamente um francês, mas sim o neo-hegeliano Feuerbach, cujo pensamento tanto influenciou a concepção do *Anel*. Ou ainda um russo: Bakunin, de quem Wagner era leitor, admirador e amigo, e em companhia do qual chegou a tomar parte ativamente do movimento revolucionário de 1848, na Alemanha. De fato, é sob a influência de tais personagens que o compositor deixa explicitamente consignada, em textos como *Kunst und Revolution*, *Die Revolution* e outros, sua adesão aos ideais

* Professor Doutor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP).

revolucionários de cunho anarquista e socialista que tomam de assalto a Europa a partir da década de 1840.

Tal adesão, porém não poderia se dar senão a partir da perspectiva do artista, e do artista sumamente convencido do papel central e indispensável que caberia à arte na constituição da sociedade futura, o que dá uma coloração inconfundivelmente romântica e nostálgica às suas idéias políticas. Wagner, é certo, levanta a voz contra as injustiças sociais, condena a opressão do indivíduo pelo capital e preconiza uma sociedade como associação de homens livres. Mas seu ideal de sociedade o interpela muito mais a partir do passado do que do futuro. Almeja não tanto uma sociedade que avançasse para além do capitalismo, dando fim a suas perversões, mas sim uma que retrocedesse a um estágio ainda intocado por estas. A imagem que o hipnotiza é a da antiga comunidade pré-capitalista, na qual a unidade do *povo* consigo mesmo e com sua cultura é resguardada pelos sagrados poderes do mito, da arte e da beleza. E, também de maneira tipicamente romântica, a Grécia trágica surge como o máximo paradigma do qual cumpriria aproximar-se.

Daí surge uma clara exigência para a arte do futuro: ela deverá desempenhar papel semelhante ao desempenhado pela arte trágica nos tempos de Sófocles e Ésquilo. Deverá, pois, voltar a ser aquele elemento quase que ritualístico em que se anulam todas as diferenciações necessariamente impostas pela vida social e no qual o *povo* pode novamente experimentar sua unidade profunda, reconhecendo e reafirmando os venerandos laços que o ligam a sua história e seu destino particular. Mas a Tragédia apenas podia ser veículo da unidade social na medida em que promovia uma unidade ainda mais profunda: a do ser humano consigo mesmo. Pela conjugação entre texto, música e cena, a Tragédia teria realizado plenamente a unidade entre sentidos e razão que Kant ensinara estar no fundamento do prazer estético e que Schiller

afirmara haver sido historicamente rompida pelo desenvolvimento unilateral e tirânico da razão no Ocidente. A fim de poder restaurar a unidade social, a obra de arte do futuro teria de ser capaz de restaurar no homem moderno, mero fragmento de humanidade, aquela inteireza de ânimo que os românticos aprenderam a invejar no homem antigo. Mas no caminho em direção ao cumprimento desta meta, a nova obra de arte teria de suplantar aquela outra forma artística que em sua origem também pretendeu fazer ressurgir a arte trágica: a ópera.

Devotado à ópera desde os mais verdes anos musicais, Wagner, em sua maturidade, não mais podia considerá-la adequada a seus objetivos artísticos. Se no plano político ele pensava a revolução segundo um ponto de vista restaurativo, no plano artístico era a restauração (da Tragédia) que não admitia nenhum retrocesso. Se as tradições arbitrariamente separadas do teatro e da música haviam de unir-se para gerar algo da grandeza e da força da Tragédia, isso só poderia ocorrer a partir do patamar a que Shakespeare, Schiller e Goethe haviam alçado o drama, e das alturas em que Beethoven, Berlioz e Liszt haviam deixado a arte musical. Na ópera moderna, entretanto, o drama se fragmentava e despotencializava em mero *libretto*, necessitando renunciar a suas potencialidades intrínsecas a fim de adaptar-se às exigências narrativas de uma forma que lhe era estranha. Já a música operística, igualmente fragmentada em *ouvertures*, *intermezzos*, árias, canções, e peças corais isoladas – nas quais a orquestra via de regra fazia apenas o papel de acompanhamento – estava longe de poder absorver o extraordinário desenvolvimento que o século XIX dera ao discurso sinfônico e orquestral. Só quando Beethoven desse a mão a Shakespeare, quando Liszt e Goethe harmoniosamente se unificassem, poderia haver esperança de um ressurgimento da arte trágica. Como se sabe, foi este tipo de ideal que determinou o surgimento dos conceitos de *obra de arte total* e *drama musical*.

Também a defesa nietzscheana do *Musikdrama* passa por uma crítica da Ópera, como se pode atestar no cap. XIX de *O Nascimento da Tragédia*. Tal crítica, porém, não tem como objeto imediato a ópera contemporânea ao filósofo. É, porém, focalizando o momento histórico do surgimento da arte operística – o renascimento florentino – que Nietzsche pretende atingir a sua essência. Em sua apreciação histórica sobre o surgimento da ópera, Nietzsche desenvolve sua argumentação em duas direções distintas embora solidárias, uma estética e outra de caráter filosófico/antropológico. No plano estético, levanta-se contra a exigência da plena inteligibilidade do texto, na qual pensa poder reconhecer a exigência do predomínio do elemento racional sobre o puramente musical e sensível¹. Já no plano filosófico e antropológico, sua crítica incide sobre uma certa concepção do ser humano, especialmente no que tange à sua relação com a civilização. Seguindo a pista deixada por essa crítica, poderemos perceber já em GT um importante fator de conflito em relação a Wagner que, embora provavelmente não percebido como tal àquela época, viria à tona clara e conscientemente n’*O Caso Wagner*, achando-se implícito na citação que abre este ensaio.

Mobilizando conceitos e vocabulário do magnífico ensaio schilleriano *Sobre Poesia Ingênua e Sentimental*, Nietzsche aponta, no mencionado capítulo de GT, certa imagem paradisíaca dos inícios da humanidade como fundamento filosófico da ópera². O stilo representativo, a prática do recitativo e do canto monódico, lentamente desenvolvidos durante todo o século XVI especialmente

¹ Nisto mantém-se fiel ao seu princípio estético de que a música deve ser a matriz geradora de toda forma de representação com que se associe, e nunca subordinar-se a representações que se lhe deparem desde fora.

² Exatamente por isso a própria cultura moderna recebe (ao lado de *cultura socrática*, *cultura científica*, etc...) o epíteto improvável de *cultura da ópera*: *Man kann den innersten Gehalt dieser sokratischen Kultur nicht schärfer bezeichnen, als wenn man sie die Kultur der Oper nennt*. GT, 19, KSA, 1, p.120.

na vicejante Florença, tinham, como é sabido, o objetivo de fazer ressurgir o espírito supostamente declamativo da música grega; e a ópera barroca, já nas primeiras décadas do século seguinte, valendo-se de todos esses procedimentos e integrando-os à ação cênica, pretendia haver reencontrado a essência da arte trágica antiga. Mas Nietzsche atribui uma significação bem mais profunda a toda essa tendência musical: vê aí nada menos que a manifestação artística da nostalgia moderna pelo paraíso perdido da natureza, aliada a uma idealização otimista do ser humano. Consoantemente à concepção popular do mundo homérico como mundo primordial (Urwelt) natural, o notável círculo florentino desejava trazer novamente à tona não apenas a tragédia grega, mas com ela também a pureza e inocência originais do ser humano, pastor e flautista por vocação, cantor e poeta por natureza. Vemos aí, diz o filósofo, em seu mais íntimo devir, esse gênero artístico de fato propriamente moderno, a ópera: uma poderosa necessidade conquistada para si, à força, uma arte, porém esta é uma necessidade inestética: a nostalgia do idílio, a crença em uma existência arquiprimitiva do homem artístico e bom (Nietzsche, 1992, p.114).

O nome de Rousseau não figura no capítulo 19 de *O Nascimento da Tragédia*, mas é ele quem domina o prosaíco. Dois motivos o tornam referência incontornável. Primeiramente, como compositor, é ele um talentoso continuador pré-haydniano da ópera, que em obras como *Le Devin du Village* faz competente uso da tradição contrapontística barroca para enaltecer a pureza e simplicidade ingênua da vida no campo e do *amour sans art* contra a artificialidade da cidade e da civilização. Por outro lado, é o pensador Jean Jaques Rousseau quem expressa filosoficamente de forma paradigmática as concepções de natureza e ser humano localizadas por Nietzsche no cerne do novo gênero lírico.

No capítulo 3 da obra recém mencionada, escarnece o filósofo a *Sehnsucht* moderna (leia-se: romântica) por um estado

natural anterior à civilização, em que, como em um paraíso perdido, os homens teriam vivido em harmonia entre si e com a natureza circundante. Essa visão rósea e bucólica do natural, para cuja designação Schiller, no dizer de Nietzsche, cunhou o termo ingênuo (naiv), só poderia satisfazer a uma era [...] que procurava pensar o Emílio de Rousseau também como artista e julgava haver achado em Homero semelhante Emílio artista (Nietzsche, 1992, p.38). Caberia acrescentar: uma era que viu seriamente o bom selvagem do *Ensaio sobre a Origem das Desigualdades entre os Homens* como imagem do homem natural. Mas já em 1871, Nietzsche, opondo-se explicitamente a Rousseau, afirmava que ... a natureza não é nada de tão inofensivo a que pudéssemos entregarmos sem um arripio de terror³ (Nietzsche, 1986d, p.199). Logo após a redação de *Humano...*, Nietzsche reitera, em anotação privada, sua descrença no bom selvagem, reportando-se novamente ao genebrino: Platão e Rousseau estão em uma oposição: Platão acredita que em meio a homens naturais (*Naturmenschen*) (selvagens) nós abraçaríamos até mesmo o criminoso ateniense (como ser cultural). Ele tem razão contra Rousseau⁴ (Nietzsche, 1986e, p.595) Ainda ao tempo da redação d'*O Caso Wagner* a posição é mantida claramente: contra Rousseau: o estado de natureza é pavoroso, o homem é animal de rapina, nossa civilização

³ Fragmento 7[155] (final de 1870 a abril de 1871): Die Hingabe an die Natur, das kata physin zen der Stoiker und des Rousseau, die mens sana in corpore sano usw. 1. Wer kennt die Ziele der Natur und wer überhaupt vermöchte das Unnatürliche? 2. Die Natur ist nichts so Harmloses, dem man sich ohne Schauer übergeben könnte. 3. Es fragt sich überhaupt, ob wir etwas können, gegen die Natur, und ob wir uns der Natur überhaupt hingeben können?

⁴ Plato und Rousseau über Cultur in Einem Gegensatz: Plato meint, unter Naturmenschen (Wilden) würden wir auch noch den athenischen Verbrecher umarmen (als Culturwesen). Er hat Recht gegen Rousseau. N.F., fragmento 42[4] (julho – agosto de 1879), KSA, vol. 8, p. 595.

é um triunfo inaudito sobre esta natureza de animais de rapina (Nietzsche, 1986f, p. 409).⁵

Para Nietzsche, a civilização não corrompe o homem, mas cria a sua possibilidade de existência. A propriedade privada, o trabalho acima do necessário para o provimento dos misteres básicos da vida, sua divisão desigual e sua disciplina embrutecedora regulamentada e sancionada diuturnamente pela coerção violenta do Estado são apenas a medicina amarga que a natureza humana tem de prescrever a si mesma a fim de abandonar o estado pré-humano do *Thiermensch*, do homem-animal-de-rapina. Mais que isso: as próprias desigualdades entre os homens, cuja origem Rousseau atribui precisamente a esses males, se lhe afiguram condições necessárias para o surgimento de uma verdadeira cultura, e, com isso, de qualquer elevação possível do tipo homem. De fato, já o jovem Nietzsche tende a interpretar a exigência moderna da igualdade não tanto em chave econômica ou sociológica, mas sim, se assim se pode dizer, em chave antropológica: vê aí, em última análise, a exigência da igualação do homem, o que equivale à absolutização do homem moderno como o único e último possível tipo humano, vedando-se o surgimento de qualquer nova possibilidade da existência. Aqueles que, em nome das idéias igualitárias, pretenderiam suprimir o fundo social obscuro e problemático onde necessariamente tem de deitar raízes a planta resplendente da cultura – a saber, os anarquistas e socialistas –, travam, portanto, não somente uma luta pelos direitos das classes espoliadas e contra os privilégios das superiores, mas também, em nível mais profundo, uma luta contra o direito de existência das possibilidades mais altas, raras e sublimes do homem, as quais teriam na estratificação social, sua condição incontornável. A revolução não desejaria tanto fazer valer o direito das massas

⁵ Gegen Rousseau: der Zustand der Natur ist furchtbar, der Mensch ist Raubthier, unsre Civilisation ist ein unerhörter Triumph über diese Raubthier-Natur..

espoliadas contra a elite privilegiada, mas, o direito da massa contra o indivíduo original.

Assim é que, já na *Terceira Extemporânea*, a defesa do indivíduo se vê vinculada à denúncia da tese da bondade natural do homem, que, com toda conseqüência, Nietzsche identifica como fundamento filosófico ilusório das idéias revolucionárias. Em todos os tremores e terremotos socialistas, diz ali o filósofo, encontra-se o homem de Rousseau, que se movimenta como o velho Typhon sob o Etna (Nietzsche, 1986a, p.363). Desse homem de Rousseau, em que o ódio à civilização se ampara na ilusão de que somente a natureza é boa, somente o homem natural é humano“ (Nietzsche, 1986a, p.369), procede a temível força que impeliu e ainda impele a furiosas revoluções.

Diante deste panorama, resulta no mínimo irônico que o jovem Nietzsche se haja ligado tão fortemente a um artista que ainda em sua plena maturidade criativa desposava abertamente pontos de vista anarquistas e revolucionários e que, durante exílio forçado na Suíça, motivado por sua participação no movimento de 1848, inicia sua criação máxima, a tetralogia *O Anel do Nibelungo*, sob forte influência de Ludwig Feuerbach. Tomados em seu conjunto, os quatro libretos da tetralogia parecem resultar em uma espécie de apresentação mítico-alegórica não somente das idéias desse primeiro continuador materialista da tradição hegeliana, mas também de concepções correntes nos meios anarquistas e socialistas de então, com forte acento rousseauista e sem que falte, pelo menos em sua primeira versão, a redenção revolucionária final. Ali se mostra alegoricamente como a partir das primeiras violações das leis que regem a natureza, o estado de paradisíaca inocência vai paulatinamente dando lugar a um mundo de injustiça e sofrimento. A perda da inocência original por Wotan deflagra um processo inexorável no qual a apropriação indevida dos bens naturais, a ambição, a ganância e a coerção vão pouco a pouco

destruindo a paz e o equilíbrio de que gozava a humanidade primitiva e natural, na qual apenas o amor ligava os homens e a natureza benfazeja lhes prodigalizava tudo de que necessitavam para viver. A influência de Feuerbach se faz notar de forma mais clara ao final, quando, após o grande cataclisma de fogo (em que já se viu uma referência metafórica à revolução), Brünnhilde, a valquíria, declara extinto o velho mundo da injustiça, baseado na força e nos contratos espúrios, entoando aquela famosa ode ao amor livre, como a chamou Nietzsche em página inesquecível d'*O Caso Wagner* (Nietzsche1986c, p.19) ⁶. Mas cabe notar que quando Nietzsche vem a conhecer Wagner, Brünnhilde – para trazer à lembrança a impagável ironia nietzscheana – já havia estudado Schopenhauer (Nietzsche1986c, p.19). De fato, fora ainda em meados da década de 1850 que o compositor travara contato com a filosofia de Schopenhauer, abandonando, em virtude disso, todos os ideais revolucionários e dando à valquíria, como observa Nietzsche, algo muito diverso a cantar no final de *O Crepúculo dos Deuses*.

Obras como *O Anel...* e *O Caso Wagner* certamente não se deixam decifrar em alguns parágrafos, e nem o autor dessas linhas

⁶ Assim termina o trecho aludido por Nietzsche e suprimido da fala de Brünnhilde na versão final de Wagner (Der Ring des Nibelungen, Mainz, Atlantis Musikbuch-Verlag, 1997):

Verging wie Hauch der Götter Geschlecht,
Lass' ohne Walter zurück ich die Welt:
Meines heiligsten Wissens Hort
Weis' ich der Welt nun zu.
Nicht Gut, nicht Gold, noch göttliche Pracht
Nicht Haus, nicht Hof, noch herrischer
Prunk;
Nicht trüber Verträge trüglicher Bund,
Nicht heuchelnder Sitte hartes Gesetz:
Selig in Lust und Leid
Lässt die Liebe nur sein.

se cria em condições de fazê-lo com sucesso mesmo se lhe fosse concedido o espaço de um livro. O sentido das recentes observações é apenas o de encaminhar minha argumentação para a constatação de que não obstante tão significativa transformação no pensamento de Wagner, a crítica que Nietzsche dirige a sua arte, na obra mencionada, se mantém, pelo menos em um importantíssimo aspecto, notavelmente coerente com a apreciação que ainda em sua juventude wagneriana, fazia do ideário anarquista e socialista, a saber, no que toca à constituição do indivíduo e sua relação com a massa. Com efeito, é como arte de massa que o drama wagneriano é ali caracterizado, e, enquanto tal, contraposto a um legítimo representante da antes criticada tradição operística, Georges Bizet.

Para uma correta apreensão do significado filosófico desta revalorização da ópera às custas de Wagner, é útil retornarmos brevemente à *Terceira Extemporânea*. Ali, em contraposição ao homem de Rousseau, defensor dos direitos da massa, aparece em primeiro plano o gênio, cuja produção constitui a meta mais alta da cultura e de todo o processo civilizatório. Este, porém, constitui a forma mais alta e acabada do indivíduo, ou seja, daquele que possui profunda consciência de que existe no mundo como *Unicum*, e que, exatamente por não querer abdicar de sua singularidade e confundir-se com a massa, decide responsabilizar-se por seu ser, tornando-se seu timoneiro (Cf. Nietzsche, 1992, texto 1) Não é ao gênio – que dela em verdade não necessita – mas ao ser humano em geral, que Nietzsche dirige esta exortação, a qual, entretanto poucos estarão em condições de seguir: ninguém pode construir para ti a ponte pela qual deves atravessar o rio da vida, ninguém exceto tu mesmo. Decerto há inúmeras vias e pontes e semideuses que gostariam de carregar-te através do rio; mas apenas ao preço de ti mesmo; dar-te-ias em hipoteca e perder-te-ias. Há no mundo um único caminho que ninguém pode trilhar além de ti: aonde leva? Não perguntes, segue-o. (Nietzsche, 1992, p.340).

É ainda sob o signo desta intransigente defesa da liberdade e originalidade do indivíduo que haverá de tomar forma, poucos anos depois, em *Humano, demasiado humano*, a figura do espírito livre, que, pensado explicitamente como caso especial do gênio⁷ (Nietzsche, 1986b, aforismos 230 e 231) se destaca da massa uniforme dos espíritos cativos, que se deixam aprisionar e determinar pelas formas histórica e culturalmente sancionadas do viver e do pensar. Assim, não há de ser por acaso que vamos reencontrar a figura do Espírito Livre na descrição que Nietzsche faz de suas experiências estético-filosóficas com a Carmen de Bizet: E novamente: torno-me um homem melhor quando me fala esse Bizet. Também um músico melhor, um melhor ouvinte. ...Enterro ainda minhas orelhas sob essa música, ouço sua causa. Parece-me que vivencio seu surgimento.... Já se notou que a música dá liberdade ao espírito (...*daß die Musik den Geist frei macht*)? Que dá asas ao pensamento? Que se fica tanto melhor filósofo quanto mais se fica melhor músico? O firmamento cinza das abstrações como que abalado por raios...o mundo como que olhado do cimo de uma montanha – acabo de definir o Pathos filosófico (Nietzsche, 1986c, p. 13)⁸.

A apreensão da música de Bizet pressupõe o indivíduo; convida tanto à participação como à dança e ao jogo. É de tal forma

⁷ Cf *Menschliches, Allzumenschliches* I, aforismos 230 e 231.

⁸ Und nochmals: ich werde ein besserer Mensch, wenn mir dieser Bizet zuredet. Auch ein besserer Musikant, ein besserer Zuhörer. ... Ich vergrabe meine Ohren noch unter diese Musik, ich höre deren Ursache. Es scheint mir, daß ich ihre Entstehung erlebe - ich zittere vor Gefahren, die irgend ein Wagnis begleiten, ich bin entzückt über Glücksfälle, an denen Bizet unschuldig ist. - Und seltsam! im Grunde denke ich nicht daran, oder weiß es nicht, wie sehr ich daran denke. Denn ganz andere Gedanken laufen mir während dem durch den Kopf ... Hat man bemerkt, daß die Musik den Geist frei macht? dem Gedanken Flügel gibt? daß man um so mehr Philosoph wird, je mehr man Musiker wird? Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt ... die Welt wie von einem Berge aus überblickt. — Ich definirte eben das philosophische Pathos.

transparente que ouvi-la é andentrá-la, para, do seu interior, recriá-la. Eleva no que dá asas aos ouvidos e ao pensamento: nos faz músicos e filósofos: o pathos do filósofo sobrevoante é também o pathos do espírito livre. Este, assim como Nietzsche pelos claros desvãos da música de Bizet, peregrina com leveza por todas as culturas e tipos de valoração, sem nunca deixar-se aprisionar em nenhuma delas. Já a música de Wagner dá ao espírito o que Bacon pede que se dê ao intelecto: não asas, mas chumbo. Proscreeve tanto a dança quanto o vôo. Não convida nem liberta, mas arrebatava, avassala, tiraniza, derruba. Isto porque tem como princípio e meta o efeito. A música de Wagner não quer estimular nem desenvolver o ouvinte, mas agir sobre ele. Quer não ser ouvida por um sujeito, mas sujeitar um ouvinte.

A capacidade da música wagneriana de agir sobre o ouvinte está ligada, na apreciação de Nietzsche, tanto à sua capacidade de surpreender o ouvinte, com suas vertiginosas e inesperadas oscilações de andamento, dinâmica e tonalidade, mas também ao partido que tira da colorística, quanto à sua ênfase na pesquisa e utilização calculada e criteriosa dos timbres. É fácil ver que, exagerados e convertidos em princípios composicionais, ambos os elementos conduzem a um único resultado: a virtual anulação da forma, a música infinita e amorfa, o pólipo musical (Cf. Nietzsche, 1986c, p.13). De fato, do ponto de vista estritamente musical, a principal censura que Nietzsche faz a Wagner é a de desprezar o aspecto formal, e carecer de um princípio estruturador do material sonoro.

Era por meio da forma que a música de Bizet se abria à participação do ouvinte. Aprender a lei estruturante segundo a qual cada som se liga inextricavelmente a todos os outros equivale a testemunhar a gênese do discurso musical e, como sugere Nietzsche, participar imaginativamente desta gênese. A apreensão da forma entrega ao ouvinte uma imagem do todo, e, a partir de

então, é a este todo que todos os instantes individuais hão de se subordinar em sua percepção. Tal percepção racional do todo se interpõe entre o sujeito pensante e o poder bruto e imediato do som, salvaguardando sua autonomia enquanto tal face ao efeito instantâneo deste. Já na música de Wagner, a ausência de qualquer princípio estruturante perceptível impede a representação intelectual do todo. Como em toda a arte decadente, a força irracional do particular explode o todo e, abandonados pelo todo, somos entregues ao instante, e, com isso, aos sortilégios deste mestre prestidigitador, com sua consumada sabedoria orquestral, sua poderosa farmacêutica dos timbres. A independentização do instante face a qualquer totalidade é então pressuposto da arte encantatória de Wagner, do efeito hipnótico pelo qual anula no ouvinte qualquer disposição ou mesmo aptidão para o pensamento, pelo qual arrebatada e extasia.

Destituída de um princípio estruturante propriamente musical, a música de Wagner acaba por subordinar-se ao discurso cênico, que passa a guiar e determinar o desenvolvimento do material musical. Contrariando os próprios princípios estéticos defendidos já pelo jovem Nietzsche, a música wagneriana, que depreende-se de *O caso Wagner*, torna-se comentário e fator intensificador da ação dramática. Na arte total, a cena, infinitamente potencializada pela música, funciona como mais um poderoso estímulo cujo efeito final nada mais é que a produção da passividade e do arrebatamento hipnótico. Portanto, arte total é aprisionamento total do sujeito ao estímulo imediato, com sua conseqüente eliminação enquanto tal. Se o homem tipicamente moderno é aquele que vive na absoluta heteronomia e passividade, que não propriamente age, mas apenas reage, já que é incapaz de auto-determinar-se, a arte wagneriana constitui um reforço dessa heteronomia, pois exerce sobre ele o mesmo efeito que sua vida em geral: provoca estímulos aos quais ele apenas pode reagir.

Não serve, portanto, à constituição do indivíduo autônomo nem propicia o surgimento de novas e originais possibilidades de existência humana, mas está em consonância com as tendências massificadoras e niveladoras do mundo moderno. É portanto, arte que não se dirige ao indivíduo, mas sim à massa.

Poder-se-ia concluir então que, para o Nietzsche de *O Caso Wagner*, o compositor, exatamente no momento em que deixa de acreditar na revolução (como só um francês seria capaz de fazê-lo), passa a produzir uma obra artística cujos efeitos são similares aos que o filósofo temia nos movimentos revolucionários. Ou ainda: torna-se o representante *in artibus* do homem de Rousseau, no exato momento em que conscientemente procura desviar-se da tradição artística que historicamente liga o compositor-filósofo genebrino ao renascimento de Monteverdi e à arte de Bizet.

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, K., *Nietzsche contra Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MAGEE, B., *Wagner and Philosophy*. London: The Penguin Press, 2001.

NIETZSCHE, F., Die Geburt der Tragödie. In: *Kritische Studienausgabe*. Edição de Colli e Montinari. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter, vol.1. 1986a.

_____. Unzeitgemässe Betrachtungen III, idem.

_____. Unzeitgemässe Betrachtungen IV, idem.

_____. Menschliches, Allzumenschliches I. In: op. cit, vol. 2, 1986b.

_____. Der Fall Wagner. In: op.cit, vol.6. 1986c.

_____. Nachgelassene Fragmente Herbst 1869- Herbst 1874. In: op. cit, vol. 7, 1986d.

_____. Nachgelassene Fragmente, Frühling 1878 – November 1879. In: op. cit, vol. 8, 1986e.

_____. Nachgelassene Fragmente , Herbst 1887 – März 1888. In: op. cit, vol. 12, 1986f.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

_____. *Humano, demasiado Humano*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

SALAGUARDA, J. Wagner als Heilmittel und Gift. In: *Entdecken und Verraten, zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Weimar, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1999.

SCHILLER, F., Über naive und sentimentalische Dichtung. In: *Schillers Werke*. Drei Bänden, Zweiter Band, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955.

_____. Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen. In: *Schillers Werke* in drei Bänden, Zweiter Band, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955.

_____. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo, Iluminuras, 1995.

WAGNER, R. *Der Ring des Nibelungen*. Mainz: Atlantis Musikbuch-Verlag, 1997

TRAGÉDIA E LITERATURA

*Sandra Luna**

Incursionar pelos domínios da tragédia enquanto arte literária é uma aventura arriscada. Em sua condição fronteira, de texto escrito para a cena, a complexa forma da tragédia faz convergir os recursos mais abstratos da linguagem poética e as estratégias mais concretas da arte teatral. Faz mais, exhibe aos olhos do público certamente o mais desafiador dos temas que têm assombrado a humanidade desde sempre: a condição trágica da existência. Não surpreende que, desde a Antiguidade Clássica, essa construção formal, que destila dor em arte, sofrimento em deleite e prazer, tenha subsistido não apenas como um gênero artístico intrigante, mas sobretudo instigante. Fato é que parte significativa dos mais renomados pensadores da tradição ocidental escrutinaram a tragédia, não raramente buscando na arte compreender a tragicidade da vida.

Ao referenciarmos o valioso legado de estudos sobre a tragédia, não poderíamos deixar de mencionar, em suas origens, o pequeno tratado aristotélico – a *Poética* – uma eficaz reação ao pensamento platônico exposto n’*A República*. Enquanto, para

* Professora do Departamento de Letras da Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Sócrates, a poesia imitativa falta com a moral e com a verdade, veicula temas inapropriados à educação dos jovens e enfraquece o pendor racional dos homens, tornando-os passionais e emotivos, Aristóteles assume em sua *Poética* premissas que desafiam cada uma dessas assertivas constantes dos Livros II, III e X da utopia platônica. Para Aristóteles, Poesia não é História, não falta, portanto, com a verdade, já que não é regida pela veracidade ou pela factualidade, e sim pela verossimilhança, uma lógica de coesão interna dos eventos dramatizados, lógica poética que admite até o impossível, desde que a ele seja concedida uma aura de plausibilidade. Sendo a verossimilhança, e não a verdade, a lei que rege a construção da poesia dramática, também a moral não se lhe aplica como parâmetro de aferição, já que o foco da tragédia é a ação e não o caráter: a tragédia, diz Aristóteles, não é imitação de homens, mas de suas ações. Embora seja o caráter (*ethos*) o móvel das ações humanas, é só através das ações que se conhece o caráter. E se as ações na tragédia realizam-se nos limites estreitos de um encadeamento causal verossímil, plausível e necessário, empreender o julgamento moral de um personagem em função das ações/re-ações que pratica constrangido pelas circunstâncias trágicas seria algo como julgar um lobo por ter devorado um cordeiro.¹ Inaugura, assim, Aristóteles, um olhar mais estético do que ético sobre a tragédia, desviando o foco moralizante da abordagem platônica. Finalmente, em resposta à queixa de Sócrates

¹ Esse exemplo, originalmente formulado por Eudoro de Souza, comentador da *Poética* e tradutor da versão em língua portuguesa que estamos utilizando, fornece uma imagem bastante pertinente para o entendimento aristotélico da preeminência da ação sobre o agente. Discussões aprofundadas sobre o tema podem ser encontrados em JONES, John. *On Aristotle and Greek tragedy*. Stanford: Stanford University Press, 1962; GOLDHILL, Simon. *Reading Greek tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Para uma discussão detalhada acerca dos conteúdos da *Poética*, cf. LUNA, Sandra. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*. João Pessoa: Idéia, 2005.

acerca do potencial que teria a poesia imitativa para incitar paixões, Aristóteles formula o conceito de *katharsis*, reconhecendo, sim, na arte, o poder de emocionar os homens, mas argumentando que esse potencial é antes benéfico que maléfico à alma humana, a forma dramática propiciando a purgação ou purificação dos excessos passionais que a própria arte produz e elimina, ou refina, através de um processo “iniciático” que nos permite conhecer a dor do sofrimento “sofrendo com” (*sympathos*) os personagens trágicos, numa condição ideal de aprendizado – envolvidos pela emoção empática, mas também distanciados, pela própria consciência de que testemunhamos apenas uma imitação artística.

A bem da verdade, cada uma dessas assertivas produziram debates que se estendem ao longo dos séculos e não seria nossa intenção recuperá-los nesse momento. Cuidamos em apresentar sinteticamente essas premissas aristotélicas apenas para ancorar o apelo a uma leitura da tragédia por um viés estético, chamando atenção para essa forma artística como uma construção textual regida por uma lógica causal que se acerca do trágico para torná-lo compreensível, verossímil, aceitável.

Com isso se quer realçar a condição lógica (não ontológica) da tragédia. Por mais óbvia que tal asserção possa parecer, parte significativa da tradição de estudos sobre o trágico no ocidente espreitou a tragédia como lugar de mergulho nos escuros abismos da existência humana. Não são poucos os estudiosos que vislumbram a tragédia como experimentação do trágico. Célebres tratados realçam a dimensão obscura, misteriosa, ambígua, paradoxal, fatalista, aniquiladora, insolúvel, irreconciliável do conflito trágico, reduzindo a reflexão sobre a tragédia ao seu núcleo catártico, realçando, sobretudo, o efeito impactante do drama, obliterando, assim, outras instâncias implicadas na própria forma literária. É como se o efeito passional, o impacto emocional provocado pela tragédia, atingisse, com tempestade e ímpeto, o

próprio pensamento crítico, que acaba por sucumbir ao poder do simulacro.

Não surpreende que tantos olhares românticos e pós-românticos voltados para a tragédia tenham nela captado, por vias diversas, essa essencialidade do trágico, bem apanhada naquilo que Goethe chamou de “contradição inconciliável”. O fato é que, a partir de Hegel e de suas proposições sobre a dialética da ação trágica, a reflexão sobre a tragédia tende a afastar-se cada vez mais de uma poética do drama, preferindo os caminhos de um pensamento especulativo que acentua sobremaneira aspectos conteudísticos do trágico, focalizando com realce expressivo a nefasta trajetória do herói. Esse estreitamento de perspectiva resulta, certamente, dos próprios arroubos do romantismo europeu, do seu culto ao Eu heróico e aos excessos da subjetividade. No contexto europeu, Lessing talvez tenha sido o último representante da tradição de estudos sobre a dramaturgia trágica que não perdia de vista as formulações da poética clássica e é justamente seu olhar atento às dimensões formais da tragédia enquanto gênero a um tempo literário e teatral que asseguram o valor até hoje inestimável de sua *Dramaturgia de Hamburgo*.

De fato, traduzindo-o em termos bastante didáticos, o trágico, enquanto categoria existencial, princípio filosófico, seria isso mesmo, um evento aniquilador, apto a provocar sofrimento intenso, dor e luto. Mais que isso, a definição do trágico depende ainda de um ingrediente perturbador, um componente de inquietação, por isso mesmo muito efetivo, já que, para ser percebido como trágico, um acontecimento, além de funesto e lutuoso, precisa estar atrelado a algum fato ou circunstância que o faça parecer absurdo, seja porque incompreensível, injustificado, inesperado, imerecido, enfim, resistente a explicações lógico-racionalistas. Não por acaso, a morte apresenta-se como o evento trágico por excelência. Séculos de civilização e ainda nos

debateamos ante o obscuro sentido da morte enquanto último ato no teatro da vida. Mas temos de reconhecer que algumas mortes parecem mais “trágicas” do que outras, justamente em função dos variados graus de inescrutabilidade sugeridos pelos eventos que as circundam ou motivam.

Contudo, essa aura de incompreensibilidade caracteriza o trágico, não a tragédia. A tragédia é construção estética que se quer clara, iluminada, motivo pelo qual rasura a inescrutabilidade do trágico. Ao enredar o trágico, isto é, ao apreender um acontecimento trágico em uma construção formal que não prescindir de relações de causa e efeito, a dramaturgia trágica funda uma estrutura conflitiva que acaba por emprestar logicidade e inteligibilidade ao trágico, que, por definição, é estranho à razão humana. Em nosso entender, antes que representação do trágico, a tragédia apresenta-se **formalmente** como uma “**estratégia poética de racionalização do trágico**”.

Já dissemos que a tragédia é, segundo Aristóteles, essencialmente “ação” – para o filósofo, a “alma da tragédia”. Diz Aristóteles em sua conhecida assertiva na *Poética* que sem ação não poderia haver tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres. Ora, não se pode conceber esse fundamento mesmo da dramaturgia trágica sem um elemento estrutural determinante na construção de qualquer ação trágica – trata-se, de uma perspectiva conteudística, da noção de “transgressão”. Adotando-se uma perspectiva estrutural, essa transgressão aparece objetivada no conceito de “erro trágico”. Anotada na *Poética* aristotélica como *hamartia*, essa noção de transgressão, esse “erro”, cria uma perspectiva que enquadra a “ação trágica” como uma transposição de limites, uma violação a ordens estabelecidas, de onde a manifestação do trágico, causalmente vinculado à transgressão.

Assim, enquanto na vida real acontecimentos funestos que suscitam sofrimento e dor parecem tão mais trágicos quanto mais

ilógicos, incompreensíveis, inaceitáveis, imerecidos, na tragédia, a noção de “erro” rasura essa essência da tragicidade, fazendo-nos crer que as dores e o sofrimento naquele universo ficcional procedem das “ações” errôneas dos personagens – e não da condição essencialmente trágica implicada no indecifrável sentido de finitude da existência humana.

Fato é que a “racionalização” do trágico na arte dramática só é possível em virtude das categorias de “erro” e responsabilidade. Ressalte-se, entretanto, que, embora a noção de “erro” ou transgressão sirva para definir uma das mais sólidas pilastras estruturais que sustentam a “ação trágica” como categoria dramática no teatro de todos os tempos, o tratamento concedido ao “erro trágico” assume feições diversas, sendo esse, aliás, um fator importantíssimo de diferenciação entre as distintas tradições dramáticas surgidas ao longo dos séculos.

A esse respeito, considere-se, por exemplo, como no teatro grego o “erro trágico” não raramente manifestava-se como erro intelectual, involuntário, equívoco, falta de discernimento – ato irreparável, sim, mas isento de conotações moralizantes. Noções de fatalidade, destino, além da crença em um *pantheon* divino que interage em seu universo trágico são fatores que convergiam para permitir que os gregos enquadrassem erros humanos sob outras perspectivas que não a dos desvios morais. Não sem motivos, no capítulo XIII de sua *Poética*, Aristóteles referencia a *hamartia* – erro involuntário – como elemento essencial a uma tragédia perfeita: enquanto “erro”, a *hamartia* indicia um agente a responder causalmente pela catástrofe que arruína seu universo; sendo, contudo, “erro involuntário”, atenua-se, senão a responsabilidade, certamente a culpa do agente sobre a “ação” que pratica sem intenção de malefício. Construída a “ação” como uma relação de causa e efeito que conduz ao trágico, a *hamartia* produz uma instância de tragicidade altamente comovente, complexa e eficaz

porquanto, embora o trágico ali se apresente como evento racionalmente explicável (há efetivamente um erro que conduz ao trágico), as conseqüências do erro parecerão imerecidas (há um agente do erro, um responsável pela catástrofe, mas não exatamente um “culpado”). É justamente nesse descompasso entre erro e culpa que o sentimento do trágico se instala com maior efetividade.

A Antigüidade Latina produz severas distorções na representação do erro trágico. Embora sorvendo de fontes gregas a inspiração para as suas próprias tramas, os latinos espreitam a “ação” trágica através de ensinamentos estoicos ou cristãos, primando por enfatizar nas tragédias as noções de falta moral e culpa. Essa ênfase impiedosa na malignidade humana como deflagradora do trágico produzirá no legado latino um esquema simplificado no qual o trágico nas tragédias consubstancia-se como castigo por crime cometido, conseqüência direta dos descarrilamentos dos excessos das paixões humanas. Não se pode esquecer que nesse contexto latino surge a noção de culpa que marca uma humanidade “em essência” fadada à queda, ao pecado, ao erro – “errar é humano”. É justamente esse sentido restrito de erro trágico que autores da tardia Antigüidade Latina e comentadores medievais perpetuarão nos séculos seguintes.

Vale a pena considerar que os próprios gregos, por vezes, tramavam em suas tragédias erros voluntários, ações maléficas cometidas por personagens que agiam conscientemente, como Medeia, que mata os próprios filhos sabendo bem o que faz, mas, como dirá Lessing, essa forma de derivar efeito trágico diretamente da malignidade humana estava tão distante dos objetivos de sua tragédia que os gregos buscavam por todos os meios atenuá-la, sempre que seus heróis eram compelidos a algum grande crime. “Preferiam culpar o destino, tornar o crime uma espécie de maldição inevitável proveniente de alguma divindade vingadora”, forjar circunstâncias complexas, situações desfavoráveis,

convidativas ao erro, preferiam rasurar a liberdade humana ao invés de sofrer com a idéia de que uma criatura pudesse, por natureza, ser capaz de tanta malignidade, de tanta corrupção (Cr. LESSING, 1962, p.175-176).

Assim, não se pode deixar de notar o desvio empreendido pelo legado latino em relação aos modelos gregos. Subtraindo à tragédia instâncias efetivas de tragicidade, tais como “destino”, “acaso”, “fatalidade”, a tradição latina e seus leitores medievais promovem um equacionamento previsível entre crime e castigo, transmitindo à modernidade uma visão pessimista da arte trágica. É fato que os autores modernos aos poucos elaborarão novas concepções de tragédia, mais condizentes com suas próprias crenças e valores. Considere-se, por exemplo, que, contra o pessimismo da noção de *error ex-alienatione*, a modernidade irá dispor do poder de um sujeito “racional”, “voluntarioso”, “livre” e “consciente”. Além disso, cedo compreenderão os modernos que também a “Fortuna” pode ser a causa das tragédias humanas, engendrando com sua Roda a derrocada dos homens, inclusive de seres inocentes.

Mas não há dúvidas de que o ingrediente mais valioso à caracterização da tragédia que ressurge com o Renascimento seja a representação da “vontade consciente”. Não sendo apenas o móvel das ações, mas uma das dimensões essenciais da pessoa humana nos tempos modernos, essa ênfase na vontade consciente acaba por resultar na preeminência do caráter sobre a ação que realiza, invertendo, dessa forma, a concepção aristotélica segundo a qual seria a ação, e não o caráter, a alma da tragédia. Claro está que a ação, mesmo na tragédia moderna, ainda permanece como o elemento determinante ao trágico – sem acontecimento, não há tragédia. Mas assim como na vida, também no drama da modernidade agiganta-se esse sujeito/agente que se quer autônomo, senhor supremo de sua vontade e de suas ações, arauto de uma

liberdade de consciência que se quer fonte de suas escolhas e de suas decisões planejadas e calculadas com vistas a determinados fins, detentor de um poder de ação que o eleva, segundo Descartes, ao infinito: no Homem, dir-se-á, tal qual em Deus.

O herói moderno, ao representar suas ações como resultantes de suas próprias decisões conscientes, acaba também sendo levado a assumir as conseqüências desses atos que pratica e pelos quais é responsável. Não sem justificativas, os críticos da modernidade cedo observam uma nova faceta na constituição do erro trágico e assim cunham o conceito de “falha trágica” (*tragic flaw*): uma falha de caráter a responder pela queda do herói. Movido por sua vontade livre e consciente, o herói conduz a ação trágica a uma crise que determinará sua própria queda. Na tentativa de explicar seu erro, a modernidade enfatizará não o acaso, as peripécias, a casualidade, mas sua deficiência de caráter, sua falha trágica: seja, por exemplo, o ciúme de Otelo, a ambição de Macbeth ou a hesitação de Hamlet, o herói passa a ser julgado e condenado moralmente, senão pelo dramaturgo, certamente pelos críticos, ainda quando a tragédia shakespereana nos pareça indiferente à “justiça poética”.

Seria produtivo comparar, sob o prisma da construção da ação, os conceitos de *hamartia* e “falha trágica”. Aos heróis gregos, cujas ações revelavam não apenas suas escolhas, mas forças externas ao indivíduo, perguntar-se-ia, por que errou? Responderia Aristóteles: por sua *hamartia*, seu erro involuntário, por não ter sido capaz de distinguir o certo do errado, por julgar que escolhia o certo enquanto fazia uma opção que o levaria à ruína. Ao herói moderno, arauto da consciência humana, pergunta-se: por que errou? Respondem os críticos: por uma falha de caráter, alguma imperfeição moral que o impede de agir corretamente diante de determinadas circunstâncias. *Hamartia* e “falha trágica” surgem, assim, como duas concepções distintas do erro trágico, duas

motivações diversas da catástrofe: enquanto a *hamartia* desencadeia as ações que causarão a *peripeteia*, assumindo uma função estética concreta, claramente apreensível, denunciando as consequências e não a intenção da ação, a “falha trágica” busca encontrar no caráter uma justificativa para a ação maléfica, não sendo elemento esteticamente concretizado nas relações de causa e efeito da ação trágica, embora seja traço definidor do caráter do herói. Ou seja, enquanto a *hamartia* dirige um foco de atenção para a ação, a “falha trágica” realça o caráter, ou, melhor, a falha no caráter do herói.

Note-se como, a despeito da ênfase que a modernidade produz na noção de “falha trágica”, a *hamartia* ainda persiste como elemento importante nas tragédias. Pode-se pensar, por exemplo, como Hamlet, impetuosa e inadvertidamente, lança-se contra Polônio, que, escondido por trás das cortinas nos aposentos da rainha, recebe do jovem príncipe o golpe fatal desferido às cegas, num ato intempestivo, não deliberado. Tal ação parece ser uma *hamartia* no sentido aristotélico do termo: ao tempo em que ignora as reais circunstâncias de seu ato (o objeto contra o qual é executada a ação), Hamlet, ao matar Polônio, desencadeia a vingança de Laertes e, com isso, provoca a *peripeteia*, a inversão de uma situação que acaba por culminar na catástrofe final.

Seria hora de considerarmos como, á medida em que nos aproximamos do século XX, o investimento na subjetividade racional que caracteriza o homem moderno arrefece e sua representação no drama adquire novos contornos. Embora os teóricos do drama tenham insistido na categorização da vontade livre e consciente como componente dramático por excelência, outras instâncias sugerem que a vontade humana parece não ser tão livre e nem tão consciente assim. Sem tempo para considerações detalhadas sobre essas instâncias, poderíamos apenas invocar algumas das linhas de força mais comumente consideradas como

tendo contribuído para desacreditar o sujeito moderno. Considere-se, neste sentido, a filosofia de Schopenhauer e de Nietzsche, enquadrando nossa consciência como mero instrumento das nossas paixões (do desejo, para Schopenhauer, do desejo de poder, para Nietzsche). Também a psicanálise freudiana apresenta-se como outra influente corrente de pensamento capaz de desafiar a racionalidade moderna. Ao projetar nosso ego como profundamente arraigado em nosso inconsciente, Freud oferece uma imagem da consciência humana enraizada em forças poderosas, oriundas de um universo velado, abismal, misterioso, simbólico, reprimido, irracional. Parece claro que a possibilidade de manifestação dessas pulsões desafia a noção de consciência racional cultuada pela modernidade. Finalmente, considere-se nessa configuração de tendências desafiadoras à racionalidade do sujeito moderno a influência das doutrinas marxistas, que vêem as nossas idéias como reflexos de contradições sociais.

Fato é que, além de concepções filosóficas, manifestações do pensamento científico e doutrinas políticas, desafiando a crença no papel da racionalidade e da vontade consciente na representação da subjetividade humana, ao final do século XIX, observa-se ainda a própria realidade social, cujos comportamentos apontam muito mais para a massificação do que para a subjetividade consciente, sobretudo à medida que avança o capitalismo. Não é preciso muito esforço para inferir que dessa correlação de forças emerge um sujeito estilhaçado. No drama, quando elevado à categoria de herói, embora se esforçando para agir e assim construir sua tragédia, a ênfase que é dada a esse indivíduo não mais sobreleva seu heroísmo, sua vontade consciente, mas, ao contrário, realça sua inação, sua instabilidade emocional, ora desvelando determinantes patológicos, psicológicos, inconscientes, ora revelando influências sociais que sobre esse indivíduo recaem e fazem dele uma pessoa humana no sentido mais profundo e comumente da palavra,

ilustrando a enigmática complexidade que essa condição proclama. Claro que, para continuar a ser “herói”, esse sujeito, cujos passos são embargados por tantas forças, ainda precisa ter qualidades que o distingam dos seus pares – é isso que o fará herói. E claro que, para ser herói trágico, esse agente do drama precisa também errar.

E já que voltamos ao erro trágico, poderíamos aqui abandonar nosso percurso teórico e histórico para buscar nos textos das próprias tragédias aquilo que poderíamos chamar de ponto de reversibilidade, o momento exato no qual a ação trágica poderia ter sido suspensa e a tragédia impedida, momentos que endossam nossa hipótese segundo a qual, antes que representação de um trágico incompreensível, inexplicável, a tragédia, ação (*mythos*) que se constrói como imitação (*mimesis*) de uma ação humana eticamente motivada (*práxis*), revela-se antes como racionalização do trágico. Note-se não apenas que há erros por toda a parte no universo ficcional da tragédia, mas ainda os heróis ou outros personagens incumbidos dos erros trágicos são advertidos e incitados a recuar em suas ações para evitar o erro, ou, ao contrário, são convidados a seguir adiante e fazer avançar a ação que responderá pela experiência trágica. Em ambos os casos, patenteia-se, através da própria noção de transgressão, a dimensão racionalista da tragédia. É o que tentaremos ilustrar a seguir.

Começemos pelo próprio contexto grego, examinando na *Antígona*, de Sófocles, a cena na qual Hémon, filho do rei Creonte, tenta demover seu pai de fazer cumprir o terrível decreto que condenaria Antígona a ser sepultada viva. Observe a argumentação de Hémon:

HÉMON:

*Caro pai, dos deuses nos vem a razão,
Bem mais valioso que tudo quanto há.
Que não falas sabiamente,
eu não poderia nem saberia dizê-lo.*

*Contudo, também a outros
poderia ocorrer algo de acertado.
Como teu filho, cabe-me ver para teu bem tudo
o que se diz, faz ou murmura.
Tua imagem intimidada o homem do povo
que não se atreve a pronunciar palavras
que não te agradariam.
Eu, no entanto, ouço, às escondidas,
como a cidade lamenta a sorte desta jovem,
de todas as mulheres a que menos merece
morte extremamente aviltante
por ação inquestionavelmente bela
como a de não consentir que o irmão
tombado em combate sumisse insepulto, exposto
à voracidade das aves e dos cães.
Não seria ela, antes, merecedora de recompensa em ouro?
[...]
Não carregues em ti uma só morada da verdade:
O que tu dizes, nada mais que isso.
Quem julga deter saber exclusivo,
possuir língua e mente estranhas aos demais,
nesse, se o abres, verás o vazio.
Para o homem, ainda que seja sábio, aprender
continuamente e ser flexível não é vergonhoso.
Observa que, nas torrentes de inverno,
as árvores que cedem salvam os ramos,
enquanto as que resistem sucumbem,
arrancadas as raízes.
Do nauta que firma resolutamente o pé
E não arreda um passo, o barco vira
E a viagem termina com o casco ao vento.
Modera-te. Abranda a ira.
Se há algum juízo em mim, embora
jovem, declaro que nada supera
o homem que, por sua natureza, é dotado de saber.
Não sendo assim – com freqüência não o é...
Convém estar atento ao que de bom se diz.
(SÓFOCLES, 1999, p.52-54)*

Embora Creonte permaneça surdo às advertências do filho, o belo discurso de Hémon nos ajuda a evidenciar que há sempre um momento na dramaturgia trágica em que o trágico parece evitável. Obviamente, a própria caracterização excessiva dos heróis assegura o avanço imperturbável em direção ao abismo, mas não há dúvida de que existe sempre a possibilidade de escolha, ainda quando a tragédia nos pareça uma trama inescapável das forças do destino, como acontece no *Édipo Rei*, também de Sófocles. Não são poucas as oportunidades nas quais o herói é convidado a interromper a investigação que causará sua ruína. No trecho abaixo, é Tirésias, o sábio adivinho, que o incita à paragem. Instado por Édipo a salvar a cidade revelando o que sabe sobre os oráculos, suplica-lhe Tirésias: “Ordene que eu seja reconduzido a minha casa, ó rei. Se me atenderes, melhor será para ti, e para mim. [...] Para teu benefício, eu bem sei, teu desejo é inoportuno. Logo, a fim de não agir imprudentemente...” Diante da insistência arrogante de Édipo, continua Tirésias: “Vós delirais, sem dúvida! Eu causaria a minha desgraça, e a tua! [...] Jamais causarei tamanha dor a ti, nem a mim! Por que me interrogas em vão? De mim, nada ouvirás!”. Mais adiante: “Essa grandeza (leia-se *hybris*) é que causa tua infelicidade!” (SÓFOCLES, s/d).

Não é preciso dizer que o destino trágico de Édipo já se cumprira anos antes – quando matara seu pai e desposara sua mãe. Sua tragédia consubstancia-se não como cumprimento do trágico, mas como *anagnorisis*, reconhecimento de fatos desconhecidos, consciência dos erros trágicos, nesse sentido, se houvesse dado ouvidos ao cego Tirésias, não teria Édipo experimentado as dores de sua própria cegueira, intelectual e física.

Também a Medeia, na peça homônima de Eurípedes, tem lá sua chance de retroceder na terrível vingança que escolheu perpetrar contra Jasão. Ao confidenciar ao coro sua intenção de matar os filhos como a vingança suprema contra o esposo, a

desesperada mulher é constrangida pelo racionalista Eurípedes a ouvir a voz da razão. Diz-lhe o Corifeu:

*Já que nos fazes estas confidências, quero,
ao mesmo tempo, dar-te um conselho profícuo
e tomar a defesa das humanas leis:
desiste de levar avante esses teus planos!*
(EURÍPEDES, 1991, p.51).

Não apenas a infeliz Medeia grega de Eurípedes, também a desvairada heroína da versão latina de Sêneca é instada a desistir da sua louca obstinação por vingança. Assim apela a Ama ao comedimento de sua Medeia: “Recupera, senhora, tua alma abalada pelas desgraças, acalma teu rancor. [...] Vê quantos perigos te ameaçam, se continuar em tua obstinação”.

Mas nem sempre o apelo à razão é a regra. Se, comumente, os heróis das tragédias clássicas viam-se interpelados em seus excessos, aconselhados à prudência e ao comedimento, a modernidade testemunharia estratégias dramáticas opostas. Considere-se, como exemplo emblemático dessa inversão de papéis entre protagonista e coadjuvante, a força da argumentação de Lady Macbeth, instigando o marido ao crime. Na célebre tragédia shakespereana, é o herói quem pensa em retroceder, enquanto a ambição da própria esposa opera no sentido de alimentar a ação trágica:

*MACBETH (antes do assassinato de Duncan, o rei):
Não vou levar avante este negócio.
Ele vem de me honrar; e eu conquistei
O ouro do respeito dessa gente;
Devo agora ostentá-lo no seu brilho,
Não descartá-lo assim.*

LADY MACBETH:

*Estava bêbada a ambição que vestias?
E dormiu?
E, acordada, olha assim pálida e verde,
Pro que livre pensara? Doravante
Julgo assim teu amor. Tens tanto medo
De seres, com teus atos e coragem,
Igual ao teu desejo? Queres ter
O que julgas da vida o ornamento,
Ou viver, um covarde aos próprios olhos,
Deixando o “quero” curvar-se ao “não ousar”,
Como o gato pescando?*

MACBETH:

*Paz, eu peço.
Eu ousar tudo o que convém a um homem;
Quem ousa mais não o é.*

LADY MACBETH:

*Que fera, então,
Levou-te a sugerir-me tal empresa?
Quando o ousaste é que tu foste homem,
E para vir a ser mais do que foste
Devias ser mais homem.
(SHAKESPEARE, 1995, p.211).*

Shakespeare é mestre na construção de personagens maléficos, modelando figuras que nem sempre assumem a função de protagonista, embora sejam peças primordiais na consecução dos erros trágicos. Nesse sentido, considere-se, por exemplo, o papel de Iago em Othelo. Não há dúvidas de que, embora coadjuvante, não sendo exatamente o herói da tragédia, Iago é a força que move a ação em direção ao seu desfecho trágico. Não se pode negar a influência do pensamento de Maquiavel na modelagem dramática da relação entre ação e caracterização nesse universo da tragédia na modernidade. De um lado, a própria ação

maléfica produz um efeito estranhamente sedutor, advindo do próprio culto à capacidade humana de ação ilimitada, ação que busca realizar um objetivo indiferente a qualquer manifestação do senso moral. Vale a pena considerar como Ricardo III, Macbeth ou o próprio Iago, não são apenas personagens terrivelmente malignos, são antes homens extremamente aptos a planejar cada uma das suas ações transgressoras em direção aos objetivos mais ousados. Caminhando a passos firmes, revelam-se excelentes conhecedores e, por isso mesmo, manipuladores das fraquezas humanas, esnobando traços de comportamento que os desvelam como perspicazes, inteligentes, astutos, seus atributos tornando-os personalidades magnéticas. A bem da verdade, sob esse prisma de uma subjetividade autônoma, triunfante, pronta a confrontar-se com os abismos que se oferecem a uma vontade humana deliberadamente inclinada para o mal, não são poucos os personagens que nas tragédias modernas nos conduzem por domínios proscritos pelos limites da ética e da moral, oferecendo-nos um espelho que exhibe o avesso da dignidade humana, induzindo-nos não apenas a conhecer uma face obscura do mundo, mas nos mostrando-a de maneira como nenhum herói construído nos moldes aristotélicos jamais mostraria. Para o Ricardo III de Shakespeare, a “consciência é apenas uma palavra que os covardes usam”.²

Fausto, de Goethe, parece outra representação exemplar do destemor desses heróis modernos. Ao selar o pacto com Mefistófeles, a versão trágica do “super-homem” não apenas declara explicitamente seu desejo irrestrito de ação ilimitada, mas

² “*Conscience is but a word that cowards use,/ Devis’d at first to keep the strong in awe:/ Our strong arms be our conscience, swords our law./ March on, join bravely, let us to’t pell-mell;/If not to heaven, then hand in hand to hell*”. SHAKESPEARE. *Richard III*. London: Penguin Books, 1995, Ato V- Cena III, p. 197.

compromete-se antecipadamente a assumir total responsabilidade sobre quaisquer conseqüências advindas dessa experiência transgressora. Poetiza-se, assim, em tom de manifesto romântico, não apenas a possibilidade do erro, mas o desejo do erro e o destemor diante do trágico. Diz o herói a Mefisto:

FAUSTO:

*Entendamo-nos bem. Não ponho eu mira
no que o mundo alcunha gozos.*

O que preciso e quero, é atordoar-me.

*Quero a embriaguez de incomportáveis dores,
a volúpia do ódio, o arroubamento
das sumas aflições. Estou curado
das sedes do saber; de ora em diante
às dores todas escancaro est'a alma.*

*As sensações da espécie humana em peso,
quero-as eu dentro em mim; seus bens, seus males
mais atrozes, mais íntimos, se entranhem
aqui onde à vontade a mente minha
os abraça, os tacteie; assim me torno
eu próprio a humanidade; e se ela ao cabo
perdida for, sucumbirei com ela.*

(GOETHE, 1919, p.105)

Poderíamos continuar a elencar trechos de tragédias antigas, modernas, de dramas sociais ou burgueses, cujas ações ilustram sempre o que temos chamado de pontos de reversibilidade, momentos nos quais os dramaturgos abrem uma brecha para a suspensão do trágico. Pensamos, contudo, já termos evidenciado que a tragédia tem uma cadência racionalista. Mesmo quando a ação se projeta para o trágico, há sempre um momento de escuta, um instante em que se apela a uma decisão que poderia afastar o herói do abismo trágico. Em termos contemporâneos, de pós-modernidade, se preferirmos, esse instante de suspensão do trágico foi bem apanhado numa linguagem extremamente simples por

Patrick Marber, em sua peça *Closer*, de 1997, drama tornado filme pelo cinema holywoodiano. Em um certo momento da peça, lamentando-se por ter sido traída pelo namorado, a jovem Alice convoca a sua rival a uma reflexão que, embora bastante afastada do tom grave das grandes tragédias, desvela num discurso cotidiano e desprezioso a dimensão ética que enreda o trágico na dramaturgia:

Alice [...] Tem um momento, tem sempre um momento; eu posso fazer isso, posso me entregar a isso ou posso resistir. Eu não sei quando foi seu momento, mas eu aposto que teve um.

*Anna Teve sim.*³

É esse instante, a um tempo, fugaz e eterno, que rasura o absolutamente trágico na tragédia. Como dissemos em outro texto: “É significativo que a literatura tenha buscado na “ação” uma resposta para o trágico. O que é a ação, senão o desejo, a possibilidade humana de transformação? Enquanto a pedra filosófica permanece inacessível, enquanto o deus da tragédia se recusa a chorar com os homens, os dramaturgos continuam a destilar dor e sofrimento em arte e as grandes tragédias continuam a oferecer o amparo e o conforto que nos recusam os deuses imortais”. (LUNA, 2005, p.397).

³ “**Alice** (...) There’s a moment, there’s always a *moment*; I can do this, I can give in to this or I can resist it. I don’t know when your moment was but I bet there was one. **Anna** Yes, there was.” .MARBBER, P. *Closer*. New York: Grove Press, 1999, p. 90.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Editora Globo, 1966.

_____. *A ética de Nicômaco*. Trad. Cássio M. Fonsêca. São Paulo: Atena Editora, s.d.

BREMER, J.M. *Hamartia: Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1969.

CLARK, Barrett (ed.). *European theories of the drama*. 4. ed. New York: Crow Publishers Inc., 1978.

ÉSQUILO. *The complete Greek tragedies*. David Grene & Richmond Lattimore (ed.). New York: The Modern Library, 1942.

EURÍPEDES. *Obras dramáticas*. Trad. directa del griego por Eduardo Mier y Barbery. Buenos Aires: Libreria “El Ateneo” Editorial, 1951.

_____. *Medéia*. In: *A tragédia grega*. v. 3. Trad. e apresentação Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

GOETHE. *Faust*. Translated with an introduction and notes by John R. Williams. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1999.

GOLDHILL, Simon. *Reading Greek tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HEGEL. *Estética: Poesia*. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1964.

JONES, John. *On Aristotle and Greek tragedy*. Stanford: Stanford University Press, 1962.

LESSING, G.E. *Hamburg dramaturgy*. Trans. Helen Zimmern. Introduction by Victor Lange. New York: Dover Publications, 1962.

LUNA, Sandra. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*. João Pessoa: Idéia, 2005.

_____. *Para uma arqueologia da ação trágica: a dramatização do trágico no teatro do tempo*. Tese de Doutorado em Teoria e História Literária. UNICAMP, 2002.

_____. *What makes a tragedy laudable? A dialectical approach to the concept of action*. João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, 1992. Dissertação de Mestrado em Letras, na área de Literatura Anglo-Americana.

MARBER, Patrick. *Closer*. New York: Grove Press, 1997.

PLATÃO. A República. In: *Diálogos*. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SÊNECA. *Tragédies*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

SHAKESPEARE, William. *The complete works*. New York: Gramercy Books, 1975.

_____. *Richard III*. London: Penguin Books, 1995, Ato V-Cena III.

_____. *Hamlet e Macbeth*. Trad. Ana Amélia Carneiro de Mendonça e Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

SÓFOCLES. *Electra and other plays*. Translated by E. F. Watling. London: Penguin Books, 1953.

_____. Rei Édipo. Antígone. In: *Rei Édipo, Antígone, Prometeu Acorrentado*. Prefácio, trad. e notas de J.B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

A TRAGÉDIA DA DIZIBILIDADE

*Remi Schorn**

A observância ou não à “lei da não contradição” implica grande diferença quanto ao tratamento dos conceitos de Lógica, Dialética, Ciência, Filosofia e implicam diretamente no problema da dizibilidade. É com esse viés que pretendemos tratar dos encontros e desencontros entre a explicação do método das tentativas de Karl Popper e o “método dialético” de Hegel como universo de referência para afirmações sensatas na filosofia e na ciência. Trata-se de perceber o limite trágico da possibilidade de afirmações sobre o mundo. Segundo Popper (1994, p. 344), o termo grego *hé dialektiké*, que se encontra em Platão, tem diversos sentidos, mas pode ser traduzido como “(a arte do) uso argumentativo da linguagem”. Esse termo foi utilizado “para descrever o método de elaboração de teorias explicativas e da discussão crítica dessas teorias, inclusive a questão de saber se (as teorias) podem explicar as observações empíricas – ou, usando a antiga terminologia, se podem ‘respeitar as aparências’” (1994, p. 344). Popper percebe semelhança entre a concepção dialética e a sua proposta de interpretação do processo do pensamento, ou seja,

* Mestrado PUC-RIO; Doutorado PPG PUC-RS e Universidade de Lisboa; Professor Unijuí.

o método das tentativas.¹ Ele vincula a filosofia de Platão à de Hegel nos seguintes termos: Platão acreditava que as idéias perfeitas ou essências existiam antes das coisas em fluxo e que todo o desenvolvimento implicava afastamento da perfeição, decadência, degeneração. Hegel, semelhante a Aristóteles, propunha que as idéias ou essências estão nas coisas em fluxo ou são idênticas a essas; contudo, a essência é distinta do ser, da coisa, que é aparência. Assim, em Hegel as coisas não são o que imediatamente mostram ser. Segundo Popper, “como Platão e Aristóteles, Hegel concebe as essências, pelo menos as dos organismos, como almas ou ‘espíritos’”. (POPPER, 1974b, p. 43) Em Hegel, como em Espeusipo e Aristóteles, o desenvolvimento é progresso em direção à idéia, e não degeneração como em Platão. Hegel concorda com Platão de que o perecível é originado na essência, mas esta, distintamente da de Platão não é fixa, ela se desenvolve: “No mundo de Hegel, como no de Heráclito, tudo está em fluxo, não se isentando as essências, originalmente introduzidas por Platão a fim de obter algo de estável. Mas esse fluxo não é decadência. Hegel é otimista”. (POPPER, 1974b, p. 43)

Popper resume o processo da tríade dialética hegeliana nos seguintes termos:

¹ Popper chama por ‘método das tentativas’ a um esquema evolucionário, $P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$, que funciona através da eliminação de erros e, no âmbito científico, através da crítica consciente sob a idéia reguladora da procura da verdade. P1 é o problema inicial; TT são as tentativas de solução; EE nomeiam o procedimento de eliminação de erro e P2 o novo problema mais próximo da verdade. Ele propõe que há uma coincidência entre a forma filosófico-científica de eliminação de erros e a forma pela qual a natureza processa sua manifestação rumo à evolução ou supressão das suas debilidades em relação ao ambiente. POPPER, 1994, p. 344.

Primeiro, é apresentada uma *tese*; mas ela produzirá crítica, será contraditada pelos seus opositores, que asseveram o contrário, apresentando sua ‘antítese’; e, do conflito dessas concepções, chega-se a uma ‘síntese’, isto é, a uma espécie de unidade dos opostos, uma transigência ou uma reconciliação em nível mais elevado. A síntese absorve, por assim dizer, as duas posições opostas originais, superando-as; reduzindo-as a componentes de si mesma, conseqüentemente negando-as, elevando-as e preservando-as. Uma vez estabelecida a síntese, todo o processo pode repetir-se no mais alto nível até então alcançado. (POPPER, 1974b, p. 46)

Segundo o entendimento de Popper, a tríade dialética de Hegel descreve adequadamente o modo como ocorrem as discussões críticas e como o pensamento científico pode avançar. Para ele, Hegel usa o termo dialética como teoria que sustenta que o pensamento se desenvolve seguindo a tríade dialética: tese, antítese e síntese, e que isso ocorre porque, quando surge uma idéia, teoria ou movimento, tese, se produz uma idéia em oposição, já que essa tese tem valor limitado, a antítese. “A luta entre a tese e a antítese continuará até alcançar-se alguma solução que, num certo sentido, avance além da tese e da antítese, reconhecendo o mérito de cada uma, procurando preservá-lo, ao mesmo tempo em que evite as respectivas limitações” (POPPER 1994, p. 344). Nesse estágio do método dialético, ‘síntese’, ou, na terminologia alemã *das Aufheben*, a tese e a antítese são reduzidas a componentes, canceladas, preservadas ou elevadas e esse estágio; pode constituir-se novamente como tese e reiniciar a tríade em nível mais elevado. A síntese se justifica, em Hegel, na medida em que, tanto tese como antítese, deve guardar elementos importantes, devendo-se assim guardar esses elementos na teoria que decorre do embate. (POPPER, 1994, p. 345)

Popper reconhece que a tríade dialética de Hegel, além de acrescentar “detalhes valiosos” ao método das tentativas, descreve

muito bem certos aspectos da história do pensamento, o desenvolvimento de algumas idéias e teorias, bem como de determinados movimentos sociais baseados em idéias e teorias. Salienta a existência, na física, de exemplos que se ajustam ao esquema dialético, como a teoria corpuscular da luz, que foi substituída pela teoria ondulatória e preservada na nova teoria sintética que sucedeu as anteriores. Ainda, que, sob a ótica das novas teorias, “as anteriores parecerão aproximações quase corretas” (POPPER, 1994, p. 346).

Popper interpreta as essências em Hegel como as almas de Platão, que têm autodesenvolvimento, automovimento, autocriação, ou seja, são “emergentes”, tendentes à direção da auto-realização, semelhantes à causa final de Aristóteles. Para ele, “essa causa final, ou fim do desenvolvimento das essências, é o que Hegel chama ‘A Idéia Absoluta’” (1974b, p. 43). A Idéia, que unifica o belo, a cognição e a atividade prática, a compreensão, o mais elevado bem e o universo cientificamente contemplado, é deflacionada em Popper à luz da categoria de essência de Bergson, para quem “a essência é mudança [...] um estado de ‘evolução criativa’ ou ‘emergente’” (1974b, p. 43). Segundo Popper, existe um perigo em tomar seriamente as metáforas usadas pelos dialéticos, entre elas a de que a tese produz sua antítese e que a luta entre tese e antítese produz a síntese. Para ele, é a atitude criativa e crítica que produz a antítese e, sem combate teórico, não haverá criação de novas idéias. É uma forma pobre e enganosa afirmar que a síntese preserva os melhores aspectos da tese e da antítese, já que, além das velhas idéias, a síntese é o engendrar de novas idéias que não podem ser reduzidas ao material fornecido pela tese e pela antítese. Daí a inferência de que a interpretação dialética “raramente será de grande valor para desenvolver o pensamento com a sugestão de que se elabore uma síntese com as idéias contidas na tese e na antítese”. (POPPER, 1994, p. 347)

Popper concorda com a afirmação de que essa tríade dialética e seu método das tentativas têm a semelhança de dar importância às contradições no desenvolvimento da história do pensamento. A emergência das contradições é proporcionada pela crítica que, internamente às teorias, entre duas ou mais teorias, na relação entre as teorias e os fatos particulares, ao apontar contradições, afirma a antítese e, assim, fornece o motivo racional para a reconstrução teórica. Na terminologia de Popper, a crítica constitui-se no motor principal de qualquer desenvolvimento intelectual. Já na terminologia de Hegel, Popper denota a crença de que conhecer implica alcançar as potencialidades somente na efetividade, que, no jogo dialético, significa a aceitação positiva da contradição como impulso ao desenvolvimento rumo à idéia. Assim como Heráclito, Hegel acredita na unidade ou identidade dos opostos. (POPPER, 1974b, p. 44) Para o autor, a evolução criativa ocorre em função da contradição que, ao superar-se, integra sempre o superado em uma etapa mais próxima da idéia ou perfeição. Eis a progressão dialética rumo à perfeição da idéia.

A dialética hegeliana e o fim da ciência

O desencontro entre as posições de Popper e Hegel aparece depois do entendimento comum quanto à riqueza das contradições e sua fundamental importância no progresso do conhecimento. A tríade dialética de Hegel é diferente do método das tentativas, por tratar-se, neste último, de uma única idéia e a crítica correspondente ou, para usar a terminologia dos dialéticos, a luta entre tese e antítese que conduz à eliminação de uma delas, quando insatisfatória. Essa competição teórica “só nos leva à adoção de novas teorias se houver um número suficiente de teorias propostas e sujeitas à experimentação”. (POPPER, 1994, p. 345) A amplitude organizacional do método das tentativas é maior por não supor uma única tese originária, mas adequar-se a situações em que diversas

teorias disputam independentemente e não apenas em oposição recíproca. A diferença aparece mais precisamente quando a posição dialética pretende refazer o entendimento do que seja lógica e assim abandona a lei da não contradição, que, segundo a lógica tradicional, impõe que “duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras; que uma afirmativa que consista na conjunção de duas afirmativas contraditórias deve sempre ser rejeitada como falsa, numa base puramente lógica” (POPPER, 1994, p. 347). A proposta de uma lógica dialética em que não é necessário evitar essas férteis contradições, até porque elas não podem ser evitadas, é contrária à posição do método das tentativas de Popper, que defende a legitimidade da lei da exclusão das contradições. Não há, da parte de Popper, o reconhecimento da pretensão dialética de ultrapassar a esfera de uma doutrina histórica, que aborda corretamente o desenvolvimento do pensamento, para constituir-se em uma interpretação geral do mundo, uma teoria lógica. Para ele, “trata-se de uma pretensão vastíssima, sem o menor fundamento, que se baseia na verdade apenas numa linguagem vaga” (POPPER, 1994, p. 347) e não reconhece o progresso do conhecimento como fruto da nossa disposição à rejeição da contradição e não da aceitação delas. As contradições têm, assim, fertilidade proporcional à nossa disposição de não aceitá-las, de criticar as teorias apontando as contradições. Aceitar as contradições implica decretar o fim da crítica e do progresso intelectual e não reconhecer o método das tentativas, que se efetiva na eliminação das contradições.

O argumento de Popper na defesa da lei da não contradição é que, “se aceitamos duas afirmações contraditórias, precisamos admitir (validamente) também qualquer outra afirmativa” (1994, p. 348). Sustenta sua posição com as regras de inferência, que somente são válidas se nunca levar de premissas verdadeiras a uma falsa conclusão. Suas duas regras de inferência são as seguintes: 1)

de uma premissa p , pode-se deduzir validamente qualquer conclusão do tipo $p \vee q$. Isso porque uma proposição do tipo $p \vee q$ será verdadeira mesmo que somente um de seus componentes for verdadeiro, e a possível verdade da proposição p encontra-se igualmente na conclusão $p \vee q$; 2) de duas premissas $\neg p$ e $p \vee q$, chegamos à conclusão válida q . Isso porque q será sempre verdadeiro se as premissas forem verdadeiras.

Assim, utilizando-se das proposições “(a) O sol está brilhando neste momento” e “(b) O sol não está brilhando neste momento”, Popper afirma a possibilidade de inferência válida de qualquer proposição, por exemplo: “Cezar foi um traidor”. Ou seja, da premissa (a) podemos inferir (de acordo com a regra 1) a conclusão: (c) “O sol está brilhando neste momento \vee César foi um traidor”. Ora, tomando (b) e (c) como premissas, podemos deduzir (de acordo com a regra 2): (d) “Cezar foi um traidor”. Da mesma forma como esta conclusão é válida, poder-se-ia retirar qualquer outra conclusão do tipo $2+2=5$ e $2+2<4$: “Vemos, portanto, que se uma teoria contém contradição, ela implica, tudo, - por conseguinte, nada. Uma teoria que acrescenta a toda informação que afirma sua respectiva negação não nos informará nada. Assim, uma teoria que implica uma contradição é inteiramente inútil como teoria”. (POPPER, 1994, p. 350)

Popper amplia sua demonstração lógica com as seguintes regras: 3) De duas premissas quaisquer, p e q , podemos derivar uma conclusão idêntica a uma delas – p ; 4) se das premissas (a) e (b) pode-se inferir validamente c , então das premissas (a) e ($\neg c$) pode-se inferir validamente $\neg b$; 5) se das premissas (a) e ($\neg b$) pode-se inferir validamente c , então das premissas (a) e ($\neg c$) pode-se inferir validamente b ; 6) se das premissas (a) e ($\neg b$) pode-se inferir validamente a , então das premissas (a) e ($\neg a$) pode-se inferir validamente b ; assim, 7) de duas premissas contraditórias, podemos deduzir qualquer conclusão. (POPPER,

1994, p. 352). Esse resultado inviabiliza qualquer critério de cientificidade e, se é impossível estabelecer critério de distinção entre o que é e o que não é ciência, não há ciência.

Quanto à possibilidade de construir uma lógica em que as contradições não impliquem conclusões, o autor afirma (1994) que grandes partes das regras de inferência seriam comprometidas e que essa lógica seria demasiadamente fraca e assim pouco útil. Poder-se-ia argumentar que uma teoria pode ser interessante em si, mesmo contraditória; uma teoria pode ser corrigida; pode-se desenvolver um método que evite as conclusões falsas. Contudo, isso não evitaria os perigos apontados e assim a posição dogmática de aceitá-la e, “se quisermos seriamente aceitá-la, nada nos levará a procurar uma teoria melhor” (POPPER, 1994, p. 352). A aceitação da contradição implica o fim da crítica e o colapso da ciência. Embora poderia apresentar algum interesse para aqueles que se interessam pela construção de sistemas formais, “esta é uma doutrina hegeliana que deve destruir todo argumento e todo progresso. Se, de fato, as contradições são inevitáveis e desejáveis, não há necessidade de eliminá-las, e assim o progresso deve chegar a um fim”. (POPPER, 1974b, p. 46).

Popper afirma ser a tríade dialética um dos dois principais dogmas do hegelianismo, pois permite operar livremente com as contradições, colocar a filosofia à prova de qualquer crítica e impedir a argumentação, estabelecendo-se como um dogmatismo reforçado que pretende ser o “cume insuperável de todo desenvolvimento filosófico” (POPPER, 1974b, p. 47). Hegel produzira uma distorção dialética em relação às teorias que conduziam a Darwin, a idéia de progresso é retorcida, é detida, por não interessar ao conservadorismo da época.

Da diferença entre Lógica e Dialética

Segundo Popper, a fertilidade das contradições é alcançada com a nossa decisão de não aceitá-las, o que é coerente com a lei da não contradição da lógica tradicional. O discurso dialético, ao substituir antítese por negação da tese e síntese por negação da negação e referir contradição em lugar de tendências opostas ou algo do gênero, salienta Popper, comete o equívoco de utilizar uma terminologia lógica bem definida e com isso confundir lógica e dialética, concebendo a dialética como lógica reformada. Lógica é teoria da dedução e dialética não é teoria da dedução, é uma teoria empírica e descritiva que não pode ser aplicada sem algumas exceções e como tal “não tem qualquer afinidade com a lógica”. (POPPER, 1994, p. 353)

A dialética é, segundo Popper, uma forma de descrever desenvolvimentos, um método entre outros; não de importância fundamental, mas pode, às vezes, ser bastante apropriado. Segundo ele, “Hegel e seus discípulos propuseram uma teoria da dialética que exagera seu significado e que é perigosamente enganosa”. (POPPER, 1994, p. 354) Popper situa Hegel na tradição moderna que remonta ao intelectualismo² cartesiano, segundo o qual podemos elaborar teorias científicas explicativas sem qualquer referência à experiência, fazendo uso apenas da razão. Para essa tradição, toda proposição razoável deve ser uma descrição verdadeira dos fatos. Ele lembra que, em oposição a essa forma de pensamento filosófico, temos na tradição, o empirismo, que se constituiu a partir de Bacon. De acordo com o empirismo, só a experiência nos permite decidir a respeito da verdade ou falsidade de uma teoria científica. Kant, ao analisar as propostas de interpretação do fazer científico das duas posições opostas, propôs, segundo Popper, (1994, p. 355) “uma forma modificada de

² Karl Popper prefere o termo intelectualismo ao racionalismo, conhecido na história do pensamento filosófico.

empirismo” em que o conhecimento científico está limitado ao campo da experiência possível e que o raciocínio especulativo (que tenta formular sistemas metafísicos a partir da razão pura) não teria justificação. Contudo, os alemães não se convenceram da rejeição kantiana da metafísica, retomaram o sistema metafísico baseado na intuição intelectual e desenvolveram o idealismo alemão que culminou em Hegel.

Especialmente em relação à dialética de Hegel, Popper concorda com Schopenhauer quando este acusa Hegel de charlatanismo. Segundo Popper, com a dialética, Hegel se autoriza a não refutar o ataque de Kant à metafísica de seu tempo e reinventá-la em uma engenharia enganosa e mistificadora. As palavras de Kant, selecionadas por Popper para especificar sua divergência em relação à filosofia vigente, são as seguintes:

Não desejo ocultar o fato de que só posso encarar com repugnância a inflada presunção de todos esses volumes saturados de sabedoria, como os que agora estão em moda. De fato, estou plenamente convencido de que os métodos aceitos devem aumentar infundavelmente essas loucuras e disparates, e de que mesmo a completa aniquilação de todas essas fantasiosas realizações não chegaria a ser tão prejudicial quanto essa ciência fictícia, com sua maldita fertilidade. (Kant, apud. POPPER, 1974b, p. 15)

Hegel transformou o ataque kantiano à metafísica na tríade dialética, que se apresenta novamente como “o principal instrumento da metafísica”. (POPPER, 1974b, p. 44). Ainda assim, Hegel deve ser analisado sob a ótica da influência que teve da filosofia kantiana sob dois aspectos: o idealismo e a dialética. Kant dedicara-se a uma questão epistemológica que consistia em responder à pergunta: “Como é possível a ciência? Ou, como pode nossa mente compreender o mundo?” (POPPER, 1994, p. 355)

A resposta de Kant foi de que a capacidade cognitiva da mente humana ocorre em função da identidade entre os fenômenos e mente. O mundo aparece para nós por meio dos sentidos, constituem-se em fenômenos, marcando-os com suas formas ou leis específicas; assim a realidade nos aparece na forma da mente e, portanto, constituída por nossa mente e a ela semelhante. Eis uma resposta idealista de Kant ao problema epistemológico. Contudo, não integralmente idealista: há uma forma de realismo mesclada com seu idealismo. O aspecto idealista está em propor que o mundo é formado pela nossa mente, enquanto seu aspecto realista é a afirmação de que o mundo é um material formado pela nossa mente. (POPPER, 1994, p. 356)

Fichte retoma uma resposta que Kant havia rejeitado e afirma que a mente cria o mundo. Hegel, em relação à mesma questão epistemológica propôs, identicamente aos demais idealistas, que o mundo e a mente são semelhantes; porém radicalizou a resposta kantiana e identificou o mundo com o espírito objetivo, que tem na mente uma das suas manifestações individuais, em uma expressão que pode ser reproduzida assim: o mundo é a mente. Eis a filosofia da identidade da razão e da realidade de Hegel que, assim, constituiu uma teoria pretensamente verdadeira do mundo real a partir do puro raciocínio, o que Kant havia declarado indesejável. Tornava-se necessário, portanto, refutar os argumentos de Kant contra a metafísica, o que Hegel levou a efeito com a dialética. (POPPER, 1994, p. 357).

Kant foi claro em opor-se à especulação pura, por implicar contradição sempre que se afastar o pensamento do campo controlado pela experiência e pretender superficialmente o conhecimento de tudo. Para Kant já era evidente que as teses metafísicas podem receber antíteses procedentes das mesmas suposições, podendo ser provadas com grau igual de evidência. Para ele era necessário encerrar o conhecimento nos limites da experiência

possível e, assim, “pôr um paradeiro, de uma vez para sempre, à ‘maldita fertilidade’ dos escrevinhadores de metafísica”. (POPPER, 1974b, p. 45) Mas, o que Kant conseguiu foi somente fazer com que eles desistissem de usar argumentos racionais. Hegel ensina que Kant estava certo ao apontar as antinomias e errado em se preocupar com elas e, ainda, que é da própria natureza da razão que ela se contradiga, essa é a essência de toda racionalidade e a única forma de ela se desenvolver. Hegel atribui a Kant uma noção de razão estática e a crítica na base de um desenvolvimento da humanidade e da herança social. (POPPER, 1974b, p. 45)

Kant afirmara que a razão está condenada a argumentar contra ela própria e que o raciocínio puro, além do campo da experiência possível, não pode ser justificado sem criar as condições para afirmar-se exatamente o inverso, com a mesma capacidade argumentativa. Para cada argumento em apoio a uma tese que exceda o campo da experiência possível e se constitua em sistema teórico da razão pura, encontraremos um argumento oposto em favor da antítese. Hegel vence a refutação kantiana ao racionalismo afirmando que as contradições ocorrem no desenvolvimento do pensamento, da razão, e demonstram a insuficiência, a incompletude da teoria. As contradições são inevitáveis por indicar uma etapa de desenvolvimento da razão que, segundo a filosofia da identidade, coincide com uma compreensão de uma realidade em processo de evolução e que segue as tríades dialéticas. “Segundo Hegel, Kant refutou a metafísica, mas não o racionalismo. O que Hegel chama de ‘metafísica’, em oposição à ‘dialética’, é só o sistema racionalista que não leva em conta a evolução, o movimento, o desenvolvimento, e que, portanto, tenta conceber a realidade como algo estável, estático, livre de contradições”. (POPPER, 1994, p. 357).

Da interconexão entre Ciência e Filosofia

Popper salienta três pontos da dialética hegeliana. O primeiro deles é que a dialética constitui “uma tentativa de evadir a refutação do que Kant denominou de ‘dogmatismo’, no campo da metafísica” (POPPER, 1994, p. 358), que acaba por produzir um dogmatismo reforçado. Hegel, ao propor que seu racionalismo dialético, por não temer e até desejar a contradição, não seria afetado pela refutação kantiana, acaba por produzir um argumento que impede qualquer tipo de crítica. A lei da não contradição somente implicaria problemas para as teorias que a aceitassem e que tentassem livrar-se das contradições, mas não para a doutrina dialética que prevê a contradição. A refutação kantiana ou qualquer outro ataque não compromete a dialética, ela é uma tese à qual a antítese é impossível, logo, para Popper, dogmática.

O segundo registro é de que “a descrição do desenvolvimento da razão, em termos dialéticos, é um elemento da filosofia de Hegel que teve considerável plausibilidade”. (POPPER, 1994, p. 358) Isso se deve ao emprego que Hegel faz do termo razão, tanto no sentido subjetivo para demonstrar uma certa capacidade mental, quanto no sentido objetivo para indicar todos os tipos de teorias, pensamentos, idéias. Hegel compreendia a filosofia como a mais importante atividade teórica e as leis fundamentais da lógica foram compreendidas como leis do pensamento. Desta forma, assim era necessário reformar a lógica para compreender adequadamente o desenvolvimento do pensamento filosófico. Para levar a efeito o projeto dialético conseguindo plausibilidade na interpretação da história da filosofia, ele rompe com a lei da não contradição que normatiza “qualquer tipo de raciocínio lógico, anterior ou posterior a Hegel, no campo da ciência, da matemática ou de qualquer filosofia genuinamente racional”. (POPPER, 1994, p. 358)

O maior perigo dessa confusão da dialética e da lógica é, como vimos, o fato de que ela leva as pessoas a argumentar dogmaticamente. Muitas vezes vemos os dialéticos, ao enfrentar dificuldades lógicas, atacar seus opositores alegando que todas as suas críticas estão equivocadas porque se baseiam na lógica ordinária e não na dialética; se usasse a dialética, veriam que as contradições que acusam em certos argumentos dos dialéticos são legítimas (do ponto de vista da própria dialética). (POPPER, 1994, p. 359)

A plausibilidade da dialética na descrição da história do desenvolvimento de teorias científicas não se verifica, absolutamente, na ciência mesma. Não se pode encontrar exemplos em que, na ciência, a contradição seja admitida e, assim, ela não pode constituir-se como teoria fundamental.

O terceiro registro de Popper é referente à filosofia da identidade: “o mundo deve obedecer às leis da lógica dialética”. (POPPER, 1994, p. 359). Segundo essa filosofia, as mesmas contradições que encontramos na dialética são encontradas no mundo e, por isso, deve-se rejeitar a lei da não contradição. Sua aceitação implicaria não aceitar as contradições da natureza, do mundo dos fatos e, uma vez rejeitando-a, é possível conceber o real como contraditório. Contudo, os fatos científicos não se contradizem, mas sim o que dizemos deles pode ser contraditório, ocasião em que temos que decidir por uma das proposições de interpretação dos fatos. Um exemplo pode ser a referência à eletricidade negativa e positiva. Nesse caso, uma afirmação de que um corpo está carregado de energia positiva em determinado momento e outra afirmação de que ele não está carregado de energia positiva, no mesmo momento, constituir-se-ia numa contradição e não na afirmação de que um corpo está carregado de energia positiva e negativa. A não aceitação de uma tal contradição não se dá por uma lei científica mas “se baseia na lógica, isto é, nas

normas que regem o uso da linguagem científica” (POPPER, 1994, p. 360). Para Popper a filosofia da identidade, deve ser tratada como aplicação da dialética, cujo conteúdo “não passa de um desavergonhado equívoco. É um labirinto em que se perderam as sombras e ecos de filosofias passadas, Heráclito, Platão, Aristóteles, como também Rousseau e Kant, e onde agora celebram uma espécie de conclave de bruxas, procurando malucamente confundir e enganar o espectador ingênuo.” (POPPER, 1974b, p. 47)

Segundo Popper, o elo entre a dialética e a filosofia da identidade de Hegel é a doutrina da unidade dos opostos de Heráclito. O filósofo grego dissera que o caminho que sobe e o que desce são idênticos e Hegel, que o caminho do leste e o do oeste são o mesmo. A doutrina da identidade dos opostos é aplicada, por Hegel, “a uma multidão de reminiscências das velhas filosofias... Essência e Idéia, singular e plural, substância e acidente, forma e conteúdo, sujeito e objeto, ser e tornar-se, tudo e nada, mudança e repouso, efetividade e potencialidade, realidade e aparência, matéria e espírito...” (POPPER, 1974b, p. 47), então reduzidas a componentes do sistema hegeliano.

A filosofia da identidade de Hegel é fruto de uma construção filosófica que remonta a Platão em suas Formas ou Idéias reais, diferentes das idéias na mente e das coisas percíveis. Hegel herdara de Platão a equação ideal = real e, da dialética de Kant, quando esse se refere às idéias da razão pura no sentido de idéias na mente, e toma como válida a equação idéia = razão, por entender que idéia na mente é algo espiritual ou racional. Segundo Popper, a combinação dessas “duas equações ou antes equívocos, dão-nos *real = razão*”. (POPPER, 1974b, p. 48)

Levando-se em conta que a palavra alemã usada por Hegel para a identificação da razão não é *Realität*, que significa realidade no sentido contrário da negação, mas “*Wirklichkeit*”, que significa

realidade em ato, efetiva ou concreta, a oposição de Popper se mantém? Para Popper, Hegel assevera a identidade do razoável com o real e isso subordina o desenvolvimento da realidade ao da razão. “E visto que não pode existir padrão mais alto que o último desenvolvimento da Razão e da Idéia, tudo que agora existe real ou efetivamente existe por necessidade, e deve ser razoável, assim como bom”. (POPPER, 1974b, p. 48)

Se para Popper a ciência é dogmática, ou mesmo, não é ciência, ao não eliminar as contradições, então ele negaria também a interpretação de que as contradições são inevitáveis no processo indeterminado de transformação do mundo e que se deve admitir a existência de contradições para desejar encontrá-las e assim eliminá-las, superá-las? Não é esse o seu método das tentativas, em que o cientista parte de um problema, propõe solução hipotéticas, corrige a tentativa de solução e se redescobre em um novo problema? Em seu *Conhecimento objetivo*, Popper responde à segunda interrogação aqui formulada, nos seguintes termos:

Apesar de certa similaridade superficial entre a dialética de Hegel e meu esquema evolucionário, $P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$, há uma diferença fundamental. Meu esquema funciona através da eliminação de erros, e no nível científico através da crítica consciente sob a idéia reguladora da procura da verdade. (POPPER, 1975, p. 126)

Da resposta à segunda questão, podemos inferir a resposta à primeira. Popper propõe que o avanço da ciência, seu motor, seja a investigação crítico-filosófica orientada por uma idéia reguladora de verdade.³ Ao estabelecer a diferença entre sua formulação e a

³ O conceito de verdade é de significativa importância no pensamento popperiano, uma vez que ele opera uma funcionalidade que permite ao autor encontrar uma explicação ao significado do termo “verdadeiro”, e também da “realidade como tal”, do “universo” ou do “mundo”. O conceito popperiano de verossimilitude (“*truthlikeness*”) e a função reguladora do conceito de verdade são ambas noções derivadas da refutabilidade como critério de cientificidade.

hegeliana, Popper evidencia seu convencimento de que somente é possível uma idéia reguladora de verdade, ou seja, não vê possibilidade de os resultados da razão científica coincidirem com a realidade. As contradições, portanto, não estão no mundo, ou na realidade, mas no que as pessoas pensam do mundo, são idéias que se contrastam e que competem em uma luta na qual sobrevive apenas aquela que vence as disputas em cada campo de batalha teórico, eliminando as concorrentes e vigorando até encontrar nova disputa e perecendo ao se defrontar com outra(s) cuja coerência superior lhe imponha o fim. A teoria que vigora é a que mais se aproxima da verdade, ou, dito de forma mais rigorosa, mais se afasta do erro. Nesses termos, é desejável que se encontrem as contradições, para eliminá-las, mas não é desejável que elas existam, e o trabalho teórico implica uma perseguição constante

Assim, como não se pode garantir a verdade das nossas teorias, trata-se, então, de aproximá-las, torná-las parecidas, similares, ao máximo, à verdade, dar-lhes verossimilitude. Os processos de investigação operam, portanto, com a idéia reguladora de verdade, aos moldes da noção desenvolvida por Kant, como meta a alcançar progressivamente. É, pois, a crítica um elemento substancial para a produção de conhecimento. Sem esse procedimento, a eliminação de erros não ocorre e as teorias, que são preferencialmente conjecturas ousadas e descomprometidas com a verdade, não se constituem em conhecimento da realidade. A denominação de sua teoria como racionalismo crítico se coaduna com a importância capital atribuída ao papel da crítica em toda a reflexão epistemológica popperiana. A função da ciência é a busca da verdade, ou seja, de teorias verdadeiras, mas esse não é o único objetivo da ciência. Existe uma procura, não por uma simples verdade, mas por uma verdade altamente explicativa. Sempre estamos em busca de verdades novas, de soluções para os problemas. O progresso científico significa progredir rumo a teorias mais interessantes e menos prováveis. O objetivo dos cientistas é descobrir a verdade sobre os problemas que nos aparecem e as teorias são vistas como tentativas para encontrá-la; mesmo que não sejam verdadeiras, são, pelo menos, aproximações da verdade, são instrumentos para possíveis descobertas. Mas somente isso não nos deve contentar, porque devemos procurar encontrar teorias explicativas, fazer conjecturas sobre a estrutura do mundo. Para Popper, a racionalidade consiste na atitude crítica e na busca de teorias, mesmo que possam ser falíveis.

das condições de extinção das contradições. Segundo Popper, o erro de Hegel está relacionado à sua postura relativista, que o impede de ver a tarefa teórica como a busca sem fim das contradições com a finalidade de eliminá-las. Com isso, “a crítica racional não desempenha qualquer papel no automatismo hegeliano”. (POPPER, 1975, p. 127) Permanece, contudo, um resíduo da nossa primeira questão: se as contradições são inevitáveis, porque a afirmação de que a tarefa da razão crítica consiste em eliminar as contradições implica a constante existência de contradições? Do que foi dito acima, podemos inferir que Popper concorda com a inevitabilidade última das contradições e entende que a formulação de problemas teóricos que produzam a supressão dessas contradições proporciona o mecanismo pelo qual a razão crítico-filosófica é instrumento de produção de uma versão teórica capaz de dizer mais adequadamente o que é o mundo.

REFERÊNCIAS

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. V. 1 São Paulo: Ed. USP, 1974a.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. V. 2. São Paulo: Ed. USP, 1974b

_____. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1975.

_____. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: UnB, 1994.

DO MITO AO ETOS: A TRAGÉDIA DESCOBRE O HOMEM

*Cesare Giuseppe Galvan**

*Muitos milagres há, mas o mais portentoso é o homem.
(Sófocles, Antígone, verso 332)*

1. Em busca de definição

A começos do século sexto, Anício Manlio Severino Boécio definiu a pessoa como "*naturae rationabilis individua substantia*" ("substância individual de natureza racional". Contra Eutychen, III). Essa definição veio a completar a pesquisa da filosofia grega, adotando sua terminologia; no entanto, ao desenvolver seu próprio conteúdo e ao explicar esses termos, revela que suas bases se encontram mais no teatro grego que em sua filosofia.

* Pesquisador do centro Josué de Castro, Recife. Embora assumindo plena responsabilidade pelo texto apresentado, devo agradecer sinceramente a Vincenzo Di Matteo por suas sugestões brilhantes, pertinentes e provocativas.

A oportunidade para esse debate em que Boécio participou teve sua origem nas questões teológicas da época. Por exemplo, o então recente Concílio de Calcedônia, celebrado em 451, dizia que Cristo é “uma pessoa e subsistência [...] não dividido em duas pessoas” (cf. Denzinger, 2007, 302). Ao adentrar-se nessas questões tipicamente teológicas Boécio levou mais adiante aquele processo de recíproca penetração entre o pensamento greco-romano e o conteúdo da religião cristã, um processo que já vinha ocorrendo desde os começos do cristianismo. Especificamente, tratava-se de definir o que se entende por “pessoa”, embora esse conceito não interessasse exclusivamente à teologia.

Em suas explicações Boécio lançou mão, é verdade, da filosofia grega, um sistema de pensamento que lhe era mais familiar que a própria teologia (Russell, 1980, p.366): afinal, foi nela que ele acabou encontrando sua “Consolação”. Dessa tradição hauriu os conceitos de “natureza”, “racional”, “substância”. Conceitos que ele articula com a determinação “individual”, sendo este o ponto crucial de sua contribuição. Mas é exatamente para esse ulterior avanço conceitual, sublinhado em sua definição – a individualidade, agora identificada como tal – que ele encontra as raízes de seu pensamento não na terminologia daqueles filósofos que ele tanto cultivava, mas no teatro grego: tragédia e comédia são explicitamente mencionadas quando ele explica sua definição.

De fato, é na linguagem do teatro que se encontravam as expressões correspondentes àquilo que ele pretendia definir: com que vocábulos se indicava a pessoa, antes mesmo que os filósofos (e antes deles os teólogos) elaborassem suas definições? Foi no contexto do teatro grego e latino que Boécio encontrou as principais expressões do conceito de pessoa: em grego estava em uso o termo “πρόσωπον” (prósopon) e (preferido por Boécio) “ὑπόστασις” (ypóstasis); em latim “persona”.

É bem verdade que a expressão grega que ele preferia é a palavra ‘υπόστασις, que em latim corresponderia, em um paralelo etimológico, a *substantia*, embora talvez melhor seria usar o termo *subsistentia*. O termo ‘υπόστασις já era famoso em filosofia pelo uso que dele fizera Plotino. No entanto, cabe observar que, nesse autor, *hypóstasis* adquire um sentido bem diferente daquele que lhe atribuiu Boécio. Além disso, o “sub-sistir” que corresponde à etimologia de ‘υπό-στασις – quase uma tradução latina – bem pode assemelhar-se e aparecer como o outro lado da palavra “persona” (ou “πρόσωπον”): ‘υπόστασις (o que *está sob*) designaria aquele ser (indivíduo) que está “por baixo” da máscara, aquele que a máscara (o πρόσωπον, *a persona*) encobre a identifica ao mesmo tempo. Que complemento mais apropriado para entender o significado dos personagens no teatro?

Em resumo, Boécio define a pessoa como indivíduo, ser individual racional. Com isso, de certa forma, “desce” do nível dos universais caro aos filósofos, para concentrar sua atenção no singular, na “*individua substantia*”. Nesse itinerário, de certa forma, transfere para a filosofia, herdada de Platão e Aristóteles, o conceito de indivíduo, cuja elaboração na Grécia antiga se encontrava mais desenvolvida no teatro que nas reflexões dos filósofos que precederam o cristianismo, mesmo aqueles que se valeram de termos como “‘υπόστασις”, “substância” ou “racional” comentados por Boécio.

2. Tragédia grega, individuação e responsabilidade humana

Sem querer fazer de Ésquilo um teólogo ou um filósofo, está fora de dúvida que suas obras revelam uma concepção ética bem precisa e solidamente vivida. (*Enciclopedia Garzanti della letteratura*, verbete “Eschilo”).

Temos, portanto, que voltar aos textos do teatro – em particular da tragédia – para buscar o conteúdo comentado por Boécio. É ele mesmo que implicitamente indica esse caminho. De fato, o nascimento da tragédia (qualquer que seja a profundidade de nossa adesão ao texto clássico de Nietzsche) formou um capítulo dentro do processo de evolução cultural (e não só cultural, como veremos) que caracterizou a civilização grega. Nele os Gregos aprofundaram e desenvolveram temas que, em fases anteriores de sua história, se encontravam somente embutidos, sem clara explicitação.

Trata-se daquele mesmo processo que deu origem também à filosofia grega. Mas não será estranho se encontrarmos algum conceito, que para nós modernos deveria pertencer ao campo filosófico, mas naquela época foi desenvolvido apenas em outras searas. A consciência humana tem muitos desvãos onde se afirmar e muitas atividades para se desenvolver e explicitar. Nossa hipótese sustenta que, no caso do conceito de pessoa, sua identificação e determinação nos tempos da Grécia clássica avançou muito mais no teatro que nos escritos dos filósofos.

A tragédia grega introduziu uma concepção do homem que superou a visão homérica de intervenção divina: o personagem, no teatro, encontra-se ao mesmo tempo escondido e revelado na e pela máscara. Esse personagem é o homem, a pessoa humana, embora o tragediógrafo não precise escrever isso com todas as letras: basta que lhe atribua um nome e, no caso do teatro grego, disponha da máscara para apresentá-lo aos espectadores. É essa pessoa que se torna, cada vez mais explicitamente, responsável por suas decisões e ações: deuses continuam presentes nos enredos teatrais, mas o personagem-pessoa vai assumindo cada vez mais seu papel de homem, sua responsabilidade por seus atos. O que as máscaras encobrem e revelam (revelam encobrendo) é um conceito implícito e, às vezes, até expressado em palavras: o de homem responsável.

Talvez encontremos aí mais uma justificativa da afirmação de Nietzsche que considera o moralista Sócrates um daqueles que deram início ao fim da tragédia grega, pois com a filosofia moral já explicitamente formulada não mais haveria aquela “demanda” social por identificar responsabilidades. A resposta já estava dada em outro campo.

No teatro, essa explicitação da moralidade – pessoal, individual – não se fez esperar tanto: exemplos podem-se encontrar já nas *Suplicantes*, uma das primeiras tragédias de Ésquilo (2002). Nela, o Rei Pelasgo atormentado pelas dúvidas – “Não, não sei o que fazer; tenho medo de agir e de não agir” – assume sua responsabilidade: “não vos parece que tenho de considerar bem para conseguir chegar a uma resolução?”. A responsabilidade, no caso, é da pessoa humana, não dos deuses, embora eles sejam ainda invocados. Ao mesmo tempo (ou por isso mesmo), é também social: Pelasgo consulta “o povo de Argos” para tomar a difícil resolução. O homem descoberto no e pelo teatro é a pessoa enquanto ética, inserida na pólis.

Outro exemplo eminente. A *Oréstia*, única trilogia grega que possuímos na íntegra, desenvolve todo um processo. Nele, essa – digamos assim – passagem das atribuições dos deuses (cf. Homero, Hesíodo) à responsabilidade do homem, inclusive do homem individual como tal, é vivida e amadurecida num nível profundamente sofrido e até inesperado: sem recorrer a elaborações e casuísmos morais, o dramaturgo consegue articular, sem negá-las, as tradições divinas (terá sido essa uma teologia?) com o cumprimento do dever humano individual (moral). Síntese de mitologia e antropologia filosófica? Diríamos melhor: vivência concreta humana exemplificada em fatos míticos. É significativo nesse caso o lugar onde os fatos se passam e, sobretudo, onde as contradições se resolvem: é a *pólis*, no caso Atenas, onde ao culto da deusa que esteve presente em todo o desenrolar-se do drama, se

acrescenta agora aquele das Eumênides (“eu”, partícula que indica a bondade, a benevolência), transformação das Erínias que eram deusas perseguidoras e punidoras.

O fato de que tais traços éticos se encontrem bem explícitos já no primeiro dos três principais tragediógrafos, Ésquilo, mostra que se trata de um amadurecimento, uma transformação que atinge o próprio espírito da civilização grega, a formação de sua “pólis”, independentemente de quanto a reflexão filosófica explícita sobre a condição humana possa ter desvendado e formulado.

Poder-se-ia expandir essa análise passando a Sófocles e a Eurípides. Sófocles foi talvez o tragediógrafo que mais explicitamente ligou os eventos humanos com os desenhos dos deuses: veja-se a sina inevitável de Édipo, estabelecida antes de sua nascença, tragicamente apresentada no *Édipo Rei*. No entanto, os personagens (apresentação teatral das pessoas) assumem cada vez mais seu próprio papel moral, mesmo dentro desse desígnio superior que governa inapelavelmente suas vidas.

Veja-se, por exemplo, Antígona com sua decisão de sepultar o irmão Polinice, decisão levada adiante até às últimas conseqüências, apesar da imposição contrária de Creonte (note-se: em luta estão duas interpretações das leis). E, no final, o próprio Creonte revela uma outra face da moralidade da pessoa humana individual: arrepende-se (“Ai de mim, agora sei que sou um desgraçado!”) e muda sua própria decisão, embora em vão, pois nada pode quando “Sobre mim paira um deus vingador”. Deuses e homens: mas é nesse quadro que os homens assumem sua responsabilidade.

O duro caminho da passagem do mito ao *logos* (conferir, por exemplo, Cassirer, 1972) não estava reservado somente ao campo da nova disciplina surgida no bojo dessa transformação histórica do homem, a filosofia. A sociedade grega lançou mão de

todos seus meios de expressão para comunicar a si mesma e a seus herdeiros a “descoberta do espírito” (Snell, 1975).

Será então que nesse desenvolvimento da ética embutido na tragédia se pode ver uma antecipação não só de Boécio, mas de Kant: “o céu estrelado acima de mim e a consciência dentro de mim”? Antecipar Boécio seria teorizar a substância racional individual; antecipar Kant seria identificar dentro dela, em seu próprio âmago, a responsabilidade moral.

3. Moeda e pessoa – fases

A hipótese aqui sugerida é: o teatro antecipa plasticamente elaborações filosóficas sobre a pessoa humana como responsável, inclusive a nível individual. Alguns exemplos foram extraídos dos primeiros textos de Ésquilo quase a descobrir uma transformação na *Weltanschauung* que o teatro aprofunda desde seus primórdios, pois veio embutida em mudanças que já estavam em curso a partir de raízes anteriores. Elas encontram-se expressadas, por exemplo, na lírica grega já desde o século VII a.C. (Müller, 1977; Snell, 1975; Jaspers, 1949).

Sinteticamente, segundo essa explicação, um novo relacionamento humano penetra na consciência ao passo que se realiza transformando a vida social. Ela vem sendo revolucionada por novas relações sociais, que constituem uma resposta coletiva à moeda recém inventada, introduzida, difundida (Sohn-Rethel, 1989¹, precedido por Thomson, 1955, com quem ele colaborou; Müller, 1977).

Foi a presença da moeda que transformou as relações humanas, inclusive o papel dos indivíduos, de cada um, constituindo um ser incompreensível se abstrairmos da comunidade em

¹ Os trabalhos de Sohn-Rethel foram precedidos por Thompson, 1955, com quem ele colaborou.

que ele vive. Novos padrões de comportamento se impuseram na sociedade e participaram na formação da *pólis*. Era mais do que natural que no direcionamento das intensas atividades intelectuais daquele período (um dos mais importantes na história humana nesse sentido) houvesse um esforço na busca de identificar aquilo que é o homem, aprofundar o seu conhecimento. Foi nesse itinerário, diria Snell, que os Gregos “descobriram o espírito”. Mas isso pode-se explicitar melhor dizendo que descobriram o homem, aquele ser uno, embora tivesse corpo e espírito. Unidade na dualidade.

Essa descoberta grega foi teorizada de várias formas já naquela época. Mas seu impacto durou e penetrou tanto que nunca mais deixou de ser estudada. Em nossos tempos, por exemplo, Jaspers – completando estudos de Alfred Weber (1985) e de outros – denomina o período central da civilização grega de “idade axial”, ou “tempo eixo” da História², uma transformação profunda na consciência humana ocorrida em todo o ambiente em que a Grécia antiga se desenvolvia (com alguns povos próximos: da Mesopotâmia aos Hebreus).

Na mesma época, uma análoga “idade axial” realizou-se também na China e na Índia. Nossa leitura desse desenvolvimento inclui e explicita o papel que inegavelmente jogou no caso grego a invenção, introdução e difusão da moeda, com suas conseqüências sociais. É claro que se trata de uma interpretação parcial, como toda explicação histórica. Por outro lado, ela joga um problema sobre a compreensão que se poderia obter dos “mesmos” fenômenos naqueles outros povos: Índia e China sobretudo. Não possuo conhecimento suficiente das histórias desses povos para poder sustentar afirmações a respeito. Basta acenar ao fato que

² Jaspers é o autor mais citado a respeito do conceito de “idade axial”. Uma síntese aguda de sua doutrina encontra-se em Abbagnano, (1989), no verbete “época”, p.418.

naquela época esses povos já conheciam a moeda. Contrariamente ao Egito; que aliás, não passou então por análoga transformação, a não ser mais tarde sob influência grega.

Por outro lado, tal debate levar-nos-ia longe de nosso tema aqui proposto. O ponto principal a ser sublinhado é o caminho trilhado pelo avanço na consciência humana: às vezes uma formulação filosófica chega somente depois de serem absorvidas contribuições outras, provindo de aproximações bem distintas dos problemas.

Deixo à leitura de Vaz (1992) as riquíssimas considerações sobre as origens e os desenvolvimentos modernos das teorias da pessoa. O propósito, aqui, foi de apontar fases anteriores, antigas, desse mesmo aprofundamento, sem deixar de pesquisar quais as circunstâncias históricas em que essa transformação da consciência humana ocorreu. Referimo-nos à formação do enfoque na pessoa humana constatado na tragédia grega e, talvez inesperadamente para nós modernos, não completa e explicitamente acompanhado por análogas formulações filosóficas naqueles tempos. Pelo menos não completamente.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola (1961) *Diccionario de filosofía*. Trad. A.N.Galletti. Méxocp, Fondo de Cultura Económica, 1989.

BOETHIUS, Anicius Manlius Torquatus Severinus. *Contra Eutichen et Nestorium*. Disponível em: <http://la.wikisource.org/wiki/Scriptor:Anicius_Manlius_Torquatus_Severinus_Boethius>. Acesso em: 2007.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito. Uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo, Perspectiva, 1972.

DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*. Disponível em: <<http://catho.org/9.php?d=g1#b>>. Acesso em: novembro 2007.

ESQUILO. *Teatro completo*. 2.ed. Lisboa, Estampa, 2002.

ÉSQUILO; SOFOCLES. *Rei Édipo, Antígone, Prometeu acorrentado*. Tragédias gregas. Pref., trad., notas J.B.Mello e Souza. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s.d.

JASPERS, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Piper, 1983.

MÜLLER, 1977. *Geld und Geist: Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt/M, Campus, 1977.

RUSSELL, Bertrand. *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. 2. ed. London, Unwin Paperbacks, 1980.

SNELL, Bruno. (1975) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bek den Griechen*. 8. unveränderte Auflage. Göttingen, V&R, 2000.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Rev.und erg. Neuauflage. Weinheim, VCH – Acta Humaniora, 1989.

THOMSON, George. *The first philosophers*. London, Lawrence & Wishart, 1955 (Studies in Ancient Greek Society, Vol.II)

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica II*. São Paulo, Loyola, 1992. Ver Terceira seção, II. Categoria da pessoa (p.189-252).

WEBER, Alfred (1935). *Historia de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

A JUSTIFICATIVA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA: ARTE TRÁGICA EM NIETZSCHE

Joana Brito de Lima*

Através da investigação sobre a arte trágica dos helenos, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche sentencia que somente “como fenômeno estético podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (Nietzsche, 2000, p. 47). Inaugurando uma filosofia inspirada na estética e crítica da metafísica, a justificativa estética da existência representa a perspectiva artística de Nietzsche. Justificar esteticamente pressupõe considerar a vida uma eterna criação artística; isso consolida a idéia de que a aparência e os fenômenos concentram a única verdade possível de ser extraída a respeito da realidade. Assim, a tragédia surge como um referencial importante para a definição da arte; no decorrer da obra nietzschiana esta definição é reformulada de modo a ultrapassar a análise sobre o trágico, alcançando novas dimensões.

Perceber a vida como fenômeno estético significa aceitar que a realidade corresponde a fenômenos e representações aparentes. A arte trágica revela esta verdade sobre a vida se

* Professora da Universidade Federal do Piauí.

remetendo ao Uno-primordial (*Ur-Eine*): unidade entre os seres que representa a origem mítica da existência. A interpretação nietzschiana da tragédia grega traz à cena a combinação sublime do dionisíaco ao apolíneo. Dioniso encena a embriaguez arrebatadora e Apolo permite a moderação desse estado. Apesar de proporcionarem impulsos opostos, os dois deuses se encontram para originar a tragédia, mostrando que há complementaridade entre seus atributos. O encontro dionisíaco-apolíneo promove a reconciliação do homem com a sua origem, ao ser arrebatado da realidade em direção ao Uno-primordial. Esse êxtase representa o instante místico no qual todos os seres perdem suas fronteiras enquanto indivíduos e se encontram como unidade absoluta. A união entre os seres revela que a existência do mundo e da vida permanece indestrutível apesar da aniquilação individual. Cada ser está destinado, inescapavelmente, a perecer e desaparecer; no entanto, a finitude individual não afeta a eternidade do Uno-primordial.

Nietzsche considera que a arte trágica permite aos espectadores presenciarem a verdade a partir da encenação do mito de origem da vida. O conhecimento verdadeiro em questão relaciona-se à perspectiva dionisíaca desempenhada pela tragédia, ao mostrar que há algo indestrutível e infinito apesar do aniquilamento individual. O coro trágico transmite a verdade sobre a essência imutável do Uno-primordial, sobrepondo-se ao mundo apolíneo das mudanças fenomenais. O êxtase místico do Uno-primordial se rompe com o *principium individuationis* (princípio de individuação), trazendo o indivíduo para contemplar a aparência e o sonho, despertando-o para “um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos” (Nietzsche, 2000, p. 40). Apolo rege o princípio de individuação, impondo comedimento e auto-conhecimento. A anulação do Uno-primordial por meio do princípio de individuação promove a

libertação ante os tormentos existenciais. Resta ao indivíduo se redimir e se contentar com as fronteiras e limitações da vida, contemplando o efeito onírico da realidade. O equilíbrio entre o estado apolíneo da contemplação da aparência e o êxtase dionisíaco origina a arte trágica.

O trágico enfrenta a visão pessimista de Sileno, semideus que acompanhava, embriagado, os cortejos dionisíacos. Indagado sobre qual seria o melhor acontecimento para a humanidade Sileno responde que “não ter nascido, não *ser, nada ser*” representaria o bem primordial e a maior sorte que poderia acometer a qualquer indivíduo. Diante desta sentença irrealizável, Sileno conclui que a solução seria “logo morrer” (Nietzsche, 2000, p. 36). Dioniso afronta e supera a condenação pessimista, disseminando o prazer embriagante de celebrar até mesmo a brevidade da vida de cada ser e a eternidade do Uno-primordial.

A análise sobre a tragédia mostra que a metafísica e a arte representam duas perspectivas opostas de se compreender o mundo. Ambas proporcionam alívio e consolo à vida: a arte através da verdade transmitida pela ilusão, assumida enquanto êxtase, e a metafísica ao fundamentar a verdade encontrada além dos fenômenos aparentes. Nietzsche emprega a noção de dionisíaco para estabelecer uma contradoutrina antidogmática e não-metafísica (2000, p. 20). A escolha pelo deus da embriaguez representa a superação das doutrinas depreciadoras e pessimistas. Todavia, o dionisíaco não se refere apenas ao impulso relacionado ao Uno-primordial, mas à conduta afirmativa que afronta a morte, ao festejar tragicamente a vida.

Nietzsche questiona, ainda, a dialética socrática, denominando-a de otimista em relação a solucionar racionalmente as dissonâncias mundanas, colocando a ciência acima da arte, como se fosse possível, através do método científico, alcançar algo além da representação dos fenômenos. A arte trágica não possui este

objetivo, cabendo a ela dizer a verdade através da ilusão e justificar, esteticamente, a existência. Nietzsche afirma que a sabedoria do artista previne o espectador para a verdade de que o mundo se constitui apenas de representações.

A verdade transmitida pela arte trágica permite “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (Nietzsche, 2000, p. 15). Vida e arte se unem de tal forma que se revela uma nova relação com a existência ensinada pela tragédia: a afirmação dionisíaca. Quando Nietzsche declara que a ótica da vida se volta para vislumbrar a arte significa dizer que seu olhar aprendeu com os poetas trágicos a se relacionar de forma afirmativa com o mundo, ultrapassando a própria arte, e a única justificativa possível para o existir consiste na consideração estética.

A contradoutrina dionisíaca alia-se à arte para superar qualquer consolo metafísico, inclusive aquele produzido pela ilusão artística. Com o objetivo de se desvencilhar de qualquer romantismo consolador, Nietzsche rejeita a herança da tradição metafísica idealista, fundada na dualidade entre fenômeno e coisa-em-si, mundo aparente e mundo das idéias. A elucidação da verdade através da aparência e da representação, realizada pela arte trágica, não revela uma essência incognoscível do mundo. A verdade representada pela arte não exerce mais a função consoladora, anteriormente definida a partir do arrebatamento dionisíaco. A perspectiva artística de Nietzsche desperta a capacidade de confrontar a vida em sua totalidade, isto é, assumir tanto os prazeres quanto os infortúnios vividos. A arte mostra que as verdades desveladas são interpretações fictícias.

As metáforas e ficções construídas pela arte não escondem verdades sob as representações fenomênicas. Nietzsche descarta a crença num mundo além da superfície na qual se vive, recorrendo aos *adoradores da aparência*: “Esses gregos eram superficiais –

por *profundidade!*” (2004, p. 15). Ser superficial por profundidade significa perceber que a realidade se constitui de representações de fenômenos, mas não possui uma verdade além da aparência. Perceber a superfície com toda a profundidade representa a postura de artista que não procura consolar, uma vez que aprecia e cria a realidade existente.

A mentira, no sentido extra-moral, torna-se um elemento indispensável à vida: “Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu...” (2004, p. 15). A devoção metafísica à verdade se contrapõe à perspectiva artística de considerar verdadeira a realidade transmitida pela aparência. A vontade de verdade se contrapõe à vontade de aparência e institui o método da suspeita. Este consiste em criar valores e perspectivas para *transvalorar* a realidade.

A *transvaloração* consiste em interpretações infinitas que assumem a ótica de artista, possibilitando não sucumbir diante da ausência de fundamentos. Com a arte pode-se enxergar a verdade por meio do método da suspeita, sem aderir às crenças consoladoras da metafísica e ao pessimismo que deprecia a vida.

A vontade de apreender a verdade “a todo custo” através do conhecimento filosófico e científico transforma a busca pretensamente objetiva e desinteressada em devoção a dogmas e doutrinas. Obscurecidos pela vontade de verdade, os pensadores não percebem em que medida ainda são devotos da crença no mundo verdadeiro, conforme define o autor no aforismo 344 em *A Gaia Ciência*. A devoção à verdade faz com que o conhecimento científico e filosófico alcance um estatuto religioso. Esta constatação também se encontra em *Crepúsculo dos Ídolos*, obra na qual Nietzsche desabafa: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” (2000a, p. 32). A devoção causada pela vontade de verdade corresponde à

crença na gramática, exercendo o mesmo efeito de uma fé religiosa para os seus eruditos devotos.

A suspeita direcionada às crenças metafísicas encontra na arte o critério para ver a ilusão como bela e necessária: “*Precisamos da mentira para chegar à vitória sobre essa realidade, essa ‘verdade’, ou seja, para viver... [...] A arte e nada além da arte. Ela é quem possibilita a vida em grande medida, é quem induz à vida, o grande estimulante da vida...*” (Nietzsche, 2005, p. 275-276). Justificar esteticamente a existência significa admitir a ficção e as metáforas como necessárias para se viver, uma vez que a vida é uma criação artística.

Nietzsche retoma a idéia de afirmação artística em *A Gaia Ciência*, afirmando que a arte ainda permite tornar a vida suportável. Surge então um novo sentido atribuído à arte: tornar-se obra sem intermédio dos artistas e dos elementos artísticos; viver artisticamente, sem consolo metafísico. Da percepção artística de si e do mundo parte-se para a assunção da própria existência: a arte encenada torna-se arte vivida. A obra de arte desce do palco e se encontra em cada aspecto da vida. Esta consiste na derradeira gratidão de Nietzsche diante da arte: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (Nietzsche, 2004, p. 132). A arte se encontra entre os valores criados para *transvalorar* a existência.

O alívio e o prazer proporcionados pela arte (trágica) são incorporados ao *amor fati*. Aceitar a verdade da aparência e afirmar a vida são suas premissas para “aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! [...] Que a minha única negação seja *desviar o olhar!*” (Nietzsche, 2004, pp. 187-188). A afirmação do mundo transforma em belo tudo que inevitavelmente existe.

Aprender com os artistas a atribuir beleza à realidade permite escapar do pessimismo e da moral negadora do mundo. Permite, ainda, viver a aparência com toda profundidade.

A *transvaloração* nietzschiana declara que não se deve fazer guerra ao que é necessário; na mesma medida Nietzsche se reaproxima da afirmação trágica da vida por meio do pessimismo dionisíaco, apresentado no aforismo 370 d'A *Gaia Ciência*. A devoção a Dioniso intensifica a crítica a Schopenhauer e Wagner, ambos celebrados em *O Nascimento da Tragédia*. Assim, o pessimismo dionisíaco retoma o trágico ao se afastar da influência sofrida pelo romantismo de Schopenhauer e o nacionalismo wagneriano.

Com a crítica ao pessimismo romântico Nietzsche denuncia o idealismo dos filósofos que negam o mundo exterior e renunciam diante da vida. O pessimismo dionisíaco, ao contrário, incorpora o impulso de afirmação da vida e de criação artística. A dupla designação do pessimismo expressa abundância ou empobrecimento. O dionisíaco expressa abundância de vida, a capacidade de “transformar todo deserto em exuberante pomar” (Nietzsche, 2004, p. 273). O empobrecimento de vida traz a marca do sofrimento, ressentido e resignado. O pessimismo dionisíaco representa a vontade artística criadora e trágica. Este novo sentido atribuído a Dioniso encontra na justificativa estética da existência a superação da vontade de verdade, assim como representa a aceitação do mundo enquanto obra artística:

Minha nova concepção do pessimismo como uma busca voluntária dos lados terríveis e questionáveis da existência: com isso, fenômenos familiares do passado tornaram-se claros para mim. ‘Quanta ‘verdade’ um espírito suporta e ousa?’ Questão de sua força. Tal pessimismo poderia desembocar nessa forma dionisíaca de dizer sim ao mundo, tal como ela é: até o desejo de seu absoluto retorno e de sua absoluta eternidade. Com isso, seria possível um novo ideal de filosofia e de sensibilidade. (Nietzsche, 2005, p. 250).

Nietzsche questiona o peso de suportar a verdade, indicando que a arte torna suportável viver, desde que ocorra a criação de si como obra artística. A busca pela construção da própria obra confronta as doutrinas que buscam a felicidade ou a negação da realidade devido ao sofrimento intrínseco à vida: “‘Que importa a felicidade!’ – Há muito que não viso à felicidade; viso à minha obra” (Nietzsche, 2005a, p. 281), assim responde Zaratustra aos que perguntam sobre os objetivos de sua saga. Transformar-se em obra requer assumir o próprio destino e se redimir diante do passado: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção!” (Nietzsche, 2005 a, p. 172). Redimir-se do acaso e transformar todos os acontecimentos em atos da vontade faz com que a vontade não possa querer se vingar do tempo, desejando modificar o irreversível. Isso requer uma atitude criadora poética e artística.

A redenção ocorre ao se aceitar plenamente o destino. Portanto, torna-se necessário relacionar *amor fati* e eterno retorno. Por se tratar de um tema que exige uma ampla discussão, não serão apresentadas, aqui, todas as interpretações sobre esta sentença *abissal*. Mas, em resumo, pode-se dizer que o eterno retorno é o pressuposto para a aceitação redentora, uma vez que traz a noção de existência efêmera e eterna. Gilles Deleuze considera o segredo essencial do eterno retorno seu aspecto “seletivo” (1983, p. 37). Para Deleuze a proposição nietzschiana se afasta da noção de retorno cíclico. O eterno retorno é seletivo porque impõe uma postura afirmativa da vontade e do pensamento, constituindo uma lei em direção à autonomia da vontade, purificada da moral, que assume os acontecimentos como decisões e expulsa os elementos negativos, impedindo que retornem. Trata-se de uma repetição que seleciona apenas as condutas afirmativas, com as quais se suporta o peso do retorno, possibilitando a travessia do abismo confrontado. No entanto, a seleção diante do passado vivido pode indicar um

sentimento de vingança contra o tempo, causando ressentimento em relação aos acontecimentos experimentados. A interpretação de Deleuze contraria o sentido pleno do *amor fati*, o desejo de ver como belo a totalidade da existência, sem combater a realidade, somente desviando o olhar, mas sempre afirmando o destino, aceitando a irreversibilidade do tempo e das ações vividas.

A interpretação de Martin Heidegger (1996) para o eterno retorno opõe-se à tese deleuziana afirmando que se trata do “retorno do mesmo”, conciliado à força da vontade de poder – impulso vital de todos os seres existentes. Heidegger considera o eterno retorno a afirmação absolutamente trágica da existência. O eterno retorno implica uma transformação absoluta do indivíduo em relação à vida, isto é, a *transvaloração* confirma a necessidade de criar a própria existência visando assumir, heroicamente, os atos vividos e transformá-los em obra artística.

A possibilidade de presenciar infinitas vezes o mesmo instante, sem lutar contra o passado, pode provocar duas posturas distintas, uma reativa e outra afirmativa. Nietzsche retrata a passividade reativa como um sintoma do niilismo, devido à ausência de valores e à vontade de nada; neste caso não ocorre a superação redentora, mas apenas o domínio do ressentimento e do desejo de vingança em relação ao tempo irreversível dos acontecimentos. O oposto desse caminho tomado pelos ressentidos consiste na assunção heróica do destino, aceitando também o retorno dos instantes vividos.

Assumir a tragicidade da existência, da mesma forma que um herói trágico assume os seus atos como obra do destino no qual se enredou, implica assumir plenamente os preceitos do eterno retorno e do *amor fati*. A realização do ato heróico de se apropriar do fardo vivido relaciona-se à vontade de poder; esta se define pela multiplicidade das forças que atuam no mundo e compõem a vida. A vontade de poder expressa uma luta incessante por superação,

que se expande e ultrapassa a dimensão orgânica da qual se origina. Nietzsche define a vida e o mundo como vontade de poder, concluindo que toda força atuante expressa tal vontade. Desse modo, a assunção do destino depende da intensificação afirmativa da vontade de poder, que se opõe à passividade do agir reativo. Nietzsche apresenta a diferença entre a vontade afirmativa e a reativa através das noções de super-homem (*Übermensch*) e último homem. Ao se redimir, assumindo a existência enquanto obra, ocorre a superação do niilismo; desse modo o homem se transforma em “ponte” de transição para superar o cansaço relacionado à vida reativa:

Foi ainda lá [entre os homens] que recolhi, no caminho, a palavra ‘super-homem’ e a convicção de que o homem é algo que deve ser superado – de que o homem é uma ponte e não um ponto de chegada e que lhe cabe dizer-se feliz do seu meio-dia e crepúsculo como caminho para novas auroras. (Nietzsche, 2005a, p. 236)

Construir por si mesmo o “caminho para novas auroras”, percorrido sem a vontade de vingança em relação ao tempo e redimir-se das próprias ações significa ser livre diante do próprio destino. A fórmula do *amor fati* implica a redenção proposta por Zarathustra, trazendo à cena a sentença do eterno retorno para afirmar plenamente o mundo e a existência individual. Assim, a filosofia nietzschiana proclama que o sofrimento não traz a redenção para a morte, mas sentencia uma vida eternamente celebrada.

O super-homem, por meio da redenção combinada ao eterno retorno, atravessa a ponte que supera o niilismo advindo da “morte de Deus”. Em *A Gaia Ciência* se encontra o episódio vivido pelo homem à procura de Deus, que percebe a ausência de crenças e o deserto niilista. Constatada essa descrença, ele inicia um discurso a

respeito da necessidade dos próprios homens transformarem-se em deuses para se colocarem diante do abismo aberto com a morte dessa divindade: “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?” (Nietzsche, 2004, pp. 147-148).

O niilismo no qual se encontram os últimos homens, filhos do grande cansaço, promove o assassinato da suprema divindade. “Matar Deus” significa destruir o que havia de sagrado no mundo. Ainda que perpassasse pelo sentido religioso, o desprezo de Nietzsche pelo niilismo não sugere a crença religiosa como consolo existencial. A ausência do sagrado torna a vida um deserto, mas, ao atravessá-lo, Nietzsche desenvolve uma perspectiva com outras valorações para preencher o enorme vazio niilista¹.

¹ A interpretação de Martin Heidegger a respeito da frase “Deus está morto” (1996) parte da pergunta sobre a essência do niilismo e da metafísica para pensar o destino da história ocidental. Para Heidegger, a “morte de Deus” representa o declínio do mundo supra-sensível, desembocando no estágio niilista, no qual ocorre a desvalorização dos “valores supremos”. Com essa destruição se instala o estado final da metafísica, uma vez que “morreu” seu fundamento último. O nada conseqüente da ausência de valores e fundamentos traz a possibilidade de superar a decadência das verdades metafísicas. Superar significa “transvalorar” os sentidos atribuídos ao mundo e à existência, de modo a evitar substituir com novas doutrinas o lugar deixado por Deus. Deve-se atravessar completamente o niilismo, por meio da força que enfrenta o perigo para alcançar a salvação. Esta força consiste na vontade de poder: princípio para a instauração de valores correspondentes a uma vida plena. O declínio da metafísica tradicional ocasiona a decadência da noção de sujeito autoconsciente, assim, a *transvaloração* implica uma nova conduta diante da realidade, desempenhada pela sentença do eterno retorno do mesmo. Desse modo, ocorre a transformação do homem em busca de assumir o domínio da terra. No entanto, transformar-se em super-homem não supõe ocupar o lugar divino; interessa estabelecer um novo “sol” para o horizonte, que ilumine o “mar” tragado pelo deserto niilista. Heidegger considera a arte a essência das novas perspectivas valorizadas através da vontade de poder. A *transvaloração*, por fim, opõe a perspectiva artística ao império da técnica; a primeira permite o advento do super-homem e a última representa a incapacidade de “buscar Deus”, porque se prende a valores racionais que impedem vislumbrar um outro horizonte possível.

A perspectiva que nasce da “morte de Deus” se baseia no aprendizado trágico a respeito da imposição do destino, aspecto considerado indispensável para aceitar e afirmar a vida, sem recorrer a consolos metafísicos e divinos. Renunciar à crença em Deus levaria à transformação do homem num ser elevado, pois, segundo Nietzsche, “talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*” (2004, p. 193). A superação redentora se relaciona diretamente à “morte de Deus”. A “grandeza desse ato” possibilita aos homens se libertarem de uma existência que impede a plena realização de seus destinos. Da “morte de Deus” nasceria um novo homem, elevado e livre, capaz de *transvalorar* a existência.

O perspectivismo filosófico de Nietzsche cria princípios norteadores que se destituem dos referenciais teóricos tradicionais, criticando o dogmatismo das doutrinas científicas e colocando sob suspeita as crenças metafísicas. Nietzsche denuncia, através dos referenciais artístico e trágico, a pretenciosa busca pela verdade. No entanto, sua *transvaloração* filosófica exige suportar a ausência de fundamentos seguros e verdadeiros, sendo necessário suportar o peso *dessa verdade*.

Com o eterno retorno a afirmação trágica do *amor fati* se radicaliza, sendo uma aceitação repetida eternamente, que representa o afrontamento do destino a partir da redenção. O eterno retorno se transforma no “maior dos pesos” caso não se aceite a eternidade da própria vida: “A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente.” (Nietzsche, 2004, p. 230). Neste momento ocorre a afirmação trágica da existência: *Incipit tragoedia* [começa a tragédia]. O circuito formado por *amor fati*, redenção e eterno retorno se relaciona à gratidão de Nietzsche direcionada à arte e ao ato de construir dionisiacamente a existência. A vida, enquanto obra inacabada, torna-se tão infinita quanto o mundo a ser eternamente reinventado. As perspectivas e interpretações construí-

das são fictícias como a arte: permitem decifrar a trágica sentença de que não há verdade além da aparência e justificar esteticamente a vida.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris: Universitaires de France, 1983.

HEIDEGGER, Martin. La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’. In: _____. *Caminos de bosque*. Tradução de Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid, 1996

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com um martelo*. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. [Fragmentos Póstumos] Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.

NIETZSCHE E O TRÁGICO: ABERTURA PARA A VALORIZAÇÃO DA DIFERENÇA

*Joana Tolentino**

*Em oposição ao tempo dos símbolos que é um tempo com
vencimentos e por oposição ao tempo da dialética, que é
apesar de tudo linear, chega-se a um tempo de interpretações
que é circular.*

(FOUCAULT, 1997)

No momento de crise de paradigmas em que vivemos somos eventualmente levados a uma tentativa de refletir e ressignificar o sentido da arte e da política, do *homem como animal político*, clássica máxima de Aristóteles que parece ter se perdido ao longo do tempo, pelo menos em sua universalidade semântica. Então nos perguntamos: o quanto os conceitos nietzscheanos e seus escritos sobre a arte, o ser humano, a sociedade, a educação têm de políticos? Não de teoria política, mas de uma política que é praticamente condição de possibilidade do homem e que parece estar entrelaçada aos valores artísticos e imanentes.

* Mestre em filosofia pela UFRJ, professora da FEBF/UERJ.

Uma vez que “*toda leitura de Nietzsche é tanto uma demolição quanto uma reconstrução, condicionadas pelo tempo, história e lugar*” (ANSELL-PEARSON, 1997), interessa-nos perguntar: qual é o valor do político para nós? Nós, homens da contemporaneidade, que ainda tentamos em vão classificar-nos, a nós mesmos, como *pós-modernos* (seria *adequado*?) - ou modernos? Afinal, vemo-nos ainda hoje profundamente marcados pelos valores da modernidade. O quanto a ação política e a atuação artística se vêem imbricadas em um momento de crítica aguda à democracia representativa e da tentativa de erigir um novo formato possível para a esfera da práxis, na qual a atuação seja efetivamente imprescindível.

É por isso que Nietzsche torna-se um companheiro propício e atual: extemporâneo que foi, enxergou não só críticas à sua época – a modernidade, e ao seu lugar — a Europa (e mais especificamente a Alemanha), mas talvez, justamente por ter tentado atuar de forma localizada e pontual, foi profundamente global e atemporal, tendo seus escritos ultrapassado séculos e sendo eles, principalmente hoje, bastante instigantes e pertinentes. Nietzsche parecia antever práticas culturais, políticas, artísticas, educacionais que apenas despontavam e atingiriam seu apogeu só posteriormente.

No que tange à peculiaridade de sua ontologia, podemos observar que ela se manifesta de forma transversal em seus escritos, principalmente estéticos e políticos, sobre temas recorrentes como arte, cultura, educação, moral, religião, modernidade. Assim, ao enfocarmos a pesquisa sobre “*um aspecto-chave na filosofia de Nietzsche: seu pensamento político*” (ANSELL-PEARSON 1997), nos deparamos com tal dispersão e inter-relacionamento com outros aspectos acima citados, principalmente a relação do homem com a sua própria existência. Falaremos de arte e política em Nietzsche através das aberturas que ele propiciou

com suas reflexões para pensarmos políticas culturais e educativas, através de reflexões sobre o estatuto ontológico da arte e sua importância na sociedade, através da proposição de novos modos de vida e novas formas de ser.

Afirmar Nietzsche como um pensador essencialmente artístico e político se faz ainda mais relevante quando é premente a necessidade de se optar na atualidade por modelos e lógicas de funcionamento alternativos aos vigentes, onde a máxima da acumulação monetarista, sob a qual vivemos, se vê estrangulada pelo desemprego, pela degradação ambiental, pela desvalorização da arte, da educação e da cultura. Esta lógica unívoca (ou binária), mercantil-industrial, que opera apenas sobre os antípodas de fracasso-sucesso, tem sido freqüentemente apropriada para outras esferas da vida — como a arte, a cultura, os recursos naturais, a educação, as relações inter-pessoais.

Nessa expansão irrefreada e uniformizante, o fazer autêntico e criativo perde seu valor e lugar nas sociedades complexas contemporâneas. Em nome do mapeamento da diversidade de modos de existência pelos saberes institucionalizados, a própria existência findou por reduzir-se a um restrito quantitativo de fórmulas que possam ser largamente reproduzidas e massivamente adotadas. Enquadrou-se a multiplicidade de indivíduos, de obras artísticas, de culturas (de sonhos, de anseios, de valores) em algumas poucas variações, que possam ser facilmente forjadas em bens de consumo. Enxergamos em Nietzsche, porém, justamente o oposto a esse movimento teleológico que parece seguir um determinismo histórico: a valorização da ação singular, do indivíduo criativo no interior do grupo cultural — daquele que é *transvalorador* dos valores anímicos da modernidade, que busca a aproximação dos valores esquecidos da arte, do jogo, do *agon*, não se escusando de sua inserção ativa no tecido sócio-cultural.

Nesse sentido, aproximamos, na obra do filósofo em questão, as esferas da ação (ética) e da política aos valores

artísticos e imanentes – o que nos indica uma ênfase na arte como expressão do próprio modo de ser do homem em sua existência. A partir deste viés, esmiuçaremos a valorização, na obra de Nietzsche, dos paradigmas imanentes de jogo, embate, disputa, *agon*, conflito (entendidos aqui como semelhantes), que pressupõem a valorização da diferença, da multiplicidade, da alteridade, adotando como marco teórico principal seu primeiro livro: *O nascimento da tragédia*.

Entendemos assim que a capacidade para a realização de uma ação política efetiva, singular e criativa, que aqui denominamos por micropolítica, só pode ser adquirida, aprendida ou transmitida através dos valores e mecanismos que permeiam o universo artístico, posto que: “o meio mais importante para o descobrimento da ‘verdade’ do ser humano, segundo Nietzsche, não [é] a política, mas a arte. Acreditava que é através da apreciação da arte trágica que o indivíduo pode atingir um ponto de vista além de sua estrita existência pessoal.” (ANSELL-PEARSON, 1997).

Para Nietzsche, então, a própria experiência política, inerente à vida de todos os homens, estaria intimamente imbricada com a arte, pois somente através da arte pode o ser humano aprender a perceber a sua experiência pessoal como parte de um todo, de um tecido social, para além do individualismo da contemporaneidade. Ao valorizar que se vivencie e se estructure a ação política a partir dos valores e do *modus operandi* da arte, da atuação artística e performática, que, embora coletiva, em última instância, nasce sempre da congregação de ações individuais, o que Nietzsche realizou foi a valorização do aspecto micropolítico da política. E isto o filósofo realizou enaltecendo a ação singular, original, criativa, baseada no modelo grego agonístico, exemplificado pelas tragédias antigas, como único capaz de romper com os projetos normatizantes que imperaram ao longo da história da

cultura ocidental, favorecendo apenas o surgimento e o fortalecimento do *animal de rebanho*: o assujeitamento e a apatia política.

De acordo com a interpretação de Roberto Machado, o trágico moderno é a tentação filosófica do pós-kantismo, que erige o idealismo absoluto, a metafísica dialética, em um desejo desmesurado de fusão com o divino. Coube à Nietzsche, que era filólogo de formação e prática, juntar ao trágico o fenômeno grego do dionisíaco, que era próprio à concepção da música em Schopenhauer e Wagner. A interpretação exclusivamente filosófica da tragédia já iniciara com Schelling em suas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Nesse sentido a tragédia era interpretada como uma arte filosófica (ou ontológica), capaz de acessar uma sabedoria mais primordial do que aquela possibilitada pelo conhecimento teórico. Para Nietzsche ela era uma arte superior justamente porque sua genealogia remetia ao espírito da música (em sua gênese havia apenas o coro trágico), e a música era considerada por ele uma arte propriamente metafísica, i.e., que expressaria um saber trágico, não só por expor a superfície ou a beleza apolíneas, mas por acessar o dionisíaco primordial. A ruptura estabelecida pelos filósofos modernos com as reflexões até então vinculadas às tragédias antigas, buscou uma duplicidade de princípios/pulsões para explicar esta arte – cujo estatuto ontológico era enaltecido por mostrar-se como único terreno possível para uma tentativa de superação da antinomia kantiana irreduzível entre fenômeno e coisa-em-si (MACHADO, 2006).

Mas Nietzsche não foi um filósofo do trágico, mas um *filósofo-trágico*, pois foi aquele que, com a maior ressonância possível, ousou afirmar uma visão trágica do mundo, aquele que disse com mais intensidade, e sem ressalvas, um sonoro sim à vida, em toa a sua beleza e dor. Ele propôs, então, um renascimento do espírito trágico, que identificara no povo grego, como um projeto efetivo de política cultural para a Alemanha. Porém a originalidade

de Nietzsche no seu movimento de *volta aos gregos* não era nem o elevado valor atribuído à tragédia, nem sua interpretação através de uma duplicidade de forças antagônicas, de um dualismo (SZONDI, 2003). A Grécia antiga já havia sido traduzida, antes de Nietzsche, pela serenidade e beleza apolíneas, mas este filósofo inova ao valorizar também um outro lado, sombrio e mais primordial, representado pelo princípio dionisíaco. Para Nietzsche e os alemães de sua época a tragédia era uma arte superior que exprimia uma sabedoria trágica ontológica e ele representou os princípios antagônicos, sobre os quais erigia-se essa arte, com os princípios *apolíneo* e *dionisíaco*. A oposição que se estabelece aqui é entre, por um lado, a beleza e a medida apolíneas e, por outro, a desmesura da embriaguez dionisíaca. Estes dois conceitos são, no entender do filósofo intempestivo, pulsões artísticas inerentes à vida e ao mundo, i.e., ao que há de mais propriamente ontológico — são expressões estéticas que brotam da própria natureza: “Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta” (NIETZSCHE, 1992).

Porém, o verdadeiro salto que Nietzsche deu, para além das outras interpretações filosóficas das tragédias gregas, foi de conteúdo, pois diz respeito à peculiaridade de sua ontologia, ontologia esta que abarca as diferenças, que é dinâmica e por isso se constrói e reconstrói no tempo, em uma agonística imanente. Para Nietzsche não só as tragédias gregas representavam uma sabedoria ontológica, seguindo a linha do movimento do idealismo alemão que o antecedeu, mas essa sabedoria só poderia ser expressa por essa arte porque era uma sabedoria trágica e não dialética, como asseguraram anteriormente Schelling e Hegel. Afinal, ao longo de todo *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche deixa clara a relação que propõe entre os princípios *apolíneo* e

dionisíaco, que traduzem a dualidade da existência mesma, em sua mistura entre beleza e terror, medida e desmesura: é uma relação de co-presença, e não de fusão ou síntese — como o encaminhamento previsível de todo modelo de relação dialética. Para Nietzsche, entre esta dualidade de pulsões estéticas da natureza a luta, o jogo, o conflito não findam, não se harmonizam em uma nova unidade, existindo apenas reconciliações temporárias. “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que **a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações.**” (NIETZSCHE, 1992)

A eterna tentativa de conciliação, inconstante e sempre conflituosa, das divindades Apolo e Dioniso, que faz surgir a arte trágica, onde *Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio* (NIETZSCHE, 1992), é a própria expressão da contradição primordial da existência, que determina a sua tragicidade. Contradição que se estabelece entre a individuação (representada pelo princípio apolíneo) e o uno-originiário (representado pelo dionisíaco) — onde há a dissolução do *principium individuationis* na unidade informe.

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência, pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente existente e Uno-primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa. (NIETZSCHE, 1992)

Essa preocupação estrutural nietzscheana em não propor uma relação dialética entre os pilares sobre os quais repousa sua ontologia trágica, pode parecer em um primeiro momento pouco relevante, mas traz em si o embrião de uma valorização da diferença, da pluralidade de modos de vida. Este que pode parecer

um pequeno detalhe de uma interpretação ontológica, alicerçará, após amadurecimentos e transformações em sua filosofia, os escritos tardios onde Nietzsche critica radicalmente a padronização dos seres humanos como *animais de rebanho*, fazendo uma ode àqueles *legisladores de si*, capazes de criar critérios e paradigmas que não sejam universais, mas originais, e de justificá-los com a sua própria existência — os *espíritos livres*. (NIETZSCHE, 2000 e 2001).

Em nossa interpretação Nietzsche esgarçou a possibilidade de uma lógica dialética, uma vez que, na tentativa vã de realizar uma síntese dos pólos contraditórios (apolíneo-dionisiaco) em um terceiro termo — aos moldes do movimento descrito por Hegel como *aufhebung*. Em seu livro *Fenomenologia do espírito*, Hegel narra esse processo dialético, traduzido para o português como *superação*, que ele denomina como *aufhebung*, cujo significado é uma transformação que se opera no interior da dicotomia entre os dois pólos, anteriormente delineados, através dos quais estes se fundem em um terceiro termo – a síntese, composta principalmente pela absorção daquilo considerado positivo e da dissolução do negativo, na busca pela identidade, tal como as palavras de Hegel no livro supra-citado: “*Aqui a aparência se torna igual à essência.*” (HEGEL, 1992), ou na apresentação da segunda edição do mesmo, feita por Henrique Cláudio de Lima Vaz: “*A necessidade imposta ao discurso de mostrar na seqüência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador*” (HEGEL, 1992). A lógica dialética, assim, conduz a uma busca pelo fundamento e aqui, em Nietzsche, estamos falando de uma lógica que conduz ao a-fundamento – ao diferente, múltiplo, diverso, indeterminado: uma lógica paradoxal. (DELEUZE, 2006).

Nietzsche teria sido “incapaz” de realizar a operação simplista de reduzir a diversidade do real à identidade. Incapaz

porque percebeu que o movimento dialético, em última instância, suprime as diferenças na busca por novas (ou velhas?) unidades. Embora, em um primeiro momento, a dialética pareça ser um movimento revolucionário — ele apenas reforma, mas não altera muito a lógica binária que tradicionalmente coordena o saber humano cartesianamente. Na perspectiva de Nietzsche os pólos opostos da contradição se mantêm em sua força e a busca é então pelo convívio, pela coexistência das múltiplas características opostas e até mesmo contraditórias. Ainda que esta coexistência de forças distintas entre o mesmo e o diferente seja difícil e sempre instável, ele é alcançado no intervalo do instante, no interior mesmo de uma eterna luta, de um eterno *agon* — como o embate vigoroso entre duas potências em um conflito sem possibilidade de resolução, dissolução, consenso.

Esse caminho construído por Nietzsche é aqui entendido como a busca de uma relação entre esses princípios fundamentais que não os subjugue, nem suprima a pluralidade constitutiva, mantendo a importância de cada um para a totalidade. Deixa-nos, assim, a evidência, já em seu primeiro livro, de que a dialética, com a sua tendência de supressão do que há de ‘negativo’, com a culminância em um processo de síntese que, em última instância, não mantém a singularidade dos diferentes — não se configura como uma saída efetivamente possível para a alteridade, sem a redução de ambos os pólos a uma identidade.

Nietzsche caminhou assim para a percepção de que a relação entre esses princípios em oposição é necessária, e a manutenção desse conflito é indispensável à própria vida e existência, apresentando-se sob a forma de uma coexistência de ambos, algo que ele nomeou, metaforicamente, como uma *união conjugal*. União essa que não significa uma fusão entre os termos opostos, mas sua inter-ação, entre atração e repulsa, permitindo um movimento paradoxal, livre, vigoroso e intermitente entre os pólos

das oposições, que traduzem o próprio movimento da vida: “Aproximamo-nos agora da verdadeira meta de nossa investigação, que visa ao conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de arte ou, pelo menos, à compreensão intuitiva do **mistério dessa união.**” (NIETZSCHE, 1992).

Nietzsche delinea, então, a relação que há entre essas duas pulsões artísticas que lutam em constante embate, e do movimento que daí se origina, ininterrupto e conflitante, entre os pólos em oposição, responsável pela produção de toda a multiplicidade do real. O *mistério*, ao qual o autor se refere, é a relação paradoxal que esta união propõe.

Ao mostrar-se em sua forma bruta, dissociado do apolíneo, o dionisíaco é bárbaro e pode aniquilar o indivíduo pela visão do lado horrível e obscuro inerente a cada fragmento de individuação, constituinte, em última instância, da própria totalidade, quando gerada no tempo da finitude: pequenos fragmentos individuados do todo, aleatoriamente dispostos como uma colcha de retalhos – metáfora da própria ferida da existência. O apolíneo e o dionisíaco se mostram assim inerentes à própria natureza e, consequentemente, ao próprio ser humano, coexistindo, com prevalência ora de um, ora de outro, de acordo com a peculiaridade de cada instante: ora trazendo à superfície a dor grotesca da sabedoria trágica do existir, ora ocultando-a sob o belo véu da aparência.

*No entanto, daquele fundamento de toda a existência, do substrato dionisíaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjugado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que esses dois impulsos artísticos são obrigados a desdobrar suas forças em **rigorosa proporção recíproca**, segundo a lei da eterna justiça.*
(NIETZSCHE, 1992).

O resultado dessa co-existência entre diferentes, cuja harmonia se dá apenas no instante, seria o próprio trágico, no

interior do qual não pode haver a supressão deste nítido espaço da alteridade.

Isto se torna evidente, afinal, quando Nietzsche não consegue efetuar essa fusão dos termos na qual a diferença é negada, e finda por manter a oposição, propondo um conflito insolúvel entre os princípios, que seja capaz de preservar as características e o espaço próprio de cada impulso artístico da natureza. Por concebê-los como indispensáveis para o próprio ‘engendramento’ da vida, eles não podem ser fundidos dando origem a um terceiro termo, que, evidentemente, não é nunca capaz de dar conta da diversidade antagônica do real, posto que é sempre reduzido a uma nova identidade. Mantêm-se assim a difícil relação entre os princípios apolíneo e dionisíaco, relação essa que Nietzsche vai batizar com muitos nomes diferentes: “*misteriosa união conjugal*” (Ibid, p.42) “*recíproca necessidade*” (Ibid, p.40), “*luta incessante*” (Ibid, p.27), “*periódicas reconciliações*”(Idem), “*aliança fraterna*” (Ibid, p.129-130), “*eterno contraditório*” (Ibid, p.40), “*conflito insolúvel*” (Ibid, p.72), “*imensa oposição abismal*” (Ibid, p.97). Onde se preconiza a coexistência de ambos os princípios: um existindo somente porque aprende a viver com o outro, com o diferente, no espaço do próprio conflito.

Toda a operação dialética de supressão das diferenças torna-se de difícil operacionalização no interior da obra nietzscheana, mesmo em seu primeiro livro, aqui privilegiado. De início, recorreremos ao fato de que a oposição fundamental apolíneo-dionisíaco, não pode ser devidamente traduzida pelos termos formais de tese e antítese. Nenhum dos dois princípios artístico-ontológicos pode ser entendido como negativo, posto que, no interior do pensamento trágico de Nietzsche, ambos os princípios afirmam a vida, ainda que cada qual à sua maneira – o valor tanto da memória quanto do esquecimento.

Efetuada uma análise cuidadosa de *O Nascimento da tragédia* pode-se perceber, enfim, que a tentativa de reconciliação, sobre a qual Nietzsche se debruça, chegando a citá-la textualmente, não segue os moldes da dialética idealista, mas propõe, ao contrário, uma coexistência entre diferentes, uma vez que mantém a peculiaridade e a importância de cada princípio. Nietzsche, ao efetuar uma nova forma de inter-relação no interior do próprio conflito — posto que necessita da manutenção do espaço conflitual — valoriza o embate, o *agon*, a disputa. Este é o modo de não negar a alteridade, mas sim, de propor a recíproca necessidade entre os diferentes, que são no livro representados pelos dois termos da oposição (Apolíneo—Dionisiaco), o que finda por estrangular a lógica dialética, evidenciando sua tendência para a ‘mesmidade’. A breve ‘reconciliação’ nietzscheana, que eventualmente ocorre de modo instantâneo e fugaz, não suprime a oposição, mas percebe que, para a plena existência abundante de cada princípio, o seu oposto, o seu adversário, o seu rival tem que estar ao lado, em uma relação de concomitância, em uma busca infinita pela harmonização, nunca plenamente atingida – e por isso trágica. Uma harmonia sem ordem, a própria medida desmesurada, um oxímoro sempre desigual e dinâmico entre ambos:

Essa reconciliação é o momento mais importante na história do culto grego: para onde quer que se olhe, são visíveis as revoluções causadas por este acontecimento. Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças e com o periódico envio mútuo de presentes honoríficos: no fundo, o abismo não fora transposto por ponte nenhuma. (NIETZSCHE, 1992).

A reconciliação à qual Nietzsche se refere era o momento da trégua, na eterna e instável luta entre os princípios opostos

(apolíneo e dionisíaco) nas tragédias antigas, que expressavam a sabedoria trágica. Após o embate, que é apresentado na representação trágica entre o princípio de individuação (Apolo) e o uno-origenário (Dionísio), embate este que de fato não finda, o que ocorre é um momento de co-existência entre ambas as forças, de abertura e reciprocidade entre os diferentes. Este movimento aqui denominado por reconciliação é algo que só pode ocorrer no instante, uma vez que não há fusão, síntese entre ambos os princípios — Apolo e Dionísio não se transformam em um terceiro termo, perdendo suas singularidades. O que há é uma rápida reconciliação momentânea, onde a diferença se mantém, e por isso esta não pode se dar no tempo da conservação, no modo da permanência. Essa manutenção da diferença é exemplificada no trecho acima pela ordem de se respeitar *as respectivas linhas fronteiriças*, i. é., o espaço da singularidade de cada um: não há ponte, mas abismos múltiplos no espaço da diferença. Mas é este abismo do confronto com o adversário, com o rival, que alimenta e potencializa o que é próprio.

O que pode ser melhor observado nessa relação de emparelhamento entre os dois princípios em oposição é justamente o respeito pelas suas singularidades. A forma que melhor exprime esse emparelhamento é a de uma *união conjugal*, proposta de interpretação lançada pelo próprio Nietzsche, com uma visão do casamento enquanto espaço de disputa e conflito entre os eternos contrários, expresso na dualidade dos sexos (para a qual não há possibilidade de síntese). Uma inter-relação, uma coexistência entre os diferentes princípios, mantendo sempre a luta, o embate, o *agon* próprio ao *pathos* do grego antigo — tão valorizado no retorno à Grécia que o filósofo efetuou, como sendo o sentimento mais nobre do *ethos* do homem grego.

Essa relação entre os princípios apolíneo e dionisíaco não transpõe, em última instância, o abismo e o conflito entre os pólos da oposição, mas, ao contrário, o mantém. A própria tragédia antiga seria o exemplo disso: não a fusão entre Apolo e Dionísio, mas sua

alternância, metaforicamente traduzida na alternância entre a palavra e a música, entre herói (indivíduo) e coro (totalidade) trágicos, na representação das tragédias:

[...] ambos os impulsos, tão diversos, caminham na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (NIETZSCHE, 1992).

A arte, afinal, não é possível sem o princípio apolíneo, sem a forma. O dionisíaco bruto, que nega os valores apolíneos, é inestético em sua solidão, pela indeterminação constitutiva, é o informe. Na obra de arte por excelência, como Nietzsche considera a tragédia grega antiga, Apolo e Dionísio se mostram explicitamente nessa difícil relação, onde um *fala a linguagem* do outro, onde há a *troca periódica de presentes honoríficos*, porém com a manutenção da eterna luta entre os contrários, sem a transposição do abismo que separa a oposição. Sem almejar o consenso, que significa a estabilidade, o fundamento, mas, em contraposição, permitindo viver no conflito, na indeterminação de não ser estável substância: um afundamento. É o espetáculo político, em que ambos os pólos se apresentam para o embate, para a disputa, na incessante busca por uma reconciliação, que nunca é definitivamente alcançada. Uma obra artística do emparelhamento entre o mesmo e a alteridade entre Apolo e Dionísio: “Assim, a **difícil relação** entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma **aliança fraterna** entre as duas divindades: **Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio**: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral” (NIETZSCHE, 1992).

Entendemos aqui ser de grande importância para o contexto da política essa valorização da diferença operada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, afinal, ao propor um novo modelo de inter-relação, através de Apolo—Dionísio. Em sua interpretação trágica Nietzsche abre para infinitas possibilidades o próprio fazer humano, aproximando-o sempre da esfera da arte, enquanto artifício próprio do ser humano, condição de possibilidade para a vida. Isto porque pensamos a política como sendo o espaço por excelência de interação entre diferentes atores sociais, através da vida na *polis*, no interior do grupo cultural, o lugar para a convivência na alteridade. Enfim, onde é possível constituir um todo denominado povo, a partir de atuações locais indispensáveis para o entrelaçamento da trama do tecido social. É nesta teia de atuações político-performáticas que se reúnem forças conjuntas, a partir de suas lutas cotidianas, através de uma convivência no espaço público, na relação com a natureza e com os outros homens, tal como Nietzsche irá elaborar, em *Além do bem e do mal*: “É preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro (...) quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), nasce algo que ‘se entende’, um povo” (NIETZSCHE, 1992).

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1991.

FILIPPE, Rafael Gomes. Introdução. In: NIETZSCHE, F. *A competição em Nietzsche (seleção de textos de Nietzsche sobre o agon)*. Lisboa: Vega, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. Nietzsche a genealogia e a história In: *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado, p. 15-37. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. “Nietzsche, perspectivismo, genealogia, transvaloração”. *Cult*, a. IV, n. 37. São Paulo: Lemos, agosto 2000.

_____. “Introdução”. In: “A Grande política”, Fragmentos. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução*, n. 3. Campinas: IFCH/Unicamp, setembro de 2002.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *L'Imitation des modernes*. Paris: PUF, 1985.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Introdução: arte, ciência, filosofia. In: *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (Org). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2005.

_____. *O Nascimento do trágico na modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Considerações extemporâneas* Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês M. Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. 15. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PARÓDIA DO TRÁGICO, A REFLEXÃO SOBRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE EM NIETZSCHE E LYOTARD.

*Roberto A. P. de Barros**

Quando Nietzsche, por meio de seu Zarathustra, anuncia o seu ensinamento do Além-do-homem enquanto antídoto apolíneo ao saber dionisíaco do pensamento do Eterno retorno do mesmo, o filósofo celebra o coroamento de um longo percurso intelectual, que o levou a tentar ampliar a discussão estética através da sua associação à experiência artística efetiva, assim como à especulação filosófica. Esse anseio motivou-o a utilizar o trágico como meio de comunicação de uma perspectiva filosófica, concebida como modo de distanciamento da tradição metafísica ocidental.

O princípio determinante que na filosofia de Nietzsche aproxima filosofia e arte é a indicação de todo o saber humano como perspectivístico (GC § 374), o que a seu ver o possibilita romper as convenções metafísicas que determinaram o questionamento filosófico ocidental em sua contraposição à arte. Esse aspecto é decisivo para a compreensão da tragicidade

* Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

filosófica em Nietzsche e de como ela se torna uma paródia de si mesma (GC prefácio § 1, § 382). A paródia do trágico significa com Zarathustra a proposta de uma concepção de saber que deve associar o rigor da probidade intelectual apartada da moral e o experimentalismo, possibilitado por esse distanciamento. Com a paródia do trágico de Zarathustra, dançarino com pés leves demais para prender-se à gravidade da antiga tragédia, Nietzsche indica que o sentimento trágico não pode mais ser experimentado em sua intensidade estética na contemporaneidade, mas pode ser um precioso aliado na reconsideração do mundo e da existência, livres das dicotomias metafísicas e tornados problemas em aberto, mares aventureiros para espíritos inquiridores.

Desse modo, mesmo a hipótese do eterno retornar de todas as coisas, para a qual o ensinamento do *Übermensch* deve funcionar como a beleza apolínea que a torna suportável (Haase, 1985), não é mais pensado quer como uma tentativa de restabelecer valores artísticos da cultura grega arcaica, quer como anseio cosmológico-ontológico, mas sim como percepção de que a perspectiva trágica pode significar ainda possibilidades de à interpretação da efetividade, tornada uma questão em aberto.

A crítica nietzscheana à metafísica ocidental, que retoma o tema da tragicidade da existência, implica na formulação de um conceito de modernidade que obtém grande repercussão na filosofia contemporânea (Habermas, 1988, p. 106). A crítica racional da racionalidade e a oposição à absolutização de uma forma de consideração presentes em sua filosofia consistem em fatores decisivos para essa significação. Tais aspectos encontram-se associados desde seus primeiros escritos, onde o posicionamento teórico-metafísico inaugurado por Sócrates e Platão, que determina a necessidade do Ser e da Verdade em detrimento do Devir e da aparência, marca o início de uma época que é perpetuada pelo monoteísmo cristão e cujos reflexos são para Nietzsche evidentes,

tanto na filosofia como no movimento das luzes, quanto na física clássica em sua busca pela verdade no que se refere à interpretação da natureza (GC § 373).

A depreciação da sensibilidade e o estabelecimento do imperativo da inteligibilidade são os fatores responsáveis pela morte da tragédia, o que determina o início desta época marcada pela ontologia socrático-platônica e pelo estabelecimento da supremacia da razão. Essa atitude inaugural, fundada na adequação do Ser à verdade e pelo entendimento desta como princípio acessível apenas por via racional, relega à arte e à sensibilidade um patamar inferior ao da racionalidade e determina uma desvalorização do mundo em favor de princípios especulativos objetivantes. A partir de então, para a razão especulativa – protogênese da ciência – o próprio mundo e a vida tornam-se problemáticos, devido a sua imprevisibilidade e não conformidade com os esquematismos racionais, e passam então a ser compreendidos como carentes de correções e melhoramentos, possíveis unicamente por meio de atitude racional. A vinculação do binômio racionalidade/conhecimento com as idéias de correção do mundo e de felicidade significa para Nietzsche o processo de moralização do desejo de conhecer, pois identifica o acima mencionado desprezo da especulação racional para com a multiplicidade e dinâmica da efetividade.

A opção dos primeiros escritos em considerar o traço artístico-metafórico da verdade metafísica se desdobra posteriormente em Nietzsche em uma interpretação psicobiológica, que corrobora com o primeiro posicionamento. Para Nietzsche, o desejo de verdade é a continuidade da tendência simbólica, instintiva (BM § 3) e natural do homem, mascarada valorativamente como perspectiva puramente racional e justificada metaforicamente com a divinização da verdade e do conhecimento. Muito embora o seu fracasso histórico, a perspectiva metafísica teria sobrevivido

exatamente por esse aspecto, por exprimir a necessidade orgânica da unidade (FP. KSA 12 5 [10]) e por seduzir simbolicamente por intermédio do discurso teórico, pois jamais demonstrou a existência de suas fontes objetivas de referências.

A compreensão destas contradições leva Nietzsche a identificar um estado de crise na cultura ocidental e a desejar uma reforma dela, porém não mais em necessária continuidade com a tradição. Sua concepção de uma reforma da cultura implica no anseio por noções de racionalidade e de cientificidade que podem até mesmo inserir o desejo hegemônico do saber (HDH I § 261), mas que devem permanecer isentas de todo dogmatismo. Para ele, na contemporaneidade o desejo secular de saber do ocidente atingiu seu ponto máximo e compreende a impossibilidade de suas metas, que o possibilita a duvidar de si mesmo. Para isso corrobora o distanciamento da ciência da moral tradicional, de fundamento metafísico-religioso, precisamente em decorrência da impossibilidade de perpetuação de suas formas de interpretação fundadas em princípios absolutos e a nova compreensão do mundo como multiplicidade dinâmica muito mais ampla e complexa que aqueles. Mas voltemos rapidamente à questão artística, pois ela é decisiva para a compreensão da utilização da idéia de tragicidade em Nietzsche.

A decepção com o wagnerianismo e a necessidade de rever encaminhamentos com vistas a uma desejada reforma da cultura, o remetem à percepção de que as possibilidades culturais e vitais da arte não poderiam ser evidenciadas, quer por meio de uma análise eminentemente teórica da mesma, quer por tentativas de as tornar trágicas, pois isso apenas evidenciaria a condição meramente laudatória e moralizada da arte na contemporaneidade. O renascimento da tragédia não é possível com Wagner porque a modernidade é a época da hegemonia da ciência e de seu anseio

pela verdade¹. Nela eleva-se, simultaneamente, a verdade ao patamar de mais alta primazia, mas esforça-se, por meio da metafísica e da moralidade, em tentar manter como cientificamente efetivas formas de pensar das quais estão ausentes a necessária rigorosidade e autonomia científica na busca pela verdade. Isso para Nietzsche impossibilita inicialmente a arte como meio para uma reforma da cultura, por que ela não consiste mais na via prioritária de acesso aos homens, posto que lhe foi tomado pela ciência e pela explicação racional, restando-lhe uma função meramente apologética.

Devido a isso, os projetos de reforma da cultura e do renascimento da arte trágica necessitam ser reconsiderados. Ambos não ocupam a perspectiva prioritária da Filosofia de Nietzsche a partir de *Humano, demasiadamente Humano*, que juntamente com *Aurora*, necessitam abordar o problema das tábuas de valores da cultura, ao qual a moderna consideração da arte encontra-se subordinada. Essa perspectiva implica em confrontar-se com problemas de valor, não estéticos, e que pressupõem uma análise dos princípios fundantes da contemporaneidade, tais como a função da racionalidade e o significado moral do conhecimento e da verdade. Isso pressupõe demonstrar a fragilidade do discurso racionalista, a fragilidade de sua hegemonia eminentemente moral, através da única forma de discurso que pode ser compreendida na atualidade, o da própria ciência. Significa demonstrar como o

¹ A compreensão deste aspecto é fundamental para que se possa analisar de forma pertinente o conceito de modernidade em Nietzsche. Em muitas passagens o termo é escrito entre aspas, o que lhe confere descrédito (NT prefácio § 1). Em outros, porém, ele é utilizado sem as mesmas e é tomado de forma propositiva (GC § 377). Em ambos os casos, todavia, modernidade significa para Nietzsche o período marcado pela hegemonia do saber. A utilização do termo de forma crítica, portanto, refere-se à uma incoerência com este princípio, ou seja, a contradição entre o direcionamento da cultura ocidental para o saber e concomitantemente a isso a sua fixação em princípios dogmáticos.

desejo de verdade a todo custo acaba por fragilizar as suas próprias bases ancestrais e que a própria verdade, tal como pensara a metafísica e o dogmatismo cristão, não apenas não é possível de ser alcançada, como jamais existiu. No que se refere à reflexão acerca da contemporaneidade, isso significa a indicação de que algo de outro que não a modernidade se inicia a partir de um novo referencial científico. Significa falar da possibilidade de superação (*Überwindung*) interna, espiritual, da modernidade (GC § 380) e não mais de sua superação conservativa (*Aufhebung*), ou continuidade².

À ciência concebida por Nietzsche são associadas a perspectiva histórica e a psicologia, pois elas tornam evidente que o esforço especulativo humano jamais foi ou será racionalmente puro ou incondicionado, assim como de que ele se alterou no decorrer da história humana. Falar de conhecimento humano significa necessitar a sua proveniência e as suas motivações, as quais Nietzsche relaciona não com a verdade mas com impulsos e autoconservação nos domínios intransponíveis da ampliação constante de âmbitos de poder. Em outras palavras, para Nietzsche o saber é perspectivístico e sempre associado a interesses vitais e de poder, para o que a racionalidade é apenas um meio. Entretanto, a constatação da sua supremacia na cultura ocidental revela que a sua supressão e o retorno a um estágio anterior a este apresenta-se

² Esta significação individual e “interna” não foi analisada por Vatimo ao considerar a reflexão nietzscheana sobre o fim da modernidade. Vatimo identifica na crítica de Nietzsche e Heidegger à noção metafísica de fundamento o início da idéia de não continuidade conservativa própria da modernidade e por isso tenta indicar a fragilidade das perspectivas de ambos. Todavia, o “in sich selbst “Überwinden” de Nietzsche rompe com a idéia de superação própria do Esclarecimento e do idealismo alemão, a partir do ponto de vista de que uma tal superação se dá primeiramente na compreensão perspectivística do espírito tornado livre, o que o leva à aventura do experimento e da criação. Superação como *Überwindung* significa criação do outro possível e não na continuidade do já estabelecido.

como um sonho romântico, precisamente a tendência que moralizou a arte e a encerrou no domínio do sublime, da normatização do gosto e do imaginário, o que determinou o seu afastamento da vida efetiva.

Conferir um novo valor à racionalidade não significa se opor a ela por completo, mas ao dogmatismo metafísico a ela associado, que implicou no seu afastamento e na atitude hostil para com o mundo e com a vida. Trata-se do pressuposto primeiro com vistas a uma ciência não dogmática que coloca a probidade e não a verdade como valor mais elevado e, desse modo, vê-se associada à criação artística a partir do ponto de vista de que a atividade de ambas podem ser aproximadas de uma incessante criação de formas interpretativas e representativas. Elas se diferenciam apenas nos aspectos mais pragmáticos, pois a ciência determina e torna reais os seus objetos, assim como visa dominá-los, ao passo que a arte apenas os representa. Outra que a metafísica, e portanto passível de ver-se associada ao experimentalismo interpretativo-representativo da arte renascida tal qual uma Fenix, ambas fornecem uma nova justificação à Existência, a partir do ponto de vista de que o abandono das interpretações antropomórficas e eminentemente formais, revela um mundo de complexidades e possibilidades de interpretação infinitas, fundamentalmente devido ele necessitar ser entendido necessariamente como produto de uma perspectiva que represente, avalie e atribua valor.

Essa ciência livre da seriedade e da gravidade metafísica Nietzsche chama de Gaia Ciência. Com ela ele afirma a nova sedução de um mundo tornado então um mar para os homens de conhecimento, que se tornaram livres das amarras morais da tradição. Ela é o último passo rumo ao experimentalismo que marca *Assim falava Zaratustra*, possibilitado pela morte de Deus e da verdade, devido à inatualidade efetiva de ambos. O renascimento do trágico que ela anuncia significa o desejo de um

confrontar-se com um mundo tornado cheio de possibilidades, mas também de perigos, sendo que a verdade e o conhecimento podem estar entre eles. O retorno ao trágico e à arte consistem em readaptar a necessidade humana da ilusão ao desejo pelo conhecimento, para com isso tornar atrativa a busca deste mesmo e então superar (*überwinden*) o nihilismo da contemporaneidade, causado pela impossibilidade de realização das metas formuladas pela metafísica e pelo vazio deixado pela percepção de sua auto-supressão. A paródia do trágico significa a ironia, o afastamento para com a seriedade que caracterizou a metafísica, com o que o filósofo deseja poder associar o experimento inspirado na arte à ciência interpretativa e amoral, que para dele conjuntamente com a característica embelezatória deve buscar modos novos de investigar a efetividade e assim superar o nihilismo, a nadificação dos valores, da cultura ocidental contemporânea.

II

As repercussões da crítica racional da racionalidade da filosofia de Nietzsche são conhecidas e com grande significação para o debate acerca da consideração contemporânea das noções de modernidade e de pós-modernidade. O desmaravilhamento para com a razão que este posicionamento trouxe consigo dá início à discussão acerca do fim da modernidade a partir da reconsideração da racionalidade e da ciência. Em Lyotard essa influência se faz presente, com restrições a Nietzsche, no que diz respeito aquilo que o filósofo francês identifica como sendo a forma mítica de justificação da ciência, cuja compreensão de sua incongruência marcaria o início da pós-modernidade. No seu controverso *A condição pós-moderna*, Lyotard explicita aquilo que ele entende com o termo: “ele designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras do jogo da ciência, da literatura e

das artes a partir do fim do século XIX. Aqui se situam as transformações que remetem à crise das narrativas (*récits*)” (Lyotard, 1979, p. 7).

Esta passagem, que abre a introdução da obra, é significativa por vários aspectos. Inicialmente pela noção de condição (*état*), que associada à crise das narrativas significa não uma posição propositiva, ou seja, uma proposta do autor para uma nova época, mas antes uma leitura desta; a constatação de um estado que já existe e está estabelecido nas sociedades pós-industriais contemporâneas. Trata-se, portanto, de uma condição, tornada possível pelo processo crítico das artes e das ciências, decorrente da incompatibilidade com os valores fundantes e da justificação tradicional de ambas, o que Lyotard nomeia como crise das narrativas, dos discursos de justificação tanto das ciências quanto das artes e que ele associa com o nihilismo nietzscheano e com o sublime kantiano enquanto efeitos mais evidentes do ceticismo da contemporaneidade.

Pós-modernidade nomeia o estado de sociedades e culturas pós-industriais que trilharam a senda que leva das luzes até a contemporaneidade, que alcançaram áreas de elevada emancipação crítica e que passaram a compreender as contradições internas desta forma de discurso. A modernidade é, com efeito, condição primeira da pós-modernidade, enquanto desejo de emancipação, progresso e experimento. É o momento em que a experiência histórica leva à mais severa autocrítica do ideário científico-nacionalista ocidental (Browning, 2000, p. 27). Mas se a Pós-modernidade é marcada por essa compreensão do próprio saber, que acaba por perceber, apesar da justificação cultural, a sua transformação em tecnociência, ela não deve ser vista como uma linha de continuidade da modernidade, pois ela rompe com o padrão conceptivo desta. Mas em que sentido isso deve ser entendido?

Para o filósofo, ela consiste não em um estágio posterior à modernidade, ou meramente uma autocrítica do “projeto moderno”, mas antes é estado de impossibilidade das justificações tradicionais do saber e, desse modo, ela é um outro momento que não apenas não necessita preservar o anterior, como pode mesmo esquecê-lo (Lyotard, 1999, p. 97).

Surgida inicialmente no domínio das artes, a perspectiva pós-moderna é resultado crítico do desejo de experimentação, libertação do formalismo e desobjetivação da produção artística, que acaba por alcançar o domínio do discurso. Entretanto, devido ao ainda presente comprometimento do modernismo com a tradição iluminista e com o aspecto mítico das justificativas tradicionais, Lyotard mobiliza uma consideração política-cultural do modernismo e identifica a resistência dos modernos contra a pós-modernidade como retração do real, como relação sublime do presentificável com o concebível, tendência fundada na faculdade de “presentificação”, na nostalgia da presença que sente o sujeito humano, na obscura e vã vontade que o anima apesar de tudo” (Lyotard, 1986, p. 24). Desse modo, o pós-moderno diferencia-se do moderno por ser: “[...] aquilo que no moderno alega o “impresentificável” na própria “presentificação”; aquilo que se recusa à consolação das boas formas, ao consenso de um gosto que permita sentir em comum a nostalgia do impossível; aquilo que se investiga com “presentificações” novas, não para as desfrutar, mas para melhor sentir o que há de impresentificável” (ibidem, p. 26)

Pós-moderno significa, nesse sentido, o estado da cultura após as transformações das regras do jogo científico e, por conseguinte, a incredibilidade diante das metanarrativas racionais, o que possibilita a uma ampliação da percepção e, portanto, a presentificação daquilo que para os modernos seria impresentificável. O problema então se instaura a partir da incongruência do saber científico com os próprios pressupostos que marcaram a sua

identidade, a saber: o afastamento do conhecimento do mítico e do épico.

É, por conseguinte, no limite da modernidade que se dá a compreensão de que o discurso científico, estabelecido a partir da crítica denotativa das narrativas épicas, não pode englobar todo o saber, o que abre a questão da distinção entre ciência e a sua legitimação. Desde Platão, o discurso lógico-racional indica a sua intenção em separar-se do narrativo devido à ausência do fornecimento de provas e incongruências lógicas nos enunciados deste. A partir de então, o discurso mítico passou a ser sinônimo de uma outra classe de mentalidade, atrasada, primitiva, selvagem, alienada (Lyotard, 1979, p. 48). Na modernidade, estabelece-se a perspectiva performática da ciência que, no iluminismo, adota uma versão emancipatória fundamentalmente filosófica (Ibidem, p. 57), desta separação, entretanto determinada pelo desejo de unidade e pela escatologia potencializadas pelo pensamento cristão (Lyotard, 1993, p. 92). A modernidade porém, é fundada na instrumentalização político-estatal e na adoção dos jogos denotativos de linguagem em seus aspectos pragmáticos, a partir do valor objetivo de enunciados e abstendo-se dos performativos, ou seja, não sujeitos a critérios de falso e verdadeiro (Lyotard, 1979, p. 60).

A diferenciação entre fazer, saber e legitimação – entendidos no momento de crise do moderno – revela que a justificação da ciência é pragmática, baseada na possibilidade de convencimento e consenso de seus enunciados, assim como de um discurso estável, auto regulado, que os transmita. Tais pressupostos implicam na influência do meio social e não a neutralidade, imparcialidade ou pureza do saber científico, precisamente caracteres de sua legitimação mítica. O Estado ou a empresa abandonam a recitação de legitimação idealista ou humanista e buscam uma nova forma para esta na eficiência, no performático e no poder (Ibidem, p. 76).

Para Lyotard não foram as luzes, mas precisamente o aprofundamento da necessidade da legitimação performática de seus enunciados denotativos, que leva a ciência a compreender o seu pragmatismo a ponto de lhe possibilitar compreender a sua possível independência com relação às narrativas. Isso marca para Lyotard o início do pós-moderno, a partir da superação da autoridade das metanarrativas universalizantes, nem míticas nem épicas, mas ideológicas. Com isso separam-se ciência e metafísica a partir da adoção daquela de dois critérios: a) Do modo de fornecer a comprovação de seu enunciado e b) Qual a condição do verdadeiro (consenso). Desse modo, ela é definitivamente inserida no domínio fundamentalmente humano e relacionada tanto ao poder político como à legitimação moral. Legitimação designa o processo segundo o qual um “legislador” cuida e é autorizado a prescrever as condições para que um enunciado seja acolhido como científico pela comunidade científica. Ela se dá não unicamente por meio de indivíduos, mas de instituições e discursos, tais como a universidade e a filosofia, que conferem validade científica aos enunciados mediante o recurso às metanarrativas, tais como “verdade”, “neutralidade”, “objetividade”, “racionalidade” (Ibidem, p. 57).

Para Lyotard, assim como para Nietzsche, o consenso científico é estabelecido exteriormente, a partir das instituições, que determinam os limites dos discursos, dentre eles o epistemológico. Desse modo, a justificação do saber científico na pós-modernidade mostra-se como sócio-política e não unicamente epistemológica e a ciência, apartada da Formação humana (*Bildung*), torna-se uma subseção do conhecer, com a única exigência da recorrência denotativa (objetiva) dos enunciados cognitivos.

A linguagem torna-se então força criadora de sentido, estabelece a imanência do discurso sobre as suas regras, o que significa que a ciência deve ser tomada fundamentalmente como

jogo de linguagem justificada pela sua competência e não pela sua veracidade, a partir do exame e comprovação da efetividade de seus enunciados. É a criação de sentidos que impossibilita a ciência de se apartar completamente das metanarrativas e da metafísica, pois pressupõe a legitimação e o consenso, mas o que deve ser mudado nela é a forma com que estes aspectos são considerados, por isso Lyotard admite uma maior pluralidade de jogos de linguagem sem regras pragmáticas que constituem o meio social.

Ciência e o próprio meio social passam a ser considerados a partir da noção wittgensteiniana de jogos de linguagem (relações elementares nome-objeto), que propõe não apenas a comunicação, mas a heterogeneidade da mesma, ao que Lyotard acrescenta o agonismo de seus pressupostos. Isso é por ele entendido como Paralogia, como respostas verbais sistematicamente inadequadas, mas desse modo como forma de ultrapassamento do conservadorismo da legitimação narrativo-performativa, baseada em noções como a dialética do espírito, emancipação da humanidade ou acordo de homens e vontades livres obtidas por meio do diálogo (Idem, p. 98).

Mas a paralogia não descarta o consenso, ele permanece como horizonte, que jamais será alcançado, pois a racionalidade não pode capturar completamente a realidade articulada (Browning, 2000, p. 11). Entretanto, ela se afasta das formas tradicionais de consideração do consenso universal baseado em dois pontos fundamentais: a) que os locutores, aqueles que falam, entrem em consenso acerca das metaprescrições de validade universal para todos os jogos de linguagem. b) que a finalidade do diálogo é o consenso (Lyotard, 1979, p. 106).

Sua proposição baseia-se numa força de desestabilização desses modos explicativos – a partir da compreensão de que o consenso é um estado de discussão e não um fim – e que gere o surgimento de novas normas de inteligência ou de novas regras

do jogo de linguagem científica que devem circunscrever um novo campo de pesquisa determinado pela localidade (Ibidem, p. 99). Trata-se da idéia de disseminação de pequenas narrativas, de sentidos e de polemização, concebida em oposição à possibilidade de uma sistematização, de redução das complexidades, que por si só não pode apartar-se de seus fins já previamente estabelecidos³. Paralogia significa a tentativa de minimizar as idéias de controle e de dominação implícitas em todas as metanarrativas e sistemas, ela designa o cálculo de interações em lugar de definições e essências, ela pressupõe jogo de responsabilidades e não apenas de enunciados, assim como o estabelecimento de regras não autocráticas, mas esclarecidas pelas noções de pragmaticidade e de prescritividade da denotação científica e de sua metanarrativa. Ela pressupõe e evidencia que a pragmática social não é limitada como a científica e a existência de redes de classes de enunciados (denotativos, prescritivos, performáticos, técnicos, valorativos etc...) heteromórficos.

Paralogia e jogos de linguagem podem então ser entendidos como jogos de informação, restritos ao momento considerado, mas como jogos de possibilidades inesgotáveis, que garantem a respeitabilidade de posições, a partir da compreensão de que a ciência se baseia na sua competência de aplicação de um critério de validade. Finalmente, à guisa de conclusão, basta apenas evidenciar os pontos em que o pensamento de Nietzsche e o de Lyotard parecem se aproximar. Ambos partem de uma crítica de toda forma fundamentalmente laudatória de saber e se colocam em favor da necessidade de uma autocompreensão da ciência e contra o extremo formalismo do discurso filosófico, ou seja, contra a tendência da filosofia metafísica de hipostasiar-se em uma hiperlinguagem especulativa, que deseja englobar normativamente

³ Segundo o seu próprio critério performático. (Lyotard, 1979, p. 105).

toda forma outra de discurso. Como alternativa ambos propõem uma ciência humanizada, pautada não no desejo de avaliação objetiva e final do mundo, mas como agonal atividade interpretativa-comunicativa-representativa, para a qual uma qualquer tipo de compreensão finalista é descartada, pois a ciência não pode ser caracterizada pela felicidade nem pela verdade, mas pelo simples poder de pôr em perspectiva. Devido a esses fatores saber e arte podem ser aproximadas, pois em ambos os casos não mais ocorre a possibilidade de uma redução teórica formalista, mas figuração.

Ambos convergem para uma interpretação externa da ciência, que acaba por compreendê-la como atividade simbólica e por isso culturalmente inseparável da tradição mítico-artística que a precede. Nietzsche encontra a saída para essa dependência na paródia enquanto que Lyotard opta pela estetização do poder inteiramente envolvido no seu prazer e justificação. Tanto Nietzsche como Lyotard são autores que direcionam a filosofia para a compreensão não moralizada da condição e realizações humanas sem pressupostos pré-determinados e buscam com isso, superar a crise de valores que ambos antevêm na cultura ocidental. Em ambos encontra-se um esforço reflexivo de reconsideração do simbolismo que o épico e o trágico possam significar. Isso com vistas à identificação de suas possibilidades e limites na contemporaneidade, em uma época de afastamento do dogmatismo metafísico e do direcionamento do pensamento para o experimento interpretativo, do qual a arte fornece um exemplo positivo (Ibidem, p. 73).

REFERÊNCIAS

LYOTARD, J. F. *La condition postmoderne*. Paris: Les éditions de Minuit, 1979.

_____. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1999.

_____. *Moralités Postmodernes*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experiments*. Belin: Merve Verlag, 1986.

BROWNING, Gary K. *Lyotard and the End of Grand Narratives*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

HAASE, Marie Luise. *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und in Nachlass 1882 – 1885. Nietzsche – Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 13, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). G. Colli und M. Montinari (Hg.). Berlin/New York: de Gruyter/DTV 1980.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Nihilismo e Hermeneutica na cultura pós-moderna*. Tradução portuguesa de Maria de Fátima Boavida. Lisboa: Ed. Presença, 1987.

O TRÁGICO NA ECOLOGIA SOB O OLHAR DE TEILHARD DE CHARDIN

Witold Skwara *

Ancorada nas origens remotas da Cosmogênese, a moral natural, energética e evolutiva, concebida por Padre Teilhard de Chardin, geólogo e paleontólogo, é constituída na sua totalidade por "sedimentos" hierarquicamente sobrepostos, tais como: a interioridade — pensamento reflexivo; a pessoa — plena consciência do próprio "eu"; a liberdade — faculdade individual de optar; o amor — energia espiritual de atração; a ativação — capacidade excitadora do Real, e a pesquisa — ofício sagrado de conhecer e de fazer. Estes "sedimentos" interligados em conjunto culminam, tanto numa excelência distinta, quanto numa escola original da responsabilidade ¹, que deve ser entendida no sentido

* Professor de Filosofia da UFPE.

¹ É necessário observar que a excelência ou a escola (como alguns pretendem) da responsabilidade elaborada por Teilhard de Chardin, constitui indubitavelmente uma originalidade, mas não exclusividade, visto que dela tratam direta ou indiretamente vários autores preocupados com o futuro do gênero humano e com a questão do meio-ambiente, entre os quais merecem ser citados nomes como: de *Emmanuel Lévinas* — o modelo *dessein*, «un autre moi-même»; *Hans Jonas* — o modelo parental, a ameaça e a heurística do medo; *Frank Tinland* - o modelo

muito mais vasto e mais profundo do que é comumente aceita (NOGARE, 1970, p. 222).

Tendo um suporte estrutural desta dimensão, a responsabilidade intuída e exaltada por Teilhard torna-se naturalmente um instrumento tão valioso e tão vigente hoje em dia, como nunca antes, entre as diversas idéias e as numerosas correntes éticas² ainda dispersas e não sistematizadas, que se preocupam com o dilema ecológico, isto é, com a preservação do "meio ambiente" e que defendem a sua integridade física e biológica perante os perigos e as ameaças provenientes da nossa civilização, rica no "*esprit de géometrie*" e pobre no "*esprit de finesse*"³, ou seja, fortemente marcada pela mentalidade neopositivista (DORST, 1983, p. 103-108), o que vale dizer, pela "idolatria" exagerada da ciência e da tecnologia, da indústria e da economia (LACROIX, 1996, p. 94).

No fim do milênio, tal tendência persistente do Homem, que perdeu a noção do limite e da medida, produziu uma capacidade de dominar a Natureza e forjou uma postura racional e calculatória, utilitarista e pragmatista, mediante a qual explora e tiraniza

filogênico, o navio «Terra» e aqueles que nela habitam; *John Rawls e John Passmore* - o modelo «doméstico»; *Brian Bary* — o modelo igualitarista.

² Entre as numerosas e sempre crescentes concepções éticas do meio-ambiente, sobretudo *anglo-saxônicas*, com um leque rico e diversificado de valores e de leis, de normas e de imperativos que orbitam nos diferentes planos e nas diferentes incidências, mas de modo preferencial, ao redor da «VIDA», ou seja, dos seres humanos e dos seres não-humanos, da flora e da fauna, para preservar a harmonia e a estabilidade da biosfera — delicada e vulnerável «malha» de ecossistemas povoados pelos micros e macros organismos — é possível distinguir quatro correntes dominantes de caráter normativo e axiológico, a saber: *a antropocêntrica ou homocêntrica, a biocêntrica ou individualista, a holística ou ecossistêmica, e a corrente da Proteção dos Animais.*

³ *Blaise Pascal* (1623-1662), filósofo e matemático francês do século XVII, introduziu uma distinção entre o "*esprit de finesse*" e o "*esprit de géometrie*", para nos ajudar a entender o cuidado e a ternura, a responsabilidade e o afeto pelo ser humano e pelo mundo.

desastrosamente o Real, provocando a destruição da flora e da fauna (DUBOS, 1973, p. 163 e 203; GARAUDY, 1979, p. 390; ROSZAK, 1979, p. 248).

No momento em que a biosfera estremece perante a agressão insensata do Homem contemporâneo e quando se levanta, por toda parte, uma onda de alerta solidária em defesa da Terra devastada, as grandes colunas da moral natural, construídas por Teilhard sobre os alicerces da sua *Weltanschauung*, tomam agora um relevo capital como um contributo providencial à problemática da crise ambiental.

É verdade que o nosso autor não se ocupava diretamente com os problemas ecológicos, visto que a agressão e a degradação do meio natural, no tempo em que ele vivia, ainda não afetavam a vitalidade da Terra no sentido global, mas local e regional, sem gerar a perplexidade universal. Um grito para salvar a vida do nosso planeta vem só a ressoar com a força nos anos 70 e 80 (MORIN e KERN, p. 76-77).

Mesmo assim, as afirmações vigorosas de Teilhard, visionário e místico, no sentido de que o Ser Humano já começa a germinar nos abismos insondáveis do "Estofó Cósmico", tecido do ínfimo, do imenso e do complexo; de que o berço onde ele nasce tem o nome "Demeter": Terra-Mãe, a Estável, a Grande, a Rica, a Divina...; de que ele é último rebento a florescer no cimo da "Árvore da Vida"; de que ele possui um parentesco físico e biológico com todos os corpos estelares e com todos os organismos vivos; de que ele é uma verdadeira "ogiva" do templo sideral, pela qual passam todas as forças da Evolução e todas as fibras da Matéria, as afirmações de tal expressão e de tal ressonância ultrapassam sem dúvida as fronteiras do seu tempo e suscitam no interior do Homem contemporâneo uma nova sensibilidade axiológica e uma nova consciência moral.

O atributo moral da responsabilidade, enraizada nos "sedimentos" antro-po-cósmicos, que desabrocha da liberdade e do amor, envolvendo em si, de modo complementar e equilibrado, o *esprit de finesse* e o *esprit de géometrie*, ambos apoiados simultaneamente sobre a vontade e a razão do Ser Humano, é um contributo precioso de Teilhard à época de nossa civilização, pois há décadas que analistas e pensadores contemporâneos constataam e denunciam o sintoma doloroso de uma altivez e uma arrogância, de um descuido e uma negligência pela importância e pelo destino da Terra-Viva.

Há um abandono da reverência, indispensável para cuidar da vida e de sua fragilidade. A continuar esse processo, até meados do século XXI terão desaparecido, definitivamente, mais da metade das espécies animais e vegetais atualmente existentes. É o que nos informa o conceituado e recente relatório sobre o estado da Terra (*The State Environment Atlas*) dos Estados Unidos. Com eles desaparece uma biblioteca de conhecimentos acumulados pelo universo no curso de 15 bilhões de anos de penoso trabalho evolutivo. Há um descuido e um descaso na salvaguarda de nossa casa comum, o planeta Terra. Solos são envenenados, ares são contaminados, águas são poluídas, florestas são dizimadas, espécies dos seres vivos são exterminadas; um manto de injustiça e de violência pesa sobre dois terços da humanidade. Um princípio de autodestruição está em ação, capaz de liquidar o sutil equilíbrio físico-químico e ecológico do planeta e devastar a biosfera, pondo assim em risco a continuidade do experimento da espécie *homo sapiens* e *demens*. (BOFF, 1999, p. 19-20).

A voragem cega e desenfreada da "tríade" cúmplice, ciência-técnica-indústria (MORIN e KERN, p. 107), produzida pelos racionalismos abstratos e delirantes, parcelares e reducionistas, que tomam posse da aventura humana e que aceleram a marcha de "progresso", leva consigo, a partir da segunda metade do

século XX, a crise civilizatória e ecológica, de tipo global, porque se estende a todos os níveis da biosfera como sistema integrado, quebrando a harmonia e a interação, isto é, a homeostase existencial entre as partes e a totalidade em que estão incluídas, ou seja, entre os seres vivos e o meio natural, entre os ecossistemas e a Terra.

A crise ecológica de caráter global, que põe em risco e em perigo a biodiversidade da Terra "agonizante", faz apelo urgente à razão e ao coração do Ser Humano, único responsável atualmente (ERICKSON, p. 101-166) pelo distúrbio orgânico e pelo futuro nebuloso da "Árvore da Vida", assim como único capaz de inverter ainda a destruição em curso da flora e da fauna, como agente reflexivo e inteligente da retroação no seio da biosfera, através da reabilitação dos princípios e das normas morais, universal e indelevelmente impressos no juízo da própria consciência⁴, embora abandonados e ignorados por ele, mas, de qualquer forma, sempre presentes na origem dos seus empreendimentos individuais e coletivos, culturais e civilizatórios. Trata-se aqui dos renovados princípios e das aplicadas normas de amizade e solidariedade, de cuidado e compaixão, de justiça e paz, de reverência e amor, ou seja, de uma descoberta e de uma reunificação, de um novo contrato e de uma nova convenção do Homem com a Criação

⁴ A consciência moral é um juízo da razão, pelo qual a pessoa humana reconhece a qualidade moral dum ato concreto que vai praticar, que está prestes a executar ou que já realizou. Em tudo quanto diz e faz, o homem está obrigado a seguir fielmente o que sabe ser justo e reto. A consciência é uma lei do nosso espírito, mas que o ultrapassa, nos dá ordens, e significa responsabilidade e dever, temor e esperança. É a mensageira d'Aquele que, no mundo da natureza como no da graça, nos fala através do véu, nos instrui e nos governa. Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993, p. 393, n. 1778; Ver também: GIOVANNI REALE - DÁRIO ANTISERI. *História da Filosofia*. Vol. I. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 566-570; PHILOTHEUS BOEHER - ETIENNE GILSON. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970, p. 480-482.

cósmica (LACROIX, Op. cit., p. 98-99) e com a "Comunidade" dos viventes⁵, que representam intrinsecamente um rico leque de valores físicos e metafísicos, estéticos e espirituais.

À luz das considerações feitas sobre a moral natural, energética e evolutiva, principalmente sobre a excelência da responsabilidade, merecem ser abordados seletiva e sinteticamente⁶ alguns atos alarmantes de agressão e de violência, praticados pelo *Homo Occidentalis, Scientificus e Technicus*, autor da crise ecológica⁷, contra o frágil e precário equilíbrio bio-físico da Terra-Mãe (JONAS, 1990, p. 24; SERRES, 1990, p. 28; FALK,

⁵ Portanto, vai ser preciso nos reconciliar com a natureza. Como? Quais os procedimentos? Será que a mera fusão sob a forma primitiva continua possível? Não, certamente. Estamos *no* mundo, mas é evidente que não somos mais *um* com ele. A antroposfera emancipou-se definitivamente da *biosfera*. Natureza e humanidade são para sempre duas entidades distintas. Entre dois parceiros que, como elas, passaram pela prova da separação, o projeto de uma fusão total não parece utópico? O caminho do entendimento não passa por uma operação de forma jurídica? Nesse momento não se faz necessário falar de *convenção*? Essa é a verdadeira posição da moral planetária. Portanto, o conceito-chave ao redor do qual gira a problemática da reconciliação é o do contrato. Faz-se necessário destacar que esse *contrato com a natureza* é uma das mais fecundas da época contemporânea. A moral planetária convida-nos para uma revolução radical do pensamento que tem por emblema conceitos que se tornaram familiares: a «aliança com a natureza», a «parceria entre o homem e a natureza», o «contrato natural», o «pacto», a «carta». – Cf. MICHEL LACROIX, op. cit., p. 90.

⁶ Para ter uma idéia da complexidade e da importância da defesa do meio ambiente nos tempos atuais, basta saber que no ano de 1964 apareceram cerca de 3 mil publicações científicas junto com as patentes, relacionadas somente com a preservação da atmosfera, e no ano de 1967 atingiram no mundo inteiro o número de 25 mil, demonstrando uma tendência sempre crescente.

⁷ Baseando-se no terreno das mudanças ocorridas durante a segunda metade do último século, a ecofilosofia insiste em afirmar que a crise ecológica de hoje é a crise da cultura ocidental, por excelência científica e técnica, a qual, uma vez assimilada pelos povos "tradicionais", faz desaparecer do campo social as formas da vida mais antigas e faz promover entre eles uma agressão contra o meio ambiente. Cf. ANDRZEJ PAPUZINSKI. Op. cit., p. 166-167.

1972, p. 199)⁸, tais como: a poluição ambiental, o desflores-tamento, a desertificação, que no parecer dos investigadores e dos especialistas provocam, em conjunto, o efeito de estufa, a mudança climática, o aumento dos níveis do mar, a aridez dos campos e a extinção das espécies.

A precariedade da sobrevivência de grande parte do planeta, por causa da penúria de meios, ombreia com o excesso destes. Nos países mais ricos, a produção esgotou ou fragilizou os ecossistemas e reduziu a fertilidade. A poluição pelo excesso de meios utilizados desenvolve-se lentamente, mas atinge profundamente as capacidades de sobrevivência do planeta, mediante chuvas ácidas, gases tóxicos, excesso de hidratos, riscos nucleares e também pela segregação social e pela pobreza. O desejo de domínio absoluto do homem sobre a natureza encontra, assim, obstáculos e chega a um termo ou, pelo menos, a um limite.

As poluições são numerosas e ainda mal conhecidas, pois o seu ciclo de manifestação é longo por vezes e põem novamente em causa este planeta que nos parecia tão belo, pelo aquecimento climático, a poluição dos lençóis de água, pela toxicidade da atmosfera, a degradação das casas, os bairros de lata, os acidentes de trabalho (Bhopal, Seveso, Tchernobyl...). As poluições fazem pesar um risco sobre o futuro da criação na sua globalidade, por afetarem os próprios princípios vitais. Em face destes perigos, há muitas pessoas que têm medo e acreditam que o mundo acabe, acusando disso a criatividade humana, que mais se assemelharia à do aprendiz de feiticeiro do que à de um adulto responsável. (LAVIGNE, 1997, p. 95-96).

⁸ A "Terra-Viva", na sua majestosa unidade, se apresenta como um sistema frágil, constituído por equilíbrios providenciais, mas de extrema «precariedade», entre a energia solar, os oceanos, a atmosfera e a biosfera (um véu diáfano de vida ao redor do nosso globo), no qual, a delicada organização dos arranjos e dos ecossistemas se rompe e se destrói com maior facilidade, antes de tudo, face ao poder técnico e industrial do Homem que trouxe à luz a vulnerabilidade da Natureza

Mesmo que a Terra, de vez em quando, seja flagelada pelas forças naturais, como as poeiras estelares, as radiações cósmicas, as erupções vulcânicas, os maremotos violentos, os tornados e os ciclones, no entanto, a partir da época industrial, o Homem moderno tornou-se o maior poluidor e o maior destruidor do seu ambiente físico, porque degrada, de dia para dia, os elementos constitutivos da biosfera, através da introdução intensiva das substâncias nocivas lançadas no ar, despejadas na água e proliferadas nos ecossistemas (GRZESICA, 1993, p. 150).

Os vaticinadores "pessimistas" da ciência já prognosticam que a Terra, entidade orgânica, em breve saturada de venenos, como uma gigantesca esponja encharcada em metais pesados de mercúrio e de chumbo, que nada numa atmosfera irrespirável, pobre em oxigênio (O_2) e rica em gases tóxicos, não permitirá mais a vida saudável dos seres humanos. O excesso de dióxido de carbono (CO_2), que atua como estufa, aumentará aos poucos a temperatura para favorecer as enchentes e os dilúvios pela fusão do gelo nas calotas polares; a libertação descontrolada do hidrogênio (H_2) não queimado e do cloro (CL_2) industrializado, será capaz de neutralizar e debilitar a fina camada de ozônio (O_3), situada a 20 km de altitude e que tem o fim de nos proteger da ação mortífera da radiação ultravioleta. Eis um fantasma real, embora distante, mas já visível, de um "suicídio" da "raça" humana, revestida evolutivamente em razão e em liberdade (DUVIGNEAUD, 1996, p. 507).

Tal degradação e destruição da biosfera delicada e vulnerável é possível, pois as relações entre os seus componentes nevrálgicos do solo, da água e do ar permanecem tão estreitos que a poluição de um afeta automaticamente o outro: produtos tóxicos espalhados sobre a Terra são arrastados para os rios e acabam por chegar aos mares, onde se acumulam; essa transferência pode acontecer também diretamente do continente para o oceano através dos ventos; do mesmo modo, os habitantes dos ecossistemas

terrestres são intoxicados, muitas vezes, pelo consumo de organismos aquáticos contaminados, numa cadeia trófica circular e fechada, responsável pelo equilíbrio ou pelo distúrbio biológico (DUVIGNEAUD, 1996, p. 507).

O componente nevrálgico da biosfera sujeito à deterioração e à degradação é a *água*, que constitui um sistema hídrico em contínua interação, denominado por ciclo biogeoquímico e que é distribuída na forma de turfeiras e charcos, de brejos e aquíferos, de pântanos e lagos, de mananciais e rios, de mares e oceanos, de nuvens e chuva, de neves e gelos.

A água em que surgiu a Vida, como uma parte essencial dela⁹, sustenta e alimenta os organismos da flora e da fauna em qualquer nível do Planeta-Terra, à semelhança do "sangue" no corpo humano, tendo uma capacidade de infiltração e de circulação, que as transformam num temível vector de propagar a poluição disseminada pelo Homem em todos os meios: solos, subsolos e litorais, com o efeito de "bumerangue", ou seja, sempre

⁹ Os seres humanos são constituídos principalmente de água, em porcentagem quase igual à da água em relação à superfície da terra. Nossos tecidos e membranas, cérebro e coração, suor e lágrimas — todos refletem a mesma fórmula de vida que aproveita, com eficácia, ingredientes existentes na superfície terrestre. Somos 23 por cento carbono, 2.6 por cento nitrogênio, 1.4 por cento cálcio, 1.1 por cento fósforo, e pequeninas quantidades de aproximadamente trinta outros elementos. Porém, somos, acima de tudo, oxigênio (61 por cento) e hidrogênio (10 por cento), reunidos em incomparável combinação molecular, chamada ÁGUA, que constitui 71 por cento de nosso corpo.

Assim, a afirmação dos ecologistas de que somos, em última análise, parte da terra, não é mero floreio retórico. Até nosso sangue contém, aproximadamente, a mesma porcentagem de sal que o oceano, onde evoluíram as primeiras formas de vida. Depois trouxeram para a terra uma reserva própria de água marinha, à qual ainda estamos ligados química e biologicamente. Não é sem razão que a água possui grande valor espiritual na maioria das religiões - da água do batismo cristão à sagrada água da vida do hinduísmo. - Cf. PAUL DUVIGNEAUD. *A Síntese Ecológica*. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 507.

regressando ao lugar de onde partiu. Por isso, envenenar a água é envenenar a Vida, é auto-destruir-se.

Neste sentido, a bem conhecida *Fundação de Jacques Y. Cousteau* empenha-se na luta incansável contra a debilitação e degradação deste elemento vital que é a água, dirigindo à consciência dos cidadãos do planeta azul, estas palavras expressivas: "Sabem como é que se designa um país sem água? Um deserto! Mas como designar um país cujas águas estivessem envenenadas? Um país onde a água tivesse deixado de ser potável, de onde a fauna e a flora tivessem praticamente desaparecido e onde, em vez de espalhar a vida, a água propagasse a morte? Esperemos que jamais, em qualquer língua que seja, tenhamos que inventar este termo" (AL GORE, p. 110-111).

É verdade que os mares e os oceanos desempenham um papel de autopurificação e de autolimpeza como o ar, tendo o poder extraordinário de receber os "lixos" da civilização industrial para reciclá-los e transformá-los – sob a condição de não ultrapassarem um certo limiar –, ou ainda, para precipitá-los nas suas profundezas, onde ficam retidos e presos nos sedimentos, mas tal poder de absorver e de digerir as substâncias contaminadas não é total e não é definitivo; segundo investigadores cautelosos, no decurso desse metabolismo bio-químico demasiadamente intenso, os microorganismos decompositores ficam saturados e intoxicados, tornando-se perigosos para o Ser Humano (LAMY, Op. cit., p. 300). Neste panorama, o acontecimento mais trágico e mais desolador na poluição dos mares e dos oceanos durante as últimas décadas é indubitavelmente o "óleo cru" (hidrocarbonatos) derramado nas águas em grandes quantidades, quando há acidentes irreparáveis das refinarias, quando há fuga de petróleo nas cabeças dos poços em exploração (DORST, Op. cit., p. 335) ou quando há desastres e naufrágios de navios-cisterna gigantes que transportam o petróleo, sem falar na lavagem dos seus depósitos.

Outra ferida dos nossos tempos, praticamente "incurável", inflingida à delicada superfície da Terra pela ação "bárbara" do Homem moderno, a "ferro e fogo", é a *desflorestação* demolidora (PAIVA, 1998, p. 16-24), a envolver, de maneira especial, as matas das zonas húmidas e pluviais, situadas acima e abaixo do Equador, que ainda sobrevivem no Sudeste da Ásia, na África Central e na América Latina.

No entanto, a destruição mais chocante e mais desoladora da biosfera, pelo avanço impiedoso do fogo (BARBIERI, p. 84) e pela ação cruel das moto-serras, ocorre na bacia da *Amazônia*¹⁰, compreendendo 6.5 milhões de km² e detendo o maior patrimônio genético (BOFF, 1995, p. 138) que se conhece sobre a Terra. Até já foram devastados, só na parte do Brasil, em menos de 25 anos, cerca de 415 mil quilômetros quadrados da floresta, algo equivalente ao tamanho da Alemanha unificada.

O tapete verde "sem fim" quando visto do espaço, o templo da biodiversidade único do planeta, a "Hileia"¹¹ selvagem que é Amazônia, sofre sem precedentes a guerra contra as árvores declarada pelos megaprojetos violentos e inescrupulosos, a saber: a favelização rural pelas grandes estradas (BOFF, 1995, p. 145-146), o desmatamento pelas empresas agropecuárias (BOFF, 1995, p. 146-147), o envenenamento das águas pelas grandes centrais

¹⁰ A Amazônia, a maior floresta tropical do globo terrestre, com três milhões e duzentos mil quilômetros quadrados só em território brasileiro, ultrapassa nossas fronteiras, abrangendo mais de oito países além do Brasil: Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. Desde o início da colonização da América, ela sempre constitui um pólo de interesse e atração para os exploradores de todo o mundo. Historicamente, sempre foi vista como área de enorme potencial, embora pouco utilizada. Cf. JAVIER ROSIQUE-EDSON BARBIERI. Op. cit., p. 81.

¹¹ Visto que na Amazônia encontra-se a maior floresta tropical e pluvial do planeta, o naturalista alemão, *Alexander von Humbolt* (1769-1859), impressionado com a imensidade vegetal, ousou chamá-la de HILÉIA, a significar na língua grega: a *terra de floresta virgem*.

hidroelétricas, a demolição das florestas pelo faraonismo técnico do Projeto Grande Carajás de mineração (BOFF, 1995, p. 149-153), o holocausto dos povos indígenas pelas vagas dos garimpeiros e dos aventureiros (BOFF, 1995, p. 154-157).

Face à Amazônia em chamas e em tormentos desencadeados pela civilização onívora de hoje, levanta-se a voz como que profética, no passado recente, de *Harold Sioli*, do Instituto Max Planck (em Plon), cientista comprometido e amante devoto das plantas e dos animais, para defender e salvar a sua segunda "Pátria" verde:

Que nunca se chegue a tanto! «Deus é grande, mas o mato é maior», diz o caboclo amazônico por respeito à sua floresta, por amor a ela, que é o seu ambiente mais íntimo. Que este velho ditado também se afirme perante o homem hodierno, com sua civilização onívora! Que a vida exuberante e colorida da Amazônia continue; que os povos com suas próprias culturas em harmonia com esta floresta também continuem a viver; pois «a meta do mundo não é a abastança mais geral possível, mas sim a riqueza de diversidade nos destinos». E que não se aproxime o derradeiro pôr-de-sol, depois de resplan-decente dia, atrás das infundáveis matas e de seus amplos rios! (SIOLI, p. 67- 68).

Conforme o notável biólogo norte-americano *Edward O. Wilson*, autor da obra *The Diversity of Life*, o mundo da flora e da fauna atravessou cinco longos "espasmos" geológicos, ligados à extinção em massa das espécies por causa de forças naturais, tais como uma mudança climática, e demorou milhões de anos a fim de recuperar-se das perdas e dos ferimentos. Contudo, o autor acredita que em virtude da explosão demográfica (WILSON, 1997, p. 272-274), da desflorestação difundida (WILSON, 1997, p. 274), da agricultura ou do pastoreio expansivos (WILSON, 1997, p. 275) e da poluição acelerada (WILSON, 1997, p. 277-278) a Terra "Viva" encaminha-se para o sexto e pior "espasmo" da extinção

atual, no ritmo impressionante de 27.000 espécies por ano, 74 por dia e 3 por hora, considerado hoje o maior cataclismo "intencional" da história geológica (WILSON, 1997, p. 289).

Se daqui em diante persistir o ritmo atual da degradação do meio-ambiente, a frequência da destruição dos habitats naturais, e de modo muito particular, a devastação das florestas tropicais, húmidas e pluviais, onde se abriga ainda mais de metade da flora e da fauna, o notável biólogo *Edward O. Wilson* calcula que 20% de todas as espécies da Terra, de microorganismos e de macroorganismos, de plantas e de animais, acabarão por desaparecer, ou dito mais corretamente, acabarão por ser exterminados para sempre dentro dos próximos 30 anos (WILSON, 1997, p. 285-287).

A partir do século XVIII, o retrospecto histórico da marcha acelerada, científica e técnica, industrial e econômica, a observação atenta da euforia produzida pelo progresso da civilização ocidental, fazem insinuar a justo título que o Homem é a única criatura na Terra a invadir e aniquilar, através do "ferro" e do "fogo", a delicada "malha" do planeta, formada de ecossistemas estreitamente interligados desde os tempos imemoráveis.

Na sua passagem inescrupulosa e bárbara, o Ser "Racional" deixa atrás de si as cinzas no lugar das florestas "sempre verdes"; as fumaças contaminadas no lugar do ar puro; as águas turvas no lugar dos rios e dos lagos cristalinos; as "manchas negras" no lugar dos mares e dos oceanos esverdeados; o solo ressequido no lugar do "húmus" fértil; a aridez desértica no lugar dos campos aráveis; as espécies dos seres vivos, dizimados e expulsos, no lugar da simbiose equilibrada da flora e da fauna.

Numa palavra, o "Homo Sapiens" perturba e desintegra o convívio pacífico da biosfera que é um sistema organicamente fechado, autocontrolado e auto-regulado, onde as partes inter-agem entre si e formam um todo bio-geo-químico admiravelmente sintonizado e ajustado. Além disso, a ação antrópica de agressão dá

a impressão de provocar um gigantesco *feed-back positivo* (MORIN E KERN, 1993, p. 110-111), isto é, uma deriva cada vez mais veloz, quase fatal e irreversível, sem nenhuma possibilidade de retorno, a prosseguir de mal para pior, a qual constantemente se auto-alimenta e se auto-amplifica de riscos e de perigos, de crises e de catástrofes, como que espalhando por todos os lados as sementes do "Evangelho da Perdição" (MORIN E KERN, 1993, p. 194 e 208).

Em conseqüência disso, o "Homo Sapiens Demens" recebe em troca, aqui e ali, as respostas violentas da Terra ofendida e maltratada, em forma de "lamentos naturais", estranhos e inabituais, tais como: as canículas e os frios, os tornados e os ciclones, as tempestades e as enxurradas, as enchentes e as inundações, as pragas e as epidemias, as fomes e as mortes.

No entanto, mesmo que o Homem moderno já tenha preparado a "espada de Dâmocles" ¹², no seio da "Árvore da Vida" (MORIN E KERN, 1993, p. 111-112), e mesmo que hoje carregue um fardo de acusações legítimas contra si, não é possível esquecer, de maneira alguma, que ele é também a única criatura da Terra dotada de pensamento e de consciência, possuidora de personalidade e de dignidade, munida de interioridade dialética; ele é "Homo Ethicus", capaz de ponderar os valores positivos ou negativos da própria conduta, de transcender as próprias limitações

¹² Dâmocles, cortesão familiar de Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa (início do século IV a. C.), que não se cansava em exaltar, sem cessar, a felicidade do poder real. «Je veux t'en faire juge», «Quero que julgues por ti mesmo», diz-lhe tirano, cedendo-lhe o próprio lugar durante um dia. Dâmocles é feliz; mas, no meio do banquete, sente que em cima da sua cabeça está uma pesada espada suspensa apenas por uma crina de cavalo, prestes a romper-se a qualquer momento. Há uma parte de verdade nesta lenda a revelar a intranqüilidade constante de Dionísio que vivia "aprisionado" por trás das triplas muralhas da fortaleza. A espada de Dâmocles serve freqüentemente como um símbolo para demonstrar um perigo iminente.

e incoerências, de modificar a própria rota civilizatória, de inverter a própria marcha devastadora dos habitats e dos ecossistemas, e por fim, de provocar um gigantesco processo de *feed-back negativo* (MORIN E KERN, 1993, p. 108) em nome de todos os seres vivos, de microorganismos e de macroorganismos, de plantas e de animais, isto é, pela *retro-ação* corajosa, que anula os desvios e corrija os erros no sistema fechado da biodiversidade, plantando na Terra ferida e agonizante, as sementes do "Evangelho da Esperança" (TEILHARD, 1968, p. 105-106 e 134; COSTE, 1994, p. 269-270).

A prova concreta de que esta expectativa é plausível e que ela tem vindo a concretizar-se em intensidade desde há um certo tempo, desde a conferência de Estocolmo (1972) até à Cimeira do Rio de Janeiro (1992)¹³; é o período em que mobilizam-se no nível individual e coletivo, nacional e internacional, vastas legiões de homens e de mulheres, oriundos de todas as classes: simples e eruditos, crentes e ateus, técnicos e cientistas, filósofos e teólogos, leigos e religiosos, cujas vozes solidárias apelam, em nome das gerações presentes e futuras, a salvar e proteger o Planeta-Terra.

¹³ Para aprofundar Rio-92, ver: CRISTIAN BRODHAG. *As Quatro verdades do Planeta. Por uma outra Civilização*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 29-62; ANDRZEJ PAPUZINSKI. *Wprowadzenie do Filozoficznych Problemow Ekologii*. Bydgoszcz-Polónia: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gydgoszczy, 1999, p. 169-171; MARC PALLEMAERTS. La conférence de Rio et l'avenir du droit international de l'environnement: critique du symbolisme politico-juridique en éco-géopolitique. *Cahiers internationaux de symbolisme*. 71-72-7, p. 105-120, 1991-1992; LEILA DA COSTA FERREIRA. O Ambientalismo após a ECO-92. *Idéias*. Ano 2, n.1, p. 49-57, jan./jun. 1995; SYLVIE MAYER. Dix-Huit Mois après le Sommet de la terre: Quelles Avancés? *La Pensée*. A 298, p. 117-123, avr./mai/juin 1994; MICHEL E CALLIOPE BEAUD E MAHOMED LABRI BOUGUERRA. op. cit., p. 45, 480-482; M. L. PELIZZOLI. *A Emergência do Paradigma Ecológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 105-122.

Ao coro destes apelos nobres associa-se também a voz profética do arauto que era privilegiado de um olhar perscrutador e que silenciou em 1955, muito antes de surgir o dilema ambiental à escala global, podendo hoje a ressonância da sua voz enriquecer providencialmente a discussão atual sobre a questão crucial da ecologia e contribuir para defesa da Terra, degradada e vilipendiada; é a voz de Teilhard de Chardin, paleontólogo e geólogo, daquele que contemplava o Universo como um "Meio Divino", que sentia o Planeta-Terra como uma "Demeter", amada e venerada, que entendia o dinamismo dela como um biorritmo de complexidade insondável, que tocava nos fragmentos fósseis da Matéria como em objetos sagrados de um Templo, que exercia a pesquisa científica como um ofício litúrgico.

Uma voz desta qualidade, por completo doada à causa da Terra e da Humanidade, ouvida e apreciada mundialmente no passado ainda recente, sem dúvida que é capaz de ajudar no tempo presente à retro-ação do processo de destruição da flora e da fauna, incentivando-nos a um *ato de responsabilidade*, nascido do AMOR ao Próximo e ao Universo, às Plantas e aos Animais (conforme a concepção científica e o testemunho pessoal de Teilhard de Chardin).

O nosso "visionário", em suas grandes intuições, recorda ao Homem contemporâneo o mesmo parentesco genealógico com todos os seres da "Árvore da Vida" imersa profundamente no "humus" do Cosmo; descobre no Homem uma "imagem ética", bela e viva, enraizada no "corpo" sideral do Universo, de onde lhe vem sempre o estímulo e o vigor, imagem hoje em dia infelizmente adormecida e esquecida; revela ao Homem os valores da moral natural de movimento, energética e evolutiva e suscita nele a *excelência da responsabilidade*¹⁴, ancorada nos "sedimentos" da

¹⁴ Sem ambicionar o paralelo crítico, neste momento cabe fazer apenas uma digressão marginal a respeito da responsabilidade contemplada por *Hans Jonas*,

interioridade e da personalidade, da ativação e da pesquisa, da liberdade e do amor; desperta na consciência do Ser Humano a vocação inata para pastorear e guardar o Real, que recebeu como uma herança; para cuidar e zelar pela "Terra-Viva", por tudo o que

em razão que ele é mais expressivo acerca de tal atributo moral, vinculado diretamente com o dilema ecológico e com a problemática ambiental de nosso tempo. Como vimos até agora, na concepção de Teilhard de Chardin, a excelência da responsabilidade, enraizada nos "sedimentos" morais do Ser Humano e junto com ele, imersa no «estofó cósmico», germina e nasce *no ato de liberdade e de amor*, revestida pela qualidade de uma «vocação», isto é, de uma resposta ao «chamamento», para zelar e pastorear o Real em sua totalidade.

No entanto, a responsabilidade sugerida por Hans Jonas é governada à guisa *heurística* pelo *sentimento do temor*, que experimenta não «homo sapiens», mas «homo faber», perante a Natureza ameaçada pela civilização tecnológica e que movida pela ternura e compaixão ostenta a solidariedade — «cuidado» heideggeriano — com as coisas e os seres vivos, ao redor de si mesmo. Essa responsabilidade se baseia numa dialética sutil do forte e do fraco, ou seja, no arquétipo da relação primordial entre os pais e a criança ainda débil e dependente a requerer uma ajuda e proteção. O despojamento total do recém-nascido manifesta a obrigação irrefutável de ser auxiliado por aqueles que o conceberam, tendo o poder de fazê-lo viver ou de deixá-lo morrer; é uma obrigação natural — um sentimento imediato e não contratual — perante aquele que não «pede» nada. Esta obrigação de doação gratuita envolve tudo o que é precário e problemático, o que é ameaçado de definhamento ou de declínio. Tal modelo da responsabilidade, oriunda da relação parental e dialética entre aquele que gera e aquele que é gerado, Hans Jonas, transpõe do campo antropocêntrico para o campo biocêntrico, com intuito de estendê-lo a tudo quanto vive e quanto perece, mas domicilia em si um valor singular, a saber: dilata o princípio de responsabilidade à biosfera inteira — aos ecossistemas, à flora e à fauna, que se degradam tão rapidamente e que podem morrer com tanta facilidade. Cf. HANS JONAS. *Le Principe responsabilité*. Paris: Édition du Cerf, 1990, p. 145, 64-65, 179-186; MICHEL LACROIX. *Por uma Moral Planetária. Contra o Humanocídio*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 115-116; CATHERINE LARRÈRE E RAPHAEL LARRÈRE. *Do Bom Uso da Natureza. Para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 265-275; JEAN GREICH ET ERNY GILLEN. De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas. *Esprit*, p. 5-21, jui./août 1991, BERNARD SÈVE. Principe responsabilité. *Esprit*, nov. 1990; JOEL NEDEL. Ecologia e Ética Ambiental. *Cultura e Fé*. n. 75, p. 52-65, out/dez 1996.

ela é e por tudo o que ela tem, ou seja, preservar e proteger a integridade física e biológica do meio-ambiente, dos habitats e dos ecossistemas da biosfera; e, por fim, o nosso "visionário", temeroso mas confiante do futuro, entrega nas frágeis mãos do Homem o comando para governar o navio «Terra» e todas as criaturas que nela habitam.

REFERÊNCIAS

AL GORE. *A Terra em Balanço. Ecologia e o Espírito Humano*. Trad. de Helenice Mazzilli, Janice M. Louzada, Lucia Faria Silva e Yara Nagelschmidt. São Paulo: Augustus, 1993.

BARBIERI, Javier Rosique-Edson. *Ecologia. Preservar para Viver*. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1992.

BOEHER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.

BOFF, Leonardo. *Ecologia. Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. *Saber cuidar. Ética do humano, compaixão pela terra*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRODHAG, Cistian. *As Quatro verdades do Planeta. Por uma outra Civilização*. Trad. de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

CALLIOPE BEAUD, Michel; LABRI BOUGUERRA, Mahomed. *Estado do Ambiente no Mundo*. Trad. de Ana Maria Novais. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

CHARDIN, Teilhard de. *Être Plus*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

COSTA FERREIRA, Leila da. O Ambientalismo após a ECO-92. *Idéias*. Ano 2, n.1, jan./jun. 1995.

COSTE, René. *Dieu et l'Écologie. Environnement, théologie, spiritualité*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1994.

DORST, Jean. *La Fuerza de la Viviente*. Trad. de Ignacio Díaz Balerdi. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

DUBOS, René. *Les Dieux de l'écologie*. Paris: Fayard, 1973.

DUVIGNEAUD, Paul. *A Síntese Ecológica*. Trad. de Isabel de Loura, Fátima de Gaspar e Carlos Gaspar. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ERICKSON, Jhon. *Nosso Planeta Está Morrendo*. A Extinção das Espécies. A Biodiversidade. Trad. de José Carlos Barbosa dos Santos. São Paulo: Makron Books do Brasil, 1992.

FALK, Richard A. *This Endangered Planet. Prospects and Proposals for Human Survival*. Vintage Books, 1972.

GARAUDY, Roger. *Appel aux vivants*. Paris: Seuil, 1979.

GREICH, Jean; GILLEN, Erny. De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas. *Esprit*. jui./août 1991.

GRZESICA, Jan. *Ochrona Srodowiska Naturalnego Czlowieka*. Katowice-Polônia: Ksiegarnia Sw. Jacka, 1993.

JONAS, Hans. *Le Principe responsabilité*. Paris: Édition du Cerf, 1990.

LACROIX, Michel. *Por uma Moral Planetária. Contra o Humanocídio*. Trad. De Yvone M^a de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Paulus, 1996.

LARRÈRE, Catherine; LARRÈRE, Raphael. *Do Bom Uso da Natureza. Para uma filosofia do meio ambiente*. Trad. de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LAVIGNE, Jean Claude. *Habitar a Terra. Uma Espiritualidade da Criação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MAYER, Sylvie. Dix-Huit Mois après le Sommet de la Terre: Quelles Avancés? *La Pensée*. A. 298, avr./mai/juin 1994.

MORIN, Edgar; KERNE, Anne Brigitte. *Terre-Patrie*. Mayenne (France), Paris: Éditions du Seuil, 1993

NEDEL, Joel. Ecologia e Etica Ambiental. *Cultura e Fé*. n. 75, out./dez. 1996.

NOGARE, Pedro Dalle. *Pessoa e Amor Segundo Teilhard de Chardin*. São Paulo: Herder, 1970.

PAIVA, Jorge Américo Rodrigues de. *A Crise Ambiental Apocalipse ou Advento de uma Nova Idade*. Lisboa: Edição Liga de Amigos de Conímbriga, 1998.

TERRORISMO E GUERRA TOTAL

Giuseppe Tosi - UFPB*

É preciso que uma série tremenda de atentados
assuste os poderosos e desperte o povo.
E. Zola, Germinal

Matais a todos, Deus reconhecerá os seus.
*O representante do Papa aos massacradores dos Cátaros de
Béziers*

O terrorismo não é um fenômeno político novo, mas remonta, pelo menos, às ações dos grupos revolucionários, especialmente anarquistas, do século XIX (BONANTE, 2003)¹. Ele adquiriu, porém, uma grande relevância na contemporaneidade, a partir da propaganda massiva que os países

* Professor do Departamento de Filosofia, Coordenador do Programa de pós-graduação em Filosofia e do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba.

¹Mas o termo tem um uso mais antigo: por exemplo, Juan Ginés de Sepúlveda, para justificar a guerra justa contra os índios, afirmava que a política do “terror” era o único meio eficaz para a salvação (“cum igitur **terrori** utili doctrina salutaris adiungitur). Ver: TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (Sec. XVI), *Verba Juris*, Ano 5, n. 5, p. 277-320, 2006.

ocidentais, liderados pelos Estados Unidos, empreenderam para justificar suas pretensões hegemônicas, após a queda do comunismo. A direita conservadora estadunidense interpretou a derubada do muro de Berlim não somente como a vitória do sistema econômico capitalista sobre o comunista e do sistema político liberal sobre o totalitarismo, mas como a vitória militar da terceira guerra mundial. Um desfecho imprevisto e imprevisível da guerra fria, onde um dos dois antagonistas simplesmente desmoronou, colapsou internamente, deixando um espaço político vazio que foi imediatamente ocupado pelas potências ocidentais, lideradas pelos Estados Unidos: uma confirmação da teoria do *horror vacui* que domina as relações de poder².

Para justificar esta política, os Estados Unidos precisavam encontrar um novo inimigo, numa lógica realista de tipo schmittiano, e “terrorismo” servia muito bem para substituir “comunismo”. Tratava-se, porém, de um inimigo diferente: invisível, deslocalizado, omnipresente, imprevisível. A guerra fria se jogava entre dois Estados soberanos com pretensões hegemônicas e os respectivos blocos de aliados. Neste caso, o inimigo era claramente definido e o jogo político claramente determinado, através da doutrina dos campos de influência recíprocos e do “equilíbrio do terror”. As duas potências seguiam certos parâmetros e códigos de conduta implícitos, que excluía ações terroristas diretas entre os dois países. A criminalização do inimigo pertencia mais à retórica política do que à realidade: de fato, nenhum atentado terrorista foi realizado pela União Soviética no território dos Estados Unidos ou da Europa e vice-versa, apesar de ambos possuírem temíveis aparatos de militares e de inteligência como a CIA e o KGB. Esses atentados, porém, eram permitidos e

² Mas é também um exemplo notável e raro do fim de um inteiro regime econômico, social e político de forma relativamente não violenta, apesar do enorme arsenal militar em jogo.

amplamente utilizados “indiretamente” nos casos em que alguns países ou grupos políticos tentassem sair das respectivas aéreas de influência, como em Cuba e em outros países da América Latina, ou em pontos de tensão entre os dois blocos, como no Vietnã.

Por outro lado, não podemos afirmar que o terrorismo seja uma mera invenção da direita estadunidense alimentada pela mídia. O terrorismo é um fenômeno real e complexo, que apresenta diversas e contrastantes características, é uma das formas de violência política que é difícil distinguir de outras formas de violência, como a guerra, a guerra civil, a guerrilha, e que está presente em todas elas.

O fenômeno deve ser visto no contexto mais amplo do uso da violência na ação política. Há um pressuposto comum a várias teorias segundo o qual a violência é parte constitutiva da política e da convivência humana, e seria utópico e até perigoso pensar na sua eliminação total da sociedade. A violência seria um mal necessário com o qual devemos conviver e uma característica intrínseca da própria política. Ela adquire até um papel positivo quando considerada como instrumento de transformação para alcançar uma sociedade melhor, onde ela poderá ser finalmente eliminada: é o caso da violência revolucionária, que se justificaria como meio para alcançar um fim positivo.

As próprias doutrinas pacifistas não respondem unanimemente à questão. Segundo Norberto Bobbio, haveria duas formas principais de pacifismo: o pacifismo ético-religioso, segundo o qual a causa das guerras deve ser procurada na natureza humana e a paz pode ser garantida somente através da conversão e transformação moral do homem. Nesta ótica, o pacifismo seria uma escolha ética, que considera a paz um fim último em si mesmo, antes que um meio para alcançar outros fins, mas, apesar do seu grande valor moral, teria pouca ou nenhuma eficácia política

(PONTARA, 2003-BOBBIO, 1997)³. Mas há também uma forma de pacifismo jurídico ou institucional, cuja máxima é “a paz através do direito”, conforme o famoso título de um ensaio de Hans Kelsen, segundo a qual a violência pode ser controlada, diminuída, ritualizada, formalizada, legalizada dentro de limites que possam ser toleráveis e compatíveis com os padrões éticos, políticos e jurídicos “civilizados” (KELSEN, 1990). Ao final, mesmo reconhecendo a violência como um fenômeno universal, existem sociedades mais ou menos violentas.

Sem entrar nesta complexa discussão, o que interessa para nós, neste momento, é mostrar que, se excetuarmos as doutrinas pacifistas mais radicais, que consideram a violência com um mal absoluto a ser erradicado, a maioria das doutrinas reconhece que há uma margem de violência irreduzível na política, que é, nos melhores dos casos, a violência institucional sem a qual a própria garantia dos direitos, e talvez a própria convivência humana, não seria possível, ao contrário do que pensam os anarquistas.

A tese que vamos defender neste ensaio é que o terrorismo não se enquadra nesses limites, ou seja, que não existe “o bom terrorismo”⁴.

³ Segundo Giuliano Pontara, uma dos maiores teóricos da não violência de inspiração gandiana, devemos distinguir entre o pacifismo, como escolha ética e/ou religiosa que recusa a guerra e a violência e a não-violência como doutrina e tática política que utiliza meios pacíficos para alcançar objetivos políticos.

⁴ Sobre o “bom terrorismo” ver as reflexões de Fernando Magalhães Existe o Bom Terror? Reflexões sobre a resistência do nosso tempo. *Saeculum*, Revista de História, v. 19, jul./dez. 2008. O autor faz uma diferença entre o terrorismo, que condena mas cujas razões procura entender enquanto reação ao imperialismo dos Estados Unidos e o “bom terrorismo”, que seria a resistência a este imperialismo promovida pela “multidão”, nas palavras de Antonio Negri e Michael Hardt. Magalhães mantém o horizonte da perspectiva revolucionária, o que vai necessariamente justificar a violência revolucionária. Ver: HARDT, Michael-NEGRI, Toni *Império*, São Paulo: Record, 2001.

Terrorismo como forma de violência política.

Uma primeira distinção a fazer é entre o terrorismo e os fenômenos criminosos: o terrorismo se utiliza amplamente de ações criminosas para alcançar objetivos políticos e não vantagens econômicas pessoais ou de grupo.⁵ Nem sempre, porém, é possível determinar claramente onde se situa o limite entre a criminalidade comum, sobretudo o crime organizado, e a criminalidade política: um caso típico são as FARC da Colômbia, cujo *status* político é objeto de uma acesa disputa.

No jogo da retórica política, “terrorista” é sempre o outro, o inimigo: os Estados Unidos chamam Osama Bin Laden e os seus seguidores de terroristas, Osama Bin Laden acusa os Estados Unidos de praticar uma política de terrorismo de Estado. Isso nos diz também algo mais sobre o termo: ninguém gosta de ser definido como tal, “terrorista” não é uma palavra que suscita imagens positivas, aliás todo o mundo procura afastar de si este termo que o estigmatiza.

A relação entre o Estado e as organizações “terroristas” é complexa: toda organização terrorista procura o reconhecimento político, todo Estado tende a negar esse reconhecimento e a considerar os “terroristas” como bandidos e criminosos comuns. Dois exemplos retirados da história italiana: os *partigiani*, que constituíam um verdadeiro movimento político de resistência aos nazistas alemães invasores e aos fascistas italianos seus aliados, eram fuzilados ou enforcados em praça pública com um cartaz que os definia como *banditi*. Trinta anos depois, as brigadas vermelhas lutaram para ter um reconhecimento político e o Estado italiano no seu conjunto (inclusive o Partido Comunista de então) se negou a

⁵ O exemplo mais contundente neste sentido é o terrorista suicida, que obviamente não tem nenhuma vantagem pessoal nesse gesto extremo, embora a idéia de um recompensa numa outra vida possa ser algo extremamente compensatório para quem nela acredita.

negociar com elas, porque isto implicaria num reconhecimento de um *status* político a um movimento que o Estado não queria reconhecer como tal.

Terrorismo e violência revolucionária.

O terrorismo está associado historicamente, nos seus albores modernos, à violência revolucionária. A “era das revoluções” é longa: inicia com o ciclo das revoluções burguesas (a Revolução Gloriosa Inglesa, a guerra de independência das colônias da América do Norte, e a Revolução Francesa) nos séculos XVII e XVIII, e é retomada no século XX, com o ciclo das revoluções socialistas: desde a Revolução Soviética, passando pela Chinesa até a revolução cubana. Podemos afirmar que o ciclo se encerra historicamente com o queda dos regimes comunistas do bloco soviético no final dos anos 90 do século passado e que nada deixa prever uma sua retomada a curto prazo no mundo globalizado em que vivemos.

É da violência revolucionária que se ocupa Maurice Merleau-Ponty, em *Humanismo e Terror* (MERLEAU-PONTY, 1968). O problema de Merleau-Ponty, que havia aderido ao marxismo e continuava a considerar-se um marxista (embora crítico), era de explicar como foi possível que o marxismo, que para ele era uma forma de humanismo, tivesse se transformado no terror estalinista, denunciado pelas obras literárias de Artur Koestler, antigo militante comunista e crítico implacável do estalinismo soviético.

A questão colocada por Merleau-Ponty enfrenta um tema que está na raiz do terrorismo, ou seja, o conceito de terror, conceito que entrou na linguagem política com o período jacobino da revolução francesa e foi utilizado também para caracterizar o período mais terrível e trágico da ditadura estalinista na União Soviética. Em particular, Merleau-Ponty se ocupa detalhadamente

dos chamados processos de Moscou nos anos trinta, quando o terror revolucionário não se dirigiu somente contra os inimigos internos e externos, mas contra os próprios “camaradas” revolucionários: como um novo Cronos, a revolução devora os seus próprios filhos.

Merleau-Ponty parte de um ponto de vista realista, ou seja, do reconhecimento da inevitabilidade da violência política e se refere explicitamente a Max Weber: na sua sociologia a consciência do conflito entre moral da responsabilidade e moral da consciência “está no seu ponto mais alto”. Escreve Merleau-Ponty a respeito de Max Weber, citando Raymond Aron:

A moral, aos olhos de Weber, é o imperativo categórico de Kant ou o sermão da montanha. Ora, tratar o seu semelhante como fim e não como meio é um mandamento rigorosamente inaplicável dentro de toda política concreta. [...] A política é, por essência, imoral. Ela comporta um pacto com as potências infernais, porque ela luta pelo poder e o poder leva à violência da qual o Estado detém o monopólio do uso legítimo (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 27).

Partindo desse pressuposto, Merleau-Ponty afirma que não somente os regimes comunistas são violentos, mas também os regimes liberais utilizaram da violência nas suas origens revolucionárias e continuam se utilizando de formas violentas, por exemplo, contra os povos coloniais que não aceitam a sua dominação. Ele põe a questão da seguinte maneira: “Toda discussão que se coloca dentro da perspectiva liberal escapa ao problema, visto que ela se coloca a propósito de um país que fez e pretende prosseguir uma revolução e que o liberalismo exclui a hipótese revolucionária” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 10). Não podemos, portanto, julgar o marxismo à luz dos parâmetros liberais, mas à luz de parâmetros a ele internos: se a violência na

política é inevitável, ela não pode ser uma “violência qualquer”. A violência no marxismo tem como objetivo o seu ultrapassamento numa sociedade futura: “A tarefa essencial do marxismo será procurar uma violência que se ultrapasse no sentido do futuro humano” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 13).

O marxismo, afirma Merleau-Ponty, não adere à doutrina da não violência, porque “ensinar a não violência, consolida a violência estabelecida, isto é, um sistema de produção que torna inevitável a miséria e a guerra” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 12). Não é possível portanto manter-se neutrais nesta situação, mas é preciso escolher aquelas formas de violências políticas que possam contribuir para diminuir no futuro a própria violência política. É sob esta ótica que o marxismo deve ser analisado e é sob esta ótica que os regimes que se inspiraram no marxismo devem ser julgados. E o julgamento de Merleau-Ponty do regime comunista soviético - apesar de todos os taticismos, apesar de ser evidente o propósito de “não dar o braço a torcer” aos adversários do marxismo - é negativo, à luz dos próprios pressupostos do pensamento de Marx. O livro inteiro (*Humanismo e terror*) procura entender porque o humanismo marxista se transformou no “terror”. Entre as análises de Merleau-Ponty, pinçaria uma frase: “Ao ensinar a não-violência, consolida-se uma violência estabelecida, isto é, um sistema de produção que torna inevitável a miséria e a guerra. Todavia, se se entra no jogo da violência, existe a possibilidade de aí permanecer para sempre” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 10).

Foi o que aconteceu com as revoluções comunistas que quiseram, a partir do modelo da revolução francesa, criar *ex nihilo* uma nova sociedade, um novo homem e uma nova história. Os regimes revolucionários que se inspiraram na revolução francesa tiveram que passar pelos mesmos excessos e erros, e pelo mesmo terror, aliás um terror ainda maior e mais duradouro, porque

amplificado pelos meios de destruição e de controle de massa. A ditadura do proletariado que deveria ser um momento, necessário, mas transitório, da passagem do capitalismo ao comunismo - regime no qual Marx previu até a extinção do Estado, uma vez que haveria a “auto regulamentação” dos produtores associados -, se tornou uma ditadura do partido sobre o proletariado e sobre a sociedade inteira, através da prática indiscriminada do terror.

Terrorismo e Guerrilha

Um dilema parecido com o que Merleau-Ponty reaparece na outra forma de violência política, típica do século XX: a guerrilha. O termo, que nasceu nos movimentos de resistência espanhóis às tropas napoleônicas no começo do século XIX, foi retomado para identificar os movimentos revolucionários latino-americanos que lutaram, durante a guerra fria, contra as ditaduras militares apoiadas e impostas pelos Estados Unidos, que consideravam a América Latina como um território sob a sua influencia que não poderia ser deixado ao “inimigo” comunista.

Mas poderíamos chamar de guerrilhas também os movimentos de libertação nacional nos territórios das antigas colônias européias na Ásia e na África. Nos dois casos o governo não era democrático, mas uma ditadura ou um regime colonial imposto. Portanto, os movimentos de revolucionários e/ou de libertação respondiam com a violência a uma situação de violência. O dilema era portanto o mesmo de Merleau-Ponty a respeito do marxismo: como entrar no jogo da violência sem permanecer aí para sempre.

Temos porém que fazer uma distinção: bem diferente o caso em que os movimentos guerrilheiros enfrentam não um regime “de fato” como uma ditadura, mas um regime democrático. Esta distinção é fundamental para poder distinguir uma resposta legítima a uma violência por parte do Estado ou do “sistema” a

uma violência gratuita. Afirmar que a forma de governo não importa, que o Estado democrático ou o Estado de Direito é uma forma de violência “disfarçada” do regime capitalista, e portanto “imposta” com a força e que portanto é legítimo responder a esta força com meios violentos, é algo muito perigoso e moralmente e politicamente inaceitável .

No Brasil, enquanto o governo militar chamava Marighela e seus seguidores de “perigosos terroristas”, os opositores armados ao regime militar se definiam como “guerrilheiros”, ou seja, como um braço armado de um movimento político que respondia com a violência a um golpe militar que havia derrubado com a violência um regime democrático e instaurado uma ditadura⁶. Na Itália, o terrorismo, tanto de direita como de esquerda, foi uma “variável enlouquecida” no interior de um sistema de amplas garantias democráticas de um Estado de Direito, o que torna ainda mais injustificável o recurso à violência terrorística. Nos dois casos há uma diferença essencial, entre um Estado ditatorial e um Estado democrático, que deve ser considerada para qualquer discussão sobre terrorismo.

É isso que faz a diferença entre as formas de guerrilha contra regimes ditatoriais que surgiram na América Latina e as formas de terrorismo como as *Brigate Rosse* na Itália, da *Rote Armate Fraktion* na Alemanha, o *Irish Republican Army-IRA* na Irlanda do Norte e o *Euskadi ta Aiskatasuna-ETA* na Espanha. O Estado de Direito é justamente o sistema de governo que procura administrar e resolver os conflitos sociais de forma não violenta, ou recorrendo ao mínimo de violência necessário, ou seja, à violência exercida pelo Estado no uso do monopólio da força legítima.

⁶ Porém, o governo militar brasileiro fez algo que o governo democrático italiano nunca fez: negociar com os guerrilheiros para libertar o embaixador americano em troca da liberação de “terroristas”.

Quando se vive num Estado democrático, o recurso ao terrorismo como instrumento da violência revolucionária para “atemorizar as massas e despertar o povo” não tem justificação política nem moral. Este me parece um ponto “firme” que não pode ser colocado em discussão, e é a lição que podemos aprender a partir dos erros das revoluções passadas, inclusive porque o terrorismo acaba produzindo efeitos totalmente opostos aos almejados pelos seus defensores: tende a exasperar a tensão existente em toda sociedade democrática entre a garantia das liberdades individuais e a segurança coletiva, e as conseqüências políticas são geralmente o deslocamento a direita do eleitorado e a vitória dos partidos que sabem utilizar a política do medo a seu favor.

Terrorismo e guerra: o terrorismo de Estado.

O terrorismo é presente também na mais antiga e mais devastadora forma de violência política: a guerra, que é conatural à história da humanidade, desde a comunidade primitiva até a sociedade contemporânea, desde o uso da clava até a bomba atômica⁷. Analisaremos aqui somente a guerra moderna assim como foi formalizada pelos Estados Modernos, a partir da paz de Westfalia de 1648 que deu início ao que Carl Schmitt chamou com uma expressão um pouco retórica, mas que teve grande fortuna: *jus publicum europaeum*.

É a guerra entre os Estados soberanos, que supera a doutrina medieval da guerra justa (*justum bellum*), afirmando que toda guerra é justa por definição, uma vez que seja proclamada pela autoridade legítima, neste caso os representantes dos Estados

⁷ Ver o magnífico *incipit* do filme de Stanley Kubrick “2001. Odisséia no Espaço” que resume em poucas imagens a relação entre a violência, o progresso técnico-científico da humanidade e o poder, através da imagem do osso do primata utilizado como clava que vai dançar no ar como o navio espacial milhões de anos depois.

Soberanos que não reconhecem mais nenhuma autoridade superior (*non expectata autoritate principis superioris*) (TOSI, 2003, p. 63-88)⁸.

Nesta concepção “realista” das relações internacionais, (que vai desde Hobbes até Schmitt, passando por Hegel) os únicos titulares do direito à guerra (*jus ad bellum*) são os Estados soberanos que se comportam como os indivíduos livres e iguais no estado de natureza. Dado que, nas relações internacionais do mesmo modo que no Estado de natureza, não ha nenhuma autoridade superior, cada um se torna juiz em causa própria e as relações entre os Estados são reguladas por uma formalização sempre precária que depende dos equilíbrio de força, dos interesses e da política de potência dos Estado. Só pode haver tréguas, ou pausas entre uma guerra e outra mas nunca uma “paz perpétua”, como imaginava Kant. Schmitt afirma de modo peremptório:

Que a justiça não entra no conceito de guerra, é reconhecido geralmente desde Grócio em diante. [...] Uma guerra tem o seu sentido em ser combatida não por ideais ou normas jurídicas, mas contra um inimigo real. Toda poluição desta categoria de amigo e inimigo se explica pela mistura com um qualquer tipo de abstração ou de norma (SCHMITT, 1990, p. 134).

Não há mais uma justificação ética ou teológica, mas somente uma ritualização formal, jurídica tanto do direito à guerra (*jus ad bellum*) como da conduta durante a guerra (*ius in bello*). Este último aspeto assume sempre mais importância devido ao crescimento espantoso dos meios de destruição de massa, que provocam, entre outros efeitos, o fim da distinção entre beligerantes e população civil (entre *nocentes*, literalmente os que

⁸ Esta doutrina aceita somente um dos quatros elementos para caracterizar a guerra justa, ou seja, a autoridade legitima, desconsiderando os outros três: a justa causa, a reta intenção e a reparação da ofensa subida.

podem provocar danos - *nocere*, e que não podem provocar dano, os *innocentes*), numa tentativa de diminuir os danos “colaterais” e estabelecer regras de conduta durante o conflito⁹.

Que esta “ritualização” da guerra tenha produzido, como afirma Schmitt, “uma racionalização e humanização da guerra que durou dois séculos”, é algo extremamente duvidoso. (SCHMITT, 1991, p. 132-133) As guerras modernas, que reconhecem por definição os inimigos como *iusti hostes* não foram menos numerosas e destruidoras que as guerras feitas em nome dos princípios do *iustum bellum*. Neste sentido, tem razão Norberto Bobbio quando afirma, inspirando-se em Hans Kelsen, que:

Contrariamente ao que parecem acreditar os meus críticos, o efeito do abandono da doutrina da guerra justa não foi o princípio de que “todas as guerras são injustas”, mas exatamente o princípio oposto: “todas as guerras são justas”. O *ius ad bellum*, isto é, o direito de fazer guerra foi considerado uma prerrogativa do poder soberano (BOBBIO, 1991, p. 55-56 - MAZZARESE, 2006).

Se se consideram as duas guerras mundiais ainda inseridas no âmbito histórico de longo período do *jus publicum europaeum*, aliás como a expressão mais radical dos pressupostos jurídicos do direito ilimitado à guerra das potências soberanas precariamente controlado pelo formalismo jurídico, é fora de dúvida que as conseqüências foram terríveis tanto no *jus ad bellum* quanto no *jus in bello*. Tais guerras utilizaram amplamente de meios que poderíamos chamar de terroristas, ou seja, recorreram amplamente ao “terror”, em particular à matança indiscriminada de inocentes para conseguir objetivos políticos: o maior atentado terrorista da história recente não foi o atentado às *Twin Towers* e ao Pentágono de 11 de setembro de 2001, mas a bomba atômica sobre Hiroshima

⁹ Preceitos que estavam já presentes nas doutrinas medievais da guerra justa.

em 6 de agosto de 1945, seguida por outra bomba no dia 9 de agosto sobre Nagasaki¹⁰.

Todas as guerras modernas utilizaram-se amplamente de meios terroristas para alcançar os seus objetivos, como, por exemplo, o bombardeamento da Inglaterra pelos aviões e mísseis nazistas como instrumento prévio para enfraquecer fisicamente e moralmente o adversário, criando um clima de terror entre a população, o que deveria abrir o caminho para a invasão da ilha; ou o bombardeio de Dresda e de outras cidades alemães por parte dos aliados, quando já a guerra estava vencida e não havia mais defesa possível por parte dos alemães: um mero ato terrorista sem justificativa militar.

Os atos “terroristas” praticados durante as ações bélicas, não somente colocam em dúvida, a possibilidade de haver um *jus in bello*, mas mostram também uma outra face do conceito de “terrorismo”: um excesso injustificado de violência física contra o inimigo, sobretudo contra os que “tradicionalmente” eram definidos como *innocentes*, e preservados da violência das guerras.

¹⁰ No dia 6 de Agosto, às 08:15, o Enola Gay lançou a primeira bomba A, programada para detonar a 576 m acima da cidade japonesa onde viviam milhares de pessoas, e após um silencioso clarão, ergueu-se um cogumelo de devastação de 9.000 m de altura provocando ventos de 640 a 970 km/h e espalhando material radioativo numa espessa nuvem de poeira. A explosão provocou um calor de cerca de 5,5 milhões de graus centígrados, similar às temperaturas próximas ao limbo do Sol. Hiroshima tinha na época cerca de 330 mil habitantes, o bombardeio matou cerca de 130 mil pessoas e feriu outras 80 mil, a bomba lançada é até hoje a arma que mais mortes provocou em pouco tempo, 221.893 mortos é o total das vítimas da bomba reconhecidas oficialmente. A bomba também afetou seriamente a saúde de milhares de sobreviventes. A grande maioria das vítimas era formada pela população civil, que nada tinha a ver com a guerra ou que a simples curiosidade as levassem até o local. Prédios sumiram com a vegetação, transformando a cidade num deserto. Num raio de 2 km, a partir do centro da explosão, a destruição foi total. Milhares de pessoas foram desintegradas e, em função da falta de cadáver, as mortes jamais foram confirmadas.

Terrorismo e guerra global

Depois do fim da II guerra mundial, a chamada “guerra fria” e as armas atômicas, congelaram a possibilidade de uma terceira guerra mundial, que pelo seu absoluto poder destrutivo teria colocado em perigo à própria sobrevivência da espécie humana, mas não eliminaram outros tipos de guerra que as duas potências, se faziam “indiretamente”.

Do ponto de vista normativo, o *jus publicum europaeum* foi substituído por uma nova doutrina: depois da doutrina da guerra justa e da ritualização da guerra (*guerre en forme*) se passou à concepção da guerra como um “ilícito internacional”. A máxima expressão desta doutrina, que começa já com a Sociedade das Nações, é o capítulo VII da carta da ONU que atribui ao Conselho de Segurança o “monopólio do uso legítimo da Força” a nível internacional.

Isso, junto com outros fatores, talvez tenha impedido a deflagração de uma III guerra mundial, mas não impediu a proliferação de guerras durante o período do equilíbrio do terror, guerras “de menor intensidade” que utilizavam “armas convencionais”, mas nem por isso menos violentas e devastadores em várias partes “sensíveis” do mundo. No entanto, os países “centrais” ficaram preservados da guerra: os Estados Unidos, a Europa, a União Soviética e os países do bloco soviético viveram um período de relativa tranquilidade nas relações inter-estatais¹¹.

Com o fim da guerra fria, inicia uma novo período na longa e ininterrupta história da guerra: é o que Danilo Zolo chama de passagem da guerra moderna para a “guerra global”, típica de uma época de aceleração da globalização. Na opinião de Zolo esta guerra global seria caracterizada pelo globalismo geopolítico, sistêmico, normativo e ideológico (ZOLO, 1998). Todos esses

¹¹ Mas não podemos esquecer a invasão da Hungria e da Checoslováquia por parte do exercito vermelho.

aspectos fazem parte de uma estratégia da administração norte-americana, elaborada logo após a vitória sobre o comunismo, portanto antes dos atentados de 11 de setembro de 2001, os quais seriam uma resposta a esta política. A estratégia consistiria em impor unilateralmente ao mundo uma nova ordem mundial de tipo imperial, e uma nova idéia de *pax americana*, na qual a luta global contra o terrorismo joga um papel fundamental. Em nome do combate ao terrorismo e da expansão da democracia e dos direitos humanos são promovidas guerras como as do Afeganistão e do Iraque, que contrariam abertamente o direito internacional e utilizam amplamente métodos terrorista; a guerra ao terrorismo justifica a prisão de Guantanamo, as prisões ilegais praticadas pela CIA em todos os territórios das potências aliadas, inclusive na “democrática” Europa, e a presença capilar de bases militares estadunidense nos lugares estratégicos do mundo.

Este projeto da administração norte-americana está encontrando resistências pelo simples motivo de que o mundo é multipolar e os Estados Unidos não estão conseguindo impor esta visão das relações internacionais apesar de toda a sua força econômica e militar. Os fracassos no Iraque e no Afeganistão estão aí para demonstrar a fraqueza desta abordagem que começa a ser questionada pela própria elite política e pelo povo norte-americano (NYE, 2002).

Ao mesmo tempo, parece duvidoso afirmar que o terrorismo está se tornando uma resposta global a esta investida imperial norte-americana: acreditar nisso seria entrar no jogo retórico dos conservadores americanos que querem mostrar o conflito com um *clash of civilizations* (HUNTINGTON, 1997). A idéia de uma central mundial do terrorismo é funcional à idéia norte-americana de uma guerra global ao terrorismo, mas precisamos verificar até que ponto isto é propaganda política ou realidade: o terrorismo não parece ser aquele fenômeno tão capilar e global que os analistas de

direita e de esquerda querem nos apresentar. Alguns analistas falam até de uma “guerra global”, uma guerra que encontraria o seu caldo de cultura na rebelião dos povos oprimidos pela globalização. (GALLI, 2002 – ZOLO, 2003). Com efeito, podemos afirmar que o fenômeno do terrorismo é algo bastante limitado no espaço geopolítico atual a setores minoritários do mundo islâmico; mais ainda, que ele representa a resposta radical e niilista de uma franja extrema do mundo islâmico que se aproveita do sentimento popular anti-americano provocado pela política agressiva dos Estados Unidos.

Associar “terrorismo” com “guerra global” ou pior ainda “guerra civil mundial” significa endossar as teorias dos neo-conservadores norte-americanos do “choque de civilizações”. Para combater um terrorismo que se pretende onipresente, invisível, poderoso, se justificam as guerras como as do Iraque e do Afeganistão que podem ser consideradas verdadeiros atos de terrorismo de Estado devido ao enorme número de vítimas civis inocentes que provocam para alcançar o objetivo de “exportar a democracia”.

Por outro lado, os movimentos anti-neoliberais e anti-imperialistas que defendem uma visão cosmopolita ou, quanto menos, multilateral das relações internacionais não utilizam meios terroristas e não tem mais no próprio horizonte a revolução como um objetivo a ser perseguido de modo violento. A era das revoluções e o paradigma revolucionário pertencem ao passado e as novas utopias dos movimentos “no global” tem outros horizontes e estratégias que excluem o recurso à violência política revolucionária, assim como foi teorizada e vivida por gerações de militantes comunistas. Somente alguns poucos movimentos fundamentalistas estão dispostos a renunciar aos pressupostos do Estado de Direito e dos sistemas democráticos, mesmo criticando-os. E a essência do sistema democrático é justamente de compor ou

tentar compor os conflitos sociais e de interesses sem recorrer à violência, ou recorrendo ao mínimo de violência consentida pela sociedade: a violência legítima.

Não podemos, porém, esquecer que regimes democráticos ou de Estado de Direito constituem exceções no mundo contemporâneo, e que uma grande parte da humanidade vive sobre regimes autoritários onde a violência não foi ritualizada e formalizada pelos direitos dentro de padrões “civilizados”. Devemos também considerar que as democracias ocidentais sempre praticaram, e continuam praticando, duas políticas radicalmente diferentes, no que se refere à política interna e externa, tanto na época colonial, como no período pós-colonial ou neo-colonial atual. Se internamente promovem a expansão dos direitos e das garantias individuais, externamente exportam suas contradições internas com todas as formas de violência possíveis. Existem, portanto, regiões no mundo onde prevalecem fortes conflitos e tensões, e a violência exercita um papel preponderante: é nessas situações que o terrorismo prospera. Baste pensar ao oriente Médio, lacerado pelo conflito entre o Estado de Israel, os palestinos, e os Estados vizinhos, e a invasão do Iraque e do Afeganistão por parte dos Estados Unidos e seus aliados.

O “terrorismo” de grupos palestinos pode ser visto como o último e extremo recurso dos mais pobres e fracos contra um poder extremamente superior econômica e militarmente, que reage exercitando um terrorismo de Estado. Israel estaria se comportando assim como as potências ocidentais: internamente se comporta como uma democracia, garantindo uma série de direitos fundamentais aos seus cidadãos, mas externamente pratica uma política de dominação neocolonial, que inviabiliza a criação de um Estado palestino soberano. Esta situação produz um círculo vicioso, uma espiral de violência que chama violência, que até o momento não encontrou uma solução.

Da mesma forma, é difícil distinguir, no Iraque e no Afeganistão, uma legítima resistência armada a uma invasão estrangeira, nos moldes dos *partigiani* europeus e dos guerrilheiros latino-americanos, e uma resposta nihilista de grupos terroristas que querem simplesmente destruir o adversário e instaurar um regime totalitário e de terror.

Concluindo

A primeira conclusão a ser tirada é que é difícil, senão impossível, dar uma definição unívoca de terrorismo, porque a palavra se aplica a fenômenos heterogêneos e até contraditórios. Porém, se há algo em comum entre todos esses fenômenos é que o termo é sempre utilizado de forma negativa, ou seja, ninguém se declara terrorista ou gosta de ser chamado de terrorista, mas considera terrorista o outro, o inimigo.

Este uso semântico nos alerta para algo de importante para definir o terrorismo: o terrorismo é algo a ser evitado, um termo que suscita reprovação. Mesmo as teorias realistas, que justificam a inevitabilidade de um certo uso da violência política, reconhecem no terrorismo um “excesso” de violência desnecessária e injustificável.

Este excesso se situa na falta de respeito da distinção entre *nocentes* e *inocentes*: o extermínio de inocentes parece ser parte essencial da política terrorista, porque é parte do objetivo de espalhar o “terror”.¹² Foi o que aconteceu com os atentados de 11

¹² Quando se fala de terrorismo na Itália se pensa geralmente às Brigadas Vermelhas, mas se esquece o terrorismo de direita, que fez muitas mais vítimas inocentes. Enquanto as brigadas vermelhas, na sua lógica absurda, atacavam seletivamente os representantes do Estado e os seus colaboradores, o terrorismo de direita atacava diretamente a população com atentados nos trens, nos bancos, nas estações com o intuito de criar o pânico social e um clima político que propiciasse o clamor da opinião pública à ordem e ao golpe militar. Somente o atentado à estação de trem de Bologna em 1981, cidade notoriamente de

de setembro nos Estados Unidos, ou da estação de Atocha em Espanha, ou no metrô de Londres na Inglaterra, ou nas pirâmides do Egito. Trata-se de atentados contra populações inocentes e não contra objetivos militares. Disso deriva a espantosa eficácia, e ao mesmo tempo o caráter odioso do terrorismo, que não define um inimigo preciso, mas ameaça os membros de uma sociedade inteira: todos se sentem potenciais alvos do terrorismo.

Mas se isso for um traço característico do terrorismo deveriam afirmar que existe também um terrorismo de Estado: o que foi promovido pelos bombardeios da OTAN no território da Sérvia, o que Israel promoveu em 2007 contra o Líbano, e que continua promovendo na faixa de Gaza contra os palestinos, os bombardeios dos Estados Unidos contra a população civil na invasão do Iraque (ZOLO, 1998).

Alguém deveria tomar o primeiro passo necessário para acabar com a espiral de violência. Não podemos pedir isto aos terroristas, que seguem a sua lógica destruidora e niilista, mas podemos exigir isto das potências democráticas que conseguiram, a custo de terríveis guerras civis, resolver internamente os conflitos sociais, recorrendo ao mínimo de violência legítima possível, para que promovam internacionalmente políticas mais de desenvolvimento econômico e de reforma política, que de agressão militar, mais de *soft power*, que de *hard power*. Isto retiraria aos terroristas o seu húmus e a sua razão de ser. Enquanto isto não acontecer, vamos conviver ainda por um bom tempo com o terrorismo nas suas várias manifestações.

Não queremos assim justificar o terrorismo, que continua sendo um fenômeno injustificável moral e politicamente, mas explicar o porquê da sua persistência no mundo globalizado contemporâneo. Continuamos a pensar que o terrorismo, de

esquerda, custou a vida a mais de 80 pessoas, mais de que todas as vítimas das brigadas vermelhas.

qualquer ponto de vista possa ser visto, é algo negativo, na melhor das hipóteses uma resposta desesperada a uma violência desproporcional ou percebida como tal. Por isso, negamos a possibilidade de existir um “bom terrorismo”, tanto como instrumento de uma luta de resistência ao Império por parte da “multidão” (NEGRI-HARDT, 2005), quanto como instrumento dos Estados e das Organizações Internacionais para exportar a democracia e defender os direitos humanos. Se queremos realizar um salto de civilização, um verdadeiro progresso moral e jurídico da humanidade, como diria Kant, devemos encontrar uma saída que supere essas duas alternativas.

Vivemos numa sociedade de risco e alimentar o círculo vicioso da guerra total contra o terrorismo significa, como advertia Merleau-Ponty, “entrar no jogo da violência, e aí permanecer para sempre”.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: UNESP, 2003.

BOBBIO, N. *Pacifismo*. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Il Dizionario di Política*. Torino: UTET, 2003.

BOBBIO, Norberto. *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*. Venezia 1991, p. 55-56.

BONANTE, Luigi. Terrorismo político, In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Il Dizionario di Política*. Torino: UTET, 2003.

GALLI, Carlo. *La guerra globale*. Roma-Bari: Laterza, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Toni. *Império*. São Paulo: Record, 2001.

HUNTINGTON, S. P. *O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1997.

ONU, Carta das Nações Unidas. *Cap. VII. Ação Relativa à Ameaças à Paz, Ruptura da Paz e Atos de Agressão*.

KELSEN, H. *La pace attraverso il diritto*. Torino: Giappichelli, 1990.

MAGALHAES, Fernando. Existe o bom terror? Reflexões sobre a resistência do nosso tempo. *Saeculum*, Revista de História, v. 19, jul./dez. 2008.

MAZZARESE, Tecla. Kelsen teorico della guerra giusta?. *Jura Gentium*, Rivista di Filosofia del Diritto Internazionale e della Politica Globale. Rubrica: Guerra, diritto e ordine globale. Disponível em: <<http://www.juragentium.unifi.it>> (ISSN 1826-8269).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror. Ensaio sobre o problema comunista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1968.

NEGRI, Toni-HARDT, Michael, *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império*. São Paulo: Record, 2005.

NYE, Joseph S. Jr. *Il paradosso del potere americano*. Perché l'unica superpotenza del mondo non può agire da sola. Torino: Einaudi, 2002.

PONTARA; Giuliano. *Pace e Non violenza*. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Il Dizionario di Política*. Torino: UTET, 2003

SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1990, p. 134.

_____. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*. Milano 1991 (1974), p. 132-133.

TOSI, Giuseppe. La dottrina della guerra giusta in Francisco de Vitoria. In: SCATTOLA, Mario, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e Prima Età Moderna*. Milano: Franco Angeli, 2003, p. 63-88.

_____. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (Sec. XVI). *Verba Juris*, Ano 5, n. 5, 2006, p. 277-320.

ZOLO, Danilo. *I signori della Pace*. Una critica del globalismo giuridico. Roma: Carocci, 1998.

_____. *Dalla guerra moderna alla guerra globale*. In BIMBI, L. (a cura di), *Not in My Name. Guerra e diritto*. Roma, Editori Riuniti, 2003.

A FILOSOFIA E O TRÁGICO

TIPOLOGIA 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/editora - edufpe@nlink.com.br - editora@ufpe.br

A VALORIZAÇÃO DA FILOSOFIA É HOJE UM FATO INDISCUTÍVEL. CONSTATA ESSA REALIDADE O CRESCIMENTO DO NÚMERO DE PUBLICAÇÕES NESTA ÁREA DO CONHECIMENTO E O AUMENTO DE PARTICIPANTES EM CONGRESSOS, COLÓQUIOS E SEMINÁRIOS DE FILOSOFIA, PARTICULARMENTE NOS ENCONTROS NACIONAIS DE FILOSOFIA DA ANPOF. ESSA PROCURA POR TEMAS FILOSÓFICOS EXIGE, CONSEQÜENTEMENTE, SUA CONTRAPARTIDA NO OFERECIMENTO DE EVENTOS QUE ATENDAM A DEMANDA EXIGIDA PELA COMUNIDADE FILOSÓFICA. A FILOSOFIA, PORÉM, NÃO ESTÁ SÓ NESSE EMPREENDIMENTO. A CIÊNCIA, A TECNOLOGIA E, SOBRETUDO, A INFORMAÇÃO SÃO, IGUALMENTE, PARTES INTEGRANTES DO ATUAL ESTILO DE VIDA. NECESSÁRIA, PORTANTO, UMA INTERFACE COM AS DIVERSAS ESFERAS DO CONHECIMENTO. NESSE SENTIDO, O ENCONTRO NACIONAL FILOSOFIA SEM FRONTEIRAS BUSCA ATENDER A ESSA EXPECTATIVA E PREENCHER AS EXIGÊNCIAS DO NOVO MILÊNIO. AS COMUNICAÇÕES QUE COMPÕEM ESSE VOLUME SINTETIZAM O ESPÍRITO DO COLÓQUIO QUE VISA, ANTES DE TUDO, A UM DIÁLOGO DA FILOSOFIA COM OUTROS CAMPOS DO SABER.



ISBN 978-85-7315-710-9



9 788573 157109