ensaios filosóficos

#14 - 2016/2

ISSN 2177-4994

QUALIS : B 3

Editora Chefe:

Elena Moraes Garcia

Conselho Editorial Docente:

Dirce Eleonora Solis

James Bastos Arêas

Luiz Eduardo Bicca

Marcelo de Mello Rangel

Maria Inês Senra Anachoreta

Marly Bulcão L. Britto

Rafael Haddock-Lobo

Renato Noguera

Rosa Maria Dias

Veronica Damasceno

Conselho Editorial Discente:

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Bianca Breves

Felipe Ribeiro

Luiz Eduardo Nascimento

Marcelo José D. Moraes

Rafaela Nóbrega

Editores:

Ana Flávia Eccard; Adriano Negris; Bianca Breves; Dirce Solis; Felipe Ribeiro; Luiz Eduardo Nascimento; Marcelo de Mello Rangel; Marcelo José D. Moraes; Rafaela Nóbrega; Renato Noguera.

Capa Ensaios Filosóficos, Volume 14 – Dezembro/2016

"The Orion Nebula" – NASA/Goddard Space Flight Center - Space Telescope Science Institute

Endereço: Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaiosfilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

Sumário

Editorial.....05

Internacionais:

Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia
Dr. Molefi Asante.....09

Teatro de atletismo afetivo
Dra. Sonia Torres Ornelas.....19

Artigos:

Textos filosóficos breves, leves e lúdicos – atraentes aos jovens "adoidecentes"
Dra. Fernanda Bulhões.....26

O dilema no diálogo Hipias Menor: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?
Dra. Izabela Bocayuva.....36

Os conflitos, as tensões e as discórdias civis à luz da Filosofia Política: contraponto entre Guicciardini e Maquiavel
Marcelo de Paola Marin.....51

Tempo formal e tempo nômade
Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha.....64

Michel Foucault e a conferência "la parrêsia": um ponto de inflexão
Dr. Luiz Celso Pinho.....77

A metáfora da criança como expressão da inocência do devir em Heráclito e Nietzsche
Dr. Renato Nunes Bittencourt.....88

A Rítmica do improviso Diaspórico e o Devir Negro: Musicalidade, Acontecimento e (Re)Existência
Fernando Santos de Jesus.....104

Melancolia e história em Walter Benjamin
Dr. Marcelo de Mello Rangel.....126

Entrevista

Filipe Ceppas.....138

Resenha

Potências do Tempo.....148

Editorial

Seguindo seu caráter plural e comprometido com a pesquisa e publicação da mesma, a Revista Eletrônica Ensaios Filosóficos apresenta seu décimo terceiro número composto de nove artigos, sendo dois internacionais, uma resenha e uma entrevista para fomentarem o debate filosófico. Agradecemos a colaboração dos autores e entrevistado aqui presentes, cujo élan pelo saber nos brinda com trabalhos sólidos e de tamanha relevância para o atual contexto que vivemos, reafirmando nosso compromisso com a necessidade de ampliar a rede de comunicação entre pesquisadores, estudantes e entusiastas do pensamento filosófico.

Temos o prazer de publicar dois artigos internacionais, um do prestigiadíssimo Molefi Asante que critica a hegemonia ocidental, colocando a África como centro do debate e o outro da professora Dra Sonia Torres Ornelas sobre criação teatral tendo no corpo o mote principal.

Nosso primeiro artigo internacional, de Molefi Asante, critica a violenta dominação europeia. Par isso lança mão do conceito de Afrocentricidade, cunhado por ele em *Afrocentricidade: A teoria de mudança social*[1], para afirmar o africano como agente de sua própria história, trazendo outra perspectiva sobre a ciência, a filosofia, a arte, a matemática etc. Afrocentricidade surge ainda como uma importante ideologia contra o racismo, o capitalismo e o sexismo baseada na cooperação dos grupos oprimidos. Não quer dizer, porém, trocar uma ideologia hegemônica por outra, mas pensar exatamente que não há hegemonia e sim multiplicidade sem o abandono de sua história e tradições.

Sonia Ornelas¸ em *Teatro de atletismo afetivo,* recorre a Artaud para tratar do espaço cênico, ou de seu vazio sendo preenchido, pela ideia da crueldade como um mergulho no caos após romper com os paradigmas estabelecidos da representação. Para isso traça paralelos entre o teatro ocidental e oriental e suas diferenças fundamentais quanto à concepção cênica. No ocidente há uma preocupação com a organização e a representação, tendo na palavra falada um importante meio de comunicar. Já no oriente a fala gramaticalmente estruturada cede lugar a sons e suspiros fora da representação, num processo explícito de criação. Deleuze, ao evocar o corpo sem órgãos de Artaud, opera a ideia de teatro afetivo como potência criativa de experimentação e compreende

[1] Asante explica em seu artigo que a palavra Afrocentricidade não é uma invenção sua, o termo já havia sido usado num discurso de 1961 proferido por Kwame Nkrumah. Porém, como conceito remonta ao livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, publicado em 1980.

o ator como um atleta que percorre circuitos outros, concebido como um atleta do coração.

Este número conta também com o artigo *Textos filosóficos breves, leves e lúdicos – atraentes aos jovens "adoidecentes"* da professora Dra Fernanda Bulhões que coordenou o PIBID de Filosofia da UFRN, revelando sua experiência em suscitar o interesse dos adolescentes pela filosofia através da elaboração de um jornal que mistura a filosofia clássica a questões contemporâneas com o intuito de aproximar o aluno e a sua realidade e a história da filosofia.

Em *O dilema no diálogo Hipias Menor: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?* A professora Dra Izabela Bocayuva, membro do corpo docente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), apresenta uma leitura de Homero a partir de Platão contrapondo-o a um caráter moralista do senso comum expresso pela sofística, tendo na figura de Ulisses o debate sobre o verdadeiro e o justo, e aproximando-o de uma interpretação filosófica.

Dando prosseguimento, Marcelo Marin, doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia (PEPG) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), aborda as questões da liberdade cívica e das discórdias civis em *Os conflitos, as tensões e as discórdias civis à luz da Filosofia Política: contraponto entre Guicciardini e Maquiavel*, para debater o equilíbrio na política, passando pelo desenvolvimento das instituições e a participação dos cidadãos.

A professora doutora do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Maria Helena Lisboa, nos brinda com seu artigo *Tempo formal e tempo nômade* em que analisa o tempo como um problema filosófico fundamental, pensado por toda a história da filosofia, mas aqui priorizando as concepções de Nietzsche e Deleuze. A arte figura como a possibilidade, única talvez, de mergulhar no tempo, sem amarras, mas como potência criadora de novas singularidades.

Temos sobre a *parresia* sob a luz de Foucault o artigo do professor Dr Luiz Celso Pinho, atuante na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), traz a ocorrência da parresia no discurso foucaultiano desde suas aulas no Curso no Collège de France, em que se discute a "ética da palavra", os cuidados de si, e a relação da verdade com uma existência destemida, porém comungada com o discurso, como um estilo de vida.

No artigo do professor Dr Renato Nunes Bittencourt, *A metáfora da criança como expressão da inocência do devir em Heráclito e Nietzsche,*a criança, dotada de

leveza e não corrompida pelos valores políticos e culturais vigentes, aparece como símbolo da inocência do devir. Sua curiosidade e pôtencia criadora não estão amarradas a moral decadente descrita por Nietzsche. Bittencourt desenvolve seu argumento como uma crítica a sociedade de consumo contemporânea que afasta o ser humano de uma sólida formação cultural, trazendo uma concepção, a partir de Heráclito e Nietzsche, de ruptura com a mediocridade em favor da valorização dos saberes.

Fernando Santos de Jesus, Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará, em *A Rítmica do improviso Diaspórico e o Devir Negro: Musicalidade, Acontecimento e (Re)Existência*, analisa o devir negro da diáspora e seu legado nas singularidades presentes na improvisação musical operada por linhas de fuga resultantes da violência dos corpos negros. Perpassa a produção de subjetividades negras a partir da diáspora forçada, aludindo também a parresia como cuidado de si vinculado a construção de uma narrativa própria, autônoma. A música como acontecimento surge como um conhecimento situado entre técnica e espontaneidade, expressão de subjetividades a partir da diáspora e suas consequências sobre os corpos negros.

No último artigo que fecha esse décimo quarto número, o artigo do professor Dr. Marcelo de Mello Rangel, *Melancolia e história em Walter Benjamin*, a história é abordada a partir da crítica melancólica de Benjamin. A noção de história como possibilidade e como "ideologia" do progresso perpassa o homem como figura de destaque por ser um agente próprio à temporalização. O debate avança em torno das diferenciações da história propostas por Benjamin tendo um caráter de passado forte assim como de contingência.

O entrevistado desta edição é o Dr. Felipe Ceppas de Carvalho e Faria, professor adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atua na formação de professores, especialmente os de Filosofia. Coordenou entre 2008 e 2012 o GT Filosofar e Ensinar a Filosofar da ANPOF e atualmente coordena o Laboratório de Ensino de Filosofia Gerd Bornheim da Faculdade de Educação da UFRJ (LEFGB-FE/UFRJ) e o Núcleo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ (NuFFC-PPGF/UFRJ). Dado o momento que atravessamos na educação do país com vários retrocessos nosso entrevistado versou sobe o fim da obrigatoriedade do ensino de Filosofia, autonomia do professor, PL "Escola sem Partido", emancipação do aluno, ocupações de escolas, "nascimento da filosofia" etc. Enfim, uma entrevista bastante rica para contribuir no debate acerca da pluralidade do saber filosófico comprometido com o ensino ou mesmo de um modo

mais geral, além de examinar com acuidade a conjuntura política a qual vivemos, chamando a atenção para como a elite brasileira lança seu olhar para a filosofia.

Esta edição apresenta, por Ana Flávia Eccard e Rafaela Nobrega, a resenha de *Potências do Tempo*, de David Lapoujade, livro que se dedica a tratar da duração em Bergson, permeando toda sua obra a fim de relacionar as problemáticas presentes na filosofia bergsoniana, trazendo a baila questões acerca da liberdade e do afeto. Para tal, observa e refaz os caminhos críticos de Bergson a correntes do conhecimento, como o finalismo e o mecanismo, construindo, ainda que não linearmente, um texto em que a duração cumpre papel fundamental e interage com aspectos importantes em Bergson. A duração se dá nos humanos pelos afetos e a liberdade aparece como expressão criativa afastada dos dados da inteligência como uma diligência de intuição.

Reiteramos nossos agradecimentos aos pesquisadores que colaboraram conosco ampliando o debate e convidamos os demais a publicarem, possibilitando que a Revista Ensaios Filosóficos mantenha seu compromisso com a pluralidade e com a divulgação da pesquisa acadêmica. Esperamos exultantes que todos aproveitem as leituras presentes nesta edição.

Corpo Editorial da Revista Ensaios Filosóficos

Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia

Molefi Kete Asante[1]

Tradução: Renato Noguera, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo

Resumo

Ao enfatizar os africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura, o autor expõe como a Afrocentricidade rejeita a marginalidade e a alteridade impostas pelo eurocentrismo, a fim de demonstrar a centralidade da África na história mundial. Dessa forma, ele indica como características da Afrocentricidade: a crítica à dominação cultural e econômica europeia, a correção no reposicionamento do africano como sujeito de sua própria história e a fundamentação desse conceito no pensamento cultural da África clássica, cujas principais fontes estão nas primeiras civilizações do Vale do Nilo. Além disso, o autor oferece importantes referências de desenvolvimento e aplicação do paradigma da Afrocentricidade em diversas áreas, tais como educação, ciência política, psicologia e egiptologia.

Abstract

By emphasizing Africans as agents of action, change, transformation, ideas and culture, the author exposes how the Afrocentricity rejects the marginality and the alterity imposed by Eurocentrism in order to demonstrate the centrality of Africa in world history. In this way, he indicates as characteristics of Afrocentricity: the critique of European cultural and economic domination, the correction in the repositioning of the African as subject of his own history and the foundation of this concept in the cultural thought of classical Africa, whose main sources are in the early civilizations of the Nile Valley. In addition, the author offers important references on the development and application of the Afrocentricity paradigm in several areas, such as education, political science, psychology and Egyptology.

[1] Professor e chefe do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade de Temple, Estados Unidos. Email: masante@temple.edu

Ao longo das últimas décadas, o aparecimento da Afrocentricidade como um paradigma profundamente novo tem mudado as perspectivas sobre as ciências sociais, a natureza das investigações científicas, das humanidades e o caráter das narrativas históricas. A Afrocentricidade emergiu como um repensar da caixa conceitual que tinha aprisionado os africanos no paradigma ocidental. Isso foi um Eurocentrismo que tinha finalmente esgotado a si mesmo. Eu escrevi o livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change [Afrocentricidade: A teoria de mudança social]* em 1980 como uma lança no ventre do eurocentrismo que tinha estrangulado a criatividade intelectual dos povos africanos em uma gaiola do pensamento imperial ocidental (Asante, 1980). Tentei enfatizar o lugar dos africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura. Por causa do deslocamento físico dos africanos durante o comércio europeu de escravos, fomos afastados de nossos centros culturais, psicológicos, econômicos e espirituais e colocados à força na cosmovisão e no contexto europeus.

Africanos haviam sido expulsos ou arrancados de nossos próprios lugares de sujeitos na história pelas políticas da Europa de escravização e colonização, e essas condições criaram os problemas políticos, conceituais, culturais e sociais encontrados em muitas sociedades africanas no Ocidente. Assim, a Afrocentricidade é uma afirmação do lugar de sujeito dos africanos dentro de sua própria história e experiências, sendo ao mesmo tempo uma rejeição da marginalidade e da alteridade, frequentemente expressas nos paradigmas comuns da dominação conceitual europeia (Mazama, 2003). Afrocentristas rejeitaram a noção de alteridade que privilegia a cosmovisão europeia como normativa e universal.

A Afrocentricidade é uma crítica da dominação cultural e econômica e um ato de presença psicológica e social diante da hegemonia eurocêntrica. Meu livro, *The Afrocentric Idea [A Ideia Afrocêntrica]*, foi publicado para explicar ainda mais a afirmação da cultura africana como a base para uma nova abordagem do conhecimento. Livros adicionais, tais como *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, *An Afrocentric Manifesto [Kemet, Afrocentricidade e Conhecimento, Um Manifesto Afrocêntrico]*, e *The African Pyramids of Knowledge [As Pirâmides Africanas do Conhecimento]*, estabelecem o caminho para uma reconsideração da forma como africanos veem a si mesmos e têm sido vistos no mundo ocidental. O que foi necessário para a pessoa africana deslocada pelo tempo e lugar no mundo europeu, seja através da agência de escravizadores portugueses, espanhóis ou ingleses, foi reafirmar a centralidade do mundo africano na história humana. Para o afrocentrista, o praticante da

Afrocentricidade, começa-se com a presença, isto é, o direito de africanos a estar onde quer que estejam e a reivindicar a agência na localização, no espaço, na orientação e na perspectiva. Historicamente isso significou confronto com estruturas e epistemologias opressivas. Tal desafio cultural, no entanto, desafia muito do quadro conceitual recebido que vê os africanos e, de fato, a África como marginais para a criação da realidade.

De fato, uma orientação para a Afrocentricidade começa com as primeiras civilizações do Vale do Nilo, as culturas Núbia e Kemética, e demonstra que um ponto de partida diferente na história, além da Grécia e Roma, trará ao leitor ou estudante uma conclusão diferente sobre o papel dos africanos na história mundial. No Brasil e nos Estados Unidos, milhões de pessoas de herança africana crescem acreditando que a África é uma realidade marginal na civilização humana quando, de fato, África é o continente onde os seres humanos ergueram-se pela primeira vez e onde os seres humanos primeiro nomearam Deus. As implicações para tal reorientação são encontradas na comunicação, linguística, história, sociologia, arte, filosofia, ciência, medicina e matemática.

A Afrocentricidade como ideia articula uma poderosa visão contra-hegemônica que questiona ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal. Existe uma ética assertiva entre os afrocentristas para deslocar o discurso em direção a uma abordagem mais orientada para a agência para análise, exames, investigações e fenômenos. Portanto, para demonstrar a ideia de culturas ao lado umas das outras, ao invés da ideia de culturas sendo adotadas por uma ideia particular abrangente.

Como uma ideia intelectual, a Afrocentricidade também se anuncia como uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista que é nova, inovadora, desafiadora e capaz de criar formas excitantes de adquirir conhecimento baseado no restabelecimento da localização de um texto, uma fala ou um fenômeno. Assim, pode-se argumentar pela utilidade de uma interpretação afrocêntrica dos quilombos como Abdias do Nascimento fez ao criar uma nova perspectiva na história. Não é simplesmente um fenômeno, no sentido afrocêntrico, que pode ser visto apenas a partir da perspectiva dos europeus. Perguntamos o que pensavam os africanos sobre a criação dos quilombos? Portanto, a interrogação de um fenômeno baseado em perspectivas ou atitudes ou valores ou filosofia africanas irá gerar novas informações, padrões de comportamento e percepções.

A negação da expressão exploradora de raça, gênero e classe encontrada na construção europeia do conhecimento é, ao mesmo tempo, controversa e uma parte do processo de desenvolvimento paradigmático. A Afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão, das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores e da memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana. Estes valores baseiam-se numa plena compreensão das ideias culturais africanas e baseiam-se no estudo e reflexão de sociedades africanas específicas, de modo transgeracional e transcontinental.

Iniciação do Conceito

A origem da Afrocentricidade como uma ideia intelectual remonta até a publicação do meu livro Afrocentricity: The Theory of Social Change [Afrocentricidade: A teoria de mudança social], entretanto, eu não criei a palavra. A palavra "Afro-cêntrico" havia sido usada por Kwame Nkrumah, líder de Gana, em 1961 em um discurso na Universidade de Gana, em Legon. No entanto, foi com a publicação do livro Afrocentricity:The Theory of Social Change que a perspectiva que buscou privilegiar a identidade, os conceitos, os pensamentos e as ações africanas foi nomeada ao falar para ou sobre o povo africano no contexto da história. Outros autores, especialmente Linda James Myers, C. Tsehloane Keto, Maulana Karenga, Ama Mazama, Daudi Azibo e outros rapidamente expandiram a ideia e introduziram o trabalho em outras áreas de erudição. Jerome Schiele e Mekada Graham escreveram sobre Afrocentricidade e trabalho social; David Hughes escreveu sobre arquitetura Afrocêntrica; Wade Nobles e Na'im Akbar foram pioneiros na psicologia Afrocêntrica; Nilgun Anadolu-Okur escreveu sobre Afrocentricidade e Teatro Afro-Americano; e Marimba Ani assumiu a tarefa de fazer uma crítica completa da cultura eurocêntrica e civilização a partir de uma perspectiva afrocêntrica. Centenas de teses de doutorado assumiram a tarefa de definir a Afrocentricidade ou usá-la como uma crítica de vários aspectos da cultura ocidental. No entanto, foi o trabalho clássico de Ama Mazama, The Afrocentric Paradigm [O Paradigma Afrocêntrico], que solidificou o movimento como uma importante escola teórica de pensamento no campo da Africologia. Além de sua introdução seminal o livro introduziu muitos estudiosos que estavam considerando maneiras de escrever sobre Afrocentricidade e civilização, mas não tinham encontrado a saída adequada para suas energias intelectuais. Com efeito, Mazama organizou um

grupo de estudiosos em uma escola de pensamento que avançou a Afrocentricidade tanto como uma teoria cultural e prática para a transformação coletiva do povo Africano. Os estudiosos que assumiram a causa da agência africana escreveram sobre Afrocentricidade e educação, ciência política, psicologia e egiptologia. Livros e artigos adicionais ajudaram a criar o discurso que impulsionou o conceito no público em geral e no mundo acadêmico como uma perspectiva cujo núcleo é a interpretação e explicação dos fenômenos do ponto de vista dos africanos como sujeitos, em vez de vítimas ou objetos.

O fato de que africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase 500 anos nas Américas. O fato de que a África foi invadida e conquistada e governada por nações árabes e depois europeias por centenas de anos significou que a descoberta da agência africana, mesmo no continente, se tornou uma tarefa complexa. A projeção das culturas árabes e europeias como superiores em virtude da agressividade e dominação de suas doutrinas religiosas acompanhou a ideologia da inferioridade da negritude[2]. Nos tempos modernos, uma hegemonia europeia de ideias, informações, conceitos e valores invadiu os africanos de uma maneira tão violenta física e intelectual que nós, africanos, muitas vezes perdemos o sentido de nosso próprio centro cultural. A fim de retornar a uma consciência autêntica, os afrocentristas argumentaram que era necessário aos povos africanos que eles vissem a si mesmos no meio de sua própria história e não nas margens da Europa. Isso significava que era essencial retornar às civilizações clássicas da África antiga para inspiração e orientação.

Esta reorientação em direção às civilizações do Egito e da Núbia foi essencial para uma apreciação do papel que os africanos e a África desempenharam na história mundial. Monomatapa, Mapungubwe, Kongo, Borno, Khart-Haddas, Gana, Mali, Songhay, Axum, Nubia e Kemet se tornaram as fontes para uma nova historiografia com africanos no centro de sua própria história. Poderia agora tornar-se claro que quando a Núbia tinha 42 rainhas como governantes que a África estava muito além de outras sociedades no papel das mulheres como líderes. Seria entendido que a longevidade de Gana, Axum e Egito constituiu uma notável história de coerência ocidental com os gregos foi uma falsificação do passado humano destinado a tornar invisível os milhares de anos da história africana antes da aparição de Homero.

[2] No original, *blackness*. (N. T).

O *Peraa*[3] da História Africana

O falecido Cheikh Anta Diop do Senegal fez mais do que qualquer outra pessoa para reintroduzir o africano como tema no contexto da história e da cultura africanas. Foi a ambição singular de Diop como um erudito de reordenar a história da África e reposicionar o africano no centro de sua própria história (1998). Este foi um grande avanço durante o tempo em que tantos escritores e estudiosos africanos estavam correndo atrás da Europa para provar o próprio ponto de vista da Europa sobre o resto do mundo. Diop estava confiante de que a história da África não poderia ser escrita sem lançar fora as falsificações da Europa. Fazer isso não era apenas politicamente e profissionalmente perigoso, mas era considerado impossível, dadas as centenas de anos de informações acumuladas nas bibliotecas do Ocidente.

Em primeiro lugar, Diop teve que desafiar os principais estudiosos da Europa, conhecê-los em sua arena doméstica intelectual, derrotar seus argumentos com a ciência e estabelecer o próprio caminho da África para a sua história. Seu livro, *The African Origin of Civilization [A Origem Africana da Civilização]*, era como um punhal no coração da ignorância. O fato de ter alcançado seu objetivo significou que os estudiosos que se declararam afrocentristas o fizeram com o exemplo de Diop como *peraa*, isto é, líder de originalidade intelectual. Ele foi capaz de demonstrar que a tentativa da Europa de tirar pessoas negras para fora do Egito e o Egito para fora da África foi o cerne da falsificação europeia das contribuições da África para a história mundial. Sua principal argumentação era que os antigos egípcios lançaram as bases da civilização africana e europeia e que os antigos egípcios não eram nem árabes nem europeus, mas como Diop diria "Negros Africanos" para enfatizar que não deveria haver erro. Esses "Negros Africanos" do Vale do Nilo deram ao mundo a astronomia, a geometria, o direito, a arquitetura, a arte, a matemática, a medicina e a filosofia. O antigo termo egípcio africano "seba" encontrado pela primeira vez em uma inscrição no túmulo de Antef I de 2052 a.C. tinha como principal significado no ciKam[4], o "estilo de raciocínio do povo". Era a fonte da raiz "sophia" na palavra "filosofia".

---

[3] O termo *Peraa* ou *Per-aa* significa na língua do Kemet – termo mais adequado para Egito –, casa elevada, casa grande ou a maior casa, para designar seus reis/rainhas, sendo traduzido para a conhecida expressão "faraó". (N.T)

[4] Segundo Ama Mazama (2014), o ciKam constitui uma língua clássica africana, sendo a língua do Kemet e, portanto, uma base importante para o estudo do pensamento africano. Cf. MAZAMA, Ama. *An Afrocentricity International Cultural Manifesto for the Education of Black People*. Publicado em 08.05.2014. Disponível em http://dyabukam.com/index.php/en/knowledge/culture/item/119-learning-objectives-for-world-african-studies . Acesso em 07.12.2016. (N. T).

O que Cheikh Anta Diop ensinou a seus estudantes e leitores foi que a Europa pronunciou a si mesma como a cultura superior categórica e, portanto, seu raciocínio frequentemente serviu às funções burocráticas de bloquear africanos em um casulo conceitual que parece, à primeira vista, inofensivo o suficiente. No entanto, as posições prevalecentes, frequentemente anti-africanas, foram apoiadas por esta lógica burocrática. Como pode um africano libertar-se dessas estruturas racistas? Afrocentristas assumem a posição de que isso é possível e, de fato, essencial, mas pode apenas acontecer se buscarmos por respostas nas categorias de espaço-tempo que são anti-hegemônicas. Estas são categorias que colocam a África no centro da análise das questões africanas e dos povos africanos como agentes nos nossos próprios contextos. Do contrário, como poderemos levantar questões práticas para melhorar nossa situação no mundo? Os judeus do *Antigo Testamento* perguntavam: "Como você pode cantar uma música nova em uma terra estranha?" Os afrocentristas perguntam: "Como o africano pode criar uma filosofia libertadora a partir dos ícones da escravidão mental?"

A Afrocentricidade é crítica e corretiva

A política tornou-se uma forma de garantir um lugar do qual se manter, desimpedido pelas intervenções de ideias decadentes que perderam o propósito ao chegar a escravizar e despojar outras pessoas. Isto não é dizer que toda a Europa é má e toda a África é boa. Mesmo pensar ou colocar a questão dessa maneira é perder o ponto da Afrocentricidade. No entanto, a promoção da cultura europeia como normativa e universal é totalmente inaceitável e nunca mais será imposta aos africanos e outros povos como a única forma de examinar a vida e as experiências.

Afrocentristas acreditam que a alma de um povo está morta quando não pode mais respirar seu próprio ar cultural ou espiritual, falar sua própria língua, e quando o ar de uma outra cultura parece cheirar mais doce. Afrocentristas afirmam que povos africanos nos Estados Unidos, no Caribe, no Brasil, na Colômbia, na Jamaica, em Cuba, no Haiti e na África devem recuperar um sentido de posição de sujeito dentro de sua própria história para afirmar a agência em um sentido individual e coletivo.

Portanto, a Afrocentricidade é tanto um corretivo como uma crítica. A estudiosa portuguesa Ana Monteiro-Ferreira escreveu *The Demise of the Inhuman: Afrocentricity, Modernism and Postmodernism [O falecimento do desumano: Afrocentricidade, Modernismo e Pós-modernismo]* (2014) para demonstrar que a Afrocentricidade poderia de fato criticar os principais ideais europeus. Sempre que os povos africanos,

que sofrem coletivamente a experiência do deslocamento, são realocados em um lugar centrado, isto é, com agência e responsabilidade nós temos um corretivo. Ao recentralizar a pessoa africana como agente, a Afrocentricidade força a hegemonia europeia a liberar seu poder de situar os africanos como marginais. Assim, a Afrocentricidade torna-se uma crítica da dominação que nega o poder da hegemonia cultural. Insiste em que a comunicação, o comportamento e as atitudes africanas devem ser examinadas dentro do contexto da cultura africana, não como parte da empresa europeia. Por um lado, a Afrocentricidade procura corrigir o sentido de lugar do africano e, por outro lado, fazer uma crítica do processo e extensão do deslocamento causado pela dominação cultural, econômica e política europeia da África e dos povos africanos. É possível fazer uma exploração dessa dimensão crítica observando a maneira como os escritores europeus definiram a África e os africanos na história, na ciência política, na antropologia e na sociologia.O impacto mais importante da Afrocentricidade tem sido no campo da Africologia. Como o estudo afrocêntrico de fenômenos africanos, a Africologia assume o papel de uma disciplina para estudos referidos como Afro-Americanos, Africana, ou Estudos Negros[5]. O que a disciplina capta é o fato de que os oprimidos devem resistir a todas as formas de escravização, e os fundadores do Movimento dos Estudos Negros nos anos 1960 foram claros de que o "*Establishment*" não estava prestes a abandonar sua posição de domínio sem luta, neste caso, uma luta intelectual. Aceitar a definição de africanos como marginais e marginalizados nos processos históricos do mundo, incluindo o mundo africano, é abandonar toda a esperança de reverter a degradação dos oprimidos.

Assim, os objetivos da Afrocentricidade no que diz respeito à ideia cultural não são hegemônicos. Os afrocentristas não expressaram nenhum interesse em uma raça ou cultura dominando outra. Expressam uma crença ardente na possibilidade de diversas populações vivendo na mesma terra sem abandonar suas tradições fundamentais, exceto quando essas tradições invadem o espaço de outros povos sem sua permissão. É precisamente por isso que a ideia afrocêntrica é essencial para a expansão da harmonia humana. A Afrocentricidade representa uma possibilidade de maturidade intelectual, uma forma de ver a realidade que abre novas e mais excitantes portas para a comunicação humana. É uma forma de consciência histórica, porém mais do que isso, é uma atitude, uma localização e orientação. Portanto, estar centrado é ficar em algum

[5] No original, *African American, Africana, or Black Studies.* (N. da tradução).

lugar e vir de algum lugar. Como uma ideia intelectual, o aspecto prático da Afrocentricidade é o contentamento de um sujeito, ativo, lugar de agente para as pessoas que interagem no contexto de suas narrativas (Asante, 1990).

Fundamentado no Pensamento Cultural

Afrocentristas foram os primeiros intelectuais a imaginar a destruição na mente africana da dominação europeia por um retorno à África clássica. Além da sua aceitação da África clássica, a Afrocentricidade foi fundamentada na realidade histórica do povo africano através da apresentação de ideias linguísticas, comunicativas e sociais derivadas da cultura africana. Por exemplo, o conceito de *maat*, a ideia de verdade, harmonia, ordem, equilíbrio, justiça, retidão e reciprocidade, foi projetado como um valor original africano, uma vez que foi o conceito mais antigo que emergiu das civilizações do Vale do Nilo. Nada precedia *maat* como um conceito espiritual para conter o caos na vida pessoal e coletiva. Era a busca do equilíbrio e da harmonia que estava à porta das relações humanas. Sem *maat* não poderíamos elevar nossas almas e não poderíamos criar uma ordem comunal que fosse funcional para o benefício de todos os seres humanos.

Os afrocentristas argumentaram que a visão eurocêntrica se tornou uma visão etnocêntrica porque ela derivou de um contexto particular, mas foi imposta como se fosse universal (Asante, 2014). Essa afirmação, de acordo com os afrocentristas, tinha que ser resistida ou então a Europa afirmaria que apenas sua visão de humanidade estava correta. Este tipo de argumento elevou a experiência europeia, mas rebaixou todas as outras. No entanto, a Afrocentricidade não representa um contraponto à eurocentricidade, mas é uma perspectiva particular para a análise que não procura ocupar todo o espaço e o tempo como o eurocentrismo tem feito com frequência. Por exemplo, dizer música clássica, teatro ou dança é geralmente uma referência à música, teatro ou dança europeus. A cultura europeia ocupou todos os assentos intelectuais e artísticos e não deixa espaço para os outros. Consequentemente, uma perspectiva revitalizada sobre a cultura é aquela em que se entende que todas as culturas podem produzir ideias clássicas de música, dança e arte. O pluralismo nas visões filosóficas sem hierarquia deve ser objetivo de toda interrogação madura. Todas as culturas humanas devem ser centradas, de fato, sujeitos das narrativas de suas realidades (Asante, 2007).

Referências Bibliográficas

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentric Manifesto. Toward an African Renaissance*. Cambridge: Polity Press, 2007.

_____. *Facing South to Africa: essays in an afrocentric orientation.* New York: Lexington, 2014.

_____. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

_____. *Afrocentricity*. Trenton: Africa World Press, 2002.

_____. *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.

MONTEIRO-FERREIRA, Ana. *The Demise of the Inhuman: Afrocentricity, Modernism, and Postmodernism.* Albany: SUNY Press, 2014.

MAZAMA, Ama. *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003.

Teatro de atletismo afetivo

Sonia Torres Ornelas[1]

Tradução: Adriano Negris e Felipe Ribeiro

Resumo

Este artigo fornece uma perspectiva da criação teatral como abandono da definição tradicional de representação, em favor do corpo. Nesse sentido, se expõe os vetores vitais que transformam a noção de espaço do cênico. A criação no teatro é realizada como experimentação onde desaparecem as fronteiras das diversas artes. Trata-se de um teatro de atletismo afetivo, que se refere à invenção de linguagens que transbordam a linguagem gramaticalmente organizada.

Palavras-chave

Corpo, crueldade, espaço intensivo, afectos, movimento.

Abstract

This essay offers a perspective of the theatrical creation as an abandon of the traditional definition of representation to make possible the entrance of the body. In this way, there are suggested vital vectors which transform the notion of scenic space. Theatrical creation is effectuated as experimentation where all the frontiers between several arts disappear. It treats of an affective athleticism that refers to the invention of languages that overflow the language grammatically organized.

Keywords

Body, cruelty, intensive space, affection, movement.

[1] Doutora em Filosofia pela FFyL-UNAM, professora de filosofía na FFyL-UNAM e em La Salle.
E-mail:dyonysonya@yahoo.com

1 - Oriente e Ocidente: atletismo e representação plástica de um texto

Se fosse possível delinear o caráter do teatro, teríamos que dizer que se trata de uma corporeidade onde desaparecem os limites da poesia, música, dança, pintura, e o espiritual se afirma como expressão física no espaço. Essa é a magia do teatro oriental, particularmente o balinês, finamente codificado e ritualizado nos caminhos de uma verdade cárnea que, em cada um de seus movimentos, inquieta. *O teatro deve nos afetar*, restaurar a concepção de uma vida turbulenta e ardentemente condensada, disse Antonin Artaud, que celebra o casamento entre a arte e a vida exaltada por Nietzsche. É bem sabido que no Ocidente não se considera a cênica balinesa como teatro, mas como dança. No entanto os corpos criam uma teatralidade que não pode viver distante da música, eles se atrevem a lógica da fuga, desviam, quebram e fazem que nesse cenário tudo ondule “em” um ritmo “que se prolonga e gagueja, como se pulverizassem metais preciosos (...) como se os sons de solidões profundas se precipitassem em chuviscos de cristais"(Artaud 2002, 58).

O caráter ritual faz os corpos entrarem por veredas não conhecidas, todavia, os aventuram nas violências da vida, pois esses são o teatro da crueldade, lugar paradoxal onde se transmutam as intenções em intensidades. "Em Nietzsche já existe um teatro da crueldade a partir do momento que se vê o movimento nas entranhas da Terra" (cf. Deleuze 2006, 34). O movimento constitui a magia do teatro e do espaço cênico, ou melhor, o vazio desse espaço, pois o encantamento se produz na forma como ele é preenchido. A dança balinesa se faz com linhas dinâmicas que atuam imediatamente sobre espírito. Crueldade, feixe de instintos criativos. A crueldade é uma noção que persiste na obra de Antonin Artaud, que sabe que se trata de uma expressão que engana as fronteiras da significação sem ficar desprovida de sentido, um sentido ricamente artístico que nasce do caos. A crueldade franqueia aos umbrais das formas para afundar nos mares das forças.

O teatro ocidental, apoiado na forma da palavra organizada gramaticalmente, bloqueia todo abalo do puro sussurro, esse tremor ligeiro que escapa à função orgânica do olhar. Esse teatro não faz outra coisa que exercitar a materialização visual e plástica do texto oral, acomodando as subjetivações em diálogos postos a serviço da representação. É um espetáculo, ou seja, uma forma de passar o tempo, gastá-lo, como se o tempo nos pertencesse e fosse um recurso renovável. O espetáculo se consolida

definindo sujeitos e objetos em lugares estáveis; implica espectadores que pretende transmitir ou comunicar-lhes algo, um sentimento, uma anedota, ou uma história.

A cena teatro oriental se preenche com fragmentos múltiplos e simultâneos. No lugar de estruturas gramaticais, sons e suspiros. Nesse teatro surge "uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes dos corpos, toda uma potência terrível" (Deleuze 2006, 35). Fora da representação, o teatro se realizada como o ato de assistir ao nascimento do mundo durante um processo de invenção em que a língua balbucia e as emoções se derramam nos materiais de expressão que desviam das conexões regulares entre as imagens e as palavras.

> No Ocidente se reduziu tudo aquilo que é próprio do teatral, tudo que não pode se representar através da palavra (...) A cena é um espaço físico concreto que exige ser ocupado e expressado com sua linguagem específica, uma linguagem que deverá se dirigir a todos os sentidos[2].

A submissão da arte à lógica gramatical é amplamente denunciada por Nietzsche, de maneira notável no que diz respeito à música de Wagner, pois nela a letra domina a paisagem melódica e, acima de tudo, impõe certezas na boca do personagem dramático Parsifal. De acordo com Deleuze tal extravagância estria as planícies para fazer com que o fundo da ópera seja o sentido, a significação objetiva que se dirige, em primeiro lugar, ao cérebro. A música morre em intervalos, não funciona como uma voz desterritorializada, apenas um ritornelo, que Deleuze e Guattari muitas vezes se referem como "buraco negro". O ritornelo é um "tra-la-la" cantarolado por uma criança, porque na voz infantil não se define as distinções de tessitura[3]. A música, o teatro e todas as artes passam por devires minoritários: a criança é a expressão de uma involução criadora. No cinema, a figura da criança anuncia o caráter derivado dos corpos, seu enfraquecimento frente às potências da psique. Não se compreenderia o neorrealismo italiano sem a inclusão de crianças que fazem sensível o eclipse da imagem-ação.

Quando se diz que Mozart e Berg[4] compõem a partir de ritornelos, talvez devesse se entender que a música nasce em sua garganta latejante e logo em seguida

---

[2] Cf. A. Artaud, O Teatro e seu Duplo, p. 52, contracapa, assim como p. 134. Artaud aponta as diferenças entre a cultura oriental e ocidental: o teatro balinês depende de gestos e símbolos, utiliza a cena para o ritual e a transcendência; os atores entram em contato com o inconsciente. Teatro ocidental se baseia no diálogo, e usa o palco para a ética e a moral, argumenta que a linguagem das palavras é o melhor.

[3] Disposição das notas para se acomodarem a uma determinada voz ou a um dado instrumento (N. do T.).

[4] Deleuze diz que Alban Berg (1885-1935) é um compositor austríaco considerado como um dos mais influentes na ópera do século XX. Wozzeck e Lulú são as duas óperas mais conhecidas e interessantes. Discípulo de Arnold Schoenberg de 1904, utiliza as técnicas de seu professor. Veja, Gilles Deleuze, Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia (Buenos Aires: Cactus, 2005), 321.

recai no papel pautado em clave de Sol (cantata, notas agudas de uma melodia) e em clave de Fá (notas graves, baixas, instrumentais, piano, órgão, baixo).

> A música vocal ocidental é determinada pelo tenor, o contralto e contra-tenor inglês e seu correlato italiano, o *castrato*. O tenor é o que sustenta a linha, e depois estão as linhas superiores contralto, soprano. No entanto, essas vozes são de crianças ou feitas para crianças.[5]

Não é de se estranhar que Artaud evoque uma linguagem orientada a todos os sentidos, uma linguagem propriamente teatral, corporal, cruel no sentido de infra-humano e brutal. O teatro da crueldade é o encontro de um corpo sem órgãos que ocorre quando se suprime toda a significação, todo fantasma, e se põe a operar o desejo para além do indivíduo, e a obra deixa de ser o drama para transparecer a verdadeira obra teatral que é a cena invadida por ondas de dor ou de prazer, de frio ou de calor. "O corpo sem órgãos não é um lugar, nem está em algum lugar; é matéria intensa, não formada; energia. O corpo sem órgãos é o campo de imanência do desejo "(Deleuze 2000, 156). O glorioso encontro que faz Deleuze na obra de Artaud é o corpo sem órgãos, esse princípio plástico que transforma o inconsciente em uma fábrica que produz e distribui de acordo com uma causalidade múltipla e inesgotável, compreensível unicamente como uma dinâmica de fluxos.

O devir afetivo do teatro acontece na retirada da interpretação e no julgamento em favor do movimento: quando o acaso e a possibilidade começam a funcionar para além do ator e do público e se dissolvem as contradições, uma vez que o princípio das transformações não possui contrário e se torna sensível nos corpos ainda não entregue a nenhum logos. O teatral, conforme Artaud, concerne aos corpos não organizados sumariamente. O teatro afetivo cria espaços lisos; deforma[6], uma vez que atores trabalham sobre um corpo cheio de inscrições, hábitos, de temores e de esperanças, códigos e clichês que devem apagar para encontrar algo vital, uma possibilidade. E, uma possibilidade é coisa diversa da possibilidade lógica; esta aponta para a certeza, aquela, para a incerteza e a indeterminação. O teatro afetivo é uma estranha fidelidade ao que está sempre por vir, aos povos que, todavia, não existem, diz Deleuze, nos fazendo

---

[5] A Deleuze acha divertido saber que Dominique Fernandez se indigna que as mulheres cultivem uma voz de soprano, pois o soprano natural está na voz da infantil, antes de qualquer complicação de gênero sexual.

[6] Deleuze desenvolve um pensamento frutífera e fecunda sobre as diferenças entre as noções de espaço amplo e espaço intensivo. Intensive é dado por uma síntese assimétrica do espaço sensata infundadas (effondé), que não obedece a natureza referencial de objetos, e que está a perturbar as funções visuais e sem espaços ópticos, estriados, sujeitos a pontos e linhas (espaços amplos, físicos), mas os haptics, suaves, como o Saara, frequentemente invocada. Suave isso não significa <vazia>, mas intensa ou povoado por intensidades. É um espaço de vida.

recordar que "povo" é uma categoria estética porque alude ao possível, ou seja, a criação artística.

"A obra de arte abandona o reino da representação para se fazer experiência, empirismo, sensação"[7]. Experimentar conjura a representação da experiência, abre aos afectos, tratados por Artaud e por Deleuze como potências impessoais. Assim, experimentar consiste em um contínuo colocar em marcha e em dança, optar por movimentos e não por palavras. Os afectos e perceptos não significam afecções e percepções; ao contrário, eles insinuam modos da sensação, matéria expressiva pré-subjetiva proporcionadora de alguma realidade artística. Os afectos são mais comuns na dança e na música. A dança etérea, quase irreal, a música impregnada de uma sensualidade que arde com graça os apetites inflama. Os perceptos, na poesia, na literatura e na pintura. O teatro sintetiza estas artes em um composto inorgânico onde as intensidades estremecem os corpos: a dor contrai, o terror quebra, a alegria expande, o ciúme retorce.

2 - O ator é um atleta afetivo

"O ator é como um atleta, ainda que de outra índole, pois atua em diferente plano; é um atleta do coração" (Artaud 2002, 127). Um atleta correndo em circuitos interiores a velocidade de um grito convulsivo; alguém que translada as funções do pensamento ao coração e desata as paixões das dobradiças da abstração. Soltos, ao final, os frenesis se enaltecem no sintoma que os revela e reveste ao mesmo tempo. O ator improvisa avatares no seu corpo, e ao improvisar se une ao mundo devindo outro e outro com ele. Tal é a operação de um coração pensante e um espírito comovente e pleno de materialidade.

O atletismo afetivo coloca em conclave respiração e expressão; "o alimento dinamiza a vida, fazendo-a arder em sua substância mesma (Artaud 2002, 130). As emoções possuem um ritmo próprio que regula a bússola da respiração e empurra o corpo em torrentes centrifugas que estendem o espaço artístico, ou o recolhe aglutinando em um punhado de emoções. A expressão é elástica, se prolonga em gestos, ou se aquieta suavemente. Artaud elabora uma série de variedades das cadencias femininas e masculinas; umas, graciosas e fatigadas como a úmida brisa da selva, as

[7] Gilles Deleuze. Diferença e Repetição. (Buenos Aires: Routledge, 2006), 79. Deleuze transforma o significado do empirismo do primeiro livro escrito empirismo e subjetividade. A filosofia de Hume abandona a ideia de que o empirismo refere-se às tensões da experiência e a priori. Deleuze desenvolve um empirismo não indicando que parte da tabula rasa, vazia. Pensei que começa em um <dois>, metade de uma colcha de retalhos de matéria têxtil que tornam possíveis alterações na forma pela adição de novas peças de tecido. Assim, o empirismo é um novo poder, e até mesmo uma lógica diferente.

outras ardentes como raio na tormenta; umas suplicam, as outras expõem. "Tudo que é feminino é invocação" (Artaud, 2002, 132). No entanto ambas existem no jogo das respirações e nos músculos agitados pela afetividade que substitui as estratégias linguísticas da designação. Linguagem possível, clama Artaud, absurdo de superfície, agrega Deleuze, humor poético que transborda os limites da ironia racional. O humor vive no teatro, revoluciona o real, tende ao anárquico; coloca o corpo em cena, ou melhor ainda, faz do corpo um palco.

Conclusões

O teatro considerado como um atletismo afetivo faz da crueldade um retorno do espírito da fábula; e a fábula se conecta com as potências do falso, mais do que com a imaginação. As potências do falso operam nos corpos, os descompõem até fazê-los corpos sem órgãos povoados de emoções intraduzíveis. O falso não conserva valores positivos epistemológicos ou morais; indica melhor o ato de falsear uma realidade criando espaços artísticos. A imaginação, por outro lado, é de ordem psicológica, alheia ao momento meramente criativo da teatralidade. De fato, Deleuze prescinde da noção de "imaginação", a entende problemática, porque seu estatuto ontológico escapa aos jogos de conceito e da sensação. O afetivo cria linguagens menores dentro da própria linguagem, isto é, não renuncia por completo a palavra, porém subtrai dela toda arbitrariedade, e a utiliza espacialmente, estimulando a materialidade que é própria para perverter o estabelecido. Essas linguagens corporais são signos, e uma vez que os signos são figuras do mundo, os atores convertidos em atletas do coração entram em um devir-hieróglifo, o que Artaud chama de automatismos.

O ator da crueldade é um atleta afetivo que atravessa os umbrais intensivos, o que Deleuze nomeia *intermezzo*¸ou simplesmente *entre*, para indicar que tudo acontece no meio; que é um meio onde os mundos nascem de uma virgindade juvenil, porque não estão submetidos às leis da significância e da subjetivação. Esses mundos nascentes são os espaços dos afectos e dos perceptos. Os afectos são devires não humanos do homem, expressam o inconsciente, o delírio, a alucinação, todas essas atmosferas da psique que se insinuam nos gestos e posturas corporais. Os perceptos são devires não humanos da paisagem que se imprime na pintura e na literatura, oferecendo uma expressão física precisa, como a que se alcança no teatro balinês, onde toda expressão é expressão física

no espaço. O teatro da crueldade ou teatro do corpo, feito de afectos e perceptos, revoga o teatro da representação próprio do Ocidente, feito de afecções, sentimentos, percepções e opiniões.

Referências Bibliográficas

ARTAUD, Antonin. *El teatro y su doble*. México: Grupo Editorial Tomo, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición.* Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Barcelona: Paidós, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos, 2000.

Textos filosóficos breves, leves e lúdicos – atraentes aos jovens "adoidecentes"

Fernanda Bulhões[1]

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar alguns dos textos veiculados no "JORNAL DO ADOIDECENTE: o jornal do adolescente doido, porém decente" que por sua vez foi um dos materiais didáticos produzidos, sob minha coordenação, pelo PIBID de Filosofia da UFRN. Os textos aqui apresentados - de minha autoria – foram redigidos numa linguagem coloquial e familiar aos alunos do Ensino Básico, pois têm como meta a difícil tarefa de suscitar nestes o prazer e a curiosidade de conhecer a Filosofia.

Palavras-chave

Filosofia. Linguagem. Ensino. Curiosidade.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar algunos textos publicados en el "JORNAL DO ADOIDECENTE: o jornal do adolescente doido, porém decente", que también fue uno de los materiales didácticos producidos, bajo mi cordinación, por el PIBID de Filosofía de la UFRN. Los textos aquí presentados - de mi autoría - fueron escritos en un lenguaje coloquial y familiar para los alumnos de la Enseñanza Básica, pues tiene como meta la dificil tarea de sucitar en ellos el placer y la curiosidad de conocer la Filosofía.

Palabras-llave

Filosofía. Lenguaje. Enseñanza. Curiosidad.

[1] Professora Associada do Departamento de Filosofia da UFRN.

Introdução

Como todos os seres vivos, nascemos e morremos. Mas, diferente dos demais, perplexos diante da existência, perguntamos: qual o sentido da vida? A morte é o fim de tudo ou existem outras formas de existência? Que mundo é esse? Quem somos nós? Será que existe um deus que nos criou? Ou fomos nós que o criamos? Somos frutos do acaso ou filhos do destino? Temos algo de divino ou somos apenas reles mortais? Será que somos os mais inteligentes dos seres, já que somos os únicos a desenvolver uma técnica que nos possibilita atravessar os mares, voar pelos céus e dominar toda a superfície do planeta terra? Ou somos simplesmente os animais mais egoístas, vaidosos e pretensiosos, os mais incapazes de viver em harmonia com a Natureza? Seremos os seres mais evoluídos ou os mais destrutivos???

Esse tipo de indagação todos nós – pipoqueiros, sorveteiros, pescadores, agricultores, intelectuais, artistas, médicos, advogados, filósofos doutores e pós-doutores etc. – fazemos. Uns, com mais frequência, intensidade e complexidade, outros, com menos. Uns, como muito mais inquietação e curiosidade, outros, com muito menos. A diferença é apenas de grau, no fundo, todos nós, humanos, temos algo de filósofo, algo que nos leva a refletir e a questionar o que vivenciamos. Mesmo quem nunca pisou numa escola ou numa universidade, até quem não sabe ler e escrever, é um pouco filósofo, na medida em que tem seus momentos de questionamentos e devaneios.

Apesar de todos sermos mais ou menos filósofos, a Filosofia como ciência é, a princípio, hermética e incompreensível aos não "iniciados". É um saber abstrato que se constrói a partir de palavras, juízos, raciocínios, ideias e teorias. Suas células primordiais são os conceitos: construções teóricas elaboradas pelos filósofos. Por isso, não é algo corriqueiro adentrar neste mundo invisível, impalpável e que não está em lugar algum – a não ser nas mentes de quem o pensa. Distinta das outras Ciências Humanas, o objeto da Filosofia não é um "objeto", não é nada em particular e pode ser qualquer coisa em geral. Pode ser um aspecto da realidade e pode ser a realidade em sua totalidade e eternidade. O exercício filosófico é um exercício de reflexão. A Filosofia olha para o próprio olhar, nas palavras de Aristóteles, "a filosofia é pensamento que se pensa", é reflexão sobre o próprio pensar. O que significa dizer que ensinar Filosofia é, antes de tudo, ensinar a pensar de modo filosófico.

Levando em consideração que aqui no Brasil a Filosofia voltou a ser disciplina obrigatória no Ensino Médio e também está presente em algumas escolas do Ensino Fundamental, muitos professores dessa disciplina devem estar se fazendo inúmeras

questões, entre elas: como ensinar Filosofia? Como despertar a curiosidade dos jovens estudantes por esse saber tão antigo e ao mesmo tempo tão atual? O foco do professor deve estar mais no conteúdo a ser ensinado ou na própria forma de pensar? Seu maior compromisso deve ser a qualidade ou a quantidade? Seu dever maior é transmitir informações ou é contribuir na formação do aluno? Seu objetivo central deve ser passar determinados conteúdos da História da Filosofia ou desenvolver a capacidade de análise e síntese e de elaborar raciocínios bem formulados? O professor tem um dever ético e/ou político? Deve preparar os jovens alunos para o exercício da plena cidadania? Como o professor pode articular os conteúdos específicos da Filosofia com outros saberes e com a vida cotidiana? Como ter uma didática "interdisciplinar" e "transversal"?

Como tornar a Filosofia atraente aos jovens estudantes?

No exercício da coordenação do PIBID[2] de Filosofia da UFRN, em 2011 a 2013, a questão que nosso grupo – eu, os vinte alunos integrantes do PIBID e os dois professores da rede estadual – elegeu como sendo uma das mais relevantes é: como atrair a atenção e despertar a curiosidade dos jovens alunos do Ensino Médio pela reflexão filosófica? E a resposta por nós dada foi: utilizando uma linguagem simples, clara e familiar aos jovens alunos.

A fim de traduzir as questões e teorias da Filosofia numa linguagem acessível e atraente aos estudantes do Ensino Médio, me veio a ideia de o nosso grupo produzir um jornalzinho composto por textos pequenos, redigidos com um vocabulário simples, acompanhados de imagens e facilmente lidos e compreendidos pelos estudantes. Dei o nome ao jornal de "O JORNAL DO ADOIDECENTE: o jornal do adolescente doido, porém decente". Através de textos criativos o *Jornal do adoidecente* teve como meta despertar o interesse s à Filosofia e à figura do filósofo.

Bastante animados com o jornal produzimos e imprimimos quatro edições que trataram dos seguintes temas: 1- O que é filosofia? Quem é o filósofo?; 2- Natureza e Cultura; 3- Realidade e Aparência: nem sempre o que parece é; 4- Pensamento Lógico (disponíveis em www.pibid.ufrn/subprojeto/filosofia/material didático). Os textos dos pequenos jornaizinhos vinculam temas clássicos da História da Filosofia a questões

[2] PIBID: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência que oferece bolsas para que alunos de licenciatura exerçam atividades pedagógicas em escolas públicas de educação básica, contribuindo para a aproximação entre universidades e escolas e para a valorização do magistério.

atuais e familiares aos alunos. Vale dizer que entre os membros do PIBID que se destacaram na produção do *Jornal do adoidecente* foram os bolsistas Bruno Camilo, Pedro Galdino, Cláudio Loureiro e a supervisora e cordelista Rosa Regis, além de mim, editora, redatora-chefe e idealizadora das capas.

Apresento aqui os meus textos redigidos especialmente para o jornalzinho.

Filósofos e Filosofias

Não existe apenas uma definição de filosofia como não existe um tipo só de filósofo. Na realidade concreta e sensível de todos os dias, é tudo plural.

Pela sua própria natureza (escorregadia, como uma serpente), a filosofia não aceita ser definida de forma categórica e definitiva, pois ela é complexa e infinita.

Aliás, como já dizia Aristóteles, a filosofia nasce de um estado de admiração, de espanto, de perplexidade diante da mais simples e cotidiana realidade.

Eis aqui, só para ilustrar, algumas definições de filosofia:

Friedrich Nietzsche (1844-1900) - "... a filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes - a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir"

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)- “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”

Gilles Deleuze (1925-1996) e Félix Guatarri (1930-1993)- “A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos (...). Criar conceitos sempre novos é o objetivo da filosofia”.

Teodoro Duarte Machado (meu avô): “A filosofia é a ciência que, com a qual ou sem a qual, o mundo resta tal e qual” (segundo meu avô, esta definição é um antigo ditado espanhol).

Do mesmo modo que existem inúmeras definições de filosofia, tem inúmeros tipos de filósofo: crente, descrente, lógico, dogmático, relativista, sofista, racionalista, empirista, niilista, positivista, existencialista, cético, místico, estético, analítico, político, pragmático, metafísico etc...

Filósofo é gente, e gente é tudo igual, porque é tudo diferente. Pode ser: gente boa, camarada, mau caráter, indiferente, seboso, inteligente, nervoso, sincero, engraçado, malandro, vaidoso, esperto, mentiroso, arrogante, melancólico, deprimido, falante, animado, divertido, amigo, querido etc.

Tales de Mileto, o primeiro filósofo grego, por exemplo, era tão concentrado nas grandes e complexas questões sobre a natureza que era muito desatento com as coisas pequenas, simples e corriqueiras.

Tão preocupado vivia em descobrir o enigma do universo, que não via o buraco que estava bem a sua frente e nele cai, de repente.

Nós, animais racionais, somos naturalmente artificiais

Você já parou para pensar que nós, da espécie humana, por um lado, somos Natureza, por outro, Cultura?

Pois é, temos, como as moedas, temos dois lados inseparáveis!

Por um lado, temos nossas determinações e limitações genéticas, biológicas, fisiológicas, que não podemos modificar. Por exemplo, precisamos de ar para respirar e precisamos respirar para viver. Assim como os peixes nasceram com guelras, nós nascemos com pulmões, por isso nosso lugar natural é a superfície da terra, enquanto o deles são as águas dos rios ou do mar.

Por outro lado, temos uma inteligência altamente criativa e engenhosa capaz de produzir linguagem, conhecimento, cultura, sociedade. Diferente de todos os outros seres vivos, criamos artifícios que nos propiciam, além da sobrevivência, uma existência que se diferencia de todo o reino animal, vegetal e mineral. Usando a cabeça para planejar e mãos para realizar, conseguimos transformar a realidade e a natureza à nossa volta, e, além disso, transformamos também a nossa própria natureza. Através de aviões e foguetes, navios e submarinos, conseguimos viver nos mares e nos ares. Eis aqui a nossa diferença específica: nós somos artistas por natureza, isto é, nascemos com a capacidade de criar artifícios. Por isso, podemos dizer que somos naturalmente artificiais!!!

É... Somos, ao mesmo tempo, um lado e o outro. Se fôssemos moedas, de que tipo nós seríamos? De ouro, de prata, bronze, ferro, lata, plástico, borracha ou outro material digital-cibernético???

Heráclito e Lulu Santos concordam: "nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia"

É interessante pensar que um dos maiores filósofos gregos – que viveu no século VI a. C – e um famoso músico carioca da atualidade comungam da mesma ideia sobre o que é a realidade: é movimento, é mudança, constante transformação, usando o termo filosófico apropriado, é puro devir.

Enquanto Heráclito, contemplando a natureza (*phýsis*), dizia "não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois as águas são sempre outras", Lulu junto com Nelson Motta, meditando sobre a vida, disseram: "tudo passa, tudo sempre passará, a vida vem em ondas como o mar num indo e vindo infinito. Tudo que se vê não é igual ao que a gente viu há um segundo, tudo muda o tempo todo no mundo".

Realmente se prestarmos atenção em nós mesmos, por exemplo, perceberemos que a cada instante nos transformamos. Nossas células, nossas sensações, emoções e pensamentos estão em constante mutação. Como todos os seres vivos, nós somos movimento. Por isso, a imagem das águas do rio tal como a imagem das ondas do mar são ótimas para ilustrar o vir-a-ser que caracteriza a natureza e também a nossa existência.

Heráclito, em seus fragmentos, também afirma que os homens se iludem e se enganam com as aparências, não escutam o *Lógos*, veem permanência onde só há devir. Como diz a música, "não adianta fugir nem mentir pra si mesmo", pois tudo passa, tudo sempre passará. A realidade nos escapa como a água entre os dedos. Mas, já que somos incapazes de parar o eterno fluir de todas as coisas e de nós mesmos, não será melhor aproveitar tanta vida que há lá fora e aqui dentro e viver como uma onda no mar?

Sócrates, o herói da Filosofia, morreu por uma verdade que não possuía

Cinco séculos antes de Cristo, quando se acreditava que os deuses viviam entre os homens, Sócrates rejeitou qualquer tipo de saber que não fosse demonstrado através de argumentos racionais. Em busca do verdadeiro conhecimento, questionou todos os valores religiosos, morais e estéticos de sua época. Desafiou todos os seus contemporâneos a responder e explicar o que supunham saber. Perguntava ao poderoso político "o que é a justiça?", ao ilustre profeta "o que é a piedade?", ao famoso artista "o que é o belo?", e nenhum destes conseguia lhe responder sem entrar em contradição.

Através de argumentos lógicos e racionais, Sócrates – o danado filho de uma parteira com um escultor – sempre derrotava seus interlocutores na disputa dialética (uma espécie de duelo feito de perguntas e respostas), lhes mostrando que estavam enganados acerca do que pensavam saber. Nesse ponto, sentia-se mais sábio do que os demais, pois tinha plena consciência de que nada sabia. Daí, sua frase lapidar: "só sei que nada sei".

Abandonando a esposa e os filhos, descalço e sempre com o mesmo traje, Sócrates por muitos anos andou conversando, perguntando e incomodando os atenienses em busca da verdade desconhecida. Até um dia em que três conterrâneos seus abriram um processo jurídico contra ele, o acusaram de não acreditar nos deuses da cidade e de corromper a juventude. Em seu julgamento, nos conta Platão, ao fazer sua própria defesa no tribunal, não tentou convencer os juízes de que as acusações contra ele eram equivocadas e injustas. Ao contrário, em nenhum momento usou o seu extraordinário poder de persuasão a seu favor como também nem sequer tentou escapar da pena máxima, a pena de morte. Por que será?

Sócrates foi julgado e condenado a tomar cicuta – o que fez de modo absolutamente tranquilo. Sem dúvida, foi um homem brilhante, corajoso e extraordinário, mas também foi, é e será um homem enigmático, que nada nos deixou escrito. Morreu como um herói em nome de uma verdade que, aliás, não possuía. Marcou a História da Filosofia e da Humanidade com seu exemplo de vida e de morte.

Uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa: já dizia Aristóteles

Não precisa ser intelectual nem filósofo, menos ainda, um gênio, para saber que as coisas são o que elas são e são diferentes do que elas não são. Isso é tão lógico que ninguém discorda disso. Exceto os filósofos que adoram duvidar de tudo e são capazes até de duvidar de que uma coisa não é a coisa que ela é. Heráclito (VI a. C), por exemplo, dizia que "o caminho para cima é o mesmo que o caminho para baixo" e que "no círculo, princípio e fim são o mesmo. É..., realmente tudo é possível para esses pensadores.

Por isso, com o objetivo de dar limite ao que se fala e pôr ordem e progresso nos discursos filosóficos, Aristóteles resolveu criar uma série de regras que explica bem direitinho o que está certo e o que está errado. Esse conjunto de regras, que ele denominou de Lógica, estabelece as leis que devem reger o pensamento e a linguagem - logicamente corretos, é claro.

Agora, leia esta piada que vem a seguir e tente responder qual é o personagem da história que está logicamente correto:

"Em algum lugar do interior do Brasil, um padre chama à sua igreja para conversar dois moradores da sua paróquia, Zé e Severino, que estão discutindo sem parar, sendo que ambos acreditam piamente que estão certos. O padre juntou os dois para ouvir a versão de cada um sobre o caso e, assim, resolver logo essa polêmica.

Zé é o primeiro a se colocar:

- Padre, todo dia Severino atravessa minhas terras com o gado dele e está estragando minha plantação. A terra é minha e isso não é justo.

O padre diz: Você está certo!

Mas aí Severino se levanta e fala:

- Padre, o único caminho que existe para meu gado chegar à lagoa para beber água passa pelas terras dele. Há séculos, todo vaqueiro tem o direito de atravessar as terras em torno da lagoa, de forma que eu também posso. Sem água, o gado morre e isso não é justo.

E o padre diz: Você está certo!

A cozinheira da igreja, que estava por perto e ouviu tudo, não aguenta ficar quieta e fala:

- Desculpa padre, mas não dá para os dois estarem certos ao mesmo tempo!

E o padre pensa e responde: É, você está certa!".

Gostaram da piada que brinca com a Lógica?

Vocês conseguem perceber qual foi o erro lógico cometido pelo padre que a cozinheira apontou?

Segundo a Lei da Não-Contradição, enunciada pela primeira vez por Aristóteles, dois juízos contrários não podem ser simultaneamente certos. Quer dizer, se Zé está certo, Severino está errado. Se Severino está certo, Zé é que não está. Lógico, né?

É lógico, mas na nossa dura realidade de todos os dias, nem sempre é fácil resolver os problemas concretos seguindo as leis teóricas da Lógica. Esse caso problemático, por exemplo, que aparece na piada, como você resolveria??? Na sua opinião, quem está certo: Zé, Severino, o padre ou a cozinheira???

Ou será que todos estão certos ou que nenhum está?

Questão difícil de ser respondida!!!

Né, não?

(a piada foi livremente adaptada e retirada de um livro que explica a filosofia com bastante senso de humor de Thomas Cathart & Daniel Klein... *Platão e um ornitorrinco entram num bar*.... Rio de Janeiro: Objetiva, 2011. Segundo os autores, a piada é de domínio público)

Você já parou para pensar?

Você já parou para pensar que, muitas vezes, nos sentimos absolutamente certos e convictos de algo e, para nossa surpresa, esse algo não é nada do que pensávamos? Você já parou para pensar que nem tudo que parece realmente é? Que nem tudo que reluz é ouro, que nem tudo que balança cai?

Pois é! É bom parar e repensar suas certezas porque nem sempre elas estão realmente certas. Às vezes, estamos iludidos e enganados sobre as coisas e sobre as pessoas. E saiba que a filosofia pode te ajudar a pensar sobre as coisas tão importantes do seu cotidiano e da sua vida.

Podes crer, camaradinha...

é hora, é hora, camará...

iê, é hora, é hora, camará...

O duelo dos incertos

Um: - Quem vem lá?

Dois: - Não sei, não dá para ver direito...

Um: - Já sei, é João.

Dois - Não, não! Agora vejo bem, tenho certeza, é José, com seu boné.

Um: - Não, não! Vejo melhor que você. Tenho certeza absoluta: é João com seu violão.

Dois: - Eu aposto o que você quiser!

Um: - Como eu não tenho dúvida, eu topo.

Dois: - Faça a proposta!

Um: - Faça você primeiro!

Dois: Não, faça você.

Um: Não, você.

(e assim vai...)

Três: - Vejam: quem chega, não é João com seu violão nem José com seu boné: é Teresa com sua beleza!!!

Enfim...

Considero que existem vários métodos e procedimentos eficazes para tornar a Filosofia mais interessante e acessível aos jovens estudantes do Ensino Básico. Utilizando uma linguagem simples e alegre, o jornalzinho pretendeu mostrar que refletir de modo filosófico bem como conhecer e estudar Filosofia não precisa ser uma tarefa pesada e enfadonha. Ao contrário, conhecer as questões e os temas filosóficos pode ser muito prazeroso. A linguagem lúdica utilizada em *O jornal do adoidecente* é apenas uma das possibilidades que visa despertar nos jovens estudantes o gosto pela viagem filosófica. Viagem essa que, embora não conduza à Verdade última de todas as coisas (o que é impossível, pois, como nos disse Nietzsche, o pensamento racional, lógico, é antes de tudo uma atividade criativa, pois se edifica a partir de imagens, metáforas e metonímias) pode ajudá-los a refletir sobre as questões próprias da inquieta adolescência e da inquieta existência.

Referências Bibliográficas

BULHÕES, Fernanda. *Como diria Nietzsche, pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa*. In Princípios. v. 14, n. 22, p. 93-122. Natal: EDUFRN, 2011.

_____. *Filosofia e seu ensino: questões e produtos*. In: Formação de Professores: interação Universidade-Escola no PIBID/UFRN. 1 ed. André Ferrer P. Martins; Maria Marta Castanho A. Pernambuco (Org.). Natal: EDUFRN, 2012.

_____. *Sócrates: o abismo mais profundo e a mais alta elevação*. In FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel-Angel (Org.). *Assim Falou Nietzsche III. Para uma filosofia do futuro*. Rio De Janeiro: 7 Letras, 2001.

O dilema no diálogo *Hipias Menor*: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?[1]

Izabela Bocayuva[2]

Resumo

Explorarei primeiramente, a partir do diálogo *Hipias Menor*, diferentes interpretações de Homero, uma, por parte da sofística a qual acompanha o senso comum, outra, por parte da Filosofia. A personagem Ulisses, o *polýtropos*, é o ponto crucial nessas interpretações. Veremos posteriormente que no mito de Er do final da *República*, será corroborado o quanto a personagem Ulisses está, desde a perspectiva da Filosofia, associada diretamente ao filósofo.

Palavras chave

Hipias Menor; Platão; Homero; Odisseu

Abstract

I'll first explore, from the dialog *Hippias Minor*, different interpretations of Homer, one by the sophistry which accompanies common sense, another by the Philosophy. The character Odysseus, *polýtropos*, is the crucial point in these interpretations. We will see later that in the myth of Er at the end of the *Republic*, it will be confirmed how the character Odysseus is, from the perspective of Philosophy, directly associated with the philosopher.

Keywords

Hippias Minor; Plato; Homer; Odysseus

[1] Este artigo é a reescritura de um outro artigo também escrito por mim, intitulado "De como Platão reconhece em Ulisses um filósofo", publicado no final de 2015 pela revista VISO. Essa reescritura tem como inédita uma investigação mais minuciosa do diálogo *Hipias Menor* de Platão.

[2] Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

No *Hipias Menor* Platão põe em cena uma interpretação diversa e ousada de Homero. O sofista Hipias confirma a visão do senso comum de que Aquiles é melhor do que Odisseu, alegando que isso é porque o primeiro é o mais simples e o mais verdadeiro (*haploústatos te kaì alethéstatos*)[3], enquanto o segundo é o *polytropótatos*[4], o mais multifacetado, o mais multiastuto.

Aquiles: o mais simples e verdadeiro, *melhor* que Odisseu: o mais multifacetado, o mais multiastuto? Sócrates, intrigado, quer, então, compreender o que Hipias está entendendo por: *polýtropos*. E escuta dele que Odisseu é um *pseudés*, que ele mente e que mentira é o oposto que verdade (*pseudés* X *alethés*) e que isso seria completamente inadimissível. Detectado pelo *páthos* filosófico, nasce um problema. Há algo decisivo aqui e que rompe com a interpretação de Homero que até agora vinha emergindo do senso comum, uma interpretação que poderíamos chamar moralista, que dicotomiza excludentemente bem e mal, verdade e mentira.

Aparentemente Homero é deixado à parte por Sócrates para que se possa mergulhar na compreensão do sofista/senso comum acerca do que é ser verdadeiro e ser falso. Toda a argumentação socrática que se seguirá apresentará um entrelace inusitado entre *alethés* e *pseudés* no mesmo homem, o homem *agathós*, o homem bom, que sempre já é superlativo: *ho áristos*, o melhor. O *agathós* – ambos concordaram[5] – é o que age sabendo o que faz, age voluntariamente, e ele age assim fazendo seja o que for. O que Sócrates sustenta parece insustentável a Hipias: que Odisseu seria melhor que Aquiles porque este mente involuntariamente enquanto aquele, o itácio, mente voluntariamente. Hipias levanta, indignado, a questão da justiça: como admitir que seja melhor cometer injustiça voluntariamente do que involuntariamente? Traz, então, o argumento da lei a qual costuma punir mais severamente aquele que é voluntariamente injusto[6]. A argumentação filosófica vem a tornar-se tão aparentemente absurda que Hipias quase desiste da discussão. Mas, Sócrates continua argumentando: os sentidos que operam mal (*kakà ergazoménas*) voluntariamente são melhores porque estão bem (*agathàs oúsas*)[7]; A alma melhor é a que voluntariamente (e não involuntariamente), por inteligência, é perversa e comete erros (*kakourgé te kaì exhamartáne*)[8]. Hipias retorna indignado: terrível é se pensar em ser injusto voluntariamente! Sócrates se defende afirmando: eis o que é manifesto! E fala diretamente a respeito da *dikaiosýne*

[3] 364e
[4] 364c
[5] 373c
[6] 372a
[7] 374d
[8] 375d

articulando-a com as noções de *dýnamis tês psychés*, potência da alma, e de *epistéme*, sabedoria. A alma mais potente (*dynatotéra*) e mais sábia (*sophotéra*) é a mais justa, a melhor e a mais capaz de ambos os caminhos: as coisas belas e as coisas vergonhosas, em todas as ações. Quando se trata do vergonhoso, essa alma do homem bom o realiza voluntariamente por sua potência (*dýnamin*) e sua arte (*téchnen*). Ela faz voluntariamente coisas vergonhosas e injustas (*aischrà kaì ádika*). Hipias não consegue aceitar. Sócrates compartilha a perplexidade com ele para, por fim, constatar que eles dois não conseguem fazer cessar a errância do problema (*pausómetha tês plánes*)[9].

O *Hipias Menor* costuma ser tido como diálogo aporético. Entendo que ele finaliza num silêncio. Com efeito, ele havia também começado num silêncio *sui generis*: "Por que te silencias, ó Sócrates?"[10]. A incompatibilidade entre a interpretação filosófica e de Hipias instaura e faz perdurar esse silêncio. Entretanto, o caráter exegético desse diálogo nos deixa entrever uma impressionante aproximação entre a Filosofia e a Poesia. Todo o seu desenvolvimento realiza, na verdade, a interpretação da personagem homérica Odisseu, o *polýtropos*, o multifacetado, o que mente voluntariamente, o que realiza, em momento oportuno, o belo e o vergonhoso. Em toda sua odisseia, Odisseu é aquele para quem o *aletheueîn* e o *pseúdesthai* são, ambos, sempre afirmativos e precisos, são, portanto, sempre belos e úteis na construção de um caminho nobre de repatriamento, de enraizamento. A partir dessa interpretação já não cabe qualquer postura moralista diante do *pseudés*, diante do ser falso, enganador.

E não seria o próprio Platão também um *pseudés*? E, enquanto *mimetés* que é, não seria ele também um *polýtropos*, um multifacetado? Sempre um autor oculto, ele deixa aparecerem inúmeras *páthe*, inúmeras fácies decisivas para o desenvolvimento da trama de cada diálogo. Perdemos muito da conjuntura do pensamento platônico se nos prendemos meramente em conteúdos supostamente sistemáticos. Platão, contrariando a vontade de domínio dos eruditos epigonais, nunca escreveu um sistema, o que não significa que em cada diálogo não esteja em jogo o decisivo de seu pensamento.

Platão interpreta, no *Hipias menor*, o Odisseu *polýtropos* de Homero num sentido diverso da interpretação moralista e dicotomizante do senso comum. Se atentarmos bem para a *Odisséia*, Odisseu é apresentado exatamente como uma personagem que, em última instância, sabe a que momento, onde e com quem ser perverso, mentir ou mesmo em que situação cabe passar vergonha: tudo isso que o senso comum e Hipias, inclusive, costumavam ver como exclusivamente negativo.

[9] 376c
[10] 363a

Filosofia e Poesia estariam, portanto, sintonizadas no que diz respeito à exegese da existência – quando mentir não significa meramente o contrário do que dizer a verdade e quando a justiça, *dikaiosýne*, sendo o mesmo que potência (*dýnamis*) associada à sabedoria (*epistéme*)[11], pode, por isso mesmo, significar a força e possibilidade de saber quando, onde e com quem é justo ser "injusto". Há, porém, uma diferença entre Platão e Homero: o poeta não tematiza ou, menos ainda, problematiza a própria exegese. A Filosofia platônica, no *Hipias Menor* questiona explicitamente a profundidade do exercício interpretativo, questiona, numa Atenas repleta de fingimento, o que significa fingir, o que significa mentir, e manda que olhemos para o Odisseu de Homero, não certamente para meramente seguir a interpretação corrente de Odisseu. Platão nos indica o caráter do Odisseu de Homero deixando acesa a interrogação acerca do ser verdadeiro e ser justo, o que, como vimos, nos reconduz a ele próprio, Platão, como multifacetado, multimascarado autor dramático que, ao mesmo tempo que declara abertamente a inconveniência do mentir[12], do *lógos* mal ou precipitadamente pensado, no mesmo diálogo *República*, tece longo e controverso comentário a respeito da muitas vezes necessária *bela* mentira[13], favorecedora do bem, exclusivamente pertinente ao discurso ou atitude daqueles que são realmente e experimentadamente comprometidos com a verdade.

Assim, não só a partir do *Hipias Menor* se pode, na obra platônica, perceber de algum modo a interpretação filosófica associando-se à figura de Odisseu. A meu ver, ao final da *República* isso também acontece. Antes, porém, de irmos até esse diálogo, visitemos a *odisséia* do herói, com o intuito de lembrarmos alguns passos seus que possam ter sido inspiração para Platão. O primeiro passo que indicaremos não está na *Ilíada*, mas na tradição mitológica que envolve o contexto da guerra de Tróia e que ajuda a constituir/construir a personagem Odisseu.

Menis é a palavra que abre a *Ilíada*, Ira – dado o episódio em cena no início dessa obra: a disputa entre Aquiles e Agamemnon. Entretanto, bem mais poderia ser a palavra Eris – o verdadeiro princípio da estória/história do Ocidente: a divindade Discórdia, não tendo sido convidada para um festim no Olimpo, entra ali escondida e lança sobre a távola um pomo de ouro no qual estava escrito: "*tê kallíste*", "à mais bela". Hera tenta se apropriar do fruto, mas Afrodite e Atena igualmente o reclamam, pedindo uma solução a Zeus, ele que é delas, respectivamente, marido, irmão e pai.

---

[11] 375d

[12] Por exemplo, no livro III 389c.

[13] Por exemplo, no início do livro III, a partir de 389b e no final do mesmo livro III, com a apresentação do mito dos filhos da terra pelo chefe orientador da *Kallípolis*, a partir de 414d.

Impossível decidir... Ele resolve, então, passar a tarefa da difícil escolha para o belo pastor Paris, que se decide por Afrodite, depois que esta lhe promete o regalo que lhe pareceu o mais interessante: Helena, *a* grega, filha de Zeus, exuberante mortal, bela como uma deusa. Ora, os gregos mais importantes da época por ela se interessaram, e fizeram juramento de socorrer aquele dos pretendentes de Helena que, já casado com ela, fosse por acaso ultrajado. Assim, a partir do acontecimento de seu sequestro pelo estrangeiro Paris, era inevitável partirem agora juntos em guerra. Entretanto, nesse momento de fazer valer o juramento, Odisseu já estava casado com a bela Penélope e tinha um filho recém-nascido. Não queria, pois, se juntar aos outros, e por isso, para escapar à promessa, finge até mesmo estar louco: "atrelava a uma mesma charrua animais diferentes, arava a areia infecunda da praia e semeava sal em lugar de grãos de trigo"[14]. No entanto, Palamedes põe termo a seu ardil, colocando o bebê Telêmaco no caminho em que a charrua, fazendo o sulco na areia, iria passar. Odisseu desvia o arado do bebê, aviando-se, assim, inevitavelmente para a guerra que o afastaria da terra natal por 20 longos anos.

Uma característica marcante do herói homérico é seu relacionamento com os deuses. Na verdade, essa é uma caracterização dos heróis em geral. Assistimos, ao longo de toda a *Ilíada*, não só a presença dos deuses. Cada acontecimento tem neles seu impulso primeiro. Cada ânimo e cada arrefecimento de um herói tem sua origem num deus que o estimula ou que o abandona. Ora, se entre os homens que foram para a guerra de Troia, apenas vemos os heróis serem acompanhados de algum ou alguns deuses, entre os heróis há os menos e os mais queridos, o que é o caso de Odisseu, bisneto de Hermes, que teve a poderosa proteção de Atena. Não houve quem mais escutasse a voz divina. Nada mais adequado para um bisneto de Hermes, uma ascendência também significativa em sua habilidade multifacetada.

A *Odisseia* inicia com Atena e Zeus confabulando o retorno do itácio, ora preso na ilha da deusa Calipso, chorando copiosamente dia após dia enquanto sonhava com sua volta à longínqua terra natal. Ele não queria se tornar um imortal, como havia lhe proposto a belíssima deusa. Seu desejo, desde que deixou, a contragosto, Ítaca, sempre fora para lá retornar. Odisseu queria logo repatriar-se[15].

---

[14] MEUNIER. *Nova Mitologia Clássica. A Legenda Dourada*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: IBRASA, 1976, p. 273.

[15] Em tempos modernos Novalis denominou a filosofia como "uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa". Apud: HEIDEGGER. *Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 6ss

Mas a confabulação daqueles dois deuses no início da *Odisseia* pode fazer parecer que só de sorte divina e protetora vivia esse herói. Não é o caso. Os dez anos de pena e sofrimento, desde o fim da guerra de Tróia, enquanto lutava agora para voltar para casa, são fruto da intervenção do poderoso Poseidon. É que o herói era atravessado por uma *hýbris*, por um desejo desmedido de fama[16]. Sua *philotimía* fez que lhe fosse impossível manter escondido seu grande ardil: quando se apresentou ao gigante filho de Poseidon, o Ciclope Polifemo, o qual ele e seus companheiros vieram a cegar, ele mentiu dizendo que seu nome era "Ninguém". Se tivesse, ao ter conseguido finalmente partir, mantido, como sendo o seu, esse nome sabiamente formulado, como saberiam que foi ele o astuto cegador? Mas, ao zarpar, fez questão de revelar sua identidade, conquistando, com isso, juntamente com a fama, a fúria do poderoso deus dos mares, que vai persegui-lo até mesmo quando já estiver em cena o apoio de Atena e Zeus. Assim, Odisseu é um herói permanentemente em contato com os deuses de modo sempre intenso, seja a favor, seja contra.

Há em Odisseu a força do escutar. O episódio das sereias o revela. Para ouvir essas divindades mortíferas ele se faz amarrar no mastro de sua nau de modo tão cerrado quanto Parmênides encerra o *to eón* em si mesmo: o Ser inviolável, inamovível. Para essa semelhança nos alerta Barbara Cassin em seu livro de tradução e comentário do poema de Parmênides. Ela diz:

> O palimpsesto superpõe, com efeito, a imobilidade de Odisseu ligado ao mastro por seus companheiros no episódio das Sirenes, e a imobilidade disso que será a esfera, retida por uma necessidade poderosa dentro dos liames do limite: um como o outro "permanecem aqui mesmo solidamente plantados no solo" (Od., XII, 161)[17]

Cassin, falando em palimpsesto, joga com a possibilidade de Parmênides ter raspado e escrito em cima do papiro da *Odisséia*. O Ser teria sido o herói de Parmênides, assim como Odisseu fora o herói de Homero. Há ainda outros passos do herói que contribuem para compor a articulação entre Odisseu e a Filosofia.

Tirando Orfeu, Odisseu foi o único mortal que penetrou, em vida, o mundo dos mortos. Mas a ida deles ao Hades tem características bem diferentes. Orfeu, com a intenção de buscar sua amada que havia morrido, consegue ter acesso às divindades ínferas e se atém a esse encontro. Já o herói grego, não sem a orientação de uma

[16] Desejo esse que em vida mesmo ele já viu realizado. Na terra dos Feaces ele ouviu, enquanto ainda era um hóspede anônimo, um aedo contando suas próprias façanhas.

[17] CASSIN, Barbara. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Éditons Du Seuil, 1998, p. 55 (tradução nossa do texto francês).

feiticeira, Circe, vive, vivo, a vida – ou será melhor dizer?, a morte –, dos mortos. Fala normalmente com o fantasma de sua mãe, de Aquiles e de outros companheiros, depois de ter tido o privilégio único de obter preciosas informações do vidente Tirésias, que mesmo depois de morto, era o único a não perder a lucidez relativamente aos caminhos ainda iluminados pelo sol, pela lua e as estrelas. Como já foi dito, a ida de Orfeu ao Hades implicou um pontual encontro com as divindades daquele lugar. Algo extremamente valioso, sem dúvida, mas que não inclui algo assim como uma convivência, ainda que entre fantasmas. Já a ida de Odisseu parece mais ser um evento. Claro que não podemos dizer que se trata de uma festa, porque não é realmente esse o caso, mas ele, dando de beber sangue aos fantasmas, faz com que, por ora, eles tenham alguma vitalidade, chegando até mesmo a expressar vontades, como é o caso de Aquiles, que, se pronunciando – pela tradução de Trajano Vieira –, chega a dizer ao itácio: "preferiria lavrar a terra de um ninguém depauperado, que quase nada tem do que comer, a ser o rei de todos os defuntos cadavéricos"[18].

Poder ir, vivo, ao Hades, absolutamente não é algo de pouca monta. Simbolicamente isso significa sabedoria plena, significa ser um mortal que tem acesso à totalidade. No diálogo *Menon*, Sócrates, ao falar em *anámnesis* alude à condição de plena sabedoria: conhecer o que se passa no mundo sublunar e o que se passa no Hades[19].

Com efeito, vou explorar agora um traço fundamental do herói itácio, traço esse já aludido acima, e que ajuda consideravelmente a aproximá-lo da Filosofia: o desejo de voltar às raízes, de voltar à pátria. Segundo a narrativa homérica, Odisseu sonhava desesperadamente conseguir voltar para os braços de Penélope. E ele, por fim, consegue que isso se torne realidade, não sem muito esforço, como o sabemos. Mas para conseguir se vingar da ousadia dos descarados pretendentes de Penélope, que a todo momento abusavam de abusar, ele, ajudado por Atena, traveste-se de mendigo até que, em momento oportuno, com força e estratégia únicos, consegue matá-los todos. Quando, porém, ainda transfigurado, quer ser reconhecido por sua própria mulher que nada assistira do episódio da matança, esta não se deixa facilmente convencer e, por precaução, usa de um estratagema. Ela, como seu dileto marido, também era astuta e orienta a criada Eurínome, propositalmente na frente do herói, a preparar fora do quarto do casal a cama para o intruso que se apresentava como sendo seu marido. Era uma provocação, já que seria impossível mover aquela cama. Mas isso era um segredo que

[18] HOMERO. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011, XI, v. 489-491.
[19] 81c

apenas Odisseu poderia conhecer. Ele mesmo tinha sido o autor do leito construído na base do tronco de uma imensa oliveira que conservava suas raízes fincadas no solo pátrio. Estupefato ele diz, na tradução de Vieira:

> Quem removeu meu leito? Até a um ser habílimo,
> seria dura a faina, a menos que um dos deuses,
> advindo,decidisse transferi-lo a um sítio
> diverso, fácil. Nem o efebo que exubere
> faria sem penas a remoção. Há um signo
> distintivo na perfeição do leito: o fiz.
> Crescia no recinto uma oliveira folhis-
> sutil, pungente, flórea. O tronco, uma coluna.
> A seu redor construí o quarto, arrematado
> com pedras geminadas. Hábil recobri,
> apus maciça porta com perfeito encaixe.
> Podei a coma da oliveira folhitênue,
> o tronco desbastei, acepilhei com bronze,
> peritamente, usando fio de prumo. Obtendo
> o pedestal do leito, o perfurei com trado,
> base de onde erigi a cama, até concluí-la,
> recamada em marfim, em ouro e prata. Tiras
> de couro púrpura estiquei na parte interna.
> Era esse o signo a revelar.
> Ignoro se ele está em seu lugar, se alguém
> cortou na base o tronco, o removendo algures.[20]

Odisseu voltou afinal e voltou literalmente para a sua raiz. A terra/mulher agradece feliz.

Isso não passou desapercebido por Platão. É da existência filosófica sempre estar a caminho, de volta para o originário, busca incessante da verdade. Todo grego conhecia de cor as andanças de Odisseu, mas não houve quem mais bem aproveitasse delas do que o filósofo da *República*, encontrando, nesta importante e decisiva obra, lugar privilegiado para o grande herói em questão. O mito de Er não teria existido sem Homero. Vou interpretar a interpretação feita ali, por Platão, da personagem trágica Odisseu. Desse modo, veremos ainda mais de perto porque cabe estarmos insistindo na

[20] HOMERO, *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011, XXIII, v. 184-204.

associação entre a personagem Odisseu, o multifacetado, e o filosofar. Entendo que quem primeiro faz isso é o próprio Platão.

Como se não bastasse mostrar o interior do Hades através da visita que nosso herói fez àquele lugar no canto XI da *Odisseia*, Homero nos faz ir até lá novamente no epílogo da obra, o canto XXIV. Desta vez não é através dos olhos e ouvidos de Odisseu que temos a oportunidade de ver e ouvir a fala dos mortos. Agora, haviam descido ao Hades, guiados naturalmente pelo deus Hermes, o condutor oficial das almas, os vários pretendentes de Penélope recém chacinados por Odisseu e seu filho Telêmaco, não sem a grande ajuda de Atena. O que é digno de atenção nesse momento da poesia homérica é a franca conversa dos mortos entre si. Os que chegam dão notícias do mundo sublunar: falam de graças como é o caso da notícia a respeito da vibrante fama de Aquiles e contam também suas desgraças. Os mortos já há mais tempo também dão informações que talvez os outros que chegam desconhecessem. Agamemnon, por exemplo, depois de ter ouvido a alma de Anfimedonte, um dos pretendentes, narrando seus tamanhos revezes, lamenta sua própria má sorte de ter se casado com uma mulher traidora e assassina, Clitemnestra, comparando-se sofregamente com Odisseu, este sim bem aventurado de ter tido a fidelíssima Penélope como esposa.

No mito de Er, no final da *República*, tem lugar igualmente uma conversa amigável entre os mortos. É certo que há elementos no mito que Platão conta, que não são de influência homérica. Naquele mito, as almas recém chegadas ao Hades são julgadas e, em função desse julgamento, são distribuídas para o alto ou para baixo para viverem, respectivamente, delícias ou castigos. Em Homero não há julgamento de nenhum tipo para os mortos, porque, acreditava-se, já era castigo suficiente estar morto. Para vermos o quanto essa perspectiva era contundente no grego daquela época, é só lembrarmos a fala de Aquiles que citamos logo acima.

Guardadas as diferenças, Platão está numa tradição que recorre ao mito para atingir o imponderável. Em Platão, pode-se tranquilamente afirmar que o mito, por ele aproveitado ou mesmo inventado, tem inúmeras vezes caráter especulativo. É o caso do mito em questão neste momento, cujo conteúdo aponta para um comportamento ético ideal, conduzindo à boa ação, *eû práttein*, que corresponde sempre ao bem viver, *eû dzeîn*. Através do mito do fim da *República*, nós ficamos sabendo o que ocorre no Hades pelo testemunho do corajoso guerreiro Er que acorda depois de uma espécie de catalepsia e nos conta o que viu quando estava passageiramente morto. Viu primeiramente o julgamento de almas que acabavam de morrer. Posteriormente assiste

ao retorno de outras para o prado comum, tanto descendo da viagem de 1000 anos no alto, quanto voltando da torturante viagem no Tártaro. Nesse momento, as que se conheciam conversam, amigavelmente, contando ou suas agruras ou sua sorte, tal como vimos acontecer na *Odisseia*.

O que se passará no mito a partir de agora interessa sobremodo para o que estamos investigando. Há todo um belo cenário no Hades com suas luzes intensas e coloridas compondo a estrutura da roca da deusa Necessidade, além do belíssimo canto uníssono das Sereias. As Moiras, filhas da Necessidade também compõem a cena. Er as vê sentadas em círculo, cada uma em seu trono, cantando ao som da melodia das Sereias, *Láquesis*, o passado, *Cloto*, o presente e *Átropos*, o futuro.

> Cloto, tocando com a mão direita o fuso, ajudava a fazer girar o círculo exterior, de tempos em tempos; Átropos, com a mão esquerda, procedia do mesmo modo com os círculos interiores; e Láquesis tocava sucessivamente nuns e noutros com cada uma das mãos.[21]

As almas, assim que nesse lugar chegavam, tinham de ir todas para junto de *Láquesis*, no colo de quem estavam lotes e modelos de vida que um profeta, depois de os ter recolhido, com eles nas mãos, passa a mensagear do alto de uma plataforma, falando assim:

> Declaração da virgem *Láquesis*, filha da Necessidade. Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um *daimon* que vos escolherá, mas vós que escolhereis o *daimon*. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou em menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.[22]

Dizendo isso, atira os lotes a esmo, o que torna evidente a ordem da escolha. Depois, coloca aos pés de todos um número de modelos de vida bem maior do que o número de almas presentes e diz:

> Mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada. Nem o

[21] *A República*. 617c-d
[22] Ibidem, 617 d-e

> primeiro escolha sem cuidado (*ameleíto*), nem o último sem coragem (*athymeíto*).[23]

É extremamente importante essa fala do profeta mensageiro de Láquesis no mito de Er, para o que estou querendo alinhavar desde algum tempo. Trata-se do "recado" de uma deusa. As almas estão à escuta. O mensageiro fala de um *daimon* a ser escolhido. Mas, do que poderia se tratar isso, que jamais é o mesmo para todos, e diz respeito a uma divindade à qual nos associamos indeslindavelmente desde o início? Entendo que o *daîmon* ao qual cada um vai se ligar é aquilo que irá realmente caracterizar cada um como alguém que de fato *dá ouvidos*, ou não, à fala do deus – no caso, a mensagem que alerta para o cuidado e inteligência na escolha – e que, dando ouvidos a ela, tende à virtude, e, desse modo, a uma vida *eu-daimônica*, isto é, uma vida feliz, bem acompanhada do daîmon, ou seja, tende a uma vida capaz de escuta. Escutar a divindade implica, pois, em já estar se fazendo acompanhar bem da divindade, o que proporciona a este que assim o faz, uma boa vida. A continuação da mensagem do profeta também é muito importante no sentido de reforçar que todos estão aptos a uma tal boa vida, a uma tal *eudaimonia*.

Platão passará a exemplificar, então, modos de escolha de modelos de vida lançando mão, na maioria das vezes, de já conhecidas personagens míticas para que nós, leitores, possamos experimentar com clareza o que ele quer sugerir em termos de uso cuidadoso da inteligência em relação à próxima vida, em relação, portanto, a cada próximo passo. O primeiro exemplo interessa muitíssimo, mesmo não sendo o caso de uma personagem mítica já conhecida. Trata-se do paradigma de uma má escolha, uma escolha, sobretudo, precipitada e que Platão propositalmente caracteriza como sendo a da alma a quem coube escolher em primeiro lugar. Aparentemente um homem de sorte... Mas muito pouco cuidadoso ou inteligente. Escolhera, por "insensatez e cobiça", a vida de um tirano que iria chegar, por exemplo, a comer os próprios filhos e que passaria ainda por muitas outras desgraças. Platão faz questão de detalhar a causa de ele ter feito uma escolha tão infeliz. Ele teria vivido numa cidade bem governada em sua existência anterior e por isso, meramente por hábito, protocolarmente, teria vivido de modo virtuoso, de tal forma que quando, morto, foi julgado, mereceu subir e viver 1000 anos de delícias[24] antes de descer ao prado e fazer a peregrinação até o ponto em que mal ouviu o mensageiro de *Láquesis*; e agora, por sua negligência, falta de atenção, falha na escuta, estava fadado a futuramente, ter que baixar ao Tártaro. Platão é

[23] Ibidem, 619 b

[24] Prêmio pela virtude.

categórico quando fala dele: fora virtuoso por hábito e não por filosofia. Fora virtuoso não por experiência própria. Ele era *aneu philosophias*, sem filosofia. Não ouvira nada que o mensageiro anunciou, e isso de tal forma que responsabilizou justamente os deuses por sua desgraçada escolha. Coloca-se, pois, a ranger dentes, atitude que não mais vai abandoná-lo. Guardemos todos os detalhes dessa primeira escolha. Trata-se do contraponto necessário e importantíssimo àquela que será a escolha de Odisseu no final, escolha, a meu ver, da vida de filósofo.

Continuamos, ao longo do mito, a assistir a inúmeras escolhas de modos de vida futuros, a cada vez atrelados ao modo de vida anterior, sempre no sentido de procurar o bem viver. A má escolha do primeiro a escolher não deixa de ter sido algo feito nessa mesma direção. Apenas, ele, que era inconsequente e não verdadeiramente experiente, teria confundido, por cobiça e precipitação, o "melhor" modo de vida, com o modo de vida de um tirano.

Finalmente chegamos à alma de Odisseu. Platão, propositalmente, para ficar bem gritante o contraste com aquele que foi o primeiro a escolher, fez à alma de Odisseu cair a sorte de ser simplesmente, nada mais, nada menos, que a última a escolher a vida a levar futuramente. Quando é sua vez, avança, mas se lembrando sempre dos sofrimentos nas andanças anteriores, abdica do amor às honras (*philotimía*)[25], pois procura a vida de um *andròs idiótou aprágmatos*[26].

> Descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-a contente (*asménen*).[27]

O que seria a vida de um *anèr idiótes aprágmon*? A tradução de Maria Helena da Rocha Pereira é "a vida de um particular tranquilo". É imprescindível agora explorar um pouco esta tradução. *Anér* é termo que caracteriza o varão, o homem, por oposição à mulher[28]. É o termo que dá origem à noção de coragem, algo desejável por si mesmo. *Idiótes* é um substantivo que significa: simples particular, homem privado, por oposição a rei, homem público, de Estado, e ainda, todo homem de condição modesta, simples cidadão[29]. Heráclito, por ter escolhido estar ao lado das crianças no templo de Artemis, tendo abdicado, em nome do irmão, de importante cargo político, era, portanto, um

---

[25] Ibidem, 620 c
[26] Idem
[27] Ibidem, 620 d
[28] BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950, p. 159.
[29] Ibidem, p. 958.

idiótes. Outro *idiótes* contumaz: Sócrates[30], e outro: o próprio Platão. *Aprágmon* é adjetivo que quer dizer: desocupado, que gosta da tranquilidade, que permanece estranho às tarefas públicas[31]. Segundo Platão, Odisseu, cuidadosamente e com a inteligência que lhe é característica, escolhe a vida de um homem comum e desocupado. Ora, essa seria uma existência de ócio. Mas não um ócio qualquer. Não se trata de uma vida meramente vazia de ocupações. Trata-se de um ócio peculiarmente ativo, cuidadosamente cultivado, ao qual Platão, no *Fédon*, chamou: *cultivar a morte*[32], o *modus vivendi* de todo filósofo, segundo o pensador grego. Não é precisamente assim que é pintado o *modus vivendi* da personagem Sócrates? Então, segundo o mito, Odisseu escolhe sábia, prudente e alegremente uma vida de filósofo, aquela que teria sido a sua escolha, como ele mesmo abertamente declara, ainda que lhe tivesse cabido escolher em primeiro lugar, ou em segundo, ou em terceiro, etc. Ao contrário daquele primeiro que imprudentemente escolhera a vida de tirano e se irritara ressentidamente, por isso, com os deuses, Odisseu se alegra com sua escolha, mostrando precisamente sua *eudaimonía* por esse futuro *eu pratteîn*, por esse futuro bem agir que significa igualmente bem viver. Mas antes de avançar, cabe fazer uma importante consideração.

Sem dúvida pode-se pôr em questão a identificação que faço do *anèr idiótes aprágmon*, com a figura do filósofo, pois, afinal, no livro V da própria *República* é proposto que o filósofo seja o rei, o homem público por excelência da *Kallípolis*. Eu defendo meu argumento considerando que o filósofo de quem fala Sócrates na *República* só deve ser o rei porque é, a princípio, um *idiótes aprágmon*, porque é, foi e sempre será diferente do homem público. É só lembrarmos o quanto Platão faz questão de frisar o quanto é próprio do verdadeiro filósofo não ser nada parecido a alguém que se candidataria ao cargo de rei, ou algo que o valha. Nesse sentido, quando se propõe ali que o filósofo seja o rei, há que se ter em vista o quanto está em jogo um inteiramente outro modo de ver a política. Pois, em se tratando da política vigente, cabe realmente um filósofo se manter afastado dela como é o caso da emblemática personagem Sócrates, e de tantos outros. Platão mesmo nos faz lembrar, no *Teeteto*, de Thales caindo num buraco por permanecer olhando o céu, estando totalmente alheio do mundo imediato, mundo esse que normalmente prende a atenção e exige os cuidados de um político comum.

Assim, de *philotimós*, o herói trágico Odisseu, por sagacidade e verdadeira experiência revelada ao longo de toda a *Odisséia*, supera-se, tornando-se *philosophós*. Mas é que ele já era um filósofo – por contraste àquela alma imprudente que vivera,

---

[30] Na sua última fala e fechamento do *Hipias Menor*, Sócrates se autodenomina um *idiótes* (376c).

[31] Ibidem, p. 253.

[32] Os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, *epitedeúousin è apothnéskein te kaì tethnánai*. (64a)

anteriormente, sem filosofia, uma vida, portanto, apenas protocolarmente virtuosa, certamente apenas, no máximo, "moralmente virtuosa" porque "virtuosa" apenas de modo superficial. Estamos diante de um círculo vicioso? Para ter escolhido a vida de filósofo, Odisseu teria já sido virtuoso, com filosofia, anteriormente. Sim, como Homero nos deixa conhecer através de suas façanhas na *Odisséia*, a virtude de Odisseu nunca foi meramente não mentir, mas verdadeiramente saber fazer: inteligentemente falar e agir no tempo certo com precisão, o que sempre o tornou apto para, por exemplo, saber mentir oportunamente e com o mais fino senso de necessidade, de obediência à *alétheia*. Pois, em sua trajetória, mentir não é o contrário de dizer a verdade; dizer a verdade não é o contrário de mentir. Tudo é mais difícil do que isso. Pode fazer parte da virtude da justiça cometer injustiça. Quando lembramos da "merecida" chacina final da *Odisséia*, constatamos o quanto para Odisseu não cabe, por exemplo, o "não matarás". Só para lembrar ainda outra passagem emblemática a esse mesmo respeito, passagem do início da *República*: caberia ser justo e devolver a um amigo, quando em estado de loucura, as suas próprias armas perigosas e letais? Não. Isso seria injusto. É, pois, decisivo estar com o pensamento ativo, vivo, quando é o caso de pôr em questão o que é ser verdadeiro e o que é ser falso.

Voltamos às questões principais do *Hipias Menor*. Mas também ao Platão enquanto dramaturgo oculto que apenas por duas vezes fala em seu próprio nome ao longo de toda a sua obra: uma, na *Apologia*, para acusar sua presença, e outra, no *Fédon*, para acusar sua ausência. Platão, mostrando, a quem quiser ver, o lusco fusco de sua presença/ ausência, brinca com sua própria interpretação da verdade que teima em se mostrar equivocamente e assim, sempre escapando, ao mesmo tempo que, também sempre, continua nos convocando em sua direção.

Voltamos a Homero. Haveria uma verdadeira interpretação de Homero? Haveria uma verdadeira interpretação de Homero acerca do dizer a verdade? Haveria uma verdadeira interpretação do dizer à verdade e do dizer o falso? Dramatizando problemas insolúveis, Platão, por fim, no *Hípias Menor* não deixa que se estabeleça uma constatação doutrinária a esses respeitos, mas apenas dá indicações que instigam o pensamento, um pensamento que, por princípio, não dicotomiza, mas é capaz de compor harmonicamente os contrários.

Referências Bibliográficas

BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.

CASSIN, Barbara. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Éditons Du Seuil, 1998.

HEIDEGGER. *Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011.

MEUNIER. *Nova Mitologia Clássica. A Legenda Dourada*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: IBRASA, 1976.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. *Fédon*. Ed. Biblíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 2011.

PLATON. *Hippias Mineur*. Trad Fronterotta. Paris: Flammarion, 2005.

_____. *Ménon*. Trad. Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 1993.

"Os conflitos, as tensões e as discórdias civis à luz da Filosofia Política: contraponto entre Guicciardini e Maquiavel"

Marcelo de Paola Marin[1]

Resumo

Com base em um estudo comparativo entre duas das obras de Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini, a saber, respectivamente, os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio* e as *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavellisulla prima Deca di Tito* Livio, o presente estudo pretende explicitar o modo como as temáticas da *liberdade cívica* e das *discórdias civis* aparecerão no interior da filosofia política de cada um dos autores citados. Partindo de exemplos da Roma antiga, Machiavelli procura mostrar situações em que as *discórdias civis* foram benéficas para o aprimoramento das instituições e para a garantia da *liberdade cívica*. Guicciardini, por seu turno, recusa a argumentação maquiaveliana, encarando as *discórdias civis* como elemento intrinsecamente prejudicial à manutenção da unidade do corpo político. Ao longo desse trabalho, para bem situar as posições de ambos os pensadores no trato com a temática que os norteiam, faz-se necessária a compreensão do modo como Guicciardini e Machiavelli concebem a participação política dos cidadãos nas instituições governamentais. Assim, o estudo destes pensadores Renascentistas mostra o quanto o tema das *discórdias civis* é importante para que se possa refletir acerca do equilíbrio e da dinâmica social das comunidades políticas.

Palavras-chave

Instituições Políticas; Renascença; Discórdias Civis; Niccolò Machiavelli; Francesco Guicciardini.

[1] Doutorando e Mestre em Filosofia pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia (PEPG) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: marcelomarinprof@uol.com.br.

Abstract

Based on a comparative study between two publications by Niccolò Machiavelli and Francesco Guicciardini, respectively, the *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio* and the *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sulla prima Deca di Tito* Livio, we intend to elicit how the main ideas of *civil freedom* and *civil disagreement* appear in the political philosophy of each of the authours mentioned. Taking into account examples of ancient Rome, Machiavelli tries to show situations in which *civil disagreement* enhanced the institutions and guaranteed *civil freedom*. On the other hand, Guicciardini denies Machiavelli's arguments, facing *civil disagreement* as an element intrinsically harmful to the maintenance of the political unit. In order to appropriately explain the thoughts of both thinkers, it was necessary to understand the way Guicciardini and Machiavelli conceived the citizens' political participation in the governmental institutions. Therefore, studying these Renascentists shows us how the topic *civil disagreement* is important to reflect the balance and social dynamics of political communities.

Keywords

Political institutions; Renaissance; Civil Disagreement; Niccolò Machiavelli; Francesco Guicciardini.

1. Introdução

À luz do tratamento dispensado ao tema da *liberdade cívica* e das *discórdias civis* nas páginas dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio* de Nicolau Maquiavel, o presente trabalho procura traçar um paralelo entre as considerações do Secretário Florentino e o comentário crítico efetuado por Francesco Guicciardini em sua obra *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sulla prima Deca di Tito* Livio.

Considerado por Bignotto o protótipo daquele que seria o "leitor ideal" da obra maquiaveliana (BIGNOTTO, 1998, p. 116), Guicciardini oferece um contraponto precioso para que se possa aquilatar a centralidade do tema da *liberdade cívica* e das *discórdias civis* à época. Neste sentido, é preciso notar que, em suas *Considerazioni*, Francesco Guicciardini fará uma minuciosa análise das reflexões maquiavelianas contidas nos *Discorsi*, percorrendo-as capítulo por capítulo. Desta feita, o autor revelará a linha divisória que o separa de seu amigo e mestre Maquiavel.

É importante salientar que Guicciardini não se furta a manifestar concordâncias com a obra do Secretário Florentino. No entanto, de acordo com os propósitos declarados desta pesquisa, o tema das *discórdias civis*, ponto crítico do enfrentamento do Autor das *Considerazioni* com a obra de Maquiavel, será tratado em primeiro plano. É neste sentido, que a leitura da obra de Guicciardini constituirá um importante elemento para que se possa levar a cabo, por meio da análise comparativa, a elucidação dos temas centrais do universo da filosofia maquiaveliana.

Ademais, tem-se também a pretensão de promover o estudo da obra de Guicciardini, autor pouco comentado e traduzido no panorama atual dos estudos luso-brasileiros de filosofia política. Assim, para além do esforço analítico de realização de uma pesquisa entre dois autores centrais do Renascimento, procura-se igualmente mostrar a importância do estudo comparativo entre Maquiavel e Guicciardini, para que seja conferido novo relevo às reflexões de ambos.

2. Um contraponto a Maquiavel

Ao lado de Maquiavel, Guicciardini é um dos personagens centrais do humanismo cívico florentino. No entanto, em contraste com a obra maquiaveliana, os trabalhos de Guicciardini são pouco conhecidos e divulgados. Nascido em 1483, em Florença, filho de uma das famílias da aristocracia, Guicciardini foi tomado pelas mesmas inquietações de Maquiavel. Sendo amigo pessoal do Secretário Florentino e estando envolvido no debate político da Florença renascentista, não deixou de tecer críticas ao pensamento maquiaveliano – chegando mesmo a redigir uma série de comentários acerca das reflexões presentes nos *Discorsi*de Maquiavel: trata-se dos *Considerazioni intorno ai Discorsidel Machiavelli di Francesco Guicciardini*.

Para Skinner, Guicciardini, personagem afastado do grupo de republicanos que se reunia nos Orti Oricellari, pode ser caracterizado como uma figura "urbana e cética" (SKINNER, 2003, p. 174). Em 1512, quando da mudança de regime político em Florença, Guicciardini conseguiria sobreviver melhor aos novos tempos, servindo aos dois papas Médici – Leão X e Clemente VII. Ocupou uma série de postos do governo, e suas obras apresentam uma posição republicana que, ainda que cautelosa, é extremamente consistente – em especial quando se tem em mente a sua proeminente origem aristocrática.

No início de sua carreira, assim como quase todos os republicanos da época, Guicciardini acreditava que a liberdade fazia parte da essência da cidade, de modo que

sua destruição implicaria a aniquilação da própria cidade (SKINNER, 2003, p. 175). Deste modo, no Autor considera como imprescindíveis algumas das instituições típicas de seu tempo, como, por exemplo, o chamado "*Consiglio Grande*", que congregava parte substancial dos homens influentes e, com efeito, caracterizava-se como um órgão típico de execução das tarefas fundamentais do governo. Na visão de Guicciardini, comum à época, o "*Consiglio*" sustentava a liberdade institucional, assegurando a preponderância dos interesses públicos sobre os privados.

Não obstante, porém, esta concepção tradicional de liberdade, que se traduz pelo ideal da liberdade política, não pode ser enxergada em Guicciardini como a manifestação de um otimismo ingênuo. Bem ao contrário, o diplomata Florentino terá menos entusiasmo por este ideal do que grande parte dos seus contemporâneos. Apenas a título ilustrativo, que se veja a respeito os *Ricordi* do Autor, no qual o leitor é advertido a não acreditar naqueles que "pregam tão eficazmente a liberdade" (GUICCIARDINI, 1995, p. 78-79). Assim, alguns anos mais tarde, Guicciardini desenvolveria uma nova interpretação do significado do "regime livre", mantendo a sua definição de um regime fundado nas leis, mas, ao mesmo tempo, elidindo os objetivos que anteriormente lhe pareciam inerentes a um regime desta natureza, a saber, a cidadania militar e a participação na justiça e nas disputas políticas. Destarte, conforme Bignotto (1998, p. 120):

> Para ele (Guicciardini), depois da queda do regime republicano, a segurança passa a ser o objetivo principal da vida política. Salvar a cidade da instabilidade é a tarefa primordial de um regime que ele insiste em caracterizar como livre. Se, do ponto de vista institucional, continua a defender a existência de um 'Consiglio grande', ...a participação popular ampla na política passa a ser vista como a mais terrível ameaça para a sobrevivência de Florença /.../. O regime republicano passa, então, a ser concebido como uma oligarquia moderada, na qual, sem excluir completamente o povo, as principais funções de Estado pertencem necessariamente à aristocracia.

Guicciardini, que por vezes será apresentado como um maquiaveliano "mais conseqüente, um realista mais coerente, no limite do cinismo" (BERARDI, 1984, p. 9), com suas *Considerazioni* estará em freqüente contraponto com o pensamento de

Maquiavel – em especial, como se verá, naquilo que tange à afirmação das discórdias civis como fonte de liberdade da República Romana. Assim, comentando algumas das teses centrais do republicanismo maquiaveliano, Guicciardini parece fazer uso da forma literária d'*O Príncipe* para promover críticas ao Maquiavel dos *Discorsi* – a mesma *"frigida scienza"* do particular, própria de uma obra como o *Príncipe*, contra a *"esplosive scintiledella pátria amata piú dell'anima"*, isto é, contra o republicanismo mais "acadêmico" do que "prático", mais "contemplativo" do que "ativo", característico dos *Discorsi*. De todo modo, é o programa político maquiaveliano que Guicciardini pretende colocar em xeque (BERARDI, 1984, p. 12):

> O interesse crítico que impulsiona Guicciardini, em todo o seu complexo e minucioso esforço analítico, tem um objeto posterior e mais denso, direto e preciso. É o programa político maquiaveliano que ele quer colocar em dúvida, é a idéia fundamental de seu amigo-inimigo, assim como tinha sido expressa no *Príncipe*, nos *Discorsi* e na *Arte della guerra*...

Contudo, o texto de Guicciardini não pode ser reduzido a uma simples maneira de se opor a Maquiavel – quando da redação de suas *Considerazioni*, em 1530, o Autor procurava dar sentido aos eventos que ele viveu, na tentativa de compreender o fracasso dos dirigentes italianos frente às vicissitudes da contemporaneidade. Portanto, se Guicciardini inclui o estudo dos *Discorsi* em sua reflexão, isto se deve igualmente ao fato de que eles lhe permitiram a análise de um tipo de discurso político estritamente ligado a uma forma de escrever a história e pensar a sociedade. Considerada em sua dimensão mais legítima, as *Considerazioni* marcam um ponto de inflexão fundamental na obra de Guicciardini: trata-se de um procedimento que se serve da associação entre passado e presente à guisa de efetivar uma leitura coerente da situação política da época, que corresponde ao período imediatamente anterior ao fim da última república Florentina. Portanto, dado o contexto da Florença à época, Guicciardini não pretende adentrar a esfera maquiaveliana de um raciocínio e de uma lógica gerais que se apresentam nos *Discorsi*.

Guicciardini e Maquiavel são tributários da tradição humanista do comentário dos exemplos do passado, seguindo métodos semelhantes, cada um deles experimentará, à sua maneira, novos modos de pensamento político e de escrita da história. Ambos

partem da necessidade de forjar instrumentos para compreender e interpretar uma época de crise e de instabilidade política. Trata-se de uma tentativa de compreender o presente, utilizando o comentário em função de exigências particulares. Os exemplos históricos são relidos à luz da experiência contemporânea.

Em seus *Discorsi*, Maquiavel já havia elaborado um novo modo de interpretar a história: trata-se de redescobrir, no domínio político, as leis que os antigos tinham encontrado e seguido para então aplicá-las concretamente no presente. Portanto, é preciso encontrar exemplos do passado que possam reger a política no presente. Guicciardini também pretende interrogar a história para esclarecer o presente, mas, ao contrário de Maquiavel, que crê retirar do estudo do passado os ensinamentos e as leis gerais para o presente, o Autor parece não crer na existência de tais regras, pois as instituições do passado eram outras e não podem ser utilizadas como matrizes gerais de condução da ação política no presente. Assim, enquanto Maquiavel busca uma "identidade real", que se mantém na história mesmo quando parece haver certas diferenças, Guicciardini se prende a diferenças substanciais, que poderiam, inclusive, comprometer a comparação e a analogia entre passado e presente. Com a redação de suas *Considerazioni*, Guicciardini tem ocasião de experimentar concretamente o próprio método, que consiste em apontar para a importância de cada caso particular – trata-se antes de explicitar as diferenças que podem existir entre duas situações do que de explicitar os pontos comuns entre elas.

É sob este pano de fundo que os temas da "liberdade" e da "discórdia civil" serão reinterpretados no interior da leitura que Guicciardini fará dos *Discorsi*.

3. A liberdade e a discórdia civil na leitura de Guicciardini

Guicciardini dedica especial atenção aos dezesseis primeiros capítulos dos *Discorsi*, que formam justamente o núcleo da teoria maquiaveliana da liberdade. Assim, lendo Maquiavel com os olhos de quem conhece sua trajetória e sua obra, Guicciardini não se furta a manifestar suas concordâncias com a obra do Secretário Florentino, explicitando-as já no primeiro capítulo do Livro Primeiro das *Considerazioni* – "No primeiro Discurso, diz-nos o autor, é verdadeira a distinção que todas as cidades são edificadas ou por estrangeiros ou por homens nativos do lugar, e é neste segundo caso que se encontram Atenas e Veneza" (GUICCIARDINI, 2000, p. 337). Examinando em seguida as conseqüências desta afirmação, o autor aceitará plenamente a idéia de que

uma discussão sobre a fundação de uma cidade possa contribuir para o entendimento de sua "natureza".

Nesta mesma linha de argumentação, Guicciardini abrirá o segundo capítulo com a afirmação maquiaveliana de que o "governo misto"[2], que procura rearticular em um novo arranjo as três espécies de governo: *príncipe*, *ottimati* e *popolo*, é melhor e mais estável do que o governo de uma única espécie – sobretudo se um tal arranjo fosse feito de modo a combinar os melhores aspectos de cada uma destas formas de governo, evitando o que nelas há de ruim (GUICCIARDINI, 2000, p. 339):

> Portanto, querendo ordenar um governo que participe ao máximo do que há de bom no governo régio, e não participe do que nele há de mal, é impossível que [este governo] compartilhe de todo o bem e evite todo o mal. É necessário contentar-se [e preferir] que antes lhe falte o bem, do que por querê-lo demais, participe também do mal. Deve-se fazê-lo perpétuo [vitalício], porém, limitar-lhe a autoridade, fazendo com que por si só não possa dispor de coisa alguma, ou pelo menos só daquelas de menor importância.

No contexto de uma discussão sob a forma mista de governo, o Autor não deixa de reconhecer as vantagens do governo de um rei, afirmando-o como aquele no qual os negócios públicos são governados com o máximo de ordem e resolução, posto que dependeriam da vontade de um único homem. Mas, de outro lado, adverte-nos de pronto quanto ao risco sempre iminente de um governo desta espécie cair nas mãos de um homem desprezível que, sendo detentor de um poder ilimitado, tornará o governo ruim (GUICCIARDINI, 2000, p. 339).

Tampouco a eleição por si só é uma garantia contra os perigos de um mau governo, posto que aqueles que o elegem podem muito bem enganar-se, estimando como bom ou prudente um homem que não o é. Deste modo, Guicciardini adverte que, embora o governo dos *ottimati* tenha a vantagem de tornar mais difícil o aparecimento de uma tirania, os homens que compõem a esfera de governo da cidade, devido a sua grande autoridade, favorecem aquilo que lhes é útil, alimentando desentendimentos e fomentando sedições que darão lugar a ruína das cidades. Quanto ao povo, Guicciardini

[2] A expressão "governo misto" é utilizada pelo Autor nos *Discorsi*. O termo "governo", por sua vez, é empregado por Guicciardini tanto para designar o exercício efetivo do poder político quanto para determinar a natureza deste poder. Manteremos o termo por fidelidade ao Autor.

indica que, devido a sua ignorância, não é capaz de deliberar sobre assuntos de maior importância, sendo facilmente manipulado por homens ambiciosos – deve-se confiar ao povo apenas as coisas que, se estivessem em outras mãos, tornariam a liberdade incerta e vacilante. É o caso, por exemplo, da eleição dos magistrados e da criação das leis, que, uma vez ordenadas por quem de direito, não devem entrar em vigor sem que sejam confirmadas pelo povo (GUICCIARDINI, 2000, p. 341-342).

Assim, Guicciardini parece concordar com grande parte das afirmações já expressas na obra de Maquiavel. No entanto, esta aparente concordância não deve induzir o leitor a engano – a bem da verdade, a confluência das afirmações escritas nas *Considerazioni* com a filosofia maquiaveliana estão circunscritas àquilo que se poderia chamar de "lugares-comuns" do pensamento político florentino. Para além deste terreno bem sedimentado, contudo, o que está em jogo é o próprio centro de gravitação da reflexão de Maquiavel acerca da política (BIGNOTTO, 1998, p. 121-122):

> Não é necessário seguir todos os capítulos das 'Considerazioni' para notar a constância com a qual Guicciardini se refere a certos argumentos de Maquiavel como as verdades mais ou menos aceitas pelos homens políticos de seu tempo... alguns intérpretes, como Ugo Spirito, acreditaram compreender a essência da relação dos dois florentinos a partir da idéia de que, no fundo, eles tinham as mesmas preocupações. Guicciardini seria simplesmente um analista mais realista e atento... essa interpretação da relação dos dois pensadores se descuida de dois aspectos do problema. Em primeiro lugar, ela deixa de lado o fato de que a concepção de liberdade sustentada pelos '*ottimati*', e pelo autor das 'Considerazioni' em particular, não podia ser vista como a expressão de um ponto de vista idêntico ao de Maquiavel. Considerando que essa era uma questão essencial na concepção que os dois autores tinham da política, vemos com dificuldade como encontrar unidade, quando o que constatamos é uma divergência importante quanto a questões fundamentais. Em segundo lugar, para compreender a relação dos dois é preciso ver sobre que pontos específicos da obra de Maquiavel Guicciardini manifesta seu acordo. Neste sentido, mesmo uma análise superficial da obra do

> diplomata, demonstra que ele concorda apenas com o que podemos considerar como lugares-comuns do pensamento político florentino do Renascimento.

Para Guicciardini a aceitação da idéia de um governo misto deve servir ao propósito de chamar a atenção para um ponto que o difere sobremaneira de Maquiavel: o que importa aqui é o modo como a mistura das três formas de governo será feita. Trata-se de misturá-los com vistas a fazer com que cada espécie de governo seja acolhida naquilo que há de bom e rechaçada naquilo que há de ruim (GUICCIARDINI, 2000, p. 339):

> Não há dúvida de que o governo misto das três espécies, príncipe, *ottimati* e povo, é melhor e mais estável do que um governo simples de qualquer uma destas três espécies, sobretudo quando a mistura é feita de tal modo que se consegue retirar o que há de bom em cada uma delas, deixando-se de lado o que nelas há de mal; e este é um ponto que é preciso considerar com atenção, pois é nisto que pode consistir o erro daqueles que os constitui.

Guicciardini pretende levar adiante a construção de uma forma de governo resultante de uma "mistura" que demandaria a mais alta prudência. Evidente que o saldo final de tal empreitada depende, em primeiro lugar, da maneira de definir aquilo que um governo tem de bom ou de ruim. Não obstante, mais do que um governo misto, o que interessa a Guicciardini é um governo temperado. Neste sentido, é preciso delimitar e, sobretudo, limitar o poder de cada estrato social a fim de que se possa evitar os excessos na Cidade. O que está em jogo aqui é o "mal menor" – conceito essencial no interior da análise política de Guicciardini, e que permitirá recolocar de modo renovado a problemática do bom e do mau governo: aquilo que permite julgar se um governo é melhor que outro não é o tipo de regime que possui, mas sim os efeitos que produz. O governo temperado demanda equilíbrio. Ora, Guicciardini pretende construir tal equilíbrio, e, para tanto, lança-se à tarefa de determinar a natureza dos poderes de cada uma das forças políticas em jogo, fazendo com que cada instância de poder assuma o papel de controlar as demais. Segundo Santos (1997, p. 35-36):

> Não se trata mais aqui (em Guicciardini) de enxergar nas divisões da cidade uma dinâmica positiva, mas sim de temperá-las, dando a cada instância do poder a atribuição de controlar as demais. Em um tal regime, o lugar predominante será ocupado pelas grandes famílias da cidade, uma elite potente posto que afortunada, razoável, pois habituada a representar um papel dirigente, e formada desde a mais tenra idade para este fim. No ideal de Guicciardini, cabe ao senado, formado por homens que reúnem o berço e a experiência política, deter realmente o poder... O reformador radical, a ditadura provisória vislumbrada por Maquiavel, não tem lugar neste sistema.

Note-se que um dos pontos centrais das reflexões maquiavelianas nos *Discorsi* é a exaltação das discórdias civis como fator de estabilidade e condição fundamental da liberdade; porém, a oposição de Guicciardini ao pensamento de Maquiavel tomará forma mais radical quando de sua contraposição à positividade das sedições, tocando o ponto central do discurso maquiaveliano naquilo que se refere à liberdade civil. Se há uma estreita articulação entre a defesa da liberdade republicana e o modo original como Maquiavel debruça-se sobre o tema das discórdias civis, deve-se considerar sob o mesmo aspecto as críticas de Guicciardini ao pensamento político maquiaveliano. A inovação no modo como Maquiavel defende as sedições contrapor-se-á ao realismo cético de Guicciardini – que, neste caso, se mostrará afinado ao diapasão tradicional do humanismo cívico. Dito de outro modo: poder-se-ia afirmar que a "concórdia civil" era um dos fundamentos do pensamento político florentino – de maneira que, ao criticar a posição maquiaveliana neste particular, Guicciardini não faz mais do que (involuntariamente e por contraste) ressaltar a originalidade de tal posição. E aqui se dará o rompimento substancial de ambas as filosofias políticas no interior das *Considerazioni*, de modo que se faz mister reproduzir o conteúdo das linhas que Guicciardini escrevera à época (GUICCIARDINI, 2000, p. 344):

> Não foi, portanto, a desunião entre plebe e senado que fez Roma livre e poderosa, porque melhor teria sido que não tivesse havido ocasião de desunião. Nem foram úteis estas sedições, ainda que bem menos danosas do que em muitas outras cidades, e [ao contrário] muito mais útil à sua grandeza foi os patrícios cederem logo à vontade da plebe, do que se eles tivessem começado a pensar um modo de não precisar

> da plebe. Mas louvar a desunião é louvar, em um doente, a doença, por causa da boa qualidade do remédio que lhe foi ministrado.

Ao contrário de Maquiavel, que vê na discórdia civil um momento necessário da "*dialettica statale*", Guicciardini a considera "*un punto de negare, un difetto da espungere*" (BERARDI, 1984, p. 14) e pode-se afirmar que o tema era caro ao primeiro, não se pode esquecer que também o era para o segundo. Portanto, confrontando o ineditismo característico de Maquiavel, que realça as discórdias civis como responsáveis pela potência e força da república de Roma, com grande destaque para o exemplo histórico de Tito Lívio, Francesco Guicciardini afirmará que o esteio do modelo republicano romano foi a sua disciplina militar, causa de sua estabilidade política e, com efeito, fator preponderante para a grandeza do estado romano (GUICCIARDINI, 2000, p. 345). Ocorre que, se Maquiavel defende o conflito como modelo de transformação, Guicciardini entende que o conflito deixa de se configurar como tal, pois é apaziguado devido à sua institucionalização. A institucionalização indica a administração legal dos conflitos, que, doravante, serão contemplados através das instituições apropriadas. É neste sentido, que a análise dos tribunos romanos ocupará lugar central nas *Considerazioni*. Ao contrário de Maquiavel, que enxerga nos tribunos romanos uma magistratura intermediária entre o Senado e a plebe, Guicciardini considera-os incapazes de deter a licenciosidade do "*popolo*" (GUICCIARDINI, 2000, p. 343):

> O motivo de eleger os tribunos foi aquela que se diz nos *Discorsi*, isto é, a defesa da plebe contra a nobreza, isto é, os patrícios, efeito que se obtinha de quatro modos. O primeiro é que tendo a plebe um magistrado particular, acabava por ter um chefe público, com o qual se podia consultar e tratar de seus interesses, e podendo a plebe recorrer a ele, não era desprezada como um corpo que não tinha uma cabeça. O segundo pela autoridade de interpor recurso, que era tal que não se podia em Roma tomar nenhuma deliberação pública contra a vontade de mesmo um só dos tribunos. O terceiro com o poder de apresentar ao povo novas leis. O quarto com o poder de chamar ao juízo do povo os cidadãos que cada um deles quisesse. Esses

> poderes (dos tribunos da plebe) não foram estabelecidos desde o início de sua criação, mas com o correr do tempo foram ou usurpados ou ampliados pela interpretação da lei que as criaram. Estes poderes não faziam o que diz os *Discorsi*, isto é, com que os tribunos fossem um magistrado interposto entre o senado e a plebe, porque boa era a moderação do poder dos nobres, mas não *e converso* (ao contrário) aquela da licenciosidade da plebe.

Observa-se, portanto, a partir da leitura acima as divergências entre Maquiavel e Guicciardini em suas concepções sobre a solidez do Estado Romano, em que, ao exaltar os conflitos entre a plebe e os patrícios, Maquiavel demonstrou compreender que a solidez de um Estado e das suas instituições se deviam à forma como estes eram assimilados pela instituição. O tribuno da plebe, na concepção maquiaveliana, seria a própria institucionalização dos conflitos de base na Roma republicana, defendendo os interesses da plebe diante dos interesses patrícios. Ao contrário, Guicciardini compreende que os conflitos jamais poderiam ser a causa da solidez de Roma, mas sim a forma como as instituições poderiam se fortalecer para enfrentá-los, no caso acima, através da instituição do cargo do tribuno.

Quando estes autores estudaram a Roma antiga, buscaram subsídios para compreender suas próprias realidades, em busca de conceitos e princípios que os ajudassem a refletir a Florença dos séculos XV e XVI. Para Guicciardini, a existência do conflito, a curto prazo, esgarça o tecido social, destruindo relações institucionais. Ora, por que exaltar a discórdia como germe de novas instituições, se o Estado, com seu vigor político e institucional, não cria canais que não prolonguem essas discórdias, ou melhor, que sejam neutralizadas pelo ordenamento jurídico institucional. Dessa maneira, quando são reveladas as instituições jurídicas de Roma, deve-se verificar que não são frutos criados apenas pelo encaminhamento das discórdias civis entre a plebe e os patrícios, e sim pelo equilíbrio institucional e pelo bom ordenamento da cidadania romana em seu período republicano. Ademais, deve-se verificar a situação de maneira particularizada, sem a criação de uma lei geral, como Maquiavel o fez.

Ao negar que os conflitos foram a base do crescimento das instituições romanas, e de maneira convergente, mostrar os aspectos negativos dos conflitos para a República florentina, pode-se inferir que Guicciardini não tenha compreendido a amplitude da teoria dos conflitos que Maquiavel defende e a riqueza do argumento maquiaveliano ao

inspirar-se na república romana, que abriu a discussão para a Filosofia Política sobre a importância dos conflitos no corpo político da sociedade humana. Deste modo, Guicciardini não vislumbrou o caráter inovador de Maquiavel, que inclusive o perpetuou na história, quando este nos diz que a política tem sua área de ação em terrenos repletos de tensões sociais, que a sua prática envolve interesses de setores diversos e que, de fato, o agir político pertence ao jogo político dos conflitos, em que as tensões não são negadas e nem manipuladas, pois as sedições e as discórdias não são nem exceções nem regras, mas fatos políticos que devem ser admitidos, estudados e trabalhados.

Referências Bibliográficas

BERARDI, Gian Franco. "Introduzione". In: *Francesco Guicciardini:* Antimachiavelli. Roma: Riuniti, 1984.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Nota Metodológica: Guicciardini leitor de Maquiavel. *Discurso* - Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 29, p. 111-132, 1998.

GUICCIARDINI, Francesco. "Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli di Francesco Guicciardini". In: VIVANTI, Corrado (*a cura*). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livioseguiti ale Considerazioniintorno ai DiscorsidelMachiavellidi Francesco Guicciardini*. Torino: Giulio Einaudi, 2000.

_____. *Reflexões (Ricordi)*. Edição bilíngüe. Apresentação de Carmelo Distante e tradução de Sérgio Mauro. São Paulo: Hucitec, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1995.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio, Dell'artedella guerra e altre opere*. Volume primo, *tomo primo* e *tomo secondo*. A cura di Rinaldo Rinaldi. Torino: UTET Libreria, 2006.

MARIN, Marcelo de Paola. "Maquiavel e Guicciardini: *liberdade cívica e as discórdias civis."* Mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica.São Paulo, 2007.

SANTOS, Lucie De Los. "Introduction". In: GUICCIARDINI, Francesco. *Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la premièredecade de Tite-Live*. Traduit de l'itallien et présenté par Lucie De Los Santos. Paris: Éditions L'Harmattan, 1997.

Tempo Formal e Tempo Nômade

Maria Helena Lisboa da Cunha[1]

Resumo

O problema propriamente filosófico é o problema do tempo. Desde a Antiguidade Clássica com Heráclito de Éfeso, Platão, Aristóteles, Sto Agostinho; no séc. XVIII com Kant até a contemporaneidade com Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Deleuze, o tempo ocupa um lugar de destaque. A modernidade se caracteriza pela tentativa de estabelecer uma identificação definitiva entre a noção de ser e tempo. Neste sentido, ela rompe com a antiga tradição metafísica que pensava o tempo atemporalmente, como era o caso para Platão e as Ideias inatas. Este texto se propõe pensar o tempo numa outra dimensão, dimensão do "tempo fora dos eixos", na acepção que dele fizeram Nietzsche e Deleuze.

Palavras-chave

tempo – duração – simultaneidade – trágico - nômade

Resumé

Le problème proprement philosophique c'est le problème du temps. Depuis l'Antiquité Classique aves Heraclite d'Éphèse, Platon, Aristote, Saint Augustin ; dans le siècle XVIII avec Kant jusqu'a la contemporaineté avec Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Deleuze, le temps occupe une place privilegié. La modernité se caracterize par la tentative d'établir une identification definitive entre la notion d'être et du temps. Dans ce sens, elle rompre avec l'ancienne tradition métaphysique que pensait le temps éternel, comme c'était le cas pour Platon et les Idées inées. Ce texte a comme but penser le temps dans une autre dimension, la dimension du « temps hors l'hortoge », dans l'acception qui lui ont fait Nietzsche et Deleuze.

Paroles-clefs

temps – duration – simultanité – tragic - nomade

[1] Professora Titular de Filosofia Geral com especialização em Estética Filosófica, do Departamento de Filosofia do IFCH/UERJ. Email: mlisboadacunha@hotmail.com

Podemos afirmar com convicção que, em filosofia, o único problema importante é o problema do *tempo*. Por isso, pergunta Agostinho no Livro XI das *Confissões*: "O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu o sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei" (AGOSTINHO, 1981, p. 304). O homem grego conhecia três tipos de tempo: *aiôn, chronos* e *kairós*. O tempo *aiôn* é um absoluto que diz respeito à vivência, à percepção, à consciência e à memória; o tempo *chronos* é uma mensuração científica, métrica, convencionada como medida comum das sociedades; o tempo kairótico é o tempo do 'aqui e agora', do 'pegar ou largar', conhecido dos sofistas que o utilizavam para o *agón* (combate) das discussões na *ágora* das *póleis* gregas (cidades-estado); tanto servia para elevar quanto para derrubar o adversário, eram *dissoi logoi*, discursos duplos. Na literatura, ele é descrito por Machado como o momento oportuno: "Não era oportuno o primeiro momento, porque, se nenhum de nós estava verde para o amor, ambos o estávamos para o *nosso* amor: distinção fundamental. Não há amor possível sem a oportunidade dos sujeitos" (MACHADO, 1978, p. 86).

O tempo não tem idade, é *aiôn*, eterno, pura duração, em *A Intuição filosófica* Bergson observa que o tempo real ou formal, no qual presenciamos naturalmente o espetáculo das mudanças, é um tempo pulverizado a fim de satisfazer nossa ação sobre as coisas no mundo utilitário e prático, se nós pudéssemos reconduzir a nossa percepção às suas origens teríamos acesso a um conhecimento de outro tipo, onde os estados psíquicos se sucedem prolongando-se uns nos outros num fluxo contínuo, como o desenrolar e o enrolar de um novelo; o conceito de *duração* (*durée*) em Bergson se instala nessa temporalidade:

> É, por sob estes cristais bem recortados e este congelamento superficial, uma continuidade que se escoa de maneira diferente de tudo o que já vi escoar-se. É uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu (...) Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros. É, se quisermos, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim da sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e a consciência significa memória" (BERGSON, 1974, p. 22).

Bergson não despreza o pensamento conceitual, mas critica a postura adotada pela metafísica dogmática quando se aventura a pensar o mundo existente que é vivente! A filosofia clássica parte de conceitos para compreender o real esquecendo que os conceitos são sempre abstratos e fixos enquanto a vida é devir, movimento incessante. Logo, o real só pode ser atingido por um conceito que dê conta dessa mobilidade e para isso ele cunhou o método da *intuição*, único maneira para se chegar à *duração*, movimento do devir, no entender de Deleuze em sua obra *El Bergsonismo*: "A duração é o grau mais contraído da matéria e a matéria é o grau mais distendido da duração" (DELEUZE, 1996, p. 97), o que faz com que haja muitas "durações", posto que a matéria está sempre se atualizando e diversificando, sendo este o sentido do "impulso vital (*élan vital*)", virtualidade ou totalidade que se divide: a essência da vida consiste em proceder "por dissociação e desdobramento", por "dicotomia" e não por justaposições e somatórios, a exemplo da vida que se divide em planta e animal, o animal que se divide em instinto e inteligência, o instinto em muitas direções que se atualizam em espécies diversas, o óvulo se dividindo em múltiplos segmentos para formar o embrião humano.

O *aiôn* grego posteriormente se associou ao *aevum* latino com o sentido de "medula espinhal, substância vital, esperma, suor", diferenciando-se, portanto, de *chronos*, o "tempo temporal provido de um começo", que é o tempo da uniformidade da *doxa*, que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular come os seus filhos como no quadro de Goya "Saturno comendo seus filhos"; também para Jung, aí se dimensiona o *inconsciente coletivo* com os arquétipos universais que são padrões de comportamento (*patterns of behavior*), vale dizer, instintos da espécie que são as formas básicas do pensar, do sentir e do agir da humanidade arcaica:

> (...) a psique engloba obscuridades muito além das categorias da nossa razão (...) Alguém, seguindo suas necessidades mais profundas ou se sentindo de acordo com a sabedoria antiga ou ainda se apoiando na constatação psicológica da ocorrência de percepções telepáticas, poderia concluir que a psique participa, em suas profundezas, de uma forma de existência para além do espaço e do tempo; e que pertence ao que chamamos, de maneira inadequada e simbólica, eternidade (CUNHA, 1998, p. 67).

Podemos cotejar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *chronos* como a simultaneidade para a sucessão. A História da Filosofia não tem

que ter necessariamente uma cronologia porque a força não tem época, o que importa são as relações de força enquanto teatro de idéias, posto que o homem é um animal inventivo, a lei do tempo é a criação, adverte Manoel de Barros: "A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. Os sabiás divinam" (BARROS, 2004, IX). Há outra poesia pertinente do poeta pantaneiro, que trata das lições que um pintor boliviano de nome Rômulo Quiroga lhe teria ensinado: "A expressão reta não sonha. Não use o traço acostumado. A força de um artista vem das suas derrotas. Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro. Arte não tem pensa: O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo. Isto seja: Deus deu a forma. Os artistas desformam" (IBIDEM).

A consciência constrói o sentido do tempo, é uma máquina de temporalizar o mundo, com as categorias de espaço e tempo, causalidade, lei, substância, essência, aparência, verdade, erro, relação, o homem constitui o mundo em que ele acredita, a natureza (o conjunto de todos os fenômenos), a ciência e a filosofia, a poesia, o trabalho, a moeda, o capital, a moda, os mitos e os deuses. No séc. XVIII Kant vai problematizar o tempo com os conceitos de *noumeno* e *fenômeno*. Por *noumeno* Kant entende as essências inatingíveis das coisas, toda a metafísica (o que está além do mundo físico) isto é, a idéia de Deus, alma, infinito, liberdade, por isso as considera inatingíveis pela razão, são simples Idéias da Razão, destituídas de realidade porque não são constituídas na e pela experiência sendo, portanto, abstratas; a Razão kantiana, intermediada pelas faculdades do tempo (imaginação, razão e entendimento), é quem constitui o *fenômeno* como objeto da experiência a partir das impressões que as coisas deixam na minha sensação, no meu corpo, por isso Kant diz no Prefacio à *Crítica da Razão pura* que a natureza não tem *a priori* lei alguma, a lei só existe para um homem que a formatou como, por exemplo, Newton e a lei da gravidade e/ou Galileu e o plano inclinado:

> Quando Galileu deixou rolar suas esferas sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, (...) ele compreendeu que a razão só vê o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela deve ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e deve obrigar a natureza a responder às suas perguntas, sem se deixar, porém, conduzir por ela como se estivesse presa a um laço (KANT, 1974, p. 11).

Por conseguinte, o tempo esquematiza o fenômeno, ele é o esquema ou a síntese do tempo, a duração que permite a leitura do real; sem ele, não há nada, não há mundo e nem homens que o constituam.

O tempo trágico: **Heráclito e Nietzsche**: No séc. XIX, Nietzsche traz à tona o tempo trágico-lúdico de Heráclito: *Aiôn* é criança brincando, jogando; de criança o reinado" (HERÁCLITO, 1974, fr. 52, p. 90) . Para o pensador trágico, *skóteinos* (o obscuro), a totalidade da vida, a *phýsis* está em constante movimento, *Panta rei* (tudo se move), deslocando os contrários em direção uns aos outros e este movimento é o tempo, *Aiôn*[2], condição do sentido da experiência do tempo em geral, constituindo, por isso mesmo, o *devir* da totalidade: "Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, *nem substância mortal tocar duas vezes na mesma* condição; *mas pela intensidade e rapidez da mudança* dispersa e de novo reúne (*ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo*) compõe-se e desiste, aproxima–se e afasta-se" (IDEM, fr. 91, p. 94). E o filósofo arremata: "A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma" (IDEM, fr. 59, p. 91).

Essas sábias intuições de Heráclito nos reenviam a Nietzsche com o conceito de eterno-retorno, seu pensamento intenso e "abismal"; o tempo é pensado como um devir eterno, uma multiplicidade que se transforma eternamente com imensos anos de retorno, que ele cunhou de dionisíaco, sendo Dioniso um deus da vegetação pela mobilidade constante de suas formas, de seu ciclo de vida (nascimento e morte). Dioniso é, por isso mesmo, o patrono do teatro, das máscaras dos *hypokrités*, os protagonistas das tragédias e das comédias; nas preliminares das encenações de tragédias, na *thýmele* (altar) da *orchestra* (espaço circular onde o coro evoluía nas encenações de tragédias), um bode era sacrificado em honra a este deus, Dioniso *polygethés*, o deus das "múltiplas alegrias": "Um tornar-se e perecer, um construir e destruir, sem qualquer imputação moral, com uma inocência eternamente intacta, possui, nesse mundo, somente o jogo do artista e da criança. E então, assim como a criança e o artista brincam, o fogo eternamente vivo brinca, constrói e destrói, inocentemente – e tal jogo o *Aiôn* joga consigo mesmo" (NIETZSCHE, 1995, p. 236).

---

[2] *Aiôn* é o "tempo sem idade, eternidade", que posteriormente se associou ao *aevum* latino; tem também o sentido de "medula espinhal, substância vital, esperma, suor", diferencia-se, portanto, de *Chronos*, o "tempo temporal, provido de um começo", que envelhece a cada minuto que passa e, por isso, na imaginação popular, come os seus filhos. Podemos equacionar a diferença entre os dois tempos do seguinte modo: *Aiôn* está para *Chronos* como a *simultaneidade* para a *sucessão*.

As afirmações dos dois filósofos se compõem, comungam o mesmo solo imanentista; há, porém, *diferença*. Diríamos que, no primeiro caso, trata-se de um retorno cíclico, imagem do tempo (*Aiôn*), comum ao pensamento dos povos antigos, compartilhado por hindus, gregos e outros mais, do qual já nos advertiu Nietzsche que não é disso que se trata. Anaximandro de Mileto também o concebeu deste modo, com o conceito de *ápeiron*, o ilimitado. Porém, no segundo caso, a questão é outra, pois se trata não de um retorno cíclico do *mesmo*, mas de um diferencial de forças, o retorno *seletivo*: a qualidade da força transvalorada, porque na *afirmação* o elemento reativo é eliminado, só restando afirmação dionisíaca, o grande *sim* da embriaguez:

> Este anel do qual és apenas um grão brilhará perpetuamente. E em cada um dos ciclos sucessivos da história humana, há sempre uma hora onde, para um homem isolado, depois para muitos, depois para todos, se levanta o pensamento mais potente de todos, o do Eterno-retorno de todas as coisas: cada vez soa então, para a humanidade, a hora do meio-dia (IDEM, 1997, v. I, livre II, §323).

Portanto, no "retornar" o que retorna não é o fundamento, o "ser", um substrato, mas os "instantes", que fazem do devir uma curva descontínua traduzida por instantes de exaltação criadora. Daí que, para Deleuze, só o "*retornar* é que é o uno que se afirma do diverso ou do múltiplo" (DELEUZE, 1973, p. 55), o que equivale a dizer que no retorno, a identidade não diz respeito à natureza daquilo que retorna, mas pelo contrário o fato de retornar para o que difere, o que significa que não há mais identidade a modelos, mas autenticidade. Afirma Nietzsche a respeito: "Minha filosofia oferece o pensamento vitorioso que por fim prostará vencida qualquer outra doutrina... É o grande pensamento *seletivo* (...) Meios de *suportá-lo*: transmutação de todos os valores. Não mais o prazer causado pela certeza, mas pela incerteza; não mais a "causa" e o "efeito", mas a criação contínua; não mais a vontade de conservação, mas a vontade de potência" (NIETZSCHE, 1997, v. II, Livre IV, §229) .

A intenção de Nietzsche é resgatar a concepção grega do tempo com o objetivo de desviar-se da concepção teológica judaico-cristã que concebe o tempo como criação *ex-nihil* (do nada) em direção a um fim (*telos*), isto é, encarnada em uma teleologia e escatologia (doutrina da salvação), uma vez que se, por hipótese, tudo sempre retorna, não pode haver princípio nem fim dos tempos — *o tempo é eterno*: "O mundo subsiste; não é algo que se torna, algo que passa. Ou, mais exatamente: torna-se, passa, porém jamais começou a devir, jamais cessou de passar, — *conserva-se* sob as duas formas...

vive de si mesmo: seus excrementos são seus próprios alimentos" (IDEM, v. I, Livre II, §329). Segundo o autor, não há vida eterna: "*Amor fati*", diz Nietzsche, amar o destino, esta *vida* que é eterna, prenunciando uma nova concepção do tempo, um *tempo trágico*:

> Mas o velho hábito de imaginar um fim em tudo o que acontece e em tudo o que concerne ao mundo, um Deus que dirige e que cria, é tão potente que o pensador tem dificuldade em deixar de conceber que a falta de finalidade no mundo é também uma intenção (...) a de impor a uma força finita, determinada, que permanece invariavelmente igual a si mesma, tal como é o "mundo", a faculdade maravilhosa de renovar até o *infinito* suas formas e suas condições"(IDEM, v. I, Livre II, §330).

Nietzsche, filósofo trágico, poeta do *eterno-retorno*, lega aos pósteros este ensinamento vital: "Imprimamos à nossa vida a imagem da eternidade" (*Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben*) (IDEM, v. II, Livre IV, §59), não para ser recebido no reino dos céus: "nós nos tornamos homens — *é por isso que nós queremos o reino da terra*" (IDEM, 1908, p. 458). Além disso, continua o filósofo, "Há na terra muito boas invenções, umas úteis, outras agradáveis: é por isso que é preciso amar a terra" (IDEM, p. 300). Concebendo a grandeza do homem como uma "passagem e um declínio" e não um fim em si mesmo, "O homem sendo uma corda estendida entre o animal e o Super-homem — uma corda sobre o abismo" (IDEM, p.14), isto é, uma ultrapassagem de si mesmo ou, como coloca Deleuze, uma "nova forma de vida", Nietzsche promove um princípio de libertação, de redenção do homem com o *tempo* e com *a vida*. Nesse sentido, o tempo não é mais pensado como "o que foi", o passado estagnado e petrificado que permanece o *mesmo* através de todas as transformações (o conceito de *ousia* em Aristóteles), sendo inserido na dimensão do "instante", das intensidades e das singularidades que são virtualidades, meras possibilidades de existência, únicas, insubstituíveis e indestrutíveis que formam a complexa textura do *devir*. De agora em diante, Zaratustra é o redentor do *acaso*: "Em verdade, é uma benção e não uma maldição ensinar: em todas as coisas, se encontra o céu acaso, o céu inocência, o céu quase, o céu temeridade. 'Por acaso' — esta é a mais antiga nobreza do mundo, eu a devolvo a todas as coisas, eu as libertei da servidão da finalidade" (IDEM, p. 238), e do mundo: "O martelo.— Como devem ser os homens que transmutarão os valores? Homens que terão *todas* as qualidades da alma moderna, mas que terão a força de transformá-las em saúde" (IDEM, 1997, v. II, Livre IV, §573).

Esta questão problematiza a dimensão do *caos* em Nietzsche, este fundo virtual, pura possibilidade de existência que se viabiliza na criação, a dimensão do *intempestivo*: "É preciso ter muito caos dentro de si para criar uma estrela bailarina. Eu vos digo: vós tendes um caos" (IDEM, 1908, §5), exalta o filósofo. Porém, fazemos a ressalva: sua escrita é um meio de ação e, primeiramente, ação sobre si mesmo, ação modeladora do caos interior, medida e harmonia *polínea* sobre a desmedida *dionisíaca* sempre ameaçadora:

> A grandeza de um artista não se mede pelos bons 'sentimentos' que ele provoca; mas pelo 'grande estilo', na capacidade de se tornar mestre do caos 'que se tem em si mesmo', no fato de forçar seu próprio caos a tornar-se forma; tornar-se lógico, simples, sem equívoco, matemático, tornar-se *lei*, eis, neste particular, a grande ambição" (IDEM, 1997, v. II, Livre IV, §450).

O conceito de *caos* é um conceito que perde suas raízes no tempo. Os chineses já o conheciam como o *vazio*, *ku* ou *sunyata*, núcleo virtual, matriz de possibilidades, portanto, um *vazio-pleno*. Diz Lao-Tsé no *Tao te king*, *O caminho da virtude*, obra máxima da sabedoria chinesa: "O Tao é vazio, mas inesgotável. Que abismo! Parece o ancestral dos dez mil seres (...) Parece dispor de toda a eternidade. Não sei de quem poderia ser filho. Parece anterior ao soberano do céu" (LAO-TSÉ, 1988, §4). No Oriente, os artistas plásticos se dão conta desse elemento caótico concebendo-o como a categoria estética do *vazio* e, por este motivo, fazem telas com vazios suficientes para nelas "saltarem cavalos", afiança Deleuze (DELEUZE, 1992, p. 215). Na mesma vertente, assim se posicionam os gregos: "Do todo nada (é) vazio; donde então algo sobreviria?" (EMPÉDOCLES, 1974, p. 229). A esse respeito, Heráclito assim se expressa: "Acima do real e do necessário, está o possível" (*kat'exochen*, a possibilidade) (LEÃO, 1994, p. 8). O Prof. Carneiro Leão, no mesmo artigo de que consta esta citação assim se pronuncia: "O caos é o princípio de ordem e articulação da possibilidade de haver sentido", destacando o fato de que a poesia arcaica é, também, a poesia do *caos*. Há um texto de Nietzsche em que ele contextualiza o caos utilizando como ferramenta os conceitos apolíneo e dionisíaco da *Origem da tragédia*: "A criatura e o criador se unem no homem. O homem é matéria, fragmento, abundância, argila, lama, non-sens, caos; mas o homem é também criador, escultor, martelo duro, espectador divino e repouso do sétimo dia: compreendei esta diferença". (NIETZSCHE, 1998, §225).

Tempo e metamorfose: O teatro com suas máscaras é um espaço experimental/nômade de vivências *outras* que as habituais, desconstrução da identidade original e mergulho na indiferenciação desmedida (*hýbris*) do todo, tendo como corolário a afirmação do devir. Devir-outro, devir-animal, devir-matilha, devir-mulher, desabrochar para outras possíveis multiplicidades, conforme o enunciado atribuído a Foucault: "Um pouco de possível senão eu sufoco... (DELEUZE, 1992, p.131), urgência de nervos e de sangue, de crueldade metafísica, de abalos afetivos, de loucura, tantos possíveis que não puderam ser vivenciados e que engrossam a cada dia o nosso presente com o seu caudal virtual (mesmo o que gostaríamos de ter vivido e não vivemos, mesmo o que transvivemos): "Cada um de nós se esquecera de seu mesmo, e estávamos transvivendo, sobrecrentes, disto: que era o verdadeiro viver?" (ROSA, 1964, p. 47), pergunta Guimarães no conto, "Pirlimpsiquice", da obra *Primeiras estórias*, igualmente observada por Franco Ferraz em seu livro *Nove variações sobre temas nietzschianos*, noutro trecho a propósito de uma peça de teatro encenada para o final do ano letivo em que os alunos, competindo entre grupos opostos e em segredo, encenam outra peça que não a "verdadeira" proposta pelos padres do Colégio onde estudavam, e na derradeira hora da apresentação, faltando um dos principais atores por motivo de doença em família, mudaram a ordem de apresentação e o drama reinventado e improvisado na hora foi supimpa, superando todas as expectativas. Eis o texto já comentado por Ferraz:

> Tudo tinha e tomava o forte, belo sentido, esse drama do agora, desconhecido, estúrdio, de todos o mais bonito, que nunca houve, ninguém escreveu, não se podendo representar outra vez, e nunca mais. Eu via os do público assungados, gostando só no silêncio completo. Eu via – que a gente era outros – cada um de nós, transformado. O Dr. Perdigão devia de estar soterrado, desmaiado em sua correta caixa-do-ponto (IBIDEM).

Segundo Deleuze, a nível macroscópico, temos indivíduos e coisas, o indivíduo é real e formal, tem estrutura e baixa energia, mas a nível quântico, temos singularidades e possibilidades e estas são pré-reais e aformais, potenciais posto que forças, energia não –existencial, imaterial, uma dimensão pré-individual assim conceituada por Simondon e contextualizada no caudal deleuziano. Há também forças formais como a gravidade, o eletromagnetismo, forças fracas e forças fortes, mas as forças geradoras do tudo quanto há são plurais, múltiplas, instáveis, caóticas, portanto, desestruturadas, sem destino, como observa Guimarães: "A estrada do amor, a gente já

está mesmo nela, desde que não pergunte por direção nem destino. E a casa do amor – em cuja porta não se chama e não se espera – fica mais adiante" (ROSA, 1964, p. 216). São essas forças que permeiam o campo estético, por excelência, forças plásticas, forças de vida, metamórficas, *vontade de potência* em Nietzsche: "Nosso universo inteiro é a *cinza* de inumeráveis seres *vivos;* e por pequena que seja a parcela de vida no universo, todas as coisas já passaram pelo estado vivo, e assim por diante. É preciso admitir uma duração eterna, portanto, uma eterna metamorfose da matéria" (NIETZSCHE, 1997, v. I, Livre II, §53).

Para Nietzsche, o movimento não precisa de justificativa como em Anaximandro, ele é uma afirmação; ele não tem forma, mas pode se formatar, isto é, você pode botar uma forma no tempo: a família formata a criança, que é um devir, o Estado formata os cidadãos, que poderiam *devir* e não *devém*; Deleuze dizia que não se sentia afim com animais domésticos, porque a família também os formatava transformando-os em fantoches pelo enfraquecimento da sua potência, à exceção dos animais selvagens nos seus *habitats*, posto que aí a conservam:

> Devir jamais é imitar, nem fazer como, nem se ajustar a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar (...) Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra a natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal (DELEUZE, 2002, p. 8).

Nietzsche é um nômade da Filosofia, viveu como nômade, daqui para ali, de casa em casa, de pensão em pensão, de cidade em cidade, um aventureiro do pensamento, essa a sua política trágica: uma máquina de guerra, uma contrafilosofia. Geralmente os nômades são expurgados como os imigrantes na atualidade do mundo que estamos vivendo, mas Deleuze chama a atenção, num texto sobre "Pensamento nômade" (IDEM, 2008, 327-8) que o nômade não tem necessidade de se movimentar, ele mesmo não se movimentava devido à sua doença que o impedia de viajar; existem viagens no mesmo lugar, intensas, os nômades no seu entender são aqueles que não mudam permanecendo no mesmo lugar e assim escapando dos códigos. Nietzsche fez do pensamento uma potência nômade, desterritorializada, daí sua prática do aforismo, desmonte do discurso linguístico: jogo de forças, *ágon* sofístico.

Em depoimento-entrevista, Manoel de Barros dirá sobre sua infância passada numa fazenda do Pantanal, pés descalços e sujos no chão de terra batida junto às galinhas, cães e gatos de estimação: "Ali o que eu tinha era ver os movimentos, a atrapalhação das formigas, caramujos, lagartixas. Era o apogeu do chão e do pequeno", entortando sintaxes, desarrumando frases à procura da palavra intensa: "O que eu queria era fazer brinquedos com as palavras. Fazer coisas desúteis. O nada mesmo. Tudo que use o abandono por dentro e por fora" (BARROS, 2013, p. 303) (...) "O que não sei fazer desmancho em frases. Eu fiz o nada aparecer. (Represente que o homem é um poço escuro. Aqui de cima não se vê nada. Mas quando se chega ao fundo do poço já se pode ver o nada). Perder o nada é um empobrecimento" (IDEM, p. 318) (...) "Agora só espero a despalavra: a palavra nascida para o canto – desde os pássaros. A palavra sem pronúncia, ágrafa. Quero o som que ainda não deu liga. Quero o som gotejante das violas de cocho.[3] (...) A palavra incapaz de ocupar o lugar de uma imagem. O antesmente verbal: a despalavra mesmo" (IDEM, p. 341).

A arte e só a arte permite essa clivagem, esse mergulho em tempos *outros* (outrados), sem identidade, sem *mímesis*, singularidades nômades criadoras de novos mundos. Nietzsche alerta: "Precisamos de arte para não morrer da verdade" (NIETZSCHE, 1997, v. I, Livre II, §453), configurando o que Deleuze chamou de o "tempo fora dos eixos", inspirado no *Hamlet* de Shakespeare, que como um *phármakon* (termo grego que possui um sentido ambíguo: tanto é remédio quanto veneno, melhor dizendo, não há remédio inofensivo, logo o *phármakon* nunca poderá ser somente benéfico), nos embriaga com os perfumes mais doces e mais amargos, nos cura de nossas solidões, nos envenena com as suas ilusões.

Guimarães, escritor-poeta, expressa com mestria esses movimentos potentes do pensamento: "O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão". E, concluímos com Rosa: "O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães é questão de opiniães... O sertão está em toda parte" (ROSA, 1976, p. 9). Por isso, confirmamos, o tempo, também, está em toda parte, e sempre.

[3] Estão registrados nas anotações antropológicas do mestre Roquete Pinto os *sons gotejantes* da viola de cocho. A expressão é conhecida entre os índios guatós da beira do Cracará. A viola de cocho é levianinha e só tem quatro cordas feitas de tripa de bugio. É com ela que se acompanha o cururu, dança de origem indígena, disseminada entre os ribeirinhos do Cuiabá e do rio Paraguaio (Nota do autor).

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Stº. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 10 ed., Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

_____. *Manoel de Barros*. *Poesia completa*. São Paulo: LeYa, 2013.

BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movente*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. *Os Pensadores*).

CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche- Espírito artístico*. 1ª ed. Londrina: CEFIL, 2003.

_____. *Espaço real, espaço imaginário*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Uapê, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1973.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____, PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 2002.

_____. *A Ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Org da edição brasileira e revisão técnica: Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. *O que é a filosofia*? Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *El Bergsonismo*. Trad. Luis Ferreiro Carracedo. Madrid: Cátedra, 1996.

NIETZSCHE, W. Friedrich. *La Volonté de puissance*. Traduction de Geneviève Bianquis. (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997, 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra* (*un livre pour tous et pour personne*). Trad. Henri Albert. 17 ème ed. Paris: societé du Mercure de France, 1908.

_____. *Além do bem e do mal*. *Prelúdio a uma filosofia do futuro.* Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ROSA, João Guimarães. Grande-Sertão*: Veredas*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1976.

_____. *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1964._____. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1964.

LAO-TSÉ. *Tao te king*. Trad. Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 1988.

Michael Foucault e a Confência "La Parrêsia": um ponto de inflexão

Luiz Celso Pinho[1]

Resumo

Em maio de 1982, dois meses após encerrar o curso *A hermenêutica do sujeito* no Colégio da França, Foucault profere na Universidade de Grenoble uma palestra-debate consagrada exclusivamente à noção de *parresia*. Esse tema já havia sido discutido, de forma periférica em relação à problemática do "cuidado de si", em algumas aulas no primeiro trimestre do ano. Apesar de ser um trabalho de caráter transitório, no qual algumas ideias serão posteriormente aprofundadas, reelaboradas e mesmo deixadas de lado, trata-se de um ponto de inflexão para as pesquisas vindouras sobre o assunto no biênio 1983-1984. A análise desse texto permitirá, pois, delinear a base a partir da qual se estrutura o projeto foucaultiano de abordar a incidência do termo *parresia* no campo da Política, da Filosofia e da Ética.

Palavras-chave: Atitude parresiástica. Cuidado de Si. Retórica. Sócrates. Verdade.

Abstract

In May 1982, two months after the end of the course *The Hermeneutics of the Subject* at the Collège de France, Foucault gives a lecture at the University of Grenoble dedicated exclusively to the concept of *parrhesia*. This issue has already been discussed in outlying way in relation to the problem of "care of the self" in a few lessons in the first quarter of the year. Despite being a work of a temporary nature, where certain ideas will then be deepened, restored and even ignored, it is a turning point for the coming researches on the subject in the period 1983-1984. The analysis of this paper will allow to describe the basis on which Foucault's project of approaching the impact of the term *parrhesia* in the field of Politics, Philosophy and Ethics is structured.

Keywords: Parrhesiastic attitude. Care of the Self. Rhetoric. Socrates. Truth.

[1] Professor Associado I do Departamento de Filosofia da UFRuralRJ. Email: luiz.celso@pq.cnpq.br

1. A *parresia* na *Hermenêutica do sujeito*

Michel Foucault encerra a sequência de doze aulas-conferência no Colégio de França de 1982 no dia vinte e quatro de março. Excetuando menções breves e esparsas, o estudo efetivo da *parresia* grega tem início na parte final da nona aula (três de março), tornando-se o assunto central encontro da semana seguinte. No primeiro momento em que se detém de modo mais consistente sobre o princípio parresiástico da fala-franca, Foucault tece antes algumas considerações sobre as práticas de si envolvendo duas modalidades de "exercícios" complementares: leituras seletivas (de um número restrito de autores e obras) e anotações de citações, reflexões ou ocorrências marcantes ao longo da vida (para serem relidas e compartilhadas). A problematização do uso da *palavra* na cultura greco-romana (elo comum à escuta, à leitura e à escrita) o leva ao seguinte questionamento: "O que é necessário dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo?" (FOUCAULT, 2001b, p. 345). E, como veremos, essas questões irrompem no interior de uma relação dual.

A "obrigação de dizer-a-verdade a respeito de si mesmo" (FOUCAULT, 2001b, p. 346-7) é um dos temas que perpassa o Curso de 1982. Diz respeito à constituição de um processo de subjetivação e está solidamente ancorado na prática cristã da confissão, que culminará na medicina e nos saberes "psi" (FOUCAULT, 2009, p. 6). Trata-se, inclusive, de uma marca característica das sociedades ocidentais: a necessidade de se ter alguém habilitado a ouvir o que lhe vai ser segredado. De agora em diante, a relação mestre-discípulo começa a adquirir um papel de destaque nas investigações foucaultianas. E isso a partir de experiências heterogêneas. Sócrates aparece como aquele que questiona seu interlocutor para que ele seja forçado a se manifestar. Para estoicos e epicuristas, contudo, o discípulo deve permanecer calado e ouvir atentamente o que lhe é dito no intuito de desenvolver uma "boa escuta" (FOUCAULT, 1994, p. 361). Almeja-se, com tal dinâmica, promover um "silêncio fecundo" (FOUCAULT, 2001b, p. 350). Essa situação requer justamente a *parresia* do mestre, ou seja, que este se expresse através de um discurso simultaneamente "necessário, útil e verdadeiro" (FOUCAULT, 2001b, p. 348).

A aula seguinte, por sua vez, ocorrida no dia dez de março, aborda justamente a possibilidade de estabelecer uma nova "ética da palavra" (FOUCAULT, 2001b, p. 338), pois é imprescindível que haja convergência entre Sujeito e Verdade. Deste modo, tudo o que diz respeito a um estilo retórico ou a uma fala bajuladora mostra-se frontalmente

antagônico ao discurso parresiástico. Tendo feito tal distinção, Foucault se detém na figura do "outro que escuta, que incita [*enjoint*] a falar e que também fala", em suma, do "outro tão necessário" (FOUCAULT, 2009, p. 6).

Foucault também se refere a alguns elementos constitutivos da *parresia*. Destacamos os seguintes aspectos: a habilidade de "escolher o bom momento [para falar]" (FOUCAULT, 2001b, p. 371), isto é, a arte do *kairos*; a importância de buscar alguém que ocupe a posição de um "ponto exterior e neutro" (FOUCAULT, 2001b, p. 382) naquilo que diz e observa; e a capacidade de realizar a "transmissão pura e simples do pensamento" (FOUCAULT, 2001b, p. 387). Temos aí respectivamente a perspectiva do amigo e educador epicurista (Filodemo de Gadara); as precauções daquele interessado na "terapêutica" das paixões e dos erros (Galeno); e, por fim, a exigência estoica de adequação entre palavras e conduta (Sêneca).

No contexto específico de *A hermenêutica do sujeito*, a fala parresiástica encontra-se intimamente ligada às "práticas de si", sendo que Foucault distingue nesse campo "três grandes modelos que se sucedem historicamente" (FOUCAULT, 2001b, p. 247): o "platônico", o "helenístico" e o "cristão". No primeiro caso, destaca-se a noção de *epistrophe*. Ela consiste basicamente em "se desviar das aparências" no intuito de promover o "retorno à pátria das essências, da verdade, do Ser" (FOUCAULT, 2001b, p. 201). A reminiscência platônica tem uma função bem precisa: "é se recordando do que viu que a alma descobre o que ela é" (FOUCAULT, 2001b, p. 244), ou ainda, que lhe permite "reencontrar a verdade que ela pode contemplar e o ser que ela é" (FOUCAULT, 2001b, p. 245).

Saltando para o cristianismo, Foucault recorre ao termo *metanoia*, cujo sentido reside em "renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer noutro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, não tem mais nada a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem em seus hábitos, nem no seu *ethos*, com aquela que a precedeu" (FOUCAULT, 2001b, p. 203). Movimento de cisão interior, no qual a morte do antigo *eu* se faz acompanhar de uma espécie de renascimento, levando à irrupção de uma subjetividade mais verdadeira. Aqui a ênfase recai no exame vigilante de si, pois é fundamental não apenas "decifrar os signos ou os traços de uma tentação" como também "determinar se o que [...] vem ao espírito [...] foi enviado por Deus, pelo demônio ou pelo [próprio indivíduo]" (FOUCAULT, 2001b, p. 209).

Daí a importância do exercício de introspecção, de decifração, cuja meta reside em expor algo oculto, o que resulta, no final das contas, num "conhecimento purificador do coração" (FOUCAULT, 2001b, p. 245). No entanto, tal aspecto não esgota a questão: o trabalho de revelação de uma natureza secreta resulta num desdobramento interior, que passa a designar o que chamamos de "sujeito humano", "alma humana", "interioridade humana", "interioridade da consciência". Inventa-se, com isso, o que seria justamente a essência de cada um. Mas há ainda uma situação ambígua, pois "a busca da salvação de si [...] tem por condição fundamental a renúncia de si" (FOUCAULT, 2001b, p. 240). Em suma: construção e dissolução do Eu caminham lado a lado.

Na cultura helenística e romana, por sua vez, apesar de se encontrar entre esses dois registros, e de manter com eles aspectos em comum, somos levados para um caminho bem distinto, tendo em vista que o sujeito não é a rigor um ponto de chegada. Se, para Sócrates, em termos parresiásticos, o indivíduo deve ser "testado", ou ainda, "colocado à prova",[2] isso em nada se assemelha a uma exigência de cunho hermenêutico. "O *logos* deve atualizar a retidão da ação" (GROS, 2001, p. 509) na medida em que se trata de um trabalho sobre si mesmo, sempre em aberto, inacabado. É nesse sentido que emitir um discurso verdadeiro não corresponde, "de forma alguma, [a] uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos" (FOUCAULT, 1994, p. 360); o que, aliás, em muito se assemelha à prática psicanalítica na Era Moderna. Em vez de revelar uma verdade escondida no fundo do sujeito, o que importa é "armar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele" (FOUCAULT, 1994, p. 362).

A atitude parresiástica corresponde, nesse momento, a uma modalidade de tecnologia de si, a um procedimento técnico, que "permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz, para o trabalho de transformação de seu discípulo" (FOUCAULT, 2001b, p. 232) e também, implicitamente, de autotransformação. Além disso, do ponto de vista discursivo, diz respeito à "palavra livre, desvencilhada de regras, livre de procedimentos retóricos", que

[2] O primeiro termo é como aparece literalmente na edição estadunidense (*Fearless Speech*, p. 96); o segundo, por sua vez, encontramos nas traduções italiana (*Discorso e verità nella Grecia antica*. 2ª ed. Tradução de A. Galeotti. Roma: Donzelli, 2005 [1ª ed.: 1996], p. 63), espanhola (*Discurso y verdade en la antigua Grecia*. Tradução e notas de Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 131) e castelhana (Coraje y verdad. Tradução de Felisa Santos. In: ABRAHAM, Tomás. (Org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003, p. 265-406, p. 331). Apesar da sinonímia entre ambos, "colocar à prova" se mostra mais específico em relação ao preceito de avaliar eticamente a conduta de alguém.

"deve se adaptar à situação" e na qual se verifica o engajamento do sujeito que fala com a verdade (FOUCAULT, 2001b, p. 388-9).

2. A *parresia* em Grenoble

O que logo chama a atenção na Conferência de Grenoble é justamente o "número de pistas que serão exploradas e aprofundadas nos dois últimos anos de curso [*O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*].[3] Muitos desenvolvimentos futuros [nela] já se encontram em germe" (FRUCHAUD, BERT; 2012, p. 153). Conforme destaca Gros, desde o curso de 1980 (*O governo dos vivos*) já aparece o interesse de analisar "a verbalização, diante de um superior, das faltas cometidas" (GROS, 2001, p. 491). O discurso verdadeiro é produzido, no contexto de assujeitamento, a partir da "obediência incondicional", do "exame ininterrupto" e da "confissão exaustiva" (FOUCAULT, 1994, p. 129). Ora, entre a "direção de consciência" praticada no interior das instituições cristãs e as "tecnologias de si" disseminadas pelos diversos sistemas filosóficos greco-romanos é preciso distinguir "um regime totalmente diferente de fala [*parole*] e de silêncio" (GROS, 2001, p. 492).

Independente das diferenças entre essas duas práticas, Foucault inscreve suas pesquisas no campo da História do Tudo-Dizer, ou seja, no imperativo de o indivíduo expressar verbalmente todo e qualquer pensamento, desejo ou agitação mental que se passe com ele. No trabalho cotidiano consigo mesmo "não se pode ocupar-se de si sem a ajuda de outro" (FOUCAULT, 1994, p. 358), que, por sua vez, deve apresentar qualidades morais como ter uma boa reputação, ser considerado idôneo, ser tido como alguém de bem etc. É nesse sentido que, no âmbito de *A hermenêutica do sujeito*, as análises foucaultianas sobre a conduta parresiástica incidem sobre um contexto filosófico-pedagógico no qual prevalece a abertura de coração, a pureza de coração, em suma, a amizade.

A atitude parresiástica se verifica, pois, como vimos anteriormente, tanto na "espiritualidade cristã" quanto na filosofia greco-romana. Mas a diferença fundamental é que, no primeiro caso, "o discípulo é aquele que deverá falar", enquanto no segundo semelhante "preceito [...] se aplica ao mestre, ao guia, ao diretor, ou seja, a esse outro que é necessário no cuidado de si" (FOUCAULT, 2012, p. 160). Essa inversão de quem

[3] Devemos incluir também as seis palestras em Berkeley realizadas no ano seguinte (cf. *Fearless Speech*).

detém a função de se manifestar ou silenciar será fundamental para redefinir o estatuto ético-filosófico da *parresia*.

E, para isso, podemos notar a influência do referencial epicurista. De acordo com Gigante, a *parresia* defendida por Filodemo utiliza uma "variedade de argumentações prováveis" no intuito de atingir uma finalidade, um objetivo (GIGANTE, 1969, p. 203). Do ponto de vista pedagógico, faz-se necessário desenvolver uma "arte [...] que se exerce de modo variado, sem regras fixas, sem cânones rígidos, contanto que obtenha um resultado útil e fecundo" (GIGANTE, 1969, p. 206). Foucault detecta aqui uma "pragmática do discurso" (FOUCAULT, 2012, p. 168) a partir da qual será possível desenvolver um determinado modo de vida filosófica. Só que a questão da circunstância favorável ou oportuna – da "boa ocasião" – deixará de ser pertinente.

Na discussão sobre a formação do regime democrático reside outra novidade da palestra. O curso do ano seguinte – *O governo de si e dos outros* – terá como núcleo central esse ponto. Verificamos aqui um momento de inflexão na medida em que ocorre a passagem de um *eixo horizontal* (abertura de coração entre mestre e alunos e entre alunos) para um *eixo vertical* (das relações de poder). Foucault reflete sobre o aspecto político da fala-franca a partir de Eurípedes, Platão e Isócrates. No primeiro caso, estabelece quatro referenciais associados ao exercício do discurso parresiástico: a aquisição do estatuto de cidadão, através da descoberta da linhagem materna (*Íon*); a adoção de uma postura honrada (*Hipólito*); o veto imposto a todo e qualquer escravo de se manifestar (*As fenícias*).

As bacantes chama a atenção para uma situação ao mesmo tempo incomum e basilar. Como será desenvolvido mais longamente no ano seguinte, temos a figura do mensageiro – logo, de um indivíduo desprovido de cidadania – que "está diante de alguém que é mais poderoso do que ele, e nesse sentido corre [...] o risco de suscitar a cólera de quem ele se dirige", ou seja, o governante (FOUCAULT, 2008, p. 150). O cerne da questão é: "poderá ele [aquele imbuído de transmitir uma mensagem potencialmente desagradável a alguém que lhe é hierarquicamente superior] se beneficiar do direito de falar?" (FOUCAULT, 2012, p. 163). E aqui já se delineia um aspecto que se mostrará indispensável na elaboração dos cursos seguintes: o risco da morte

[4] Adotar-se-á aqui a distinção germânica entre Quinismo [*Kynismus*] e Cinismo [*Zynismus*] para diferenciar o emprego do termo na antiguidade clássica e a partir da Era Moderna.

[5] Ou "o homem do cuidado de si" (FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*, p. 10).

Em seguida, Foucault se refere à ambiguidade da concepção platônica, que associa a *parresia* tanto à democracia (Livro VIII da *República*) quanto a uma "monarquia moderada" (Livro III das *Leis*). Posição esta compartilhada por Isócrates, ao defender o "bom poder autocrático" (FOUCAULT, 2012, p. 164). E conclui citando o Livro VIII das *Leis* no qual Platão salienta a necessidade de que a cidade ideal disponha de alguém capaz de alertar a todos para o vínculo entre razão e moral – essa função caberia ao parresiasta. Tais registros serão retomados futuramente. Contudo, o alcance teórico-metodológico deles permanecerá limitado, tendo em vista que os textos platônicos não constituem um ponto de partida ou de chegada, nem servem de paradigma. Eles permitem compor um quadro geral das mais diversas situações de cunho parresiástico no mundo grego.

Cabe ressaltar, ainda, que o tom da argumentação de Foucault se revela bastante ameno – o que mudará posteriormente. Isso fica patente em duas censuras parcialmente veladas. Uma em relação ao "exagero" dos quínicos.[4] Mais exatamente no que diz respeito aos *diatribes*. Foucault é taxativo ao defender o imperativo de evitar tanto "os procedimentos artificiais da retórica" (inevitavelmente utilizados no "tratado elaborado [*composé*]", em qualquer fala eloquente, no discurso do orador na tribuna) quanto a "violência diatríbica" (FOUCAULT, 2012, p. 181). Nesse momento o quinismo se revela algo violento e vulgar. Tema que será posteriormente, em *A coragem da verdade*, reativado de forma positiva.

Outro exemplo diz respeito ao discurso socrático. A frase que chama a atenção ocorre durante o debate, quando Foucault afirma que "Sócrates não é, evidentemente, homem da *parresia*" (FOUCAULT, 2012, p. 184). Foucault se remete a uma passagem da *Ética a Nicômaco* na qual lemos sobre a necessidade de que o magnânimo [*megalopsuchos*] "fale e aja abertamente (é franco, fala sinceramente porque despreza as consequências de sua franqueza, e é sincero *exceto quanto usa ironia* relativamente aos outros)" (ARISTÓTELES, 2009, p. 92). O que veremos nos anos vindouros é uma grande inflexão: a do Sócrates "mestre do cuidado de si" (FOUCAULT, 1994, p. 353)[5] para aquele que "desempenha um papel tipicamente parresiástico" (FOUCAULT, 2001a, p. 23-4).

3. Uma definição (provisória) de *parresia*

Nada mais incompatível com a abordagem foucaultiana do que empreender um trabalho de sistematização dos significados e usos do conceito de *parresia*. Além de se deter em suas "significações gerais" (FOUCAULT, 2012, p. 166), ele passa a adotar um procedimento metodológico que se manterá nos cursos seguintes no Colégio de França: mesmo os textos onde o termo *parresia* não é mencionado (direta ou indiretamente), podem ser esclarecedores na medida em que exprimem uma situação parresiástica (cf. FOUCAULT, 2012, p. 181).

É nesse sentido que uma lição marcante da Conferência de Grenoble reside no caráter eminentemente inquietante das pesquisas histórico-filosóficas de Foucault. Algumas semanas depois de inaugurar suas análises sobre a *parresia,* ele apresenta formulações variadas a respeito de aspectos centrais desse conceito grego. Mais ainda, multiplica a sua compreensão ao se referir a atitudes parresiásticas de cunho epicurista, estoico, político, cristão. A rigor, em nenhum momento nos dois anos seguintes Foucault se interessa em definir de modo unívoco o que vem a ser *parresia*. Cabe notar que Foucault já havia considerado a Carta 75 de Sêneca como "uma verdadeira teoria da fala-franca" (FOUCAULT, 2001b, p. 367). Suas análises estabelecerão, quando muito, contrastes entre as diversas modalidades de fala que pretendem enunciar algo com a marca da verdade.[6]

Destacamos ainda alguns desdobramentos que se mostrarão cada vez mais centrais. Inicialmente, Foucault já delineia a necessidade de dissociar a fala verdadeira de um exame apurado da "estrutura do discurso" ou daquilo que ele expressa (seu referente). Destoa tanto de estabelecer um fundamento ontológico dos enunciados ou de uma análise linguística das significações. Foucault se move, assim, em outra "região epistemológica"[7] na medida em que se apoia num "novo sentido de verdade" (GROS, 2003, p. 160).

Em segundo lugar, Foucault abandona a questão do *kairos* por este requerer uma atitude precisa no tempo, ou seja, já que consoante esse princípio é preciso saber escolher o momento exato de se expressar. Ora, assim como o parresiasta não trabalha calculadamente as palavras que empregará, do mesmo modo seu discurso não vai aguardar por uma ocasião em que seja mais apropriado, que produza o maior efeito

[6] Foucault invariavelmente aponta semelhanças e diferenças entre o parresiasta e figuras como o profeta, o retórico, o professor, o sábio.
[7] Daí a necessidade de cunhar termos como *aleturgia* e *veridição* para escapar de uma terminologia metafísica ou essencialista.

desejado possível. Eis o motivo pelo qual Foucault irá distanciar cada vez mais a *parresia* de um "procedimento técnico", que exija qualquer nível de "controle" do que é dito. Foucault conclui sua apresentação defendendo que um aspecto essencial da *parresia* reside na "presença, naquele que fala, de sua própria forma de vida tornada manifesta, presente, sensível e ativa como modelo no discurso que ele detém" (FOUCAULT, 2012, p. 181). Apesar de essa ideia retratar fielmente o modo de ser quínico no Curso de 1984,[8] a referência agora recai sobre a Carta 75 de Sêneca.

Outra noção que não se pode deixar de mencionar é a de *risco*. Ainda ausente do repertório foucaultiano, ela se tornará o núcleo estruturante da atitude do parresiasta no campo do aconselhamento político (*O governo de si e dos outros*) e no modo como deve ser conduzida a existência ao longo de toda a vida (*A coragem da verdade*). Esse perigo associado ao momento em que se fala será o ponto culminante da problematização foucaultiana da atitude tipicamente parresiástica.

4. Desdobramento: o uso corajoso da palavra

Nos dois cursos seguintes no Colégio de França – *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984) – podemos verificar o quanto a Conferência de Grenoble constituiu um ponto de inflexão em relação ao que foi sugerido sobre a *parresia* em *A hermenêutica do sujeito*. Em sua derradeira e inacabada formulação, o parresiasta aparece nitidamente em contraposição ao metafísico e ao religioso, que almejam revelar "o ser mesmo das coisas e do mundo", na medida em que se detém "na singularidade dos indivíduos, situações e conjunturas" (FOUCAULT, 2009, p. 27). Mas essa fala – invariavelmente crítica e mordaz – almeja promover uma "vida radicalmente outra" (FOUCAULT, 2009, p. 228), em "ruptura total com as formas tradicionais de existência" (FOUCAULT, 2009, p. 226). O que não significa buscar outro mundo, inacessível aos sentidos e povoado de essências imutáveis. Daí Foucault assinalar que o quinismo realiza uma inversão do paradigma tradicional de "vida verdadeira". Em vez de perseguir o Além, promove simultânea e indissociavelmente um *combate no mundo*, daí "ataca[r] convenções, leis, instituições" e "utiliza[r] meios violentos, drásticos, para sacudir as pessoas" (FOUCAULT, 2009, p. 279), quanto se rebela *contra o mundo* no

[8] O quinismo almeja atingir um estado de conformidade, harmonia ou homofonia entre o que diz e o que faz (cf. FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, p. 283), sendo que o mesmo já ocorria na fala socrática.

intuito de realizar, como Foucault assinala, a passagem de uma "experiência metafísica do mundo" para uma "experiência histórico-crítica da vida" (FOUCAULT, 2009, p. 289).

As discussões suscitadas em Grenoble certamente estão muito distantes dessas considerações, mas nelas há aspectos que já apontam para um redimensionamento ético-político de uma conduta franca e autêntica. Temos, assim, a ideia de que a *parresia* "está sempre ligada a uma prática" (FOUCAULT, 2012, p. 166), ou seja, não se restringe a um acontecimento meramente linguístico; que o parresiasta "tem somente um único modo de existência" (FOUCAULT, 2012, p. 181), pois deve haver, utilizando uma imagem de *A coragem da verdade*, homologia entre ato e palavra; em suma, "é necessário que [o parresiasta] seja [ele] mesmo" (FOUCAULT, 2012, p. 182) quando se manifesta verbalmente.

Deste modo, o conceito de *parresia* – do discurso transparente e corajoso – fortalece uma nova forma de relação com a verdade, pois requer que o indivíduo aproxime cada vez mais aquilo que considera verdadeiro do modo como ele efetivamente vive. Foucault ressaltará, em 1984, que "o parresiasta não deixa nada para ser interpretado": ao contrário do discurso profético, por exemplo, ele se exime do "difícil dever de interpretar" (FOUCAULT, 2009, p. 17). Sua fala é clara, direta, transparente. Na perspectiva da *parresia foucaultiana*, faz-se necessário viver de forma destemida, sendo que, para isso, deve haver pressuposição recíproca entre "a arte da existência e o discurso verdadeiro" (FOUCAULT, 2009, p. 150), isto é, entre o modo de o indivíduo se conduzir e modo dele falar há complementação, reforço, unidade. Será nessa linha de raciocínio que a problematização de uma existência parresiástica atingirá seu ponto culminante.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

FOUCAULT, Michel. La *Parrêsia*. **Anabases: Traditions et Réceptions de l'Antiquité**, no. 16, outubro de 2012, p. 157-188.

_____. **Le courage de la vérité**. Le gouvernement de soi et des autres, II (Cours au Collège de France: 1984). Edição organizada por Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2009.

_____. **Le gouvernement de soi et des autres** (Cours au Collège de France: 1982-1983). Edição organizada por Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2008.

_____. **Fearless Speech**. Editado por Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001a.

_____. **L'herméneutique du sujet** (Cours au Collège de France: 1981-1982). Edição organizada por Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2001b.

_____. L'herméneutique du sujet [resumo do curso]. In: **Dits et écrits (1980-1988)**. Volume IV. Paris: Gallimard, 1994.

FRUCHAUD, Henri-Paul; BERT, Jean-François. Un inédit de Michel Foucault: "La *Parrêsia*". Note de présentation. In: **Anabases: Traditions et Réceptions de l'Antiquité**, no. 16, outubro de 2012, p. 149-156.

GIGANTE, Marcello. Philodème: sur la liberté de parole. **Association Guillaume Budé, Actes du VIII^{e} Congrès, Paris, 5-10 avril 1968**. Paris: Les Belles Lettres, 1969, p. 196-217.

GROS, Frédéric. Situation du cours. FOUCAULT, M. In: **L'herméneutique du sujet**. Paris: Gallimard-Seuil, 2001, p. 489-526.

_____. À propos de l'herméneutique du sujet. In: TERREL, J.; LE BLANC, G. (Dir.). **Foucault au Collège de France: un itinéraire**. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 149-163.

A metáfora da criança como expressão da inocência do devir em Heráclito e Nietzsche

Renato Nunes Bittencourt[1]

Resumo

O artigo estabelece uma linha de convergência entre Heráclito e Nietzsche, apresentando ambos os filósofos como exponentes de um discurso filosófico sustentado pela ontologia da imanência e pelo caráter extramoral da vida, circunstância que se representa metaforicamente pelo símbolo da criança como a imagem da inocência do devir.

Palavras-chave

Tempo; Ontologia; Trágico; Criança; Filosofia extramoral.

Abstract

The article establishes a line of convergence between Heraclitus and Nietzsche, presenting both philosophers as exponents of a philosophical discourse sustained by the ontology of immanence and the extramoral character of life, a condition that is metaphorically represented by the symbol of the child as the image of the innocence of becoming.

Keywords

Time**;** Ontology; Tragic; Child; Extramoral Philosophy.

[1] Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Professor da FACC-UFRJ.
E-mail: renatonunesbittencourt@gmail.com.

Introdução

A filosofia de Nietzsche, considerada na sua amplitude conceitual e intensidade de ideias, se caracteriza principalmente pela riqueza das suas articulações críticas com uma gama de pensadores de suma relevância para o desenvolvimento do discurso filosófico. Desse modo, podemos constatar que um dos aspectos mais importantes manifestados no conjunto de sua obra consiste na sua proposta de investigar a gênese da cultura e do pensamento grego assim como sua decadência axiológica, proposta presente ao longo de toda a sua vida produtiva, não obstante sua reinterpretação constante acerca das questões apresentadas, potencializando-se assim o caráter aberto da obra nietzschiana.

Podemos afirmar que uma das maiores influências recebidas por Nietzsche na formação de seu pensamento se encontram na obra do "misterioso" Heráclito de Éfeso. Inclusive, muitos dos temas versados pelo filósofo alemão encontram ressonância extraordinária neste seu longínquo precursor da Grécia Antiga. Para evidenciar um relevante aspecto dessa relação filosófica, tão próxima na dimensão axiológica, mas distante no plano cronológico, trataremos a seguir da figura simbólica da criança como expressão do processo de modificação extramoral do devir, a partir da leitura das obras desses dois grandes pensadores.

Heráclito, o devir e a metáfora da criança

Conforme Heráclito, o mundo no qual vivemos se encontraria em um processo de constante movimento de transformação dos seus elementos constituintes, movimento esse que poderia ser equiparado ao fluxo de um rio. Uma vez que o mundo se encontra numa perpétua mutação, seria impossível existir permanência e fixidez de qualquer expressão de vida nesta realidade eminentemente fugaz. Mediante esses comentários, podemos esclarecer uma das mais célebres sentenças enunciadas pelo efésio: "Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos" **(**HERÁCLITO. Fragmento DK 49a). Para enriquecer mais estas reflexões, podemos ainda apresentar o fragmento DK 91, de tema semelhante: "Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição".

Heráclito associa esse caráter de mutabilidade e transformação da existência, submetida aos inexoráveis ditames da ação do Tempo, ao espírito vivaz das crianças, tal como podemos comprovar através da elaboração da célebre metáfora do "grande jogo

cósmico das crianças": "O Tempo é uma criança, brincando, jogando; de criança o reinado" (HERÁCLITO, Fragmento DK 52).

Através de uma despreocupada e inocente brincadeira, as crianças representam alegoricamente o desvelar do sutil espírito de alegria decorrente do processo de vir a ser presente na natureza, na relação indissociável de vida-morte, enquanto espelho que reflete a condição inexorável da existência de contínua transformação. O devir é livre de qualquer conotação moral; desse modo, a própria mudança das configurações do mundo decorre de uma necessidade cosmológica e estética de contínua recriação das suas formas e da sua estrutura. O mundo se representa assim como uma grande obra de arte aberta. Segundo a interpretação nietzschiana operada por Márcio Benchimol,

> Uma compreensão moral ou teleológica do mundo eram caminhos vedados a Heráclito, em virtude de sua negação da bipartição metafísica do mundo. Por isto, ele só pôde dar conta do problema da origem do devir através de uma ideia absolutamente inesperada e desconcertante: (mas nada destoante da peculiaridade do seu gênio), a qual Nietzsche caracterizou como a percepção estética fundamental do jogo do mundo (BENCHIMOL, 2012, p. 49).

Podemos perceber que essa perspectiva rompe com qualquer espécie de visão providencialista da existência, que considera que toda transformação decorre de um estado de imperfeição original, e que esse processo regeneraria o mundo e os seus entes, como ocorre na idéia do pecado original na qual nascemos, vivemos e sofremos para que possamos expiar essa falta primordial da existência. Pensando de acordo com a perspectiva heraclitiana, essa concepção seria um grande absurdo, pois a vida obtém justificação por si mesma. Portanto, convém que o devir seja entendido como uma espécie de grande jogo, um processo criativo de recriação dos diversos elementos da natureza. Mais ainda, essas reconfigurações são aleatórias, justamente em decorrência do caráter lúdico que está presente na força engendradora do devir.

Por meio do vínculo existente entre as duas sentenças expostas, podemos afirmar que Heráclito não considera o caráter de transformação da natureza como um evento negativo ou triste, pois o devir seria um processo absolutamente necessário para a renovação das forças vitais da natureza e dos seres vivos, considerados nos seus mais

diversos modos de expressão. Justamente por se assemelhar ao caráter de vivacidade próprio ao efetivado pelas crianças na vida cotidiana, essa experiência primordial deve ser considerada jubilosa, cheia de encanto por parte daqueles que buscam a compreensão desse extraordinário fenômeno de constante reconfiguração dos elementos presentes no seio da natureza. Tal como Heráclito sentencia,

> Este mundo, o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas (HERÁCLITO, Fragmento 30 DK)

O homem, quando compreende a peculiaridade desse processo, desenvolve a visão trágica de mundo, suprimindo a percepção angustiosa do pessimismo e da tristeza ao longo de sua existência, quando considerava a vida algo que não fazia sentido viver, em decorrência de sua contínua mutabilidade. O espírito trágico, todavia, não se lamuria diante desse acontecimento inexorável, proporcionando, pelo contrário, uma integração radical da individualidade no turbilhão cósmico da vida e dos seus múltiplos processos assimiladores. A consciência trágica compreende que as contradições são elementos constituintes e irresolvíveis da realidade, mas a partir de tal dado, não há no sujeito a depreciação de tal situação, mas sua aprovação incondicional.

As transformações do mundo decorrem de uma necessidade cosmológica de criação que pode ser compreendida a partir de critérios artísticos, e não de uma regra inexorável de aprimoramento de nível metafísico e moral da realidade, retificada em nome de um bem transcendente. O mundo e a vida são poderosos e belos da forma como o são e, consequentemente, tudo aquilo que ocorre está para além de bem e de mal (valores normativos da moral), pois a inocência pressupõe a ausência de qualquer perspectiva moral. Heráclito afirmara "que, para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas os homens tomam umas como injustas, outras como justas" (HERÁCLITO. Fragmento DK 102). Influenciado pela intensidade retórica dessa sentença, Nietzsche afirma que "tudo aquilo que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado" (NIETZSCHE, 1996, p. 69).

As inexoráveis transformações da natureza não expressam qualquer culpabilidade moral, pois a expressão da vida se encontra para além de qualquer esfera de valor coercitivo ou normativo que impõe um critério extrínseco de conduta ao ser

humano. Há que se destacar que, nessas condições, a perspectiva trágica da vida defendida por Nietzsche mediante a influência recebida do pensamento de Heráclito demonstra uma intensa contraposição ao pensamento de Anaximandro, segundo o qual todas as formas singularizadas de vida, em decorrência da prática de uma falta originária cometida no próprio ato da individuação, encontram a punição cósmica através da própria ordem do tempo, que se encarrega de exercer essa ação reparatória sobre os seres vivos através da morte. Eis a sentença lapidar: "De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo" (Cf. ANAXIMANDRO, Fragmento 1 DK).

A sentença de Anaximandro denota um acentuado pessimismo diante da fragilidade da condição humana, pessimismo esse que é potencializado pela presença de um argumento moral contra a própria existência humana, intrinsecamente culpável diante da ordem cósmica. O devir é a emancipação criminosa da individuação em relação ao ser eterno, como uma iniqüidade que tem de ser expiada com a ruína do ser singularizado. A individualização no devir é assim uma manifestação da *hybris* que atenta contra a unidade cosmológica fundamental. Conforme a interpretação nietzschiana,

> Tudo o que uma vez entrou no devir torna a perecer, quer pensemos na vida humana, quer na água, ou no calor e no frio; onde quer que se constatem propriedades definidas, pode profetizar-se, segundo uma imensa prova experimental, o desaparecimento dessas propriedades (NIETZSCHE, 2002, p. 34).

A eternidade e a imortalidade do ser primordial radicam na sua indeterminação e todo o ser finito é o início de uma decadência, pois o que tem qualidades definidas está sujeito a evoluir e a morrer. Conseqüentemente, o devir é necessariamente punido e a existência da multiplicidade expia-se pelo sofrimento e pela morte da própria condição de vida individuada. "Se há a unidade eterna, como é que a multiplicidade é possível?" (NIETZSCHE, 2002, p. 36). A resposta para essa indagação se encontra no caráter contraditório dessa multiplicidade, que a si mesma se devora e se nega. Essa disposição axiológica acerca da existência é similar ao mundo de sombras operado pela visão

titânica de mundo. Nietzsche continua a sua reflexão sobre a tragicidade pessimista da ontologia de Anaximandro ao indagar:

> De onde vem esse incessante devir e parturir, de onde procede essa contração dolorosa no rosto da natureza, essa lamentação fúnebre infindável que ressoa através de todas as esferas da existência? Deste mundo de iniqüidade, de descaída ousada da unidade primordial das coisas, Anaximandro refugia-se numa fortaleza metafísica, a partir da qual, agora debruçado, deixa deslizar em volta o seu olhar para, finalmente, depois de um silêncio meditativo, fazer essa pergunta a todos os seres: "Qual é o valor da vossa existência? E se nada vale, por que existis? É por vossa culpa, disso me apercebo eu, que permaneceis nesta existência. Haveis de a expiar pela morte. Vede como a vossa terra murcha, os mares diminuem e secam; o marisco nas montanhas mostram até que ponto já secaram; o fogo já destrói o vosso mundo, que acabará por desaparecer no vapor e no fumo. Mas sempre de novo se edificará esse mundo de instabilidade: quem poderá libertar-vos da maldição do devir?" (NIETZSCHE, 2002, p. 35-36)

Como superar esse mal-estar moral evidenciado por Anaximandro na sua filosofia? Através do primado da alegria trágica e da inocência axiológica, pois o processo dionisíaco da existência se assemelharia profundamente a uma atividade lúdica, desprovida de responsabilidade moral ou de um caráter teleológico que visa um objetivo ulterior a ser realizado neste ou mesmo noutro mundo, mediante o contínuo aprimoramento da consciência espiritual enquanto expressão moral do ser. Nietzsche considera que

> Esse aspirar ao infinito, o bater de asas do anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de

> um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los (NIETZSCHE, 1996, p. 142).

A Criança de Heráclito, representando o poder assimilador de Dionísio para além das relações morais de responsabilidade, dever e culpabilidade, silencia a tristeza de Anaximandro diante da suposta tenebrosidade do mundo no qual estamos inseridos e no qual expiamos continuamente nossas faltas contra a ordem divina. Segundo a formulação conceitual de Luzia Gontijo Rodrigues, "a lei da vida se cumpre no deus cantante, pois nele não há culpa nem redenção, mas sim a inocência do devir" (RODRIGUES, 1998, p. 46) Heráclito é então o filósofo que, impulsionado pela visão trágica de mundo, permite a depuração da sabedoria grega dos elementos que dirigiam a consciência humana para o aterrador, fazendo compreender a todos, no entanto, que não estamos livres de forma alguma da dissolução e da morte, mas que tal acontecimento não é signatário de uma punição cósmica, mas a necessidade intrínseca do ciclo vital do mundo que requer a transformação e renovação constante das formas de vida. Tal como Deleuze o interpreta a partir da axiologia nietzschiana,

> Heráclito é o pensador trágico; o problema da justiça atravessa a sua obra; Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um instinto de jogo, faz da existência um fenômeno estético, não um fenômeno moral ou religioso (DELEUZE, 2001, p. 38).

Abolindo uma perspectiva moral sustentada por uma axiologia metafísica, Heráclito não estabelece qualquer dicotomia no mundo em que estamos, pois tudo faz parte de uma grande unidade fundamental que, apesar das suas aparentes contradições, manifesta em sua estrutura vital a mais perfeita justiça cósmica.

Nietzsche, ao interpretar as sentenças de Heráclito, considera que o mundo no qual vivemos, que se encontra em um processo de transformação contínua,

intrinsecamente trágico, se caracterizaria acima de tudo pela sua infinita oscilação entre o existente e o não-existente, pois

> Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o *Aion* consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando que chama outros mundos à vida. Ás vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca. (NIETZSCHE, 2002, p. 49-50).

Nesta citação, podemos perceber que Nietzsche focaliza a sua atenção acima de tudo para o aspecto artístico e estético presente no devir, considerado nos seus aspectos criativos e construtivos, pois, através do movimento do *Aion* (o Tempo considerado enquanto processo intermitente de constituição do mundo), a natureza poderia renovar as suas energias primordiais tal como uma diversão infantil, no ato de construir e destruir as coisas constituídas materialmente no grande corpo do mundo. Conforme argumenta Scarlett Marton, "Concebendo o mundo enquanto criação e destruição permanentes [Heráclito] entenderia que ele sucumbe periodicamente para ressurgir sempre o mesmo – e, desse modo, a conflagração geral colocaria em pauta a repetição" (MARTON, 2001, p. 134).

Viver a perspectiva trágica é viver a satisfação de uma alegria primordial no jogo de criar e destruir o mundo individualizado, como faria uma criancinha mexendo displicentemente na areia do mar. Segundo os comentários de Jeferson Retondar, "o lúdico tende a se manifestar arrastando os indivíduos para a emoção pura, e o

movimento do jogar-brincar literalmente não visa outra coisa que não a autossatisfação do jogador brincante" (RETONDAR, 2007, p. 53). A criança, de acordo com o seu bel-prazer, desmancha montes de areia na praia, tornando em seguida a reconstruí-los novamente, modelando novas formas e novas possibilidades de criação. A criança, o artista e o fogo apontam para a ideia de leveza, vivacidade, expansibilidade, irresponsabilidade moral. Rogério Miranda de Almeida esclarece a reflexão nietzschiana ao afirmar que "ao modo do artista, a criança se revela incansável no seu jogo de construção e destruição, de ajuntamento e dispersão, de retomada e interrupção, de acabamento e recomeço" (ALMEIDA, 2005, p. 131)

Considero, nesse momento da argumentação, que é de grande importância ressaltar que, em torno da personalidade histórica de Heráclito, paira uma série de fatos curiosos e marcantes dignos de nota. Diógenes Laércio, um dos principais eruditos que teve a grata possibilidade de compilar os pensamentos da valorosa comunidade dos sábios gregos da Antiguidade, relata um importante evento na vida deste pensador, considerado por seus conterrâneos como um indivíduo radicalmente distanciado do mundo, avesso ao contato com os homens medíocres e levianos:

> Mas, tendo-se retirado para o templo de Ártemis, [Heráclito] divertia-se em jogar com as crianças; e aos efésios, que se postaram em sua volta, perguntou-lhes: 'De que vos admirais, perversos? Ou será melhor fazer isso do que fazer política com vocês? (DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 3).

Devemos lembrar que Heráclito era considerado um grande misantropo pelos seus concidadãos, devido principalmente ao modo cáustico pelo qual os tratava, quando era por eles importunado nos seus momentos de solitude ou de distração. Contudo, talvez esse comportamento possa ser justificado pela própria conduta praticada pelos habitantes de Éfeso, marcada pela ingratidão para com os seus nobres heróis, pois os seus conterrâneos, em atitude muito contestada pelo polêmico filósofo, expulsaram da cidade o valoroso guerreiro Hermodoro:

> É justo que todos os efésios adultos sejam mortos e os menores abandonem a cidade, eles que baniram Hermodoro, seu melhor

> homem, dizendo: Nenhum de nós será o melhor, mas se alguém o for, então que seja na alhures e entre outros (HERÁCLITO. Fragmento DK 121)

Por tal circunstância, Heráclito teria preferido abandonar os homens volúveis, de opiniões contraditórias, tacanhas e mesquinhas, do que conviver a contragosto com eles, podendo, dessa forma, concretizar a sua própria metáfora, vivendo felizes momentos com as crianças, as pequenas pessoas que não estavam corrompidos pela decadência de um sistema político ou pelo formalismo estéril de um código moral e que realizavam de maneira espontânea a própria experiência do devir.

Nietzsche e o espírito criativo da Grande Criança

As influências do pensamento de Heráclito no desenvolvimento da filosofia de Nietzsche não se encerrariam somente nos seus escritos iniciais, mas manifestariam sua importância constituinte em muitas outras obras posteriores. Nessas condições, nesse tópico do texto enfocaremos *Assim falava Zaratustra*, no discurso intitulado "Das Três Metamorfoses", uma bela metáfora que representa descrição daquelas que seriam as três grandes etapas da formação do ser humano no processo de desenvolvimento da sua criatividade intrínseca: a transição do Camelo para o Leão, e deste para a figura da Criança, nítida remissão ao tema cosmológico de Heráclito.

O Camelo, pelo fato de transportar nas suas costas um fardo desgastante, pode ser associado categoricamente ao tipo de homem que absorve consigo o grande peso da tradição da História no recôndito de sua consciência, situação esta que impede a criação de novos valores, uma vez que a sua ação consiste simplesmente no armazenamento do conjunto de informações que a sua sociedade veio a produzir ao longo do decorrer das eras e dos eventos. Esse pesado lastro, ainda que conceda ao Camelo uma grande resistência diante das situações que exigem normalmente grandes concentrações de forças, impede, por outro lado, de que ele possa criar valores propícios para o desenvolvimento afirmativo da vida, da renovação contínua das suas forças vitais. Nietzsche (1993, p. 15) postula que se veja "a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida".

Na etapa do Camelo a pessoa ainda não consegue ver a vida com os olhos de artista, pois a sua capacidade de criação ainda não foi desenvolvida conveniente. Por conseguinte, o seu nível de conhecimento se encontra em um nível meramente utilitário,

pautado apenas na efetivação das necessidades mais imediatas da existência. Trata-se certamente do tipo definido por Nietzsche como o "homem erudito", caracterizado por acumular um grande lastro de informações, sem que, no entanto, tenha a capacidade de transformar essa vastidão de conhecimento em obras valorosas, que poderiam ser aproveitadas pelas gerações vindouras como exemplo de exercício do cultivo criativo das forças intrínsecas. O erudito, conforme Nietzsche argumenta, "decompõe uma imagem em simples manchas, do mesmo modo como, na ópera, se usa um binóculo para ver a cena e examinar um rosto ou um detalhe da vestimenta, nada inteiro" (NIETZSCHE, 2003c, p. 193).

O Camelo representaria na filosofia de Nietzsche o problema da erudição passiva, típica do indivíduo que, sendo incapaz de criar, se encontra na obrigação de transportar, com esforço e resistência, as obras produzidas pela cultura de massa da coletividade. Tal homem se encontra na obrigação de adequar a sua ação aos parâmetros instituídos, uma vez que o seu conhecimento não possibilita a sua emancipação dessa estrutura asfixiante que limita qualquer despertar de originalidade, tampouco a ampliação de sua potência de agir, necessária para a realização de feitos singulares.

O segundo momento para a transformação desse estado reside na transformação da figura do Camelo em Leão. Este poderoso animal, por ter a capacidade de reagir contra essa situação demasiado asfixiante pela qual passa o Camelo, não se deixa influenciar pelo fardo da tradição e pelo "fantasma do passado", insurgindo-se energicamente contra estes. Entretanto, devemos ressaltar que, através dessa qualidade de ação, o Leão apenas estaria efetivando uma reação, ou seja, uma ação que brota como contraposição ao estímulo externo recebido. Afinal, o Leão é dotado de uma potência de agir vigorosa, a qual, no entanto, ainda não conseguiu alcançar a sua plenitude, o que o torna ainda incapaz de produzir a criação da novidade. Esta seria, por sua vez, uma maneira de Nietzsche representar o tipo de homem que se libertou do jugo das influências externas, da herança cultural, do peso da tradição, mas que, porém, ainda não possui meios de conquistar territórios desconhecidos, de proporcionar a inovação, a criatividade inocente.

Podemos dizer que a alegria do homem surge na última metamorfose, quando o Leão se transforma em criança, a expressão da candura, da bela jovialidade, proporcionada pela expansão de sua leveza de ânimo, mesclada com a vivacidade de sua personalidade, que, possibilita, por conseguinte, o esquecimento feliz das vivências

passadas. Neste momento, o ser criativo consegue desenvolver atos criativos a partir do desabrochar sem qualquer entrave de sua própria singularidade. Nietzsche, através da "máscara" de Zaratustra, nos transmite belas palavras acerca desse momento extraordinário:

> A criança é inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si própria, um primeiro movimento, um sagrado dizer que sim. Sim meus irmãos, para o jogo da criação é preciso um sagrado dizer que sim; agora, o espírito quer o seu próprio querer, aquele que se perdera para o mundo conquista o seu próprio mundo. (NIETZSCHE, 1998, p. 30).

Por meio da leitura deste fragmento, podemos afirmar que, segundo a visão alegórica de Nietzsche, a criança se caracterizaria por possuir a capacidade de criar a novidade a partir de si mesma, de acordo com o fluxo de sua própria potência de agir, sem depender das influências de uma tradição cultural que, muitas vezes, autoritária, impede o pleno florescer da autenticidade, da bela singularidade do indivíduo. O olhar inocente e curioso da Grande Criança sobre o mundo expressa a perspectiva existencial de um ser humano cujo modo de viver não foi entravado pelo espírito ardiloso da moral decadente, incapaz de manifestar o júbilo pelo próprio ato de existir. Para efeito de elucidação, a idéia de uma moral decadente, na filosofia de Nietzsche, significaria uma perspectiva valorativa acerca da vida na qual a exaltação da força, da beleza, da saúde e da coragem, valores afirmativos e de conotação explicitamente imanente, seriam depreciados como vulgares e pecaminosos. Mais ainda, a moralidade decadente, sendo incapaz de conviver com as diferenças, as transformações, as contradições intrínsecas do mundo concreto, elabora uma visão de mundo na qual esses antagonismos seriam suprimidos. Uma vez que o mundo em que vivemos é marcado por esse contínuo choque de forças, a moral decadente postula a existência de uma dimensão perfeita numa realidade suprassensível.

Podemos considerar que, em linhas gerais, esta seria a imagem da criança que brinca despreocupadamente com o caráter transitório do real, sem se importar com a sabedoria originária que afirma a tese de não existe permanência em um mundo que é constituído por um puro processo de devir. Seu segredo, demasiado sutil para ser desvendado pelas mentes obtusas, consiste no ato de simplesmente permitir a

desenvoltura livre de sua felicidade, sem se deixar afetar por outras causas que não as originadas diretamente por sua própria vontade criadora, transformando tudo aquilo que suas mãos tocam em forças produtivas, as quais se renovam constantemente através da liberdade criativa e da capacidade de saber esquecer todas as ações e vivencias que foram apreendidas através das múltiplas vivências cotidianas, para, através de novas interações, conquistar novos eventos no mundo.

Inclusive, essa visão acerca da criança desenvolvida por Nietzsche não se vincula apenas ao plano da alegoria ou do discurso poético ou ontológico, mas também educacional. Enquanto professor de Filologia na Universidade da Basiléia (1869-1879), Nietzsche manifestava sua preocupação com os rumos pelos quais se conduzia o sistema educacional dos jovens nas instituições pedagógicas da Alemanha, destacando aquelas que deveriam ser a tarefa do filósofo-educador perante esse momento de crise da cultura. Nietzsche versa sobre a descaracterização do pensamento nas instituições de educação e a tendência de se fazer do ensino um modelo de tecnicismo intelectual, que não viabiliza a formação do senso crítico e do gosto estético nos jovens:

> Os ginásios podem portanto ser ainda hoje viveiros de erudição, mas não desta erudição que é somente, por assim dizer, o efeito secundário natural e não premeditado de uma cultura dirigida aos objetivos mais nobres, mas antes daquela que seria preciso comparar com a inchação hipertrofiada de um corpo malsão. Os ginásios são exatamente os viveiros para onde é transplantada esta obesidade acadêmica, quando não degeneram a ponto de se transformarem em escolas de gladiadores desta elegante barbárie, que agora se pavoneia com o nome de “cultura alemã atual” (NIETZSCHE, 2003a, p. 96)

As reflexões pedagógicas de Nietzsche favorecem a apropriação de seu pensamento como suporte para a defesa do ensino de Filosofia para os jovens, pois justamente o ato de filosofar está vinculado com a criatividade, disposição essencial da criança, do jovem, as quais vivem uma etapa das suas existências caracterizada pela vontade de se compreender a ordem de um mundo fugaz, que progressivamente produz mais informações e conhecimentos, um mundo repleto de mistérios a ser desvelados

pela investigação de um pensamento jovem, renovado, sempre ansioso por compreender o sentido de seu próprio mundo circundante.

A criança, com o seu olhar afirmativo que busca o conhecimento acerca da realidade, sem possuir ainda uma formação intelectual preenchida pelos valores da tradição cultural da sua sociedade, em prol de sua satisfação pessoal e alegria, deve ser estimulada a realizar um diálogo com um gênero de saber que, certamente, não lhe permitirá encontrar todas as respostas para suas indagações pessoais, mas, no entanto, poderá fazer com que ele receba um poderoso estímulo que sustente os seus pensamentos sobre as questões que concernem ao mundo da vida.

Considerações Finais

Podemos dizer que um dos grandes problemas de nossa sociedade contemporânea consiste na perda do interesse da parte de muitos indivíduos em se adquirir uma formação cultural consistente, enriquecida pelo contato do ser humano com os grandes nomes das artes e do saber, por causa da hegemonia, nos tempos atuais, de uma visão de mundo que norteia as suas atividades sociais, opiniões e padrões estéticos através da legitimação de interesses consumistas, de acordo com a selvagem ordem de mercado. Portanto, devemos salientar que seria um grande contrassenso o fato de se retirar do jovem a possibilidade de empreender uma experiência dialógica com um conjunto de conhecimentos que certamente enriquecerão a formação de seu modo de pensamento, a Filosofia, no seu vigoroso compromisso de formar um ser humano pensante, questionador, constituído de instrumentos que lhe permitam observar e agir conscientemente, criticamente, para além do caráter de inautencidade e alienação intelectual típico dos tempos atuais.

Na minha perspectiva, os dois filósofos tratados no presente artigo, Heráclito e Nietzsche, desenvolveram perspectivas que podem ser utilizadas como exemplo prático contra o modelo social pautado na legitimação da vulgaridade. Heráclito, através de sua fortíssima rejeição ao parâmetro de ação política desenvolvida pelos seus conterrâneos, valorizava uma prática de vida pautada principalmente pelo isolamento pessoal em relação às massas vulgares, para que a sua compreensão de mundo não sofresse dos efeitos degenerativos provocados pelos burburinhos da massa medíocre. Tal como evidenciado por Heráclito, as crianças, ainda que extremamente ruidosas nas suas atividades lúdicas cotidianas, são capazes de viver afirmativamente a vida, uma vez que não se corromperam pelas hipócritas convenções sociais. Nietzsche, por sua vez, através

das suas profundas críticas ao sistema educacional alemão do Oitocentismo, propunha, em estado de crisálida, muitas questões amplamente debatidas por educadores nos nossos tempos atuais, acerca justamente da fragilidade do ensino e da formação educacional do jovem diante de elementos estranhos ao próprio processo de formação dos saberes que são compartilhados pedagogicamente pelos educadores.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. São Paulo: Loyola, 2005.

ANAXIMANDRO. *Fragmentos*. In: Vol. "Os Pré-socráticos", Col. *Os Pensadores*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

BENCHIMOL, Márcio. **Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés Editora, 2001.**

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1988.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Vol. "Os Pré-socráticos", Col. *Os Pensadores*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Idade Trágica dos gregos**. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

_____. *Além do bem e do mal* – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Assim falava Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'água, 1998.

_____. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva*: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003a.

_____. *Terceira Consideração Intempestiva*: *Schopenhauer Educador*. In: "Escritos sobre Educação". Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Loyola/Puc-Rio, 2003c.

RETONDAR, Jeferson José Moebus. **Teoria do Jogo: a dimensão lúdica da existência humana**. Petrópolis: Vozes, 2007.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos*: arte e "mal-estar" na cultura. São Paulo: Annablume, 1998.

A Rítmica do improviso Diaspórico e o Devir Negro: Musicalidade, Acontecimento e (Re)Existência.

Fernando Santos de Jesus[1]

Resumo

Este estudo tem como principal objetivo apresentar algumas possibilidades para pensar as singularidades do devir negro a partir da diáspora forçada pela escravização de negros africanos e o legado deixado para seus descendentes em termos culturais que amplifica um hall de possibilidades de improvisações na vida cotidiana. Para tanto é preciso considerar que os atravessamentos cotidianos são propiciados pela conceituação hierárquica do corpo e da subjetividade dos negros. Nesse sentido, essas forças interpelam esses sujeitos gerando atitudes específicas no plano dos acontecimentos trazendo movimentos específicos, de diferença e repetição que conduz a complexas improvisações análogas as da música negra como o jazz, por exemplo. A musicalidade seria uma maneira de mediação de tais atitudes, pois atravessam esses sujeitos possibilitando uma rítmica que contém uma miríade de improvisações que podem ser uma metáfora da vida cotidiana e seus desdobramentos imprevisíveis, com seus acidentes que requer improvisações. Contudo, essas improvisações estão inscritas dentro de um campo conceitual de virtualidade, ou seja, antes de improvisar já existe um campo conceitual que se apresenta com as mesmas características de acontecimentos já vivenciados, analogamente a estrutura musical, que dentro de um campo harmônico especifico é possível apresentar possibilidades de improvisação com armamentos já conhecidos, o tempo será o mediador nesses usos e sentidos.

Palavras-chave

Improviso; *Devir*; Filosofia; Musicalidade; Acontecimento.

[1] Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Mestre e Especialista em Relações Étnicorraciais pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca CEFET/RJ. Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: fernandosenzala@hotmail.com

Abstract

This study has as main objective to present some possibilities to think the singularities of the black becoming from the diaspora forced by the enslavement of black Africans and the legacy left for its descendants in cultural terms that amplifies a hall of possibilities of improvisations in the daily life. In order to do so, it is necessary to consider that the daily crossings are propitiated by the hierarchical conceptualization of the body and the subjectivity of the blacks. In this sense, these forces interpellate these subjects generating specific attitudes in the plane of events bringing specific movements of difference and repetition that leads to complex improvisations analogous to those of black music like jazz, for example. The musicality would be a way of mediation of such attitudes, as they cross these subjects allowing a rhythmic that contains a myriad of improvisations that can be a metaphor of the daily life and its unpredictable unfoldings, with its accidents that requires improvisations. However, these improvisations are inscribed within a conceptual field of virtuality, that is, before improvising there is already a conceptual field that presents itself with the same characteristics of events already experienced, analogously to musical structure, that within a specific harmonic field is Possible to present improvisation possibilities with already known weapons, time will be the mediator in these uses and senses.

Keywords

Improvise; Devir; Philosophy; Musicality; Event.

Introdução

Ao tratarmos a identidade negra podemos fazer um circuito conceitual que se movimenta para um grande período anterior a colonização do continente africano, quando o mundo não estava habituado a viver sob a égide do controle conceitual europeu. Antes das teorias classificatórias acerca dos diversos povos existentes no mundo, inventadas por pensadores europeus, as identidades não estavam dadas pela tentativa de uniformização e hierarquização, ou seja, no continente africano existiam negros, sim, mas se subdividiam em povos que se classificavam de acordo com os seus próprios desígnios culturais e sem se pautar por diferenças raciais.

Nesse sentido, a invenção do negro como concebemos nos dias atuais passa pelo crivo das conceituações europeias que visavam ditar a totalidade do "outro". A busca de entender e conceituar a totalidade de povos não europeus teve um intuito, o de dominação. Durante muito tempo se buscou entender os mistérios do ser humano, foram diversos os teóricos e as correntes de pensamento, criações míticas, filosóficas ou biológicas. Os mistérios que pairam sobre as origens da existência humana ainda suscitam diversos debates na atualidade.

A escravização de seres humanos baseado no critério racial imprimiu no corpo negro marcas que pairam nas relações cotidianas e que produzem subjetividades que jogam a todo instante com os atributos aferidos. Essa ocorrência produz no corpo negro não somente as linhas de fuga conscientes no lido com as opressões despejadas sobre seus corpos, mas também produz novas subjetividades, híbridos indizíveis que perfaz um duplo caminho, subverte o tradicional e criam intensidades e figuras diferenciadas.

Por esse motivo, o *devir* negro é o caminho do acontecimento, pois a cada acontecimento os micro-movimentos infinitesimais são produtores de diferença e repetição, todos operados na contemplação das almas que recebem a carga emocional do *logos*. Se tudo é movimento, não seria diferente em relação aos negros, mas a produção de subjetivação nos movimentos operados pelo corpo negro, cria diferentes linhas de fuga diante aquilo que o mundo lhes apresenta.

Portanto, esse é um estudo introdutório que visa lançar um olhar frente as diversas possibilidades de se empreender produções de conhecimento sobre o *devir* negro na afro-diáspora, tendo a musicalidade diaspórica como principal vetor de subjetivação do corpo negro. Diante disso cabe observar que (re)existência negra não é algo congelado e nem sequer uma ontologia, mas a produção de subjetividade em constante movimento devido a receptividade daquilo que as composições de forças do universo tangenciam no corpo negro.

A Diáspora Africana e a Produção de Singularidades Negras

A forçada diáspora africana foi um importantíssimo evento da história, pois (re)significou as relações humanas em escala mundial possibilitando a produção de novos saberes, mesmo diante de uma ordem sistêmica de opressão, que buscou a todo custo desqualificar os saberes e a estética de um tipo humano específico. A escravização de seres humanos baseado em critérios raciais deslocou um enorme contingente de pessoas de um continente para diversos outros, mudando a geografia mundial.

A partir do século IX o continente africano foi alvo de diversos saques de grupos estrangeiros vindo, sobretudo, do continente europeu. No entanto, estudos como o de Carlos Moore (2007) afirma que o continente africano já havia sido fruto da usurpação de estrangeiros, mas essas investidas ainda não eram pautadas em critérios raciais, mesmo havendo no seio de cada sociedade desses invasores preceitos racistas na constituição da vida interna.

Moore completa afirmando que há indícios de diversos escritos que datam a forte rejeição de populações árabes em relação aos negros, e que essa rejeição é mais antiga do que os fragmentos filosóficos encontrados nas populações europeias da antiguidade. No entanto, foram os europeus quem investiram pesadamente na "conquista" do continente africano em busca de riquezas.

Ao investirem sobre o continente africano como possibilidade de expansão de riquezas e territórios, os invasores europeus precisavam de uma justificativa que legitimasse tal intento, e o critério utilizado foi o racial. Ao eleger esse critério como o mais importante, foi preciso classificar as populações lá encontradas, denominando-os homogeneamente, criando conhecimentos apriorísticos para imediata identificação. A partir desse momento as populações nativas tiveram suas culturas desqualificadas e as fronteiras foram definidas sob a nomenclatura de continente africano e, posteriormente, em países específicos.

Estudos como o de Cheik Anta Diop apontam para a possibilidade da característica expansionista das populações europeias ser fruto do legado histórico do modo como se organizavam as populações em tempos remotos, como no período paleolítico. O autor afirma que nesse período as populações leucodérmicas setentrionais (brancos europeus) se forjaram sob a égide do modo de vida masculino, nômade e caçador, pois a escassez de recursos naturais nas regiões em que esses povos habitavam, os obrigando a intensas disputas territoriais, grandes migrações e alimentação baseada na caça devido à dificuldade de cultivo de plantio e extrativismo em áreas assoladas por rudes condições climáticas.

Em contrapartida, as populações melanodérmicas meridionais (negros africanos) estavam pautadas no modo de vida sedentário e feminino, pois sua principal atividade era a agricultura e, portanto, não precisavam migrar e raramente caçavam. Seus territórios, abundantes em condições para o plantio, fazia com que esses povos se mantivessem basicamente fixados em um lugar, não empreendendo intentos militares na disputa por sobrevivência.

Essa tese nos possibilita pensar que a falta de recursos naturais no período paleolítico deixou como legado o sentido competitivo e expansionista que hoje é marca do ocidente, pois, talvez, essa ocorrência seja um forte indicio que nos põe a caminho da compreensão dos motivos que levam a cultura ocidental na dinâmica de diversas teorias filosóficas que buscam caução de verdade ou, na melhor das acepções, causalidade e produções de sentidos para os fenômenos naturais e sociais. Instabilidades políticas, guerras, imperialismo e intensa atividade filosófica marca a cultura ocidental.

No processo de expansão imperialista os negros do continente africano foram feitos escravos pelo poder da arma, a tecnologia da guerra desenvolvida pelos povos europeus serviu, para que através da imposição do medo e do uso da força, se raptasse diversas pessoas para o trabalho forçado em outros continentes, como, por exemplo, as Américas.

As dificuldades enfrentadas na diáspora forçada, desde o transporte em navios negreiros, até o abandono da família e os castigos corporais, exigiam desses povos intensas estratégias de resistência. Contudo, a resistência deveria ser pautada em movimentos infinitamente pequenos e em unidades de tempo intervalar impensáveis, pois em questões de instantes o fio condutor entre a vida e a morte poderia depender de uma ação bem ou mal empreendida.

Essa assertiva possibilita compreender a chave daquilo que vou chamar de *devir* negro, pois nesse momento é necessário compreender alguns apontamentos sobre a questão da singularidade e da diferença. O *devir*, em linhas gerais, é todo movimento que torna incomensurável a vida, só há devir, nada pode ser estático ou ontológico, pois tudo se move em um plano de imanência que nunca cessa de se movimentar.

A importância de pensar essa possibilidade é de conceber que os escravagistas europeus, num misto de desconhecimento e maldade, fixaram os negros em torno de identidades fechadas, imobilizando qualquer movimento de diferença na repetição, ensejado por esse contingente populacional. A maior prova dessa infeliz investida é a classificação homogênea de uma identidade negra unificada, uma ontologia negra em oposição a uma ontologia branca.

Quero dizer com isso que a classificação homogeneizadora na dicotomia entre brancos e negros não leva em conta o *devir* que torna incomensurável a diferença, mas não a diferença da oposição, mas sim a diferença operada por tempos ultra divisíveis que faz da vida o plano de imanência da diferença, ou seja, todos são diferentes de si próprios na medida em que em um milésimo de segundo um movimento foi operado,

tornando impossível que se tenha o mesmo exatamente como percebido no momento anterior.

Certamente é muito complexo e imperceptível ao ser humano se perceber como algo ultra mutável, pois se admite a mudança somente quando se percebe que algum traço importante da sua estrutura física ou comportamental tenha apresentado significativas mudanças em relação ao que se percebeu anteriormente. Uma grande estratégia dos invasores europeus foi, justamente, classificar os povos africanos em torno de adjetivos pejorativos em relação aos europeus, adquirindo adesão entre a população europeia através da massificação desses saberes filosoficamente construído.

A mesma estratégia foi empregada para os negros africanos, mas dessa vez não foi um convencimento para obter legitimidade de uma teoria que erigia o povo branco europeu como modelo de estética e de moral. Segundo Carlos Moore (2007) o que estava em jogo era a inversão dessa lógica, para ele era preciso que os negros acreditassem na inferioridade de si próprio para que se efetivasse o processo com o mínimo de danos possíveis ao próprio europeu.

Carlos Moore (2007) afirma que nesse processo muitos reis africanos eram presenteados com quinquilharias nas quais os europeus não utilizavam mais para nada. De baixo valor aquisitivo, só serviam para seduzi-los e convence-los de que os valores ocidentais seriam a nova tendência de progresso. Acompanhado desses produtos de baixo valor agregado se era praticado o exercício da lisonja e do cuidado do si, pois em nome de um cuidado de si por prudência e de um exercício de desmobilização do cuidado de si do outro, se foi possível penetrar com menores riscos em parte do continente africano e escravizar negros.

Michel Foucault (2011) é um referencial importante para pensar as questões supracitadas na medida em que nos possibilita entender o cuidado de si e a lisonja desde os textos da antiguidade ocidental grega. Para esse autor o cuidado de si é o traço fundamental de diversas correntes filosóficas desde a antiguidade ocidental, e é em torno disso que o homem ocidental se debruçou durante muito tempo para se fortalecer.

O cuidado de si se tem em Platão uma sublime importância quando se trata de estratégias fundamentais para vencer uma batalha. Foucault faz uma análise contundente sobre o diálogo “Alcibíades”, no qual Sócrates propõe que o jovem militar que pretende governar a cidade cuide de si, pois somente o cuidado de si permitiria que ele tivesse ferramentas para lidar com as necessidades de vencer as batalhas e cuidar de uma cidade onde ele também está inserido, ou seja, o cuidado de si em Platão tem um

sentido voltado para a prudência, prudência de saber as melhores estratégias bélicas para não ser derrotado O cuidado da cidade por ele, Alcibíades, seria importante, por também ele, fazer parte da cidade que deve ser cuidada, é um cuidado duplo.

Foucault (2011) apresenta outras possibilidades do cuidado de si através de outras fontes filosóficas ocidentais, como os estoicos, os epicuristas e os cínicos. De maneira geral essas tradições encaminham sentidos mais complexos do cuidado de si, pois nelas percebemos que o cuidado de si está intimamente ligado a questões de conhecimento da própria alma. Conhecer a própria alma requer diversos exercícios, esses exercícios por sua vez não conduzem a meras reflexões endógenas, é preciso produzir um conhecimento retirado do logos e sistematiza-lo. A verdade está no *logos*, mas no *logos* também se encontram formas lisonjeiras que pode nos pôr em estado de *stultitia*, e nos omite a *parrhesía*.

Importante dizer que estar em estado de *stultitia* é deixar com que diversas formas lisonjeiras que estão no *logos* penetrem no sujeito de maneira a torna-lo incapaz de perceber que suas paixões são condicionadas a elementos exógenos, sem que haja um tratamento da alma, o que permite que o sujeito ame ou odeie sem saber por que opera esses sentimentos. Foucault afirma que:

> O *stultus* é, antes do mais, aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer. Ele aceita essas representações sem examinar, sem saber analisar o que elas representam. O *stultus* está aberto ao mundo exterior na medida em que deixa essas representações de certo modo misturar-se no interior do seu próprio espírito – com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, etc.- de maneira que o *stultus* é aquele que está assim à mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entram em seu espírito, não é capaz de fazer a separação, a *discriminatio* entre o conteúdo dessas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele (FOUCAULT, 2011 p.118).

Nesse sentido, o sujeito em estado de *stultitia* é incapaz de formulações conceituais sobre o mundo, pois não consegue examinar a si próprio, e nesse estado de não exame e cuidado de si, o sujeito não governa a si mesmo, não governando a si não

consegue governar os outros. Mas no caso de *sultitia* em que estou tratando é preciso ainda introduzir uma noção básica de *parrhesía* e depois de lisonja.

Pois bem, *parrhesía* é o que Foucault (2011) chamaria de franco falar, e esse franco falar tem por função extraordinária o estimulo a comunicação verdadeira e útil, é uma abertura do falar que não coaduna com as leis da generalidade. É uma abertura que dispensa os efeitos da passividade. A *parrhesía* deve possibilitar que o sujeito a quem se emite a fala possa construir uma subjetivação que leva a um único fim, o conhecer a si próprio através do cuidado de si.

> O objetivo da *parrhesía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? Precisamente, porque o discurso do outro foi verdadeiro. É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando esse discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação do outro. A verdade que na *parrhesía* passa de um ao outro, sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem pronunciou (FOUCAULT, 2011 p.340).

Contudo o dizer a verdade, ou a autonomia recebida de um pelo outro, nem sempre pode ser considerado como algo verdadeiramente do cunho afetivo do franco falar. A pedagogia do franco falar na filosofia dos estoicos está no mestre, pois só ele formula, como convém, a verdade que deve ser apreendida pelo discípulo para que a partir daí ele possa se ocupar de si em busca de preceitos de si que se constrói a partir daquele que dirige a palavra verdadeira.

Na filosofia africana não é diferente, pois são os mais velhos quem se responsabilizam por guiar os mais jovens no caminho do conhecimento de si. Esses homens mais velhos, no seio das comunidades africanas, não se instituem como donos de uma verdade dogmática[2]. Ao contrário, a compreensão da importância na relação com o outro é o sentido principal que move o princípio da filosofia *ubuntu*, por exemplo.

O primado da filosofia *Ubuntu* é, para nós, importantíssimo por apresentar um aforisma que dá direção ao movimento, preconizando pela não materialidade de essencialismos. Ramose (2008) afirma que o aforisma *motho ke motho ka batho* (na

língua africana nativa do Sotho do Norte) tem o significado metafísico do reconhecimento do outro em si mesmo e de si mesmo no outro. O autor ainda indica que a possibilidade metafísica do direito à vida está caucionada na afirmação de que só se é possível viver se o outro semelhante viver também, ou seja, um homem sem a presença de outro homem não desenvolve suas potencialidades, sua humanidade estará morta.

> O ponto crucial aqui é que *motho* (humano) nunca é uma entidade acabada, no sentido em que o contexto relacional revela e oculta as potencialidades do indivíduo. As potencialidades ocultas são reveladas sempre que sejam realizadas na esfera prática das relações humanas. Fora desta esfera, *motho* é um fóssil congelado (RAMOSE, 2008, p.212).

O exercício da lisonja está na contramão de tudo que foi apresentado, pois tem a função desmobilizadora do cuidado de si. Um verdadeiro mestre jamais é lisonjeiro, pois um bom mestre encaminha o discípulo para a direção oposta da *sultitia*, ele não o lisonjeia, ao contrário, o bom mestre pratica com o seu discípulo a *pharresía*, o franco falar.

Nesse sentido, as investidas europeias no continente africano se empenharam em lisonjear os sacerdotes, reis e líderes tribais, pois a lisonja foi parte da estratégia de desmobilização dentro da própria tradição de inconstantes filosofias em consonância com as instabilidades políticas dentro do próprio continente europeu. Lisonjear um inimigo era a tentativa de desvirtuar o olhar de si para consigo retirando toda potência de conhecimento de si.

A lisonja é uma maneira de potencializar um gosto excessivo por si mesmo a ponto de, na melhor das acepções, distrair a quem se endereça um elogio, no exercício de si. O excesso de amor por si próprio e/ou o desgosto de si é terreno fértil para a lisonja, e foi dessa maneira que muitos líderes africanos estabeleceram laços com o sistema escravista internacional, comercializando seus iguais étnico-raciais para o sistema escravagista baseado em critérios raciais.

Aqueles que são atraídos pelos deleites que visam agradar a si mesmo estão propensos à lisonja, pois o maior interesse está em receber elogiosos galanteios, devido uma imagem construída de acordo com uma tendência momentânea da corriqueira vida cotidiana. Diante disso surge o exercício da lisonja, descrito por Foucault (2011) da seguinte maneira:

> É nessa insuficiência de jamais se estar só consigo mesmo, é quando se tem desgosto ou demasiado apego a si, é nessa incapacidade de estar só, que então ocorrem o personagem do lisonjeador e os perigos da lisonja. Nessa não solidão, nessa incapacidade de estabelecer consigo uma relação plena, adequada, suficiente, o Outro intervém, preenchendo de alguma maneira essa lacuna, substituindo, ou melhor, suprindo essa inadequação por um discurso; discurso que, justamente, não será o discurso de verdade pelo qual podemos estabelecer, cercar e encerrar nela própria a soberania que se exerce sobre si. O lisonjeador introduzirá um discurso que é um discurso estranho, que depende justamente do outro, dele o lisonjeador. E esse será um discurso mentiroso. Assim, pela insuficiência em que se encontra na sua relação consigo mesmo, quem é lisonjeado se acha sob dependência do lisonjeador, lisonjeador que é um outro, que pode então desaparecer, transformar sua lisonja em maldade, em cilada, etc. (FOUCAULT, 2011 p.339).

Contudo, o exercício da lisonja não pode ser considerado como efetivo em todos os casos, não se pode supor que todos os líderes escravizaram e comercializava sua população em troca de quinquilharias na qual acreditavam ter grande valor por estarem entregue a todos os ventos que lhe afetava o corpo e a alma. O processo de escravização de negros africanos foi hediondo, foi à imposição de grupos humanos sobre outros através do uso da força da máquina de guerra, mas não retirou o cuidado de si de todos os africanos.

Devir Negro, Musicalidade e Acontecimento: Improviso e (Re)Existência da Música Negra da Diáspora.

Apesar de inferiores belicamente e, também por isso, sujeitos a escravização, os africanos criaram diversas formas de resistência, uma delas foi à música. É óbvio que não tenho a pretensão de dizer quem inventou a música, pois compreendo que a música, bem como a filosofia, está num conjunto de acontecimentos no qual não se pode identificar como tendo um local de nascimento, ao contrário do que os defensores da filosofia grega costumam dizer, reivindicando o surgimento da filosofia como um milagre grego. A respeito disso concordo com Noguera (2011).

> Uma leitura filosófica afroperspectivista sugere, por analogia, que a filosofia faz parte de um mesmo conjunto que a matemática, cultos espirituais e arquitetura. Com isso não seria adequado afirmar que nasce num determinado tempo, numa sociedade específica; mas considerar que a filosofia é uma atividade natural, intrínseca ao ser humano. Por exemplo, é comum afirmar que a religiosidade foi inventada por algum povo? Ou ainda, alguém sustentaria intelectualmente que a linguagem seria um "milagre" do povo W? Em outros termos, supor que a filosofia tenha nascido na Grécia equivale a classifica-la no conjunto de objetos que passam a existir a partir de um determinado desenvolvimento técnico das sociedades, como por exemplo: a bicicleta, o telefone, o computador. Porém, considerar a filosofia como uma atividade natural, o desejo humano de conhecer, o gosto pelo saber, a vontade humana de compreender o mundo e a si faz com que não seja plausível estabelecer um lugar de nascimento para a filosofia. Neste caso, a filosofia nasceu com o ser humano (NOGUERA, 2011, p.17).

Diante dessa afirmação reitero que não tenho nenhuma pretensão em falar sobre surgimento da música em nenhum centro, mas sim de dizer que estilos musicais carregam características específicas de povos específicos, isso lhes confere o título de compositores primeiros de determinados ritmos.

Dentre outros ritmos da diáspora negra temos o samba, o jazz e o blues como bons exemplos de músicas com características peculiares. Esses estilos musicais nasceram em diferentes lugares sob diferentes condições de vida das populações negras em diferentes momentos históricos, filosóficos, sociais e políticos. O que não se pode perder de vista é que são estilos musicais da afro-diáspora.

As condições impostas sobre o corpo negro (tortura física e psicológica) penetraram profundamente na subjetividade dos escravizados gerando tensões que se confluíam para linhas de fuga de um novo *devir*, o *devir* negro. O *devir* é o movimento infinitesimal propiciado pela repetição e pela diferença. A repetição é a diferença em si, pois é o ciclo que não cessa de acontecer, aparentemente o mesmo, mas micro-multiforme, operados pelos intensos movimentos no plano de imanência.

Gilles Deleuze (2009) traz a concepção das "almas contemplativas" que são quaisquer instâncias do nosso corpo que contraem do mundo externo influências que contribuem para moldar a consciência. Aparentemente as almas contemplativas são estáticas e com funções meramente "técnicas" que servem para manter vivo um organismo que depende exclusivamente da mente para funcionar, mas Deleuze afirma: "Não nos contemplamos, mas só existimos contemplando, isto é, contraindo aquilo que procedemos" (Deleuze, 2009, p. 117).

Nesse sentido, cada elemento do nosso corpo contrai sons daquilo que está no ambiente externo, e toda contração vibra nessas almas contemplativas, mexendo com os sistemas nervosos, gerando diferentes tensões. As aquisições de sonoridades diversas que estão empreendidos nas relações cotidianas são geradoras de afeto, elas se transfiguram em alegrias, tristezas, angústias, ternura e etc. Por isso é correto afirmar que os castigos físicos, a lisonja e a caracterização estética dos negros africanos pelos brancos europeus produziram linhas de fugas musicais diferentes das produzidas no seio de uma sociedade que não era atravessada por forças tensionais em que se imprimiam essas características no trato do corpo e da alma.

No seio das várias sociedades submetidas à escravização se cultivavam festas e, por conseguinte, músicas que embalavam as comemorações específicas, sejam elas de cunho litúrgico ou não. Essa musicalidade não se esvai no processo de escravização e na tentativa de homogeneização de usos e gostos empreendidos pelo processo imperialista. Assim, todo aporte musical anterior ao processo de escravização precisaria ser reinscrito na dinamização híbrida para (re)existir.

Muitos negros se tornaram grandes músicos nesse período, aprendendo a ler partitura segundo sistema de notação musical instituído pela música ocidental europeia, como maneira de registrar sons (percebidos pelo sistema auditivo) através de notas e sistemas tonais com frequências definidas. Na assimilação dos contornos musicais ocidentais, o negro escravizado imprime marcas específicas, pois não seria possível simplesmente executar uma partitura tal como ela foi escrita, sem transferir para o instrumento o sentimento que a subjetividade produz na captação das composições de forças do ambiente, pelas almas contemplativas.

Nessa perspectiva, o *devir* negro se inscreve a cada retorno de execução de partes específicas da peça executada, comportando improvisações no que se institui enquanto repetição dentro de um sistema que se pretende idêntico a cada *ritornelo*.

Lembrando que *ritornelo* é um sinal específico dentro da partitura que designa o retorno ao ponto inicial da peça quando se pretende repetir uma parte da música.

Figura 1 – Ritornelo

Se o corpo opera micro movimentos infinitesimais e a intensidade específica de cada momento, com suas contrações, dão a rítmica de cada execução, podemos dizer que a cada *ritornelo* o que está escrito não pode ser executado tal como "decalcado".

Petráglia (2010) afirma que a intensidade conduz sempre as instruções da dinâmica musical e ela pode ser a afetação ou a tradução de sentimentos específicos, vejamos:

> A intensidade (aquilo que comumente chamamos de "volume") está diretamente relacionada à carga emocional de um som. O forte, o piano e todas as demais nuances de intensidade afetam diretamente nossos sentimentos, e fazem nossa alma expandir, e contrair em movimentos de extroversão e introspecção que vão, do brado heroico ao sussurro da confidência íntima (PETRAGLIA, 2010, p.25).

Nesse sentido, as dinâmicas específicas de uma peça musical podem estar escritas na partitura, mas a execução é parte daquilo que a alma do executor expressa. A peça musical executada por pessoas que estão afetadas por sentimentos específicos, sofrerão pulsações diferentes de acordo com a própria concentração do músico, que depende de vários fatores.

Interessante perceber que na dinâmica de composição musical o sentimento do artista é registrado no intuito de perpetuar um determinado momento da vida, mas que se dinamizará de formas diferentes a cada execução. É nessa perspectiva que podemos pensar em relação ao improviso da música negra, mas antes é sumamente importante apresentar um caráter especifico da música negra, a síncopa.

A síncopa, em termos técnicos, significa o deslocamento da acentuação de tempos fortes para tempos fracos, isso implica na implantação de uma ligadura como ponto de aumento da duração de uma nota até que se chegue à nota posterior, essa duração também pode ser preenchida pela pausa, que dá ensejo ao silêncio. Segundo

Muniz Sodré (1988) a síncopa é uma característica utilizada na música negra e que pode viabilizar o contato com o sagrado, pois no aumento do soar de uma nota estendida ou uma pausa, o corpo negro preenche o espaço dançando.

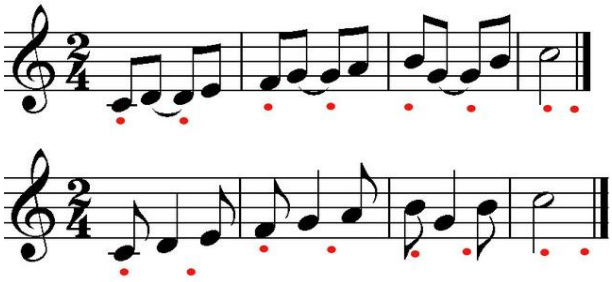

Figura 2 – Síncopa

O jazz é um estilo musical que chama bastante atenção pelo caráter improvisador na sua construção, um estilo musical carregado de especificidades africanizadas no híbrido da necessidade de (re)existência negra no "novo mundo". Contudo, nem sempre essa resistência é algo mecânico ou intencional, muitas características são expressões espontâneas e não tem nenhuma intenção de produzir racionalidade ou sentido, somente são as execuções de sentimentos produzidos no âmago da alma, de almas que são atravessadas por acontecimentos que conduzem a alegrias e tristezas na cotidianidade.

É importante salientar que o negro se fez valer do sistema de notação musical tradicional para que também pudesse registrar sua memória, por isso coloquei a figura da síncopa em uma partitura para que o leitor compreendesse sua simbologia. A respeito disso Foucault (2011) afirma que a questão da técnica é imprescindível na construção da liberdade, pois a técnica é a possibilidade de aperfeiçoamento da vida.

> Fazer da própria vida o objeto de uma tékhne, portanto da própria vida uma obra – obra que (como deve ser tudo o que é produzido por uma boa tékhne, uma tékhne razoável) seja bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua tékhne. Se a tékhne devesse ser um corpus de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela houvesse precisamente essa liberdade do sujeito, fazendo sua tékhne em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida (FOUCAULT, 2011 p.380-381).

Se há uma técnica de mensuração e registro de uma memória na notação musical, ela deve ser produtora de diferença. Não se pode pensar a notação musical como algo aprisionador, como algo que deve ser executado tal como foi escrito. A lei geral da simbologia da notação musical é somente registro, mas registro que o negro subverteu ao longo da história com diferentes linhas melódicas que se dinamizam a cada momento na execução de uma peça através da absorção da composição de forças que produzem subjetividades e que tangenciam o corpo negro e que, com efeito, se externalizam em intensidades de diferentes formas e texturas, seja por via da síncopa ou do improviso jazzístico.

> Se a repetição é possível, é por ser mais da ordem do milagre que da lei. Ela é contra a lei: contra a forma semelhante e o conteúdo equivalente da lei. Se a repetição pode ser encontrada, mesmo na natureza, é em nome de uma potência que se afirma contra a lei, que trabalha sob as leis, talvez superior às leis. Se a repetição existe, ela exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, uma notável contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. Sob todos os aspectos, a repetição é transgressão. Ela põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em proveito em nome de uma realidade mais profunda e mais artística (DELEUZE, 2009 p.21).

Ao tomar como consideração que a repetição está contra a lei e contra as generalidades, existe a possibilidade de evidenciar o jazz como o ritmo de maior produção de repetição. Tendo em vista que o negro foi compelido a improvisar diante de um sistema, o jazz é uma metáfora para a vida do negro estadunidense, bem como o samba para o negro africano no Brasil, a rumba no Caribe, e daí por diante.

O improviso no jazz não pode receber uma caracterização completamente aberta, não se improvisa do nada. Diante dessa afirmação é importante pensar metaforicamente, ou seja, se na vida alguém improvisa diante de uma situação que possibilita linhas de fuga devido à própria condição de composições cíclicas da vida, na música não seria diferente, pois há formalidades escritas na partitura que dão a tônica da lei, o campo de possibilidades da teoria musical também apresenta uma gama de técnicas a ser acessada

no momento do improviso. Dentro de um campo estrito não se improvisa do nada, mas sim de acordo com o equipamento que se dispõe.

Nesse sentido, o improviso não é uma lei, mas produção de diferença dentro do que se institui enquanto tal. Por isso o jazz subverte sistemas tonais, modulando e imprimindo compassos compostos, ou seja, alterando sempre as pulsações no desenrolar das composições, possibilitando compassos ímpares e figuras menos encontradas em outros estilos musicais.

Cabe observar que no reduto do Jazz, a cidade de Nova Orleans, no período da década de 1910, a efervescência do jazz se voltava para as grandes orquestras. Havia também as orquestras mais tradicionais que acompanhavam funerais e tocavam em festejos abertos em via pública. Nos dois casos os improvisos ainda se articulavam dentro de uma linha melódica sem subvertê-las radicalmente, fazendo com que a harmonia de base não precisasse modular em virtude dos improvisos, que eram empreendidos, sobretudo, nas *brass bands*, que são bandas com uma maioria de instrumentos de sopro.

O improviso no jazz toma maiores vultos depois dos anos de 1920, quando, em plena lei seca nos EUA, músicos negros de talento ímpar nos seus respectivos instrumentos migravam de Nova Orleans em busca de melhores condições de vida em Chicago. Lá, se encontravam depois do trabalho para extravasar suas emoções em clubes de jazz onde poderiam tocar livremente. A propósito Ralph Denyer afirma que:

> Após o trabalho de rotina (geralmente até meia-noite), durante o qual tinham que seguir os padrões rígidos definidos pelos chefes de conjuntos e orquestras, muitos músicos costumavam reunir-se para tocar mais livremente, de modo informal e espontâneo. Nessas sessões de jam (das iniciais jazz after midnight, isto é, jazz após a meia-noite) ocorriam autênticos “duelos” entre os músicos, cada qual procurando exibir aos demais sua competência técnica e, sobretudo, sua criatividade. A jam session original, foi, assim, uma das vias pelas quais o improviso jazzístico começou a escapar dos limites da mera ornamentação melódica para ganhar voo mais livre (DENYER, 1983 p.255).

Mais tarde, outras formas de expressão jazzística se amplificaram em diversos estados estadunidenses, pois com o recrudescimento essencial da técnica jazzística se foi possível criar outras possibilidades de vazão sonora. As composições de forças que

atravessavam o corpo negro também tinham novos elementos, pois o decurso da história estadunidense é composto por diversos movimentos racistas, expressivos de efervescências políticas específicas e localizadas que tonificam a produção de subjetividade negra.

Muitos gênios do jazz contemporâneo surgiram nas jam sessions, sobretudo no movimento Bebop. No seio desse movimento, o jazz estadunidense influencia diversos movimentos musicais, sobretudo as expressões de origem da diáspora negra. O bebop imprime como marca fundamental algumas variações harmônicas de maiores complicações de entendimento, o que torna o improviso mais complicado, pois requer um estudo mais apurado da técnica jazzística aliada as possibilidades de hibridizar timbres, campos harmônicos, intensidades e etc., mas, no entanto, não deixa de perder a expressividade negra em *devir*.

Dentro dessa perspectiva, se torna imprescindível pontuar o registro da memória que a diáspora conserva através da música. Aquilo que está por acontecer é o campo sedutor da imaginação, e o presente é breve, mas a memória do que passou é o acontecimento do que já não se configura mais do mesmo modo, ou seja, a música negra é o registro de uma memória que nunca se apagará, mas que produz um *devir* negro, de continuidade histórica que produz repetição e diferença. Tudo gira em torno do privilégio do exercício da memória, exercício da memória que é aquilo que nos permite apreender a forma da realidade de que não podemos ser despossuídos, na medida mesmo em que ela já foi. O real, o que já foi, está ainda a nossa disposição pela memória. Ou, digamos ainda, a memória é o modo de ser daquilo que não é mais. Nessa medida, portanto, ela permite uma soberania efetiva sobre nós mesmo (FOUCAULT, 2011 p.420).

O instrumentista negro que toca jazz precisa se ocupar com técnicas específicas para aprimorar sua execução e composição, mas precisa fazer isso de modo a não perder sua espontaneidade primeira. A maioria dos músicos de jazz de outrora estudaram música (quando estudaram) depois que já dominavam a prática instrumental, isso possibilitou um avanço enorme na transposição de um sentimento específico para a execução instrumental e para as gravações. Vejamos o que guitarrista de jazz estadunidense George Benson declara em entrevista.

> “Eu gastei um bocado de tempo ensinando a mim mesmo teoria e harmonia, até me sentir livre para me expressar no instrumento. Eu aprendi quais os acordes relativos e substitutos que podem ser tocados

> sobre a tônica de um acorde, como E menor em relação a G, e por aí afora. Também acumulei todo esse conhecimento porque tudo o que fiz durante dez anos foi tocar jazz, todos os dias" (DENYER, 1983 p.223).

George Benson provavelmente não se sentia livre para se expressar devido às exigências técnicas do meio jazzístico de sua época, pois muitos músicos negros, apesar de grandes improvisadores, faziam questão que houvesse um refinamento técnico para fazer do jazz uma sublime arte. O trompetista Gizzy Gillespie e pianista Thelonius Monk chegavam a criar variações harmônicas mais complexas para executar juntos e eliminar da jam session músicos "sem talento" e que não conseguissem improvisar em cima dessas variações e dos compassos quebrados (DENYER, 1983).

Evidente que diversos músicos negros precisavam se equipar de diferentes técnicas musicais como um cuidado de si dentro daquilo que se propuseram a fazer, música. Era preciso se expressar no instrumento, mas também garantir a permanência da música negra como (re)existência ancestral dentro do sistema geral, que sempre foi racista. Isso leva diversos músicos negros a terem dificuldade no cenário musical, pois quando expressavam suas angustias através de outros meios fora da música eram hostilizados. Caso do baixista Charles Mingus, grande defensor dos direitos civis dos negros, chegou a declarar que se fosse um homem branco ou tivesse nascido em outro país não precisaria esperar mais de trinta anos para expressar suas ideias devido à contundência com que leva a vida[3].

No caso do guitarrista Jimi Hendrix a desestabilização do cuidado de si veio na lisonjeira relação com o público, pois exigiam do músico a repetição de atitudes performáticas, mesmo sem o desejo dele. Isso dificultou a carreira de Hendrix no que diz respeito ao recolhimento para as gravações, pois cada vez mais o público exigia que ele se apresentasse ao vivo e performaticamente, caso contrário a crítica veiculava informações de que o cantor estava melancólico e por isso não extravasava a mesma alegria típica dos concertos do músico.

Quando Jimi Hendrix funda seu estúdio em Nova York, o Elétric Ladyland, já pensava muito mais em termos de gravação do que em shows, talvez como uma forma de fugir temporariamente da lisonja do público, se dedicando muito mais ao cuidado de si e ao aperfeiçoamento de técnicas musicais que ampliaria seu arcabouço de possibilidades na execução e composição de novas canções. Jimi Hendrix era um

grande improvisador, mas sabia que não bastava improvisar sem um cimento harmônico que o inspirasse e fizesse viajar na subjetividade de sua alma. Pouco antes de morrer Hendrix declara:

> "O que mais me irritava é que as pessoas exigiam muitos macetes visuais de mim. Se eu não fazia isso achavam que eu estava melancólico – mas eu só posso fazer esse tipo de coisa quando estou realmente a fim. Eu queria que a música chegasse às pessoas, de forma que elas pudessem apenas se recostar, fechar os olhos e saber exatamente o que está acontecendo, sem dar atenção ao que estamos fazendo no palco. Acho que sou melhor guitarrista do que antes. Aprendi muito" (DENYER, 1983 p.84).

Importante lembrar que as técnicas de gravação da contemporaneidade se sofisticaram e se tornaram acessíveis bem recentemente, e que no início da diáspora não havia gravações, a percepção de duração subjetiva do tempo de cada música se fazia na presentificação da execução. Hoje, quando ouvimos um solo de guitarra em uma gravação, temos a compreensão de que ele não é percebido na mesma extensão de tempo a cada vez que o reproduzimos em um aparelho de som, mesmo havendo uma duração de tempo determinada, que é a duração do próprio solo na quantificação comum da métrica do tempo. Não ouvimos o mesmo solo da mesma maneira toda vez, mas as notas de uma gravação são sempre as mesmas tocadas numa mesma intensidade, que ficou no tempo passado, mas nem por isso deixam de suscitar diferentes tensões corporais, presentes em nós, criando fantasias de percepções temporais da consciência na dimensão da temporalidade de execução de cada parte que compõe o seu todo.

A percepção de uma coisa tem uma duração mutável, mas essa duração é um lapso de tempo que muitas vezes nos dão a ilusão de imutabilidade daquilo que estamos percebendo. Essas percepções são sempre colocadas para traz, fazem temporalmente parte do passado. Quando afirmamos que não ouvimos um solo de um instrumento musical da mesma maneira todas às vezes é porque as partes desse solo foram lançadas para um passado na percepção e na sucessão de tempos e sequências que se encadeiam (HUSSERL, 1994).

É dessa forma que se descreve a presentificação das situações sobrepostas, presente e passado se unem em situações onde o tempo não aparece como substância e

sim como a própria subjetividade da consciência. Passado e presente se encontram no mesmo plano dos acontecimentos onde a percepção está posta em torno da duração. Portanto, o *devir* negro está em incessável acontecimento na (re)existência da ancestralidade diaspórica no plano de imanência. Essa composição de forças atravessa o corpo negro de modo a tonificar subjetividades marcadas pela repetição e pela diferença, e a música se torna um dos principais vetores de produção de conhecimento, pois é a vazão de toda carga subjetiva produzida no âmago da alma negra.

Considerações Finais

A diáspora africana não foi um evento espontâneo no qual o negro africano deixou suas terras para habitar outros continentes. Ao contrário, a ganância de povos europeus, com o sonho do império, obrigou milhares de homens, mulheres, crianças e idosos, a se curvarem diante do poder bélico e trabalhar em prol do enriquecimento material e filosófico desses povos.

A barbaridade da escravização do continente africano, e depois a expansão imperialista para outros continentes, imprimiu no corpo negro uma subjetividade específica que nunca mais tornará a ser a mesma de antes da diáspora, pois o legado de teorias que inferiorizam os negros em relação aos brancos perdura até a atualidade, e nunca se apagará das páginas mais bizarras da história da humanidade.

Nesse sentido, a carga de subjetividade que se massifica a fim de enquadrar a população negra em estereótipos e previsibilidades, se conjuga com o cosmo numa composição de forças que pairam no ar, conduzindo a apreensão específica de sentidos que são produzidos em torno do mistério e da desconfiança em relação ao corpo negro. Essas apreensões são geradoras de indizíveis e inapreensíveis, mas perceptíveis pelas diferenças e intensidades quando são externadas.

Por esse motivo, os acontecimentos das relações cotidianas produzem no corpo negro movimentos específicos que se amplificam como improvisação dentro daquilo que se institui como cíclico no mundo, ou seja, o improviso é a espontaneidade da alma dentro de um arcabouço conceitual que também está em movimento, mas que se apresenta com mudanças quase imperceptíveis.

A música negra diaspórica é a espontaneidade do improviso do espírito negro que se dinamiza nas relações cotidianas, é a (re)existência do acontecimento ancestral em *devir*. Na formalização de maneiras específicas dentro da notação musical, se

buscou registrar o legado ancestral para que se traduza a possibilidade de (re)construção da memória negra na diáspora.

As formas musicais mais constantes nas musicas negras permitem o contato temporal na atemporalidade em que se pode executar, ou seja, se temos na síncope uma figura específica recorrente nas músicas negras diásporicas, é porque podemos fazer uma viagem histórica de contato da sua construção e de duração específica da nota, conduzindo ao sentimento suscitado na execução que subverte o tempo de acordo com a intensidade impressa na composição de forças que afeta o músico nesse contato.

A música negra se institui na forma de *parrhesía*, pois é o espírito se expressando sem lisonja, é o franco falar da alma, é a produção de subjetividade através do campo de forças atuantes sobre o corpo negro. Essa produção também se pulveriza no cosmo como dissonante na tensão do campo vibratório das forças atuantes sobre a subjetividade negra, pavimentando caminhos e saberes com uma miríade de possibilidades de linhas de fuga.

Portanto, busquei ao longo desse texto expressar algumas possibilidades para pensar a construção da musicalidade negra como forma espontânea de expressão de subjetividades produzidas de acordo com a absorção da composição de forças criadas após a diáspora, em consonância com a produção de sentidos que o ocidente imprimiu sobre o corpo negro. A música é uma possibilidade de produção de conhecimentos que fortifica outros campos de saberes, é um campo amplo de saberes, agrupado entre a técnica e a espontaneidade.

Referências Bibliográficas

BRASIL. **Lei nº. 10.639**, de 9 de Janeiro de 2003. D.O.U. de 10/01/2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de Historia e Cultura afro-brasileira e Africana. **Parecer CNE /CP 3 / 2004**, de 10 de março de 2004.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Graal, 2009.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DENYER, Ralph. **Toque: Curso Completo de Violão e Guitarra**. Rio de Janeiro: Rio Gráfica e Editora Ltda., 1983.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HUSSERL, Edmund. **Lições Para Uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo**. Tradução, Introdução e Notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1994.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade: Novas Bases Epistemológicas para Entender o Racismo.** Belo Horizonte: Mazza, 2009.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia**. Griot, v. 4 n.2, p.1-19. Dezembro. 2011.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, Volume IV – Outubro/2011.

SODRÉ, Muniz. **Samba o Dono do Corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1989.

VASCONCELLOS, Jorge. **A Ontologia do Devir de Deleuze**. Kalagatos: Revista do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, v.2 n.4, Verão 2005, p.137-167.

PETRAGILA, Marcelo S. **A Música e Sua Relação com o Ser Humano**. Botucatu/SP: OuvirAtivo, 2010.

Melancolia e história em Walter Benjamin

Marcelo de Mello Rangel[1]

Resumo

Discutimos o problema da história e da melancolia em Walter Benjamin. Nossa hipótese é a de que o filósofo alemão se torna mais propriamente melancólico a partir da segunda metade da década de 30 do século XX, o que significa dizer que, se, por um lado, Benjamin se dedicara insistentemente à evidenciação e descrição do caráter próprio da história - o de possibilidade, procurando resguardá-lo e atualizá-lo, por outro, esta atividade crítica e propositiva se daria a partir de uma desconfiança profunda: a de que o seu tempo histórico, o horizonte histórico moderno, teria sido determinado pela "ideologia" do progresso, a qual teria, por sua vez, obscurecido o caráter de possibilidade da história. Neste sentido, teríamos uma espécie de "eternização" de um aspecto ou *status quo* específico e, ao fim, a própria possibilidade de uma catástrofe definitiva.

Palavras-chave: Walter Benjamin, filosofia da história, *Stimmmung*

Abstract

We discussed the problem of history and melancholy in Walter Benjamin. Our hypothesis is that the German philosopher becomes melancholy from the second half of the 1930s, which means that if, on the one hand, Benjamin had devoted himself insistently to the disclosure and description of the character of the history - the character of possibility, and this seeking to protect and actualize it, on the other, this critical and propositive activity would be based on a profound distrust: that its historical time, the modern historical horizon, would have been determined by the "ideology" of progress, which in turn would have obscured the character of possibility of history. In this sense, we would have a sort of "eternalization" of a specific aspect or *status quo* and, in the end, the possibility of a definitive catastrophe.

Key words: Walter Benjamin; Philosophy of history; *Stimmung*

---

[1] Prof. Dr. do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Esse texto é uma versão das comunicações que apresentei no Colóquio Internacional Marx e o Marxismo (UFF, 2013), e também no 8° Seminário Brasileiro de História da Historiografia (UFOP, 2014). Agradeço a Hans Ulrich Gumbrecht pela recepção em Stanford e pela leitura e tematização atentas deste ensaio, ao Rafael Haddock-Lobo, à Carla Rodrigues e à Dirce Solis pelo diálogo e amizade. Também gostaria de expor minha gratidão aos meus queridos amigos e interlocutores Marcelo Moraes e Adriano Negris.

Iniciamos nosso ensaio discutindo o problema da melancolia benjaminiana, e isto a partir das teses de Benjamin "Sobre o conceito de história", especialmente as teses II e IX. Melancolia que não significa, neste contexto, genialidade, pessimismo ou apatia ou ainda uma tensão entre momentos de passividade e de ativismo, mas sim: a assunção e dedicação a uma determinada tarefa, a partir da desconfiança profunda no que diz respeito à concretização de seu *télos*.[2] Como acompanharemos, Benjamin fora um crítico contundente do seu mundo e, a um só tempo, profundamente desesperançado, especialmente a partir da segunda metade da década de 30.[3]

O primeiro passo para que possamos explicitar e compreender a melancolia benjaminiana é o de descrever duas estruturas fundamentais à compreensão do seu pensamento, a saber: o homem e a história. Ao fim, nosso objetivo é, por um lado, o de evidenciar que Benjamin compreendia que a história seria determinada pela lógica que é a da possibilidade, e que o homem seria uma estrutura privilegiada no que diz respeito à sua atualização, e, por outro lado, que em textos da segunda metade da década de 30,

---

[2] Melancolia, aqui, significa, mais propriamente, um sentimento, uma atmosfera ou clima (*Stimmung*) que é a origem (e também desponta) da compreensão de que a reconfiguração da história é ou teria se tornado difícil ou mesmo improvável, o que, por outro lado, não significa passividade. Ver KONDER, 1967 e 1999, e SONTAG, 1986. Maria Rita Kehl também entende que Benjamin seria determinado pelo que chama de "melancolia positiva", e Löwy classifica isto que estamos chamando de melancolia de "pessimismo revolucionário" (LÖWY, 2005, p. 75).

Para ser ainda mais claro, a compreensão aqui, e isto a partir de Konder e de Löwy, é a de que todo e qualquer movimento de "redenção" ou ainda de reconfiguração efetiva da história precisa ter origem numa desconfiança radical. Entendemos que este sentimento de melancolia é a própria condição de possibilidade de toda e qualquer reconfiguração da história e, ainda mais, da própria insistência na tarefa que é a da "redenção", e isto porque: 1- se esta tarefa, como anota o próprio Benjamin, está quase necessariamente fadada ao fracasso, pois "em cada época é preciso tentar arrancar (*novamente*) a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugá-la (...) E esse inimigo não tem cessado de vencer (*sempre uma vez mais*)" (Grifo meu. BENJAMIN, 2005, Tese VI, p. 65), 2- é preciso, antes de tudo, desconfiar de todo e qualquer sucesso para que, por conseguinte, a- se possa estar preparado para os fracassos sucessivos que seriam recorrentes e (quase) necessários, e b- a partir deste estado, sim, insistir na tarefa que é a da "redenção" ou reconfiguração da história.

Ainda sobre o problema da melancolia benjaminiana, Rafael Haddock-Lobo tematiza a figura do "corcundinha" e anota que: "Não há esperança para nós, Benjamin bem o dissera, pois estamos sempre sob o olhar deste homenzinho, ao longo de toda a nossa vida. Assim foi, assim é e assim sempre será. Mas, ao contrário do que possa parecer, esta atitude de Benjamin não nos conduz a um niilismo inerte ou a uma atitude histérica e ressentida com relação à vida: não devemos ficar de braços cruzados, nem maldizendo nossa miserável condição humana. Há algo a ser feito (e este parece ser, no final das contas, o imperativo do corcundinha). É por isso que, a nosso ver, as seguintes palavras encerram Infância em Berlim (...) 'Por favor, eu te peço, criancinha/Que reze também pelo corcundinha'". (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 58)

[3] A biografia de Walter Benjamin também pode nos auxiliar na compreensão deste sentimento ou *pháthos* da melancolia, pois, se até a primeira metade da década de 30 do século XX ele tinha esperança no que tange à possibilidade de uma transformação radical do horizonte histórico moderno, após dois acontecimentos biográficos decisivos podemos afirmar que ele se tornou mais sensível ao que chamamos de *páthos* da melancolia. Trata-se da perda de Asja Lacis num campo de concentração stalinista, no ano de 1934, e, por fim, do próprio "Pacto de não agressão mútua", de 1939, assinado por Hitler e Stálin, o qual o filósofo alemão compreende como índice significativo do esquecimento radical do caráter de possibilidade da história, e, por conseguinte, da ontologização do que podemos chamar de "ideologia" do progresso. Ver RANGEL, capítulo 1, 2015.

especialmente nas teses "Sobre o conceito de história", Benjamin se dedicaria à explicitação ("melancólica") do que podemos chamar de um obscurecimento ou denegação desta lógica no interior da modernidade, e isto a partir da "ideologia" do progresso.

Sobre o homem

Para o filósofo alemão, o homem seria, originariamente, uma estrutura radicalmente orientada pelo passado, senão acompanhemos o que anota na segunda tese de seu "Sobre o conceito de história":

> Pertence às mais notáveis particularidades do espírito humano, [...] ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro', diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso da existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe **tão-somente** no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar, com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. (BENJAMIN, p. 48)

Benjamin evidencia, junto a Lotze, duas determinações específicas do homem, a saber: 1- o egoísmo, ou tendência ao egoísmo, que significa tomar a si mesmo como medida de todo e qualquer pensamento e ação, e 2- a ausência de "inveja" em relação ao futuro, o que significa, mais propriamente, um comprometimento radical com o passado. O item 1, tendência ao egoísmo, não precisa ou não encontra, aqui, espaço para maiores explicitações, mas o item 2 requer uma descrição atenta[4]. A citação que acabamos de ler aponta para a ideia de que todo e qualquer pensamento e ação está intimamente (talvez até exclusivamente!?) comprometido com o passado, com o "ar que respiramos", de modo que o movimento mesmo que é o da existência seria determinado pelo passado e, no limite, pela tarefa que é a da "redenção" ou da reconsideração incessante de passados mais individuais e mais coletivos. No entanto, não se trata de uma percepção simples do passado, de que haveria um conjunto delimitado e específico

[4] No que tange a este "egoísmo", nossa hipótese é a de que se trata de um sentimento que dificultaria a consecução do exercício ou da tarefa que é a da "redenção" ou da retematização incessante do passado, e isto porque esta tarefa também provocaria algum desconforto existencial, o qual seria inadequado, impróprio, reprimido ou condenado no interior deste horizonte sentimental determinado pelo *páthos* do egoísmo. O que estaria em questão aqui é que retematizar o passado incessantemente também provocaria sentimentos como tristeza, angústia e remorso, na medida mesmo que sempre colocaria em questão certo "projeto existencial". Neste sentido, e mesmo para que esta tarefa possa provocar a "felicidade" sublinhada por Benjamin, seria necessário que os homens em geral se orientassem pelo *páthos* do "amor" (*caritas*), ou ainda, que posicionassem o outro ou os outros como ponto de determinação de parte de seus comportamentos. Neste caso, teríamos o "amor" como uma espécie de clima ou atmosfera (*Stimmung*) fundamental à tarefa que é a da "redenção".

de sentidos que teria se sedimentado e em relação ao qual os homens em geral estariam a partir de então e de uma vez por todas radicalmente comprometidos.[5]

O passado aparece, inicialmente, como um conjunto sedimentado de sentidos que se impõe, quase irresistivelmente, e que, herdado ou recolhido, passa a ser necessariamente intensificado, ou dizendo de outra forma, trata-se de um conjunto de sentidos específicos que, em algum momento, recebeu o empenho de determinados homens, de modo que fora sedimentado e tornara-se fundamental à organização de certo presente ou realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Assim, ao menos neste primeiro momento, o passado aparece como uma herança particular, forte, que provoca uma espécie de adesão transcendental (geral, imediata), uma herança que possibilitaria a realização e atualização da própria estrutura que é o homem – um ente que se relaciona intimamente com o passado, de modo a se mover (apenas e tão somente) a partir dos sentidos que ele disponibiliza. E, aqui, também chegamos a uma primeira compreensão do que é a história ou de como ela se temporaliza ou se concretiza, a saber: através de uma força impositiva, irresistível, de determinado conjunto de sentidos sedimentado, que alcançara certa estabilidade e protagonismo a partir da ação dos homens em geral.

Mas o passado e também a história é mais do que esta orientação específica, delimitada e impositiva, (quase) irresistível, que determina o futuro imediato, e o homem é mais do que um agente determinado pela necessidade de repercutir e intensificar estas orientações próprias a determinado "destino" que em algum momento se sedimentou e se tornou protagonista. O passado também é constituído por outros conjuntos de sentidos (ou realidades, compreensões, perspectivas) os quais, por algum motivo, foram obscurecidos em prol do que podemos chamar de um conjunto de sentidos particular que se tornara protagonista: trata-se das "mulheres que poderiam ter-se dados a nós", mas que não conhecemos, ou dos "homens com quem teríamos podido conversar". Temos, assim, uma descrição clara de como determinado passado veio a ser um conjunto específico e sedimentado de sentidos que orienta com vigor determinado futuro imediato. Pois bem, nosso próximo passo – o da compreensão do caráter de possibilidade da história - depende, justamente, da explicitação deste "como", e isto

[5] Em relação a esta compreensão de Benjamin, a de que o homem é uma estrutura que se movimenta (quase) exclusivamente a partir de passados, temos uma diferença significativa no que tange a uma possível comparação com o pensamento de Heidegger ou de Reinhart Koselleck, por exemplo. No Caso de Heidegger, o *Dasein* é uma estrutura indeterminada em sua origem, comportando-se a partir de uma tensão entre "aí", o que significa "mundo", ou um conjunto específico e sedimentado de significados e de sentidos, e o "poder-ser" que é o seu, que significa expectativa, esperança, ou ainda, futuro. No caso de Koselleck, se dá algo semelhante, pois o homem é uma estrutura que se movimenta a partir da tensão entre "espaço de experiência" (retenção) e "horizonte de expectativa" (protensão). Ver "Ser e Tempo", parágrafo 9, e "Futuro Passado", capítulo 14.

porque ao explicitar "como" determinado passado se constitui numa força significativa à concretização da história, Benjamin acaba revelando o caráter de possibilidade próprio a ela. Ainda em outras palavras, se, por um lado, o autor evidencia que a história se concretiza a partir de um passado forte, quase irresistível, e que o homem pensa e atua necessariamente a partir deste horizonte, por outro, podemos entrever o seu caráter de contingência constitutivo, podemos perceber que este passado quase irresistível se origina de uma disputa entre conjuntos de sentidos distintos, e mais, que determinado protagonismo obscurece apenas momentaneamente outras perspectivas, as quais permanecem forçando uma possível diferenciação da história, e, ainda, que o próprio homem se constitui como espaço próprio à temporalização da história, pois ele é o âmbito a partir do qual se torna possível a evidenciação e intensificação de passados denegados, e, por conseguinte, a própria constituição de outros protagonismos.[6]

Sobre a história como possibilidade

Trata-se, sobretudo, de como a história se realiza ou se temporaliza, ou ainda, de como ela pode se realizar ou se temporalizar e do próprio papel do homem no interior deste processo de diferenciação. Ela pode se realizar a partir de duas formas, a saber e retomando: 1 - a partir da repetição de determinado passado que se tornara, em algum momento, protagonista e quase irresistível, e 2- a partir da contingência, de um instante, do que Benjamin chama de *Jetztzeit*, no qual determinados conjuntos de sentidos, de compreensões e perspectivas obscurecidas se expõem, e este e/ou aquele é acolhido e intensificado por determinados homens em detrimento de outros, encontrando, então, a possibilidade de se sedimentar ou ainda de conquistar posições de protagonismo. Este é o movimento (mais) originário da história, ao qual Benjamin se esforça para explicitar, trata-se do seu caráter de possibilidade.

Ainda neste sentido, o da diferenciação da história, Benjamin escreve que:

> Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres

[6] Sobre o acolhimento de passados obscurecidos, não se trata de uma decisão orientanda pelo par razão-vontade mais propriamente. Neste sentido, podemos trabalhar com a hipótese de que para que o homem, no presente, possa auscultar e recolher passados obscurecidos que "apelam" a ele, que vêm ao seu encontro, é preciso sim certo posicionamento, certo comportamento específico, no entanto, próximo a Heidegger, trata-se muito mais da necessidade de uma desconfiança em relação ao que vige, à realidade imediata, algo próximo a uma "serenidade" (*Gelassenheit*). De modo que é justo esta desconfiança que tornaria possível um posicionamento adequado, próprio, ao momento ou instante misterioso, "inesperado" que é o do encontro entre passados obscurecidos e presente: "Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo 'tal como ele propriamente foi'. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo..." (In.: LÖWY, p. 65). Ver RANGEL, 2015, pp. 47-50.

> que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos procedeu, uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode se descartada sem custo.... (BENJAMIN, p. 48)

Benjamin descreve o movimento de diferenciação da história, como adiantamos mais acima. Há uma relação íntima entre determinados conjuntos de sentidos que, em dado instante foram obscurecidos, "sopros de ar" que nos afagam, "ecos de vozes que estão, agora, caladas", e os homens em certo presente, trata-se das "irmãs" das mulheres que cortejamos e que "jamais conhecemos". Estes conjuntos de sentidos ou mesmo realidades obscurecidas se oferecem ao presente, na forma de "um encontro secreto", de modo a seduzi-lo à assunção de sua herança, e isto em meio a determinada realidade imediata que vem repetindo e intensificando um conjunto de sentidos específico. O que ocorre é que a partir deste "encontro secreto" a história abre-se à atualização de seu caráter de possibilidade, ou seja, temos as condições ideais para que determinado conjunto de sentidos protagonista ou certa realidade imediata possa ser contestada e deslocada. E isto porque quando estes passados obscurecidos são acolhidos no presente surgem as possibilidades de: 1- evidenciação do caráter de possibilidade e de contingência de toda e qualquer realidade (ou protagonismo), e 2- a própria possibilidade de reconstituição do presente (e do futuro) a partir de determinados passados que se explicitam e se oferecem como repertórios de sentidos ideais ao enfrentamento de determinada realidade sedimentada ou imediata.

Para que a história possa ser deslocada ou transformada é preciso, então, que determinados homens recolham insinuações que advenham de passados obscurecidos, o clamor ou "afago" de determinadas realidades/perspectivas que, em determinado momento, foram denegadas. É preciso que estes homens as acolham e as intensifiquem, a isto o filósofo alemão chama de "força messiânica", ou ainda, a faculdade/possibilidade humana de receber/auscultar determinado passado denegado e de entusiasmar-se com ele, intensificando-o, levando-o à frente, tornando-o uma realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Esta "força messiânica", no entanto, é "fraca", grifa o próprio Benjamin. Não teremos tempo, aqui, de explicitar as possibilidades de significação desta fragilidade humana no que tange à sua tarefa messiânica (ou de acolhimento e retematização de passados), de modo que anotamos a que parece mais adequada ao nosso objetivo atual. Ao explicitar, grifando, que a força messiânica é "fraca", Benjamin está sublinhando, ao fim, que não é tarefa simples a de recolher

determinado passado obscurecido no interior de uma realidade imediata que repete incessantemente determinados sentidos sedimentados, em especial se este horizonte é o da modernidade, determinado pela "ideologia" do progresso[7].

Ou ainda em outras palavras, a modernidade e sua "ideologia" fundamental, a do progresso, realizaram o obscurecimento do próprio caráter de possibilidade, de diferenciação que é o da história, e isto porque ela (a história) apareceria como a realização progressiva (e ideal) de um sentido(s) determinado(s), e mais, o homem seria uma estrutura secundária tendo em vista que ela se realizaria de modo necessário e perfectível, sem a sua participação efetiva.[8]

Modernidade e "progresso": a melancolia benjaminiana

Neste sentido, Benjamin explicita mais diretamente sua desconfiança (melancolia) no que tange ao deslocamento ou transformação da história no interior e a partir da modernidade e de sua "ideologia" do progresso. Acompanhemos a Tese IX:

> Existe um quadro de Klee intitulado 'Angelus Novus'. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. (BENJAMIN, p. 87)

[7] Sobre esta condição "fraca" que é a da faculdade humana de "redimir" ou de evidenciar e intensificar determinados passados obscurecidos também temos uma hipótese proposta por Agamben que é a da "força que se realiza na fraqueza", o que significa dizer que para que "redenções" sejam possíveis é necessária uma espécie de postura ou comportamento específico, o da "fraqueza" ou ainda da modéstia e da assunção do sofrimento. No entanto, acredito que se trata de algo mais e, a um só tempo, complementar à compreensão do filósofo italiano, que todo e qualquer movimento no sentido de retomar e intensificar passados obscurecidos em nome de "justiças" possíveis é, ele mesmo, uma tarefa dificílima e mesmo "impossível" no que tange à sua realização plena, especialmente no interior e a partir da modernidade. De acordo com Michel Löwy: "Por que essa força messiânica é *fraca* (scwach)? Como sugeriu Giorgio Agamben, poderíamos ver nisso uma referência a uma passagem do Evangelho cristão segundo são Paulo, 2 Cor. 12, 9-10: para o Messias, 'a força se realiza na fraqueza' – na tradução de Lutero: *mein Kraft ist in den schwachen mächtig*. Mas a expressão provavelmente tem também um significado político atual: a conclusão melancólica que Benjamin tira dos fracassos passados e presentes do combate emancipador. A redenção não é inteiramente garantida, ela é apenas uma possibilidade muito pequena que é preciso saber agarrar" (LÖWY, p. 52). Ver, ainda, RANGEL, 2015.

[8] Neste sentido, no que tange à impossibilidade de qualquer transformação radical do horizonte histórico a partir da participação efetiva dos homens em geral, o que, ao fim, também indica o que chamamos de sensibilidade melancólica benjaminiana, gostaríamos apenas de anotar uma hipótese possível, a de que se trata, muito mais, de uma compreensão e de um *Stimmung* geracional. De modo que pretendemos, num outro momento, aproximar ainda mais Benjamin de Heidegger (de um Heidegger melancólico), em especial do último Heidegger, do que trata a história como "acontecimento apropriativo" (*Ereignis*) no interior da qual os homens em geral possuem uma função modesta, a de "faroleiros" aos quais caberia, no máximo, resguardar (lembrando) o caráter de possibilidade que é o da história. Ver HEIDEGGER, 2015, e CASANOVA, 2009.

Benjamin escreve a partir de um quadro do pintor alemão Paul Klee que adquirira ainda jovem, o "Angelus Novus". Para ele, o quadro descreve um anjo, uma espécie de ente capaz de observar, de acompanhar o movimento de temporalização da história, e de perceber, aterrorizado, de "olhos arregalados" e de "boca e asas abertas", que ela tem sido a concretização incessante de uma "cadeia de eventos" catastróficos determinados pelo sentido que é o do progresso (pela impressão equivocada de um aperfeiçoamento geral). E Benjamin continua:

> Ele (o anjo da história) bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade. (BENJAMIN, p. 87)

Aqui, a compreensão de Benjamin vai se tornando mais clara, em especial sua crítica melancólica à história e à modernidade. Para o autor das "Teses", o anjo, consciente do caráter de possibilidade da história e, também, do movimento de realização da modernidade a partir da "ideologia" do progresso, encontra-se estarrecido com o que vê, e isto porque o que ele percebe é que a modernidade se realiza 1- a partir do obscurecimento do caráter de possibilidade que é o da história, 2- fazendo o homem aparecer como uma estrutura irrelevante, e 3- intensificando a dicotomia "dominantes" – "dominados", o que significa injustiça. Mais do que isto, ele, o anjo, bem que gostaria de "demorar-se", de "despertar os mortos" e de "juntar os destroços", de, enfim, provocar alguma "redenção" de passados ("despertando os mortos"), mas isto teria se tornado improvável ou até "impossível". E, aqui, temos um Benjamin incrédulo no que diz respeito à possibilidade de que a história se rearticule uma vez mais.

O filósofo alemão se remete, assim, a uma "tempestade" inevitável, provocada pela "ideologia" do progresso, no interior da qual o próprio anjo da história não teria poder de intervenção e de transformação. Trata-se de uma tempestade que crescera diante do anjo, que continuava insistente e vigorosa em direção ao futuro, de modo que "alcançaria o céu", ou ainda, provocaria uma espécie de obscurecimento definitivo do próprio caráter de possibilidade que é o da história, e, ainda, junto à intensificação de injustiças, tornaria possível, em algum momento, a própria destruição da humanidade em geral, um "naufrágio sem espectador".

No entanto, é importante ressaltar que este sentimento melancólico quanto ao futuro da história ou ainda em relação a uma possível rearticulação do horizonte

moderno não provoca uma postura apática, mas sim o que Leandro Konder chamou de "marxismo da melancolia". Em outras palavras, trata-se de uma desconfiança profunda no que tange à rearticulação da história, a qual, todavia, vem acompanhada de uma crítica radical e de um esforço de evidenciação daqueles que parecem ser os seus problemas mais significativos, e, mesmo, de possibilidades e estratégias específicas para o seu enfrentamento[9].

Enfim, o filósofo alemão, melancólico, descreve o horizonte histórico moderno como quase ou mesmo insuperável, no entanto, não se esquiva à necessidade de continuar se movimentando criticamente em seu interior, menos orientado pela esperança de deslocá-lo ou transformá-lo, ou seja, de provocar a sua rearticulação, do que simplesmente empenhado na tarefa de descrição e de resguardo do caráter de possibilidade que seria o da história, talvez em razão de uma espécie de amor (*caritas*), responsabilidade ou "fascínio" por esta tarefa[10].

[9] Neste sentido, ver a primeira parte do"Força de Lei" de Derrida, e RANGEL, 2015.

[10] "Fascínio", aqui, significa uma espécie de necessidade antropológica que é a de se movimentar incessantemente em direção à constituição de conjunturas distintas. Ver GUMBRECHT, 1999.

Referências Bibliográficas

ABREU, Marcelo; RANGEL, Marcelo de Mello. Memória, cultura histórica e ensino de história. **História e Cultura**, v. 2, n. 4, set. 2015.
http://periodicos.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1625

AMITRANO, Georgia Cristina. Força de lei: a força das palavras de Derrida na política de Agamben – encontros entre a arte e a política. In.: HADDOCK-LOBO, Rafael; RODDRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (Orgs.). **Heranças de Derrida.** Da linguagem à estética. v. 3. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

ARISTÓTELES. "**O homem de gênio e a melancolia**. Problema XXX,1". Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, v. 12, p. 34-44, 2013.

ARAUJO, Valdei Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. Teoria e história da historiografia**:** do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**, n° 17, 2015. https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/917

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In.: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____. Über den Begriff der Geschichte. In.: MATE, Reyes. **Meia-Noite na História**. Comentários às teses de Walter Benjamin – Sobre o conceito de história. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. O 'Fundamento místico da autoridade'. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREITAS, Romero. Estilo e método da filosofia nos primeiros trabalhos de Walter Benjamin. In.: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (Orgs.). **Mímesis e expressão.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. Estranhamento ou empatia? Notas sobre o problema do conhecimento histórico em Walter Benjamin. In.: IANNINI, Gilson; GARCIA, Douglas; FREITAS, Romero (Orgs.). **Arte e Filosofia.** Antologia de textos estéticos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

GAGNEBIN, Jean-Marie. Apagar os rastros, recolher os restos. In.: SEDLMAYER, Sabrina; GUINZBURG, Jaime (Orgs.). **Walter Benjamin.** Rastro, aura e história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva; FAPESP: Campinas, SP: Editora da Universidade Federal de Campinas, 1994.

_____. **Setes aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago Ed. 1997.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosfera, ambiência, Stimmung**. Sobre um potencial oculto da literatura. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.

_____. **Benjamin-zwichenbilanz nach dem zenit**. Was ist als Potenzial fuer die Zukunft geblieben? (No prelo)

_____. Depois de "Depois de aprender com a história", o que fazer com o passado agora? In.:NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAUJO, Valdei Lopes de (Orgs.). **Aprender com a história?** O passado e o futuro de uma questão. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

_____. **Em 1926.** Vivendo no limite do tempo. Rio de Janeiro; São Paulo, 1999.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; MARRINAN, Michael. **Mapping Benjamin.** The work of art in the digital age. Stanford: Stanford University Press, 2003.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o Labirinto de Inscrições**. Porto Alegre, RS: ZOUK, 2008.

_____. Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História. **Revista Comum**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 22, pp. 56-75, jan.-jun, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**. Do acontecimentto apropriativo. Rio de Janeiro: Viaverita Editora, 2015.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

KEHL, Maria Rita. A melancolia em Walter Benjamin e em Freud. In.: MACHADO, Carlos Eduardo Jordão; MACHADO Jr. Rubens; VEDDA, Miguel (orgs.). **Walter Benjamin.** Experiência histórica e imagens dialéticas. São Paulo: Editora Unesp. 2015.

KLIBANSKY, Raymond et al., **Saturn and Melancholy**: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art. Nendeln: Kraus, 1979.

KONDER, Leandro. **Kafka Vida e Obra**. Rio de Janeiro: Jose Álvaro Editor, 1967.

_____. **Walter Benjamin**: O Marxismo da Melancolia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado.** Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **Vergangene Zukunft.** Zur Semantik gechichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

LÖWY, Michel. **Walter Benjamin:** aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Olgária. **Benjaminianas**. Advinhas do tempo**:** êxtase e revolução. São Paulo: HUCITEC, 2008.

_____. **Os arcanos do inteiramente outro**. A Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

_____. **O iluminismo visionário:** Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. Pórticos e passagens: Walter Benjamin – contratempo e história. In.: MACHADO, Carlos Eduardo Jordão; MACHADO Jr. Rubens; VEDDA, Miguel (orgs.). **Walter Benjamin.** Experiência histórica e imagens dialéticas. São Paulo: Editora Unesp. 2015.

_____. Walter Benjamin: pólis grega, metrópoles modernas. In.: JOBIM E SOUZA, Solange; KRAMER, Sonia (Orgs.). **Política cidade educação.** Itinerários de Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-RIO, 2009.

MURUCI, Fábio; RANGEL, Marcelo de Mello Rangel. Algumas palavras sobre giro ético-político e história cultural. **Revista Ágora**, Vitória, n. 21, 2015, pp. 7-14. http://periodicos.ufes.br/agora/issue/view/603/showToc

RANGEL, Marcelo de Mello. Justiça e História em Derrida e Benjamin. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, 2013, pp. 347-359. http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4929

_____. **Modernidade e história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2015.

_____. Sobre a utilidade e desvantagem da ciência histórica, segundo Nietzsche e Gumbrecht. **Dimensões**, Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), v. 24, 2010, pp. 208-241. http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2531

RODRIGUES, Carla. Adorno e Derrida: um debate na comunicação. **Em questão**, Porto Alegre, v. 18, n. 2, jul./dez. 2012, pp. 43-56.

_____. Justiça, direito e emancipação**.** Força de lei – o "fundamento místico da autoridade". **Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(2): 240, mai./ago., 2007, pp. 491-493.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Democracia por vir e a política da filosofia a partir de Derrida. **Revista de Filosofia SEAF**. Rio de Janeiro: UAPÊ, ano 6, n. 6, 2007.

_____. Jacques Derrida e a freqüentação dos espectros. In.: HADDOCK-LOBO, Rafael; RODDRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (Orgs.). **Heranças de Derrida.** Da linguagem à estética. Vol. 1. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

SONTAG, Susan. **Sob o Signo de Saturno**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

Entrevista

Filipe Ceppas é professor do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ. Realiza pesquisa sobre o ensino de filosofia desde o doutorado, defendido em 2004, e trabalha com a formação de professores de filosofia para o Ensino Médio, na coordenação de prática de ensino de filosofia e na disciplina de didática da filosofia[1]. CV: < http://lattes.cnpq.br/9172119452015896 >

Ensaios Filosóficos - Professor Filipe Ceppas, muito obrigado por aceitar esse convite nesse momento tão turbulento e obscuro por que passa o Brasil e a educação nacional. Nossa primeira questão é direta, visto que é um caso de urgência e que acarreta uma grande preocupação em relação à formação política e social da sociedade: O que está por trás do fim da obrigatoriedade da filosofia no Ensino Médio?

Filipe Ceppas - O fim da obrigatoriedade das disciplinas de filosofia e sociologia no currículo do Ensino Médio atende a alguns anseios conjugados. O mais propalado, defendido inclusive por alguns professores universitários dessas áreas, é o de que a "formação básica" deve estar concentrada prioritariamente na aquisição das habilidades e competências da leitura, da escrita e da matemática. E defende-se isso com a ideia de que o currículo está "inchado" e seria preciso "enxugá-lo", o que é uma tese evidentemente estapafúrdia: não se emenda o que não se fez durante nove anos (!) de ensino fundamental basicamente aumentando o tempo de matemática e português e diluindo outras disciplinas em estudos e transversalidades. É uma ideia contraintuitiva e radicalmente contraditória com um mínimo de conhecimento sobre a educação e nossa realidade escolar, e que só pode advir de ignorância ou má-fé. É sem dúvida sempre importante avaliar e tentar aperfeiçoar o currículo, mas não se faz a coisa dessa maneira, de cima para baixo, sem consulta às escolas, aos professores, aos estudantes, às universidades, etc. No que se refere ao pessoal da má-fé (e é numeroso!), a crença infeliz está conjugada com finalidades perversas. Se educação é problema meramente técnico (fazer com que jovens consigam adquirir em três anos o que não conseguiram em nove), não é preciso ir muito longe para "encontrar soluções": há todo um enorme arsenal disponível no mercado de testes de avaliação, métodos, cursos de formação, livros didáticos, apostilas, etc. Esses instrumentos vão garantir muita verba pública destinada a empresas privadas. Aliada a essa obscena, escancarada privatização da Educação Pública, encontra-se ainda a gritaria contra a "doutrinação" supostamente

[1] O entrevistado agradece as contribuições e sugestões conceituais precisas de Gleyce Heitor quando da revisão do texto final desta entrevista.

perpetrada no âmbito dessas disciplinas, filosofia e sociologia. Isso é até engraçado: pessoas que se propõem a falar de educação — isto é, que deveriam (ao menos aparentar) conhecer minimamente o complexo entrelaçamento da escola com a produção dos saberes, e seus mecanismos de divulgação e reprodução, com a cultura e a política, etc. — defendendo uma relação causal paupérrima, reducionista, de "doutrinação", cuja pertinência ou eficácia seria imediatamente questionada até pelos mais sectários e ingênuos "esquerdistas revolucionários". Seria cômico, não fosse trágico, quando essa bobagem acaba fazendo parte da pauta da disputa política em torno do currículo. Há várias leituras possíveis disso aí. Por que a filosofia é vista como algo "tão perigoso"? Dentre outras coisas, porque a filosofia nos ajuda a assumir a falência dos discursos salvacionistas na educação, nos forçando a encarar, ao mesmo tempo, a realidade mesquinha, calhorda mesmo, de um sistema que aposta todas as suas fichas na meritocracia, nos testes de avaliação, na asfixia do objetivo central da escolarização nos termos de uma "aquisição de habilidades e competências básicas" — e como se filosofia, sociologia, artes e a educação física não auxiliassem nessa aquisição. Essas disciplinas são vistas como "perigosas" (ou "desnecessárias") porque, ao contrário, ampliam enormemente as dimensões existencial, política e cultural da escolarização, e é disso que o tecnocrata tem medo. O tecnocrata tem uma visão utilitarista e mercadológica do conhecimento e da ciência, e tudo o que não se adequa a essa visão tacanha é visto como pernicioso ou desnecessário. E por que muitos políticos, hoje visivelmente na defensiva, aderem a esse discurso reducionista? Talvez, com essa ideia de uma "oposição à doutrinação", eles confessem pavor frente a um processo formativo amplo a ser experimentado pela população, incluindo o exercício conceitual específico da filosofia, eventualmente capaz de reforçar a resistência a governos ilegítimos.

Ensaios Filosóficos - Um dos pontos da reforma é a função do professor notório saber. Como você compreende o papel de um professor considerado possuidor de notório saber na sua relação com o ensino de filosofia?

Filipe Ceppas - Não tenho nada contra a ideia de "notório saber". No caso do ensino técnico, sobretudo, é uma questão relevante. Ninguém precisa ter diploma para ter uma porção de coisas a ensinar a outras pessoas. Mas há que se ter extremo cuidado quando se pretende introduzir isso na escola, e na escola pública em especial. Essa ideia, tal como tem sido apresentada, não parece ser a de somar as contribuições dos mais diversos saberes e práticas, mas de substituir uma mão de obra especializada por outra

menos dispendiosa. Ser professor é uma profissão, é um ofício complexo, que exige muito preparo, dedicação e boa formação, tal como qualquer outro. No que diz respeito à filosofia, então, costumo dizer que ser professor na Educação Básica é tão ou mais difícil que ser professor na Pós-Graduação. Na escola, o professor não pode trabalhar apenas com a sua área de especialidade ou com um conjunto mais ou menos bem delimitado de questões e referências: ele tem, necessariamente, que exercitar seu pensamento nas mais variadas direções, com o esforço adicional de "estabelecer alguma liga" entre os mais diversos autores, conceitos e problemas da filosofia, por um lado, e as demais disciplinas, assim como as questões cotidianas e os interesses dos alunos, por outro. Tudo isso é algo que exige muito estudo, muita técnica, muita sensibilidade, muito preparo. As pessoas passam de quatro a cinco anos numa licenciatura se preparando para tanto, e vão passar o resto da vida toda se preparando ainda mais. Então, ao invés de buscar o caminho mais fácil, uma política pública responsável deveria fortalecer as licenciaturas, sobretudo os cursos de formação de professor das universidades federais, públicas e gratuitas, que, em sua maioria, são de boa, ótima ou excelente qualidade. Há um discurso falacioso e irresponsável sobre uma suposta falência da formação de professores, como se a "má formação" dos professores atuando na rede fosse uma das principais causas (quando não a principal) dos péssimos índices no Pisa, no Enem, etc. Primeiro, isso é um reducionismo horrendo, que põe toda a culpa no profissional que trabalha em geral nas piores condições imagináveis. Em segundo lugar, ao menos no que diz respeito a grande parte das licenciaturas das universidades federais, esse discurso contradiz a própria avaliação técnica dos cursos universitários realizada pelo MEC.

Ensaios Filosóficos - Restringir a ação do professor de filosofia com reformas, projetos de lei, desconsiderando sua formação, dando espaço a alguém possuidor de um "saber comum" etc, tudo isso parece caracterizar a nova cena política brasileira, talvez uma repetição daquilo que vivemos no passado, no período da ditadura militar, isto é, com o fim da filosofia e do pensamento crítico. O Projeto de Lei "Escola sem partido" ecoa em salas e corredores, de escolas e universidades, como mais uma forma de querer silenciar o professor. Que cenário é esse? É uma repetição do passado? Outra forma de repressão operando com lógica equivalente?

Filipe Ceppas - Acho complicada a comparação com a época da ditadura militar, até porque o cenário hoje parece, em certos sentidos, pior. Claro, dizer isso soa escandaloso

para quem foi preso e torturado — e eu, ainda criança, presenciei bem de perto esse horror. Nós ainda podemos falar o que queremos sem sermos cassados, exilados, torturados ou mortos. Considero um equívoco enorme não reconhecer essa "diferença básica", que vale mesmo quando reconhecemos que vivemos cada vez mais sob estado de exceção e os direitos que valem para uns não valem para outros (em especial quando sob a mira do caveirão). Por outro lado, penso que esse reconhecimento não altera em nada nossa revolta e o sentimento de que, em certos aspectos cruciais, estamos em piores condições. Por que? Primeiro porque, no plano da política institucional, constatamos a falência geral do sistema, com Executivo, Legislativo, Judiciário e elites burocráticas e empresariais envolvidos numa enorme teia de um vale tudo por verba e poder. Acreditava-se que bastava tirar os militares do poder para que amanhã fosse outro dia, e ele de fato o foi. O que não podíamos imaginar é que esse dia se transformaria no dia em que, aparentemente, não se consegue mais vislumbrar nenhum amanhã, além de qualquer miragem revolucionária para lá de improvável. Isso parece indissociável da percepção de que, no plano da vida e das políticas cotidianas, assistimos ao recrudescimento de ações e discursos extremamente violentos, não apenas contra tudo aquilo estupidamente identificado como progressista (quem dera fosse apenas isso), mas que, de modo generalizado ou dissimulado, legitimam e estimulam as piores violências, contra as mulheres e as pessoas LGBTs, contra os indígenas, negros e as periferias. Por tudo isso, faz sentido falar, sim, de "ameaça ao pensamento crítico", lembrando que "a crítica" nunca foi exclusividade da esquerda e que "crítica" pode significar, inicialmente, apenas uma capacidade de avaliar os limites de nossos conceitos e de nossa capacidade em "aplicá-los à realidade". Tradições liberais e conservadoras também defendem, lá aos seus modos, concepções críticas alternativas. O fato de que toda perspectiva crítica pareça estar perdendo terreno diante de um cenário de cretinice descarada, aprofundando todo tipo de crise, isso exige que estejamos ainda mais atentos e mobilizados para a resistência, para boas alianças e as transformações possíveis.

Ensaios Filosóficos - Em termos de emancipação, podemos compreender que retirar a autonomia do professor de filosofia em trabalhar questões que lhe são próprias fere não apenas a liberdade do professor como também alguns pontos da LDB. Em termos políticos, como o senhor compreende isso?

Filipe Ceppas - Primeiro, a autonomia do professor é sempre uma questão relativa. Ao pé da letra, o professor não é totalmente autônomo: ele está sempre subordinado a leis que ele mesmo não criou e com as quais eventualmente não concorda, assim como a pressões de todo tipo, da direção da escola, do currículo, dos pais, dos próprios alunos, etc. E isso é bom. Isso garante que lutemos pela garantia da laicidade, por exemplo; que não se faça proselitismo com as crianças, apesar do lobby católico ter conseguido passar a obrigatoriedade da oferta do ensino religioso facultativo na constituinte. De todo modo, a Constituição Federal garante a "liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber" assim como o "pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas". Uma lei que queira punir o professor porque ele eventualmente manifestou suas preferências político-partidárias em sala de aula seria simplesmente inconstitucional. Por respeito a um máximo possível de autonomia dos professores, deveríamos cuidar para termos o mínimo possível de leis e regras sobre o trabalho docente. Mas, para além da Constituição Federal, por que seria preciso defender esse máximo possível de autonomia docente? A resposta inclui um certo respeito por todo esse complexo mecanismo que é o sistema educativo, composto de inúmeras instâncias: MEC, âmbitos de formação inicial e continuada, a universidade, a pesquisa, o currículo, a produção e divulgação de saberes, em áreas específicas ou sobre a docência, as secretarias, as regionais, a direção, as reuniões, o convívio e as trocas com os funcionários da escola, com os pais, com a comunidade, com os próprios alunos, a infraestrutura da escola, etc. O professor está longe de pode fazer o que ele bem quiser. Ele fará sempre aquilo que considera razoável a partir das condições dadas e de suas capacidades. Achar que os professores estão "doutrinando" crianças indefesas é um despautério, um desrespeito também com a autonomia das crianças e algo absolutamente incongruente com toda a complexidade das redes de ensino. Projetos como "escola sem partido" são uma bobagem sem tamanho. Eles servem apenas para instaurar um clima de perseguição e denúncia nas escolas, clima totalmente incompatível com a liberdade docente garantida pela Constituição. São as leis ordinárias e a própria comunidade escolar que devem coibir qualquer espécie de abuso a esse respeito. Uma perspectiva de ensino emancipatória poderia ser, inicialmente, apenas isso: o respeito pela autonomia da construção coletiva e democrática dos processos pedagógicos na escola.

Ensaios Filosóficos **-** Deleuze já observava que passamos de sociedades disciplinares para sociedades de controle e que as instituições disciplinares exercem uma outra forma de domínio, de um sistema fechado a um sistema aberto, cuja falsa sensação de autonomia parece imperar. Essa perspectiva entende que a escola passa a ser um dos aparelhos de contínua necessidade de transformação, de reforma, sob o pretexto de melhoria da qualidade, quando na verdade ela estaria sendo liquidada. Nesse sentido, deveríamos entender o fim da obrigatoriedade do ensino de filosofia proposto pela MP da Reforma do Ensino Médio, sob o argumento de flexibilização e maior autonomia do aluno para decidir o seu futuro, como um mecanismo das sociedades de controle apontados por Deleuze?

Filipe Ceppas - Sem dúvida. A construção de um processo de ensino flexível e autônomo por parte do alunado é um ideal irrecusável, mas que precisa ser, por definição, *realizado* pelo próprio alunado e *na escola*, vale dizer, é uma construção negociada na e com a escola, de baixo para cima. Essa "flexibilização" proposta de cima para baixo vai funcionar tão bem quanto outrora funcionaram outras reformas, como aquela das "competências e habilidades" dos PCNem, vale dizer: nada, mas vendendo muitos produtos educativos ao longo do processo. É trocar seis por meia dúzia. Bom saber que, independente do que aconteça, as linhas de fuga (para usar um outro conceito de Deleuze) estão sempre aí e nos permitem sempre escapar às linhas duras!

Ensaios Filosóficos **-** É possível, em direção contrária, dizer então que o ensino de filosofia contribui para uma emancipação do aluno, ajudando a superar a dependência e a subserviência, tanto do aluno como do professor? Como o pensamento de Jacques Rancière pode nos auxiliar numa leitura contemporânea do fim da filosofia e da filosofia como ameaça à ordem estabelecida?

Filipe Ceppas - Todo ensino que dispensa uma certa centralidade autoritária da explicação, que recusa a submissão da inteligência do aluno à inteligência do professor, pode contribuir para a emancipação, se entendemos emancipação no sentido clássico, de pensar sem a tutela de outrem, que é mais ou menos o sentido adotado por Rancière. Por isso mesmo, nem todo ensino de filosofia contribui para a emancipação, na medida em que se pode ensinar filosofia de modo embrutecedor, estabelecendo uma eterna dependência do discípulo em relação à palavra do mestre. Então, caberia perguntar, antes, sobre quais seriam as implicações da ideia de um ensino emancipador para o ensino de filosofia nas escolas; e como defender a presença da obrigatoriedade da

filosofia com base nessa concepção de ensino. Há aqui um paradoxo, na medida em que, segundo a perspectiva de Rancière, a emancipação é algo que não se dá, mas se conquista. Para Rancière, a escola republicana é já o lugar da igualdade por excelência; ela é o lugar onde todos são (ou deveriam ser) tratados da mesma maneira; o lugar do ócio (*skholè* = escola), onde as pressões do universo da produção estão relativamente distantes. A perspectiva pedagógica emancipatória de Jacotot, segundo Rancière, é sobretudo uma provocação filosófica, não um programa de ensino; de todo modo, não um programa de ensino *escolar*. Mas acredito que seja válida também na escola a "boa nova" da emancipação, isto é, a afirmação da igualdade das inteligências, como ponto de partida e como recusa da dependência do aluno com relação à explicação do professor. Vale formular deste modo a "boa nova" no que diz respeito à escolarização, entendida como instrução: considerar a falta de instrução como principal obstáculo para a emergência de um coletivo de enunciação política livre de toda tutela, tal é precisamente o obstáculo para essa emergência. Essa é uma dimensão fundamental de deliberação coletiva e política que deve se dar em qualquer lugar e que pode ser anunciada, discutida e experimentada também na escola, com todas as tensões que isso implica. Me parece evidente que a filosofia tem um papel importante nisso tudo. Para entendê-lo, é preciso retomar a noção de "crítica". A filosofia é o lugar do exercício do conceito e, como tal, em certo sentido, o "locus da crítica"; e, vale acrescentar, de uma crítica meio enlouquecida, uma vez que é nela, e quase só nela, que vamos encontrar conceitos de "crítica" alternativos sendo trabalhados de modo intensivo (a crítica socrática, a crítica dos céticos, dos cínicos, a crítica kantiana, a crítica nietzscheana, o racionalismo crítico de Popper, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, etc). Tudo bem dizer que a filosofia não tem a exclusividade de uma "formação crítica" para a cidadania ou o que seja. Talvez a filosofia até se interesse muito pouco por isso: "como tornar-se um bom cidadão". E é verdade também que a noção de crítica foi e é adotada, muitas vezes, de modo aparentemente incongruente, "pouco crítico", em perspectivas ideológico-doutrinárias, à esquerda e à direita. Mas não há nenhum mal em associar "emancipação" e "pensamento crítico" (entendido como um passeio pelos bons delírios críticos da filosofia). O exercício da filosofia é um auxiliar precioso demais para ser ignorado no que se refere à "formação crítica" e à "emancipação"; isso desde a pré-escola até o Ensino Médio; algo não apenas desejável como potente e, como dira Montaigne, brincalhão! E é exatamente por isso que as elites, quando chegam ao poder, querem retirá-la do currícuo. Não é porque pensem que ela seja perigosa (ela não é),

mas antes porque eles (essas pessoas semi-cultas, ou ignorantonas mesmo, das elites) têm raiva da filosofia. A concepção de diversão dessa gente é outra. Eles não consideram a filosofia divertida (imagina!) e acham que ela não serve para nada. Eles têm raiva daquilo que aparentemente não serve para nada, e mais ainda daquelas pessoas que levam a sério aquilo que eles não querem sequer se dar ao trabalho de entender.

Ensaios Filosóficos - É possível observar alguma relação entre a obrigatoriedade do ensino de filosofia e as ocupações das escolas? Perguntamos isso pois entendemos que a filosofia cumpre um papel de agitação tanto do conhecimento quanto da realidade e, nesse aspecto, ela parece mesmo ter um papel auxiliar, de importante subsídio na autoorganização das ocupações. Além do que, não podemos esquecer, no último período de greve de professores e de ocupações das escolas aqui no Rio de Janeiro, conseguimos a ampliação para dois tempos de filosofia no primeiro e no segundo ano do Ensino Médio.

Filipe Ceppas - Não vejo nenhum mal em que se pense a filosofia "agitando a realidade", nem que ela seja concebida ou trabalhada num certo viés instrumental. Não vejo mal algum, por exemplo, que um professor de física, de matemática, de filosofia ou de qualquer outra disciplina ajude na criação de um grêmio, contanto que essa criação seja realizada autonomamente pelos estudantes e o auxílio dos professores se dê no nível da interlocução ou de mero apoio logístico. Claro, a "doutrinação" e a formação de pequenas seitas é uma coisa execrável. Nas ocupações, muitos de nós, pais, mães, funcionários, professores das escolas, professores universitários, contribuímos doando alimentos ou realizando debates, por exemplo. Nunca vi uma escola tão viva e alunos tão motivados como nesse período e seria absurdo haver uma lei que proibisse esse tipo de rico intercâmbio entre alunos e professores. Não dá para confundir expressão de ideias, motivação, nem mesmo apoio ou agitação política com "doutrinação". Entendo que as alunas e os alunos das ocupações, até onde eu pude acompanhar de perto, encamparam de forma bastante autônoma a causa da filosofia porque reconheceram nela uma boa causa. Agora, embora eu e muitos outros professores e professoras tenhamos a percepção de uma boa aceitação da filosofia entre muitos alunos, e não apenas dos ocupas — quando as aulas acontecem com entusiasmo e mobilizando problemas e conceitos que interessam à turma, evidentemente — creio não ser possível generalizar nada sobre "a importância da filosofia", nem em geral, nem para as ocupações. Isso só

poderia ser avaliado através de pesquisas mais amplas e junto aos próprios ocupas. Seja como for, entendo que a dimensão política da filosofia, senão evidentemente as análises da filosofia política (de Platão a Foucault, passando por Maquiavel, Hobbes, etc) devem e podem ajudar a despertar nos alunos certos ativismos, necessários e saudáveis, seja ao despertar uma ideia de comum e uma mobilização em torno dela; seja inspirando uma participação cidadã, republicana e democrática, burguesa; seja com identificações mais à esquerda, anarquistas, marxistas, etc. Como disse o velho Kant, nas páginas finais da *Crítica da Razão Pura*, nada mais ilusório do que querer tutelar a inteligência da juventude! Os governos devem de fato temer que esta juventude cuide melhor do patrimônio público do que eles mesmos o fazem. Vimos isso no zelo com que os ocupas cuidaram das escolas, nas denúncias que fizeram com relação a recursos e material didático escondidos, dentre muitos outros absurdos encontrados em escolas geridas de forma pouco republicana. De todo modo, tudo isso é muito saudável e os governos estão percebendo que o movimento secundarista tem sido uma força difícil de neutralizar. É muito bom tê-los como protagonistas na resistência à retirada da obrigatoriedade da filosofia e da sociologia.

Ensaios Filosóficos - Já faz algum tempo que você vem alertando sobre a necessidade de se pensar a filosofia a partir do Brasil. Tanto você como o professor Renato Noguera (UFRRJ) vem trabalhando com o intuito de mostrar as forças e as possibilidade de se fazer uma filosofia desde o nosso *topos,* considerando uma multiplicidade de saberes e éticas oriundos dessa máquina Brasil, que passa longe de nacionalismos de todo tipo. Invocando Oswald de Andrade e as comunidades ameríndias, você pensa uma filosofia antropofágica. Qual seria a importância de trazermos para a sala de aula, para o currículo escolar, esse tipo de pensamento, que carrega em sua estrutura as forças de uma sociedade multirracial?

Filipe Ceppas - Nesse espaço, posso dar apenas uma resposta muito resumida, epigráfica. As culturas indígenas não remetem somente a um certo imaginário de alteridade radical. É apenas graças a esse espelho quase sempre invertido e distorcido que o Ocidente tem sido capaz de repensar de modo mais consequente os princípios fundamentais que supostamente presidem a coesão social de todo e qualquer agrupamento humano: a troca, a guerra, as relações de parentesco, a dívida; assim como as relações dos seres humanos com a terra e os animais; nossas concepções mais básica sobre a natureza, o espírito, a matéria, a cultura. É a antropologia, afinal, que nos

convida a rever questões fundamentais da metafísica; isso já desde um autor como Lévi-Strauss. Mas são os trabalhos mais recentes de Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto e outros antropólogos brasileiros que têm mais nos ajudado a avançar nesse sentido. A tudo isso é preciso juntar a obra absolutamente fantástica e visionária de Oswald, que desdobrou poética e teoricamente insights precisos sobre a importância da antropofagia e de outros aspectos das culturas indígenas (o ócio, a nudez, a ausência de complexos sexuais, a alegria, etc) em suas relações com às artes, à filosofia e à cultura ocidental contemporânea. A importância pedagógica desses debates para o ensino da filosofia é imensa. Começa por nos convidar a novas abordagens de introdução ao clássico tema do "nascimento da filosofia", no embate entre mito e lógos. Entram aqui alguns "terceiros termos", que são os mitos, rituais e pensamentos indígenas (Lévi-Strauss, por exemplo, foi mestre em aproximar mitos gregos e indígenas e esse é um material que pode e deve ser melhor aproveitado em perspectivas introdutórias da filosofia). No outro extremo, a referência às culturas indígenas esbarra também em questões relativas ao desenvolvimento e à preservação da natureza, ao esgotamento dos recursos naturais e formas alternativas de produção e consumo, à biopolítica e ao corpo como uma máquina em contínuos processos de transformações e canibalizações (enxertos, inseminações, etc). É preciso preparar os jovens para o século XXI, e nada melhor do que nossos amigos indígenas para ajudar a pensar sobre todas essas complexas dimensões da vida. E, quem sabe, isso também ajude as novas gerações a defenderem cada vez mais os direitos dos índios e os próprios índios, cotidianamente deslocados de suas terras, assassinados e perseguidos pelo país afora em nome do "progresso".

Resenha da obra Potências do Tempo – David Lapoujade

Ana Flávia Costa Eccard[1]
Rafaela Nóbrega[2]

LAPOUJADE, David. Potências do tempo. Tradução Hortencia Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2013. Bilíngue inglês/ português, 200 páginas.

Potências do tempo se dedica a trabalhar de forma apurada a questão da duração em Bergson, escrita por David Lapoujade filósofo francês, professor da Sorbonne que outrora foi aluno de Giles Deleuze, organizador de obras póstumas deste, a saber, *A Ilha deserta* e *Deux Régimes de Fous*. Na obra em tela o autor se preocupa em discutir a duração e seus desdobramentos pela via das emoções a qual entender ser uma experiência da liberdade. Lapoujade pensa a duração como expressão de liberdade e em uma relação direta e permanente com afeto, perfaz ainda, seu campo de desenvolvimento através de três importantes pontos a emoção, simpatia e o apego à vida. Trata-se de pensar a duração no âmago do ser humano, o que motiva o sentir da vida.

A estrutura do livro é dividida em quatro capítulos e uma densa introdução anterior a estes que desenvolve a relação indissolúvel do tempo e do afeto. Curioso se faz destacar que o quarto e último capítulo possui apenas duas páginas, o autor não apresenta rigor na separação de seus blocos de desenvolvimento textual.

Tempo e Afeto, a introdução, apresenta que a apreensão da duração se dá através do sentir, e isto acontece com a atuação do tempo na sensibilidade, resultando em emoção. As emoções podem ter diferentes profundidades, ora atuando num eixo mais superficial, ora num mais aprofundado. Ao se aprofundar a duração perde seu caráter ontológico e se transforma em vibrações no tempo. Daí podemos entender que no ser humano a duração é a própria emoção. A crítica de Bergson aos fundamentos da inteligência se dá por esta não ser suficiente para apreender o escoamento do tempo, ou seja, a duração. A experiência para Bergson possui dois lados, o lado superficial que é a inteligência trabalhando de acordo com a lógica da interpretação e o lado da intuição que é o plano de profundidade através da pluralidade de encontros dos níveis de inteligência. Para se

[1] Doutoranda PPGD/UVA e PPGFIL/UERJ. E-mail: anaeccard@gmail.com
[1] Mestranda do PPGFIL/UERJ. E-mail: nobrega.rf@gmail.com

entender humano não basta pensar somente com a inteligência. A duração propicia de fato a liberdade no humano. A duração ainda propicia também uma vida rica de afetos.

No primeiro capítulo denominado "*Número obscuro da duração*" - Bergson matemático, Lapoujade coloca o problema dos *Dados Imediatos da Consciência* e o da liberdade.

Para atingir o problema da liberdade Lapoujade propõe uma série de desvios que passando pela matemática constrói contundentes criticas a um pensamento estritamente científico. Nesse ínterim, estabelece diferenças entre o eu (de superfície/ativo e profundidade/passivo), desta forma indica que o eu de superfície corresponde a um agente de multiplicidades quantitativas e o eu da profundidade é paciente de multiplicidades qualitativas, essas características se realizam ao mesmo tempo, sem conflitos e sem alternância entre si.

A fim de compreendermos as relações entre o ato livre e os dados imediatos da consciência faz-se necessário estabelecermos as distinções cabíveis entre as multiplicidades propostas por Bergson. As multiplicidades podem ser aquelas presentes no espaço compostas por elementos homogêneos e de caráter quantitativo, ou aquelas heterogêneas pertencentes ao tempo, de caráter qualitativo. A cada uma há uma correspondência com camadas do eu.

Os dados imediatos da consciência abarcam o problema da liberdade de modo bastante profundo. Entre as multiplicidades quantitativas do espaço e multiplicidades qualitativas do tempo, o problema da liberdade se aproxima mais do segundo por estar arrolado com os aspectos do eu profundo.

A liberdade aparece como um múltiplo indeterminado, imprevisível cuja síntese corresponde a nós mesmos, ou seja, o que compõe o eu é essa variedade fragmentada de sentimentos e percepções. O ato livre é toda passividade acumulada. A liberdade em Bergson é antes de tudo uma liberdade de expressão e criação. Ela é um afastamento da inteligência, ou melhor, ela é um esforço de intuição presente na inteligência.

Emoção não é mais um tipo de afecção. Ela é o todo da multiplicidade qualitativa e é ela quem expressa a tonalidade da experiência. Ela não é causada por uma relação causal, mas sim uma relação de expressão. A emoção é síntese dos movimentos da sua vibração interior, não é o movimento em si, mas é o movimento virtual.

O segundo capítulo, *Intuição e Simpatia*, apresenta a simpatia como metodologia. Lapoujade tece uma crítica aos comentaristas que reduzem a significação

da simpatia. Para Bergson, a simpatia pode ser confundida com a intuição, um complemento metodológico indispensável. A ideia da simpatia perpassa pelos termos exterior e interior. A simpatia não é só pelos outros, mas é também movimento interno. Contudo, esta dimensão de interior e exterior não deve significar mundos preexistentes. Esse processo de entendimento do que a simpatia é estaria mais bem explicado, segundo o próprio Bergson, em a *Evolução criadora.*

O ponto de partida para a aplicação do método bersgoniano é o entendimento da intuição na duração como movimento contínuo e o que ela produz em nós. No que tange a questão da analogia a partir do entendimento da intuição, essa só pode se realizar apenas em totalidades abertas, pois seriam as únicas que estariam inseridas na duração. O método utilizado pelo Bergson, a saber, intuição, se realiza de acordo com a própria vida. Importante se faz notar que intuição deve ser entendida como instinto ampliado, que não tem limite de conhecimento no interior do objeto.

O movimento fundamental de simpatia e intuição é diferente. No primeiro, a simpatia sempre em relação com o outro entra no interior deste, revelando nele movimentos de sua própria alteridade. Já o segundo, é aquilo que mantém a relação do outro em nós, "visão direta do espírito pelo espírito." A simpatia é responsável em transformar a vida e a matéria em consciência. É possível também afirmar que o espírito se entende duração pela intuição. Daí surge um terceiro elemento que é a memória, momento em que consciência se torna duração, isto é, a intuição, ou ainda de forma simultânea a duração se torna consciência, isto é, simpatia. É somente a partir da simpatia que temos a excelência do método bergsoniano, pois simpatia e intuição trocam qualidades.

No capítulo terceiro, denominado *Apego à vida*, Lapoujade diferencia apego à vida de atenção à vida. A atenção à vida se define como sentido do real. Trata-se de "uma faculdade de antecipação e de adaptação das exigências do mundo exterior". É da ordem biológica e estabelece um sistema de "pergunta e resposta" de forma direta. O viver de forma atenta é uma redução à inteligência, à falta de vitalidade, algo mecânico e fixo, sucumbindo à obrigação. Contudo, existem pessoas que estão em desatenção à vida, como o filósofo e o artista. Estes não estão interessados pela vida exterior, mas sim pelo apego à vida. Ainda no que diz respeito à atenção há uma estreita relação com a estrutura do aparelho sensório motor. O homem atento é aquele que é obrigado a responder de forma rápida e imediata aos imperativos do mundo exterior.

Apenas o artista e o filósofo não mantém atenção à vida, relaxam diante do mundo e consequentemente há uma perda de equilíbrio, seriam, portanto, seres distraídos, cuja percepção do mundo exterior estaria distendida, seria uma percepção ligada à criação. Há, portanto, um afastamento do esquema sensório motor presente na vida cotidiana para se obter um alargamento da percepção.

Para isso faz-se mister entendermos o que concerne a atenção à vida, uma vez que esta se liga intimamente com o real ou irreal. Conceito de atenção à vida em Bergson traria a possibilidade de separar o real do irreal, mas também compreende a interseção dessas duas possibilidades. A atenção à vida estabelece relação com o mundo exterior num incessante movimento, nos impelindo para o futuro; a tensão que decorre daí é o que mantém nosso interesse no mundo exterior.

Lapoujade observa em Bergson um esquema que define as ligações entre o normal e o patológico. Adaptar-se ao funcionamento sensório-motor configura uma forma de patologia sustada a essa forma chama-se normalidade, ou seja, "o normal nada mais é que o patológico sustado".

A natureza tem um plano que estabelece tendências, entre elas a tendência a crer e a fabular, na função fabuladora o apego à vida exerce a capacidade de delirar como uma necessidade vital. Nesse sentido, a religião figura como uma necessidade vital de crer e não apenas como um conjunto dogmático fruto das representações do real. O delírio segue como um ato necessário para crer, desse modo podemos constatar em Lapoujade que as noções de atenção à vida e apego à vida são interseccionadas pelo delírio, no primeiro o delírio deve ser combatido, já no segundo ele constitui a vitalidade da espécie que se afasta da inteligência.

Lapoujade sobre o apego à vida vai dizer que existem três formas de apego à vida, sendo as duas primeiras, obediência e crença, demarcam os limites da espécie humana por serem circunscritas a inteligência. Os círculos da história das técnicas e das religiões são condicionamentos do individuo e da sociedade, não é possível sair deles, apenas expandi-los. Pode-se entender que existem sociedades fechadas ou ainda bolhas de humanidade, as quais possuem a religião como uma forma estática. Importante se faz notar que essa não saída configura a doença da espécie, que é constituída da sua normalidade, "seu sofrimento vem da sua inteligência e da representação do real que ela impõe a sua atenção." A única forma de se suportar o sofrimento oriundo da inteligência é mergulhar em delírios e fabulações que reconstruíram o apego à vida, isto é, uma restauração do equilíbrio natural.

A terceira forma de apego à vida é o desapego. Trata-se de um amor pelo movimento da vida. O desapego é uma violência a natureza e preciso transformá-la, daí surge a importância do místico, "pular fora do plano da natureza", um movimento anormal, mas não patológico. Essa mudança repentina é a "passagem do aberto para fechado, da vida habitual para a vida mística." Essas três formas de apego à vida correspondem ao que Lapoujade chama de três imperativos: obedecer, crer e criar, que são definidos por ele como "forças supraintelectuais". Isso porque ele estabelece uma teoria dos equilíbrios que acredita atravessar toda a obra de Bergson, alternâncias de equilíbrios e desequilíbrios e tendências que subordinam umas às outras, o qual o equilíbrio natural sempre está calcado na normalidade da ordem social. Sua defesa é em direção ao equilíbrio superior, que nada mais é que um salto intensivo que resulta numa perda de equilíbrio operando uma crise mística.

A emoção criadora é o acúmulo de todas essas formas de apego à vida, é a integral que reúne as afecções da sensibilidade. Não tem sua origem no corpo, mas no espírito, e sua temporalidade é pura duração, uma evolução do pensamento. O apego à vida se torna um princípio criador, se confunde com uma nova forma de confiança e é um imenso impulso, ultrapassa o místico e se libera de todos os círculos criados pela humanidade. A emoção criadora se dá na percepção, se realizando intuitivamente.

No quarto capítulo, Lapoujade aborda de modo sucinto o Bergson espiritualista em oposição a um pensamento "intelectualista", em que vai deslocar o homem como centro da filosofia. A experiência humana é limitada por círculos construídos e impostos pela inteligência, "o homem está literalmente circundado pela sua inteligência." Neste capítulo vemos um claro combate bergsoniano a estes círculos, uma vez que eles impossibilitam a criação. Contudo, dentro da filosofia de Bergson a homem possui lugar privilegiado por ser o único que consegue superar sua inteligência e adentrar em todos os níveis de realidade. É o espírito que confere essa habilidade ao homem.

O autor do livro aqui resenhado coloca ainda uma possibilidade de conhecimento definindo como algo comum a Bergson, perspectivismos, que por sua vez se contrapõe a teorias rígidas como mecanismo, finalismo, evolucionismo, por tecer uma nova abordagem diferente do movimento. Em Bergson, as espécies se desenvolvem pelo impulso interior.

Em suma o livro é direcionado aos estudiosos de Bergson, aprofunda as questões levantadas em suas principais obras como Evolução Criadora, Energia Espiritual, Matéria e Memória, As duas fontes da moral e da Religião, O riso, Pensamento

Movente entre outros. Nesse perscrutar das questões a partir de desvios e não linearidade, coloca a duração como base principal de sua filosofia e entende a emoção como aplicação dos afetos.