UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Louis José Pacheco de Oliveira

POR UMA REAPROPRIAÇÃO DA IDEIA DE HOMEM

SÃO PAULO
2015

LOUIS JOSÉ PACHECO DE OLIVEIRA

POR UMA REAPROPRIAÇÃO DA IDEIA DE HOMEM

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em educação.

Área de concentração: Cultura, Organização e Educação

Orientador: Prof. Dr. Rogério de Almeida

SÃO PAULO
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.017 O48p	Oliveira, Louis José Pacheco Por uma reapropriação da ideia de homem / Louis José Pacheco de Oliveira; orientação Rogério de Almeida. São Paulo: s. n., 2015. 301 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação.
Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação) - -
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Filosofia trágica 2. Contemporaneidade 3. Sujeito
4. Blefe 5. Real I. Almeida, Rogério de, orient.

OLIVEIRA, Louis José Pacheco de
Por uma Reapropriação da Ideia de Homem

Banca Examinadora

Prof. Dr. Rogério de almeida

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior

Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Eusébio

Prof. Dr. Fernando Campos

Profa. Dra. Elni Elisa Willms

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, José, por tudo que fez em nosso nome (meu e de meus irmãos), como se fosse o seu.

Ao meu filho, Gregor, que aprendeu a conviver e a respeitar a linguagem fria e entusiasmada de meu silêncio.

Aos velhos amigos, Elias Demian, Daniel Schneider, Roberto Palazzi, Christian Pelegrini, Rodrigo Gonçalves, sempre abertos para acaloradas discussões e para colocar em xeque as certezas mais canônicas.

Ao sistema Janus e seus representantes, cuja simbiose demonstra o quanto a questão humana é algo prioritário para esse deus e seus pares de duas caras.

Ao meu orientador, Rogério de Almeida, companheiro de longos debates e de uma extensa convivência, tão harmoniosa e tão produtiva.

Ao meu amigo das horas mais comuns, Cesar Zamberlan, sempre disposto a partilhar um novo pensamento/teoria em qualquer boteco que sirva um café decente.

Ao Gerson Heidrich, pela ajuda com o Abstract.

Aos vultos que encontro por aí e que tanto me alegram com seus motivos tão simples, que acabam me envolvendo com a alegria desse mundo e ensinando-me a ser o que é possível ser... nada além disso aqui.

Aos professores que aceitaram participar desta banca: Oswaldo Giacoia Júnior, Marcos S. Pagotto-Eusébio, Fernando Campos, Elni Elisa Willms – por dispenderem seu tempo neste trabalho.

Há muitos anos, um rapaz – por sinal que bonito – estava para se casar com uma linda moça, a aprazimento de todos, pais e mães, irmãos, tios e primos. Mas o noivo demorava o consórcio; adiava de um sábado para outro, depois quinta-feira, logo terça, mais tarde sábado; dois meses de espera. Ao fim desse tempo, o futuro sogro comunicou à mulher os seus receios. Talvez o rapaz não quisesse casar. A sogra, que antes de o ser já era, pegou do pau da moral, e foi ter com o esquivo genro. Que histórias eram aquelas de adiamentos?

– Perdão, minha senhora, é uma nobre e alta razão; espero apenas...

– Apenas...?

– Apenas o meu título de agrimensor.

– De agrimensor? Mas quem lhe diz que minha filha precisa do seu ofício para comer? Case, que não morrerá de fome; o título virá depois.

– Perdão, mas não é pelo título de agrimensor, propriamente dito, que estou demorando o casamento. Lá na roça dá-se ao agrimensor, por cortesia, o título de doutor, e eu quisera casar doutor...

Sogra, sogro, noiva, parentes, todos entenderam esta sutileza, e aprovaram o moço. Em boa hora o fizeram. Dali a três meses recebia o noivo os títulos de agrimensor, de doutor e de marido.

Machado de Assis (2008:91-92)

El doble, el estilo de la grandilocuencia, así como la metafísica, la ilusión oracular y tantas otras estrategias filosóficas y literarias tienen como propósito no reconocer la idiotez de lo real, el hecho palmario de que lo real, en el fondo y en definitiva, es nada. Parece una constatación insoslayable de la nada. Pero, a juzgar por el relato de esta travesía nocturna, hete aquí que esa constatación que parecía tan simple se revela en y desde la experiencia de la finitud como especialmente dramática y dolorosa. No es en absoluto una experiencia alegre sino más bien triste, incluso terrible.

Clément Rosset (Travesía Nocturna, 2006:150)

RESUMO

Esta tese se insere na temática da crise dos grandes discursos, reconhecendo que ao contrário do colapso ou do fim das metanarrativas, eles se abriram, possibilitando a reapropriação de uma outra ideia de homem. Uma ideia que traz como base a gramática trágica. Trágico, aqui, é o que vislumbra o real como idiota, simples, aprovador de todos os acontecimentos, suficiente para reconfigurar a imageria contemporânea e identificar, no âmbito de sua gramática, a presença do sujeito *idiotès* (vulgar e idiota), uma presença que foi negligenciada ao longo de toda modernidade. Para tratar dessa reapropriação – do homem e do sujeito –, este estudo se desenvolve a partir de três esferas de observação: a) o advento da racionalidade e a construção de um modelo de sujeito forte, que se tornará a base de uma tradição; b) a crise deste modelo e o seu encontro com o pensamento fraco (Vattimo); e c) o reordenamento da gramática moderna que, intensificando-se idiota, aponta para um outro imaginário. Na primeira, exponho a preferência da racionalidade moderna por um homem e um sujeito fortes e sua consequente reprovação das narrativas que desprezam a noção de natureza ou afirmam o homem vulgar, fruto do acaso e da idiotia humana; na segunda, analiso a época contemporânea apontando para uma reconfiguração conceitual que, a partir da crise das noções de ser e de natureza (impostas por Nietzsche), aponta para o surgimento do pensamento fraco/débil; no terceiro, com foco na filosofia trágica rossetiana, fixo os desdobramentos de suas noções de acaso, de convenção, de aprovação, de um real *idiotès*, para a constituição do sujeito contemporâneo. Por fim, aponto para a liberação da imageria trágica e sua expressão idiota, que aproximam o homem de sua condição mais humana: essa idiotia. Ou seja, o objetivo é reapropriar-se de uma gramática e de um homem que nunca apareceram como aspiração no âmbito dos discursos hegemônicos e que agora evidenciam-se no campo da contemporaneidade.

Palavras-chave: filosofia trágica, contemporaneidade, sujeito, blefe, real.

ABSTRACT

This theses stands on the theme of the crisis of great discourses, acknowledging that instead of a collapse or an ending of metanarratives, they unfasten, allowing the reappropriation of another idea of man. An idea that brings as groundwork the tragic philosophy. Tragic, here, is seeing the real as idiot, simplistic, an acceptor of everything, enough to reconfigure the contemporary imagery and identificate, on its own grammar, the presence of an *idiotés* subject (vulgar and idiot), a presence that was neglected all through the modernity. To approach such reappropriation – of man and of subject –, this research develops departing of three spheres of observation: a) the advent of rationality and the construction of a strong subject model, that will became the base of a tradition; b) a crisis of such model and its clash with the weak thought (Vattimo); and c) the reordering of the modern grammar that, becoming more idiot, points to another imaginary. On the first, I expose the preference of modern rationality for a strong man and a subject and its consecutive reprobation of narratives that despises the notion of nature or asserts the vulgar man, product of chance and of human idiocy; the second, I analyse the contemporaneity pointing to a conceptual reconfiguration that, departing from the crisis of notions of being and nature (imposed by Nietzsche), points to the emergence of weak thought; on the third, focusing on the rossetian tragic philosophy, assert the developments of its notions of chance, of convention, of approval, of a *idiotés* real, for the constitution of the contemporary subject. Lastly, I point to the liberation of tragic imagery and its idiotic expression that approximates the man to its most human condition: this idiocy. In other words, the aim is reappropriate a grammar and a man that never appear as ambition on scope of hegemonic discourses and now come to light in the field of contemporaneity.

KeyWords: tragic philosophy, contemporaneity, subject, bluff, real.

SUMÁRIO

9	APRESENTAÇÃO
13	INTRODUÇÃO
21	CAPÍTULO I - UMA QUESTÃO TEÓRICA
21	1.1 Das Gramáticas
53	1.2 Das Disposições do Sujeito
66	1.3 O Lugar do Sujeito
83	CAPÍTULO II - O DESPERTAR DO SUJEITO
87	2.1 Um Novo sujeito
90	2.1.1 O Sujeito: Senhor do Natural
94	2.1.2 A Correção de Sentido
100	2.1.3 A Utopia Racionalista
107	2.2 A Utopia Criticista
117	2.2.1 O Empreendimento Agressivo da Regulação
120	2.2.2 Depurando o Que é Humano
131	2.3 A Ruptura Nietzscheana
132	2.3.1 A Diagnose da Decadência
138	2.3.2 Críticas Nietzscheanas
153	2.3.3 Da Morte de Deus à Suposta Decadência de uma Civilização
165	CAPÍTULO III - DA DESCONSTRUÇÃO DO SUJEITO: O PENSAMENTO FRACO
172	3.1 Da Desconstrução Moderna: do pensamento forte ao pensamento fraco
174	3.1.1 Pensamento Forte e Sua Gramática
178	a) O Ser-Aí Heideggeriano
184	b) O Esquecimento do Ser e a Nova Desconstrução
188	3.1.2 O Pensamento Fraco - <i>Pensiero Debole</i>
193	a) As Medidas da Fragilidade
202	b) Desconstrução ou Afirmação do Sujeito?

211	CAPÍTULO IV - REAPROPRIANDO UMA IDEIA DE HOMEM
222	4.1 Antes de Tudo: a percepção trágica
228	4.2 Da Primeira Reapropriação: o homem visível
235	4.2.1 O homem vulgar
245	4.2.2 O homem <i>despejado</i> como aquele que se decifrou
255	4.3 Da Segunda Reapropriação: o sujeito idiota (<i>idiotès</i>)
261	4.3.1 O sujeito idiota: um virtuose
266	4.3.2 A desenvoltura do sujeito idiota
277	CONCLUSÃO
289	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APRESENTAÇÃO

Esta tese, ao mesmo tempo em que dá continuidade ao meu trabalho de mestrado, aprofunda alguns de seus temas: o sujeito, o trágico, o comum (idiotia) etc. O argumento que vai regê-la é o de que para além das teorias clássicas (Descartes e Kant) e das teorias desconstrutivistas (contemporâneas), que pelejam (pelejaram) para estabelecer um estatuto para o sujeito ou o seu fim, o sujeito permanece. E permanece, ainda que coexistindo com essas referências, como um outro encontrado em sua superfície, submetido à suposta desordem do cotidiano e, nesse mesmo cotidiano, encontrando o afastamento necessário para abundar sua força e sua presença. Trata-se de um deslocamento. Se, antes, colocava-se o sujeito no alto, como senhor do mundo, agora ele se torna a matéria desse mundo, sem estranheza, disposto à sua crueza, semelhante à sua idiotia.

Tendo como tema central a ideia de sujeito, tão desgastada nesses dias, investigo como 'uma falsa ideia de homem' pode nos levar a desconhecer que, o que se tem como falso ou decaído – as estruturas, o simbólico, a gramática que nos rege –, de forma inesperada abre um outro ambiente para o homem e, ao contrário de negá-lo, afirma-o mais ainda.

Responder a isso, mediante a apresentação da suposta crise dos valores contemporâneos, nos fez recuar à análise de algumas escolas do pensamento. Nessa análise, sem dispor exaustivamente o discurso de certos filósofos – o que eu não conseguiria –, a categoria escolhida foi a de assinalar/apresentar algumas correntes que, em relação ao sujeito, mapearam seu significado. Por isso, a escolha por Descartes, Kant e Nietzsche e, posteriormente, por Vattimo e Rosset. Os dois primeiros, na elucidação do sujeito da racionalidade; com Nietzsche, na direção de sua desestabilização, apresentando-o como uma categoria menor, às vezes sem presença. Com Vattimo, o pensamento contemporâneo em sua agoridade, focando nos aspectos que apresentam uma nova realidade para o homem e para o sujeito. E, sobre tudo isso, ora estruturando-se como pano de fundo de toda tese, ora como o seu ponto focal de referência, trato do pensamento trágico, na perspectiva de Clément Rosset. Trágico é o que vai abandonar todas as categorias originárias,

relativas às ideias de natureza, metafísica etc., e passar à negação de qualquer refração ontológica. Assim, o trágico aparece como um vestígio silencioso em todas as gramáticas, cuja qualidade é, ainda que negada, constituir-se num traço que dá regularidade à existência.

Essa opção por apresentar alguns pensadores e algumas de suas questões referentes ao sujeito levou-me a um itinerário histórico. Poderia ser diferente? Poderia. Como a questão aqui é pensar a crise do homem e do sujeito no universo da contemporaneidade, e o contemporâneo pensado como pós-modernidade, ou seja, o aqui e o agora, toda essa exposição/reflexão não necessitaria desse longo retorno no tempo. Creio que, por um vício de formação – sou graduado em história –, esse ímpeto por compor um olhar no e sobre o tempo levou-me a esse caminho. E, caminho trilhado, o terreno exigiu um certo arranjo para encontrar os elos que demarcariam as disposições do sujeito para afirmar-se como dotado de uma certa regularidade e de poder e, em outro, no curso para marcar sua crise. Feito isso, a situação exigiu o rastreamento do percurso do discurso trágico, presente em qualquer ambiente, mas sempre operado como inexistente ou como o que não pode ser pensado. Mas deixando seu repouso aparente para passar ao acontecimento, o trágico realiza-se na contemporaneidade preconizando, como reflexo, o sentimento de queda, quando o que ele traz é o de afirmação, por aprovar tudo.

Percorrido este processo, regressamos ao sujeito e, como base, à reapropriação da ideia de homem... De uma ideia¹. Como sentença, essa ideia significa que algo será reerguido, que se dará uma constatação, ou que, com crise de certas noções de sujeito e de homem, uma outra noção empreenderá seu ressurgimento, ainda que ignorado como uma forma de consciência.

Assim, esta tese se desenvolve em torno da premissa de que o homem e o sujeito na contemporaneidade mostram-se plenos, inscritos nas proposições mais comuns do dia a dia. E o intuito de fazer essa discussão e tratar desses temas – o

---

¹ A ideia do título desta tese – *Uma reapropriação da ideia de homem* – nasce a partir da leitura da obra da filósofa e educadora Beatriz Alexandrina de Moura Fétizon, "Sombra e Luz: o tempo habitado". No capítulo II – Mito e Trabalho: nos caminhos da educação, o segundo subitem é: Imaginário e cultura: reinvenção do modelo social e reapropriação da ideia de homem.

homem e o sujeito – é o de mostra que, afirmando ou não uma gramática, o homem continua homem, sempre dotado de todos e de nenhum sentido, por isso trágico. E que se em algum momento da história certas gramáticas procuraram imobilizar o sentimento/pensamento trágico, mesmo assim ele sobrevém sempre vivo, um testemunho do real idiota que impõe ao sujeito a sua separação: entre o que finge pertencer e ao que pertence... em relação ao seu real.

Ora, se se pensar em qualquer contribuição deste estudo, ela pode ser encontrada na constatação de que nada há para além disso que conhecemos e que, neste caso, que todo entendimento sobre o homem e suas ações não podem nos levar a outro lugar, já que tudo, sempre, coincide com aquilo que consolidamos como gramática. Ou seja, o pensamento trágico nos aproxima do sentimento de que somos muito pouco (que podemos muito pouco); nos aproxima do real através do imaginário idiota, e não mais da ilusão; que somos homens assim, vulgares, sem desejar um para-além-do-homem em relação a essa humanidade. Neste caso, quando o sentimento trágico ronda nossa condição, é como se ele nos convidasse para dar vazão à nossa humanidade, tratando-a como sintoma de um real idiota que delimita nosso lugar e, nele, do que devemos tratar: de um homem que não necessita de desculpas e de contritos. Passado ao trágico, o homem parece sempre anunciar o seu desejo por aprovar o real. Como se não sentisse mais vergonha por perceber aquilo que é ou de ter que se anunciar como um animal sem virtude, ou com todas elas.

INTRODUÇÃO

O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!
Nietzsche (2001, §301:204)

Sempre nos assustamos em momentos de crise, como agora. E o que parece é que nunca estamos preparados para viver esses momentos. Como se todas as teorias, sólidas ou não, não conseguissem dar conta do que se passa. E a tendência é observar a crise com argumentos que não coincidem com a agoridade, ou seja, com a tensão que parece explodir nossas representações e nos apresentar obsoletos.

Reunindo uma monta de argumentos, quase todos velhos, quase todos viciados em suas bases – porque tratam de uma outra economia simbólica –, nos deixamos à deriva de uma condição que nos aproxima do sentimento de mal-estar em relação a nós mesmos e ao que representamos. E, nessa condição, tagarelamos muito sem dar qualquer passo em direção ao que consentimos, deixando escapar o tempo mesmo em que tudo acontece.

No entanto, não é por isso que não apontamos possibilidades. Utilizamos o que temos à mão. E o que temos nos leva a afirmar que vivemos uma turbulência – em todas as estruturas –, marcada pela aprovação do imaginário contemporâneo e pela abertura das grandes narrativas. De um lado a outro, teorias se misturam, e tudo o que neste campo era tradicional ou sagrado, procura recompor-se, atualizando-se. O marxismo ortodoxo vira neo-marxismo; o estruturalismo, pós-estruturalismo; o moderno transforma-se em pós-moderno, hipermoderno, imundo, hiperreal; a sociedade tradicional, em sociedade transbordante, em pós-industrial, em sociedade fractalizada ou no próprio desaparecimento do social; o liberal, em neoliberal etc.

Neste ambiente de mudanças, o imaginário contemporâneo liberou tensões provocando uma tal dispersão dos sentidos que o homem foi forçado, para

sobreviver, a se desligar de certas bases e aproximar-se de outras. Certos ideais ruíram, a grandiosidade humana foi afetada, perdeu-se a fé na representação metafísica, e um tipo de sujeito que se identificava com a noção de transcendência começou a olhar para outras fontes, principalmente para a idiotia do real.

Liberada essas tensões, o homem saiu do lugar. E uma verborragia extenuante, que assumia a posição do real pelejando para tocar em todos os seus orifícios e afirmar que o homem devia sua representação a certas fontes – supra-humanas –, viu-se desacreditada. E esse homem, sentindo-se em outro lugar, se soltou das amarras modernas disposto a ser o que ele era: idiota. Nesse caso, uma velha gramática e suas falsas medidas foram identificadas. E, identificadas, suas narrativas ilusórias não conseguiam reafirmar a condição do homem forte e continuar negando a sua condição mais humana, nessa hora em que ele se apresenta. E quando ele se apresenta, o que se vê é um animal de nada, obra de um acaso de acontecimentos que ele mesmo constrói.

Nem tudo, porém, cedeu a esse novo imaginário ou, às suas gramáticas. Ainda está bem viva a ideia de que o homem contemporâneo é um sujeito depreciado ou sem luz. Mas, o que se sabe agora, é que esse homem não deixa de ser belo, feio, altruísta, mesquinho ou, um criador de nada, que sempre se esforça para se parecer outro e é, sempre, o mesmo. O que nos parece é que o homem superou a representação de si mesmo como um ser decaído e que, quanto mais se insiste em engrandecê-lo e em fazê-lo outro, o sentimento é que por esse caminho não vamos chegar a lugar nenhum, a não ser em um tipo ideal de homem, que sempre se mostrou um engano.

O que quero dizer? Que o homem foi levado a olhar para si mesmo e a se reconhecer. E reconheceu a si mesmo em seu aspecto mais humano, quando ele, a despeito de crenças ou ideologias finalísticas – que desejavam-no sobre uma teatralidade que ele não podia viver –, já era um outro de um mesmo sujeito presente em toda a história, o sujeito idiota. E ainda que certas gramáticas neguem essa presença e insistam em rotular esse homem como uma figura menor, por não responder ou estar em débito com um projeto civilizacional que desmoronou, ele imprime seu ritmo ao mundo.

Ora, não temos como negar o que o homem é! Podemos, sim, fazer o que fazemos – no campo de sua representação – apresentando-o como um sujeito que perdeu sua nobreza ou mesmo que desaprendeu a ser o que foi preparado para ser: mais que humano. E o pior disso tudo é que não percebemos que sempre nos envolvemos com a ideia de um pós-humano, não do humano. E isto não é novo! Nasceu com os gregos, principalmente com Platão, e seguiu Ocidente afora. E golpeando essa tecla, insistimos em constituir esse homem como um 'tipo' que ainda desejamos: de um ser racional pleno, capaz de dominar e ordenar todas as coisas.

No entanto, a contemporaneidade aglutinou tantos planos enganosos, reflexos de projetos de uma civilização e de um tipo de progresso, que fomos forçados a perceber que, para além de nossos delírios, há um "cômputo/sujeito" que não corresponde ao que sonhamos ter ou ser.

Para corresponder com o real precisamos, creio, falar do real que vivemos. E vivemos segundo um dado percurso que cumprimos, por um itinerário que somos obrigados ou escolhemos percorrer. Esta tese, por isso, é meu percurso!! Acumulando uma dada experiência, prática e teórica, senti o peso de um imaginário que me levou a conceber a vida dentro de uma tradição metafísica, o que senti, já mais velho, como “desprezo pela vida”². O que me restou? Procurar aprová-la afastando-me de uma falsa medida do real e do homem.

Assim, neste trabalho, dou palavra ao que experimento, investigando as bases que instituíram os modelos de sujeito e de um homem exemplar, então arraigados numa fantasiosa observação de ambos. E, ao mesmo tempo, e como alternativa a esse modelo – o que aqui é essencial –, defendo um outro tipo de sujeito, de um sujeito que é fruto da herança trágica e que se reconhece no acaso de todas as somas desse mesmo acaso, sem sentido, sem finalidade. Nesse itinerário, procurando não fugir do real, senti a violência da gramática moderna e procurei, antes de acusá-la de morta, afirmar que ela está aberta, que abocanha todas as gramáticas possibilitando-lhes expressar. Por isso, não defendo que só o

---

² Giacoia Júnior, O. Nietzsche. São Paulo, Publifolha. 2000.

sujeito idiota se apresenta como a única referência para o homem. Que fique claro: é minha referência, a figura que encontro para justificar um suposto caos e dar-lhe sentido negando o caos como desordem e apontando esse mesmo caos como a ordem mais humana.

Jamais podemos esquecer que somos produtos de uma gramática, de uma gramática que nos destina a certas crenças, a fazer valer certos motivos e supostas verdades. E, se assim acolhidos, e acolhidos por séculos, não é fácil desembaraçar-se de um imbróglio teórico – que institui um mundo e o faz como verdadeiro –, olhar para o lado e perceber que, para além do que teimamos enxergar, é possível perceber outros modos, tanto para o sujeito como para o homem. Foi esse outro modo que detectei; o que senti presentificar como o agora. E é esse agora, como o real, que assume a matéria mais relevante nesta tese. E se abordo o passado, o fim é a busca de certos ruídos para compor o agora. Mas como o passado é sempre uma imperfeição, eu sei que posso distorcê-lo, interpretá-lo para além daqueles que o viveram e que sempre devo aproximar-me muito mais do erro do que de sua verdade. Mas, aqui, esse retorno foi exigido. Para enunciar o imaginário contemporâneo como idiota, certas parcelas do passado, de sua tradição filosófica, não poderiam ser desprezadas: elas traziam os fundamentos do agora, ainda que como uma outra expressão.

O agora – o contemporâneo, o pós-moderno – deve ser tratado com júbilo. Por se apresentar sobre uma multiplicidade simbólica, ele gera – pelo menos gerou em alguns – a necessidade de detectar certas narrativas que nos levam a pensar – me levou – que existe uma velha noção de homem sobrevivendo a todas as borrascas socioculturais, político-econômicas e ideológicas. Essa noção? O velho sujeito que sente e se orienta pela gramática trágica.

Baseando-me nesta gramática me propus a reconhecer uma peleja. Uma peleja entre as gramáticas que têm por base certas essências e a ideia do pós-humano, por isso de um sujeito forte e, de outro, a gramática trágica, que se afasta das utopias e quer o espetáculo humano como idiota. Neste caso, é uma pesquisa que procura sacar do silêncio essa segunda gramática e fazê-la falar. Sacá-la, traçando que sobre todas as nossas construções gramaticais – que mantém uma

economia simbólica inalterada –, a performatividade da gramática trágica pode ser, ao contrário, a narrativa que historicamente nos manteve assentados na história, seja qual história for.

Por que esta pesquisa? Porque eu precisava dialogar com o mundo e esclarecer certos pontos que em minha história afastavam-me da vida como um ambiente para ser celebrado. E mesmo que marcasse como erro minhas conclusões, entendia que elas eram minhas e que meu itinerário, por isso, acomodaria uma gramática mais suave para meus próprios passos. Se cheguei a algum lugar? Aprendi, neste caminho, que não há lugar para chegar e que a vida sempre retorna ao mesmo, para todos os homens. Apesar de tudo, pude reencontrar uma narrativa que achei necessária para afirmar que o homem, enquanto sujeito, livre de naturezas e essências, pode perceber sua ação em outras enunciações, então pequenas, imperfeitas, sem alvo.

Esta tese constituiu-se – se se pensar nos prazos exigidos pela Academia – num longo percurso. São 12 anos entre interrupções e retornos. Nesse tempo, senti-me livre para mudar de enfoque, para alterar minhas preocupações e deixar, encadeado por minha caminhada, fluir minha intuição, o que sentia em relação à vida, à sua força. Por isso, todos os erros aqui são meus, ensombrecidos por minha cegueira ou por minha lucidez.

Dividida em quatro capítulos, esta tese compõe um itinerário sobre a imageria moderna e trágica. Seu fim: aprovar a vida, o real, reapropriando uma ideia de homem que nunca se fez tão viva como agora, repercutindo como idiota.

No primeiro capítulo, dividido em três subtópicos, apresento alguns aspectos conceituais que, sob tramas teóricas, modelam um tipo de enunciação e desejam o homem fora de seu lugar, essencialmente, do real *idiota*. No primeiro subtópico, "Das Gramáticas", são problematizadas as noções de imaginário e de gramática, e fixado como o imaginário comporta inúmeras gramáticas e como, nesse movimento, uma gramática, com suas narrativas, sempre procurará a condição de uma exposição superior. Observando a abertura da gramática moderna, aponto para o despertar/aparecer da gramática trágica e, como consequência, a primazia

da idiotia. No segundo subtópico, "As Disposições do Sujeito", contraponho à ideia da morte do sujeito, que se entrelaça com a ideia de fim ou da desconstrução moderna, a aprovação do homem como sujeito de existência precária, às vezes vulgar, às vezes idiota (trágico), que aceita a vida e se sente presente ao vivê-la. No terceiro subtópico, "O Lugar do Sujeito", apresento a gramática trágica e sua voz idiota, que traz à luz a aprovação de todas as coisas. Compreendendo o lugar do sujeito como o lugar de sua idiotia, sustento como seu itinerário todo o imaginário contemporâneo, tanto o que está mais próximo dele como o que está distante. E tudo isso enquanto jogo no qual o sujeito necessita partilhar e jogar para construir suas armas e assegurar sua sobrevivência. O lugar? Tudo, a despeito de todas as demonstrações e implicações. Assim, neste capítulo, esclareço como do embate entre o tradicional – enquanto referência paradigmática do mundo moderno – e o permanente – o olhar trágico – saltou uma outra gramática para se pensar o homem, abrindo novas possibilidades narrativas para identificá-lo. Por esse caminho, pensando em "Gramáticas", nas "Disposições do Sujeito" e em "seu Lugar", reencontrei certas categorias conceituais – distantes das noções de ser e natureza – que asseguram ao homem a sua plena humanidade, sujeito de sua alegria e de sua desgraça, para além de certas configurações que procuram negá-lo.

No segundo capítulo, "O Despertar do Sujeito", trato da edificação clássica da noção de sujeito, da construção e consolidação de um tipo de sujeito e, posteriormente, com Nietzsche, de sua crise. Aqui, empregando o termo utopia, caracterizo o pensamento moderno – exceto o de Gracián e de outros trágicos – como expressão utópica, que procura fixar para além das possibilidades humanas a sua condição. O foco: os pensamentos de Descartes e Kant. Por que eles? Porque são prodigiosos arquitetos no campo da filosofia. Seus sistemas complexos dão conta de um tipo de representação e chegam a instituir paisagens/gramáticas e todo um itinerário para o pensar no Ocidente. A figura do sujeito, que agora insistimos decaída, é um produto desses mestres. Com Nietzsche, focando em algumas de suas reflexões sobre o sujeito, problematizo como contraponto às correntes anteriores a experiência de uma outra forma de pensar e de conceber o sujeito. Com o pensamento nietzschiano, observo o caminho de uma ruptura paradigmática. No entanto, sem me apegar à sua ferocidade, destaco que a sua

negação, tão violenta, pode gerar na própria noção do que é o trágico um ruído espetacular: de que o homem, apesar de ser o que é, ainda pode transvalorar os valores. O que fica? Que por tanta polêmica Nietzsche acaba desejando as bases do que procura negar: uma outra coisa sobre o real que se tem. É claro, destaco a forte influência de seu pensamento – que refletirá em outros pensadores – na construção/percepção do mundo contemporâneo.

No terceiro capítulo, "Da Desconstrução do Sujeito: o pensamento fraco", entro definitivamente no universo da gramática contemporânea. O foco: as proposições do filósofo Gianni Vattimo sobre o fim da modernidade e o advento do pensamento/sujeito fraco. No seio dos pensadores pós-modernos, Vattimo é o que declara mais claramente a morte do moderno. Nele encontramos uma ruptura. E essa ruptura aponta para duas noções básicas: a crise do ser e a desconstrução dos pilares modernos. Mesmo declarando o fim da modernidade, Vattimo escapa das correntes que, pretendendo o presente como crítico, acusam o animal humano de uma figura perdida e sem saídas. Por seu percurso, sem se mostrar perplexo diante do presente, Vattimo aponta para o caos contemporâneo e, neste caos, encontra os elementos primordiais – no âmbito de uma multiplicidade de representações locais – para dar lugar a um outro pensamento e um outro sujeito, cuja expressão será o seu idioleto. Neste caso, Vattimo ainda acredita ser possível um outro do homem para provocar uma linguagem que, para além da narrativa moderna, institua seu saber como um outro saber. Divergindo de suas teses, mas reconhecendo sua influência, procuro demonstrar que na idiotia contemporânea não há mais lugar para dissidências ou idioletos supra-gramaticais. E que ele – ao estabelecer um paralelo entre as concepções de pensamento forte e pensamento fraco, utilizando-se da noção do 'ser-aí' heideggeriana e empregando a ideia do "esquecimento do ser e de uma nova desconstrução" –, ao apontar para um suposto aparecimento de um outro sujeito, não deixa de elucidar os fins modernos e desejar, no âmbito da própria modernidade, algo novo, o que é eminentemente moderno. Como se Vattimo, ainda que assumisse a crise do ser e o fim do mundo moderno, não pudesse admitir que nada mais resta como valor, porque todos, ao sobreviver, se equivalem.

No quarto capítulo, "Reapropriando uma ideia de homem", trato da linguagem trágica e, principalmente, de seu reflexo, o sujeito idiota. Aqui, a noção de reapropriação aparece como sintoma de uma busca que tem por finalidade um reencontro, afastando-se das ideias de ruptura ou de novidades. Reencontro com um tipo de sujeito que sempre esteve aí, em qualquer história ou cultura, escondido sob a reputação de não ser nada ou ser idiota. Idiota, aqui, aparece como o que é simples, particular, único. Neste caso, tratando do sujeito, ele é aquilo que pode e, com o que pode, onde se reconhece. Não há mais lugar ou sentido para se louvar uma narrativa fora de seu nicho de autoridade. O sujeito idiota não precisa ir além de certos limites. Tudo se tornou vulgar, desacreditado. Vulgar e desacreditado, como o próprio sujeito, que percebeu a si mesmo como uma figura incorrigível, afirmadora do acaso das situações, cuja especificidade parece ser a de que ele compreende o que acontece como afirmação de um acaso de nada, cujo alcance é bem pequeno. Ora, desde o universo dos sábios gregos, anteriores ou contemporâneos de Sócrates, que esse sujeito idiota mantém-se vivo, senhor de seus modos e de uma dada gramática. E, como senhor, à revelia de gramáticas, revoluções ou elementos mediadores. O fim, então, não é dar voz a esse sujeito e fazê-lo ganhar a história. Ele sempre desfrutou de sua história, a história que lhe interessava. A questão é, aqui, apontar sua sobrevivência/resistência acima de tudo o que podemos pensar. E, neste caso, que se articulamos essa compreensão com os modos de sua experiência, que esse sujeito terá, no âmbito de suas escolhas, um real mais autêntico... por isso visto, por isso compreendido, já que o real passa pela realização desse sujeito e o sujeito pela realização desse real, ambos marcados pela idiotia.

CAPÍTULO I: UMA QUESTÃO TEÓRICA

Um método é o espaço estriado da *cogitatio universalis*, e traça um caminho que deve ser seguido de um ponto a outro. Mas a forma de exterioridade situa o pensamento num espaço liso que ele deve ocupar sem poder ser medido, e para o qual não há método possível, reprodução concebível, mas somente revezamentos, *intermezzi*, relances.

(Deleuze; Guattari, 1997:47)

1.1.1. Das Gramáticas³

Desde que o homem procurou se afastar da referência do nada ou do sentimento de aniquilamento – quando percebeu a morte⁴ – que ele vem forjando representações. Por essas representações, compõe uma economia simbólica necessária para dispor um estado para as coisas que, ocupando o lugar mesmo da existência – o imaginário⁵ –, passa a ter sentido. Imaginário posto, o jogo humano – de sua existência – inicia-se a partir de certas noções que mediatizam percepções e comportamentos.

O homem sempre joga a partir de um determinado imaginário e, nesse imaginário, segundo uma dada gramática. O imaginário é cheio de gramáticas. E cada gramática traz uma determinada narrativa, com seu olhar e sua interpretação sobre o mundo, o que faz a história humana ser marcada por conflitos⁶ entre

---

³ Gramática – "A organização articulada de uma percepção, uma reflexão ou uma experiência; como a estrutura nervosa da consciência quando se comunica consigo mesma e com os outros" (STEINER, 2003:14).

⁴ Segundo Edgar Morin (2005:116), "Todo parece indicarnos que la conciencia de la muerte que emerge en sapiens está constituida por la interacción entre una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad y una conciencia subjetiva que afirma, si no la inmortalidad, sí como mínimo la existencia de una vida más allá de la muerte (...) [E neste caso] que este hombre no sólo rehusa admitir la muerte, sino que la recusa, la supera y la resuelve a través del mito y de la magia."

⁵ Segundo Gilbert Durand, o imaginário é "o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens (...), o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano" (DURAND, 2002:18); Para Clément Rosset, o imaginário "es una de las maneras de aprehender lo real [diferentemente do ilusório], que es la manera por excelencia de negación de lo real" (ROSSET, 2008:89).

⁶ O campo desses conflitos é demasiado extenso. E, se se pensar, impossível. Enumero os mais comuns, para se ter uma ideia do que estou tratando: Gregos x Troianos, Persas x Gregos, Romanos x o mundo europeu ou as culturas do norte da África), Reinos ou Estados nacionais x culturas locais, Estados modernos x culturas 'não civilizadas'. E aqui, tratando muito mais dos aspectos políticos. Se observássemos aspectos referentes aos valores humanos – morais e éticos ou da cultura –,

gramáticas. Conflitos, nos quais os adversários procuravam fixar o caráter de superioridade das categorias de determinadas estruturas narrativas, que passariam a ser asseguradas como modelos exemplares.

Uma gramática é, inevitavelmente, uma intuição sobre o mundo. Enquanto experiência ou percepção deste mundo, encerra uma representação, ordena-lhe um movimento. Nesta pesquisa, a noção de gramática aparece como um campo complexo de representações que, acarretando sentido para cada elemento que compõe uma dada cultura, confere a esses elementos um valor e admite-os como identificáveis. As gramáticas, por isso, respondem às necessidades dos grupos humanos, a partir de suas relações e afinidades, gostos e estética, poder e contratos. Assim, no campo do imaginário, antes de querer se harmonizar na diferença, uma gramática procura encerrar uma representação atribuindo-lhe fronteiras maiores e admitindo-a como sinônimo do que é certo, ou seja, deseja assumir a condição de 'imaginário súpero' e, sobre outras, impor-lhes o silêncio ou o fim.

Neste ponto, é necessário perceber que uma gramática não nasce do esforço de um exegeta, que elabora o mundo a partir de seu puro empenho lógico. Uma gramática é o resultado de uma herança; de uma herança sobrecarregada de valores do saber comum, ou seja, de uma visão comum do mundo. Como saber primeiro, essa visão comum do mundo⁷ é fruto do acaso de todas as produções simbólicas que ocorreram e ocorrem ao largo da experiência de determinado povo. E, neste percurso, será o acúmulo de práticas sobre práticas, do que se ponderou como algo bom ou nocivo para a maioria e que poderia manter ou ameaçar a sobrevivência do grupo – a base é o costume – o que comporá esse imaginário, repleto de gramáticas. Um imaginário ou uma gramática, fruto de uma dada experiência, que acusará, com o tempo, o predomínio de uma leitura de mundo, de uma representação. Representação, então, eleita ao acaso daquilo que se

---

cairíamos no campo das lutas gramáticas vivas no próprio seio do imaginário de um mesmo povo e, como consequência, da validação de determinada narrativa.

⁷ Como quer Porchat (1981:137), em relação à visão comum do mundo, “É como se houvesse um tempo lógico da instauração filosófica. Descoberta do conflito das filosofias, experiência da sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da vida comum”.

experimentou e que se percebeu como algo necessário para alimentar as necessidades de uma coletividade.

Essa gramática do comum – do saber da idiotia⁸ – é a única entre tantos saberes que, independentemente de qualquer ciclo histórico, sobreviveu e ainda sobrevive. Abocanha representações, têm-nas em seu corpo, cede ou não um lugar para suas manifestações, mas é sempre maior. No entanto, mesmo como fonte inesgotável para todas as outras representações, ela sempre é negada como expressão maior no âmbito das gramáticas. Como se nela não fosse possível encontrar nenhum mérito em relação à cultura, e tudo o que comportasse fosse medíocre. Então, essa gramática é negada como saber, sendo classificada como insensata, porque, aos olhos do que se tem como superior, ela refrata e absorve tudo, articula em sua extensão aparências e contradições sem nunca se fixar em uma única coisa. Como se nela não fosse possível encontrar originalidade ou qualquer segurança identitária. E, mesmo se em algum momento aparenta estruturar-se como um só corpo representativo, refletindo um único discurso, não chega a afirmar o porvir dessa estrutura. Em sua totalidade habitam múltiplos corpos representativos e, sobre todos, um nada de verdade, que reinterpreta tudo e constantemente desloca essa verdade para cima ou para baixo ou, mesmo ao silêncio, deixando-a seguir os desejos de uma maioria. Assim, cada povo – aqui pensando em seus supostos representantes: intelectuais, políticos, mulás, pastores e, hoje, a própria mídia –, ao seu modo, tentará ultrapassar este saber, elegendo para si mesmo uma referência supostamente maior dentro de seu imaginário, para se orgulhar, organizar seu mundo e ser multiplicada. Ou seja: mesmo sendo maior e retendo razões mais próximas do acaso da existência e de sua desrazão, o homem sempre procurou se afastar de seus exemplos mais ordinários, contidos nessa gramática.

---

⁸ "Una palabra 'idiotèz'. Idiôtès, idiota, significa simple, particular, único; después por su extesión semântica cuya significación filosófica es de gran alcance, significa persona privada de inteligencia, ser desprovisto de razón. Así, todas las cosas, todas las personas, son idiotas, ya que no existen más que en sí mismas, es decir, son incapaces de aparecer de otro modo que allí donde están y tales como son: incapaces, pues, y en primer lugar, de reflejarse, de aparecer en doble del espejo" (ROSSET, 2004:61).

Essa abertura serve para introduzir o tema que será ressaltado a partir de agora: o choque entre dois tipos de gramáticas. Uma, que traz como base a idiotia, o saber comum, e outra que traz como fonte a ideia de natureza.

Essa discussão coloca lado a lado posições que parecem não existir. Mas, sempre existiram. É necessário reconhecer que em um mundo de múltiplas economias simbólicas – que é o nosso –, padrões de representação se chocam. E, se chocam, é porque o homem ao se ver constituído por uma gramática e crer que dela partem os dados mais apropriados para modelar um estilo, tenderá a negar o que lhe parece diferente e, quase sempre, ofensivo. Acostumado a uma narrativa, ele se prende a ela. Uma narrativa, como quer Peters(s/d:18),

(...) são histórias que as culturas contam sobre suas próprias práticas e crenças, com a finalidade de legitimá-las. Elas funcionam como uma história unificada e singular, cujo propósito é legitimar ou fundar uma série de práticas, uma auto-imagem cultural, um discurso ou uma instituição.

E, se por um lado, encontramos homens que se prendem a certas narrativas e afirmam sua lógica, por outro, encontramos outros homens apegados a outras narrativas, expressando outras lógicas. Desta forma, podemos afirmar que uma de nossas maiores marcas pode ser encontrada no choque dessas narrativas e, conseqüentemente, de gramáticas. Desde sempre e, ainda hoje, repetimos este ciclo: de achar a outra narrativa sempre estranha, utilizando continuamente nossas referências identitárias para impugnar suas referências. Alimentados por este ciclo, seria um erro atribuir como claudicação esse choque, que nos acompanha desde tempos imemoriais; seria o mesmo que negar toda a nossa história e atribuir ao argumento de uma provável natureza benevolente para o homem, que é possível harmonizar representações e, naturalmente, remeter o *Sapiens demens*⁹ à condição de uma cordialidade que ele não possui.

Como animais culturais, estamos prontos para combater por nossos méritos culturais. E combatemos sempre! Tanto no plano da existência material como no plano das teorias, das ideias.

---

⁹ Homo Sapiens demens – "O homem que sentiu a morte e precisou duplicar a sua realidade para afastar-se do nada"(MORIN,1986:278).

Aqui, é o segundo universo, das refregas teóricas, o que nos interessa. Refregas que procuram estabelecer formas de ordenamentos socioculturais, fixando um modelo de representação sobre outros, sempre levadas a cabo por grandes interesses. Essas refregas, segundo o que se estabelece, anulam heranças, negam certos sentidos, procurando indicar uma única gramática para todas as formas de pensamentos.

Em nosso caso – por uma questão de objeto de estudo –, a primeira grande refrega deu-se na antiguidade clássica, quando os pensadores trágicos foram confrontados por Sócrates e estabelecidos como menores. Neste momento, um imaginário que serviu como base para assentar os gregos no jogo de sua vida ordinária e situá-los como senhores, perde seu lugar e se recolhe. Não desaparece, mas sai do centro para a periferia, ou seja, da posição de gesta para cair no domínio, sobretudo, de sistemas que procuravam "transcender o acaso em sistema" (ROSSET, 1989a:63). No seu lugar entra em cena uma nova tendência, mais ilusória e menos realista. Ou seja, uma nova gramática passa a situar os espíritos, a modelar suas emoções, a obrigá-los a pensar de uma outra forma.

Antes da ideia de natureza – base da gramática e do imaginário que predomina deste a Grécia clássica até nossos dias – as gramáticas não procuravam forjar o mundo como sistema. A base dessa gramática repousava na idiotia, e a idiotia, um produto da enunciação trágica do mundo, não compreendia a "repetição-lugar-comum" (ROSSET, 1989a:79), que favorece o sentido de uma natureza. Viva na idiotia, essa gramática tratava de uma complexidade que fazia do pensar um ato que explorava e se conformava, como interpretação, ao que era comum, ou como quer Rosset (2008:54), a um real

(...) que é apenas o real, e nada mais, é insignificante, absurdo, "idiota", como diz Macbeth. Aliás, Macbeth tem razão, pelo menos neste ponto: a realidade é efetivamente idiota. Porque antes de significar imbecil, idiota significa simples, particular, único de sua espécie. Assim é, na verdade, a realidade, e o conjunto dos acontecimentos que a compõem: simples, particular, única – idiotès –, "idiota".

Afirmada a idiotia, procura-se o contentamento com a cena comum, reconhecendo o que é artifício – então, humano –, e o que é da ordem do intocável,

pois que pertencente ao nada. O artifício? Toda cultura. O intocável? A vida. Para aqueles que admitiram essa idiotia, não havia necessidade de superestimar espíritos ou fixar causas. Encontravam-se com o real através da existência mesma, considerando o acaso de suas relações.

Não há hostilidade na aproximação dos pensadores trágicos com o real e, por isso, não necessitam de certos princípios para fundamentá-lo. E sabem, pela aprovação desse mesmo real, que eles são jogados por ele, formados por ele. Por isso, pertencem a um tempo específico, à descoberta de um tipo particular de pensar. Segundo Droit (2012: 75),

O que significa 'pensar', na perspectiva antiga, é ao mesmo tempo mais restrito e mais essencial. Trata-se de ouvir o que o mundo diz, de entender a língua das coisas, o próprio discurso do real, e de conformar a este último não apenas a mente, mas também a totalidade da existência e, se possível, da humanidade. Por isso aquele que entende esta palavra primordial, que a segue, transcreve, explora e transmite, tem dentro de si algo do poeta, do mago, do profeta, assim como do lógico e do raciocinador. É preciso insistir: o filósofo antigo não é como o nosso.

Neste período "tratamos com sábios (sofistas), não com philosophos (filósofos)" (DROIT, 2012:75). Eis o essencial desta diferença: o philosophos quer elevar-se acima do real, quer criá-lo, considerando julgá-lo, medi-lo e, suspeitando sempre de suas manifestações, quer contê-lo; o sábio não tem esperanças em relação ao real, reconhecendo-o como um acaso do próprio acaso, injustificável, mesmo que pensado. O primeiro, nega o que vê, acentua a sua separação com o mundo e quer ajustar o mundo às suas ordenações (essa forma de pensar se perpetuará no Ocidente); o segundo, é esse mesmo mundo, alegre por não poder compreendê-lo como fim. Para o philosophos, o exercício de pensar o real impulsiona-o para um tipo de domínio que procura refrear o que lhe parece caótico; para o sábio, pensar é brincar, é apresentar para si mesmo aquilo que certamente sabe que, mesmo nomeado/narrado, não pode conter a experiência mesma do real, sempre outra e sempre maior.

O Temor? Abraçar um materialismo convicto, que ri do sem sentido, e que reconhece que o mundo é privado de toda significação. Como para o sábio Demócrito de Éfeso que afirma que

A realidade é rigorosamente desprovida de sentido. (E) ainda que os homens devam necessariamente atribuir-lhe um significado, a natureza não possui nenhuma por si mesma. (...) Eterno e incriado, o mundo não possui nenhum sentido (...) É inútil implorar, ou até mesmo procurar descobrir, o segredo da presença - ele não existe. Os homens existem sem motivo, sua vida é um acidente, inelutável, mas sem nenhum alcance particular (DROIT, 2012: 84).

Como um sábio trágico, Demócrito perscruta um tipo de homem que entrelaça sua vida sem sentido – mas, repleta de graça –, à possibilidade de pensar essa mesma vida. Pensar, não para tomá-la ou estabelecer que ela é algo (no sentido de ordená-la), mas para aproximar-se dela e poder, às vezes, sorvê-la com um pouco mais de espírito, com alegria.

Na esfera de Demócrito e de todos os pensadores que herdaram sua maneira de tocar o mundo, pouco se tem como uma especulação conflituosa, porque, a princípio, o trágico concebe o mundo como uma grande brincadeira, nem certa ou errada, simplesmente, uma convenção. E, como convenção, como um corpo de representações para elucidar uma boa história, sorvida no meio da idiotia.

E não se trata de afirmar que a ideia de natureza não foi tratada pelos sábios trágicos. Foram eles que a esmiuçaram pela primeira vez, utilizando-se da ideia de *physis*. Esses sábios não deixaram de estruturar linhas de pensamento, de elaborar conceitos ou de observar um sentido para o mundo. A sua novidade, entretanto, é que não são devedores da ideia de natureza, afirmando que através dela pode se chegar a verdade e a dominação do mundo, particularizando uma ordem e afirmando-a. Para eles a natureza era sempre inacessível. Destroem, assim, a sua suposta autoridade, então entregue à noção de fundamentos últimos, considerando que exposições como ser, zoe, absoluto etc., não podem ser tocadas, já que artifícios¹⁰. Essa façanha, que elogia a aparência das coisas, opõe à natureza a força humana, que, segundo Protágoras – e Protágoras pela boca de Sócrates em seu

---

¹⁰ Artífício – “É próprio ao pensamento de tipo artificialista não reconhecer nenhuma natureza e julgar as características fundamentais das produções não humanas idênticas às das produções humanas. Tendo em vista que ambas participam do acaso: recusar a qualquer existência um caráter natural, isto é, recusar a participação em qualquer sistema de princípios denominado natureza, cujas virtudes estariam na origem do conjunto das produções estranhas ao artifício e ao acaso (ROSSET, 1989: 56).

diálogo com Teeteto – "es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son" (PLATÓN, 1988:147).

Filósofos menores? Não. São sábios, cada qual com o seu pensamento, assegurando uma gramática com o mundo... com, não sobre. E cada um, mesmo conservando suas especificidades, trazendo como semelhança a negação da ideia de natureza, mesmo tratando deste termo. Segundo Rosset (1989:131), a respeito de Empédocles:

É ele quem declara explicitamente, em um fragmento célebre de seu poema Da natureza: "não há natureza para nenhuma das coisas mortais, nem nenhum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das misturas, as quais os homens chamaram de natureza".

Sem a ideia de natureza para nenhuma das coisas mortais, criou-se todo um suporte gramatical para justificar o mundo e o homem gregos, elegendo uma imageria que, tocando o mundo, imprimia-o como um mundo de coisas simples, prontas, quase destinadas. E nesse mundo destinado sempre se espera o contra-senso para revelar forças destruidoras – o trágico, neste momento, anda com a tragédia –, como se nelas residisse o equilíbrio desse mundo sólido. Segundo Jaeger (1994:297),

O conceito de trágico só aparece depois da fixação da tragédia como gênero. Se nos interrogássemos sobre o que é o trágico na tragédia, descobriríamos que em cada um dos grandes trágicos teríamos de dar uma resposta diferente. Uma definição geral apenas serviria para gerar confusões. Só através da história espiritual do gênero se pode responder a essa pergunta. A representação clara e vívida do sofrimento nos êxtases do coro, expressos por meio do canto e da dança, e que pela introdução de vários locutores se convertia na representação integral de um destino humano, encarnava o modo mais vivo o problema religioso há muito tempo cadente, do mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens.

É com isso que a tragédia se aninha. Ela necessita de um mundo posto, consagrado por uma gramática, com deuses e homens em lugares pré-fixados, que reconhecem seus fins e utilidades. Fins e utilidades voltados para um real idiota, não para o sagrado. Aqui, divino e profano se aninham, se devoram e estão num mesmo compasso, como que iguais, celebrando a alegria do desastre. Na quebra ou na ideia da ruptura dessas representações, tem-se a inversão de uma certa ordem

e, então, o caos, a dor, a explosão de uma energia que demonstra, por essa dor, onde reside o equilíbrio, onde paira a cultura que nos faz homens. Cultura que nos faz homens como outros homens, porque, ao romper essa gramática que não rejeita a idiotia e que celebra a vida, afasta-se o trágico e, conseqüentemente, funda-se a crença no próprio homem como uma entidade superior, opondo o homem ao real, o homem aos deuses.

A gramática trágica é filha da tragédia. De um ciclo em que nada há para além do homem, seja o real, sejam os deuses. Por isso, os filósofos trágicos são filósofos aprovadores, ou seja, trabalham com o princípio da aprovação. Essa noção é a base de toda gramática trágica. Por esse princípio, partem da ideia de que pensar é colar no real, é identificar-se com ele. É fixar, através do discurso, o que se percebe do mundo/coisas que envolve um ou vários homens numa mesma gramática ou, se se vai além, de um imaginário. Ou seja, diante do corpo – de um homem – e sobre ele, necessidades são impostas e, forçado a reagir, ele precisa, para não sucumbir ao medo ou ao nada, criar o mundo e normatizá-lo. O mundo, assim, é uma pequena massa de representações que surge de algumas circunstâncias que esse corpo imaginou, viveu e, como discurso, dispôs como regra ou modelo.

Tão próximos, mas com uma pequena diferença. A diferença entre tragédia e trágico está na admissão do desastre. O pensador trágico sabe que o mundo é um desastre delicioso, que não guarda nada e, por isso, que tudo pode acontecer. Ora, o desastre é sempre possível. Mas não o espera! Sabe de sua realidade como acaso de um acaso insondável, e nada faz para cutucá-lo. Aquele que vive o universo da tragédia espera o desastre aguardando um enredo que o levará ao sofrimento e, como tal, por essa premissa, vai cutucar o desastre e alimentá-lo. Ou seja: um perscruta e escapa; o outro, perscruta e sucumbe. Um, sabe-se destinado a nada; o outro, que seu destino é a desgraça. Ambos vivem o mundo! O trágico vai rir dele. O que se envolve na tragédia chorará. Semelhantes? Quase. Iguais? Por se saberem distintos. Diferentes? Na forma de esperar o destino e como situam o acaso da desgraça. Um, fixando a desgraça como fim; o outro, dando à desgraça o sabor da vida... nada, por isso, um acaso.

No caso dessas gramáticas – dos sábios gregos e da tragédia –, não podemos falar que um desses discursos é mais habilitado para o homem? Por esse pressuposto: escolhas. Algo para ser rejeitado? Tudo! E sempre, tudo a partir de suas escolhas. Por isso o homem foi feito um escaramuçador para definir sobre contendas o que de todas as linguagens pode lhe servir.

Seguindo por esta linha, a gramática trágica admite como base de seu pensamento o conceito de convenção. Por convenção, compreende-se todos os sinais e estratégias de uma gramática que compõem uma cultura e dão ao mundo – como um lugar que reside no nada –, um sentido. Não ter sentido é o problema que mais angustia o homem. E este problema é anti-trágico por excelência. Se há algo de trágico é saber que, a despeito de todos os sentidos, tudo pode ser, se se quiser afirmar esse tudo. E se tudo pode ser, então nada mais há, a não ser a possibilidade de escolher aquilo que melhor abarque às necessidades humanas. A convenção, desta forma, serve para afastar o homem de uma suposta brutalidade primal: a ausência de sentido. Portanto, pela convenção, o sábio trágico situa-se como um observador, definindo seu espaço, território, valores, cultos, ritos, regras etc. Então, não há erro quando se fixa uma convenção ou convenções, mas escolhas. Como convenção, toda cultura é um corpo de representações que traz como formato os emblemas que dão sentido a uma dada ordem.

Assim, por esses sentidos, olha-se o mundo, dá-se a ele um formato específico, convencionando-o. E por falar a partir de uma convenção, o trágico sempre retorna à estaca zero. Por quê? Se falamos de uma convenção utilizando – e sempre fazemos isso – uma outra, ajuizamos o que não é nosso por uma soma-outra de exigências que, comumente, vão resistir ao efeito real da outra convenção e, por isso, admoestá-la, desacreditá-la, retirar sua história. Logo, tudo é choque de convenções, tudo é erro, sem que se possa escapar dessa medida.

A diferença da gramática trágica? Reconhecer que toda representação é convenção. É saber, ao convencionar a realidade, que se nega a realidade mesma, porque, ao ser afirmada além dela mesma, sabe-se que ela é sempre uma outra coisa. Então, sabendo que não há uma rede de significados coerentes e que toda cultura é uma invenção fabulosa, convencionar para o trágico é, antes de dar valor

a um sistema, deixar que esse sistema se banhe no mundo de sedução de um nada grandioso, e que, por isso, jamais se pode vislumbrar o que é seu como certo ou como o que pode domesticar o mundo.

Segundo Rosset (1989:19), o pensamento trágico traz "a intenção terrorista". E essa intenção não admite bases fundadoras, mas um acaso fundado em artifícios. Assim, o que poderíamos esperar em uma cultura em que prevalecesse o pensamento de um Cirano de Bergerac e sua República Libertária, na qual o corpo "toma um lugar central e jubiloso"? (ONFRAY, 2009:226). Ou em Baltasar Gracián, em que se admite que "o que é imposto ao homem é o acaso, o que ele pode impor é o artifício", no qual "o jogo das aparências é absolutamente vão: o jogo não é apenas a totalidade do frívolo, é também toda seriedade pensável e desejável" (ROSSET, 1989:190)?

Baltasar Gracián e Cirano de Bergerac perceberam o mundo como convenção. E por essa percepção, um homem separado das convenções da verdade, cuja condição é ser sempre "capaz do pior (...) [Por isso,] crer no homem? Melhor é conhecê-lo tal como ele é, e desconfiar dele"(COMTE-SPONVILLE, 2002:132-133).

Assim, pensar tragicamente é reconhecer a necessidade das convenções. A questão, no entanto, é que a gramática trágica não crê nas convenções que se fundamentam na ideia de natureza e que perfilam ao seu lado ajuizando-lhe para ser, fazer ou simular algo. O sábio trágico sabe que ser, fazer ou simular algo é necessário e que não tem como fugir desses pressupostos, são humanos. Mas, ao ser, ao fazer e ao simular, ele privilegia o 'ato de desaparecer', o que significa dilatar-se com/como tudo, um quase perder-se sem sentido, sujeitando-se ao que se move sem se afastar do real. O desejo de afastar o real gera o duplo, o duplo do real¹¹, quando o homem escolhe apreender o real e dar-lhe um sentido objetivo.

---

¹¹ Em sua obra "O Real e Seu Duplo", Clément Rosset (1988) estabelece as condições para a manifestação do duplo e, portanto, da ilusão. Coloca a ilusão como uma representação que serve para recusar o real; um real do qual o sujeito precisa escapar sem utilizar as fórmulas marginais ligadas ao suicídio, à ruína mental e à cegueira voluntária. A ilusão e a consequente produção do duplo ligam-se a percepção inútil e à fórmula mais comum de evitar o real, com tudo o que ele pode sugerir. O sujeito não quer se aproximar da pequenez do real. E como se soubesse o que ele guarda, prefere viver num mundo ilusório, duplicado, a aproximar-se do "paradoxo da existência, o de ser, de uma só vez, alguma coisa e de não contar para nada". Assim, se lhe perguntarem alguma coisa ele responderá: "vi, admiti, mas que não me peçam mais".

Duplicado o real, a realidade passa a depender de uma série de planos - puros - exteriores a ela, de laços conceituais que vão envolvê-la e lhe dar razão, sentido.

Afastando-se da gramática trágica, a duplicação do real obtém seu corpo. Impulsionada pelos gregos, ganha sua forma com Sócrates e Platão. E não para por aí; prolonga-se por toda a Idade Média e prossegue seu caminho até os dias atuais. Sua composição se dá para superar a ideia do nada, da idiotia, da falta de sentido, "da ausência radical de justificação do mundo" (DROIT: 2012: 87). Diante disso, resta aos homens – a certos homens – impor o sentido de natureza e reinventar o mundo a partir de uma outra consistência, que se escora na ideia de uma natureza, de uma base de sentido.

Sobre essa construção, e pensando numa mudança de atitude, Vernant (1990: 481) explica que

'Admirar-se, declara o Sócrates do Teeteto, a filosofia não tem outra origem'. Admirar-se diz-se *thaumázein*, e este termo, pelo fato de testemunhar a derrocada que a investigação dos milésios efetua com relação ao mito, estabelece-os no mesmo ponto em que se origina a filosofia. No mito, *thâuma* é 'o maravilhoso'; o efeito de assombro que ele provoca é o sinal da presença nele do sobrenatural. Para os milésios, a estranheza de um fenômeno, em vez de impor o sentimento do divino, propõe-no ao espírito em forma de problema. O insólito não fascina mais, ele mobiliza a inteligência. De silenciosa veneração, a admiração faz-se questionamento, interrogação. Quando o *thâuma*, no final da investigação, foi reintegrado na normalidade da natureza, do maravilhoso só resta a engenhosidade da solução proposta. Essa mudança de atitude ocasiona toda uma série de consequências. Para atingir o seu objetivo, um discurso explicativo deve ser exposto, não somente enunciado sob uma forma e nos termos que permitem compreendê-lo bem, mas ainda entregue a uma publicidade inteira, colocado aos olhos de todos, do mesmo modo que a redação das leis, na cidade, torna-se assim no objeto um debate; ela se prepara para justificar-se; ser-lhe-á necessário prestar contas do que afirma, prestar-se à crítica e à controvérsia.

O que está acontecendo? Está entrando em cena a gramática socrática. No entanto, mesmo que Sócrates traga uma outra abordagem para o *thâuma*, sem ainda esgotá-lo, ele inicia o processo de elaboração/construção da ideia de uma natureza... de uma outra natureza.

Iniciado este processo, o pensamento grego – daqueles que vão viver no átrio da academia e, posteriormente, do Liceu – se distancia da exposição prazerosa dos conteúdos, então sem a pretensão à certeza e sem o desejo de suscitar a verdade das coisas.

Assim, neste momento, ocorre um dos mais expressivos embates no campo das ideias: entre o mundo da Hélade trágica, próxima dos valores do homem grego comum, e o socratismo/platonismo, com sua ciência, necessária para dar sentido a um mundo que sofria alguns revezes políticos/culturais¹². Vivido em um momento crucial, esse embate provoca a suspensão de uma ideia de homem e, sob o efeito de novos modos e formas de concebê-lo, uma outra significação para o mundo. Um embate tão glorioso que ainda hoje fragmentos de suas rusgas permanecem vivos no campo do pensamento, procurando, agora em nome de um pensar científico e rigoroso, manter a desclassificação sugerida pelo socratismo em relação ao pensamento trágico.

Assim, um corpo rigoroso de conceitos, estruturados a partir de um método, passa a iluminar o saber e a determiná-lo. Com esse corpo, o homem assume a direção do mundo, tratando-o como sua representação e, por comodidade, como uma equação dada pelo pensamento. Segundo Droit (2004: 61-63), com Platão o pensamento envereda pelo

(...) fato de acreditar que tudo é discutível, que não há limite para a dialética, que se pode falar infinitamente sobre a palavra, sem ancoragem na experiência ou na evidência sensível. [Em Aristóteles, acompanhando seus escritos, que] não incidem unicamente sobre as questões de método e sobre a análise dos critérios de validade dos argumentos. Eles abarcam, na forma de uma enciclopédia racional, a quase totalidade dos saberes de seu tempo, do teórico ao prático, da pedagogia à ética, passando pelas ciências físicas e a zoologia.

Por seu rigor e sua crença, este projeto distingue-se dos demais. Isso não implica que antes não existiam elaborações ou tratados que procuravam dialogar

---

¹² A Grécia de Sócrates experimenta graves crises. Valores até então abraçados como o fundamento da moral grega e, portanto, do cidadão, enfraquecem-se e a situação parece provar necessária a introdução de uma outra gramática. Para compreender este momento, vide: "Apogeu e a situação parece provar necessária a introdução de uma outra gramática. Para compreender este momento, vide: "Apogeu e crise do espírito ático" in: Jaeger, W. Paideia – A formação do homem grego. São Paulo, Martins Fontes, 1995. pp. 283-385.

com o mundo e pensar as suas supostas regras. A diferença é que, a partir de agora, a ideia de natureza acorda com um rigor que passa a exigir um inventário, o que tão bem realizou Aristóteles. Segundo Rosset, citando Aristóteles,

A natureza de uma coisa é o seu fim, o que cada coisa é, após terminar seu crescimento, chamamos de natureza de cada uma delas, por exemplo, um homem, um cavalo, uma família. Assim, ficam demarcadas com precisão as fronteiras do domínio da natureza: domínio dos movimentos simultâneos e finalizados, ou, com mais concisão, domínio da finalidade espontânea. Um movimento pode ser considerado como natureza quando age por si mesmo de maneira imediata, o que exclui todos os movimentos provocados pelo homem, os quais implicam mediação; e também quando age visando algum fim, o que exclui todos os movimentos provenientes do encontro (o 'acidente') e do acaso. Deste modo, simultaneamente ficam demarcados os dois domínios da não-natureza: são eles o artifício (humano) e o acaso – como já dizia Platão nas Leis (ROSSET, 1989: 232-233).

Assim, o domínio da natureza implicando em uma outra forma de conceber o mundo e, portanto, uma outra gramática. Novamente: de conceber enquanto estrutura formalizadora de uma representação, que fundará códigos, organizará modelos religiosos e políticos, procurando ordenar o mundo humano. Uma ordenação que não implica na morte do saber trágico ou, da idiotia. Nada pode silenciar esse saber! Pode-se até contê-lo, mas o seu mundo sobrevive murmurando além dessas formalizações e sobrevivendo a todas as teorias.

Ou seja, gramáticas se chocam desde a antiguidade¹³, revirando sentidos e procurando fixar uma dada natureza. E se isso se dá na esfera da criação filosófica – também ocorrendo nas esferas literária e artística –, ela se desdobra, por sua vez, na esfera do imaginário idiota, repleto de gramáticas, que assiste em seus domínios uma colisão de narrativas, no qual uma delas deseja endossar a si mesma como superior. Como um outro valor, essa gramática procura suspender outras gramáticas dentro desse imaginário, concedendo à sua narrativa o poder de decodificar certos códigos e de poder legitimá-los. Ou seja, em um imaginário, sempre há uma gramática procurando estar acima das outras.

---

¹³ Como exemplo desses embates: Sofistas X Socratismo/platonismo; racionalismo X empirismo; racionalismo e empirismo X filosofia trágica (Maquiavel e Gracián); Nietzsche e o irracionalismo X Iluminismo; Teorias modernas X teorias pós-modernas.

Na contemporaneidade¹⁴, a gramática que se quer dominante – mas que vive sua agonia – traz como referência o velho rigor do socratismo/platonismo. E como antes, essa gramática deseja colocar/manter o homem num outro lugar, para além da vida comum. E ao se projetar exige de seus seguidores – quase todos nós – o afastamento dos acontecimentos ordinários por meio de um rigoroso exercício de valorização de certos conceitos iniciáticos. Há, assim, uma gramática exigindo/reproduzindo um saber. E, por esse saber, fixando formas de percepção e aceitação de certos conceitos. Os conceitos? Ao incerto, o rigor da representação da ciência; ao acaso, o método; ao nada, essências, absolutos e o ser; ao real *idiot*a, um real cheio de princípios e lógica; ao sem sentido, o universo supra-sensível de entidades e formas; à rusticidade da vida, a ilusão de uma outra; à desordem, a ordem; à ilogicidade das coisas, a lógica ordenadora dos fins; ao sentimento da ausência de fins, fins últimos e mais elevados atrelados aos saberes da ciência (o progresso, o desenvolvimento e o aprimoramento humanos) e da fé (um mundo melhor do que o vivido, um outro ser como espelho); ao vazio das regras e das penas, a lei natural ou supra-natural; ao acaso de todas as afirmações, as ideias de verdade e de certeza; ao jogo do tempo circular, o tempo como progressão linear; à quebra das promessas, a crença, enquanto fé.

Entendida como uma estrutura que organiza e define um "imaginário súpero", essa gramática funda um tipo de ilusão. E o real *idiot*a, com sua indiferença, cede sua estrutura ao ilusório "[que] es la manera por excelencia de nagación de lo real" (ROSSET, 2008:89). Então, o real aparece como uma outra coisa de si mesmo, agora explicado, agora dado como um duplo. E esse duplo parte da necessidade que temos de esquecer o real.

A observação desse imaginário que reitera o valor da natureza, levou o filósofo Clément Rosset a afirmar que quase toda a história ocidental baseia-se na história dessa fuga para a natureza, ou seja, na criação de um real que jamais poderia coincidir com ele mesmo e que se faz por uma representação ilusória de si

---

¹⁴ Como quer Agamben (2009:59), "A contemporaneidade é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo."

mesmo, ou seja, na sua duplicação, então: religiosa, metafísica, ontológica etc. Aqui, estamos tratando da percepção inútil. Segundo Rosset (2008:16),

Esta "percepção inútil" constitui, ao que parece, uma das características mais marcantes da ilusão. Estaríamos provavelmente enganados em considerar esta como resultando principalmente de uma deficiência no olhar. Às vezes se diz que o iludido não vê: ele está cego, cegado. É inútil a realidade se oferecer a sua percepção: ele não consegue percebê-la, ou a percebe deformada, tão completamente atento está apenas aos fantasmas de sua imaginação e de seu desejo.

Entretanto, essa não é uma percepção ignorante. Se ela não ousa escapar da realidade, dando-lhe uma outra atmosfera, e a captura com suas próprias ferramentas, isso não quer dizer que o inútil é estrangeiro ao espetáculo que impulsiona uma gramática. O inútil, aqui, ao contrário de Rosset, é o que dá ao sujeito comum – *idiota* – a sua similaridade com o acontecimento, que não se preocupa em desmascará-lo com linguagens que não trazem como referência a sugestão dessa similaridade. Ou seja, o inútil é precário para quem está fora das tensões de uma dada gramática. Pode ser, e aí Rosset tem razão, que no caso do uso exagerado de metáforas ou demonstrações lógicas para impor ao real uma dada ordem, que o inútil afigure-se desmesurado e com uma pureza tal que deforme o real *idiota*. Neste caso, onde se cruzam filósofos e suas correntes, o inútil faz sentido, porque as formas de duplicação que impõem ao real acabam por eleger e venerar um real além das medidas de um real simples, cruel.

Duplicado o real por esta segunda percepção, fantasia-se o mundo e, ao mesmo tempo, o homem que se observa. Novamente, como na Grécia antiga (pós-Sócrates), afirma-se um homem que parece poder alcançar o controle do real, situar-lhe uma consciência e estabelecê-lo por um modelo. Não se quer, como afirma Brun (1968:53), ao tratar de Heráclito, admitir que o homem "(...) é essencialmente o ser exposto; é exposto na medida em que é presença saída do abandono do Uno. É exposto na medida em que a sua condição é trágica". Se, ao contrário, o trágico for negado, admite-se a natureza como ponto chave para toda representação. Como assinala Lenoble (1990:93), ao tratar da visão dada à natureza por Platão e Aristóteles,

"(...) é uma natureza feita para o homem e pelo homem. Penetrada de intenções finalistas, limitada pela esfera das estrelas ao domínio das

percepções efectivamente dadas, é toda ela organizada para a tranquilidade da alma, à qual dá, através da sua perenidade, uma morada permanente.

Por isso, essa ideia sempre teve enorme força e se prolongou ao longo da história¹⁵, desdobrando-se em gramáticas e convergindo para instituir uma condição para o animal humano.

É necessário assinalar, no entanto, que a ideia de natureza não é um privilégio grego. Essa ideia surge com a própria noção de cultura e, portanto, de homem. O princípio de natureza assegura uma ordem, uma gramática apaziguadora, porque sustenta um mundo de essências para reger os mundos do artifício e do acaso. Em quase todas as culturas essa base natural é fundante, já que funciona como um meio para assegurar um sentido sobre o que é insondável.

Por isso, ergue-se na antiguidade e prossegue. Prossegue, distinguindo-se quanto à base que elege como núcleo valorativo – a razão, a ciência ou Deus –, mas mantendo as ideias de natureza, de verdade, ou a noção de um homem que se eleva acima do real. Um bom exemplo dessa prática pode ser encontrada em Agostinho e Tomás de Aquino. Simplesmente, reorganizaram as bases de um tipo de racionalidade, acrescentando a figura divina ao seu corpo teórico. No essencial, assaltam o real e lhe dão um sentido, um caminho, evidenciando que é a partir de uma dada representação que o mundo aparece ordenado, em harmonia. Com eles, a natureza é ressignificada e ganha descendência, revestindo-se na teoria teológica. Ressignificada, propaga estruturas simbólicas, alimenta linhagens de pensamento e transforma todas as imagens em elementos revelados pelo mistério/essência divina. Segundo Gilson (2006: 249),

Sem dúvida, corretamente falando, tudo o que Deus criou é bom; desde a criatura racional até o mais ínfimo dos corpos, não há nada de que o homem não possa usar legitimamente, mas a dificuldade dele consiste em distinguir entre os objetos, todos bons, que, contudo, não são igualmente bons. É necessário que ele os pese, aprecie-os em seus valores justos, subordine os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma (no homem) e, depois, na alma, submeta os sentidos à razão e a razão de Deus.

---

¹⁵ Para uma breve compreensão desta força, vide: Clément Rosset e sua obra "Anti-Natureza", e Robert Lenoble e a "História da Ideia de Natureza".

Com Santo Agostinho um padrão para o verdadeiro conhecimento é estabelecido. Estrutura-se para modelar homens, para apresentar-lhe uma verdade eterna e, então, formas de caráter e de moralidade. Novamente,

Colocada no lugar que lhe cabe, a ciência encontra seu emprego legítimo entre o conhecimento sensível dos corpos e a intuição pura das ideias divinas. Não se trata, portanto, exatamente de definir a sabedoria como faziam os antigos – *sapientia est rerum humanarum divinarum que scientia*; pois somente o conhecimento das coisas divinas concerne à sabedoria e, correlativamente, o conhecimento das coisas humanas deve ser reservado à ciência; mas não é menos verdadeiro que a ciência pode participar, à sua maneira, das características da sabedoria, ao subordinar-se a ele (GILSON, 2006:235-36).

Tomás de Aquino vai pelo mesmo caminho. Como atesta Nunes (2010:2),

A Escolástica de Tomás de Aquino vedava à filosofia contradizer as verdades teológicas, a cuja sustentação deveria fornecer apoio lógico, mediada pela poética da expressão figural.

Então, uma convenção se multiplica, desejando reparar no homem e no real o que neles existe de concupiscência e de ignorância. Por isso, uma convenção rígida, que se impõe para situar uma gramática verdadeira da qual não se tem escapatória. Desta convenção partem as verdades da realidade física, do ser, de Deus e dos homens. E partem e se consolidam num tempo longo, que lentamente ordena uma ordem teórico/religiosa, ocupando, no campo do pensamento ocidental, a proporção de uma razão totalizadora. O alcance dessa ordenação, se se pensar de Santo Agostinho a Tomás de Aquino é de 800 anos; um tempo ininteligível para nossa compreensão. Mas, um tempo necessário para fazer crescer/consolidar um conhecimento, colocando à prova toda manifestação de ignorância, de idiotia. A ignorância? Tudo o que, com o passar do tempo, não correspondia aos discursos probatórios da religião.

De alguma forma, mesmo alterando o seu ponto de referência – de Deus para o cogito –, Descartes prolongará esta convenção. Seu refúgio, no entanto, é a razão, o sujeito que consoma a razão. E por ele, pelo exercício da racionalidade, o mundo também será explicitado, sobrecarregado de sentido e apresentado como verdadeiro. Com seu discurso metódico, Descartes desautoriza outras formas de pensar.

O que estava acontecendo? O mesmo que para Comte-Sponville, ao tratar do ateísmo. Um cientista não precisa adorar a ciência. Mas o que seria um crente que não adorasse seu Deus?

Ser ateu não é rejeitar o mistério; é livrar-se do mistério ou reduzi-lo sem maiores esforços, mediante um ato de fé ou de submissão. Não é explicar tudo; é recusar a explicar tudo pelo inexplicável (COMTE-SPONVILLE,2002:95).

Em nosso caso, transgredindo o pensamento de Comte-Sponville, diria que o racionalismo, enfronhado na dogmática religiosa, deseja explicar todo mistério, quer reduzi-lo ao conhecimento, apequenando o mundo e apresentando o homem ao homem como um outro animal, que habita o mundo para situar ou corrigir a sua verdade.

Esta convenção – imposta de Platão a Descartes –, assegurou uma evidência/estrutura para o real. Por ela, a quase totalidade dos desvios de interpretação desapareceu. Que fique claro: por ela, não na prática. A necessidade de dar um outro sentido para mundo, além de uma suposta gramática superior, nunca deixou de existir. E, perante uma dada ordem e seus acontecimentos, esses sentidos inscreveram-se à margem, nos domínios da idiotia, do que é simples, conferindo expressão às gramáticas ordinárias.

É fácil reconhecer que uma gramática sempre se mostra impassível diante de outra. No entanto, o pensamento que duvida sempre se guarda na clandestinidade, adquire sua vitalidade no silêncio, procurando, em certos momentos, com artimanhas irônicas, aparecer. Ou seja, se em toda cristandade medieval o trágico mantém-se em silêncio, isso não quer dizer que não esteve ali, no teatro, na literatura, no pensamento comum. E bastou a efervescência político/cultural e econômica presente nos séculos XVI e XVII para fazer aflorar essa gramática e colocar em dúvida – mesmo que através do olhar de poucos – os pressupostos religiosos e, mesmo, de um racionalismo emergente.

A gramática trágica não ignora o centro vazio de qualquer discurso. E sabe que até mesmo a sua convenção é uma episteme carregada de nada. Se assim, o

trágico não pode falar ou convencionar? Não! Não é isso. É que quando fala, articula-se entre o modo de uma convenção e seus valores, acrescentando tantos outros modos e valores a essa convenção que acaba por dilatá-la, enfraquecendo suas forças – conceitos –, antes invariáveis, eternas e verdadeiras. Ou seja, nas relações cotidianas, o trágico fala por meio de forças que levam-no a acessar ou não certos valores. É, assim, uma gramática circunstancial – ainda que totalizante – que aparece para atender narrativas vivas num dado momento, intermendiando-as.

Ora, gramáticas são recursos narrativos tomados como tendências, e admitidos como referenciais por certos grupos por um dado tempo. Não existem isolados. E ainda que se rivalizem com outras narrativas causando-lhes danos, entrecruzam-se permanentemente nas práticas cotidianas, quando homens de diferentes funções e experiências se encontram ditando ordens, obedecendo-as, servindo, sendo servido etc.

Em certas condições históricas, o trágico aparece nesse entrecruzamento de gramáticas. Aparece, quando o real disfarça-se num jogo de contrasensos, em que sujeitos diferentes, que portam histórias que podem se chocar, encontram uma certa harmonia num jogo que certifica a sobrevivência de ambos, quando, um ou outro, reconhece que para manter-se – ou manter a situação – precisa suspender suas certezas e, de forma razoável, dar sentido ao que se joga como blefe.

Não há forma de se manter em silêncio ou de não permitir a fala da gramática trágica. Falar, aqui, é perscrutar corpos como extensão de um mundo que fala o tempo todo. Assim, mesmo sabendo que não há como não falar, falar não prediz uma direção fundamental ou, mesmo, a segurança de uma única maneira entre todos que falam. Todas as gramáticas – no geral – são iguais. E nessa igualdade a diferença trágica está numa simples sensação: de um lado, que mesmo fazendo tudo, que não se tem um lugar para ir e, de outro, que há um lugar para se chegar e algo para ser conquistado. A diferença? De crença! Crença numa convenção que assume a condição de ser só uma equivalência do real e, neste caso, a ideia de uma 'coisa' distinta do que dá ao homem o seu acesso à vida, mas que, para vivê-la, ela

se torna necessária. Convenção por convenção, a questão é saber que elas dizem muito pouco sobre o que vale ou pode valer... para se passar por aqui, bem ou mal.

Saindo das convenções, mas sem poder se soltar delas, a gramática trágica está permanentemente ligada à ideia do nada. O sentido dessa ligação é fundamental para que o homem se distancie de ilusões tolas – como as ideologias políticas e as pregações religiosas – e para reconhecer que o todo é um mundo tão complexo de singularidades que ele, longe de se entregar com algum sentido, nos dá o sentido de ser sempre uma impossibilidade. Ou seja: pela admissão do nada, não há como afirmar como verdadeiro qualquer coisa. Um sofisma? Mas o que é o sofista? Segundo COMTE-SPONVILLE (2002:62),

Chamo Sofista todo pensamento que submete a outra coisa que não o que parece verdadeiro, ou que submete a verdade a outra coisa que não ela mesma (por exemplo, à força, ao interesse, ao desejo, à ideologia...). O conhecimento é o que nos separa dela, na ordem teórica, assim como a sinceridade, na ordem prática. Porque, se nada fosse verdadeiro nem falso, não haveria nenhuma diferença entre o conhecimento e a ignorância, nem entre a sinceridade e a mentira. As ciências não sobreviveriam, nem a moral, nem a democracia. Se tudo é mentira, tudo é permitido: pode-se trapacear com as experiências ou as demonstrações (já que nenhuma é válida), por a superstição no mesmo plano das ciências (já que nenhuma verdade as separa), condenar um inocente (já que não há nenhuma diferença pertinente entre um testemunho verdadeiro e um falso (...))

Aqui, Comte-Sponville deplora o pensamento sofístico. Nenhuma novidade! Sua ação – e ele, como filósofo imanentista, preocupa-se em tratar do real – responde à prática milenar de um tipo de filosofia. É incômodo olhar o real *idiota* e reconhecer que, ao contrário de supostos bons ou maus pensamentos para creditar-lhe sentido, ele não se fia a nada. Os sofistas sabiam disso, assim como os trágicos contemporâneos. Os sofistas eram sábios que procuravam

(...) desnaturalizar a natureza, renaturalizar o artifício: o homem deverá aprender a convencer-se de que a existência artificial é o seu próprio meio, pois não existe nada 'próprio' nem às coisas nem aos homens: o artifício ambiente não aliena nada ao homem, que aprenderá, acompanhando o pensamento sofístico, a reconhecer nisto a potência benévola que ele atribuía ingenuamente a uma 'mãe-natureza' – mantendo-se, então, adiante do perigo ao qual pretendia escapar, pois é a ideia de natureza que o alienava, e que não deixou de o alienar desde que a voz dos Sofistas foi abafada por Platão (ROSSET, 1989:147).

Os sofistas não fogem da brutalidade, da beleza ou da desproporção das manifestações do real. E estabelecem, para pensá-lo, seu eixo escorregadio, feito de brilho e jogo, de matéria.

Aonde chegar? Pela adoção do nada, ao pouco que nos resta dos acontecimentos. Acontecimentos? Coisas acolhidas por uma soma de acasos de tantos nadas de fatos que, no final, quando um acontecimento se apresenta, o que é apresentado surge como um vestígio num mundo de fatos/nadas desencadeados. Neste caso, pensar um acontecimento é reconhecê-lo como estando aberto à ingerência de outros fatos e, por isso, passível de tantas outras convenções.

O nada, se se convencionou – e ele é sempre convencionado –, torna-se uma entre tantas padronizações de uma gramática, definindo papéis, orientações, modos. Mas, e aqui reside um dos pontos nevrálgicos desta tese, existem nadas representados que esboçam uma aproximação mais adequada para com a fragilidade do real. E, pensando na modernidade, podemos tratar de Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes e, por excelência, Baltasar Gracián y Morales. Estes pensadores têm o cuidado de se aproximarem do real observando o homem em seu jogo diário, como ele se faz, sem o desejo de querer vê-lo outro ou de modificar seus modos. 'Nada' escondem sobre o homem. E pelas obras humanas, enxergam o mundo como pura invenção, o retrato dos desejos desse mesmo animal. Assim, nem certo ou errado, só uma representação. Neste percurso, enquanto Hobbes e Maquiavel, preocupados com a esfera política, procuram pensar a organização do Estado e como os homens se debatem para submetê-lo ou submeterem-se a ele, Baltasar Gracián procura fixar um guia para as ações humanas, observando tudo como jogo e, portanto, passível de derrota e brilho. Se se aprende a jogar utilizando as regras desse jogo, como ele propõe no seu "El Arte de La Prudencia"¹⁶, têm-se os instrumentos para viver bem e sem dificuldades.

Por esses três pensadores e essencialmente com Gracián, temos uma contracorrente do pensamento, que se bate contrária à teoria racionalista de Descartes. Novamente, à teoria como verdade, contrapõe-se a pura convenção, como arte de interpretar as regras de um jogo cultural e apreender as suas determinações; à

---

¹⁶ Gracián y Morales, B. El Arte de La Prudencia. BanReservas, República Dominicana, 2007.

linguagem como afirmação de uma certeza sobre o mundo, a arte da retórica; à ideia de bases naturais para dar um caráter e uma condição para o homem, à ideia de um nada humano, que se faz a partir de acasos e brilhos; à ideia de domínio e de ordem, as ideias de circunstância e de desordem.

Segundo as teses trágicas, a absorção da ideia do nada nos destina ao nada relativo das formas, o que nos proporciona o equilíbrio mais perfeito para tudo o que somos: um nada convencional. Um nada que traz como referência grandes convenções, que às vezes brincam com deuses e oráculos.

A gramática trágica interpreta o mundo para estabelecer certas bases e afirmar uma ou mais circunstâncias. Como em Gracián, que faz seu olhar interpretativo distanciar-se das ideias que se fundam nas noções de natureza, de essência ou de fundamentos metafísicos, para compor, como se ousasse um outro tipo de ordem – puramente humana – superar as velhas formas de compreensão do mundo.

No entanto – e é isso o que está em jogo aqui –, encontramos nesse momento uma gramática que é herdeira do medievalismo e que predomina sobre todas as outras linguagens. Que predomina e as quer desacreditadas: o racionalismo. E o racionalismo, como os modelos anteriores, não admite aberturas, isto é, que no campo do pensar humano possa existir mais de uma modalidade de episteme.

Filósofo do Cogito, do eu penso, firmando na evidência do pensar o princípio do conhecimento inconcusso, indubitável, Descartes também inaugurou o solo germinal do Eu moderno, e portanto, também do individualismo. Não é irrelevante para o desempenho desse papel fundador que ele tenha redigido o *Discours de la méthode* e as *Meditationes de prima philosophia*, seus dois escritos capitais, em formas narrativas pessoais (NUNES, 2010:33).

O racionalismo de Descartes fez escola. E, se por um lado enuncia uma única forma de interpretação válida sobre o mundo, a racionalidade – o que continuará a reprovar as manifestações trágicas –, por outro, pela primazia que dá ao sujeito individual na construção/interpretação do mundo, aproxima-o da forma de inventariar o mundo sob o ideal de uma interioridade, que os trágicos, como Gracián, já pensavam. Mas, Descartes, jamais pode ser confundido com os trágicos.

Ao lado do racionalismo de Descartes, o empirismo segue o mesmo caminho, contrário ao pensamento trágico. E, com base num corpo conceitual rígido, essas duas escolas restauram a noção de natureza¹⁷ dando-lhe muito mais veracidade. Ela se iniciara na antiguidade, obtém um rigor quase doentio em Aristóteles e, fortalecendo-se ainda mais com a linguagem científica, após o século XVII, transforma-se ao longo dos séculos e chega até nossos dias conferindo como abjeto ou menor qualquer um dos pressupostos trágicos. Segundo Darbo-Peschanski(1992:42), isso se torna claro, desde à antiguidade, quando aparecem para o homem duas faculdades que coexistem e são opostas:

(...) de um lado, o que é da ordem do racional, do *lógos*, que governa a boa decisão (*gnome*) e inspira a capacidade prever os acontecimentos (*prónoia*); do outro, o impulso (*orgé*) e as paixões (*epithymíai*) que movem o desejo (*eros*) e a esperança (*elpís*), aliando-se para levar o homem a agir inconsideradamente e a tornar-se joguete do acaso (*Tykhe*) no domínio do que escapa à razão (*parálogon*).

O mundo, que na antiguidade grega apareceu submetido ao discurso humano, e assim, conseqüentemente dado, deixou de ser um território para apropriações livres, então poéticas, para ser regido por uma outra gramática. Só em meados do século XIX, a partir das reflexões de Friedrich Nietzsche¹⁸ e com as reapropriações de seu pensamento no século XX, é que se começa a constatar que os modelos da ciência, ou do racionalismo, podem conter grandes falhas.

Entretanto, mesmo com o discurso nietzschiano – um discurso impiedoso –, a gramática racionalista se consolida. E os homens, em sua maioria, sujeitos a certas obrigações, identificados com uma causa e submetidos a certos conceitos, seguem encadeados por esse discurso, como interlocutores de uma impressão que lhes assegura um enquadramento. E para eles, que se consagraram a esse modelo, todo aquele que sai dessa gramática torna-se pavoroso ou amoral. Novamente: a gramática trágica é aterrorizante!

---

¹⁷ Para reavivar o sentido de natureza, como para Giacoia Júnior (2014:32) "O conceito de natureza compreende, pois, as relações constantes ou estáveis de similitude e sucessão entre os fenômenos que constituem os objetos da experiência, relações subsumidas sob o conceito de leis naturais."

¹⁸ De Nietzsche, porque outros grandes mestres trágicos foram situados como menores e esquecidos no corpo da história do pensamento ou da filosofia. Eles: Gracián, Hume, Bergerac, Pascal, etc.

Consolidada uma gramática, pode-se então compreender o mundo, dar-lhe bases e refutar o acaso a partir de certas evidências – que se tornam enunciados e podem demonstrá-los. A realidade, enfim, pode ser fixada como algo, pode ter sentido. O que se procura, e com o tempo se confirma, é a superação da ideia de nada. O nada, se aceito, expõe a fragilidade humana, a vacuidade de suas representações e celebrações e, vinculado à história e às suas múltiplas caricaturas, desconstrói a ideia de que o homem pode qualquer coisa ou, mesmo, chegar a algum lugar. O que se pode, exposto ao nada, é admitir a originalidade de se reconhecer como o mesmo, sob as mesmas intempéries, sempre. Ou seja: que fazendo o que fizer, vivendo o que precisa ou não, o homem jamais chegará a qualquer lugar, porque seu lugar está dado, desde sempre posto.

Aqui, temos um outro homem. Um homem que, segundo Comte-Sponville (2002:131-2),

'Não é um império no império', já dizia Spinoza: ele faz parte da natureza, cuja ordem ele segue (inclusive quando parece violá-la ou desvelá-la), ele faz parte da história, que ele faz e que o faz, ele faz parte de uma sociedade, de uma época, de uma civilização... o fato de ele ser capaz do pior é fácil de explicar. É um animal que vai morrer, e que sabe que vai, que tem mais pulsões que instintos, mais paixões que razões, mais fantasmas que pensamentos, mais cóleras que luzes... Edgar Morin tem uma bela fórmula: "Homo sapiens, homo demens". Tanta violência nele, tantos desejos, tantos medos! Sempre temos razão de nos proteger dele, e é essa a única maneira de servi-lo.

É esse homem, de que fala Comte-Sponville, que se procura privar de sentido. Privar, porque ele traz a imagem de uma criatura vulnerável, um nada que, afastado das premissas de superioridade, de um imaginário que o faz grandioso, deixa-o pequeno, simples, idiota. Idiota, esse homem fica à mercê de mecanismos convencionais, impelidos por uma consciência incerta, imperfeita e marcadamente pequena.

Emudecido esse sentido, o racionalismo se mobiliza, universalizando suas razões e seus ideais para fixar uma única alteridade, a do sujeito forte. Por essa gramática, esse sujeito pode ordenar, evidenciar e demonstrar qualquer coisa. O seu efeito? Apresentar ao homem um tipo de mundo e cada vez mais evidenciá-lo

como o único possível. A partir desse efeito confirma-se com mais clareza a frivolidade de certas noções. Impõe-se a ideia de que só há uma expressão, com seus códigos simbólicos válidos, assegurando, por uma operação de exclusão, um único juízo possível. Por esse juízo, quebra-se o sentimento/noção do trágico, dado como intratável, levando-o a ocupar um lugar no pensamento marginal.

Por essa gramática, que se coloca como a única possível no campo do imaginário, temos o cerceamento de um tipo de percepção e, conseqüentemente, de um tipo de homem. Perde-se, assim, a referência poética ou comum sobre a vida, para dar lugar ao "socratismo estético", que Machado (1997:12), a partir de Nietzsche, afirma ter "subordinado o poeta ao teórico, ao pensador racional, e considerou a tragédia irracional, isto é, um compromisso de causas sem efeito e de efeitos sem causa". Quebra-se, assim, uma percepção que reconhece que toda gramática, como representação, é unicamente o que se funda na escolha, ou melhor, no que determinado grupo se apoiou para responder – de forma generosa ou não – a uma de suas necessidades. E as necessidades humanas são sempre as mesmas. O que muda de um para outro lugar é a sua intensidade: a intensidade de como se considera uma metáfora, um juízo ou uma ação. Disto, então, nenhuma exceção. A devoção fingida, que nos é comum, dará ritmo ao que percebemos e desaprová-lo este ou aquele código, caso o código crie um impasse para o corpo de uma dada cultura. E nesse impasse, nos termos de uma dada arbitrariedade do espírito, procurar afastar o homem de uma ameaça que ele traz como sua constituição: a do "Chimpanzé em nós" (ONFRAY, 2005:38). O impasse? Na perspectiva de Onfray, ou se admite o homem como um animal capaz de superar o que nele obedece aos impulsos naturais e, aqui, a condição de ser 'chimpanzé' e de ser uma criatura que ousa por suas necessidades naturais – e não por seu espírito –, ou tudo o que virá trará como manifestação a decadência, porque fruto de um desequilíbrio que se baseia no impensado, no irracional – no caso, no chimpanzé –, e não no que se quer reconhecido por uma dada natureza, criada pelo pensamento. Ou seja, tudo o que pode se sustentar pela crença de que – mesmo manifesta em pensadores hedonistas, como Onfray –,

(...) satisfacer las necesidades naturales, obedecer unicamente a los impulsos naturales, comportarse como una persona dominada por los

instintos, no sentir la fuerza de las necesidades espirituales, he ahí lo que manifiesta el chimpanzé en nosotros" (ONFRAY, 2005:38)

deve ser negado. Nenhum impasse, como uma contraposição gramatical, deve objetar-se a noção de que, segundo Alain (apud COMTE-SPONVILLE, 2002:72), "o espírito nunca deve obediência". O superior, que ordena tudo e impõe uma gramática, supera o chimpanzé em nós e defende um pensar e um agir supostamente precisos. Eis a ideia tão cara a essa gramática: de uma natureza espiritual superior à de um "chimpanzé em nós".

Mas é compreensível, no campo do pensamento, a dificuldade que se tem – tanto para o homem comum, como para o crítico – para se olhar para o lado e enxergar outras possibilidades representativas e desacreditar uma gramática que se tem como padrão. Assim, o contexto geral que move qualquer história e, nessa história, os tipos humanos, pressupõe uma adesão a certas convenções, à criação de um mundo de códigos que explica o que é este contexto e que, longe de parecer infundado, representa a própria lógica dos sentidos e das relações... de todas elas.

Em suma, uma ordem simbólica desqualifica a noção de caos ou de acaso e sustenta como ponto de vista preponderante que há sentido em viver, que é evidente a superioridade do animal humano sobre outros animais (mesmo o homem como 'chimpanzé'), impondo, como princípio básico de toda vida, que não há prudência na recusa em nomear o mundo, isto é, em ajuizá-lo. E ajuizá-lo, hoje, recusando, como desejava Nietzsche (1992:15), "ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...".

Com efeito, por esse juízo, torna-se impraticável a noção de que o homem é sempre o mesmo e, ao mesmo tempo, fruto do acaso. Se assim, seria um risco reivindicar a preguiça, a recusa do trabalho fatigante, ou qualquer demonstração de anti-progresso, pois a cultura paralisaria e o fim seria encostar sob os mecanismos primários da vida e não se exceder. Mas é o excesso, silenciado o trágico, o que tem dando à cultura os seus motivos para avançar experiências e criar a necessidade do novo. Na gramática trágica o novo é sempre uma falsa partilha. E dado que o homem está encerrado num acaso que lhe atribui vontades

sempre comuns, toda novidade é, a julgar por sua forma – pois é a forma que expressa a diferença – uma reação à imobilidade. Imobilidade? Nenhuma proximidade com a ideia de estagnação (sentido dado à contra-ideia de progresso) ou, com o fim da cultura (como a paralisação do ato de criar) ou, como retorno à primitividade (como negação dos artefatos humanos). Imobilidade, como a condição de se ser homem e não poder ir além; de, como homem, não ser mais que isso, circunscrevendo-se como um elemento a mais do mundo e nele e sobre ele, numa simples pertença. Aqui, não é que a imobilidade implique na paralização do ato de criar – uma marca da linguagem humana –, ou de conceder que o homem não necessite de seu trabalho e de seus artefatos. A imobilidade é a condição de negação do movimento que supostamente apresenta o homem como sendo outro. E um outro, no sentido de evolução, de uma transformação radical, ou de que a sua presença evoca sempre a novidade. A isto, a imobilidade situa a noção de passagem, ou seja, de que o homem passa de um para outro tempo, sempre o mesmo, invariável em sua humanidade e variável – o que não o faz ser outro – em suas manifestações (culturais, gramaticais e imaginárias).

Como já afirmei: esse tipo de referência se perdeu no espaço moral de nossa sociedade. Não é por acaso que a imobilidade é representada como niilismo, como vazio, como indignação ou como algo nocivo. A compreensão da imobilidade como base de qualquer manifestação humana afeta a tendência de atribuir ao mundo e ao homem qualquer grau de ineditismo. Pois, desde que dados, o mundo e o homem são amontoados de sensos que só podem mencionar, por todas as eras, uma mesma condição. O mesmo, aqui, considerado como arte, explicitamente evocado para recriar o mundo como arte e, portanto, como jogo, numa espécie de maquiagem que procura embelezá-lo com cores ou argamassas para brincar com suas possíveis aberturas de sentido, sem querer apresentá-lo por uma verdade ou crer que essa expressão é o produto de uma suposta honestidade intelectual.

Na gramática trágica, a imobilidade, ou a noção de que o homem é sempre o mesmo, potencializa um jogo que, ao ser jogado, compreende lances sempre semelhantes, que sancionam menos ou mais intensidades a esses lances, nada mais. Ou seja, sempre que pensamos o homem, pensamos numa equidade absoluta.

Neste caso, essa gramática olha as intensidades, a única coisa que varia na condição humana.

Neste momento, no contemporâneo, em que assistimos à desconstrução de boa parte dos grandes referenciais teóricos, o que Lyotard (2000:XVI) chamou de "incredulidade em relação aos metarrelatos", podemos observar que tudo o que foi dado como verdadeiro veio abaixo, prescrevendo que, a despeito das crenças – científicas ou não –, prosseguimos. E prosseguimos, mesmo com a crise de nossas gramáticas, procurando proceder segundo os velhos parâmetros da natureza, ainda o suporte para entrelaçar um projeto de homem ao projeto de uma cultura dinâmica, profundamente contrária à imobilidade.

Mas, se observássemos com mais atenção a história, perceberíamos que não saímos do lugar, desde sempre. É que toda cultura procura disseminar o contrário, nos persuadindo a acreditar que somos outros, que faremos uma outra história ou que seremos melhores. E essa atitude é compreensível! O que parece é que, encerrados por séculos num mesmo discurso, inadvertidamente aprovamos o que vem grudado em nossos corpos desde o nosso nascimento. E, por isso, repetimos viciosamente certos sentidos, aprendendo a não negociar com outros, que poderiam ameaçar ou desabrigar nosso senso de uma certa lógica.

Novamente – e isso é importante –, não há erro em convencionar o mundo. Este é um processo pelo qual estamos condenados. E sabemos que não há como não convencionar. Então, a questão se refere à escolha de certas bases para qualificar/justificar uma dada convenção. A questão é que a gramática trágica não crê em nada, a não ser na arte de brincar com o mundo, pois tudo é artifício. E brincar não é afirmar que o homem, em sua ação, despreze o mundo; mas, o contrário. Brincar é reconhecer que ele é o mundo, uma equivalência de todas as suas instâncias. E, como um acaso do mundo, um sujeito que não deve se insurgir contra ele, mas que aprende a passar por ele sem destiná-lo à condição de um outro lugar, reconhecendo que, ao afirmá-lo como é, que ele pode exigir-lhe menos esforço e aparecer menos perturbador. Brincar, assim, tratando-o como uma impossibilidade e, como tal, como um lugar para ser deleitado... com muito pouco.

Mas, sempre negociamos com certas razões, atribuindo-lhes uma certa empiria – porque ela se vê encaixada no mundo – e, segundo o que facilmente reconhecemos, agimos, justificamos e tratamos o mundo que percebemos. Ora, nessa perspectiva, as razões viram crenças. Crenças que tratam de algo como algo a partir de um corpo simbólico já objetivado, dado como o mundo e como o próprio mundo recorrente. Por isso, segundo uma gramática, brincamos ou ajuizamos o mundo. E distante da ideia do brincar com o mundo, ou seja, longe da perspectiva de uma simbologia articulada ao acaso dos acontecimentos evocados, mas na perspectiva de uma argumentação sobre provas simbólicas, afirmamos o que é o melhor ou mais ajustável para o sujeito.

Apesar disso, e sabendo que sempre o homem é chamado a intervir – e toda reflexão aparece como o reflexo de uma crença –, é possível, no universo do pensamento trágico admitir a desqualificação da operação "crer". Novamente: não é que o homem, ao desqualificar as crenças, responda às convenções de uma gramática com base no conceito do nada, como se não tivesse herdado nenhuma gramática. O problema é que, pelo trágico, crer é pronunciar-se sobre as representações imputando-lhes as bases. É, assim, reconhecer que o objetivo essencial de todo símbolo é situar aquilo que, no mercado simbólico, não pode reconstruir o objeto representado; é reconhecer que tudo escapa à razão, a qualquer forma de ortodoxia ou à ideia de que uma cultura é, na verdade, aquilo que ela mesma temia dizer que é. Não é que toda ela não esteja ali. É que, o que sobressai para afirmar o que ela é, pode ser o que dela diz menos dela mesma. E o que mais a afirmaria está ali, ainda menor, sem poder expressar-se, útil num dado lugar, mas ainda pequeno para revelar-se como a causa ou o maior motivo de uma cultura.

Assim, no sentido trágico, crer é saber que no campo do imaginário todos os sentidos podem ser justificados. E ainda, que sobre cada sujeito recai um mundo de gramáticas que pode ou não provocar-lhe uma resposta. Ou seja, indique a crença e o trágico indicará suas máximas.

Em relação ao imperativo ato de crer, o trágico se recolhe silencioso, minimizando o espaço de seus conceitos e de seu território simbólico para

escolher/aceitar todas as crenças. Assim, aceitar é reconhecer que, ao acaso de sua idiotia, todos dizem algo para um grupo, situando seu mundo e organizando suas relações. É, neste caso, o mesmo que dissimular o que aceita, porque, uma coisa é considerar uma norma ou um ornamento como regra, e outra é saber que toda gramática é, a exemplo de qualquer apreciação, um nada do mundo que não podemos ter, mas nos limitamos a 'achar que'.

Desta maneira, para o pensamento trágico, tudo é artifício, ou seja, uma operação pela qual se efetua a colagem de um código – como linguagem – sobre uma dada coisa (objeto ou não) para intencioná-la, para lhe dar um lugar. Neste caso, só há mundo ou coisa ou crença se algo desconhecido vem ao mundo, é apresentado ao mundo e, com o tempo, passa a operar por si mesmo num espaço gramatical, sujeito a um imaginário.

No entanto, tudo o que vem ao mundo vem por uma atribuição humana, categorizado como convenção. E esse algo convencionado passa a reenviar de onde está os sinais de sua presença, transferindo um dado valor para os que o percebem. O que temos, então, são bolsões de representação. E esses bolsões abrem, com um dado sentimento de legitimidade, a possibilidade de um sujeito acessar esse ou aquele modelo. O que se faz? Minimizam-se os riscos, produz-se uma dada crença, subordinando-a a uma ordem simbólica. Eis aí a beleza de crer! Crê-se porque desde sempre dado sujeito se fechou num corpo de um imaginário, que distribuiu o que ele poderia suportar, odiar, ou dar como ilegítimo.

Assim, nos referindo à gramática trágica, as crenças se baseiam no quase insuportável princípio de que crer é o mesmo que violar a vida. Sua lógica, para violar o menos possível da vida, é crer descrendo, evitando mobilizar utopias ou qualquer forma de fé extrema. Apontar que o trágico traz como estrutura argumentativa a desconfiança de todas as crenças, nos aproxima da necessidade de fazer falar essa gramática que abre a idiotia e, como consequência, nos impulsiona a pensar na reapropriação da ideia de homem.

Ancorado num processo milenar de doutrinação – cultural, econômica, social etc. –, o homem sempre desabrochou como propriedade de uma regra: a crença em uma natureza. E, mesmo se em alguns períodos da história ocidental – é dela que

tratamos – certas crises chegaram a abalar algumas gramáticas, nunca, entretanto, se colocou abertamente em xeque certos fundamentos¹⁹, como o ser ou a ideia de natureza, base para a noção de ordem, de um tipo de ordem.

No entanto, os contínuos desdobramentos de um programa desajustado – até então uma referência para todas as ações –, trouxeram, na contemporaneidade, um clima desestabilizador. Com isso, um acúmulo de tensões, suficiente para – mesmo que para uma minoria – disseminar dúvidas e confrontar saberes estabelecidos.

Dúvida disseminada, o ruído trágico vem à tona e a idiotia se solta. E vem como uma gramática que, baseando-se nas noções de convenção, de acaso e do nada, torna possível pensar que qualquer coisa – teoria, religião, ordenações, projetos civilizacionais etc. – sempre traz como referência a sua própria defenestação, sempre pequena, sem transcendentalismo e, portanto, sem as bases de uma natureza para justificá-la. A gramática trágica não subestima o poder contido numa simples referência. Por isso, evoca a referência para deslocá-la de seu suposto lugar; evoca a crença para quebrar seu estatuto; reage à história para passar à frequência de uma dada gramática, implicitamente viva na partilha, então considerada jogo, produto de causas de nada, que nenhuma argumentação sólida pode prever.

Assim, a gramática trágica evidencia que viver é sempre um risco. Risco, porque jogo, porque vivido por jogadores que são partidários de representações diferentes, por representações que se chocam, por contradições que podem acelerar desavenças e, como solução, alimentar velhas sanções. E ela reivindica um certo controle, porque não abandona suas bases – o acaso, as convenções – tentando dar ou garantir ao que é inconcebível – a vida – um certo equilíbrio. Um equilíbrio explícito na ideia de que o melhor que podemos partilhar está no sentimento de que, por todo o tempo, corrompemos. E saber-se corruptor é não se indignar com a possibilidade de aceitar que, embora todas as criações culturais, pouco podemos para tratar ou compreender bem o mundo.

---

¹⁹ É claro, não podemos esquecer de todos os pensadores trágicos da antiguidade, da modernidade e, de Nietzsche e Heidegger. E, mais contemporaneamente, de Rosset.

A gramática trágica, então, desqualifica as certezas, qualquer manifestação que indique salvação ou outro lugar e, por tudo que reconhece, alardeia objeções... todas elas.

Não é o caso, porém, de acreditar que o saber trágico se isola do mundo das representações comuns e não quer suas criações. Mas, o contrário. É o trágico que abre o comum mais comum do humano, revelado por sua idiotia. E como idiota o homem vive o falso, o que é supostamente verdadeiro, reza se determinado ritual exigir e, quando precisa, o que vai se tornando uma normalidade perversa, desqualifica-se como um bom olheiro e passa por todas as razões boas e más que sustentam esse jogo. É que, ao passar, percebe que por onde passa tudo aquilo que é justificável com razões e juízos supostamente precisos não vale muito e que, nessa hora, resta-lhe um bom blefe (Kodo²⁰, 2001). O blefe é a forma de afirmar uma crença, apesar do nada. O que a gramática trágica não admite é a afirmação de verdades, de naturezas ou de ilusões tolas, bases de uma outra gramática, expressa por um sujeito universal racionalista/criticista.

1.2. Das Disposições do sujeito

Já não há dúvida de que a gramática moderna foi desafiada²¹. A questão, porém, para se poder olhar o que acontece, é de percepção e, portanto, do que aquele que olha traz como leitura para afirmar a derrota ou o júbilo de uma gramática.

Em meu estudo sobre a paisagem pós-moderna – dissertação de mestrado²² –, não constatei o fim da paisagem moderna ou a desintegração das representações

---

²⁰ Na literatura, cognome utilizado por Louis José Pacheco de Oliveira: Louis L. Kodo.

²¹ Vide: Berman, M. Tudo Que é Solido Desmancha no Ar – A aventura da modernidade. São Paulo, Companhia das Letras, 1986; Featherstone, M. O Desmanche da Cultura – Globalização, Pós-modernismo e Identidade. São Paulo, Nobel/Sesc, 1997; Giddens, A. As Conseqüências da Modernidade. São Paulo, Editora Unesp, 1991; Jameson, F. Pós-Modernismo – A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo, Ática, 1996; Kroker, A. “El Marx de Baudrillard”. PICÓ, J. Modernidad y Postmodernidad. Madrid, Alianza, 1988; Kumar, Krishan. Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna. Rio de Janeiro, Zahar, 1997; Lindo, A. P. Mutaciones – Escenários y Filosofías del Cambio del Mundo. Buenos Aires, Biblos, 1996; Santos, B. S. Pela Mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade. Rio de Janeiro, Cortez, 1997. Vattimo, G. O Fim da Modernidade – Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo, Martins Fontes, 1996 etc.

²² Oliveira, L. J. P. de. A Paisagem Pós-moderna – Em torno do professor. Dissertação de Mestrado em Educação. São Paulo, FEUSP/1999.

tradicionais. E, entre as ideias de fim e de desconstrução, as categorias que mais realçaram essa paisagem estavam ligadas, ao contrário, à aprovação e à abertura. É óbvio que essas conclusões dependem das escolhas teóricas que fazemos. Por isso, a necessidade de detectarmos quais são as categorias que estão pensando o sujeito: como uma figura que desapareceu (o sujeito moderno) ou, como produto da interpretação, de uma interpretação débil (que se contrapõe ao olhar iluminista) e que pode oferecer-lhe *insights* capazes de lhe garantir o seu idioleto. E, ainda mais, verificar o que se dá nas aberturas entre a sua morte e sua debilidade (fragilidade) e, que pode anunciar um outro tipo de linguagem e uma outra presença para o sujeito.

Neste caso, então, trata-se de confrontar teorias, percepções ou "a objetividade dos valores do conhecimento" (BOUDON, 1998:15-44). Temos, assim, um embate teórico, cuja peleja tem por mira a admissão de uma gramática, uma gramática que redefine os parâmetros que reconhecem o homem e sua cultura, elegendo modelos de explicação para ambos.

O imaginário contemporâneo, repleto de gramáticas, não facilita sua interpretação. Parecendo não afirmar nenhuma estrutura e, ao mesmo tempo, desqualificar qualquer padrão simbólico, sugere sutilmente que não há mais lugar para ideologias ou, se se quer, para a ação. E que o homem – e nos lembramos aqui de Pascal (apud EAGLETON, 2011:278) – como "criatura errática cuja preciosa razón cambia con el viento y cuyos valores más queridos son culturalmente relativos" não pode captar seu tempo e, como joguete desse mesmo tempo, é usurpado em seus valores, fins e escolhas.

Armadilha posta, seguiu-se as presas. E como consequência, o que deveria ter sido saldado como base para abrir novas possibilidades para se perceber o homem foi recebido com estranheza e como sinal de perda.

Mas, nada se perdeu. O mundo moderno, simplesmente, apareceu como um mundo de sociabilidade aberta, desafiando os velhos códigos de autenticidade e de soberania de certas verdades. O universo moderno precisou disso! Ou seja, de levar ao extremo o fim para o qual se propôs, que seria: liberar o homem das

amarras morais e éticas e jogá-lo sobre si mesmo, então, credenciando-o para se reconhecer como um sujeito emancipado, até mesmo de seus velhos sonhos.

A armadilha? Sobre uma engenhosa reestruturação dos valores modernos, passar à ideia de que o sujeito já não é mais nada, a não ser uma redução que o desgarra de si mesmo para não aparecer... na hora em que ele mais aparece. Por essa armadilha pululam as falsas medidas do sujeito contemporâneo. Medidas, como as de Badiou (1996:307), que denomina sujeito "Toda configuração local de um procedimento genérico em que uma verdade se sustenta. [E esse sujeito] (...) é raro, porquanto o procedimento genérico é uma diagonal da situação". E ainda afirma que "Um sujeito não é, em absoluto, a organização de um sentido da experiência".

Neste mesmo caminho encontramos Baudrillard (1992) e sua ideia de virtual, na qual,

(...) não [mais] pensamos o virtual; somos pensados pelo virtual (...). Não podemos imaginá-lo pois o virtual caracteriza-se por não somente eliminar a realidade, mas também a imaginação do real, do político, do social – não somente a realidade do tempo, a imaginação do passado e do futuro (a isso chamamos, em função de uma espécie de humor negro, de tempo real).

Com Lacan, que admite o real como o

(...) i-mundo, aquilo que jamais poderá ter lugar num mundo. Mas não haveria sentido no real se a verdade não tivesse começado a se produzir, uma verdade fora do mundo – o gozo. O real é a experiência do falimento da verdade (e do gozo), ali onde ela teria começado a produzir-se, a suspensão acima da falha e do abismo (JURANVILLE, 1987:9-10).

No i-mundo, não ouvimos o sujeito dizer sua verdade, mas, ao contrário, presenciamos que sua estrutura característica provém do fato de que isso (ça parle) já fala desde sempre. Assim, podemos afirmar que a sua causa – do sujeito – é a linguagem, e que por esse motivo um inconsciente estruturado como linguagem determina sua natureza até no fato de que esta lhe escapa. Segundo Ogilvie (1987: 126-127), "o sujeito não está ligado apenas à verdade, mas, em primeiro lugar, à ilusão". E essa ilusão encontra-se atrelada ao i-mundo. E o i-mundo, como o que não pode ter lugar no mundo, reflete o esvaziamento do sujeito e, mesmo, a sua

negação. Ou, como quer Birman (2012:51), "é o deserto do real que delimita o campo do sujeito hoje, na ausência de qualquer horizonte possível".

Por essas interpretações, justificam-se falsas medidas para o sujeito contemporâneo, vinculando a crise da modernidade e o seu consequente "negacionismo na vida nua" (BIRMAN, 2012:145-150) a eliminação da ideia de sujeito. Como afirma Eagleton (1993:273), não é porque o "questionamento das concepções tradicionais de verdade, e seu ceticismo frente às pretensões de verdade absoluta e monodológica tem produzido efeitos radicais genuínos", que o sujeito não se presentifica real, um real a ser realizado.

Boa parte dos teóricos contemporâneos que trabalha com a ideia do fim do sujeito, não admite que a cultura moderna reprocessou a realidade moderna ao intensificar suas velhas expectativas. Sem as coordenadas de um projeto civilizacional, a realidade moderna – intensificada – abre o real para uma experiência além das ideias de mal-estar e de acontecimentos traumáticos. Por essa experiência, o real e o homem são liberados! Homem e real liberados garantem uma realidade preenchida pelo excesso, pela encenação, pela afirmação de uma outra forma de pensar, escutar e de conceber o mundo. A questão é que, com a liberação do real como real *idiota*, a soma total das gramáticas de um imaginário traz o 'zero' como resultado. Zero, porque mesmo existindo uma gramática acima das outras, impondo-lhes razões, ela é nula, quando se trata de legitimar valores tão apreciados na modernidade: como moral, ética, utopias, a ideia de civilização etc. Zero, então, porque o que se reconhecia como estrutura modelar para administrar sentidos e sugerir itinerários universais – itinerários que zelavam por uma hierarquia e um status – passa ao descrédito, cedendo seu lugar às gramáticas dos grupos – comunidades, empresas, associações, confrarias, guetos, mafias, facebook etc. – que despertam e percebem que a única razão esperada para se dar com o mundo é sobreviver, e sobreviver a qualquer preço. Ora, assim não é que a razão muda com o vento (Pascal) ou que o sujeito se transformou num simples procedimento local (Badiou). A razão, agora, passou a perceber o jogo e as regras que movem a gramática moderna, sentindo a sua

composição – seus pilares²³ –, e onde precisa blefar, fingir ser isso ou aquilo ou, desaparecer. Neste caso, não é uma mera configuração local, supostamente presa à verdade também local, que o sustenta. É mais! Ela é local e é também o território, o jogo, o global. Sabe como proceder com inúmeras verdades e com qual é a sua. E reconhecendo isso, organiza um sentido para a sua experiência, fora de uma única experiência ou gramática. Escapa, assim, de um imaginário que deprecia o real. Que o deprecia, ao admitir o que é a subjetividade.

A subjetividade humana é em si uma forma de alienação, pois carregamos dentro de nós um fardo intolerável de falta de sentido, vivendo confinados no corpo como condenados à prisão perpétua numa cela do cárcere. A subjetividade é o que menos podemos chamar de nosso. Quando não a recebemos, à moda de Schopenhauer, como uma dádiva envenenada da vontade, há muitos outros doadores alternativos à mão: a Ideia, para Hegel, Deus para Kierkegaard, a História, para Marx, a vontade de poder, para Nietzsche, e o Outro, para Lacan. (EAGLETON, 2010:230-1)

Escapa, então, de uma subjetividade que cai em uma imolação verborrágica, para se prender e enxergar a lógica do jogo.

E não se trata, como Baudrillard – que sei estar brincando – em dizer que o sujeito não percebe o real e nem pode imaginá-lo e, muito menos, como quer Lacan, que coloca todas as experiências no i-mundo, sobre o falimento do real.

Presas, todos eles. O sujeito moderno universal, racionalista e criticista, este sim recuou. Mas, está aí, ainda com sua velha gramática impondo maneiras e representações. Agora, entretanto, sem muito glamour. Novamente: se a sua composição foi alterada, suas bases ainda permanecem... agora movediças, aprendendo a ser o que, no real *idiota*, lhe é cobrado. Assim, enfraquecimento do valor dado a um tipo de sujeito, mas não a morte do sujeito. O sujeito sempre é o *cômputo* de um artífice. Por isso, nesta tese, o sujeito aparece como esse *cômputo*, como uma afirmação enquanto *cômputo*. Segundo MORIN (2001:120), o *computo* é

---

²³ Segundo Boaventura de Souza Santos (1997:77), "o projeto sócio-cultural da modernidade (...) assenta em dois pilares fundamentais, o pilar da regulação e o pilar da emancipação. São pilares, eles próprios, complexos, cada um constituído por três princípios. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado (...), pelo princípio do mercado (...), e pelo princípio da sociedade; o pilar da emancipação é constituído por três lógicas da racionalidade: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica."

(...) o ato pelo qual o sujeito se constitui posicionando-se no centro de seu mundo para lidar com ele, considerá-lo, realizar nele todos os atos de preservação, proteção, defesa etc (MORIN, 2001:120).

E como tal, não aparece como a pura flexibilidade da representação, como se as imagens fossem alheias a uma matriz biológica. Cômputo, como uma representação de um corpo, como instância das marcas experimentadas/vividas por esse corpo, que efetivamente considera o seu lugar. Como matriz refletiva desse corpo, esse cômputo agencia códigos e se constitui segundo o que absorve do real e segundo o que não consegue rechaçar desse mesmo real. Aparece investido do que experimenta, voltado para todas as implicações sobre as quais se colocou ou foi jogado, e isso se dá espontaneamente. Espontaneamente, porque não há para o sujeito como repelir essa condição. Como afirma Morin (2011:38)

O sujeito emerge ao mesmo tempo que o mundo. Ele emerge desde o ponto de partida sistêmico e cibernético, lá onde certo número de traços próprios aos sujeitos humanos (finalidade, programa, comunicação etc.) são incluídos no objeto máquina. Ele emerge, sobretudo, a partir da auto-organização, onde a autonomia, individualidade, complexidade, incerteza, ambiguidade tornam-se caracteres próprios ao objeto. Onde, sobretudo, o termo "auto" traz em si a raiz da subjetividade. (...) Mas o sujeito emerge também em seus caracteres existenciais que, desde Kierkegaard, forma postos em revelo. Ele traz em si a brecha, a rachadura, o desgaste, a morte, o além.

Neste caso, nomeá-lo como frágil, ausente ou como senhor – a própria cogitatio – é mero arremedo de uma necessidade teórica. Ele é em sua gramática. O que é, no entanto, depende de como ele se faz, pelas medidas que encontra. Em qualquer perspectiva, e apesar de tudo o que ele pode sofrer em sua elaboração, ele sabe o mínimo necessário para assegurar relações. Por isso, um *cômputo*. E investindo-se com o real que aprendeu a cortar ou, que o cortou, ele salta para julgá-lo, para afirmá-lo ou se opor a ele. Essa é a condição humana: a de investir-se de algo para se colocar, como sujeito, diante de uma dada gramática. Como Castoriadis,

Ser sujeito, e ser sujeito autônomo, é ainda ser alguém e não todos, quem quer que seja ou qualquer coisa que seja. É ainda e sobretudo investir objetos determinados e investir a sua identidade – a representação de si mesmo como sujeito autônomo (1992:238).

Dessa autonomia, uma observação: é uma autonomia presa a uma dada condição, enquadrada, que depende para expressar-se dos limites de uma gramática.

As gramáticas fomentam necessidades. Congregam séries de acontecimentos – sempre produtos de uma dada época – que, jogadas sobre o homem, levam-no a uma sorte de atribuições. Essas atribuições? Novas referências para novos modelos de acontecimentos.

Os séculos XVI, XVII e XVIII viram-se atolados sobre novas formas político-econômicas, sociais e, profundamente, ideológicas. Para responder ao que se reconheceu como um grande salto e uma profunda ruptura com o passado, surge a noção de sujeito como uma força autônoma, supostamente capaz de organizar todas as coisas do real e a si mesmo. Essa autonomia? Uma utopia necessária: a ideia que poderia responder a tudo o que se acreditava ser possível realizar. Seguindo as premissas de seu tempo, Descartes, Leibniz, Kant, os iluministas etc., responderam ao que foram chamados e projetaram o sujeito autônomo, deram-lhe esse Nome. E foram precisos nessa construção. E o Nome com o qual batizaram o sujeito apoiou-se na premissa de que, se ele sabe, ele pode tudo.

Nesse frenesi de mudanças aparece a noção de sujeito. Não existia antes? A noção... não. Mas isso não quer dizer que o que se entende hoje por sujeito não existia na antiguidade ou em outras culturas. Não é porque antes não havia a noção de gravidade que ela não existia! É o mesmo com o sujeito.

Novamente: o sujeito é um *cômputo*. E, como *cômputo*, se se mudam uma dada gramática e suas estruturas, e as bases necessárias para sustentar um tipo de sujeito já não são encontradas, isso não quer dizer que não há sujeito, mas somente um tipo de sujeito. Se ele é um *cômputo*, e esse *cômputo* mostra-se segundo as bases de uma época, mudam-se as bases e ele aparecerá outro, ou mesmo desaparecerá, caso só se observe a sua suposta essência, e não a sua superfície. É na superfície, onde o real *idiota* se manifesta superior aos 'deuses portadores de sentido' – certos pensadores e suas correntes – e se mostra real e mistificado, complexo e vazio, cheio de causalidades e mergulhado no acaso, cheio de credences

e pagão, virtuoso e amoral, arraigado no real e, como denúncia, um real que desaparece por se mostrar além de qualquer análise, que o sujeito apresenta seu *punctus saliens*. Seu *punctus*? Ser tão acessível e tão facilmente situável que, ao contrário de ser enquadrado como visível, entende-se, por ele ser o que está na superfície, que é melhor espoliá-lo daquilo que é, e sempre esperar por um outro, fora de sua idiotia.

No geral, é como se o desenrolar da contemporaneidade acertasse as contas com todas as fanfarrônicas ilusórias da modernidade e nos oferecesse a possibilidade de perceber as ficções do real. E, como as ficções grandiosas – literárias ou não – perdem sua aura e passam a se equiparar às pequenas anedotas cotidianas, multiplicam-se as tendências de admitir a falência do sujeito e da vida, quando deveríamos encerrar essa mania de dar a vida como negativa ou, mesmo, de querer refutá-la. O sujeito da superfície é o sujeito portador da existência, que também é superfície.

Ora, em qualquer condição o homem é sujeito, e em qualquer lugar, à sua maneira, ele agencia aquilo que pode. Esse poder, como cão, escravo, um desafortunado ou um grande burguês, é sempre o mesmo, segundo os alcances do que ele pode numa determinada época. Neste caso, o sujeito aparece como consequência daquilo que sente e assenta o seu *cômputo*; ele é toda a sua extensão. E é, sempre, o que vai mediar com ele o que ele pode diante de um real que o situa como *idiot*a. Situado, em qualquer medida ele sempre está aí. Neste caso, é a corrosão ou a fadiga de um tipo de sujeito esperado o que proporciona o desencanto e, consequentemente, o desejo de não assentá-lo nessa ordem da idiotia, como *idiotès*.

A admissão de que o sujeito está aí pressupõe uma opção por um tipo de ruído, um ruído teórico. Um ruído sempre corresponde aos dados de uma paisagem que o pesquisador – sujeito – elege para construir seu olhar/objeto. É, assim, uma trama intuitiva: um elo entre aquele que chama para si os elementos de referência já inscritos/elaborados em uma gramática, e aqueles que no presente ele consegue alcançar para projetar aquilo que sente/percebe dessa paisagem. É necessário, assim, ficar atento para com quem cria, porque de sua fala saem as

múltiplas qualidades de tensão que esse criador alcança em seu tempo. E esse alcance é sempre seletivo, segundo os critérios e a capacidade desse sujeito/pesquisador.

Assim, se se parte de um modelo conceitual rígido, que utiliza as noções de evolução, progresso, de fim da história etc., a garantia, provavelmente, será a de uma episteme da decadência; se, por outro lado, utilizam-se os conceitos de hiperrealidade, de fractalidade, de pastiche, de desconstrução, a garantia será de uma episteme de vazios, de perda de significado. Então, a partir de um modelo, tem-se uma gramática e conseqüentemente um lugar para sujeito. Num dado lugar o sujeito aparece segundo as manifestações que, desse lugar, ao acaso, entregam-lhe um estilo e um sentido, necessários para que – conforme sua necessidade – ele sobreviva. O sujeito é assim a extensão das marcas de uma gramática. E uma gramática é um mundo de representações que age sobre o sujeito.

Desta forma, o sujeito se confunde com a gramática e a representação a que pertence. Por isso, é necessário estabelecer o grau de perigo que ronda a construção dos modelos de gramáticas, e observar quais são as matizes teóricas que dominam certos círculos – como o acadêmico – e os levam a fixar um curso e uma condição para o sujeito.

Um modelo é sempre um corte. Faz-se segundo afirmações, eliminações e escolhas. Aquele que corta, pressupõe, por sua vez, uma herança de aprendizados oficiais – institucionais – ou não. Mediante o que convencionou – uma forma de corte –, afirma ou nega uma episteme. Ou seja, o equilíbrio de uma gramática está, unicamente, num pequeno aglomerado de conceitos. E desses conceitos partem todas as referências, o que se pode ou não. Por isso é possível encontrar a crise do sujeito rondando a academia – o sujeito gerado pela interpretação – e, do lado de fora, onde a vida segue o ritmo do mercado e as suas obrigações, um sujeito comum, que no seu dia a dia se debate como se reconhece, segundo as obrigações que lhe são colocadas.

Neste sentido – insisto –, a condição do sujeito, de ser algo ou não, é uma questão teórica, ou seja, depende de uma forma de olhar. De olhar, porque é esta a

condição primeira do sujeito que indaga. E para se olhar o presente é necessário reconhecer o

Estado irradiado do valor sobre a cultura. E neste estado, parece não haver referência para o sujeito, porque as referências se transformaram numa epidemia de simulação. Aqui, porém, a não referência aparece como um blefe diante do que se passa na rua ou do que se constitui sob a modernidade. O que temos é o desencantamento operado pela modernidade em si-mesma, como quer Lyotard, e não um estranhamento do moderno sob o moderno, o que, compreensivelmente, acaba por situar a própria ideia de empobrecimento do moderno. Compreensível, porque o desejo moderno de se dar como modernismo acabou por soterrar o próprio brilho de sua linguagem, ao crer que, pelas suas realizações, tudo foi posto à mesa e explicado (OLIVEIRA, 1999:32-3).

No entanto, sabemos que nunca colocamos tudo à mesa. E sabemos, mais ainda, que as teorias apropriam-se de certas referências e, assentando-se em algumas instituições, procuram se sobrepor ou invalidar outras. O estado irradiado do valor, num aspecto bem amplo e com consequências também amplas, passou a ditar as mais caras noções para o homem contemporâneo, ajustando-o aos conceitos de desconstrução, relativismo moral/ético, esfacelamento dos sentidos, ruptura das formas, desordem das ideias etc. E este ajuste acabou provocando a reconfiguração de uma gramática e a composição de uma outra economia simbólica.

Procurando tocar neste ajuste sem afirmar a desconstrução total do real ou do sujeito, nos aproximamos da narrativa trágica, solta pela exuberância moderna. Essa narrativa não renuncia a nada; sempre reúne e soma mais elementos ao que compreende ser superior a qualquer gramática. Não é à toa que esta noção sempre esteve à margem da filosofia (ROSSET, 1989). Admiti-la é reconhecer que qualquer posição sobre uma dada gramática – para explicá-la – será sempre em vão, somente uma forma de percebê-la. Mas, e é a partir dessa referência, que o sujeito pode ser representado como se estivesse sobre uma estabilidade cambiante, estável neste câmbio, cujos fluxos aparente e circunstancial apresentam-no permanentemente numa situação de 'portador', de um portador de sentido que observa o mundo que está ao seu alcance e o destrincha.

No entanto, ao olhar para esse portador, aquele que olha pode justificá-lo como um derrotado, um desajustado ou como um afirmador do presente. A questão, novamente, do que aquele que teoriza o real afirma ou nega desse real. Por exemplo, se se parte da ideia desdenhosa de que uma leitura é superior à outra, e que certos fins são universais, esse portador aparecerá como uma figura caída, que se perdeu; mas, se se mantém fiel à superfície buliçosa dos acontecimentos, que apresenta o mundo como vulgar, como *idiota*, esse portador aparece com alguém que interpreta o que examina, que responde e refrata as experiências do real, compreendendo-o.

Aqui, admitindo esse portador como decorrência de um imaginário que nada perdeu, mas que acumulou gramáticas sobre gramáticas, ele aparece como expressão de um real sobrecarregado de sentido. Assim, longe de estar à margem de qualquer coisa, esse portador aparece como um excelente leitor de suas artimanhas, objetivando sua conduta a partir do que o real lhe permite como percurso. O sujeito *idiota* é um jogador! Fora dos traços trágicos, somos convidados a simular um outro estado para o real e uma outra condição humana para o homem, reconhecendo-lhes um outro lugar, nunca a superfície.

Convém, no entanto, em relação ao sujeito, sempre lembrarmos que, como quer Elliot (1996:194), ao se referir às formulações do sujeito levadas a cabo por Freud, Klein, Lacan etc., afirmando que,

Todas essas tentativas de teorizar o sujeito são elas mesmas meras ficções imaginárias. Dividir a realidade interior em algumas instâncias e funções é simplesmente envolver-se num ato de arrumação da casa, uma espécie de normalização repressiva das complexidades e ambiguidades da própria existência humana.

Ou seja, a figura do sujeito aparece impregnada por inspirações que podem levá-la a múltiplos olhares. Trata-se de tentar arrumar a casa e dar um sentido para as expensas humanas. E, arrumar a casa, segundo determinado dircuso, narrativa. Por isso, mesmo que o sujeito acabe se inscrevendo em uma ficção, supostamente com os traços trágicos – o que pretendo aqui –, isso não anula as várias noções e destinos que ele obtém por outras representações.

Nesta pesquisa admite-se a orientação que Clément Rosset atribui àquele que gera o conhecimento. Esse gerador é reconhecido como um produtor ciente de sua matéria e da insuficiência de qualquer método para dar conta de sua representação. Por isso, como afirma Rosset (1989c:31),

Duvido que Epicuro, Platão e Pitágoras tenham acreditado seriamente em suas teorias dos átomos e dos números. Eram demasiado sábios e prudentes para crerem em coisas tão incertas e tão discutíveis. O que na realidade pode assegurar-se é que, dada a obscuridade das coisas do mundo, cada um desses grandes homens procurou encontrar uma imagem luminosa delas.

O conhecimento é um percurso que não se realiza segundo fórmulas absolutas. É, sempre, limite, um olhar sobre o limite, pura interpretação. E, apreendendo as formas inteligíveis, irradiadas pela experiência, não reconhece a verdade, mas possibilidades de verdade. Por isso, todas as noções de sujeito são válidas; guardam seus estratos de representação e asseguram para o sujeito num dado momento o que esses pensadores encontram de prioritário para caracterizá-lo.

Como objeto de estudo de boa parte dos filósofos, o sujeito aparece como o resultado de certas preferências, segundo a contingência de uma gramática. De Descartes a Kant, o sujeito autônomo/crítico, fruto de um racionalismo que beira a utopia; com Nietzsche (apud FERRY, 1994: 240), "o sujeito é a ficção segundo a qual muitos estados idênticos em nós seriam o efeito de um mesmo substrato; mas fomos nós que criamos a identidade desses estados"; com as vanguardas e Lacan, num solo escorregadio, então situado como perda – o período de 1914 até 1950 –, chega-se ao esvaziamento do sujeito. Assim, marcadamente temporal, e sempre pensado no circuito das gramáticas, o sujeito, neste momento, oscila entre representações que querem apresentá-lo como um morto e empobrecê-lo ou, ao contrário, inscrevê-lo no circuito da idiotia, como uma figura intensa, viva.

Erros? Formas de adesão a uma gramática e uma resposta às necessidades de uma época. E pouco mudou desde o racionalismo de Descartes até a filosofia trágica de Clément Rosset. O que se celebra? A mediação entre as reflexões racionalistas, que ainda persistem, e a sua negação, que aponta para uma grave

crise axiológica e percebe o sujeito como uma figura frágil. E nesse meio, como se fosse possível tocar ou compreender o excedente humano, a vertente trágica e sua expressão idiota, que leva o sujeito a encarnar antigos valores, cuja correspondência pode ser encontrada nas velhas fórmulas.

No entanto, entre o racionalismo, o desaparecimento do sujeito ou a sua debilidade, existem tantas versões de sujeito que seria inadequado dar-lhes um único rosto. Trata-se muito mais de pensar o sujeito sem querer saída e, neste caso, de afirmar um encontro. Nesse encontro, o sujeito aparece significado pela gramática trágica, como produto da socialidade de um *cômputo*. Um *cômputo* que não tem como simular um outro estado, mas que é sempre o estado em que se vê, sente e se faz. E, como quer Deleuze, para essa diferença orgíaca, em qualquer representação (o sujeito) vai encontrar em si o infinito e

Descobrir em si o tumulto, a inquietude e a paixão sob a calma aparente ou sob os limites do organizado: [E neste caso] Já não se trata de um feliz momento que marcaria a entrada e a saída da determinação no conceito em geral, o mínimo e o máximo relativos, o *punctum proximum* e o *punctum remotum*. É preciso, ao contrário, um olho míope, um olho hipermetrópe, para que o conceito incorpore todos os momentos: o conceito é agora o Todo, seja porque estende sua benção sobre todas as partes, seja porque a cisão e a desgraça das partes nele se refletem para receber uma espécie de absolvição” (1988:85-86).

A noção de diferença, como orgíaca, não privilegia uma única categoria central e nem acompanha a submissão do sujeito a certas exigências. Ela o absolve de uma única representação, já que na diferença toda profundidade é uma forma de convenção. Dito de outra maneira: pela diferença, que está sempre presentificada no sujeito, nada pode ser negado. Neste caso, nenhuma saída; nem mesmo pela gramática trágica. E, também, nem certo ou errado: só um olhar. E, trágicos, os referenciais teóricos não guardam abrigo; pululam de todos estados e de qualquer olhar interpretativo. Por isso, podem falar da morte do sujeito ou de sua aprovação e abertura. Aqui, no entanto, pelas proposições trágicas, o sujeito é aprovado.

Essa aprovação do sujeito reconhece um corte/conceitual para marcá-lo segundo o grau de seu *cômputo* (de sua potência) e de sua idiotia. No entanto, esse

corte não se mostra superior a outros cortes; é, sim, uma forma de afirmar que ele goza de todos os princípios, sem ser perfeito, revelando-se como uma simples posição. Como uma posição, e é isto o que nos interessa, a sua formulação se enrola no âmbito sociocultural e histórico-cultural que afirma uma gramática. Nessa gramática, segundo as motivações que ali estão impressas, peleja-se para desprender um tipo de consciência e, necessariamente, a transposição de um sentido – *empfindung* (empatia) – para a re-elaboração da existência.

A aprovação, assim, é oriunda de um tipo de expurgação, que se esquia de um olhar que pretende se afirmar acima dos outros. Essa aprovação reconhece que aquele que acolhe determinada forma de sujeito equilibra-se sobre certas noções e, se rejeita algumas de suas atribuições, é porque percebe o sujeito em todas as tendências, sem repousar ou coincidir com uma única impressão. Só a sua base mantém-se inalterada: a base trágica. É esta base que dá ao sujeito a sua condição aprovadora. Por isso, a necessidade de auscultar o lugar desse sujeito, reconhecendo essas bases. Vejamos!

1.3. O Lugar do Sujeito

É perigoso fazer ver demais ao homem quanto ele é igual aos animais, sem lhe mostrar a sua grandeza. É ainda perigoso fazer-lhe ver demais a sua grandeza sem a sua baixeza. É ainda mais perigoso deixá-lo ignorar uma e outra. Mas é muito vantajoso representar-lhe ambas.

PASCAL (1979: 135)

O sujeito sempre esteve aí! Num momento ou em outro afirma o que conseguiu e se reconhece sobre o que fez ou faz. E, se em alguns momentos ele parece silenciar-se, ou não estar presente, isto é muito mais uma questão de quem o olha do que do próprio sujeito. É fácil se debruçar sobre a representação de que estamos sobre a ruína de todas as representações e maldizer o que se deixou de ver com o que se vê, e afirmar uma outra experiência cultural. Por isso, é fundamental saber se dar com o que se tem e com o que se está, sem o temor de negar o que se passa como o que se passa. E o que se passa já não se encaixa numa estrutura arcaica. Como afirma Touraine (1997:61) “ya no podemos recurrir a una figura del sujeto definido como el servidor de Dios, la Razón o la Historia (...)”. O

que conhecíamos como a vida social transformou-se, na contemporaneidade, num espaço de hiperrealização, tão promíscuo em gramáticas que ele supera a própria ilusão. Então, o social que desejávamos desaparece, a não ser que embutido/engolido em um canto deste mesmo social. Assim, quando tratamos do social,

(...) O social como espaço coerente, como princípio de realidade: a relação social, a produção de relações sociais, o social como abstração dinâmica, lugar de conflitos e de contradições históricas, o social como estrutura e como possibilidade, como estratégia e como ideal (...) onde só teve sentido como o poder, como o trabalho, como o capital, num espaço respectivo de distribuição racional, espaço finalizado de convergência ideal, que é também o da produção (...) [ele não existe mais... agora]. [O que temos é] o fim do espaço perspectivo do social, onde a socialidade racional do contrato (...) dá lugar à socialidade do contato, do circuito e da rede transistorizada de milhões de moléculas e de partículas mantidas numa zona de gravitação aleatória (...) (BAUDRILLARD, 1985:67-8).

A admissão do fim do espaço perspectivo do social acusa que a ordem e o sentido que conhecíamos se foram e que as relações sociais submeteram-se à simulação (OLIVEIRA, 1999: 35). E, sobre a simulação, aparece uma

(...) socialidade revestida de cortes, absoluta em sua fragmentação (...) polissêmica, feita de sombras e luz ou, numa só palavra (...) obra de um homem, ao mesmo tempo sapiens e demens. (MAFFESOLI, 1988:203).

Por socialidade, entenda-se, o espaço do que é partilhado, no qual o sentido da coexistência é jogado sobre uma polissemia de territórios, lugar onde se dá uma nova existência, "(...) agora residual, que exprime da melhor forma a intensidade do ser estar-junto-com" (MAFFESOLI, 1988:207). A socialidade é movente, desordenada e assenta-se no espaço partilhado. Corresponde ao coletivo vivido, com caráter em que intervêm o afetivo, o orgânico, o sensível e a imagem. Não funciona com base na lógica do dever ser, que, mesmo atingindo imperfeitamente seu objetivo, busca constantemente impor sua ordem. Ao contrário, aparece como a porção mínima de sentido que se soltou do social e passou a gravitar em uma órbita saturada de sentido.

Sobre essa socialidade é fácil abraçar posições rígidas ou arrastar-se sobre seus inúmeros fragmentos. E, às vezes, sem que encontre qualquer

correspondência material para certas representações, a rigidez será o caminho obrigatório para que o teórico/pensador encontre um lugar para sublinhar o seu repouso e, ao mesmo tempo, um repouso para aquele que ele quer como guardião/precursor de um tipo de refúgio. Em ambos, o sujeito aparecerá como uma evidência bem específica, produto de uma fidelidade passiva de certos inquéritos, laboratoriais ou não, cujo fim será estabelecer as categorias de sua representação e, necessariamente, de sua acomodação a uma gramática.

Mas, sem a perspectiva trágica, não é fácil encontrar algum sentido nos dias de hoje – já disse isso antes. Com a intensa abertura de uma realidade que se fundava a partir das ideias de uma determinada ordem, lógica e continuidade históricas – sujeita a certas narrativas –, o real que conhecíamos converteu-se em múltiplas realidades. Multiplicado o real em realidades, ocorreu uma tendência para expressar o real como algo não realizado, impossível, então separado do que é humano e gozando de uma estrutura exterior a ele, como se sua história pertencesse a ilusão e não a experiência da idiotia.

O real, no entanto, seja metafísico, psicológico ou oracular (ROSSET, 1988), mais que uma ilusão, ele é forçosamente realizado. E, se realizado, mesmo que a sua presença não se solidifique sobre bases seguras, isso não quer dizer que a deficiência dos ideais de universalidade, de moral e de esperança detonem tudo “o que se dá a ver” (MAFFESOLI, 1988: 33) e possam instaurar a insegurança.

A noção de socialidade responde a essa aparente perda da racionalidade do mundo hiperreal, então, um irrealismo fincado em uma estrutura ancorada “(...) num mundo ainda não desmistificado” (BALANDIER, 1997: 157). Não desmistificado, mas vivendo um processo de ampla abertura. E, neste caso, confirma Sloterdijk (2012:273),

Quem viveu o desespero da impossível vontade de saber pode ficar livre para a aventura da vida consciente. Aprender a conhecer nunca se restringirá à teoria, ao contrário do que supunham os racionalistas rigorosos. Aprender pela experiência a vida! O princípio da experiência faz explodir no fim de contas todo o moralismo, incluindo o do método científico. O que é a vida, o investigador não o compreende na atitude teórica, mas apenas empenhando-se na própria vida.

Aqui, creio, reside um belo problema para quem deseja problematizar o mundo contemporâneo: o de ter que abandonar suas velhas teorias, aproximando-se do superficial, da existência que se volta para a idiotia, para o fantástico do dia a dia ou para uma centralidade subterrânea. Com o comum, conforme Simmel (apud MAFFESOLI, 1995: 65), “(...) todos os eventos banais, exteriores, são, finalmente, ligados por fios condutores às opções finais, referentes ao sentido e ao estilo de vida”, validando uma nova experiência: da idiotia. Voltando-se para a idiotia, o homem se afasta do mundo divinizado pelas formas ou promessas criadas em torno da ideia de emancipação da humanidade. Seu olhar debruça-se sobre os gestos que viu – empenhando-se na própria vida – e no proveitoso século que se abriu pelas promessas de liberdade, mas que se fez com duras guerras e holocaustos.

Empenhando-se na própria vida e distanciando-se do universalismo, das crenças no progresso ou em uma cidadania mundial, o sujeito contemporâneo encontra-se com o sentido do trágico.

É trágico o que deixa mudo todo discurso, o que se furta a toda tentativa de interpretação: particularmente a interpretação racional (ordem das causas e dos fins), religiosa ou moral (ordem das justificações de toda natureza). O trágico é então o silêncio. (...) Essa definição (...) recusa de saída todas as qualidades que foram, ao longo do tempo, mais ou menos vinculadas ao conceito de trágico: tristeza, crueldade, obscuridade, inelutabilidade, irracionalidade. (ROSSET, 1989a: 65-6).

A presença de uma esfera de socialidade trágica abre a noção do pensamento do acaso, eliminando a ideia de natureza e substituindo-a pela noção de convenção. E, na ideia de natureza, como princípio unificador total (VÁZQUES, 2002), encontrava-se toda segurança estrutural, de onde o sujeito podia subtrair sua identidade. A natureza é o que

Fornece um ponto de apoio necessário e eficaz a todos os temas metafísicos cujo reconhecimento depende do reconhecimento de uma natureza (ROSSET, 1986b:19-21).

Refutando a ideia de natureza, aprova-se a noção de convenção. E a convenção pressupõe que o que existe é de ordem não natural, mas convencional, em todos os sentidos da palavra. Convenção designa, com efeito, em um nível

elementar, "o simples fato do encontro (congregações que resultam em 'naturezas' mineral, vegetal ou outra), que torna possível as sensações" (ROSSET, op. cit: 101).

A convenção acomoda o pensamento à idiotia, aproximando o sujeito da experiência de que todo sentido é, se se observar com perspicácia, extremamente burlesco. Afasta o sujeito de um lugar que quer privá-lo de uma presença autêntica e que deseja mantê-lo, por isso, como produto das grandes ilusões. Ao mesmo tempo, procura afirmá-lo como um simples *cômputo*, que processa informações, que reproduz informações e joga todas elas como suas proposições. Em outras palavras, a compreensão de que tudo é convenção resulta numa contingência irrecusável – estranhamente admitida por alguns como caótica e pobre, mas que, ao contrário, acaba por situar o sujeito como um criador que não lida só consigo mesmo, mas com todas as coisas comuns, sem se intoxicar com grandes relatos ou verdades eternas.

Ora, mesmo que bem cedo "o ego volitivo [tenha encontrado] uma residência, uma região que era propriamente sua (...) localizada em nosso interior (...)" (ARENDT, 1996:75), e que no interior do sujeito essa residência sempre tenha acompanhado a estruturação, por parte de alguns filósofos, de modelos ordenadores de uma dada gramática, essa região jamais foi identificada como convenção, mas como uma verdade.

A noção de convenção retira do sujeito o peso de uma representação que situava o homem no passado ou, no futuro, para colocá-lo no presente. E esse presente deixa de ser

(...) uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o impulsiona com a esperança e contra o medo do futuro, que o empurra para trás, para a serenidade do passado, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza (ARENDT, 1999:154-5).

Como convenção, tudo é aparência, sem qualquer critério de verdade, uma simples continuidade das circunstâncias. E passado e futuro aparecem como atividades do pensamento, corroborando sentidos, sem que possam definir ou demonstrar o real. São, segundo suas naturezas convencionais, simples categorias, adequadamente práticas para se tocar a idiotia. Por isso, a noção de convenção

apresenta-se como um modo de proceder trágico. Significa que qualquer juízo é o reflexo de um tipo de repouso, tocado por um tipo de história, segundo seu último grau de fervura.

Compreendendo o plano da convenção e jogado ao território trágico, o sujeito não se desvencilha de nada, e não se incomoda com a decadência ou com o que pode parecer menor. Trágico, sua importância está em permanecer sobre todas as companhias e de reconhecer-se incapaz de qualquer controle. E, ao considerar que seu alcance traz a amabilidade ou a hostilidade de todos os tempos, evidencia que a vida, qualquer que seja, necessita de algumas vestes para afirmar-se e para inscrever-se como uma oportunidade que acontece. Estamos num espaço desnaturalizado. E como

(...) já dizia Lucrécio, mundo desnaturalizado é mundo de júbilo e tranquilidade recobradas: não há nenhum objeto a perder, todas as circunstâncias são aproveitadas (ROSSET, 1989b:73).

Nesse mundo desnaturalizado, o qual Lipovetsky (2004:24) denominou de a Era do Vazio, “em que a análise do social se explica melhor pela sedução que por noções como a de alienação ou de disciplina”, o sujeito, mesmo se submetendo a modelos prescritos rígidos ou, a partir de normas impostas sem discussão, se mantém em seu lugar sabendo da

(...) insolência [que] a partir da disposição baixa é eficaz, se, no seu ataque, exprimir energias reais. Terá de encarnar conscientemente a sua força e criar com presença de espírito uma realidade que, quando muito, pode ser combatida, mas não negada (SLOTERDIJK, 2012:156).

Esse insolente já não é o efeito puro da história, que sempre legitima essências (Hegel), mas o retrato de pequenas circunstâncias, cuja pertinência, mesmo penetrada pela história, não se mantém na extensão de todos os seus traços. E é, em sua própria energia – que encarna a abertura do moderno –, como um novo talento: de somente recolher/atender ao que vem de fora se, o que chega, for necessário para mantê-lo no jogo. Isso, mesmo que responda a esses valores de forma desdenhosa e fingida. Seu lugar, agora, é outro. É a idiotia, o único lugar que reconhece como seu por trazer a experiência que comporta os episódios que valem e fazem sua vida.

Com a idiotia, podemos pensar na reapropriação de uma ideia de homem, de uma velha ideia. Velha, porque além de todos os dramas, desastres, constituições, gramáticas, estratégias, possíveis revoluções ou formas para desumanizar ou, como culto, situar o sujeito como pleno, um tipo de homem sobrevive. Velha, assim, porque realizadas as visões ficcionais sobre civilizações ou os ritos de sua captura, essa figura de um sujeito comum (idiota) – às vezes no centro ou à margem de grandes desastres –, jamais se perdeu. Sobre todas as fórmulas – religiosas, filosóficas ou políticas – esse tipo sempre encontrou o seu lugar. E, mesmo que achincalhado, reivindicado como menor ou ignorado, ele sempre passou aos acontecimentos, fazendo de sua presença e de sua gramática os seus traços de permanência em toda e qualquer história.

Esse sujeito sempre apareceu como expressão de um pequeno circuito de representação; portanto, de algo que hoje não é mais tocante às grandes ações históricas. Essa alegação observa o alcance já deteriorado de uma concepção de história. E como para Foucault (apud FOSTER, 1999:202),

O sentido histórico autêntico confirma nossa existência entre incontáveis eventos perdidos, marcos miliários ou pontos de referência. Em contraste com a história tradicional, inspirada pela atenção a eventos que marcaram épocas e aos 'picos' do processo histórico (confiando, assim, segundo alega Foucault, na metafísica), a 'história efetiva', ou 'genealogia', limita sua visão àquelas coisas mais próximas dela – o corpo, o sistema nervoso, a nutrição, a digestão, as energias; ela desencava os períodos de decadência. 'Genealogia', insiste Foucault, repetindo Nietzsche, é história sob a forma de um carnaval orquestrado.

Respondendo a esse território pequeno, o sujeito se reconhece vulgar²⁴, como um simples *cômputo*, entre tantos outros. Como um pequeno *cômputo*, surge como o acaso de múltiplas manobras gramáticas que, ao se encontrarem com ele, destacaram-lhe um apelido. Entenda-se: o apelido é o que se vê revestido de uma

---

²⁴ O sujeito vulgar, próximo do homem vulgar, de Bernardo Soares. "O homem vulgar, por mais dura que lhe seja a vida, tem ao menos a felicidade de a não pensar. Viver a vida decorrentemente, exteriormente, como um gato ou um cão — assim fazem os homens gerais, e assim se deve viver a vida para que possa contar a satisfação do gato e do cão. Pensar é destruir. O próprio processo do pensamento o indica para o mesmo pensamento, porque pensar é decompor. Se os homens soubessem meditar no mistério da vida, se soubessem sentir as mil complexidades que espiam a alma em cada pormenor da acção, não agiriam nunca, não viveriam até. Matar-se-iam de assustados, como os que se suicidam para não ser guilhotinados no dia seguinte." in: Fernando Pessoa. Livro do Desassossego. Vol.II. (Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1982: 49.

forma, então absorvida sobre a tensão de certas marcas. As marcas: as evidências de uma grande articulação – que se dá entre o imaginário, suas gramáticas e o homem – e a ocasião em que o sujeito, absorvendo essas evidências, vai se tornando sujeito e compondo para si mesmo uma figura, que dará ao seu *cômputo* um apelido. As marcas não estão presas à existência como mero produto de uma história total, no sentido hegeliano. Elas transitam, ao acaso, por convenções que se conciliam e se dispersam num mesmo território, pressionadas por histórias intermináveis, que hora preenchem e hora esvaziam uma dada gramática. Por isso, as marcas absorvidas são o resultado da astúcia do corpo; narrativas nada sólidas que o sujeito acaba por aceitar sem que a sua constituição submeta-se totalmente às grandes marcas²⁵. As marcas absorvidas conferem ao sujeito o seu hábito, considerado como o resultado desse acaso de absorção, que desemboca num novo centramento, no renascimento do sujeito *idiota*. Assim, quando as marcas se aglomeram e constituem esse corpo, tem-se um sujeito e apropriadamente a expressão de seu *cômputo*, de seu apelido, que se cola a ele.

Colar, aqui, é uma analogia que expressa que uma experiência, que está moldando o sujeito, constitui, sobre certos agenciamentos – *assemblage* –, as feições de seu apelido, como sujeito. Nessa colagem, não se trata mais da velha história da aquisição de moldes/marcas que se tem como dever para constituir seu apelido, e muito menos de se ter certas marcas como únicas. Agora, trata-se muito mais de reconhecer-se sobre afetações e regulações localizadas, sem pensar nas marcas que estão à deriva de espaços que não impactam no sujeito ou, que se impactam, potencialmente não podem feri-lo de imediato. Reconhecido aí, o sujeito sabe que as ações que sustenta para aparecer e assegurar o seu jogo, são sempre agenciadas e, por isso, independem e não independem de sua vontade. Agenciado, sujeito *idiota* torna-se um jogador e, como tal, habilita-se para satisfazer, sobre o outro, o que ele pode e o que o outro espera que ele manifeste. É um jogo!

Como quer Rose (2001: 143),

(...) se a experiência e a relação que temos com nós mesmos não é de movimentos, fluxos, decomposições e recomposições é por causa da

---

²⁵ As marcas – conceitos, normas, leis, regras e símbolos que impõem ao sujeito uma direção e um sentido.

localização dos humanos nesse outro plano, esse plano de organização que tem a ver com o desenvolvimento de formas e com a formação de sujeitos, no interior de agenciamentos, cujos vetores, forças e interconexões subjetivam o ser humano, ao nos reunir – em um agenciamento – com partes, forças, movimentos, afetos de outros humanos, animais, objetos, espaços e lugares. É nesses agenciamentos que são produzidos os efeitos de sujeito, efeitos do fato de sermos-reunidos-em-um-agenciamento.

Ao sublinhar os agenciamentos como o que vai compor e recompor as forças que conduzirão ao sujeito, Nikolas Rose nos aproxima de práticas de subjetivação historicamente contingentes, que dão ao sujeito determinadas capacidades. No entanto, essas capacidades estão sempre vinculadas à gramática que as hospeda. E, segundo suas regras – seu jogo –, já não interessará se essas capacidades relacionam-se à aptidão dos homens de compreender a si mesmos, falar de si mesmos, colocar a si mesmos em ação ou julgar a si mesmos. A cada gramática segue uma narrativa. E se o conhecimento não aparece como o que

(...) se produz num mundo que é objeto de uma transformação real, prática, efetiva, [que] se produz não num mundo de objetos em si, mas de objetos que se encontram em relação com o homem, com sua atividade, graças à prática (VÁZQUEZ, 2002:152),

então, o problema dessa capacidade se perderá num espaço que admite que toda formação é, antes, uma designação ontológica, superior a qualquer resíduo de um real *idiota*.

Na esteira da criação do sujeito, de um sujeito que reconhece a si mesmo a partir dos agenciamentos – que conhece ou não – que saltam de sua gramática, é que considero o espaço trágico como a abertura para situar e recompor as capacidades do sujeito e, necessariamente, para se pensar em uma reapropriação da ideia de homem. Sobre o espaço trágico, não há a necessidade de se adicionar permanentemente ao sujeito as categorias essenciais à gramática moderna – de valor, de crescimento, de superação, de domínio – ou, ainda, uma diferença temporal extravagante, que o remete a uma ideia de fim ou de um modelo pleno, já completo, como quer Francis Fukuyama²⁶. Teoricamente, esse é o único modo que,

---

²⁶ Fukuyama, F. O fim da História e o Último Homem. 4a. ed. Lisboa, Gradiva, 2011.

desde o século XIX, vêm-se tentando estabelecer para o sujeito: o de que ele é um falso super-homem, ou melhor, um grande embuste.

Considerar o sujeito fora da idiotia é o mesmo que alegar que, sobre certas gramáticas, ele não sabe jogar. No circuito trágico – que é o da idiotia – sua adesão será completa a todas as regras que envolvem sua experiência. E as estruturas tradicionais, que antes demarcavam a sua constituição, não servirão para afirmar sua ausência ou presença. Adaptado a idiotia o sujeito se atém a uma nuance de extrema importância: nada lhe falta.

A perspectiva trágica não consiste de modo algum em fazer brilhar no horizonte do desejo um algo inacessível, objeto de uma ‘falta’ e de uma ‘busca’ eternas, cuja história se confunde com a história da espiritualidade humana. Ela faz aparecer uma perspectiva exatamente inversa: mostra o homem como o ser a quem, por definição, nada falta – donde sua necessidade trágica em se satisfazer com tudo aquilo que tem, pois ele tem tudo (ROSSET, 1989a:44).

Trata-se de afirmar, como trágico, como idiota, aquilo que se pode. Sem nada lhe faltando, com o que se preocupar? Muito próximo do que pergunta Sachs (1995:98) a Bennet – que tem a síndrome de Tourette: “Se a lâmpada não estivesse a seu alcance, você continuaria tendo a necessidade de bater nela com os dedos? Não, ele disse. Depende inteiramente de como eu me situo”. Tudo é uma questão de lugar. É disso que tratamos: do lugar do sujeito. Aqui, não pensando unicamente quanto ao lugar que ocupa no corpo ou, nele, como subjetividade. Mas, e necessariamente, no território em que aquilo que importa ao sujeito está demasiado próximo e leva-o a uma realidade. E, dessa realidade, aprovando quase tudo, o sujeito ornamenta-se. Ornamentar, segundo Maffesoli (2003:127-8), é

(...) uma acentuação da vida (...) Relativiza todas as coisas, coloca-se em relação e, então, é vetor de harmonia. Culturaliza a natureza e naturaliza a cultura. Reversibilidade que faz da vida cotidiana, apesar de todas as vicissitudes, o espaço-tempo onde a vida social e individual se arraiga, no melhor dos casos, por muito tempo.

A gramática trágica guarda um imenso legado de ornamentos. Ao acaso das circunstâncias que se encontram e movimentam esses ornamentos, têm-se diferentes ações e a improvisação de territórios, cuja proporção ou impacto,

segundo o compasso do sujeito, erguerá um *cômputo*, fundado por determinados ornamentos. Esses ornamentos implicam num *dictum*, pronunciamento autoritário, que pressupõe a predominância daquilo que mais se destaca em uma gramática. E o que se destaca aparece como o que revestirá o sujeito.

Trágico, assim, é o que o sujeito sente como o todo, reconhecendo que esse todo não é mais do que o que ele vive em seu pequeno território. O todo, assim, aparecendo para o sujeito como o que ele verdadeiramente sente, não como mera percepção imagética.

Um *cômputo* não ignora as múltiplas linguagens que incidem sobre ele²⁷. Recebendo-as, filtra-as, e reconhecendo seus limites, pesa sobre o que pode afetá-lo. Traz um campo de pequenas conquistas, que é o seu lugar. Neste campo, refugia-se como o mundo, o seu mundo, contrapondo-se aos campos que não são seus. E centra no que não pode escapar à sua percepção. Não deixa de ser o reflexo dessas linguagens – porque se expõe a elas. Mas, a experiência lhe ensinou que a sua gramática está atrelada a um *locus*, que centra-o em relação ao seu mundo e o descentra em relação aos outros mundos, cuja herança não é a sua. Assim, basta que um *cômputo* viva uma dada história, com as regras de uma gramática singular – que intercambia trocas com o todo – para se poder afirmar que há sujeitos por aí contrariando os princípios teóricos que procuram negar um tipo de sujeito.

Em um ambiente de negação do sujeito, uma coisa é comum: o desprezo pela narrativa trágica e pelo homem idiota. O primeiro, por admitir o real como idiota, simples, comum; o segundo, por viver essa idiotia sem se importar com discursos os epistemes reguladoras. Em ambos podemos situar um outro sujeito; um outro que sempre esteve em cena, e falar da reapropriação da ideia de homem... desse homem idiota. Reapropriar, então, não no sentido de impor suas expressões e admitir uma única nomenclatura para todas as representações e, necessariamente, a submissão completa de um sujeito que perdeu a si mesmo e o seu interesse em se fazer segundo uma dada estrutura.

---

²⁷ Não é demais lembrar, que o sujeito, como *cômputo* "no es el ego metafísico, fundamento y juez supremo de todas las cosas. Es el sujeto viviente (...), aleatorio, insuficiente, vacilante, modesto, que introduce su propia finitud. No es portador de la consciencia soberana que trasciende los tiempos y espacios: introduce, por el contrario, la historialidad del conocimiento" (MORIN,1998:31).

A questão, no entanto, é que se observarmos o real como trágico, percebemos que a racionalidade que conhecíamos foi rasgada, aberta, e que os sentidos, sobre os quais o sujeito agora se coloca, são inconsistentes para garantir o que se quer como uma gramática saudável, nos velhos moldes.

Não é de agora, mas desde o final do século XIX e início do século XX que se vem gerando com indisfarçável ansiedade o desejo de implodir qualquer sentido. Quanto a isso, nada além da reprodução de uma única tensão e da adaptação de todos os sentidos a uma imagem de controle. E a insistência em analisar/abordar o presente a partir da episteme moderna, impede uma possível ruptura paradigmática e, como desejo – um desejo movido pela sensação de perda –, a uma obstinada ação de recusa de tudo que está aqui.

Por essa recusa, e insistindo na derrocada do real, procura-se fomentar no sujeito a crença de que ele está inteiramente inseguro e que seus vínculos, quaisquer que sejam, são ilusórios. A ideia, neste caso, é erguer uma paisagem que coloque o sujeito sobre uma vida sonolenta, arrasada pela tortura de se poder, somente, sonhar com aquilo que se aparenta ser. Mas, a vida não é só aparência, ela é real. E o real jamais pode ser abandonado. E ao contrário de abandonar o real, o sujeito *idiota* aparece atado a ele. O real, então, é

(...) en primer lugar aquello que queda cuando las fantasmagorías se disipan. como dice Lucercio: "cae la máscara y queda la realidad". Algo tiene que quedar, evidentemente. Lo real quizá sea la suma de las apariencias, de las imágenes y de los fantasmas que falazmente sugieren su exitencia. Ésta era ya la tesis, a grandes rasgos, de los ascéticos griegos (...). También fue ésta la tesis de su precursor Pirrón, el cual, según Marchel Conche, predicaba un fenomenismo puro que excluía la idea de hypokeímenon. La realidad es su propia fantasmagoría, y la única manera apropiada de tratarla es redactar um "compendio de apariencias", lección que tendrá en cuenta Baltasar Gracián para llegar a las consecuencias más extremas (ROSSET, 2008:68-69).

Não somos herdeiros desse panorama teórico e, por isso, nos encontramos como naufragos de uma percepção errônea. Uma coisa é colocar sobre uma tela um amontoado de materiais ou objetos, ou, ainda, querer traduzir sobre papéis em branco, sem qualquer cautela, o olhar que se teima perceber; outra, é reconhecer

que, além da arte ou da linguagem teórica, há algo muito além do que qualquer sujeito pode acessar e, gênio ou não, reconhecer como trágico.

Vem se tornando frequente habituar-se à ideia de que não há nada – não o nada trágico. Neste caso, é necessário situar o campo em que se aprofunda essa expressão: a de que há uma outra natureza para o sujeito e de que o seu 'comportamento atual', marcado pela negação dos grandes discursos reguladores, anula todas as suas possíveis marcas – da substância (em Descartes), da forma (em Kant) ou, em ambos, do apoio de uma subjetividade primeira (DELRUELLE, 2004:320). Admitindo que há uma outra natureza, ou seja, uma outra realidade para a realidade mesma, a existência é apreendida como erro, sem correspondência aparente com aquilo que o homem procura situar. Como se o homem precisasse se elevar acima do que é cotidianamente e, distante do que o faz comum, escolher outros padrões... para falar, pensar e se comportar. Por essa outra natureza, opta-se por destruir ou negar a admissão de que a vida, a existência, a história etc., jamais perdem quaisquer de suas cartas, e que, se não conseguimos tocar ou manipular suas manifestações, que isso não quer dizer que o sujeito se perdeu ou que nunca foi capaz de se situar.

No entanto, essa opção não destaca a presença trágica que sobrevive a esse alicerce ou mal-estar, que aparenta destruir o sujeito. Privilegia, somente, os aspectos que convergem para alguns distúrbios e se protege da ressonância das convenções trágicas, que se concentra nos pequenos ambientes e se alastra sobre todas as relações. Todavia, em vez de reconhecer este novo território – que se abre –, desloca o trágico para o silêncio e faz emergir um velho sentimento de perda. Por esse sentimento, afirma-se que, se o moderno, que representava um mundo de grandes histórias entrou em crise, então é preciso resgatar esse mesmo mundo moderno para resistir e atribuir à agoridade algum sentido. Mas, os sentidos se deslocaram, apontaram outras alternativas para o homem, deixando o real escoar sem os detritos ou a inocência dos grandes relatos. E ao abrir o mundo, o território, a rua, o domus – todos como traços da idiotia –, nenhum deles foi aprovado. Apareceram, submetidos às ilusórias construções da modernidade, como espaços desregulados, confusos, comparados à pobreza do homem e à sua decadência. E em um lugar onde nada mais é seguro – assim desejam certos teóricos –,

A figura do homem se torna cada vez mais confusa, embaralhada como seria a imagem transmitida por uma superfície líquida em constante movimento. O homem se vê em parte deslocado em um mundo onde a ordem, a unidade e o sentido lhe parecem obscurecidos (...) (BALANDIER, 1997:179).

Sofrendo pressão ou não, o homem tem uma clara pendência para mostrar-se como vítima e, indefeso, seguir modelos. E o que é fabuloso é que ele sabe o que está fazendo. Ele pode ser *demens*, mas não um tolo! E, se se

(...) alega que o problema da experiência contemporânea não está no fracasso da própria autonomia, mas na ideia de que um eu estável e pessoal seja de alguma maneira alcançável (ELLIOT, 1996:45),

acusa-se que, na qualidade de alguém que se perdeu num lugar espontaneamente vinculado a todas as representações, o sujeito não pode alcançar a forma adequada, que levaria em conta uma dada natureza. Por esse percurso, procura-se referendar um real destituído de sentido, já que acabado, e, ao mesmo tempo, um homem que se tem em conta perdido. Novamente, o ocaso da duplicidade. Mas como quer ROSSET (2007:31),

La eminencia de lo real, ese realismo de su realidad, no aparece nunca tan claramente como en su incapacidad de esposar alguno de los contornos de ningún doble. Lo real es aquello de lo que no hay duplicación: o más exactamente, no hay duplicación que no sea un señuelo, sugiriendo entonces la idea de un doble que se trata de lo real en persona.

Sem os contornos da duplicidade, a metáfora do “Guarda-sol” de Deleuze e Guattari (1992:262) serve, aqui, para responder a esse real extremo. A ênfase de se ter que apresentar o sujeito como autônomo sempre exigirá um corte em uma gramática (caótica), como resposta à destrutividade que esse mesmo caos, naturalmente, traz como sua potência. Esse guarda-sol retém um pedaço de caos como um destino e deixa ao sujeito, no caos aparente, um lugar. É, neste caso, uma reação catastrófica ao caos. O que explicita uma nova mudança e um outro lugar para o sujeito, que se enfronta no caos e não o teme. Assim, admite-se que para o sujeito não cabe mais pensar na verdade do ser, mas no contingente, que permeia qualquer lugar e que situa não uma ordem, mas uma errância saudável.

No entanto, não é possível esquecer que, para uma maioria – e trato da maioria que reproduz o que se cria como arte ou filosofia –, o papel que lhe resta é esconder-se sob o que ela tem disponibilizado e, em função de seu lugar e de sua potência, de saber como aderir ao que se abriu. É como se essa maioria admitisse uma espécie de perversidade na escolha do que comunica. E de como se tudo o que vê expressasse o domínio da racionalidade e constituísse uma cultura que não compreende nenhuma coesão.

Argumenta-se, assim, a partir dessa dimensão essencialmente vazia ou de uma apatia *new-look* (LIPOVETSKY, 1989:35), que

Não é mais o sujeito que se representa o mundo (I will be your mirror!), é o objeto que refrata o sujeito e que sutilmente, através de todas as nossas tecnologias, impõe-lhe sua presença e sua forma autêntica. Não é mais o sujeito que é o senhor do jogo, e parece que houve uma espécie de reversão da relação. O poder do objeto é que abre um caminho através de todo jogo do simulacro e dos simulacros, através do próprio artifício que lhe impusemos (BAUDRILLARD, 1997:95).

Novamente, uma gramática aparecendo como um núcleo em desconstrução. E, se se reflete a partir dela, o que se tem é um modelo sem qualquer sentido estável. Por isso, é inevitável a noção de “imaginário social”, de Castoriadis. A esse imaginário, que reflete a cultura e as instituições sociais, corresponde o imaginário radical do sujeito (ELLIOT, 1996:218).

Esse imaginário

(...) não é simplesmente a soma das fantasias individuais na sociedade. A imaginação social recorre por certo aos investimentos efetivos dos sujeitos individuais. Porém, por meio da institucionalização das práticas sociais, o imaginário social sempre excede o domínio da imaginação social. Há aqui, por assim dizer, uma estruturação da imaginação radical no simbolismo, na linguagem, na tradição e no costume, assim como por meio deles' (ELLIOT, 1996:218-9).

A grande questão: de qual imaginário e de qual gramática saltam as marcas que animam o sujeito? Eis o problema! Desta forma, não há como conceituar o sujeito a partir de um jogo isolado de formas autônomas, encerradas em si mesmas, que não se vinculam a um jogo maior. O sujeito encontra-se numa gramática, entrelaçado aos seus blefes, intrincadamente senhor de um dado desse

território e de um pequeno estoque de algumas de suas categorias. E, por esses pequenos estoques, e por incluir essa gramática numa intensidade de representação sempre distorcida, sempre nos limites do *unmake*, é que, ao sentir que o sujeito já não pode ser enquadrado num plano comum de uma única figura, se deseja não vê-lo. É neste caso que a emergência da gramática trágica reorganiza o que não se vê e recompõe os desequilíbrios que saltam do desejo de ver ou, de dar o sujeito como algo comum a uma ordem social, a uma ordem social desejada.

A gramática trágica desprende-se dessa ordem justa ou de qualquer outra que queira afirmar a dissolução da individualidade e do sujeito. O trágico aprova tanto o sujeito como a sua realidade. Para o trágico, como para Protágoras,

(...) el hombre es la medida de todas las cosas; lo que parece real y verdadero es real y verdadero para mí; lo que le parece al prójimo, lo es para él. Los juicios y percepciones del otro pueden no concordar con los míos; pero ninguno de nosotros tiene fundamento alguno para sentenciar que el otro está equivocado (...) O sofista confiere realidad al mundo de las aparências; éstas son, para él, la única realidad (COMFORD, 1991:27).

Portanto, é por meio da aprovação, da aprovação de tudo o que existe como aparência, que se torna possível "la capacidad de soportar irreligiosamente el espectáculo de la irremediable crueldade de lo real" (HIERRO, 2001:33), e não negar o real ou o sujeito.

O que sabemos? Que podemos até abraçar um real construído sobre naturezas – então um duplo – e, mesmo que teimosamente, insistir na defesa de um tipo de homem que se vê como centro e que não duvida de sua grandeza. Fizemos isso antes e o fazemos agora. Mas, neste momento, podemos reconhecer as consequências dessas gramáticas, quase sempre extravagantes e desastrosas. Por outro lado, somos desafiados a encontrar uma aventura perdida no centro desses desastres, já que não podemos mais encontrar ou justificar a grandeza dessa natureza ou situar suas instituições e alcance em um único sentido. Este momento é excepcional! E mesmo que o homem/sujeito encare uma crise, essa crise está no jogo, e ele sabe onde se apoiar e os pontos que precisa tocar para se reerguer e recriar-se, sem precisar esperar por muita coisa ou, ultrapassar qualquer coisa.

CAPÍTULO II: O DESPERTAR DO SUJEITO

“Vivir significa: creer y esperar, mentir y mentirse”

Cioran (1988: 140)

Quando olhamos para nós mesmos sentimos o peso do passado sobre nossos modos; sentimos que nossas entranhas são velhas e que cada vez mais, se não tomarmos cuidado, daremos como o presente um mundo de imagens que já desapareceu.

Acostumados com um tipo de razão, começamos a nos perder com sua abertura, e o que poderia trazer uma resposta para uma dada situação no presente acaba projetando razões estranhas a esse tempo. E o nosso primeiro gesto é o de negar alguma coisa: o real, o fenômeno ou o próprio sujeito. E prematuramente admitimos

(...) la decomposición del modelo social y psicológico dominante cuya construcción se emprendió desde fines del siglo XIX y que otorgó su fuerza principal al pensamiento, la literatura y el arte de nuestro siglo, [e como consequência, que] la destrucción del yo, al imponer su ley al cuerpo, a sus necesidades y convenciones, transformo nuestra vida y nuestro pensamiento tanto como lo hizo la destrucción de los principios del orden social mismo. (...) Es grande entonces la tentación de permitir que se de muerte al sujeto. (TOURRAINE, 1997:63)

Mas, o sujeito não está morto! É que é mesmo assustador observar a vida como uma experiência vinculada às ideias de desconstrução ou, como quer Giddens (1995:214), “sequestrada pela loucura, pela criminalidade, pela sexualidade como elemento de conexão entre indivíduos e gerações”.

O problema é que estivemos por um longo tempo acreditando em uma mesma encenação, que colocou o homem e toda a sua obra acima de todas as coisas. E como herdeiros da gramática moderna, nos habituamos a conceber a natureza “como um imenso brinquedo formado por Deus [ou a própria natureza] para dar ao homem a ocasião de lhe descobrir as molas” (LENOBLE, 1990: 270). Levados por essa orientação, crescemos como uma colagem; cada geração ampliando/reconstruindo-se na outra. Indistintamente, aprendemos que o bem comum estava na crença de que o sujeito moderno podia tudo, que ele era capaz de

criar esquemas necessários para dar a qualquer gramática toda matéria de que ela poderia se alimentar.

Animados por essa orientação, testemunhamos a criação de inúmeras obras²⁸, acreditando que seguíamos uma narrativa supostamente eficaz. E se o homem podia tanto, acreditamos que o sujeito, produto dessa narrativa, era capaz de alterar o ritmo histórico, estimular um novo espírito e que, ainda, era o instrumento para combater qualquer razão que pretendesse desacreditar sua obra.

No entanto, há razões e razões! E se uma linguagem ganhava os círculos intelectuais, uma outra, então menor, deveria ser guardada debaixo do tapete. Esse tapete? O Esquecimento. Não é que o mundo, no século XVII, tenha abdicado das coisas comuns e que os homens tenham abraçado a causa da racionalidade. É que neste século, por tudo o que nele se realiza²⁹, gera-se uma atmosfera favorável para o empreendimento lógico.

Essa atmosfera pressupõe um mundo em ebulição. No plano da cultura, representações se confrontam (do popular ao erudito, do religioso aos libertinos, do cogito nascente à certeza de sua fragilidade ou impossibilidade). Assim, vive-se um grande esforço para estabelecer o racionalismo, sem anular, de imediato, a mediação entre fé e pensamento, que ainda assegura as grandes representações. No entanto, essa mediação vai progressivamente caindo no ritmo de um outro julgamento, que faz precipitar sobre suas bases uma gramática que não recua diante da fé e que não admite que nada mais descansa sobre si mesmo³⁰. Devagar, põe-se em causa a velha mediação entre fé e sentido e se abrem novas possibilidades para o homem. A autonomia do sujeito está a caminho. E com ela,

---

²⁸ No campo da filosofia: "O Discurso do Método e Meditações Sobre Filosofia Primeira", de R. Descartes; "O Tratado da Natureza e Diálogo Sobre a Religião Natural", de D. Hume; "O Ensaio Acerca do Entendimento Humano, de J. Locke; "O Leviatã", de T. Hobbes; "Pensamentos", de B. Pascal; "Sobre a Origem das Coisas", G. W. Leibnz; "Tratado Político e Ética", de B. Espinoza; "A Busca da Verdade e Tratado da moral", de Malebranche etc.

²⁹ As conquistas além mar, a projeção e explosão das primeiras fábricas, as grandes descobertas científicas (De Galileu e Newton), o início da ruptura com o Estado Absolutista, a crise religiosa e o surgimento do protestantismo, as novas abordagens na arte e a consequente elevação da economia como o valor e a base de uma gramática etc.

³⁰ Neste momento procura-se o 'reino do homem', como afirmara Bacon. Como Bacon, "Descartes viu numa certa reforma intelectual, equivalente à promoção de uma verdadeira experiência, integralmente realizada e reflectida, a condição essencial para o acesso a esse 'reino'". in: CAILLÉ, A. LAZZERI, C. SENELLART, M. *História Crítica da Filosofia Moral e Política*. Lisboa, Verbo, 2005. p.319.

prepara-se a auto-suficiência do pensamento conceitual, fruto da “inteligência aguda, intenção clara, discernimento maduro” (GRACIÁN, 1992:16). Ou, como Milton (*apud* BOORSTIN, 1995: 410-11), ao fazer a sua clássica declaração da liberdade de escolha do homem.

Salve, horrores, salve.
Mundo infernal e seu profundíssimo inferno.
Receba seu novo dono, aquele que traz
A mente que não muda com tempo num lugar.
O lugar da mente é a mente, e nele
Pode fazer do inferno um céu, do céu um inferno.
(Livro I, linhas 250)

Com esse novo dono, novas razões começavam a ganhar outro sentido e que todas as coisas se sujeitavam ao homem. E não se tratava de uma nova verdade, mas de uma nova forma de interpretação e um novo critério de certeza. Nenhuma metáfora pode ser tão grandiosa como a desenvolvida por Descartes, na quinta parte de sua obra "*O Discurso do Método*".

O que diz Descartes?

(...) eu via bem que, supondo um triângulo, era necessário que seus três ângulos fossem iguais a dois retos; mas eu não via nada nisso que garantisse que no mundo houvesse algum triângulo, enquanto que, voltando a examinar a ideia que tinha de um Ser perfeito, achava que a existência estava nele compreendida, do mesmo modo que se compreende na de um triângulo que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou na ideia de uma esfera, que todas as suas partes são igualmente distantes de seu centro, ou mais evidente ainda, e que, por consequência, é pelo menos tão certo que Deus, que é este Ser tão perfeito, é ou existe, como nenhuma demonstração de Geometria poderia Ser. Mas o que faz com que haja muitos persuadidos de que há dificuldade em conhecê-lo, e também em conhecer o que é sua alma, é que eles nunca elevam seu espírito acima das coisas sensíveis e estão de tal modo acostumados a nada considerar senão através da imaginação, que é uma maneira de pensar adequada para as coisas materiais, que tudo o que não é imaginável lhes parece ser ininteligível, do que resulta que mesmo os filósofos têm como máxima nas escolas, que nada existe no entendimento que não tenha existido antes nos sentidos, nos quais todavia, jamais existira as ideias de Deus e de alma. Parece-me que aqueles que querem usar de uma imaginação para compreendê-la, agem exatamente como se, para ouvir sons e sentir odores, pretendessem se servir de seus olhos (DESCARTES, 1983:59).

A obra moderna, como desejo, estava nascendo. O seu maior empreendimento: "*provar a existência do sujeito e reconhecer sua natureza a partir do próprio sujeito*" (ONATE, 1998: 41). E não se trata de qualquer sujeito! O sujeito deve ser alçado à condição de um indivíduo autônomo, então "sozinho face à si próprio" (DELRUELLE, 2004:155).

Ao se situar 'face à si próprio' como sujeito, o homem acreditou que podia encerrar todo ser ou objeto em uma demonstração e ultrapassar as velhas crendices de exaltação sensualista ou de fé. E sobre ele, o universo moderno aparecia precedido por um pensamento fino, sinal de um novo *senso*. A certeza, como critério de verdade, passa a mover esse sujeito, entregando-lhe a sensação de estabilidade/força. E ao se transformar na própria imagem dessa certeza, esse sujeito coloca-se diante de todas as coisas para reconhecer-lhes sua condição menor, ou seja, que há um mundo onde só um sujeito opera, e há outros mundos, menores, onde todas as coisas existem para serem operadas e, assim, recriadas. A época moderna caracteriza-se pela vontade desse sujeito de resignificar as formas, de promover ordem, de encurralar o acaso e a possibilidade, qualquer que seja, de conter qualquer expressão de *nonsense*. Deseja-se o pensar científico³¹. Neste caso, crescer como sujeito: essa foi a grande herança do mundo moderno.

No entanto – e isso é decisivo –, esse desejo não era o único. Havia um desacordo quanto à forma de conceber o homem e o mundo. Um desacordo impossível de suavizar, pois apontava para duas pautas antagônicas. De um lado, os pensadores que excluía o 'comum', a idiotia, e reivindicavam o poder da razão para enquadrar o mundo; de outro, a pauta dos pensadores artificialistas, que não desejavam afastar o homem de sua idiotia, apontando, mesmo sobre a razão, a sua fragilidade³².

---

³¹ Como aponta Koyré (1992:12) Essa ciência nova, que devia transformar a condição humana e fazer o homem o 'senhor e possuidor da natureza', Descartes anunciava-a igualmente. Mas não se limitava a anunciá-la: essa ciência nova, ele trazia-a e dava-nos resultados. O seu 'método' não era desenvolvido em abstracto: resumia, formulava, codificava um uso realmente experimentado.

³² "É certo que desde o Renascimento o homem adquire confiança na sua capacidade para usar a razão e dominar o mundo que o rodeia. Ao mesmo tempo, porém, sente-se tomado por uma angústia imensa, que até então desconhecia. No século XVII, Pascal dará voz de forma genial ao sentimento de vazio que domina o homem pelo facto de se encontrar só perante a sua própria insignificância existencial, abandonado por um Deus e por uma natureza que se tornam estranhamente mudos" (DELRUELLE, 2004:155).

Sabemos que a história monta as circunstâncias, e o homem, compreendendo-a ou manipulado por ela, zela por seus mecanismos. Sua estrutura engloba tarefas, as pequenas gramáticas e aponta possíveis direções. Fermentando movimentos – econômicos, culturais, políticos e sociais –, anuncia um tipo de destino. Aqui, as manifestações mais presentes: da ciência e da pré-revolução industrial. No século XVII essas manifestações ainda são isoladas. Mas, para aqueles que as perceberam, sugerem a possibilidade de um outro tempo. O que se tem? Como quer Escohotado (2006:51)

As concepções do mundo costumam ter razão no que afirmam, e não no que negam. Uma concepção caduca quando o excluído por ela faz ato de presença, e essa presença do afastado é assim a concepção seguinte, que o inclui no campo de sentido e alarga o universo.

O que até então havia sido negado, o homem como senhor das representações, cobrará o seu lugar e, sobretudo, um lugar ímpar, desconsiderando um número significativo de pensadores que, compreendendo o espetáculo que se aproximava, não desejavam a fantasia do sujeito racionalista.

2.1. Um Novo Sujeito

Antes, o homem nunca esteve só; alguma força – animista ou antropomórfica – o animava. Basicamente, ele estava sempre envolvido ou instaurado por uma força maior. “Platão falou da alma do mundo e não inventara essa noção; ela atravessa a Antiguidade e inspira ainda o naturalismo do Renascimento” (LENOBLE, 1990: 193). Alma, Deus, Natureza: o sujeito não era tão extraordinário ou suficientemente livre em sua *res cogitans* para adotar a sua razão como o critério de realidade. Como todas as coisas, ele fazia parte de uma grande herança moral e sagrada. Estava presente, mas se submetia a uma natureza e, por isso, encerrava-se menor. Menor, estava distante do sujeito racional – que vem tomar o seu lugar –, por estar desprovido da obsessão por hierarquizar valores (autonomia), já que este, encantado, via na natureza uma hierarquia de qualidades (LENOBLE, 1990: 208).

Ao contrário deste sujeito, o novo sujeito, segundo Delruelle (2004:182),

(...) assenta-se numa experiência de pensamento própria: a do sujeito que se autobaseia, que se reassume como solo, como ponto fixo de todas as certezas" [E continua: esse sujeito] "sujeita-se, portanto, à prova da evidência, uma evidência de si para si: que escapa a qualquer determinação histórica."

Sua sutileza: chamar para si mesmo a suprema medida do que é real. "Só o que pode ser pensado com clareza e distinção desfruta de efetividade existencial plena"(ONATE, 1998:23). Esse sujeito, assim, estabelece um novo estado de coisas, indispensável para suprimir as velhas formas consagradas. Um novo estado que se encontra no reconhecimento de que o homem, como *la chose pensante*, que Descartes identificava à alma, materializava-se na *res cogitans*. Não sendo mais um subproduto ou a propriedade de uma dada representação, ele aparece como a própria representação.

Segundo Arendt (1992:37), quando o filósofo – Descartes – fala do homem,

(...) ele não tem em mente nem o ser da espécie, nem o mero paradigma do que, de um ponto de vista, todos os homens deveriam se esforçar para atingir. Para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas pensamento feito carne, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade do pensamento. E o problema desse ser fictício é que ele nem é o produto de um cérebro doentio, nem um desses 'erros do passado' facilmente solucionáveis, mas a semblança inteiramente autêntica da própria atividade de pensar. Pois quando o homem se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independentemente do assunto, ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o homem, e não os homens, habitasse o planeta.

A novidade: o puro pensamento. Para Arendt (1992:38), o que se segue,

(...) tem sido a principal característica da vida do filósofo [o estar só absoluto] desde que Parmênides e Platão descobriram que para aqueles 'muito poucos', o *sophoi*, a 'vida do pensamento', que não conhece nem dor nem alegria, é a mais divina, e que o *nous*, o próprio pensamento, é o rei da terra e do céu.

A novidade, então: a força que Descartes entrega à razão. E essa força nenhum outro filósofo, até então, ousou estabelecer: a auto-suficiência da *res cogitans*. De fato, com Descartes consolida-se a separação entre um sujeito que não pode prescindir de coisas materiais e que precisa de um lugar, de um outro sujeito,

que em sua auto-inspeção poderia [a condição de Descartes] “facilmente fingir que não tinha corpo e que não havia nenhum mundo nem lugar algum onde eu fosse” (ARENDT, 1992:38). O aspecto notável do pensamento de Descartes encontra-se na admissão de que

(...) a razão não nos diz que seja verdadeiro o que assim vemos ou imaginamos. Mas, ela nos diz que todas as nossas ideias ou noções devem ter algum fundamento de verdade, porque não seria possível que Deus, que é absolutamente perfeito e verdadeiro, as tivesse posto em nós sem isto (DESCARTES, 1983:61).

Mas, que sujeito é esse que traz como estatuto o fundamento divino da verdade? O espectro de um homem que responde para si mesmo que ele tem uma 'autonomia radical' sobre todas as coisas; que ele pode, ao celebrar-se como uma unidade pensante, constituir-se como um sujeito que, ao cultivar a razão,

(...) não é já, como sucedia na filosofia tradicional herdada de Platão e Aristóteles, para contemplar a natureza e reproduzir moralmente seus contornos inteligíveis, mas para dominá-la e transformá-la (DELRUELLE, 2004:188).

Esse sujeito? Um homem que se julga extraordinário, por aparecer como um outro de si mesmo em si mesmo, obtendo o lugar do corpo e do mundo. É o extraordinário o que mais caracteriza o nascimento deste sujeito, que foi capaz, segundo Dreyfuss e Rabinow (*apud* DELRUELLE, 2004:199) de "substituir um sujeito fundador de práticas de conhecimento por um sujeito constituído graças as práticas de si". Às práticas de si, o entendimento humano de que, como sujeito, o homem é uma evidência de si para si, que pode, como Descartes realiza na quinta parte do 'Discurso do Método', descobrir muitas verdades "mais úteis e importantes do que tudo aquilo que até então aprendera, ou mesmo esperava aprender" (DESCARTES, 1996:48).

Ao operar um discurso que valida o mundo, o sujeito descartiano se consolida. Ele desponta, assim, como artífice de uma restituição: a de dar ao mundo uma ordem. Uma ordem que se faz necessária pela urgência deste mesmo sujeito que, ao desvincular-se da ideia aristotélica de que a "arte imita a la natureza, que tiene un fin a realizar" (CAMPA, 1990:121), transforma a ação

humana em intencionalidade racional, que concilia pensar e técnica, fazer e reconhecer... reconhecer este potencial do fazer.

A aceitação desse sujeito corresponde à renúncia das incertezas, das desilusões ou noções de acaso ou de azar, ou ainda, de misticismo ou de desordem, frutos de um realismo falseador. Com este sujeito,

El pensamiento moderno inaugura una nueva metodología de la reflexión: los eventos non son ajenos a la curiosidad del observador, que manifiesta su propósito de conocimiento porque ya prefigura los términos de su conducta y de su acción (CAMPA, 1990: 546).

Conduta esta que, aos poucos, deslegitimará qualquer manifestação que admita, sobre o real, um mundo precário ou sem finalidade. Não é à toa que o despertar desse sujeito encobrirá um sujeito que se insinuava a partir de sua ligação histórica com o mundo da idiotia ou, que destaca o caráter mais humano da condição humana: sua imprecisão.

Combatida essa imprecisão, ninguém poderá afirmar que uma coisa tem validade se não passar pela única fonte que se crê fundadora de sentido: o cogito e seu rigor demonstrativo.

2.1.1. O Sujeito: senhor do natural

As transformações que se processaram nos séculos XV, XVI e XVII, abalaram um longo tempo de tradições, explicitando uma fratura com o mundo antigo³³. Algo que se parecia com o caos (o movimento humanista) subverteu hábitos seculares, alimentando novas expectativas. Tudo concorreu para gerar o novo: a arte, a indústria, o nascimento do Estado, as crises religiosas e, necessariamente, uma outra percepção da ética. Até esse momento, segundo Delruelle (2004:154),

---

³³ E. Delruelle (2004:152) identifica dois pontos de fratura: uma transformação política capital – o fim do sonho de um sacro-império universal; e uma transformação científica – a passagem do mundo fechado ao universo infinito. No primeiro, o sonho europeu de fazer do Império Romano e da Igreja Universal um todo único se desmorona, no plano religioso, quando a unidade da cristandade é quebrada pela Reforma de Lutero e Calvino (Século XVI) e, no plano político, quando os Estados-Nação se afirmam como entidades políticas independentes de todo e qualquer poder teológico. (...) No segundo, quando "o espaço mental da cultura pré-moderna [que é] o de um mundo fechado, um mundo organizado num todo (Holismo), orientado para um fim (Teleologia), e ordenado segundo uma hierarquia predeterminada, em que todos os elementos ou indivíduos ocupam um lugar definido num eixo alto/baixo, superior/inferior, nobre/vil etc.", começa a ruir.

(...) o homem sempre contara, para reflectir sobre si próprio e para se problematizar, com a mediação da natureza e ou de Deus. O limite da autonomia era o cosmo organizado; o limite do individualismo cristão era o corpo místico de Cristo. Que sucede, no entanto, quando o limite, cuja experiência é o *ethos* filosófico, deixa de ter como referência a totalidade do mundo e o infinito de Deus? (...) Ao homem moderno resta, logicamente, uma única saída: assumir-se ele próprio como o limite das suas próprias acções e dos seus próprios pensamentos.

Vivendo nesse contexto de fraturas, alguns homens serviram como ponto de convergência para responder às necessidades de sua época. Criadores como Nicolau Copérnico (Teoria Heliocêntrica do Movimento dos Planetas), Isaac Newton (Síntese da Ordem Cósmica), Galileu Galilei (Queda dos Corpos), Johan Kepler (Lei das Órbitas dos Planetas), Leonardo da Vinci (suas pinturas, invenções e escritos), Bacon e Descartes (o empirismo e o racionalismo) dispõem novos argumentos que servem para estabelecer que o pensamento que se tem é tradicional e, na melhor das hipóteses, insuficiente e, na pior, mentiroso. Eles apresentam, num círculo bem fechado, que o pensamento que tem alimentado a existência é superficial e que essa superficialidade trava o desenvolvimento humano³⁴.

Reelaborando uma outra gramática, esses pensadores (e a Reforma) redefinem as forças de sua época e, alojando-se definitivamente em seu tempo, dispõem-se como elo além das medidas desse tempo ou, mais precisamente, os únicos capazes de pensá-lo.

Tencionando ciência e religião – movidos por uma certa descrença³⁵ em relação à teologia medieval –, eles se ergueram audaciosos. E suas referências

---

³⁴ Segundo Beriain (2005:34), Sólo el *libre examen* representa el verdadero y auténtico camino para alcanzar el «estado de la gracia». La radicalización ideacional rompe las ideas de reciprocidad ética que posibilitaban institucionalmente la exoneración periódica de conductas éticamente reprobables. Se tiene que desear únicamente los mandamientos éticos *ad maiorem dei gloriam*, dicho de forma secularizada, no bastan las buenas obras aisladas, sino sólo aquellas que forman parte del sistema de un modo de vida unificado y metódico al servicio de Dios, esto es, al servicio de un valor suprapersonal, al que se tiene que plegar la voluntad humana incondicionalmente.

³⁵ Una de las razones más importantes de este profundo esceptismo tiene su origen en la reforma. Después de la Reforma se produjeron todo tipo de afirmaciones acerca de cómo encontrar la verdad religiosa. Estas afirmaciones entraban en conflicto entre sí, y no había modo de decidir entre ellas. Esto dio lugar a una fuerte controversia, y una de las cosas que decían, especialmente los enemigos de la religión, era que no había forma de resolver estas preguntas: existían todos aquellos conflictos y ninguna forma de resolverlos. Las personas religiosas, contestando a esto,

principais não estavam nas novas máquinas, naus, imprensa ou leis, mas no reconhecimento de que o novo nascia da experiência humana de acessar livremente o seu pensamento, sem se deixar inibir por velhos dogmas. Esse acesso criou um tipo de homem que aprendeu a afastar de seu desejo qualquer objeto que não privilegiasse uma certa ordem e uma grande medida de domínio³⁶.

As necessidades são urgentes, tanto para reformar a Igreja, o Estado ou o pensamento humano. A religião era antes um fato social total; o Estado, um centro político externo à coletividade, então submetida a ele; e o pensamento, um ordenamento também externo, sempre uma sugestão/referência aos dogmas. Esse quadro pede mudanças. Assim, filósofos, cientistas, literatos e mesmo teólogos procuram responder a essas urgências, fixando novas bases para a representação humana. E fixam, sem no entanto deixar de lado a ideia de natureza. A natureza, segundo Rosset (1989:15),

É o que existe independentemente da atividade humana; porém não se confunde com a matéria. A matéria é o acaso; modo de existência não somente independente das produções humanas, mas independente a todo princípio e toda lei. Desde que uma ordem se manifeste (seja ela de caráter puramente físico, isto é, não afetando diretamente as criaturas vivas) é considerada natural.

Ora, a ideia de natureza

(...) que representa o papel de pilar oculto dos pares antitéticos que tradicionalmente opõem a natureza a uma outra estância metafísica e quaisquer que sejam, diz Martin Heidegger, a força e o alcance atribuídos à palavra 'natureza', nas diversas épocas da história ocidental, em cada momento esta palavra contém uma interpretação do ente em sua totalidade – mesmo onde, aparentemente, só é entendida como noção antitética. Em todas essas distinções (Natureza-Sobrenatureza, Natureza-Arte, Natureza-História, Natureza-Espírito), a natureza não é unicamente signo de oposição, mas é propriamente primeira, porque sempre e primordialmente é por oposição à natureza que as distinções são feitas; por conseguinte, o que dela se distingue recebe sua determinação a partir dela (ROSSET, 1989: 19).

---

afirmaban que la religión no se diferenciaba de lo demás en este sentido. No era posible poner nada sobre una base firme. Así pues, el escepticismo era una corriente muy importante en el ambiente intelectual de la época de Descartes que coexistia curiosamente con una desmedida en el alcance del progreso científico, especialmente en lo que hoy llamamos tecnología (MAGEE, 1990: 84).

³⁶ Vale a pena observar que, apesar de toda força contida nesse acesso, ela ainda não era suficiente para se afastar da ingerência de certos poderes... de velhos poderes. Assim, mesmo que ávido pelo novo, esse sujeito se esboça encoberto por uma estrutura arcaica: os pressupostos da ideia de natureza e seus mais fortes princípios.

Questionando o mundo tradicional e impondo-lhe outras referências, a emergência do espetáculo que se dá pelas medidas da ciência e da filosofia – na maioria dos filósofos –, mesmo que outra, é ainda conservadora. Conservadora, porque não deixa de lado a ideia de natureza, ou seja, de "um nada do qual é possível pensar outra coisa" (ROSSET, 1989:20).

O certo é que uma nova gramática se abre com a reafirmação da natureza. Por essa gramática, as noções de acaso e de artifício são negados.

O reino do acaso – onde nada é necessário e onde tudo é, em certo sentido, possível – pertence tanto às eventualidades do querer humano como às espontaneidades da matéria (...) [O artifício], não designa uma capacidade propriamente humana de fixar objetivos e realizá-los, mas simplesmente a capacidade de realizar produções sem a ajuda de uma natureza. Assim concebido, o artifício controla os domínios da existência (ROSSET, 1989b:53).

A questão, neste momento, não é a de apresentar o mundo como ele é sobre o real *idiotès*. Trata-se, mesmo demolindo certas verdades, de oferecer outras verdades, assegurando certas bases e ainda estimando a noção de natureza. Estimando, no sentido em que aponta Almeida (2013:76):

Porque não é difícil desenrolar dessa constatação algumas implicações, já que a natureza jamais aparece sozinha. Não se pode dizer o que ela é, a não ser em referência ao que ela não é. Mas, tão logo ela apareça, servirá de centro, de referência, de ponto fixo, possibilitando que se defina toda uma gama de conceitos expressos na relação: natureza x cultura, natureza x história, natureza x sobrenatureza, natureza x arte (ou artifício). Em todos esses relativos da natureza a mesma constância antropológica e antropocêntrica, uma vez que cultura, história ou arte são da ordem do humano. E mesmo a sobrenatureza, expressa comumente pela ideia de divindade, só se constitui a partir de uma força que transcende o humano.

Mas, nem todos os pensadores seguem por essa linha. Maquiavel é um deles. Sua anti-natureza vai levá-lo a ignorar qualquer ideia moral. Tanto que, como "para os sofistas (e Tucídides) – para Maquiavel a política é pura construção a partir dela, artifício inocente que nunca poderá lisonjear ou injuriar uma natureza ausente" (ROSSET, 1989b:180). Para ele, segundo Delruelle (2004:162),

O Direito pertence à prateleira do artifício. O direito natural não existe. O Florentino assume o fracasso da concepção tradicional do direito e da política, baseada numa natureza organizada num cosmo ou assegurada por um Deus criador. (...) À lógica moralizante dos valores, Maquiavel não opõe apenas a lógica instrumental dos interesses, mas a dialéctica mais profunda do desejo conflitivo de opressão do povo (...).

Essa negação da ideia de natureza – sem aqui estabelecer qualquer vínculo entre esses pensadores –, seguirá com Hobbes e com Baltazar Gracián. Todos eles erguendo um mundo sem invocar a Deus ou a natureza. Ou seja, todos eles observando o homem em sua imanência. E o que desejam parece ferir o argumento que se baseia na ideia de que existem bases que fundamentam nossas ações.

No entanto, o pensar trágico e artificial está na contra-corrente de uma história; como sempre esteve. E se o sujeito vive o real *idiotès*, é sobre um outro real que ele quer se instalar e instalar a novidade. Assim, pelo caminho do racionalismo, o novo sujeito – vestido com velhas mortalhas – pode começar a dar seus primeiros passos. E ele se sente seguro, porque está intimamente associado a

(...) la tradición renacentista, [que] frente al paradigma aristotélico ortodoxo, puso de manifiesto la faceta creadora del individuo en su operatividad técnica sobre la realidad (...) Por primera vez, desde el mito de Prometeo, se tematizó la idea de un avance del hombre merced al desarrollo técnico, cuyo último objetivo era convertir al ser humano en dueño absoluto de lo natural (TURRÓ, 1985:323).

2.1.2. A Correção de Sentido

Reestruturando-se para empreender um outro olhar sobre o mundo, o sujeito optou pela formalidade. Formal, o sujeito situa a razão como um símbolo de exceção, inaugurando

(...) una nueva metodología de la reflexión: los eventos non son ajenos a la curiosidad del observador, que manifiesta su propósito de conocimiento porque ya prefigura los términos de su conducta y su acción (CAMPA, 1990:546).

Essa conduta, que leva aquele que observa o mundo a uma ação, traz como emblemas a prova e o conceito, que avançam pela observação, exigindo uma teoria prévia e uma certa engenhosidade da interpretação. E não parece adiantar nada o que David Hume mostrou

Inúmeras vezes: a impotência da razão (...) perfeitamente inerte. Ela é incapaz de compreender mistérios comuns, como a existência de causas, que parecem manifestos; é incapaz de estabelecer verdades banais sobre coisas comuns como o nascer do sol, das quais nossas vidas dependem. (...) Um cavalheiro britânico pode descartá-las com um copo de xerez e uma partida de gamão. (...) Nada no mundo parece corresponder aos pressupostos do que parece, no final de contas, uma faculdadezinha absurda, cuja intenção é tão incerta quanto, digamos, o apêndice humano (NEIMANY, 2003:189).

Essa faculdadezinha absurda, de que fala Hume, será silenciada diante ‘da correção de sentido’ que o racionalismo impõe. Impõe, admitindo o sujeito como sua “expresión referencial” (KENNY, 1990: 127). E esse sujeito, como a *res cogitans*, dá um novo significado ao estado de coisas. Pela *res cogitans*, o sujeito torna-se um criador que garante à coisa pensada o seu grau de realidade. Por isso, diante de tudo, a dúvida sistemática ou o dubitativo universal. Com o sujeito chamando para si mesmo os critérios de validação e de reconhecimento, nem mesmo a dúvida hiperbólica (Gênio maligno) pode sobreviver ao cogito. Sobre si mesmo o sujeito faz perguntas – que ele quer – genuínas e admite que é a partir de suas reflexões que os objetos aparecem. Dado pela natureza, o cogito confere o fundamento lógico para todo o conhecimento; o sujeito diz: eu sou, porque penso. E se penso a mim mesmo, penso porque a *ratio cognoscenti* constitui em mim “o movimento demonstrativo do cogito, garantido pela veracidade divina que constitui a substância espiritual” (ONATE, 1998: 27). O sujeito, assim, pensa porque é, e é porque está dado. E estar dado implica na condicionante “do juiz existencial expresso no cogito, pois é apenas na experiência de pensamento que o eu se inscreve enquanto existente” (ONATE, 1998: 31).

Neste caso, para provar a sua existência a partir de uma autoinquirição direta, o sujeito precisa

(...) mobilizar uma aparelhagem purificadora e desenvolver um profundo itinerário metafísico cujo escopo é tornar o espírito diáfano a si próprio (ONATE, 1998: 33).

A purificação, por ser uma natureza autoevidente, aparece como um pressuposto para dar sentido às dimensões da experiência humana.

Para criar esse sentido e procurando desembaraçar-se do restante de suas opiniões, Descartes(1983:51-2) relata que

Durante os nove anos seguintes, não fiz outra coisa que rolar de cá para lá no mundo, esforçando-me por ser mais espectador do que ator, em todas as comédias nele representadas. E refletindo particularmente em cada matéria sobre o que podia torná-la suspeita e dar ensejo a nos enganar, eu ia ao mesmo tempo erradicando do meu espírito todos os erros que até então nele se haviam infiltrado. Não que imitasse com isso os céticos, que duvidavam apenas por duvidar e se mostram sempre irresolutos, porque, ao contrário, toda minha intenção se destinava a me proporcionar certeza e evitar a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha e a argila. Parece-me que nesse ponto fui bem sucedido, pois que, insistindo em descobrir a falsidade ou a incerteza das proposições que examinava, não por frágeis conjecturas, mas por raciocínios claros e seguros, jamais encontrei alguma tão duvidosa a ponto de não permitir que dela eu tirasse sempre alguma conclusão bastante certa.

Realizada esta operação – de dar o sujeito como referência – foi preciso iniciar a correção dos sentidos. Partindo de uma confiança epistemológica e ancorando-se na matemática, esse sujeito foi capaz de tocar em quase tudo e de codificar nomes, de colocar esses nomes em grupos e de dividi-los e classificá-los. Por esse caminho, elaborando leis e desconstruindo um saber pretensamente ordenado, o sujeito reordenou o mundo. E para reordenar, admitia que qualquer coisa/objeto para ser, precisava passar por análises, por uma lógica destrutiva e ser retirada de seu ambiente de desordem. A desordem? O que fugia da explicação racional. Não é à toa que se admite que nada pode escapar do discurso investigativo. Por isso, primeiro, propõe como seu pressuposto o racionalismo e, posteriormente, o mecanicismo.

René Descartes considerará que não é possível tratar o mundo com base em ontologias dogmáticas. Isto foi o que fizeram Aristóteles e o naturalismo. Na sua obra *O Tratado do Mundo*, René Descartes explicita que seu modelo explicativo

(..) es solo eso: un modelo, una metáfora, una fábula, una hipótesis. (...) e ao explicar que lo no tiene por fé corresponder a nuestras intuiciones empíricas, invierte toda la perspectiva tradicional: ahora se ignora tanto qué sea lo real como el modo em que se estructura lo único que se puede predicar es que mediante ciertas suposiciones (hipótesis) damos razón de ciertos fenomenos. De este modo el ser (Lo real, lo consistente, lo necesario) ni radica en la experiencia inmediata ni en las enidades supuestas en la teoría, es decir, deja de pertenecer a lo que se venía denominado realidad (TURRÓ, 1985: 385).

Para que tudo isso obtivesse sucesso, era preciso agir com rigor. Um rigor que nasce a partir da "presencia oculta, pero imprescindible, de um sujeto ordenador, de um sujeto que estructura e da una determinada forma a la realidad" (TURRÓ, 1985: 389), ou seja, de um sujeito que reduz a percepção ao pensamento de perceber – o que fez Descartes –, no qual "el sujeto aparece como el elemento central del tránsito a la nueva ciencia" (TURRÓ, 1985: 391).

Nesse novo mundo, rejeitam-se todos os tipos que se aproximam da ideia de transcendência ou, da idiotia³⁷. As aventuras do coração começam a perder seu espaço, ou seja, os sentidos cedem à razão, perdem seu vigor para a racionalidade. Segundo Doueiri (2002:161-4),

(...) a razão e o racionalismo emergem como modelo de uma forma de pensamento distinta e separada do coração e daquilo que este representa e simboliza. [O que representa?] (...) Para Pascal, a ordem do coração funda aquilo que podemos chamar a antropologia da fé. A incerteza do conhecimento humano provocada pela razão e pela demonstração racional opõe-se ao caráter imediato do conhecimento do coração, do saber instintivo.

Neste caso, o que pode nos parecer, pensando nas aventuras do coração, é que tudo o que pertencia à antiguidade foi desmembrado e incorporado como *nonsense* e, precisamente, o que sobrevive relaciona-se ao racionalismo, a evidência de um novo sujeito. Como se o descentramento provocado pelo racionalismo, num lance guiado por intelectuais e burgueses, fosse capaz de alterar todo o *modus* europeu. Mas, nenhuma gramática é suficiente para enterrar todas as outras. É óbvio que aconteceram abruptas modificações! Mas a tendência de elegermos – pelas obras da ciência e da academia – pontos chaves de

---

³⁷ Um bom exemplo desse tipo, Dom Quixote. Segundo Rexroth (1993:164) "En Don Quijote, el hombre que aún vive se acerca, paso a paso, a la realidad gracias al enigma de los hechos. Sancho Panza y las empresas mismas comparten el escepticismo y el ingenio de Ulises. Estas sirenas y cíclopes son parte de la corrupción subjetiva que hay en la cabeza de Don Quijote. (...) Las cómicas quimeras de Don Quijote – las ovejas y los molinos de viento – se desvanecen en cuanto la narración progresa, pero están lejos de ser meros disparates. Al ir leyendo comprendemos que no constituyen en lo absoluto ilusiones. Son errores en la interpretación de un intento, errores en la comprensión del poderoso mana, la fuerza secreta con la cual los molinos de viento, las ovejas y la vida cotidiana de las posadas y las granjas de las serranías de España están sobrecargados. Sancho Panza siempre socava este misterio, mientras Don Quijote va más allá del él. Para Sancho lo habitual es sólo un lugar común; para Don Quijote lo habitual revela do continuo su propia trascendencia".

representação para aclarar um mundo de culturas diferentes, pressupõe que essa eleição aponta para um tipo de história, deixando de lado outras, que sobrevivem.

A correção de sentido, que se impõe neste momento, deseja um outro homem, mas, e decisivamente, um homem que crê em si mesmo e em seu projeto, como se os outros sujeitos – movidos pelo coração ou, pela idiotia – tivessem desaparecidos. Essa correção, assim, afirma a vida enquanto um tecido gramatical preso às finalidades de um procedimento: do sujeito racional. A vida, assim, já não pode escapar do conhecimento. E, segundo Gracián (1996:63),

Só quem não te conhece, ó vida, te aprecia! Mas quem quer que tenha despertado para a verdade preferiria ser transportado do berço para o caixão, do ventre para o túmulo.

Este aviso de Baltazar Gracián y Morales não foi ouvido. E não poderia sê-lo. O clima reinante no século XVII não queria ouvir algo como,

(...) nada a fazer exceto seguir em frente (...) [e ter que admitir que] é notável como o homem, uma criatura racional, escraviza a razão ao seu apetite bestial. Deste princípio, desta desordem fundamental, nascem todas as outras monstruosidades e tudo fica virado ao avesso. A virtude é perseguida e o vício aplaudido; a verdade reduz-se ao silêncio e a falsidade fala diversas línguas; os sábios não dispõem de livros e os ignorantes possuem bibliotecas inteiras; os livros não têm doutores e os doutores não têm livros. A sabedoria do pobre é loucura e a loucura dos poderosos é aclamada (...) Trepamos pela escada da vida e os degraus – os dias – desaparecem um após outro, no instante em que movemos os pés. Não há forma de descer, nada a fazer excepto seguir em frente (GRACIÁN, 1996:67).

Neste momento é impossível ouvir Gracián! Não se admite interrogar o mundo sem evocar o seu domínio ou a sua regulação por meio de um corpo teórico arbitrário, e postular um simples entendimento com as forças irracionais que movem o mundo. Ou seja, tudo o que se aproxima da experiência do humor, da idiotia, e que traz a ideia de que "qualquer novidade deve ser encarada com desconfiança" (GRACIÁN, 1996:117), não pode prosperar. Segundo Rosset,

Gracián ensina a arte de renunciar à previsão, a arte de abandonar o cálculo para dar lugar ao artifício; pois o cálculo é o oposto do artifício – outro aspecto da inocência deste último. O cálculo, diferentemente do artifício, não é inocente – pois forjou uma representação interpretativa da natureza (1989b:195).

Estamos numa época de embate e escolhas. E o que se escolhe permite, lentamente, desacreditar a narrativa trágica e suas bases, assentadas nas noções de acaso, de artifício e de convenção etc. De uma vez por todas, com a 'correção dos sentidos', excluía-se do vocabulário do sujeito qualquer noção que pudesse negar as ideias de natureza e do pensar racional.

Antes, da forma como eram abordados, natureza e irracionalidade apareciam como expressões substancializantes. Confundiam-se com a esfera do divino e manifestavam-se segundo as aparências de um mundo para além do humano. Ainda, não havia um sujeito para determinar as causas. A natureza localizava-se como uma paisagem supra-sensível, fruto da admissão prodigiosa de que tudo era o resultado de um estatuto sagrado; e a irracionalidade, como a parte maldita, ou seja, o desconhecimento que toda condição humana trazia, já que, por mais que ela manifestasse liberdade, ela era consequência, espontaneamente derivada.

A velha noção de natureza não se perde e nem a consideração de sua irracionalidade se esgota: neste outro *nonsense* elas serão readmitidas pelo homem – cuja ideia de liberdade as dirigirá à faculdade de seu intelecto – e, necessariamente, aos mecanismos da razão.

O abandono da irracionalidade será a condição singular para se fixar uma outra ordem de representação. Submetida aos mecanismos da razão, suas bases serão tocadas por um processo de investigação e análise lógicas, opondo demonstração à crença, ao ciclo perpétuo do idêntico – o fenômeno de causas e hábitos ditos substanciais – a diferença, aspecto que rejeita qualquer condição cuja base repouse no costume.

Com a explosão da *res cogitans* o homem aparece como artífice e, como tal, recomenda que o conhecimento comum deve ser afastado do processo de construção do pensamento e que o senso crítico, metodologicamente estabelecido, deve orientar todas as construções. Nas palavras de Arendt (1992:69),

(...) o que há de mais curioso, é que quanto mais 'profissionais' eram os pensadores, quanto mais eles cresciam em nossa tradição filosófica,

mais inclinavam-se a encontrar maneiras e meios de reinterpretar esses traços inerentes do pensamento, de forma a armarem-se contra as objeções do raciocínio do senso comum com relação à inutilidade e à irreabilidade de todo empreendimento filosófico.

Ora, tratamos do continente europeu, não de um outro lugar. E nele, de franceses, ingleses, espanhóis e alemães. Neste caso, o que se consolida é a gramática dos arquitetos do racionalismo, de intelectuais, burgueses, figuras da monarquia ou da República emergente, que ultrapassa a abordagem comum ou os modelos trágicos de pensamento, para constituir e revelar um mundo realizado a partir de uma cadeia de causas, cujo grau último apontará para a ideia de civilização... uma outra civilização.

2.1.3. A Utopia Racionalista

Com o sujeito racional, os filósofos veem surgir uma nova época, assentada sobre uma outra narrativa. O desejo:

(...) el interés por analizar el método científico y el conocimiento en general; el problema de relacionar los fenómenos mecánicos con los mentales del mundo y en el hombre, y la tentativa para deducir fenómenos no físicos de leyes simples y universales (SMITH e GRENE, 1951:50).

No entanto, antes dessa narrativa brilhar, foi necessário que certas bases utópicas iniciassem o processo de sustentação de uma nova mentalidade. Ou seja, não haveria racionalidade se o homem não fosse colocado como protagonista ou artífice de sua história. E no terreno no qual predomina a força religiosa, a utopia aparece como a narrativa necessária para examinar certas bases e apontar que o conhecimento pode trazer como referência novos pressupostos. Aqui, Thomas Morus³⁸ (Utopia), Tommaso Campanella³⁹ (*Cidade do Sol*) e Bacon de Verulan⁴⁰

---

³⁸ Ao criar a sua ilha da utopia, Thomas Morus realiza uma severa crítica às condições sociais que vigoravam na Inglaterra. Nessa ilha, vislumbra como necessário a liberdade de pensamento e a tolerância, que em sua época não eram encontradas em parte alguma; defende a supressão da propriedade e do dinheiro, permanecendo preso à economia natural. A ordem social e a justiça devem se moldar à imagem da harmonia do mundo enquanto criação de Deus. E ainda que preso às bases religiosas, cuja terminologia e lógica ocupam toda esfera de representação nesse tempo, Morus consegue vislumbrar, contrastando com as bases servis e de subserviência que sustentam todo sistema, uma tendência para a liberdade de pensamento, mesmo que ainda atrelado ao pensar religioso.

(Nova Atlântida) expressam os desejos de um tempo que urge colocar o homem como artífice de todas as estruturas.

Acompanhando esses utopistas, apresenta-se René Descartes, o seu maior herdeiro. Como filósofo, ultrapassa essas primeiras ideias e edifica a maior utopia da era moderna: de que é possível o conhecimento seguro, ou seja, uma ciência racional dotada de validade absoluta e universal. Como princípio de uma nova seleção, essa utopia elege o sujeito como construtor de toda paisagem e como aquele que assegura os critérios de sua validade. A nova utopia: o sujeito racional. Segundo Hegel (*apud* FRAGA, 1989:1331) inaugura-se com Descartes a “época do entendimento pensante. Aqui, já nos podemos sentir na nossa própria casa e aclamar, por fim, como navegante depois de longa e aventureira travessia por mares turbulentos: terra”. Essa é a utopia: o sujeito pode, diante do fundamento divino do universo, estabelecer suas bases, provar seus mecanismos, encontrar sua natureza. O sujeito: um construtor ilimitado; um construtor que desloca o foco dos valores: "a transcendência cede terreno à imanência, o outro mundo [o esquema cosmológico antigo e medieval] a este, o céu à terra, o intemporal ao temporal" (ROSENFELD, 1996:129).

Ao contrário de utopias futuras, baseadas em Kant ou mais radicalmente em Nietzsche, Descartes estabelece o "*cogito ergo sum* (...) cuja dúvida metódica, envolvendo tudo, se detém apenas na certeza do próprio Ego. E é a partir deste Ego que o universo desfeito pela dúvida será reconstruído" (ROSENFELD, 1996:189). Por esse cogito, o sujeito passa ao conhecimento do outro e, neste caso, fixando a veracidade das ideias inatas – ideias que gozam de evidência perfeita. Deus é o limite; o sujeito, o seu crivo.

---

³⁹ Segundo Le Goff (1990:318), "Tomasso Campanella, cuja obra supõe várias leituras, mas surge como fruto de um homem de transição entre a Idade Média e o Renascimento, atrasado em relação a Galileu e Descartes, na *Monarchia Messiae* (1605) escreve que, no *saeculum aureum*, o das suas esperanças, ver-se-á o desenvolvimento da sabedoria humana através da difusão da paz, a ciência multiplicar-se pela segurança da navegação, as viagens, o comércio, a informação".

⁴⁰ Bacon de Verulan, em sua obra *Nova Atlântida*, apresenta um mundo ainda mais apegado à razão. O que ele imagina? Um Estado que se baseia nas ciências e na indústria, onde tudo gira em torno das invenções, das instalações e obras de toda espécie. Segundo Bacon (2007:93), "(...) o domínio que outorga o conhecimento é ainda mais alto que o domínio sobre a vontade: porque é um domínio sobre a razão, a fé e o entendimento do homem, que são a parte mais elevada do espírito, e que à própria vontade dão lei. Pois não há poder sobre a terra que instale um trono ou uma cadeira de Estado nos espíritos e almas dos homens, em suas cogitações, imaginações, opiniões e crenças, se não o do conhecimento e do saber".

Com o advento dessa utopia, cria-se a sensação de que, no plano da existência, não há limites para o sujeito, e segundo o que ele encerra, já que ele sabe, tudo pode ser escavado, medido, reapresentado. Este será o *fim* dessa época: conhecer e medir.

No século XVII, conhecer e medir significam ultrapassar o conhecimento comum, ou seja, o que é considerado pícaro, credíces ou popularesco. Nesse caminho, e com certa avareza – porque o racionalismo é discriminatório –, o sujeito sente-se obrigado a separar o comum – dependente do mundo social, de seus costumes e hábitos – de um conhecimento fino, rigoroso. O comum corresponde às representações que giram sobre um ciclo de repetições, que se articulam corriqueiras sob o fundamento de velhas crenças. Nesse momento, toma-se como critério desconsiderar este conhecimento. É o momento de desacreditar essas bases e estabelecer, no lugar das representações ordinárias – fé e vícios humanos –, o que supostamente pode se provar. Essa forma de pensar o real chega ao teatro, e os próprios dramas humanos passam a tocar a esfera da realidade, como se suas necessidades estivessem apoiadas na história, não mais nos fundamentos da religião ou de superstições. Como afirma Rosenfield (1996: 131-2),

Certas características medievais, sem dúvida, persistem no teatro de Shakespeare. Em muitos traços, p. ex., na mistura de classes sociais, do estilo alto e baixo, de verso e prosa, Shakespeare, segue em certa medida a tradição anterior. (...) Tudo isso, porém, é relativizado por uma visão de forte tendência secular e profana; os valores parecem concentrar-se na vida temporal e terrena (...) os heróis de Shakespeare parecem dizer com seu contemporâneo Maigne: "afinal, é esta a nossa existência, é tudo o que possuímos". Hamlet chega a ser, no fundo, uma peça de dúvida atroz acerca de todos os valores e também acerca do que acontece após a morte.

E mesmo que Shakespeare apresente um real maior que o próprio homem, suficiente para tragá-lo, o homem tragado se vê subsumido por seus próprios passos, admitindo que tudo "são fatos humanos" (ROSENFELD, 1996: 133).

Entretanto, a utopia nascente vai dissimular o poder desse real ou, de qualquer história. E para dissimulá-lo, tem-se como mecanismo retirar o homem da condição de mero coadjuvante de um movimento histórico que não lhe assegura

escolha. Assim, a concepção de uma história feita de acasos deve ser superada para dar lugar a uma história determinada pelo próprio sujeito, que a constrói a partir de uma nova lógica. Sobre essa lógica temos o sentido afirmativo de uma nova era. Uma era que, para Bacon (*apud* Rosenfield, 2000:24-5),

(...) não tem sua idade de ouro no passado e sim no futuro. A ciência não se baseia em revelações ou intuições verificadas num passado remoto, na juventude de uma humanidade ainda imatura e de modo algum 'antiga', e sim no crescimento cumulativo dos dados recolhidos pela experiência, através do espaço humilde de gerações convencidas da sabedoria da idade. Os mais velhos e sábios não são os pensadores antigos e sim nós, que temos a soma do tempo decorrido a nosso favor.

A utopia racionalista está a caminho! Mas, não está só e não congrega todas as disposições frente ao homem e sua condição. Há quem escolha outra perspectiva. Novamente, no caminho contrário da utopia racionalista, encontramos Baltazar Gracián. Equilibrando o conceptismo e o cultismo, que pareciam inconciliáveis, Gracián se afasta das formas usuais de expressão – com base na ciência –, resumindo com perfeição na sua obra uma tendência para o sensorial e para o intelectual. O que demonstra em sua obra *O Discreto*, de 1646 – num ambiente influenciado por Descartes, mas que não é o seu caso. Segundo Iáñez (1993:67),

O discreto deve dispor a sua vida de acordo com uma condição intelectual estruturada em três níveis fundamentais: por um lado, o contacto com os mortos, (através do saber livresco); por outro lado, o contacto com o ser humano (através da observação dos outros); finalmente, o conhecimento de si mesmo (em virtude da introspecção).

Baltasar Gracián está muito além desse ambiente. E ao eleger estes três níveis fundamentais, faz a sua personagem se mover sobre a mundanidade – que abarca tudo –, sobre a representação dessa mundanidade – através de sua leitura – e, fundamentalmente, a partir de si mesmo, observando os mecanismos e jogos que vão levá-lo a escolher e a jogar-se no mundo.

Não há para Baltasar Gracián uma razão superior ao mundo; há sim um sujeito assentado sobre os artifícios do mundo, girando em seus acontecimentos, às vezes parecendo estar por cima e às vezes encoberto por eles. Em Gracián, a

digressão utópica de um sujeito superior não encontra ressonância. Ele enxerga no homem um sujeito contraditório. Como afirma Canavaggio (1995:242), ao tratar do homem,

Nuestra naturaleza es imperfecta, pero perfectible por la voluntad y el arte. Así, hay que hacer más rentables nuestras cualidades por el trabajo. En cuando a los defectos, la cima del arte sería hacer de ellos cualidades. Hay que corregirlos, pues, o en su defecto, ocultarlos, porque es axioma fundamental del mundo que: 'Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen'.

As coisas são o que parecem, não o que são; eis o toque gracianiano para refutar as bases utópicas de um sujeito que desponta como a própria perfeição e que ainda pode criá-la. Se o homem é, pelo que aparenta, ele é o acaso do jogo, pelo que experimenta em seu exercício histórico; e, não, como querem os utopistas, alguém capaz de determinar os meios e fins da história, sua lógica e verdade.

Segundo López (2001:376),

Su concepto del hombre (de Gracián) y de la vida es esencialmente negativo; aquél es el peor de los seres de la creación; ésta, un perpetuo engaño y una lucha constante, de suerte que 'todo es arma y todo es guerra'.

Próximo ao pensamento de Gracián, Sir Philip Sidney, na Inglaterra, expressava o espírito elizabetano – de conquistas – em sua *Apologie for Poetrie*, violando os cânones tradicionais da Poética de Aristóteles, que insistia em que todo artista tinha o dever de imitar a natureza. Ele afirmava que,

Só o poeta, recusando se prender a tais requisitos, e se elevando com o vigor de sua inventiva adquire com efeito outra natureza ao fazer coisas ainda melhor do que a natureza, ou formas novas, ou diferentes das que vieram da natureza... a natureza nunca deu à terra tapeçaria tão rica como muitos poetas deram... O mundo da natureza é de bronze, o poeta trabalha com ouro (BOORSTIN, 1995:393).

Ainda em solo inglês, a obra *O Paraíso Perdido*, de John Milton, anunciava um outro lugar. E, se se dá a Satanás como o herói desta obra, como muitos o fazem (BOORSTIN, 1995:410), sente-se a sua declaração profética em relação à liberdade de escolha do homem.

Busquemos, antes, nosso aperfeiçoamento dentro de nós mesmos, preferindo – independentes e a nada obrigados – uma dura liberdade antes que uma cômoda escravidão! Por que temer este mundo tenebroso! (MILTON, s/d:34).

As ideias pululam em todos os círculos. O século exige-o! François de la Rochefoucauld e suas *Máximas*; os *Sermões*, de Bossuet; Pierre Corneille e suas grandes obras trágicas, cujo mérito, segundo Iáñez (1993:271-2), radica

(...) no sentido do ‘dever-ser’, com que se adianta claramente à sua época (...) A caracterização trágica do herói, excelentemente revitalizada por Corneille, havia de se fundamentar na vontade humana como contraposta a um destino irracional contra o qual se deve lutar.

Na esfera do teatro, Jean-Baptiste Poquelin (Molière) e suas comédias burguesas, que tratam da moralidade e não do moralismo, tendo em conta, segundo a órbita do pensamento racionalista, que a moral amplamente entendida deve ser tratada, apresentada e criticada de forma cômica. Segundo Molière (*apud* IÁÑEZ:1993:296), “os instintos humanos são bons, sempre que a liberdade de se submeter a eles não interfira com a razão que ampara todo o homem (o ‘eu’ ou o ‘outro’)”.

Nesse momento, entretanto, a novidade está no reconhecimento, por uma parte considerável de pensadores, de que o homem pode estabelecer uma outra ordem e ajustar as contas com um passado fundado no erro e na desordem. Crê-se, assim, que a partir da profundidade conceptual e, ao mesmo tempo, pela necessidade de clareza e correção, que se chegaria a vislumbrar uma paisagem diferente. Casos clássicos: Thomas Hobbes de Malmesbury e John Locke. Hobbes (1979:31) observando que

(...) A razão é o passo, o aumento da ciência, o caminho e o benefício da humanidade, o fim. Pelo contrário, as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência.

John Locke, por sua vez, afasta-se da prosa filosófica dos modelos estritamente literários, recorrendo pela primeira vez a uma exposição de tipo científico que lhe assegura a interpretação do abstrato através da aplicação ao

concreto – no pensamento de Locke, Immanuel Kant encontrará as bases para o criticismo. Para Locke (1999:298), a razão pressupõe quatro graus:

(...) o primeiro e mais alto grau consiste em descobrir e encontrar provas; o segundo, a disposição regular e metódica das mesmas, colocando-as numa ordem clara e adequada, para tornar sua conexão e força clara e facilmente percebida; o terceiro, consiste na percepção de sua conexão; e o quarto consiste em tirar a correta conclusão. Estes vários graus podem ser observados em qualquer demonstração matemática. Sendo que uma coisa é perceber a conexão de cada parte, como a demonstração é realizada por outra, e outra é perceber a dependência da conclusão sobre todas as partes; o quarto, formular uma demonstração clara e nitidamente; e às vezes diferente de todas estas, ter primeiro descoberto estas ideias intermediárias ou provas pelas quais é formada.

Por esse tipo de racionalidade e seus cálculos, chega-se à conclusão de que o homem pode construir uma outra narrativa, fundando-a sobre uma nova gramática, cujas bases encontram-se nesse tipo de razão, de Locke e Descartes. A ela e às suas realizações – a imprensa, a pólvora, a bússola etc. –, que transformaram o mundo de uma maneira inigualável, o reconhecimento de que o sujeito pode fazer isso. E pode, porque consolida-se a crença de que o homem era o único e verdadeiro criador.

Definitivamente, a abordagem racional – de um sujeito racional – torna-se a base de um novo processo. E agora, mesmo que esse sujeito se resvale em Deus, a verdade é que ele, voltando sobre si mesmo, justificará esse Deus, demonstrando-o. Tudo passa a ser um produto de sua nova arte – o pensamento racional –, e só obtém sentido ou qualidade a partir de seus esquemas, de seu método, de seu olhar. E quase tudo o que se cria nesse século procura a rendição do que é idiota às avaliações e influências dessa narrativa. O processo: afirmar que o comum – idiota – é irregular, que tende a buscar os seus significados em situações cobertas por um fragor de ecos do passado, onde o sujeito não tem escolha, aparecendo como um simples coadjuvante. Do comum, então, desloca-se para o que se considera revolucionário: a racionalidade. Com ela, abre-se outra história, segundo a habilidade desse sujeito. E com ele, toda credibilidade e o reconhecimento de um novo enredo, segundo o que identifica como verdade.

Por essa narrativa, afirma-se que uma gramática é superior, e que a outra (ou outras) é insignificante. São movimentos individuais seguindo um alarido geral. Uns, na condição de perda; outros, na de afirmação. De um lado, a racionalidade procurando distanciar-se dos sinais que ecoam do passado, desejando a ruptura; de outro, e mesmo que mais amplo, inúmeras gramáticas, produtos da idiotia, encontrando na ideia 'da repetição indefinida do mesmo' as razões para justificar a ação humana. E neste caso, sobre todos esses movimentos, as necessidades – sempre jogadas sobre uma pitada de bufonaria e sonho – clamarão por utopias, tendendo a justificar, como o melhor caminho, o caminho da racionalidade. Foi o que escolheram.

2.2. A Utopia Criticista

A tendência do pensamento racional é a de afirmar que o conhecimento científico deve combater a inconsistência do pensamento ou do saber comum. Sua escolha é objetiva: sobre a desordem e as superstições, afirmar a ordem. E quem a afirma: o sujeito. Otimista, “a sua intervenção é a tese da dominabilidade da realidade objetiva pelo homem, em virtude da sua razão” (BUHR, 1989:62). E quando considera o senso comum, não é no sentido kantiano, onde todo

(...) conhecimento implica um senso comum, sem o qual não seria comunicável e não poderia aspirar à universalidade. Nesta acepção, Kant nunca renunciará ao princípio subjetivo de um senso comum, ou seja, à ideia de uma boa natureza das faculdades, de uma natureza sã e recta que lhes permite conciliarem-se umas com as outras e formar proporções harmoniosas (BUHR, 1989:62).

Ao contrário do que pensava Kant, o saber comum aparecia como uma faculdade exposta ao erro e a uma ilusão menor. Erro e ilusão, como sintomas de uma gramática que encerrava seus modos numa universalidade quase obscena, porque promovia como sua linguagem – mesmo que insinuando a religião como superior – a força e a inocência de todas as representações. A esse respeito, problematizando ciência e senso comum, Arendt afirma que

A busca de significado ‘não tem significado’ para o senso comum e para o raciocínio do senso comum, pois é função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no

mundo dado por nossos cinco sentidos. Aí estamos e não fazemos perguntas (1992:42).

Mas não estamos tratando de numa época silenciosa. E se Arendt afirma que o senso comum não quer significados, a questão seria perguntar: quais significados ela deseja que este senso procure? A plena adaptação ao real já não seria uma forma de inquirir o mundo e acomodar-se em suas respostas? A compreensão da *idiotia* do real não é o que acomoda ou deixa o homem em casa? Arendt, como tantos outros, duvida do saber comum e dos significados que alcança. Por isso, antes, como ainda hoje, certas perguntas se fazem urgentes. E, mais que elas, respostas eram e são desejadas. Por essa urgência, em pleno iluminismo, o pensamento de Immanuel Kant.

No século XVIII, os projetos seguem embaraçados ao sujeito cartesiano, engajados no valor de que, apesar de todos os avanços, o sujeito ainda compartilha e é compartilhado pela realidade do eu pensante. Assim, todos os temas avançam pela força do discurso e realização da ciência, que emprega como princípio a indissolubilidade do sujeito a algo que lhe é exterior. Ou seja, fez-se tanto, mas o convite – quando tratamos da ideia de emancipar o homem – não é para o homem "deixar de acreditar numa religião revelada, mas a destruir o complexo teológico-político em que o imaginário religioso está encerrado" (DELRUELLE, 2004:2170).

Ergueu-se – como vimos – um outro sujeito com Descartes. E com ele, um culto à produção da própria realidade, segundo as aspirações da metafísica. O sujeito de Descartes é um sujeito metafísico e, por consequência, amparado numa estrutura que é superior a ele, que dota-o e o faz adotar-se como um ser que pensa. Ora, esse sujeito que encontra sua liberdade traz em si a contradição interna de ser livre e ser, sempre, sujeito de uma essência. Não há, assim, ainda, uma plena ruptura com o velho percurso que desemboca na relação entre homem e uma natureza. Se se quer uma ruptura – nesse período –, e ela existe com Descartes, ela está no salto que o sujeito obtém ao se lançar como uma figura capaz de pensar a natureza e o próprio Deus. Pensá-los, mas à mercê de suas expressões.

Kant, no entanto, se afastará lentamente desse sujeito. Por um longo tempo ele se aproxima da filosofia racionalista e, semelhante a Bacon e a Descartes,

(...) considera a realidade objetiva segundo o modelo da produção matemática e da construção geométrica como produzida, como gerada pela razão, como seu produto, na medida em que ela é susceptível de ser dominada pelo seu produto, na medida em que ela é susceptível de ser dominada pelo homem (BUHR, 1989:62-3).

Este domínio, no entanto, ainda pressupõe uma relação com a natureza do ser, ou seja, proclama-se a independência do homem, introduz-se a noção do indivíduo como um eu capaz de ações e decisões autônomas sem, no entanto, deixá-lo livre de fins ulteriores à sua razão. Com *A Crítica da Razão Pura*, Kant inicia o processo de redefinição do lugar do homem. Por isso ele é revolucionário. E, revolucionário, porque até então este

(...) plano de inteligibilidade filosófica tinha desde sempre como referência uma entidade ontológica: o Mundo (Platão, Aristóteles), Deus (Santo Agostinho, São Tomás), ou o Eu (Descartes). Kant, porém, desembaraça-se de todas essas entidades fundadas no Ser e parte de um campo puro do pensamento situado no próprio sujeito (DELRUELLE, 2004: 147).

Assim, com Kant, tem-se uma outra representação para o sujeito.

Contra o racionalismo, Kant põe em realce que não somente os fins supremos são fins da razão, como ainda a razão não estabelece outra coisa senão ela própria ao estabelecê-lo. **Nos fins da razão, é a razão que se toma a si mesma como fim.** Há, pois, interesses da razão, mas, além disso, a razão é o único juiz de seus próprios interesses (DELEUZE, 1987: 10-11).

Tratando dos fins da razão, Immanuel Kant se distanciará da formulação de Descartes que admitia a substancialização do sujeito. Para ele, “O *Contradictio in adjeto*” (ONATE, 1988: 38), que para Descartes garante a certeza imediata ou o conhecimento absoluto, não sobrevive à razão. Para Kant, trata-se de reintroduzir a noção de unidade sintética originária da apercepção ou unidade transcendental da autoconsciência (ONATE, 1988: 47). E a dedução transcendental “no es una cuestión acerca de com qué extensión empleamos las categorías, sino acerca de si nuestro uso de ellas es legítimo” (HARTNACK, 1988: 58). Eis o pensamento criticista tomando o seu corpo.

Segundo Grayeff (1987:18), a filosofia kantiana pode ser apontada como portadora de uma nova solução,

(...) do problema fundamental de toda filosofia ocidental – do problema da relação entre o pensamento e a realidade. Resumidamente, a resposta de Kant consiste na teoria de que o pensamento, por meio do tempo e do espaço, dá origem à realidade fenomênica, enquanto que o verdadeiro ser permanecerá sempre desconhecido para nós.

Em outra perspectiva, Kant impõe uma grande abertura epistemológica, cedendo ao novo sujeito os critérios para validar as representações. E esse sujeito, dependente de certas instâncias – a do próprio eu –, reconciliará o discurso teológico, e mesmo científico, às observações desse Eu, capaz de arrumar o mundo e decifrá-lo.⁴¹

Aqui, creio, inicia-se o grande problema epistemológico em relação a essa nova noção de sujeito. O real, o contingente, o farsesco, o transitório, todos caem desqualificados, como objetos incognoscíveis. E tudo que se relaciona com o saber do passado e tem seu sentido associado à tradição do pensamento comum, torna-se viral. E é viral, não só porque se baseia numa linguagem fundada sobre um processo inconsistente de verificação, mas porque compreende uma empresa que é superior à construção, ainda natural, na qual não se vê amparada pela nova ciência.

Na contramão do pensamento Kantiano, encontramos Montaigne, que procurou alertar sobre esse engano:

Conhecer é uma empresa voltada ao fracasso, dada a própria natureza do que nós somos. A ideia de verdade é uma armadilha, a certeza um contra-senso. Só a ignorância nos pertence. Ela não se encontra unicamente no começo de nossa investigação como um incitamento de

---

⁴¹ "O sujeito pensante é objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objeto da *teologia*. Assim, pois, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia A335 transcendentalis*). O simples esboço de uma ou outra destas ciências não compete ao entendimento, mesmo que estivesse ligado ao mais alto uso lógico da razão, isto é, a todos os raciocínios imagináveis, de maneira a avançar de um dos seus objetos (do fenômeno) para todos os outros, até aos mais distantes membros da síntese empírica; esse esboço é unicamente um produto puro e autêntico ou antes, um problema da razão pura" (KANT, 2001:347).

partida ou uma falta a preencher. É também o termo de nossas buscas (*apud* DROIT, 2004:99).

Mas, o processo de procura/justificação de um mundo, por vias racionais, já iniciara. E nem Montaigne, Gracián e outros pensadores vão conseguir frear uma avalanche de investigação⁴². Neste momento, nada pode ser superior a esse novo homem, "critério para o falso e o verdadeiro e para identificar seus graus de realidade" (ONATE,1988:26).

A filosofia de Descartes alimentou esse homem. Mas, será com Kant, ao combater a tendência substancializante do sujeito, que se reintroduzirá o sujeito na história como senhor da própria história. Com Kant, afirma Goldmann (1974:222), abriu-se o

camino de una filosofía nueva, que, reunindo la idea cristiana de la limitación del hombre con la inmanencia propia de los pensadores de la Antigüedad y de los siglos XVII y XVIII, concibió el mundo inteligible, la totalidad como tarea humana, como objeto del destino auténtico del hombre y producto de su acción.

Como sujeito, esse homem não se coloca sobre fins últimos, como no empiricismo, já que, como Kant (*apud* Deleuze, 1994:9-10), "o fim último é um fim de tal ordem que a natureza não pode bastar para o efetuar e realizar em conformidade com a ideia, pois tal fim é absoluto". Assim, a razão não é a faculdade de ajustar meios indiretos e oblíquos. E esses meios originais que reagem sobre os fins e os transformam não são sempre os da natureza. Por isso, não há fins da cultura, fins inerentes à razão. A esse respeito Kant traz os seguintes argumentos:

(...) o argumento de valor – se a razão servisse para realizar apenas fins da natureza seu valor estaria restrito à simples animalidade; argumento por absurdo – se a natureza tivesse querido realizar seus fins num ser dotado de razão teria feito mal em confiar-se ao que há nele de racional, tendo sido preferível que se entregasse ao instinto, tanto pelos meios

---

⁴² Naturalmente, num círculo ou em outro, tem-se o predomínio da racionalidade. Fora desses círculos, a vida continua entremesclada pelas crenças populares, pela religiosidade e fé que ligam e atormentam a maioria e, vida e morte, assim como a ideia de mal, dão ritmo ao cotidiano. Neste momento – no século XVIII –, as cidades permanecem escuras, com suas ruas sujas; os modos ainda são marcados por massacres, execuções públicas, por cenas de tortura, por atos de amor e fé, que seguem maneiras tradicionais. Não há, assim, uma fusão repentina entre os desígnios da razão e o que inflama a vida, que a possibilita. As fontes que sustentam as necessidades de ir ao mercado, à igreja, não se alteram... ainda. E não se trata de uma resistência pensada, mas, de uma contraposição casual entre o que se tem como fato e o modo de se viver com a ordenação, tanto desses fatos como dos modos.

como pelo fim; argumento de conflito – se a razão não passasse de uma faculdade dos meios, não se percebe de que modo dois gêneros de fins poderiam opor-se no homem, como espécie animal e como espécie moral (DELEUZE, 1987:10).

Para Kant, distanciando-se de Descartes, nos fins da razão, é a razão que toma a si mesma como fim. E é isso o que os racionalistas não têm interesse em admitir. Sobre o racionalismo, toda vida comum se dobra em um grande acordo, entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. Para Kant, segundo Deleuze (1987:21), “este acordo tinha dois aspectos: implicava em si mesmo uma finalidade; e exigia um princípio teológico como fonte e garantia dessa harmonia, dessa finalidade”. Pensando por esses fins, o sujeito admite tocar todas as coisas em harmonia com elas.

Apesar de separados, racionalismo e criticismo trazem algo em comum: o desejo por se afastar da forma com que o homem idiota acessa o mundo. Trata-se de uma questão de ordem. Na idiotia só há caos. Caos, porque o domínio da idiotia é a dispersão, e não uma harmonia supostamente pré-estabelecida. Refletindo saberes particulares, que flutuam num denso campo de expressões conhecidas, a idiotia é essencialmente movente, por isso uma expressão das ocorrências que se inscrevem na ambiguidade da experiência. E uma experiência, por mais que esperada, não pode pré-anunciar o que lhe ocorrerá ou que explicitamente será significado, já que, na experiência, não se pode reconhecer suas medidas. E essas medidas são a única referência lógica do conjunto da vida idiota, sempre contingenciais, produtos do acaso das circunstâncias. Assim, no universo desse saber, parece não haver uma harmonia entre o sujeito e o objeto. E ainda, que essa harmonia só será possível se nessa relação o objeto submeter-se ao sujeito.

Ora, Elias (1998:105) nos diz:

Em que não se disporem os homens a acreditar, apenas para esconder deles mesmos ou para tornar mais branda a finitude de sua vida, a perspectiva de sua própria morte! O importante estatuto da matemática [tão caro a Descartes] em nossas sociedades certamente repousa, entre outras coisas, no fato de ela figurar entre as construções simbólicas em nome das quais, como faz Hardy, podemos elevar nossa pretensão de ter acesso a realidades eternas que sobrevivem à morte.

É, face ao distúrbio do mundo, tão recheado de contradições e ações supostamente sem direção, que racionalismo e criticismo se erguem.

O grau de elevação alferido pelo sujeito sobre o objeto traz essa característica. Assim, admitindo essa submissão, o sujeito descobre em si novos poderes e a verdadeira fórmula do cogito aparece como: penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada (DELEUZE, 1987:23). O eu penso, em Kant, implica no próprio entendimento, que dispõe de conceitos a priori, chamados categorias: representações da unidade da consciência e, como tais, predicados do objeto qualquer. O sujeito, assim, já não é concebido à imagem da substância aristotélica e, portanto, não se projeta sobre o cogito o perfil do objeto e, inversamente, representa o objeto atribuindo-lhe os traços subjetivos do cogito (RESWEBER, 1979:83). Disto resulta que a verdade é a “certeza do pensamento que se assegura da rectidão da relação da ideia com o objeto” (RESWEBER, 1979:83).

Para Kant, para além das imagens concretas da intuição sensível ou dos esquemas abstratos do entendimento legislador, a razão – e com ela o sujeito – está aberta ao tempo que ela suscita como a sua própria marca e no qual se desenvolve o livre jogo do ser. O sujeito, agora, aparece como *Sub-iectum*, *hipokeímenon* (MARZOA, 1989:36), aquele do qual se diz algo, que se lhe atribui predicado, que é um ente. Ele é aquele que está aí, um *Subiectum*.

Segundo Marzoa, problematizando Kant, se pensarmos esse sujeito nos contextos em que a operação, a relação ou a qualidade atribuídas a ele sejam o conhecimento ou a decisão, de modo que ele seja o cognoscente ou aquele que decide, nada ocorreria de novo, porque todas as coisas seriam tratadas como questões ônticas, como *quaestio facti*. E, em Kant, todo esse problema é de *quaestio iuris*, isto é, como discurso válido.⁴³ E como tal, não está tratando de processos ou

---

⁴³ "Kant no cayó en la confusión de identificar condiciones psicológicas y condiciones a priori del conocimiento e insistió en la distinción entre *quaestio facti* y *quaestio juris* (cuestiones de hecho y cuestiones de derecho). La distinción, heredada de Leibniz, entre verdades de hecho y verdades de razón, es re-elaborada y transformada por Kant en la distinción entre *quaestio facti* y *quaestio juris* y propuesta como respuesta a Hume para quien no hay más que verdades de hecho y quien no ve un paso de lo analítico a lo sintético. Detengámonos brevemente en esta importante distinción entre condiciones psicológicas y condiciones epistémicas del conocimiento para señalar que las condiciones epistémicas no son otra cosa que las funciones de la estructura cognitiva del sujeto y

relações que aconteçam em um certo ente e sejam temas de investigações onticas, já que a validade ou legitimidade do discurso consiste o ser. Assim, em Kant, pensar o discurso válido enquanto tal, não é,

(...) pues, simplemente el sujeto de estas e aquellas operaciones o cualidades o relaciones, sino que es el sujeto, sub-iectum, subyacente, por lo que se refiere al ser de cualquier ente. (...) Hay, pues algo que es el sujeto no de esta o aquella predicación, sino del discurso válido como tal, y eso algo no es una cuestión óptica, sino ontológica, esta e si no se trata de un ente, ni de una característica, relación u operación de ente alguno, sino de un supuesto (Subyacente, subiectum) inherente a aquello en lo que consiste ser (MARZOA, 1989:37-8).

O sujeito, assim, está no tempo, longe de noções substancializantes. Está na consumação de um sentido transcendental, de uma crítica transcendental⁴⁴. O conhecimento transcendental evita, assim, tanto o dogmatismo (pois não se baseia em nenhuma entidade metafísica superior ao próprio sujeito), como o cepticismo (sendo, apesar de tudo, 'anterior' ao conhecimento empírico). Deste modo, Kant legitima a ciência, cujo fim é aumentar o nosso conhecimento sobre o mundo, e também a filosofia, que tem a função de interrogar-se sobre as condições transcendentais deste conhecimento (DELRUELLE, 2004:236). E, já que o tempo é o horizonte último que concede às coisas a sua presença e as tornam perceptíveis ao nível do entendimento e da intuição, então o sujeito está sobre a validade de seu discurso, sobre o que é representado. E o representado significa

“(...) lo de iure representado, independentemente de si es o no representado de facto”. [E este iure representado é, segundo a

---

que dicha estructura es dinámica, funcional, operativa, activa, sintética. Así, la sensibilidad pura, nuda, pone desde sí la espacialidad y la temporalidad como formas constitutivas de ella y con las cuales ordena y arregla el material que ha recibido del mundo externo; el entendimiento saca de sí mismo sus conceptos a priori que no son otra cosa que las leyes que rigen en su funcionamiento y con las cuales dispone y acomoda la información procedente de la sensibilidad; la razón pura, nuda, suministra las ideas, con las que esta facultad organiza y sistematiza el conocimiento proveniente del entendimiento. Así pues, estas condiciones a priori nos manifiestan qué posibilidades tiene la mente para conocer, nos permiten determinar las reglas y los límites del uso de nuestras facultades y nos permiten responder a la pregunta ¿qué puedo conocer?, una de las tres preguntas a las que debe responder el idealismo trascendental. Quizá el rasgo más importante del idealismo trascendental sea su insistencia en señalar este carácter activo, espontáneo, dinámico del sujeto. En contraste con la pasividad de la experiencia, el sujeto es constructor del objeto de conocimiento y dicta a la naturaleza sus leyes." Granja, D. M. consciencia Reflexiva y Proceso Humanizador. Conferência.

<http://biblioteca.itam.mx/estudios/6089/71/DulceMariaGranjaConcienciareflexiva.pdf> (Acessado em 18/05/2013)

⁴⁴ “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2001:79).

determinação moderna, o ente. No discurso, quando se trata do conhecimento, o ente passa a ser o fenômeno.] “O fenômeno es lo ente en aquel específico modo de ser que pronunciamos en el discurso cognoscitivo. El fenomeno es, pues, lo ente en un particular modo de ser” (MARZOA, 1989:39).

E este fenômeno, em Kant, difere quanto à coisa em si. A coisa em si nunca é o problema. Assim, preso à *quaestio iuris*, o sujeito, para bem conhecer⁴⁵ toca nas categorias de seu juízo, que apontarão, no tempo, um sentido investigativo ao seu olhar e a possibilidade de assegurar a validade do discurso em seu sentido transcendental.

Assim, já não é um sujeito isolado e pré-dado que conhece por conhecer em si mesmo a presença deste conhecimento, ou seja, que ver o objeto é ver-se a si mesmo, mas, de admitir que esse sujeito só atinge o aspecto fenomenal das coisas, a sua aparência, elevando à dignidade transcendental o cogito cartesiano: o ser é o que é posto frente ao sujeito no estado objetivo da representatividade.

Com este sujeito, Kant inaugura um novo foro para o homem: o juízo. Livre de limites e capaz de se dar à tarefa de ajuizar o mundo, o homem pode operar o mundo reconhecendo que

(...) o único uso que estamos autorizados a fazer das Ideias é um uso regulador que, para o sujeito, consiste em fazer como se tudo acontecesse no universo segundo Deus, a Alma, ou o Mundo. O resultado da operação é, efectivamente, a relativização do absoluto, já que não é senão uma representação do sujeito finito, uma ficção que lhe é útil para colocar o real em perspectiva (DELRUELLE, 2004:240).

---

⁴⁵ "Embora todo o nosso conhecimento tenha início na experiência, não significa que todo ele provenha daí. Certamente que há conhecimentos hauridos na experiência, que se traduzem em juízos sintéticos, em que o predicado se acrescenta ao sujeito, enriquecendo-o, tendo como base desse enriquecimento a experiência; juízos válidos, portanto, unicamente nos domínios desta e apenas particulares e contingentes. Ao lado destes, ao jeito tradicional, apresenta Kant os juízos analíticos, em que o predicado não é mais do que uma nota extraída por análise da própria noção do sujeito e deste modo explicitada. Grande parte da atividade da nossa razão consiste precisamente nesse trabalho de análise de conceitos que já possuímos das coisas. Com estes juízos explicita-se o já implicitamente sabido, mas não se criam conhecimentos novos. São contudo a priori. Mas um saber autêntico não se pode procurar neste tipo de juízos. O a priori que se busca diz respeito à estrutura do sujeito, a qual torna possível a experiência. Esta contribui para o conhecimento através dos sentidos, que nos fornecem impressões. Faltando estas, a faculdade de conhecer não tem matéria. Ordinariamente o conhecimento é assim constituído pela matéria e pela elaboração que esta sofre graças à estrutura do sujeito" (KANT, 2001:11-12).

As consequências imediatas dessa acepção é a de que o homem, enquanto sujeito livre, tem como fronteira o seu próprio pensamento. O convite de Kant? Inverter a

(...) relação estabelecida entre a finitude e o Absoluto. Ao invés de primeiro tomar o absoluto para depois situar a condição humana numa ordem do menor, da limitação, Kant parte da finitude para apenas num segundo momento se elevar ao Absoluto (FERRY, 1994:115).

E prossegue:

O uso teórico da razão, cuja 'legitimação' se estende ao domínio da natureza, mostra como os homens, enquanto seres físicos, se encontram sujeitos a leis de causalidade que, evidentemente, não escolheram (...). O papel da ciência é descobrir estes regimes de causalidade que nos determinam. Apesar disso (...) não somos inteiramente condicionados pela natureza. Há no homem uma parte que escapa ao determinismo e que faz dele um ser livre (DELRUELLE, 2004:241).

O homem livre? Como ideia – que fixa um horizonte de sentido –, esta noção ganha novos contornos utópicos e se consolida. Aproximando-se da ação, ela cumpre um programa que – partindo de exigências políticas, culturais e científicas etc. – impõe aos homens uma nova finalidade: a realização dos fins análogos à ideia de liberdade. Uma liberdade que leva o sujeito à condição de um sujeito regulador, cujo interesse passa a ser o de domar o mundo, humano ou não. Por que isso? Porque, para Kant, o sujeito que é o senhor deste processo é o sujeito que reconhece que o saber está

para além do saber a posteriori, extraído da experiência, [e que] haverá um saber de outra ordem, saber a priori, que precede a experiência e cujo objeto não nos pode ser dado pela experiência. Um objeto desta ordem será o próprio sujeito, a estrutura do sujeito, e é esta estrutura que torna possível a experiência (KANT, 2001:11).

Criado este sujeito como sujeito transcendental, tem-se sobre o homem a própria estrutura das coisas, todas a priori, necessárias para proceder o seu fim último: regular o mundo e impor-lhe um tipo de sentido.

2.2.1 O Empreendimento Agressivo da Regulação

A regulação parte da necessidade de se conter a presença irreversível da falta de juízo. Realiza-se, então, minando narrativas e escolhendo uma única gramática como referência. Inequivocamente, não tolera a vida real, nem a representação que se quer como produto da idiotia. Como utensílio de uma gramática, a condição do mundo deve se resignar aos sentidos postos por um sistema de regras.

Esse empreendimento regulador foi criado por especialistas. Criado, para superar a representação trágica, idiota, que tem em conta um mundo alheio às vontades humanas, que afirma todas as manifestações. E não há maldição maior para o sujeito regulador do que apresentar o real como um produto sem nenhum abrigo ou, como expressão de uma agregação fortuita. Para esses filósofos reguladores, toda gramática deve ser disciplinada, jogada em um catálogo e prudentemente batizada. O batismo marca a inclusão de uma gramática em uma gramática maior, que passa a recepcioná-la, após classificá-la. Trata-se, assim, de produção; o pensamento regulador reconhecendo as narrativas idiotas como gramáticas menores.

Ao produzir o mundo, o pensamento regulador afasta-se de grande parte desse mesmo mundo. E, de acordo com sua gramática, elege um lugar para cada coisa, autoregulando suas representações e projetando sobre o que é representado uma certeza incendiária. Incendiária, porque essa certeza destrói uma longa história de gramáticas.

Nada parece escapar do manejo do raciocínio lógico. E tudo o que era fraco sucumbia às certezas de um tipo de crítica. A certeza tem seu alcance! E esse alcance, que ignora o real idiota, gera o mundo para além de si mesmo conforme gera uma oposição: entre a aparente verdade (negativada) e a referência de certeza (relativizadora de uma nova gramática). Tanto que, por um tipo de reflexão que se impõe ao mundo – que põe o mundo como se deseja –, a ideia de certeza não está no que é gerado, mas numa ação que lhe é anterior. Nessa ação encontra-se a expatriação do mundo da idiotia – tudo o que é representado –, então disposto

sobre receituários fechados e previsíveis. Fechados, circulam sobre uma teia de circuitos possíveis, que as destinam à deferência dentro de espécies, categorias ou celas⁴⁶ representativas. Essas celas operam uma aproximação radical entre objetos e confirmam que nada mais será aleatório. Como categorias, passam a ser o mundo de mundos representados. Fora delas, não há nada; a não ser objetos/coisas sobre processos em construção (pesquisa) e, posteriormente, regulados.

Aquele que regula traz a crítica científicista como seu critério. E, codificando e estruturando todas as peças que compõem o dia a dia – do homem –, essa crítica suprime uma vasta extensão de formas de pensar. Suprimindo-as, regula e enquadra todas elas, abandonando-as num real indolente – por não ser o real grandioso que ela deseja –, negando qualquer matéria ou experiência em que ela poderia encontrar algum sentido. Fora dessa regulação, o sujeito que se diverte por não saber e saber, que crê e descrê... sempre, e que traz como 'normal' o que parte de comentários e reconhecimentos idiotas – o que afirma –, é ignorado.

Ignorando um tipo de gramática, a crítica reguladora tem um efeito destruidor: de regular o mundo a partir de uma única narrativa. E por não admitir o caráter desconcertante da fragilidade humana, apresenta o mundo como aquilo que ela prontamente calcula, já que o homem crítico pode produzir e regular todas as coisas em celas, celas de demonstração. Por isso, as celas assinalam o nascimento de um tipo específico de reino: o do sujeito criticista regulador. E essa regulação não se refere à metafísica, mas há um ambiente que obtém sentido quando seus objetos/corpos são retirados de seu lugar. Retirá-los do lugar equivale a desconsiderar o que eram antes – sobre a construção de uma tradição – e, depois de amplo processo de desconstrução e redefinição de sua condição, lugar e funcionamento, reconceituá-lo. Como produto desse juízo regulador, uma gramática se consolida.

---

⁴⁶ Celas – Compartimentos em que, após registrado determinado objeto ou ser, como conceito, cada registro passa ocupar um lugar no corpo do conhecimento e se detém ali, preso, como uma coisa acabada. E neste caso, utilizando-se dessas celas, as ciências assumem o valor de cada representação, como se o mundo cedesse seus sentidos – agora especializados –, segundo à análise dos especialistas, presos à essas celas.

Aos poucos, o olhar moderno estrutura os fundamentos de sua doutrina, cego quanto à ideia da dúvida. E, como tal, desconsidera o que pertence a uma gramática caracterizada pela “socialidade, que é uma espécie de empatia comunalizada” (MAFFESOLI, 1988:196), em que domina o comum.

Para Arendt (1992:49-50),

Kant nunca teve completa consciência de haver liberado a razão e o pensamento, de haver justificado essa faculdade e sua atividade, mesmo quando elas não se podem gabar de ter produzido quaisquer resultados positivos. (...) Ele afirmou ter ‘achado necessário negar o conhecimento para abrir espaço para fé’, mas o que de fato ‘negou’ foi o conhecimento das coisas incognoscíveis, com isso, abriu espaço para o pensamento, não para a fé. Acreditava ter lançado as fundações de uma ‘metafísica sistemática’ futura como um lego para a posteridade’ (...) Mas a nova leva de filósofos – Fichte, Schelling, Hegel – não teria agradado Kant. Liberados por ele do velho dogmatismo escolástico e de seus exercícios estéreis, e encorajados a cultivar o pensamento especulativo, eles seguiram, na verdade, o exemplo de Descartes: saíram em busca da certeza, apagaram novamente a linha demarcatória entre pensamento e conhecimento, e acreditaram honestamente que os resultados de suas especulações tinham o mesmo tipo de validade que os resultados dos processos cognitivos.

O pensamento kantiano descobriu não só o sujeito, mas, para esse sujeito, que qualquer resposta é decorrência da especulação, produto de um pensar livre. Embora sem suprimir-lhe todas as limitações, entregou-lhe o dom e a habilidade de criar e, ao mesmo tempo, de responder às suas próprias questões. E, se acreditou que o ato especulativo poderia levá-lo à certeza, essa verdade não parte propriamente de Kant; ao pensamento de Kant corresponde a evidência de que, sobre o sujeito, recai toda representação e que, segundo suas medidas, chegaria a tipos e critérios de verdade.

Gramática e certezas escolhidas, o homem eleva-se seguro, consciente de que dele parte toda identificação; ele é o sujeito do que é verdadeiro e do que é falso. E o verdadeiro, que resulta de seu julgamento, já não se relaciona com a dúvida, e nem se arrisca a perder-se em confusões especulativas. O verdadeiro, agora, enfatiza a certeza, acrescentando que a atividade de conhecer submete ilusões e torna irrelevante os absurdos contidos no raciocínio comum, idiota.

A primazia da certeza sobre a experiência idiota, conduzirá o sujeito à utopia de um mundo essencialmente convertido à sua imagem, então, à imagem de um só tipo de sujeito.

2.2.2. Depurando o que é humano

Condicionado pela ideia de regulação, o sujeito ficou com a impressão de conquista. Se sei, posso! Essa certeza acompanhou

(...) o movimento de avanço igualmente manifesto do conhecimento [que] dava origem a um imenso otimismo quanto ao que o homem pode conhecer e compreender. [O que é decisivo, no entanto] é que esse otimismo não se aplicava aos homens no singular, e nem mesmo à relativamente pequena comunidade dos cientistas; aplicava-se somente à sucessão de gerações, isto é, à Humanidade como um todo (ARENDT, 1992:302).

Esse todo, de que fala Arendt, é um blefe. Pensar no todo europeu pressupõe, se se tem cuidado, sair de certos lugares – sempre no solo da própria Europa – e ir além, articulando-os com outros mundos de realizações – ininteligíveis –, mundos esquecidos, porque idiotas, porque não partilham essas regulações e ainda desconfiam delas. Mundos que, na contingência de seus dias, seguem o estreito caminho que conhecem. No entanto, Hannah Arendt exprime uma realização que vem se processando. É que é comum impor como representação que 'tudo' desliza em um mesmo processo, efetivando uma só causa histórica. Essa regulação chega, mas isso não quer dizer que seus preceitos serão apreendidos por todos. É claro, como quer Maffessoli (2005:41), que neste momento ocorre

(...) a domesticação dos costumes, [a] curialização da existência [o que assinala] a assepsia galopante da vida social. (...) Faz-se esse controle da desordem em nome da Razão suprema que toma o lugar do Deus único. Daí a racionalização bem analisada por Max Weber, alcançando até os detalhes mais ínfimos da existência cotidiana. Ainda que seja uma ideia repetida enfadonhamente, é evidente que nenhuma defasagem, nenhum disfuncionamento, consegue escapar aos olhos ou aos ouvidos atentos de um Big Brother anônimo. Este, para o maior bem dos povos, tudo coloca em ação para que nada lhe escape.

Ora, cabe a uma pequena parcela de homens efetivar uma nova ordem. E, com a noção de um sujeito livre/autônomo, essa parcela ascendeu acreditando

numa nova ideia: de civilização⁴⁷. E significando a si mesma como essa manifestação, impôs-se a tarefa de reordenar o mundo e de representar o seu território sob a convenção de que o seu presente seria a completa personificação de seu olhar.

Achando-se amadurecido, esse sujeito regulou modelos para a economia, para o Estado, para os direitos do homem, para a arte etc. Sobretudo, abandonando certas referências do racionalismo de Descartes, o sujeito passava a repudiar qualquer vínculo com uma faculdade suprahumana, para alcançar, por si mesmo, a inspiração que redefiniria a sua gramática. Então, o expurgo de certas formas de pensar, a partir de uma história que se admitia como culta e, também, necessária para empreender essa regulação, autojustificava todos os fins. Definitivamente, a tarefa era eleger certas ideias como operadoras e separar, como loucura ou vazio, o que não compreendia esse modelo.

A questão era

(...) crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. En concepto de Trumao, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva (ESCOBAR, 1999:34).

E um tipo de mundo apareceu mais que realizado, situando-se mais artificial do que toda representação que teimava em assaltar a própria realidade. E o real foi firmado como uma nova natureza. E essa natureza proporcionou a constituição de uma ordem que não só refletia as referências do real a serem realizadas, mas lhe impunha um reexame e uma solução. A consequência: tudo deve ser demarcado, ter reordenado seus indícios e aparecer, no horizonte dessa regulação,

---

⁴⁷ Segundo Norbet Elias (2006: 21-2), no uso cotidiano da linguagem, o conceito de civilização é, muitas vezes, despido de seu caráter originalmente processual (como derivação do equivalente francês “civilizer”). Contudo, para realmente pesquisar o processo civilizador é necessário saber a que elementos comuns não-variáveis dos seres humanos, assim como a que elementos diversos variáveis, o conceito de civilização se refere. A coação social à *auto-coação* e a apreensão de uma auto-regulação individual, no sentido de modelos sociais e variáveis de civilização, são *universais sociais*.

expressando uma outra utensilagem mental. Por utensilagem mental (Lucien Febvre), compreende-se

(...) o estado da língua, no seu léxico e na sua sintaxe, os utensílios e a linguagem científica disponíveis, e também esse “suporte sensível do pensamento” que é o sistema das percepções, cuja economia variável comanda a estrutura da afectividade: “Tão próximos de nós na aparência, os contemporâneos de Rabelais estão já bem longe por todas as suas pertenças intelectuais. E a sua própria **estrutura** não era a nossa”: (o grifo é nosso). Numa dada época, o cruzamento desses vários suportes (linguísticos, conceptuais, afectivos) dirige as “maneiras de pensar e de sentir” que delineiam configurações intelectuais específicas (por exemplo, sobre os limites entre o possível e o impossível ou sobre as fronteiras entre o natural e o sobrenatural) (CHARTIER, 2002:37).

Constituída essa utensilagem, o sujeito passa a ter uma comunicação para orientar todas as suas expressões. No melhor dos casos, a linguagem trágica não desaparece, mas passa a ser confinada a reduzidíssimos círculos de leitura. O século XVIII não tolera insolências! E é insolente todo aquele que procura criticar ou retirar a força dessa regulação. E, se se não é trágico, mas não trata de discursos edificadores, também aí o caminho será o esquecimento ou, o banimento.

O que se consolida não é pouco! Tira-se do homem – ou procura-se tirar – tudo com o que ele se adorna, seus costumes, sua fé, crenças, seu cotidiano preguiçoso etc., e se anuncia, claramente, a aplicação de uma narrativa restritiva. Assim:

- Às necessidades comuns, a noção burguesa de liberdade.
- À sensibilidade ordinária, a racionalidade.
- Ao trabalho doméstico, o trabalho instrumentalizado.
- Ao espírito indolente, a primazia do dever.
- À fé no mundo natural, o natural cientificizado.
- À coletividade, o individualismo.

Algo de excepcional se consolidava. E as revoluções que se processariam – posteriormente – no século XIX, arrastariam uma

(...) geração a transpor a noção de Progresso do avanço científico para o campo dos assuntos humanos e a compreendê-la como progresso da História. Era mais do que natural que sua atenção se voltasse para a vontade como ponto de ação e como órgão do Futuro. O resultado foi que à ideia de fazer da liberdade a parte essencial da filosofia

emancipou o espírito humano em todas as suas relações, emancipou o ego pensante para a especulação livre nas cadeias do pensamento cujo fim último era 'provar que não só o ego é tudo, mas também, ao contrário, tudo é Ego' (ARENDT, 1992:303-4).

Antes disso, a Revolução Francesa sacudira as estruturas tradicionais, evidenciando o quanto o homem havia florescido e avançado – pelas mãos de um novo sujeito –, no que se relacionava às ideias de hierarquia, equilíbrio, direito, de passado e futuro, de uma nova contingência e, conseqüentemente, do que era o sujeito e de qual era o seu papel frente à história.

Sobre esses avanços consolida-se a utopia de que se pode expurgar de todas as coisas o que não é humano⁴⁸. E o sujeito se vê ungido do direito de criar – mesmo com uma coerção brutal –, tudo o que pode levá-lo ao progresso. E esse progresso, segundo os passos da Segunda Revolução Industrial, impõe um ritmo extremamente acelerado ao indivíduo, exigindo dele um novo acordo. Se se afirma o isolamento do indivíduo, no que se refere aos seus direitos, exige-se dele uma fidelidade ao projeto que traz como propósito a civilização. Inclui-se, na própria ideia de civilização, a aposta que vai garantir o sucesso de toda uma era: a ideia de que há sujeitos superiores. Aqui, a questão levantada por Foucault (*apud* CHARTIER, 2002:26), em relação à 'apropriação social dos discursos', segundo o qual tem-se

(...) um dos procedimentos mais importantes através dos quais esses discursos eram confiscados e submetidos, colocados fora do alcance de todos aqueles cuja competência ou posição impedia o acesso aos mesmos.

Discursos apropriados? Uma utensilagem mental, severamente estruturada e disciplinadora, que procurava implodir certos grupos – seus saberes –, afirmando uma só parcela de sujeitos, dos sujeitos superiores. Essa afirmação, de sujeitos

---

⁴⁸ Segundo LAVILLE e DIONNE (1999:25), "O homem do século XIX percebe, com clareza, essas mudanças e os melhoramentos que trazem para sua vida. E, aliás, provavelmente o primeiro na história a morrer em um mundo profundamente diferente daquele que o viu nascer. A época lhe parece repleta de maravilhas, e isso graças à ciência que lhe surge como fonte inesgotável de progresso. Por que então não aplicar seus princípios e seu método aos demais domínios da atividade humana, no campo do saber relativo ao homem social, por exemplo? Sobretudo porque esses progressos são, por outro lado, acompanhados de vários problemas sérios no plano social, o que seria oportuno solucionar logo que possível."

superiores, não parece ser nova. E, em alguns aspectos, não é mesmo. Sujeitos superiores sempre existiram ao longo da história – em todas as culturas –, ocupando um foro privilegiado no estatuto sócio-político e cultural/econômico de um grupo, distinguindo-se dos demais por serem, pelos demais – malgrados seus horizontes –, seus zeladores. E mesmo que em outros grupos – por uma posição que ocupavam –, o sujeito não ostentasse uma diferença capaz de aniquilar uma dada frequência, todos zelavam por uma mesma estrutura. Havia, num ambiente degradado ou não, uma totalidade comum cuja semelhança provinha de uma certa igualdade: os homens se equivalem quanto à ordem a que pertencem. E todos eram um corpo desse todo, com sinais próximos, com uma gramática próxima, com lembranças participadas.

A novidade, ao tratarmos desses novos sujeitos superiores, é que eles querem a distância. Tornam-se superiores ao se distanciarem – numa estrutura que eles mesmos geram – do significado de pertença e, neste caso, por se apropriarem de um discurso. Não querem pertencer ao todo, a não ser entre iguais. Fora dessa igualdade – de pares –, tem-se o indiferente e a indiferença. Por isso, tutelam homens num dado circuito de representação, não para lhes oferecer os mesmos sentidos ou usufruto de certos bens, mas, para aniquilá-los. Superiores, assim, como resultado de uma regulação esplêndida: de dar às ideias de civilização e de liberdade que sugerem as peias para fazer a maioria sair do lugar e, fora, sem a civilização e a liberdade realizadas, cair sob a sombra da decadência. Uma maioria decadente serve para salvaguardar a ascensão daqueles que podem transformar a liberdade em hegemonia. Como afirma Nietzsche (*apud* FERRY, 1994:232),

Queremos a liberdade (isto é, a diferenciação relativamente ao todo pela identificação com todos) enquanto não tivermos a potência, ao passo que 'quando a temos, queremos hegemonia'.

Em relação à aspiração dessa superioridade, toda responsabilidade recai sobre as instituições modernas, que agrupam aqueles que se dizem capazes. Desta forma, o Estado, as instituições jurídicas, escolares, financeiras etc., surgem com a missão de empreender a mudança total da estrutura sócio-cultural e tecnológica do homem, cuja potência mais notável está na ideia de civilização. E a ideia de

civilização ancora-se em um sujeito que só enxerga o seu estilo de vida e sua posição. Nessa posição, ele observa com desdém àquele que

(...) se encontra dentro de um grande organismo científico-econômico-social que ele não está em condições mesmo aproximadamente, de apreender quer por seu trabalho, quer por seu consumo, quer por seu conhecimento. Isto representa uma diferença essencial em relação a períodos anteriores (SCHILLING, 1974:344).

Mundo civilizado é mundo alheio a solidariedade das velhas comunidades e parentescos. Seu bem maior encontra-se numa coesão em que não se conta pequenas obrigações, mas a completa submissão de uma maioria aos que tem o domínio do conhecimento e projetam os bens culturais, industriais e morais.

Nesse mundo, todo domínio é humano; um domínio planejado, e nada mais é superior ou exterior à sua razão. Regressa-se, assim, ao direito do mais forte, pela admissão do conhecimento como o bem que assegura essa condição, abandonando a ideia de um direito natural ou divino. Nesse abandono está a confiança num outro hábito, que incorpora a certeza e o sentido de superioridade desse fazer. Trata-se de combinar reflexão e crença no que se produz e, portanto, na necessidade tirânica de acomodar todos os homens segundo esses modelos. Nada de retórica eclipsando o sentido e o objetivo de uma civilização positiva. Crê-se na justa medida das reflexões do sujeito. E sua intenção prática acaba por eleger os valores que conduzirão à representação moderna... do sujeito moderno.

Na raiz dessa prática, como uma espécie de síntese dos desejos modernos, encontramos o pensamento de Auguste Comte. Herdeiro da crise do Antigo Regime, Comte recusa as reflexões doutrinárias/cooperativistas de Saint-Simon, Proudhon, Fourier⁴⁹. Considera-as insuficientes. Sua solução para uma nova sociedade: a lei dos três estados⁵⁰ e, como consequência, o pensamento positivista.

---

⁴⁹ Para um breve olhar sobre estes pensadores, vide a dissertação de mestrado de Ana Beatriz Melo, "Novos Movimentos Sociais e Economia Solidária – Uma breve cartografia da autogestão como processo de subjetivação". Belo Horizonte, PUC/MG, 2007.

⁵⁰ Nos três estados, ou seja, no teológico, metafísico (absoluto) e no positivo, encontram-se o retrato da evolução humana. No primeiro, orienta-se o espírito humano para as causas primeiras e finais de todos os seres; no segundo, o homem atribui a origem dos fenômenos naturais a causas, simpatias, virtudes, ideias abstratas e princípios racionais. Este segundo aparece como um período crítico que prepara o terceiro. Neste, o estado definitivo, "o homem toma consciência do verbalismo das

E pelo positivismo, fixando a lei do curso de uma civilização, o sujeito passa a desencadear um produto limpo, objeto de sua reflexão e de uma gramática cientificista.

Por essa gramática, o sujeito molda seu trajeto político/econômico ao ideário positivo. E esse ideário não tem como pressupostos abarcar sentimentos de solidariedade, de vínculo comunal ou de pertença – bases no pensamento de Fourier, Simon e Phroudon. Sua base traz como orientação – já que o sujeito ganhou o estatuto de indivíduo –, a percepção do outro como um outro fora de sua responsabilidade, portanto, como um corpo diferente dele e que tem, por sua liberdade, o dever de se manter como senhor ou escravo.

Ora, reconhecendo que há uma gramática que legitima o discurso e a ação fundadas no pensar científico, o sujeito moderno – agora elevado à essa condição – pode até reconhecer que o que projeta fere certos estatutos de uma suposta corrente humanista, mas que sua ação se encontra acordada com os fundamentos desse cientificismo. Por isso, quase como um dever, impõe-se celebrar um projeto de civilização e de homem.

Enquanto consolida-se o projeto dessa civilização, uma onda de críticas assola seus pressupostos. Ondas que não se aproximam de um levante com características trágicas ou cínicas. O que temos são correntes que, utilizando-se das mesmas bases da ciência, prescrevem uma outra estrutura dentro desse mesmo referencial, para jogar o homem e deixá-lo estruturar sua história. Essas correntes: os movimentos sindicalistas⁵¹, anarquistas⁵² e comunistas⁵³ etc. Em

---

soluções dos estados teológico e metafísico, renuncia a perguntar pelo porquê e contenta-se com o como do processo fenomênico, procurando fixar a lei do seu curso” (MORUJÃO, 1989:1063).

⁵¹ “Os sindicatos da segunda metade do século XIX eram organismos *locais*, de pequena dimensão, compostos por ‘operários de fábrica’. A principal característica do sindicalismo dessa época era o ‘atomismo’: os sindicatos permaneciam, a maior parte do tempo, isolados uns dos outros, o que os reduzia, todos, à impotência e à ineficácia. Frequentemente, eram o fruto de reacções contra medidas arbitrárias das entidades patronais, nos momentos de crise geral ou particular de um determinado ramo de actividade ou mesmo de uma empresa.” in: ALMEIDA, C. F. O Sindicalismo nos países Industriais. Análise social. – Ano 2, Nº 5 (Jan. 1964). – p. 66-89

⁵² “‘Anarquismo’ no significa en modo alguno ausencia de orden o de organización. Los pensadores anarquistas, desde Proudhon, opusieron el orden inmanente, surgido de la vida misma de la sociedad, de la actividad humana y del trabajo, al orden trascendente, externo, impuesto desde afuera por la fuerza física, económica o intelectual. El primero, que es no sólo el único auténtico sino también el único sólido y duradero, supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente

quase todos eles, a fé no pensamento racional e em sua capacidade de dar à natureza uma outra natureza organizacional. O que não enxergam? Que em nenhum dos casos, por dar ao artifício de um método o poder de estruturar o homem e sua existência, pode-se chegar à qualquer hábito saudável ou a uma gramática que se aproxime mais de sua vontade.

Em nenhum momento, a não ser com Nietzsche e um pouco com Miguel de Unamuno, se pensará na liberação de um sujeito trágico ou na reapropriação de um outro homem. Tudo o que se acumulou como pensamento, desde Descartes, não encontra obstáculos – a não ser com a própria revolução kantiana. Foram séculos de uma elaboração meticulosa acerca do sujeito, de um sujeito livre, que não há e nem poderia haver algo no século XIX capaz de frear essa gramática. Assim, não há espaço para ideias destrutivas – trágicas – no campo das ciências. E, se se pode encontrar – à margem do modelo de civilização –, algumas figuras que vivem sob a sorte do mundo, ainda absorvidos pelo real *idiotès*, eles não têm voz ou expressão. Tanto que tudo o que é popular e se faz como sua representação – como vem acontecendo desde o século XVII – será taxado de menor e sofrerá alguma forma de exílio. O exílio, para os que não aderem plenamente à gramática civilizacional, é o desterro dentro de seu próprio mundo. Esse desterro? O silêncio.

Assim, não é que o mundo, em sua imensa amplitude, seja todo racional... moderno. O problema é que, a partir do século XIX, em função da explosão de certos mecanismos tecnológicos de massa, uma minoria passará a ter a voz mais

---

inestable. En esta oposición se basa la aparente paradoja proudhoniana: La libertad no es la hija del orden sino su madre". In: CAPPELLETTI, A. La Ideología Anarquista. Barcelona, Laia, 1985. p.8

⁵³ "1. Todo regime político (ou teoria política) fundado na colocação comum dos bens ou que absorve os indivíduos na coletividade. 2. Na teoria marxista, o comunismo, sinônimo de marxismo-leninismo, tanto pode designar a doutrina revolucionária que visa à emancipação do proletário pela apropriação coletiva pelos meios de produção quanto ao regime político-econômico de tipo coletivista no qual a ditadura do proletariado se estabelece pela destruição total da burguesia, pela abolição das classes sociais e pelo desenvolvimento das forças de produção segundo a fórmula: 'a cada um segundo seu trabalho ou a cada um segundo suas obras' (fase do socialismo); numa segunda fase, a realização de uma sociedade da abundância deve levar à supressão total do Estado, segundo a fórmula: 'a cada um segundo suas necessidades'. Esta é a fase do comunismo propriamente dito: 'O proletariado se apodera do poder público e, em virtude desse poder, transforma os meios de produção sociais, que escapam das mãos da burguesia, em propriedade pública. Por esse ato, ele libera os meios de produção de sua qualidade anterior de capital e dá ao seu caráter social segundo um plano determinado. Na medida em que desaparece a anarquia da produção social, a autoridade política do Estado também desaparece (Engels)." in: JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. Dicionário Básico de Filosofia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001. p. 38.

alta, capaz de escorrer em todos os lugares e, portanto, ditar, para quem quer ou não ouvir, os emblemas de seu projeto.

Com seus emblemas e sobre enormes mazelas, uma gramática se consolida. E essas mazelas serão expostas tanto na arte de modo geral como na literatura. Mas nada impugna seu crescimento. Como se as circunstâncias sustentassem que aquele projeto era o melhor para se ter com homens e coisas. Algo semelhante ao que ocorreu com o cristianismo; foram necessários séculos para que seus códigos se tornassem verdades. Agora, a hora era a de fundar o homem por a sua própria máscara. Com essa máscara, e sem enxergar limites para a sua ação, o sujeito estabeleceu seus domínios. E nesses domínios, viu a sua figura excedendo todas as fronteiras, então segura, capaz de realizar ou de estruturar todos os sistemas, sentindo-se capaz de descobrir e formular leis de equilíbrio social enquanto ordem subsistente e suas leis de progresso. Eis, aqui, a voz de Comte sendo pronunciada: se, para ele, a sociologia constituía-se no juízo fundamental de toda verdade, era preciso, no entanto, que essa verdade viesse a refletir em todos os homens, na humanidade inteira. E para essa humanidade os fins eram: o amor por princípio, a ordem por base e o progresso por fim.

A regulação estava pronta! Não era unânime e não precisava ser. Quando se trata de gramática, compreende-se logo que o que importa é reconhecer o que será achatado e por quem. Ou seja, não é que o sujeito crítico e livre da época moderna se presentificasse em todos os cantos e fosse, como desejo, a máscara sonhada por todos. Ao contrário! Uma minoria tocou nesse sujeito e se apoderou dele. E no processo de aprendê-lo, reconheceram os mecanismos necessários para roubar seu 'Nome' – e tudo o que comportava –, e como, ao jogar somente com seus estilhaços, amearhar outros homens e fazê-los crer pertencentes da mesma estirpe desse Nome. Mas uma coisa é sê-lo, outra é viver suas promessas.

A utopia cientificista do século XIX é impiedosa. Leva o sujeito a uma paixão radical e a uma criação destrutiva. Rigorosamente, o sujeito – segundo a autenticidade que confere à sua análise – deseja o domínio sobre todos os corpos. E isso o levará à aspiração de tocar em todas as coisas. E com toda a clareza possível, que advém de sua condição, ele interrogará o velho modelo de

urbanização e considerará inepta as suas formas medievais; às relações humanas fixará um novo grau, banindo os laços de uma dada solidariedade e fixando uma hierarquia a partir do capital; interrogará de forma radical as noções de natureza, de formação humana, de direito. Nada deve ser retomado. Segundo o que visualiza como progresso, o sujeito deve disciplinar todo acontecimento e, livre de qualquer peso que possa transcendê-lo, criar o seu termo.

O sujeito estava bem embasado. Kant assegurou-lhe a noção de que ele estava por si mesmo, como critério para todos os fins; Bentham e o utilitarismo colocou-o sobre um vasto campo de práticas objetivas, sempre combinadas à finalidade de maior prazer segundo seus próprios méritos⁵⁴; A. Comte ofereceu-lhe uma disciplina que tornou possível traduzir e organizar toda paisagem humana segundo uma matéria que objetivamente era sua; e, por fim, Darwin e o darwinismo social⁵⁵, e as teses de estágios que lançam o mundo e o homem no âmbito de um percurso de progressão e desenvolvimento, segundo os estágios que se passam ou se encontram.

Novamente, esse caminho não é referendado por todos. Segundo Carpeux (1942:31),

Que o capitalismo quebrará as formas orgânicas da sociedade, para dar lugar às multidões proletarizadas; [que] a personalidade bem formada

---

⁵⁴ "Bentham colocou o princípio da utilidade no centro de sua filosofia (...) que se assenta sobre três teses fundamentais. A primeira, que o legislador deve assegurar o princípio da maior felicidade para o maior número de indivíduos; a segunda, que cada indivíduo age apenas em vista da sua satisfação do seu presente próprio, elevado ao nível de princípio supremo de conduta, e que se transforma para cada um em obrigação subjectiva de alcançar para si a maior felicidade possível, quaisquer que possam ser, por outro lado, as consequências para os outros; a terceira, o acréscimo de maior felicidade de cada um não pode ser alcançado sem a realização de uma harmonização de interesses, uma conciliação artificial, que o legislador deve ter em conta, na medida em que lhe compete precisamente aumentar a felicidade do maior número." (in: CAILLÉ, A. LAZZERI, C. SENELLART, M., 2005:30-1).

⁵⁵ "Darwinismo social – Concepção socioideológica que idealiza a concorrência econômica e a justifica pelo princípio natural da concorrência vital, a ponto de dizer que a exploração de uma classe por outra classe também é natural e necessária ao bom funcionamento da sociedade. Em Darwin, a expressão 'concorrência vital' não possui essa conotação ideológica: para ele, o melhor, o mais apto, não é outro senão aquele que encontra, por acaso, um meio favorável à sua sobrevivência não considerado como o melhor em si. A concorrência vital, diferentemente do darwinismo social, de cunho malthusiano, é apenas o meio pelo qual a natureza opera a seleção: luta entre cada indivíduo e seu meio." (in: JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D., 2001:48).

"Para Mayer, o darwinismo social havia se convertido, naquele momento de remobilização da antiga ordem, em uma *Weltanschauung*, em uma concepção de mundo predominante entre as classes dominantes e governantes da Europa." (in: GRYNSZPAN, M. Ciência, Política e Trajetórias Sociais. Rio de Janeiro, FGV, 1999).

cede lugar à massa impessoal. Goethe previu: ‘Tudo, meu caro’ – escreve ele em 1825, ao seu amigo Zelter – ‘Tudo se tornou radical; o mundo somente admira a riqueza e a velocidade. Somos os últimos de uma época que não voltará nunca.’

Talvez, a mesma condição de Balzac (*Tio Goriot*, *Seraphita*⁵⁶), quando, ao olhar para o homem e vê-lo sucumbir às especulações do mercado, à relativização dos valores, ao amor às máquinas animadas, volta-se para Swendemborg, para um misticismo que busca sentido em um espiritismo inocente, consciente de toda perda que se concentra e desenvolve ao seu lado. E se Balzac fala a um nicho da elite, encantando-o, sua voz não passa disto: um discurso chique para entreter dandis e esnobes. O forte, ou o que expressa a gramática de uma época, chega pelas mãos de um sujeito que sabe muito bem distinguir o que é seu – como força positivada pela ciência –, e o que pertence à extensão nauseante do que ele acusa de velho. Ele vê, e seu programa é o de recriar o mundo à sua imagem, segundo essa herança intelectual⁵⁷. Qualitativamente, já não compara o seu programa civilizador com nenhum outro projeto. E desde que admitiu que em sua obra corroboram evidência e certeza, que ele faz de sua experiência um programa que deve ser assimilado por todos. O seu manifesto? Que o alcance de seu programa representa a máxima síntese já alcançada. O sujeito está em êxtase! Sua soberania instaura uma condição que afasta-o de qualquer limitação. E o seu mundo preenche todas as vontades, instituindo as bases do pensamento moderno. E chega a atingir a perfeição ao dar-se como isolado do objeto, reduzido à condição de ser sempre senhor. Quem é ele? A realidade, o corpo de todo significado possível. A sua utopia? Converter toda vida em sua narrativa... por sua crítica.

---

⁵⁶ Com esta obra, é como se Honoré de Balzac, cansado do mundo, procurasse um outro para se apoiar. Por isso, suas personagens: Seraphitus e Mina. O que ele e ela fazem? Voam, isto é, buscam o acesso a um modo de ser sobre-humano (Deus, mágico, espírito) e, no alto, a liberdade de se mover à vontade, numa apropriação da condição do ‘espírito’. Aqui, Balzac aponta a necessária passagem do mundo profano para o sagrado. E no sagrado, está Seraphita/Seraphitus como a tutora da religiosidade e como a guardiã da revelação e do universo de Swedenborg, que retém as agulhas que tecem todos os fios e todas as iniciações.

⁵⁷ Importante observação feita por Jed Schlosberg, sobre a construção da modernidade: “La modernidad europea no esta vinculada con un linaje antiguo de discursos, narrativas y formaciones culturales civilizadoras (el pretendido vínculo con la Antigüedad) sino más bien con un imaginario geopolítico y una serie de discursos civilizadores que *ella mismo produce* desde 1492 frente a sus ‘otros’ coloniales, aun cuando ‘inscribe’ (para usar un término favorito de Walter Mignolo) su supuesto vínculo único con el pasado greco-romano civilizado en su construcción de esos ‘otros’ como bárbaros e incivilizados (privados de la supuesta conexión que tiene Europa con la Antigüedad civilizada)” (SCHLOSBERG, 2004:88).

2.3. A Ruptura Nietzscheana

Em todas as civilizações requintadas se opera uma disjunção radical entre a realidade e o verbo.

(Cioran, 1988: 101)

Até o século XIX, racionalismo e o criticismo haviam instaurado uma gramática sobre a imageria europeia. De Descartes a Immanuel Kant, metafísica e transcendência serviram como instrumentos para apurar juízos e representar ou dar sentido à prática. E a crença no homem como um sujeito capaz de gerar qualquer engenho solidificou-se. Essa gramática sopra confiança e as consequências serão absurdas.

Se busca – dice Nietzsche – la verdad, un mundo sin contradicción, sin engaño, sin cambio; un mundo verdadero donde no se sufra contradicción, ni ilusión, ni cambio, causas del sufrimiento. No se pone en duda que exista un mundo tal, que deba existir. Es, sobre todo, en el modo como la filosofía, desde sus comienzos, ha resuelto el problema del devenir del mundo, donde se revela la naturaleza de la opción moral que preside la ontología metafísica (MECA, 1989: 135).

Estruturando-se a partir da noção de que o sujeito é capaz de regular o que é verdadeiro, toda uma civilização sonha com um rosto comum – supõe-se isso –, fixado a partir dessa força civilizadora, e não há outros caminhos. As universidades, as estruturas político-sociais, a religião etc., inscrevem-se sob um único axioma: o homem pode.

Contudo, no século XIX, um pensador intempestivo ergueu-se contrário a essa gramática, procurando realizar uma crítica violenta as suas bases. Contrário à narrativa que garantia ao sujeito uma aparência supostamente perfeita, o filósofo Friedrich W. Nietzsche apresenta a noção de que o homem, enquanto sujeito, é imperfeito, dando-o como “una pluralidad de voluntades de poder, una multiplicidad que se há construído una unidad imaginaria” (MECA, 1989;151-2).

Afastando-se do racionalismo/criticismo, Nietzsche encontra suas bases no pensamento trágico. Identificando-se com este pensamento, Nietzsche realiza uma nova apreciação filosófica sobre o sujeito. E, com ele, essa figura, ainda que

absolutamente indefinível ou “inabarcable conceitualmente” (QUESADA:171), não aparecerá como o correlato de uma realidade pura; sua potência será outra.

Seu desejo não é reabilitar uma linguagem, mas, com grande desconfiança do que lhe ensinaram, falar sobre um outro sujeito e de sua explosão, acercar-se de sua autoridade e de uma outra metáfora.

2.3.1. A Diagnose da Decadência

Há muito que o Século de Nietzsche abandonara a noção de um homem frágil e mortal, preso aos limites das coisas mortais, para sustentá-lo como o gênio da conquista, de temperamento aferidor. O cogito – com um toque kantiano – era o parâmetro que conferia o fundamento lógico-filosófico para que o sujeito desfrutasse do estatuto de essência ontológica impermeável (ONATE,1998:27). E nada de mal podia sobreviver a ele. Tudo submetia-se à sua lógica, que assegurava um modelo gramatical para o real, o seu real. E esse real, ainda que incluísse manifestações de irracionalidade – religiosas, políticas, sociais etc. –, escapava da experiência da idiotia, o lugar do real a ser realizado.

Engenhosamente articulado às suas realizações, esse sujeito se colocava, sobre sua narrativa, entre o que era possível e o que era execrável. O possível? Ele – brilhante, dinâmico, racional, apto etc. –, acomodado ao pretexto de ser a justa medida de qualquer realização e, por isso, que podia rasgar a vida e fundá-la outra, sua; o execrável? Todos os outros sujeitos que estavam presos ao passado, então deixados à margem das novas conquistas.

Assim, sobre o possível, pairam homens incontestáveis, muito além do real e do corpóreo. Homens que aparentam ser fortes, que falam como deuses e que simulam agir com responsabilidade, mas, que, como observa Nietzsche, foi o espírito de vingança que sempre os procurou.

O desastre redime uma natureza que se superou – pelo menos era o que se pensava. Faz circular, sobre realidades decadentes, uma outra projeção, moderna, justa, que não pactua com atividades humanas condenadas. Com quer Deleuze (s/d:35),

Por todo lado onde se procurou responsabilidades, foi o instinto da vingança que as procurou. Este instinto da vingança apoderou-se de tal maneira da humanidade, no decorrer dos séculos, que toda metafísica, a psicologia, a história e sobretudo a moral trazem a sua marca. (E continua) no ressentimento (é por tua culpa), na má consciência (é por minha culpa) e no seu fruto comum (a responsabilidade) Nietzsche não vê simples acontecimentos psicológicos, mas categorias fundamentais do pensamento semítico e cristão, a nossa maneira de pensar e interpretar a existência em geral.

Para Nietzsche, o que esses homens estabelecem são superstições, invertendo todo *modus operandi* que caracteriza a história humana. Consolidada essa inversão, o sujeito moderno consolida o seu manifesto. Esse manifesto? A imponência de sua obra e suas possibilidades luminosas.

Nietzsche não se vê nessas possibilidades. Não é um moderno, nem religioso. Refuta todo o seu receituário sem se associar a qualquer grande sistema ou a essa conquista do cogito chamada civilização. Nietzsche, levado por si mesmo ao centro da aventura moderna, não vê nada de vantajoso ou mesmo de belo em sua gramática. Ao contrário, reconhece a fragilidade dessa aventura, observando que o que ela opera como saudável ou como o próprio pilar do amanhã não passa de pirotecnia ou fanfarronice, construído por um homem supra-histórico. Como quer Nietzsche (2003:16):

Mas deixemos o homem supra-histórico com o seu nojo e a sua sabedoria: hoje queremos muito mais nos alegrar uma vez de todo coração com a nossa ignorância e nos desejar um bom dia como homens de ação e de progresso, como os adoradores do processo. Gostaria que a nossa avaliação da história fosse apenas um preconceito ocidental, contanto que venhamos, no mínimo, a progredir no interior deste preconceito e não fiquemos parados! Contanto que aprendamos cada vez melhor exatamente isto: a impulsionar a história a serviço da vida! Neste caso, confessaríamos com prazer aos homens supra-históricos que eles possuem mais sabedoria do que nós, desde que estejamos certos de possuir mais vida do que eles: pois assim nossa ignorância terá de qualquer modo mais futuro do que a sua sabedoria.

Em uma época em que se tornava comum observar energias coletivas, ou o decoro da maioria, Nietzsche critica esse homem supra-histórico que se afasta do fazer, do aparecer e do brilho – sofista –, e despreza ou quer esconder o gosto pela vida. Esse homem aprofunda a arrogância e, como fim, reflete a si mesmo como

sinal de sabedoria. Se se perguntasse nessa época o que é que se admite como a boa narrativa ou, como sabedoria, todas as suas escolhas apareceriam à mesa. A boa narrativa estava em um grande sistema explicativo, que garantia ordem ao caos. E, por sua episteme, possibilitava ao homem, a alguns homens, o direito de existir. Mas, como nos diz o mestre Cioran (s/d:172) o grande sim não pode ser “o grande sim à morte; mesmo que seja possível proferi-lo de várias maneiras”.

Não é à toa, como afirma Marton (1990:46), que

Os primeiros trabalhos [de Nietzsche] apontam a existência de um conflito entre vida e conhecimento. Essa ideia — ainda latente — encontra-se no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. O texto quer chamar atenção para o efeito enganador do intelecto: privilegiando de maneira desmedida o conhecimento, ele acaba por desmerecer a vida. E isso por perder de vista que nada mais é do que meio para a conservação dos indivíduos mais fracos, do mesmo modo que o conhecimento não passa de invenção para assegurar-lhes a sobrevivência. Deve-se, portanto, colocá-lo a serviço da vida. É justamente o que defendem as *Considerações Extemporâneas*. A segunda, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* abre-se com uma advertência: é preciso cultivar a história em função dos fins da vida; e a terceira, *Schopenhauer como educador*, nota que “a única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades: mas sempre a crítica de palavras com palavras” (*Co. Ext. III § 8*).

A gramática dessa boa narrativa, que desmerece a vida, tinha transferido a atenção do sujeito para seu núcleo criticista, então, fugindo da experiência da idiotia para o espírito puro. Por essa fuga, legitima o espírito de superioridade ontológica, afirmando um tipo de Ser. Mas o homem não é, segundo Rosset (1989:120),

(...) o pastor do ser. Pastor por aspiração, talvez, mas sem nunca ter nada para guardar. Antes, pois, pastor de nada, conservador sem objetos para conservar, guardião obstinado de alguma coisa que, por definição, não se deixa guardar: o acaso. Como diz Montaigne: perscrutador sem conhecimento, magistrado sem jurisdição e, além de tudo, o bobo da farsa.

Mas quem ou o que no século XIX, na Europa, em pleno estado de efervescência do progresso tecnológico e das bases kantianas – e além, comteanas e darwinistas –, seria suficientemente sábio para admitir o o homem como “pastor de nada”?

Se os tempos de desastres dominam a história europeia e as suas máximas disfarçam a presença da idiotia, não poderíamos encontrar no sujeito burguês-cristão um hábito ideal de festa. Só poderíamos encontrar o sujeito sob o espírito do camelo, porque, segundo Nietzsche (*apud* DELRUELLE, 2004:262),

O camelo é o sujeito quando carrega sobre os ombros o peso dos valores morais, o fardo do que lhe é imposto pela educação e pela religião, dizendo 'tu deves!'. É o animal da má consciência e do asceticismo.

Pode até parecer-nos que a história europeia, a partir das bases do sujeito como 'camelo', fez-se sobre dois universos: o primeiro, naturalmente erguido sobre a supremacia de um sujeito metafísico, com seus valores e emblemas; e o segundo, combinando o hábito trágico com a arte – ela própria como sendo a manifestação mais adequada de potência –, salvaguarda as formas hedônicas de como se colocar com e no mundo e, assim, de como se dar com o acaso. Mas, não há dois mundos num único universo, e nem duas concepções geradoras de hábitos totalmente distintos. Há um só, confirmando uma gramática, um tipo de regramento e de uma natureza, e aí, da conversão de todas as coisas ao teor metafísico. O segundo, que designaria alegria, acaso, ou, se se quer, a presença de todos como o herói de Gracián, que aparece “como o cavaleiro sem medo e sem censuras que prestigia a aparência ilimitadamente” (ROSSET, 1989:187-196), ocorre em lugares esquecidos, sem muita força, submetido à lógica do 'camelo'. E se se fala, como Nietzsche (*apud* DELRUELLE, 2004:262), na metamorfose do camelo em leão, a relação ou o desejo do que se pode transformar, ainda é um efeito de uma idealização, não um legado de uma experiência.

No canto mais recôndito do mais solitário dos desertos, porém, dá-se a segunda metamorfose: aqui o espírito torna-se leão, quer conquistar a liberdade e ser dono do seu próprio deserto. Aqui, procura o seu derradeiro senhor: quer ser inimigo desse senhor, como é inimigo do seu último deus; quer disputar a vitória com o grande dragão. Que grande dragão é esse, a que o espírito já não quer chamar, nem deus, nem senhor? "Tu deves", assim se chama o grande dragão. O espírito do leão, porém, diz: "Eu quero"(...) Criar valores novos é algo que nem o próprio leão pode fazer ainda; mas tornar-se livre para a nova criação, isso, sim, pode a força do leão. Libertar-se, opor uma negação divina, mesmo ao dever: esta, irmãos, é a tarefa para a qual é necessário o leão.

Uma coisa é sustentar a necessidade dessa metamorfose; outra, é ver essa metamorfose concretizar-se e passar do discurso à ação. Mas, Nietzsche insiste, na "*Gaia Ciência*", elogiando os hábitos breves e desdenhando do que a maioria continua a beber... descomedidamente. O problema, no entanto, não é somente o lugar onde se constrói, abre ou se oferecem as fontes, mas, essencialmente, e aí sobre as fontes, a escolha do hábito.

Gosto dos hábitos que não duram; são de um valor inapreciável se quisermos aprender a conhecer muitas coisas, muitos estados, sondar a suavidade, aprofundar a amargura (...). Em compensação, odeio os hábitos que duram; parece-me que tiranos se aproximam de mim para inquinar o meu ar vital com o seu hálito (...)” (NIETZSCHE, 1984:193-4).

Hábitos que duram, homens que permanecem, vontade de verdade que se solidifica, todas expressões do sujeito forte. Um sujeito que procura permanentemente estabelecer a verdade, sabendo que 'alguma coisa é melhor do que nada'. Alguma coisa? A natureza de sua gramática, que torna possível atingir o melhor do homem e do mundo e salvar uma vontade. Em relação a isso, Nietzsche (1998:130) afirma que

Alguma coisa é melhor do que nada; no ideal ascético era o 'mal menor' por excelência. Ele explicava a dor; enchia um imenso vácuo; fechava a porta ao niilismo. A interpretação que dava da dor trazia uma dor nova mais profunda, mais íntima, mais envenenada; disse que era o castigo de uma falta (...).

Salva a vontade, estabeleceu-se a moral. E a moral, em "*Humano, Demasiado Humano*" é definida por Nietzsche como a condenação da existência (NOBAIS, 1997:187). Condenar a existência, neste caso, é o mesmo que convalidar um mundo ordenado, no qual a vontade de domínio aparece em repouso.

Nietzsche diagnostica essa moral moderna como decadente, não encontra nenhuma força em sua narrativa e argumenta sobre as suas falsas bases, que sustentam a substancialização do Eu. Como aponta Ferry (1994:228), ao problematizar o pensamento de Nietzsche em relação ao sujeito e ao indivíduo:

No importante fragmento da *Vontade de Potência* (...), Nietzsche evoca a construção da noção de sujeito, designando-a como aquela 'falsa substancialização do Eu' pela qual o Eu foi artificialmente 'separado do devir', posto 'como algo que é' (juntamente com, graças à operação,

fetichizante, a 'crença na imortalidade pessoal'). Nietzsche também descreve essa substancialização do Eu como uma 'declaração de antinomia do Eu', que quiseram considerar como um 'átomo'. (...) O que se mostra, então, errôneo na noção de individualidade não é o conceito de indivíduo em geral, mas sim um conceito particular do indivíduo, a saber, o indivíduo autonomizado relativamente ao mundo e ao devir e posto como um átomo ou como uma 'mônada', quer dizer como uma unidade última, estável, duradoura, até mesmo indestrutível (imortal), fonte última de seus próprios atos e de suas próprias representações. [E Nietzsche prossegue] 'Não existem unidades últimas duradouras, nada de átomos, nada de mônadas', que a 'unidade não existe na natureza do devir'. (...) A 'autonomização do indivíduo sob a forma de átomo' remete, na verdade, a essas imagens estabilizadoras do mundo que foram construídas ao mesmo tempo pela religião, pela metafísica e pela ciência, quando inventaram, no lugar do jogo caótico do 'puro diferenciado' e do puro sucessivo, um 'mundo-verdade', de seres, causas, de unidades etc.

Ora, Nietzsche refuta essas imagens estabilizadoras do mundo, que põem em questão um sujeito perfeito, capaz de executar toda realidade e de salvaguardar, por seu discurso lógico, todo o seu sentido. Esse sentido? Um sujeito metafísico, feito uma 'unidade última, estável', que assegura-lhe a autonomia. Esse sujeito? Que olha metafisicamente e, por isso, como a reflexão que determina o existente no seu ser. "O existente, isto é, o existente múltiplo, finito, limitado – ou no fundo das coisas" (FINK, 1988:198).

Para além do 'mundo-verdade', Nietzsche deseja a transposição de valores: à noção do ser e à ideia do indestrutível colocou a vontade; à consciência como pura reflexibilidade, coloca-a como mera ligação entre homem e homem, dando ao sujeito a condição de uma estimacão dentro de um processo, por isso contingente, frágil, demasiado humano.

2.3.2. Críticas nietzschianas

Para Nietzsche, o que a civilização ocidental assegurou como seu projeto foi o afastamento do homem de sua condição mais humana, levando-o a negar a própria vida. Por isso, toda imageria moderna vai sofrer sobre suas críticas. Assim, o racionalismo, o cristianismo, as ideias de valor e de verdade, os fins de uma civilização e sua noção de progresso, o nilismo, a metafísica etc., não escapam de seu discurso.

A civilização ocidental desejou um mundo estável, o mundo do supra humano, que necessitava da precisão e do domínio sobre o tempo e a história para imprimir sua lógica. Por essa lógica, provocou nos homens o

(...) instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crêr no sujeito indiferente e livre para escolher". [Para Nietzsche] O Sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito. (NIETZSCHE, 2000: §13 p. 37)

Em Nietzsche, o sujeito não está inscrito sobre si mesmo, como espírito livre, abandonando à pura experiência do pensamento, o que para Descartes era o lugar onde o eu se inscrevia enquanto existente. No caso de Nietzsche, problematizado por Muller-Lauter (1997:105)

Todos os entes são concebidos por Nietzsche como estruturas de domínio, como *quanta* de poder hierarquicamente organizados. Também o homem é, como já ouvimos, uma tal estrutura. "Aquilo que o homem quer, aquilo que quer toda ínfima parte de um organismo vivente, é um *plus* de poder." Nele todo "impulso" é, ele próprio, vontade de poder. Cada impulso é "uma espécie de anseio de domínio, cada um tem sua perspectiva, que ele gostaria de impor como norma a todos os demais impulsos." Impulsos reúnem-se para sustentar oposição a outros complexos de impulsos. Os antagonismos dos impulsos levam a incessantes deslocamentos nas constelações de poder: "por meio de cada impulso, é agitado também seu contra-impulso." Como em tudo que é, assim também no homem "todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser" tem de ser interpretado "como um fixar de relações de grau e de força, como um combate." Nesse sentido, Nietzsche descreveu o *ego* como "pluralidade de forças de espécie pessoal, das quais ora essa, ora aquela estaria em primeiro plano, e olharia para as outras como um sujeito olharia para um sugestivo e determinante mundo exterior." O domínio muda no interior dos complexos pulsionais: "O ponto de vista (*Standpunkt*) se desloca aos saltos." Este não deve ser entendido como Um estável.

Neste caminho, observando o sujeito como "apenas mutiplicidades se reunindo, se separando" (MULLER-LAUTER, 1997:152), Nietzsche se afasta do puro racionalismo. Ao reduzir o homem ao pensamento e, sobre ele, ao seu método, Descartes inventou verdades evidentes, todas elas presas ao cogito. Neste nível de abordagem, e pensando no cogito e no critério da dúvida sistemática, que acaba provando a existência do eu a partir de sua auto-inquirição, Nietzsche afirma

que é “duvidoso que o ‘sujeito’ possa provar a si mesmo – para isso precisaria ter justamente um ponto estável externo, que lhe falta” (*apud* ONATE,1998:33). A partir desse ponto, considera-se que é

(...) somente por meio de uma crítica radical, retomando às suas bases constitutivas, que se pode questionar seriamente a concepção de consciência como sendo a instância suprema, o núcleo estável em que se reconhece plenamente a dimensão humana (ONATE,1998:33).

O homem está no fluxo de todo circuito de representação, procurando agir, falar ou desejar o mesmo que lhe dá existência. Por isso, Nietzsche investe contra essa consagração aparente do pensamento e contra todas as linguagens que desejam instaurar a predominância ontológica sobre a instância da vontade humana. É impossível, argumenta Nietzsche, pensar um sujeito alheio a todas as relações que o constitui. E é isso o que o racionalismo deseja: um sujeito fora de todas as relações. E ainda quer ungi-lo com sentidos a partir de uma certeza dualista, que separa a *res cogitans* [substância espiritual] e a *res extensa* [substância material]. Segundo o racionalismo, o homem e a verdade, estão reduzidos ao puro espírito, à razão. Logo, o sujeito é aquele que exprime ontologicamente uma substância. Ele é puro cogito.

Referindo-se a esta questão, Nietzsche não procura quebrar por quebrar a lógica desse pensamento. Ele demonstra que esse pensamento se deu por esquemas conceituais que procuravam sustentar um tipo de homem e, obviamente, assegurar um modelo de subjetividade⁵⁸; subjetividade que se encontra na própria esfera da produção do pensamento europeu. O que acontece é que essa subjetividade serviria às estruturas que acumulavam os sintomas de um

---

⁵⁸ Segundo Frezzatti Jr. (2014:267) De forma geral, a subjetividade é a condição de haver um “eu” pensante e ativo, organizador e sujeito da experiência e autor da ação, unitário ou produtor de unidade e, portanto, de individualidade. Nietzsche, em seus excertos críticos contra a noção de sujeito, ataca todos esses aspectos: 1. Sujeito enquanto substância (alma): há continuidade quantitativa entre o físico, o biológico e o psicológico (moral e cultural) e não diferenças qualitativas: esses âmbitos diferem apenas pelo grau de complexidade da configuração de impulsos ou forças, segundo o filósofo alemão, não há distinção substancial; 2. Sujeito enquanto unidade: o que a tradição chama de corpo e de alma constituem multiplicidades, conjuntos de impulsos em luta por mais potência; 3. Sujeito enquanto consciência (indivíduo cognoscente): a consciência é um produto da evolução e uma pequena parte dos processos fisiológicos, não é algo que dá ao homem perfeição ou superioridade; e 4. Sujeito enquanto garantia do conhecimento (fundamento epistemológico da verdade): o sujeito e a consciência não são garantias de se atingir o conhecimento verdadeiro e certo das coisas. Neste trabalho, abordaremos o aspecto da multiplicidade. Nossa questão é se a rejeição da unidade do sujeito é suficiente para rejeitarmos também a filosofia da subjetividade.

velho ambiente, mas que iniciava seu caminho de ruptura com a tradição trocando o trágico pela ordem, o caos pela ideia de natureza, o acaso pelo signo de um motor qualquer, o senso comum – idiota – pelo pensamento racional. Como para Baudrillard (1984:32), estavam escolhendo a ordem da produção à ordem da sedução.

A sedução é, em toda parte e sempre, o que se opõe à produção: a sedução retira qualquer coisa da ordem do visível. Segue inversamente à produção, cuja finalidade é erigir tudo em evidência, quer se trate de objetos, de cifras ou de conceitos.

Se a sedução aparece, e se ela se sobressai à ordem da produção ou do pensamento, é porque todos os lances, de alguma forma, passam por um olhar trágico e, ainda que caótico, afirmam-no. Só é trágica a estrutura que escapa a qualquer princípio regulador e que reconhece o conhecimento como “a falsificação do heterógeno e do inumerável, convertendo-o em idêntico, análogo, numerável” (MARQUES, 1989:80). Trágico, como quer Rosset, é saber que,

(...) o que existe é, pois, muito precisamente, nada. Nada, isto é: nenhum dos seres concebidos e concebíveis; nenhum dos seres recenseados figura no registro do que o pensamento do acaso admite a título de existência. É, forçosamente, pois, excluir da existência a própria noção de ser. Exclusão que não revela de uma interdição de princípio, mas de uma constatação empírica: o que é excluído da existência não é, propriamente falando, a noção de ser, mas antes a coleção completa (e necessariamente provisória) de todos os seres pensados até o presente (1989:103).

O sujeito nietzscheano está aí, longe das certezas imediatas ou de uma consciência que a tudo subordina. Como quer Onate (1998:74):

Dotado de um horizonte em constante mutação, onde não há limites prévios, ele caminha sobre todas as cordas, dança sobre todas as possibilidades, faz experimentos consigo próprio. Ele nega a existência de territórios proibidos e se lança intrepidamente à aventura, encarando de frente todas as questões temíveis, problemáticas.

Com Nietzsche, o sujeito sai da submissão de um cogito que paira além de toda existência e combate os seus instintos; já que esse combate aparece como uma exigência em todos os períodos de decadência. Em Nietzsche, felicidade é instinto.

O caso de Sócrates representa um erro; *toda a moral de aperfeiçoamento, inclusive a moral cristã* foi um erro. Buscar a luz mais viva, a razão a todo preço, a vida clara, fria, prudente, consciente, despojada de instintos e em conflito com eles, foi somente uma enfermidade, uma nova enfermidade, e de maneira alguma um retorno à virtude, à saúde, à felicidade. Ver-se obrigado a combater os instintos é a fórmula da decadência, enquanto que na vida ascendente, felicidade e instinto são idênticos (NIETZSCHE, 2001:19).

E esse instinto, base de toda noção de sujeito e reflexo de todas as suas obras, sempre incompletas, não é um ser [*Sein*], nem uma essência [*Wesen*], mas um evento [*Geschehen*], marcado já em sua irrupção pelo pulular de potências indiscerníveis (ONATE, 1998:85).

Afastando-se dessa 'fórmula da decadência', o sujeito nietzschiano não procura por ordens de certeza ou afirma que alcançou um tipo de conhecimento fundado numa cientificidade inquestionável. Trágico, é como se ele já soubesse que o que existe contém o princípio da diferença – por acaso, isto é, em razão do caráter constitutivamente casual do que existe. E que não adianta afirmar o contra-fluxo de um outro ritmo metafísico e, assim, perseguir uma 'moral de aperfeiçoamento'. Perseguir essa moral é admitir o fracasso do que se têm como real, como existência. É admitir o erro socrático. O mesmo se dá com Diógenes e seu cinismo, que deseja algo para além do real. “Eu procuro um homem, diz Diógenes, um homem conforme a natureza humana, não esse produto de vossa civilização que desfigurou a natureza” (ROSSET, 1989:148). Em Diógenes, é preciso despir o homem para aparecer o que lhe é próprio, subtendendo a existência de algo próprio ao homem que a cultura mascarou – pensamento eminentemente naturalista, metafísico e moral (ROSSET, 1989:149).

A máscara que cobria Diógenes estava também em Descartes. Essa máscara – que nega o artifício e a afirmação da vida, e quer retornar à natureza para esconder as evidências favoráveis ao acaso –, veio para destronar a alegria, “que implica no reconhecimento da impotência em pensar o que se experimenta e a renúncia a toda forma de controle intelectual da existência” (ROSSET, 1989:301).

Assim, torna-se possível compreender o sentido de atuação dessa máscara. Ela valoriza um tipo de formalismo, afirmando o paradigma da interioridade

absoluta – assentado sobre uma harmonia pré-estabelecida – e rejeitando a fragilidade do sujeito⁵⁹.

Assim, se se dá ao pensamento o critério da impotência, afirma-se para o sujeito que ele precisa viver o conhecimento que só se materializa no lugar em que ele acontece. E preso ao que acontece, resta-lhe viver “este instante hasta el limite. No podemos reposar en nada. Solamente en nosotros una responsabilidad cómica nos incumbe y nos abrumba” (BATAILLE, 1989:31-2). Admitindo-se este critério para o pensamento, a realidade abrolha como algo superior à representação. E foi isso o que Nietzsche percebeu. Para ele,

O homem que procura compreender, calcular, apreender, no momento em que deveria fixar na sua memória, como um longo sobressalto, o acontecimento incompreensível que o sublime constitui, pode ser considerado inteligente, no sentido em que Schiller fala da inteligência. [Mas, ele] Não será capaz de ver o pormenor único, exactamente o mais importante, não o compreenderá, porque a sua inteligência é mais pueril do que a de uma criança e mais vã que a de um simples espírito (...) O indivíduo torna-se então timorato e hesitante e perde a confiança em si (NIETZSCHE, 1976:144-5).

E, neste problema, cabem a aproximação e a ruptura com Immanuel Kant e a sua tese do Sujeito da Reflexão, desenvolvido na Terceira Crítica. Se o racionalismo e o empiricismo se baseavam na concepção reificadora da subjetividade, pensando o cogito de maneira monádica, como uma coisa voltada para si mesma (FERRY, 1994:127), Kant trará um outro sujeito, que se fundamenta numa atividade intelectual, a reflexão/objetividade, procurando fixar categorias que darão a esse sujeito um outro estatuto.

Assim, enquanto Kant quer averiguar as condições da possibilidade do conhecimento, ou seja, a “ontologia particular do ente como objeto de conhecimento possível” (MARZOA, 1989:34), e também as condições da

---

⁵⁹ Não se trata, no entanto, de afirmar que o mestre Diógenes não vê. É que ele, ao ver, vê a inutilidade das escolhas realizadas por seus pares, pois que a cada escolha feita não se assegura coisa alguma. Segundo Sloterdijk (2010:217-18), ao tratar de Diógenes de Sínope, “A aparição de Diógenes coincide com a decadência da cidade de Atenas. Anuncia a dominação macedônica que inaugura a passagem ao helenismo. O antigo ethos da pólis, estreito e patriótico, está a dissolver-se, e essa dissolução afrouxa as ligações dos indivíduos ao conjunto de seus concidadãos. (...) A cidade passa a ser o cadinho de costumes absurdos, um mecanismo político vazio cujo funcionamento agora se pode discernir como que de fora. Tanto que, quando perguntam a Diógenes qual era a sua pátria, ele responde: “Sou cidadão do mundo” (SLOTERDIJK, 2012:218).

possibilidade da decisão, ou seja, a ontologia particular do ente como objeto de decisão possível, Nietzsche se preocupa em afastar o sujeito dessas diretrizes que o aprisionam a um efeito de utilidade: como se o conhecimento pudesse lhe garantir algo. Este algo: a ideia de valor.

Regressemos à terceira crítica. Nela, como solução para o conhecimento do organismo, Kant propunha

(...) considerá-lo metodologicamente como um todo de partes, no qual cada uma, segundo a sua possibilidade e a sua existência dependeria desse todo. Mas o todo é uma imagem que o investigador da natureza introduz como representação que vai afinal contextualizar a interação mecânica das partes. Conheço tanto melhor um ser vivo quanto melhor souber totalizar a mecânica das partes (MARQUES, 1989:35).

Nesta solução – Kant ainda enxergava a presença de algum valor, no todo –, Nietzsche coloca o estatuto subjetivo-utilitário como perspectiva do sujeito e, necessariamente, desse valor como um atributo das intenções do sujeito, não de um todo isolado das afecções desse sujeito e passível de ser demonstrado. Ao agrupar as partes de um todo, o sujeito elabora uma forma, tendo como critério para sua constituição o máximo possível de suas partes. Se se tem o 'todo' como critério, enuncia-se uma fundação, cuja equivalência será uma natureza ou o reconhecimento de uma forma. Admite-se, assim, que o sujeito, segundo determinada lógica, pode encontrar as categorias que estabelecem que forma e realidade são operações verdadeiras, saídas de sua construção. Sobre a vida e as formas, Nietzsche (*apud* MARQUES, 1989:36) dirá:

Para a vida, existem formas diferentes. Cada forma é final: porque, contudo, existe um sem número de formas, existe também um sem número de formas finais (...). De fato aprendemos num ser vivo não mais do que formas (...) através da natureza do nosso intelecto que é demasiado grosseiro para perceber a transformação contínua: ao que lhe é cognoscível chama ele forma. Na verdade não pode haver nenhuma forma, porque em qualquer ponto persiste uma infinitude.

Não havendo formas, resta ao sujeito reconhecer o que está dado, segundo a sua capacidade de valorar, não segundo valores que lhe antecedem. Um ponto central na teoria de Nietzsche é que o conhecimento possível está clara e inevitavelmente encerrado nas esferas da representação e da interpretação.

Segundo Ferry (199:242),

Nietzsche não se cansa de insistir: se "não existem fatos", somente interpretações, é porque segundo a fórmula do *Crepúsculo dos Ídolos*, "todo juízo é um sintoma" ou, como também é afirmado em um fragmento da *Vontade de Potência*: todo juízo de valor só tem sentido "numa perspectiva definida, a da conservação do indivíduo, de uma coletividade, de uma raça, de um estado, de uma igreja, de uma fé, de uma civilização" e esquece-se simplesmente de "que só existem juízos perspectivistas".

Em relação a essa afirmação de "que só existem juízos perspectivistas", Nietzsche parece adormecer e, por suas rugas, sempre violentas, com quase todo aparato gramatical moderno, distanciar-se do real *idiotès* ou do homem comum. Por exemplo, ao refletir sobre o 'um' em relação ao mundo e à vontade de potência, Nietzsche afirma que ele

(...) é meramente imaginário, não é 'verdadeiro'. "O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um". O que quer dizer, então, unidade para Nietzsche? Ele responde: "Toda unidade só é unidade como *organização e concerto (Zusammenspiel)*, não diferente de como uma comunidade humana é unidade (MÜLLER-LAUTER, 1997:74).

Para o pensamento trágico, segundo os moldes rossetianos, nada há de verdadeiro, nem no um, nem em nada. E, como tudo é convenção, até mesmo a ideia de unidade não foge a essa possibilidade, porque nada foge às convenções. Ora, qualquer possibilidade do real, assim, será a soma dos fragmentos de uma percepção, que em sua dimensão forçosa – gerar um corpo estável (e estável em seu câmbio aparente) de representação para sujeito – cria um plano para a sua exposição/apresentação. E, nesse plano, liberam-se ideias que pré-identificam esse mesmo real que, por mais que fecundo, não deixa o sujeito entranhar-se num receptáculo de uma gramática fundada no vazio. Pré-identificar não é tratar com essências ou, como Goethe, "ver na razão um poder capaz de conhecer o devir" (SAINT-SERNIN, 1998:179). Pré-identificar é, como exercício de um 'concerto' de leitura, empregar algumas ferramentas – que se mostraram e se formaram sob o jogo da experiência/pensamento – e, com elas, se posicionar como sujeito diante de um real cuja existência sempre soma mais e mais presenças, memórias, representações e sentidos. Assim, neste caso, não é que o real seja inacessível e, com ele, o próprio homem.

Ora, não estou aqui – neste momento – afirmando categorias que podem legitimar um tipo de vestimenta para o mundo e, conseqüentemente, para homem. A questão é que, até mesmo o 'um', de que trata Nietzsche, deve ser visto como mera convenção. E, como tal, como um elemento escorregadio, porém constitutivo de uma dada fantasmagoria simbólica que orienta uma dada percepção. Não há homem que não possua uma equipagem simbólica para tratar o mundo. Se ela é movediça ou se refaz, completando-se, isso não quer dizer que o homem possa se furtar desse aparato. Assim, este 'um' aparece como o corpo, o pensamento e o olhar de um sujeito que, ao seu modo, imprime ao mundo a sua receita. Receita? O que nunca podemos deixar de fazer, como sujeitos pensantes. A questão é saber com qual receituário olhamos o real e a nós mesmos. Disto resulta uma condição, trágica ou não.

Não é à toa que quase toda contemporaneidade vem sofrendo, estendida sobre o pensamento nietzscheano, com a ideia da inacessibilidade da realidade e da figura humana. O homem é sempre homem, preso ao seu aparato corpóreo e imagético, e não pode muito... mesmo que fantasie tanto sobre o mundo ou, sobre si mesmo. Por isso, não se afasta de um ponto nevrálgico para a percepção idiota e tão requintada dessa mesma idiotia; já que o sujeito não tem como refutar a vida ao vivê-la segundo aquilo que ela secreta. A banalidade cotidiana não é para um ou para outro, é para todos. O pensamento mais nobre, na poesia ou na história, é banal fora de um dado círculo, assim como os indícios de uma personalidade, de uma dada vanguarda ou de uma fórmula científica. Por essa referência, quando Nietzsche bate, e bate violentamente contra tudo, ele parece repetir Diógenes, ao atravessar o jogo humano e não gostar do que percebe. Não é que seus questionamentos não sejam apreciáveis, ou que não há originalidade em seu 'martelo'. Novamente, e como ele, "se só existem juízos perspectivistas" – e nisso ele está certo –, é necessário admitir que esses juízos não são puros (mas podem ser na perspectiva do positivismo); não são verdadeiros (e podem ser, pelo rótulo da ciência); não podem procurar e prescrever a autonomia (e podem, pois ao homem cabe tudo); não podem se cercar de Deus ou de uma fé oposta à vida (e podem, pois o afastamento da vida é também humano); não podem esquecer de fazer sua vontade reconciliar-se com sua vontade (e podem, pois sua vontade é

sempre derivada); que devem abolir o individualismo (mas, por que o homem faria isso?). Em nome de qual força? Já que o individualismo é o que o coloca como senhor reativo à sua destruição... ao destruir-se?

Impregnado pelos valores de seu tempo, Nietzsche sente todos os males que foram eleitos sob os nomes cultura e valor para assegurar certas regras e um tipo de harmonia. Nessa aparente harmonia, lançou-se contrário à sua ordem. Ele sabia que

(...) arranjamos para nós um mundo no qual possamos viver, admitindo a existência de corpos, de linhas, de superfícies, de causas e de efeitos, de movimento e de repouso, de forma e de fundo: não fossem esses artigos de fé, ninguém hoje suportaria a vida! Mas isso não prova nada em seu favor. A vida não é um argumento; porque o erro poderia encontrar-se entre as condições da vida (NIETZSCHE, 1984:142).

Se os valores, os emblemas, as narrativas, a estética etc., caem e se veem decompostos, isto se dá por um simples sinal de decadência; decadência quanto às referências e à perda da noção de sujeito como um legislador. Nietzsche retira desse sujeito sua aura, ou como cogito ou como crítico legislador. E mostra que os valores sempre foram os da dissolução e, ao mesmo tempo, de salvaguarda de certos bens culturais e de uma natureza. Nenhuma certeza, afirma Nietzsche. Por isso, ele sempre esteve ligado ao disfarce mais sublime da razão e, com ele, conseguiu tocar o trágico do pensamento e, sobre seu próprio corpo, dizer sim à vida. “Afirmar significa: facilitar. Não carregar a vida com o peso de valores mais altos, mas criar novos valores, que não são valores da vida, que elevam a vida à facilidade e atividade” (TURCKE, 1993:211). Este Mundo? Como Nietzsche (2000:31-32), ao tratar de *Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar fábula*.

1. O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “eu, Platão, *sou* a verdade”.)
2. O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que cumpre a sua penitência”). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível – *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...)
3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica,

königsberguiana.)

4. O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também *desconhecido*. Consequentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.)

5. O "mundo verdadeiro" – uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma ideia que se tornou inútil, supérflua; *consequentemente*, uma ideia refutada: suprimamo-la!

(Dia claro; café da manhã; retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.)

6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATUSTRA*.)

O que se tem aqui? Quando Nietzsche reitera a ideia de que o mundo é aparência, e essa aparência "significa mais uma vez a realidade", ele demonstra – na segunda proposição – que as características que foram dadas ao "ser verdadeiro" das coisas são características do não-ser, do Nada, e que servem para apresentar/situar uma vida que decai. Tubo bem, até aí! Mas, ao situar o artista como aquele que "avalia mais elevadamente a aparência do que a realidade, sendo essa aparência uma vez mais a realidade, ele sustenta que o artista diz sim a tudo que é digno de questão. Aqui, nessa dignidade, está o problema. Primeiro, por querer situar que em um mundo feito aparência é exatamente o artista aquele que pode, sobre o tecido da realidade, compreendê-lo. Ora, em um mundo de aparências, onde a realidade não é mais que o acaso que se apresenta, nenhuma arte (ou mesmo o artista) pode pulverizar esse acaso e, superior a qualquer outro artífice (qualquer um), querer desviá-lo de ser nada. Neste caso, e sob a força de uma gramática que lhe sugere a desconstrução, mas, ao mesmo tempo, um reencontro (Zaratustra traz essa ideia), Nietzsche parece traçar um certo rumo para o seu martelo, destacando um certo tipo de homem (o artista) e de cultura superiores.

Trágico, no sentido aqui tratado, é um pântano sem escapatória. Nem artistas, filósofos, religiosos ou juristas podem se afastar dele ou querer suspender o acaso que o move – a esfera monumental que compõe o seu senso; acasos de acasos que dão sentido ao que acontece, belo ou feio, monumental ou desgraçado

etc. –, e que compõe a esfera de todas as aparências, todas válidas, todas sem sentido, todas traduzindo **um acaso do sujeito que se faz num dado circuito do acaso de uma dada aparência.**

Nietzsche não é um filósofo frio! Seu martelo age por emoção, empenhando-se para demolir um mundo que é "sintoma de vida que decai". Novamente, se se tem algo que decai, isso não implica na sua perda e na total autonomia de uma outra verdade. O que cai, cai ante a aparência de um olhar, de uma gramática singular, que interrompe – por medo à vida, por ingestão de marcas opressivas, por estender-se moralista e se ver deslocado frente a essa mesma moralidade, por um certo gênio, que o suspende para ler o mundo e vê-lo sobre uma outra interpretação – o fluxo comum de uma vida que se alastra regular (em suas contradições), estável (no nascimento, morte e desvios de gramáticas), e real (por levar todos os imaginários em seu corpo).

Por essa razão, e aqui enumerando alguns de seus tópicos de *Crepúsculo dos Ídolos*⁶⁰ – O imoralista fala; O direito à estupidez; belo e feio; a questão dos trabalhadores; a beleza não é nenhum acaso; progresso no seu sentido etc. – Nietzsche apresenta-se como um corretor, alguém que quer elevar-se acima dos valores e superá-los. Então, um trágico que vive um acaso de realidade que o impele para além do rumor simples da existência. E, nesse itinerário, ele prova o caminho comum para alguns homens, o de querer conservar-se desviando da alma do mundo, como se fosse possível pensar que o mundo, mesmo nas mãos do artista, pudesse ser outro.

Não é que o 'martelo' de Nietzsche não seja singular. Ele é singular enquanto bate, mas não enquanto repercute. Ao repercutir ele esbarra, como quase todos, na vontade de descobrir uma trajetória – como outra trajetória –, esquecendo-se que não há lugar para nada além do acaso do aqui e do agora de todos acasos... juntos. A realidade é um todo de acasos sem nenhuma finalidade e com todas. Por isso, a necessidade de fundar gramáticas e conter o domínio do acaso. Como se fosse possível, como quer Escobar (s/d:72), afirmando que

---

⁶⁰ NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos*. (Paulo Cesar de Souza) São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

Nossa luta não é apenas contra o Estado, o capital e os generais assassinos, mas também (e sobretudo) contra os professores e os métodos de todos os naipes, estes dispositivos como formas ativas de sustentação da Razão, dos controles, abstratos e disciplinares.

Neste caso, lutar para estabelecer o que(?), se o capital, o Estado, os filósofos, os professores, os operários e médicos etc., atestam, unicamente, que fazem parte de um jogo e sustentam tipos de regras? Novamente, o circuito da verdade e da certeza.

Por que, então, almejar um outro tipo de gramática? Por que seguir sobre princípios e juízos quando não se sabe, pergunta Nietzsche, se a “vontade de não se deixar enganar é menos prejudicial, menos perigosa, menos nefasta, do que a sua ausência?” (NIETZSCHE,1984:234). Assim, eis uma grande diferença: pensar e viver. E o que é interessante nessa crítica, é que o caminho vivido por Nietzsche, ou seja, o caminho de sua vida ordinária, esbarra como semelhança na mesma crítica que ele faz a Kant. Em relação a Kant, Nietzsche (s/d:217) afirma:

Aparece, quando avança nos seus pensamentos, como um homem corajoso, estimável no melhor sentido do termo, mas insignificante: falta-lhe envergadura e força: ele não viveu assim, e a sua maneira de trabalhar tira-lhe o tempo de viver seja o que for – penso evidentemente não nos grosseiros acontecimentos exteriores, mas nos destinos e sobressaltos a que está submetida a vida mais solitária e mais silenciosa, se tem tempo e se consome na paixão de pensar (...) ele não tinha história.

Mas não há fórmula para a existência. E conhecer, muitas vezes, é despedaçar ou tomar o que se conhece sem que se recuse ou tema qualquer circunstância. Kant não as temia... pelo que se sabe. Opta por uma vida simples e se fez assim. Qual o problema? E é leviano, como faz Turcke (1993:215), afirmar que

Todo pensamento provém de egocentrismo. [Assim] como todo espiritual é abstração, e por sua vez em toda abstração existe rarefação, volatização, desmaterialização e assim um momento de desfiguração e falsificação, tudo que é espiritual provém de uma intenção de falsificação, de vontade de fantasiar.

Fantasiar é humano! Qual gramática não é fantasia? como afirma Morin (2000:21),

Nenhum dispositivo cerebral permite distinguir a alucinação da percepção, o sonho da vigília, o imaginário do real, o subjetivo do objetivo. A importância da fantasia e do imaginário no ser humano é inimaginável; dado que as vias de entrada e de saída do sistema neurocerebral, que colocam o organismo em conexão com o mundo exterior, representam apenas 2% do conjunto, enquanto 98% se referem ao funcionamento interno, constituiu-se um mundo psíquico relativamente independente, em que fermentam necessidades, sonhos, desejos, ideias, imagens, fantasias, e este mundo infiltra-se em nossa visão ou concepção do mundo exterior.

Por isso, viver é esforçar-se para criar sentido, afirmando sistemas de crenças ou negando-os, desde que, sobre o cotidiano, tenha-se sempre algo como referência, algo regulador. É claro que a ênfase na vontade de fantasiar, tendo por base o racionalismo, consagrou a ideia de progresso e afirmou as convicções de um homem que desejava diferenciar-se do passado. Aparentemente, pode-se compreender a obra europeia como extraordinária, resultado de um esforço civilizador que se assenta sobre a escolha de que é possível recrudescer a superstição e a idiotia, e estabelecer o controle intelectual sobre a existência. A força deste século: a fantasia de um sujeito forte. Um sujeito que, segundo Morin (2000:22),

(...) apela para o controle do ambiente (resistência física do meio ao desejo e ao imaginário), para o controle da prática (atividade verificadora), para o controle da cultura (referência ao saber comum), para o controle do próximo (será que você vê o mesmo que eu?), para o controle cortical (memória, operações lógicas). Dito de outra maneira, é a racionalidade que é corretiva.

Observando essa fantasia corretiva, Nietzsche reconhece que ela é o resultado de uma falta. Segundo Nietzsche (*apud* ARENDT, 1992:306),

Somente a falta de sentido histórico, uma falta que para ele 'é o erro original de todos os filósofos', pode explicar esse otimismo: 'Não nos deixemos enganar! O tempo marcha para frente; gostaríamos de acreditar que tudo o que está nele marcha também para frente – que o desenvolvimento é o que se move para frente'. E quanto ao correlato do Progresso, a ideia de Humanidade, ele diz: a humanidade não avança; nem sequer existe.

O martelo de Nietzsche cairá permanentemente sobre essa noção de controle e esse suposto frenesi que impõe à vontade de civilizar o fato de toda esperança. E Nietzsche reconhece que essa vontade esconde a estratégia moderna de identificar os fins que são bons, com o experimento da racionalidade; uma racionalidade como práxis, ligada a alguns *schollars* ou às instituições que eles representam. Este é o fundamento da reflexão moderna: eleger uma nova forma de tirania. Antes, segundo Montesquieu, “a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada” (*apud* ARENDT, 1983:214).

No século XIX, a tirania cai sobre certas instituições e sobre alguns indivíduos, segundo a representação e o produto de seus serviços. Ou seja, se se retirou de cena o rei tirânico, realiza-se a tirania através dos novos corpos institucionais que sustentam o projeto de domínio de toda experiência civilizacional. Esse foi o meio encontrado para induzir o sujeito a se despir de seu conhecimento idiota. E, neste caso, não era para adquirir outro, mas para perder-se. Esse novo mundo não quer homens (no sentido trágico); quer uma outra figura humana, então levada a crer que as verdades da vida cotidiana perderam sua validade, e que agora, muito aquém dos novos fins, que ela se encontra num novo processo. Procurava-se jogar sobre uma história aparentemente reles a ilusão de que, além do humano, era possível encontrar a retidão e o pensamento válidos. E, neste caso, alcançar uma outra vontade para o homem. Nietzsche não engoliu esse ardil!

Mas, a que tipo de vontade é jogado esse sujeito moderno? A uma vontade de quase nada, já que ele se vê num universo lastimoso, submetido às novas estruturas que deixam-no fraco, sem autodomínio, cuja legitimidade é, unicamente, fazer-se segundo o que essa nova tirania lhe entrega. Ora, então, todo um mundo de representação traz como expressão a decadência e uma vontade tirânica? É certo que a reação nietzscheana não procura refúgios nos valores modernos. Mas não me parece certo acusar que toda construção moderna é imperfeita e que está imersa no erro, já que toda representação/construção moderna é também humana. E se algo é humano, faustoso, decadente, elevado ou mesquinho, e aparenta decadência para alguns, é por desencontro com uma realidade (um acaso

de representação) que se procura um outro equilíbrio. Nietzsche, neste caso, não está à frente de seu tempo, está fora dele; nele, e retirado dele, por sua escolha. Por isso ele é tão agressivo com as regulações de seu tempo. Em outras palavras, reconhece que o que está em jogo é um falso projeto, uma moral doentia e, necessariamente, a queda do homem. Igreja, Estado, filósofos: decadência. Ao contrário de Kant, não absolve o homem de seus atos e não insiste na ideia da pureza de seus motivos. E na “suposta espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir, ainda as principais qualidades do homem” (ARENDT, 1983:247), Nietzsche aponta a vontade de poder e a falsa moral do progresso. Na verdade, sobre essa moral, segundo ele, encontra-se a crueldade. E a crueldade maior está na esperança de que, através da razão, seria possível impor ao caos da idiotia a ideia de civilização, de uma nova verdade, de certos fins. E, obrigatoriamente, de que há um sujeito a ser alcançado. Para Nietzsche, ao contrário, sobre a espontaneidade dessa razão e de seus motivos, institui-se a alienação e, com ela, a miséria da maioria dos homens.

Nietzsche já vociferava que não há nada de verdadeiro ou substancializante na cultura. Claramente, joga o homem em um perspectivismo arrebatador, afirmando que “as verdades que o homem procura atribuir ao mundo são todas falsas e ilusórias, inauguradas apenas para assegurar a existência da raça humana no nosso planeta” (MELLO, 1993:172). Ou, como o próprio Nietzsche (2000:93), ao tratar de sua época,

(...) Nós modernos, com nossos cuidados, amedrontados em torno de nós mesmos e com nosso amor ao próximo, com nossas virtudes do trabalho, da ausência de requisições, da proibidade, da cientificidade – compiladores, econômicos, maquinais – enquanto uma época fraca, nossas virtudes são condicionadas, são requeridas por nossas fraquezas.

O legado nietzscheano: o apontamento de um mundo sem valor, um mundo de moral doentia, o despertar trágico. Recusando a ideia do sujeito criador de Descartes, do sujeito da auto-afirmação da vontade, fundamento do valor, em Immanuel Kant, Nietzsche afirma que essas noções aparecem como ficção, fechadas para a regulação de todos os valores. Não é que Nietzsche está só ou não tenha acordado com nenhuma criação anterior a ele. Ele é também um herdeiro.

Seu grande mérito foi acusar a fadiga humana e a crise de um projeto que, se aos seus olhos parecia decadente, ainda demoraria um século para realmente apresentar seus motivos mais claros. E, neste caso, não deixa à história o mecanismo de dotar o homem de uma certa experiência para sair dessa paisagem. Não nos deixou sobre nada? Não é verdade. Nietzsche situa uma espécie de lucidez, que estrutura uma outra forma de pensar o que pensamos, nos ensinando a duvidar. E abre um outro território, cômico ou burlesco, para se jogar sobre as ideias de virtude e de verdade, contidas na reflexão e no conhecimento descarnados pela civilização de sua época. Ele nos aproxima da reapropriação de uma outra ideia de homem. Mas, ele mesmo, procurou dar vida a um outro homem... Zarathustra. Não procurou resgatar algo, mas, situar uma diferença radical, o que não é possível e é também utópico.

2.3.3. Da Morte de Deus à Suposta Decadência da Civilização

Quando me encontrar absolutamente só procurarei uma religião (tibetana ou japonesa – mas o Corão nunca, já que o desprezo demasiadamente); quando estiver prestes a morrer, no entanto, abjurarei essa derradeira religião para mostrar bem o meu desprezo pela estupidez do mundo. – Como vês, não mudei nada (...)

Baudelaire – Carta de 13-11-1864

Mesmo que F. Nietzsche acuse a razão ocidental de revestir-se de numinosidade e criar um mundo que privilegia o erro, ele não abandona a crença nesta mesma razão. O que é necessário “não é mudar o mundo ou os homens, mas sim o modo que eles têm de ‘avaliá-lo’. Seu modo, em outras palavras, de pensar e refletir sobre ele” (ARENDT, 1992:314).

Nietzsche não aponta para o otimismo, uma ocorrência clara no pensamento do século XIX⁶¹, e muito menos para os valores superiores que se inscrevem como

---

⁶¹ Uma ocorrência fundada no positivismo e no pensamento científico. Não, é claro, em relação aos românticos, que observam o percurso civilizatório de seu século como um caminho que se funda na decadência. Segundo BÁRCENA (2001:5) “La respuesta romántica dirá que el hombre no es nada por naturaleza y por consiguiente nada habrá de propiamente humano fuera de una humanidad *particular*. La humanidad del hombre reside en la naturalización, en su inscripción en una humanidad que tiene sus propios modelos y sensibilidad, sus propias ideas e inclinaciones, sus creencias, deseos, gustos particulares y sus propias normas. La naturalización es constitutiva de la humanidad del hombre. Aquí, la alineación del hombre estriba en pensarlo como un ser

símbolos de uma era, que desprezam tudo o que não podem enquadrar ou regular, dentro de uma racionalidade que tem como finalidade a sua deificação. Segundo Mello (1989:166-7),

(...) quando Nietzsche aparece em cena, é justamente o fato de ter todo o sentido das coisas refluído para o domínio do valor – abandonando o domínio do ser, do mundo objetivo, da realidade física totalmente destituída de sentido, é justamente esse fato que vai determinar a problemática filosófica. Pessimismo versus otimismo é a atitude filosófica que só pode existir num contexto em que o Ser do mundo está dissociado do valor de modo que o homem que confronta esse mundo tem a possibilidade de reagir dessa ou daquela maneira diante de tal mundo destituído de sentido. O otimista é o indivíduo que é tal coisa porque não percebe que o mundo é desprovido de sentido. Só o homem que vive num contexto em que Ser e valor estão soldados na mais íntima das ligas pode situar-se acima do pessimismo e do otimismo – pois o valor que encontra no mundo não se distingue da experiência que tem da existência das coisas.

O século XIX, o século de Nietzsche, guarda a potência de uma gramática que afirma em demasia certos valores e um tipo específico de crítica, o que para alguns pode expressar a sua fragilidade a partir desses mesmos valores. Tanto que, nesse século, desenvolve-se um projeto civilizacional sem o peso de algumas de suas razões; razões que serviriam para afastá-lo dos signos de decadência, provocados pela própria obra que o sujeito teima em situar como saída para o projeto de uma razão maior. Mas, nesse momento, segundo Eagleton (1993:56), sem qualquer critério de objetividade,

(...) o sujeito é reduzido a conferir valor a si mesmo, no que é, ao mesmo tempo, o orgulho desafiador dos modernos ("Eu mesmo sou a fonte de meu valor!") e seu grito oco de angústia ("Eu estou tão sozinho no universo!"). É a dupla natureza do humanismo, que parece não conhecer nenhuma fronteira mediadora entre a mania de exercer os seus poderes e o conhecimento depressivo de que o faz num grande vazio.

Sobre o anúncio de Feuerbach, de que era o homem⁶² e não Deus que constituía a razão de ser no mundo, ou do pessimismo⁶³ exaltado por

---

desarraigado de los procesos naturales, o sea, el hecho de sustraer-lo a toda humanidad particular. El enraizamiento es la norma suprema, la pertenencia a algo."

⁶² Com Feuerbach o Homem torna-se independente, indivíduo que sozinho não teme seguir em frente. É este o seu grande legado, a projecção do homem de todas as qualidades divinas. (MARTINS, 2009: 20)

⁶³ Sobre esse pessimismo, diz-nos EAGLETON (1993:118): "O intenso pessimismo de Schopenhauer, no entanto, é, em certa medida, nada escandaloso — e pode ser visto mesmo como o

Schopenhauer, ou da morte de Deus anunciada por Nietzsche, tem-se, em consequência de um presente aparentemente estável, um outro olhar conferindo a este momento o signo da ruína. No entanto, por mais estimulante que esses pensamentos pudessem parecer, neste momento nada podia abalar as medidas do sujeito criticista e sua crença no progresso. E, se se encontra o niilismo como uma das faces dessa paisagem, nenhum pensamento será capaz de ferir a radicalidade com que se afirma, institucionalmente, esse caminho do progresso. Estes levantes críticos, evidentemente contrários a esse sujeito realizador, exprimem-se à margem, mobilizam pequeníssimos contingentes e asseguram, unicamente, alguns movimentos de vanguarda. Novamente, a questão nietzscheana: toda falência está em um projeto de civilização – nas instituições que asseguram este projeto –, não na razão em si.

O que se compreende em alguns círculos intelectuais é que algo pode ser realizado fora desse ímpeto racionalista, afastado das academias ou, nas academias, reduzidos a pensar, mas não a expressar-se. Deixa-se de lado o espírito de que toda ação deve estar conciliada à essa racionalidade para tocar uma outra vontade. O fim, para esses grupos ou indivíduos, já não é acompanhar um ciclo contínuo de realização cultural segundo moldes históricos, mas passar à vontade de experimentar aquilo que, fora de uma representação que se institui como legal, pode soltar uma outra representação.

Segundo Deleuze (1976:83), ao pensar a razão em Nietzsche,

De todo modo a razão ora nos dissuade ora nos proíbe de ultrapassar certos limites, porque é inútil (o conhecimento está aí para pensar), porque seria mau (a vida está aí para ser virtuosa), porque é impossível (nada há para ser visto nem para ser pensado atrás do verdadeiro). – Mas então a crítica, concebida como crítica do próprio conhecimento, não exprimiria novas forças capazes de dar um outro sentimento no pensamento? Um sentimento que iria até o fim do que a vida pode, um pensamento que

---

sóbrio realismo que ele considerava. Apesar de ser uma perspectiva parcial, trata-se de um fato que através da história das classes, o destino da grande maioria dos homens e mulheres tem sido de sofrimento e trabalho insensato. Schopenhauer pode não estar com toda a verdade, mas possui uma parcela maior dela do que os humanistas românticos que ele pretende criticar. Qualquer visão da humanidade mais esperançosa que não encare esta face particular tende a se enfraquecer. O relato dominante da história até hoje tem sido certamente este de massacres, miséria e opressão. A virtude moral nunca floresceu como força decisiva em qualquer cultura política. Em qualquer lugar em que esses valores tiveram alguma força precária, eles sempre estiveram confinados a uma dimensão de privacidade."

conduziria a vida até o fim do que ela pode. Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirme a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder ativo da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação 'inaudita'.

Na base desse pensamento nietzschiano encontramos um argumento que recoloca pensamento e vida numa outra relação. Este argumento? A afirmação da vida. Mas, afirmar a vida significa fundá-la sobre bases unicamente trágicas? Se se observar, o que transparece nessa definição traz a negação como seu fundamento. Porque é preciso que se negue um tipo de vida – gramática –, e que, por analogia, seja afirmada outra. Mas seria mesmo trágico negar gramáticas, desdizendo seus valores, e fundar um mundo a partir de uma outra – cuja expressão não é reconhecida –, que faria surgir uma outra vida, resultado do fracasso anterior? Creio que não! Trágico, como aqui o entendemos, é um modo de abocanhar todas as percepções – agredindo, negando ou afirmando representações –, num mesmo imaginário (repleto de gramáticas), que traz em si mesmo, ao desenrolar-se sobre todos os acasos dessas mesmas gramáticas, os sintomas de nossa humanidade, expressa em ações e representações contraditórias. E, todas elas, aparecendo ao mesmo tempo, num ou em vários espaços e sempre juntas, parte 'de' e únicas.

Como trágica, a vida tem até um lugar para certos tipos de ruptura – até individuais –, mas elas são sempre pequenas, e sempre cometem a falta de estarem à margem de uma afirmação maior dessa mesma vida. Ou seja, tudo o que desafia uma ordem está na própria ordem, como uma harmonia que equilibra o que permanece como maior e o que se vê, como sentido, movido para subjugar esse mesmo maior.

A questão é que Nietzsche, por esse desejo de um outro pensamento e de uma outra vida, acaba se encaixando numa linha de pensadores que, ao detectarem um 'mal na civilização', querem outro lugar. O significado que dá ao anunciar a “Morte de Deus”⁶⁴, acompanha essa linha de descontentes e sugere que o homem

---

⁶⁴ “Com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do niilismo. Ao afirmar que ‘Deus está morto’, quer dizer que o mundo supra-sensível não tem poder eficiente. Encarando-o como ilusório, é levado a considerar verdadeiro o mundo sensível — e, nisto, segue a inspiração positivista da época. Ao passar do espírito para a vida, pensa a metafísica até as últimas consequências, sem conseguir,

pode ser muito mais do que imagina e ainda ser diferente. E que toda a pretensão no seu projeto racional não passa de uma desconfortável escolha por um projeto, absolutamente contrário às necessidades e possibilidades humanas. Por isso, a cisão com as velhas utopias e o despertar de uma nova conduta; sobre a razão, nenhuma obediência. De modo especulativo, o dionisíaco de Nietzsche define-se

(...) como a identificação temporária com o princípio de vida (incluindo a volúpia do mártir), como o júbilo na destruição... e na visão de uma progressiva ruína... júbilo no que está por vir e reside no futuro, que triunfa sobre coisas existentes, por mais que sejam boas (ARENDT, 1992:309).

Nenhuma harmonia pré-estabelecida, nem categorias morais e realizações culturais constituídas como projetos para toda humanidade, nem mesmo verdades ônticas ou qualquer fim. O peso de toda ordem cairá sobre a representação/criação de certos grupos que, no exercício de um outro poder, produzem para se autopreservarem. A mudança é que não há mais júbilo antecipado em relação às possibilidades das realizações racionais.

A nova utopia: ferir o propósito da vontade racional, ou seja, de sua crença em um projeto civilizador. E o único meio encontrado: implodir as suas formas, negar os seus julgamentos, abrindo espaço para um sujeito que, admitindo a fragilidade da razão – por sua escolha –, altere definitivamente seus propósitos. Seu novo propósito: criar para além das normas, sem servir como proteção ou salvaguarda de qualquer atribuição da velha moral. Como afirma Vattimo (1998:194-5), ao tratar do pensamento nietzscheano e do niilismo ativo:

Solo porque se coloca ante el mundo como Juez, como punto de vista externo que valora y tiene necesidad de encontrar el objeto como distinto de él, ya sea como estabilidad de un marco 'substancial', ya como conjunto de poderes arbitrarios, pero en el fondo propiciables, por esto y sólo por esto, el hombre puede llegar, después de descubrir la ficción universal y la necesidad del error, al niilismo negativo. El camino para salir de esta situación y pasar al niilismo activo y positivo es sólo el que lleva el desmascaramiento hasta el final, comprometiendo también al sujeto. Al final, es preciso ser irónicos no sólo con objeto y predicado, sino también con el sujeto.

---

porém, romper com ela. Sem chegar a desmontar a estrutura fundamental do ente enquanto tal, a filosofia nietzschiana continuaria a desenvolver-se no horizonte do 'esquecimento do Ser'" (MÜLLER-LAUTER, 1997:45-6).

Novamente, Nietzsche segue uma onda de depreciação que procura atacar as colunas da modernidade. E, ao seu lado, um novo cenário aparece como o reflexo de novos artistas, de literatos e músicos de vanguarda, que terão como tarefa romper uma existência engrandecida por supostos valores que depreciam a cultura, a vida humana. Trata-se, assim, de abrir um processo de desconstrução e de demolir os referenciais que asseguram o modelo de "sujeito metafísico-moral" (VATTIMO, 1998:192), para deixar toda representação sobre novos códigos. Trata-se de demolir uma estrutura para afirmar um compromisso com a ideia de que criação e verdade são, agora, considerações individuais, interpretações.

No entanto, diante dessa aparente recusa, temos somente a realidade, como um acaso que aparece. E, neste caso, nenhum erro... ou todos; nenhum mal, ou todos; nenhuma afirmação ou negação da vida, e todas. Trágico, o olhar trágico – como já afirmei – não poderá afirmar uma consciência, um pensamento verdadeiro, ou um só sentido, matéria que deriva de acasos de sentido.

Aqui está toda base, como motivo, para se negar o pensamento trágico: poder afirmar algo, mas não reconhecer que seu fundamento é sempre nulo, por ser, no conjunto de uma gramática, ou no caudal de gramáticas de um imaginário, só mais um de seus ruídos. O sentimento da "Morte de Deus" – teórica em Nietzsche – não atravessou as crenças e, muito menos, gerou uma outra experiência. Essa noção serve para poucos homens, que não encontram necessidade alguma na essência divina. Neste caso, a dúvida aparecerá para esses homens e, como consequência, num outro referencial para ditar a existência? Não. Isso não aconteceu⁶⁵. Mesmo os desconstrutores que julgam trilhar um outro lugar, estando no mesmo lugar (que não reconhecem), dedicam-se a eleger um discurso e substituir o que apontam como erro. Neste caso, movem-se como aqueles que procuram destrutá-los; trazem a mesma generosidade: do expurgo. E o expurgador não quer a quebra, mas, sobre um testemunho, um outro testemunho. Por isso crê para além do real, como o real se apresenta. E chega a nomear que,

---

⁶⁵ Não poderíamos, jamais, esquecer o que nos diz Maturana (2009:105): Nuestra incapacidad para distinguir empíricamente lo que socialmente denominamos ilusión, alucinación o percepción es parte constitutiva de nosotros en tanto que sistemas vivientes, y de ninguna manera una limitación de nuestro actual estado de conocimiento. Reconocer esto debena conducimos a poner un signo de interrogación en cualquier certeza perceptiva.

Con la muerte de Dios, el mundo mismo del hombre resulta modificado radicalmente. No se trata sólo de sentirse libre, sino de serlo. Y Dios era la suprema condición objetiva de la no libertad, la sanción de todos los anquilosamientos de la máscara mala, la personificación de la función terrorista de la cosa en sí (VATTIMO, 1998:148).

Neste caso, é apropriado relembrar que a vontade vanguardista sempre se deslocou sobre o desejo de instituir algo. Alimentava-se da cobiça de romper com o que ilustrava dada gramática, sem, no entanto, negar os fins dessa gramática. Implicitamente, se não aprovavam alguns de seus traços, não negavam, no entanto, alguns dos pressupostos dessa mesma paisagem. Por isso, mesmo próximos de Nietzsche, seus receituários eram mais frágeis. Agiam segundo a ordem do Ser, procurando criar signos de representação que resultassem em algum valor, mesmo que este valor implicasse na desconstrução do valor.

De qualquer forma, tratava-se de desocultar. E a “morte de Deus”, sugerida por Nietzsche, anuncia esse alcance. E esta sugestão não é a única premissa de desconstrução presente neste momento. A pseudo primazia do ser e seu projeto de afirmação de um progresso infinito vão, abertamente, incinerando a si mesmos – uma sensação em alguns círculos. Não, quanto à sua prática construtiva – de bens, do trabalho –, mas moral, estética. Charles Baudelaire faz coro com os detratores dessa moral.

Povos civilizados, que vos referis sempre levemente aos selvagens e aos bárbaros, dentro em pouco, como diz d'Aurevilly – romântico maldito, contemporâneo de Baudelaire – não tereis sequer o valor suficiente para que se vos possa dar o nome de idólatras! (1982:58).

Por sua vez, e próximo de Baudelaire, os pintores impressionistas liberam-se da necessidade de seguir cânones e, enveredando por uma nova forma de cognição, reapresentam a arte pictórica sobre uma outra aparência. Por essa liberação, recusam os enunciados acadêmicos e se afastam de verdades esperadas. Como se fosse possível reinventar uma realidade, fundada numa estrutura ancorada em pilares sólidos – porque transformados em gramáticas e, como tais, intrinsecamente atrelados à vida cotidiana da maioria – e apresentar, numa ação isolada, vivida em pequenos ateliers e galerias, o estado crítico da vida.

Tomando a vida/realidade que se apresenta, como se apresenta, não é que ela não libera releituras contrárias ou afirmativas de sua estrutura. Em seu interior tudo é permitido, até mesmo a radicalização. Mas, renunciando ou não à sua gramática, aquele que reconhece a sua decadência e se debate contrário ao seu discurso só terá espaço como confidente de si próprio, enquanto sujeito restrito a uma expressão, já que, instaurada a realidade, ela pouco distingue o que fala ou o que se esconde; é um efeito de sua solidez.

No entanto, os utopistas são resistentes! Teimam em apresentar um sujeito fruto das contingências, susceptível à sua própria liberdade, então fora de uma ordem. Como Arendt (1992:333): “podemos observar o modo como o ego pensante interfere na atividade cognitiva, interrompe-a e paralisa-a com suas reflexões”.

Mas de qual ego trata Arendt? No geral, todos sugerem procedimentos calculados, até quando se rebelam. Uma interrupção da atividade cognitiva? Desde quando? E onde? O efeito da razão ou da racionalidade prossegue. Sua lógica mobiliza-se sem se cansar. Nada elimina! Constrói lugares/espços para aqueles que a expõe como desclassificada ou decadente. E abre espaço para as utopias. A nova utopia: combater a ideia de que há um conhecimento e um sujeito superiores, e que toda representação, que sutilmente parece nos remeter a uma lógica, nada mais é do que uma necessidade que estima, sobre essa lógica, uma ordem decadente, sobre bases metafísicas. Mas, agora, é a metafísica que deixa de ser superior e mostra-se como uma construção particular, que não ignora fins e nem exclui ideologias.

Nessa época, o levante das vanguardas aponta para a presença do improvável diante da orientação de que há um modelo histórico a ser experimentado e, sobre ele, certas categorias que estão disponíveis para poder assegurar ao espírito novos princípios criativos. Pressionado por estas categorias o sujeito corporificava um estilo já acordado, de princípios já conhecidos; tudo já o precedia.

Novamente: não conseguem romper com a crença na razão ou em suas futuras projeções. Como Nietzsche, desejavam vasculhar outros valores e situar

formas distintas para a representação humana. Por exemplo, vinculado à tradição, Picasso relaciona-se com a memória dessa mesma tradição. Alcança um outro patamar de representação ao inferir, sobre sua ação, um tipo de criatividade que libera outras potências racionais. Chega, assim, justamente a um outro ângulo de expressão sobre velhos objetos. O que expressa o cubismo? Na pintura, segundo o crítico literário Frederick Karl (1988:58),

Transformar aspectos da realidade em formas geométricas ou em planos, cortando a tela em segmentos, cada um dos quais deve ser experimentado por seu próprio direito, equivale a quebrar a totalidade em fragmentos; e, depois, insistir em que o espectador volte a unir esse fragmentos em conjuntos ou que se contente com os fragmentos. No entanto, os grandes temas são silenciados. Foi-se a época histórica; a história da humanidade é separada da experiência presente. O cubismo procede de uma forma a-histórica, o que é outra maneira de dizer que ele se afasta de ruídos e vozes anteriores, para apossar-se de sua própria espécie de voz, um silenciamento do passado.

Nessa nova utopia é como se a razão começasse a atormentar-se, a não ter misericórdia de si mesma e a crer, ainda mais que Kant ou Descartes, que ela era capaz de gerar um verdadeiro recomeço, inspirando-se no seu próprio abismo ou em sua entropia. Para além da história, como se tivesse adiante do tempo, o sujeito pressentia que toda integridade de sua própria imagem repousava sobre sua própria aceitação. Nada mais, nada menos: desmoronava-se a fé em qualquer estrutura ou verdade que pudesse significar a sua instituição. O novo sujeito: um explicitador do novo. E o novo, como uma experiência destinada a fundar sempre um novo mais novo que o que ele havia lançado anteriormente. Seu novo território: a fúria por persistir criando, sem qualquer verdade autoevidente ou as medidas do raciocínio lógico.

Este é o lado do problema, segundo essa utopia: o sujeito já não se submete a nada, a não ser à sua própria potência. A despeito dessa potência, mesmo que o sujeito não reconheça mais as suas bases, já que a razão colidiu consigo mesma e se encontrou sem autoridade, é ela, ainda, como potência, quem estabelece a si mesma como obtusa e criativa⁶⁶.

---

⁶⁶ Não é à toa que a esse dilema corresponderá o assombro da literatura existencialista. Quem é a personagem Meursault, de *O Estrangeiro*, de Albert Camus? Um homem só, dependente de sua própria autoridade, que não é nada, sem papel de destaque, que desaparece numa paisagem sem

A intensidade com que essa utopia acercou-se das vanguardas, deu-lhes um apetite irrefreável de afirmação de representações novas e, ao mesmo tempo, do novo sem qualquer virtude, banalizado. O seu triunfo: a vontade com seus apetites e desejos, surpreendentemente sonhando ser capaz de estabelecer uma outra ordem para o sujeito. Ainda, apesar de toda rebeldia, sonham com valores. E preferem desacreditar um modelo a admitir que nada há (e assim, de que tudo é possível) sobre a existência.

Assim, o conflito não se dá no campo de influência do erudito versus a gramática idiota. Esse entendimento ainda era inadequado para esse momento. Toda querela se resume à desobediência de certos cânones e, conseqüentemente, na posterior edificação de outras regras. O nada trágico, que se esboça em Nietzsche, ainda se mantém curiosamente esquecido. O que se continua a fazer, apesar de todo alarde de ruptura, é afirmar que sempre é melhor qualquer coisa, essência, ser, qualquer faculdade ou mesmo o novo, ao nada destrutivo trágico.

Encontramos, assim, utopias absolutamente sensíveis à velha afirmação moderna da grandeza do espírito humano. Em outras palavras, o sujeito ainda pode alcançar valores e apresentar outras modalidades de representação que extrapolem a velha racionalidade.

No entanto – e aqui é o que importa –, a sutura estava aberta; uma sutura crítica, real. A sensação de mudança, de um corte com uma velha sequência histórica, já não podia ser neutralizada. E essa sensação não comportava qualquer inadequação para com o velho sistema. Uma gramática – já afirmei isso – alimenta-se de centenas de outras gramáticas, procurando equilibrar-se para se desenvolver... ainda melhor. E a sensação da "Morte de Deus" e de um homem

---

relevância, sem uma hipótese plausível. Alguém que reduz o seu mundo a um lugar inapreensível, cujos valores se esfacelam e, por essa força, volta-se para a vida cotidiana, sem a presença ou o domínio do que vive neste território quieto, repetitivo, sem expectativas; posição em que nem mesmo a morte da mãe causa-lhe qualquer emoção. Segundo Jesus (2010:13), "Camus dividiu *L'étranger* em duas partes. A primeira [que mais nos interessa aqui] descreve a vivência do personagem Meursault submerso em uma rotina constituída por atos simples e repetitivos. Sem emoções aparentes, Meursault enterra sua mãe que vivia em um asilo, começa um relacionamento com uma antiga datilógrafa do escritório onde trabalhava, e mantém contato com seu vizinho Raymond (fato que terá como consequência o assassinato de um árabe). O personagem é indiferente às coisas que o cercam e coloca todas as suas experiências em um mesmo nível de significação.

grudado ao mundo e próximo da mundanidade, e ainda mais, sem o argumento de que o sujeito validaria a experiência a partir de juízos sintéticos a priori, levou o sujeito a crer em sua fragilidade e de que ele, primordialmente, era quem poderia situar qualquer modalidade de valor, segundo seu arbítrio, só.

Deste pensamento ou impressão de pensamento, partirá todo o grande receituário que fragmentará tanto o sujeito moderno criticista como o pós-moderno, tão pequenos e tão vivos.

CAPÍTULO III – DA DESCONSTRUÇÃO DO SUJEITO: O PENSAMENTO FRACO

Por meio das formas irrestritas de crítica cultural – digamos, a redução de Auchwitz a Lutero e Platão ou a criminalização da civilização Ocidental em sua totalidade –, tenta-se borrar os traços que denunciam quão perto estamos de um sistema classista genocida.

Peter Sloterdijk (*apud* ZIZEK, 2011:113)

Enquanto gramática, o que identificamos como moderno traz uma extensão extraordinária. E, como fizemos, refletindo sobre alguns dos pontos que consolidaram sua estrutura – que privilegiamos: a racionalidade, as utopias, o criticismo, o a desconstrução operada por Nietzsche etc. –, compreende-se que a força de sua economia simbólica, geradora de uma outra percepção de cultura, de mundo e do próprio homem, acaba por lançar alhures o sentido de sua imageria e de inscrevê-la na esfera de nossa contemporaneidade.

Ora, essa percepção é possível – ainda que só agora o eixo da contemporaneidade entre em cena neste trabalho – porque não há como analisar a gramática moderna e não perceber, com essa análise, os seus reflexos na agoridade. Se somos algo hoje, e para alguns pensadores, agora afetados pelo vazio, é porque somos uma sobra dos recortes desse longo tempo.

Sobre o moderno, aqui, nos detivemos em três esferas ou figuras do pensamento – Descartes, Kant e Nietzsche – e, ainda, sobre alguns ruídos – expressivos – que apontavam para um caminho diverso delas. E, se se percebe um grande silêncio no seio dessa construção em relação à esfera trágica – por isso trato dos ruídos – é porque, abarcado grande número de adeptos do racionalismo e do criticismo e, ao contrário, um reduzidíssimo grupo trágico, não é fácil fazê-lo falar ou dar-lhe a palavra. Ainda hoje, e pensando num outro espaço de ousadia – o pensamento trágico –, testemunhamos o quanto permanecemos à deriva de gramáticas diretivas, tidas como notáveis, que conseguem desdizer linguagens e, ao mesmo tempo, afirmar o que quer repercutir como modelador. E repercutimos! De Descartes a Kant – certificando o lugar do sujeito –, que o homem (alguns)

atinge o patamar mais elevado no campo da cultura, pronto para apresentar/criar o mundo à sua maneira, segundo uma dada lógica e um método; e, em um caminho aparentemente contrário a este, seguimos com Nietzsche e sua desconstrução, problematizando as estruturas modernas e, conseqüentemente, um projeto de homem.

O que alcançamos? Que entre esses caminhos, por mais que Nietzsche tenha vociferado ou blasfemado contrário ao cânone da gramática moderna, que ela perdurou quase ilesa, pois que o pensamento nietzscheano, em seu tempo, não alcançou quase nenhum eco. O que fica? Que o pensamento nietzschiano só repercutirá no século seguinte. Um século em que, para além de gerar uma contra-reforma do moderno, seus mecanismos serviram para alimentar/colocar sobre certos entraves, que a própria modernidade havia eleito para si mesma as soluções de que ela tanto necessitava para reapresentar sua gramática e prosseguir com a sua linguagem, agora mais eficiente.

Na passagem do século XIX para o XX, boa parte das promessas modernas havia se consolidado. A filosofia e seus filósofos deram-lhe as justificativas para recriar as condições humanas; a ciência e suas realizações apontaram para grandes conquistas e um progresso ilimitado; o estado nacional – com seu projeto de civilização – acudia zelosamente o mundo que admitia seu, ao mesmo tempo em que, sem esquecer dos povos que taxava de atrasados, impunha-lhes as práticas imperialista e neocolonialista; a fé no homem empreendedor, capaz de subjugar a natureza e fazê-la dobrar sob suas intenções, consolidou-se como paradigma; e um mundo de fausto, que afiança a si mesmo com possibilidades ilimitadas, apareceu como futuro... um futuro promissor.

Nesse início, a gramática moderna ainda guarnecia a crença nos valores da própria modernidade e no homem. E nenhuma corrente de pensamento, que procurava desacreditar o homem e seu projeto civilizador, poderia encontrar ressonância (já disse isso antes!). Mas esse sujeito civilizador, ao civilizar-se, escolheu certos preceitos modernos que, no próprio seio da modernidade, não poderiam garantir-lhe "descobrir o fundamento que lhes (e) permita falar de acordo com a verdade e agir de acordo com o bem e o justo" (LYOTARD, 1989:37).

Em momentos de pura reflexão e, é claro, de esboço de um programa – no caso, o programa moderno –, todas as esperanças podiam ser alimentadas. Assim, na época de Descartes ou, no seio do criticismo kantiano, o pensar alimenta um suposto universo que poderia vir e, ao vir, sustentar um outro lugar para o homem, e um lugar melhor; é o que se desejava. Mas, do pensamento a ação, e da ciência a realização de seus fins, irrompem mundos diversos do que se pensou ou do que se quis realizar... utopicamente. O que veio, e veio lentamente, deu vazão a um sujeito que se despreendeu das normas, aprendendo a lidar com elas e a burlá-las; que se fez para além da moral, alimentado-se de uma moral inexata e prescrevendo a ética, não para si mesmo, mas para o outro; que alimentava uma ideia de civilização enquanto grupo, nação, língua, contrapondo-se ao desenvolvimento do que era estrangeiro, o outro; que reconhecia, por se cercar de máquinas e ferramentas (a técnica) que aumentavam sua potência, como um outro sujeito entre sujeitos, acreditando que todos os desígnios – como destino – eram seus. Neste caso, era uma questão de tempo para que essa racionalidade, enquanto um tipo de crença, confrontasse a si mesma.

Nietzsche alertara para tudo isso; Freud também o fez. Segundo Freud (2010:30), nosso mal estar relaciona-se a um certo sentimento. E ele nos

(...) diz que boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas. A asserção me parece espantosa porque é fato estabelecido — como quer que se defina o conceito de civilização — que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização. Como é que tantas pessoas chegaram a partilhar esse ponto de vista de surpreendente hostilidade à civilização? Acho que uma profunda, duradoura insatisfação com o estado civilizacional existente preparou o solo no qual, em determinadas ocasiões históricas, formou-se uma condenação.

Porém, alertados ou não, os homens seguem o movimento de sua gramática. A corrida bélica, empreendida por vários países no século XIX, parecia não deixar dúvida de para onde caminhava toda a esperança da modernidade. E o grande blefe que o sujeito moderno elegeu no seio de sua gramática, não tardou a se encontrar, sobre outros blefes, em um campo de discórdia. E mesmo que sobre discórdias, era o pensamento racional vivo em pleno zelo de sua performance. Não

foi à toa que a força moderna dada ao sujeito, e aqui essa força enquanto uma crença desmedida em suas potencialidades, encontrou em solo europeu o chão para tratar de esperanças e destinos. A Primeira Grande Guerra sintetiza todo avanço moderno, não só no campo da industrialização, como, e principalmente, no que se refere às noções de sujeito e de homem. Por quê? Porque o encontro de racionalidades, que se expressam através de modelos quase comuns – sobre a linguagem de uma única lógica civilizatória –, necessita de um campo para testar seus rumos e, sobre a natureza, decidir qual é a natureza que se quer firmar. Assim, nesse encontro, pesavam-se noções de cultura, jogando com a ideia de cultura de classes, ao mesmo tempo em que se decidia sobre o lugar de cada povo, de sua historicidade e suas promessas. No campo de batalha, modelos de uma mesma gramática decidem sobre quem é o outro, de um outro como sujeito, pelejando para anular todo e qualquer relativismo cultural, pois que, ao vitorioso, era possível fixar a direção de um projeto de humanidade, fundado no pensamento forte ou no pensamento do mais forte.

Tanto se alcançou com projeções filosóficas, e tanto se conseguiu com obras desastrosas, que parecia, num círculo de intelectuais, necessário admitir que não era o homem, aquele da racionalidade, o sujeito capaz de realizar tais coisas. Por isso, como afirma Morin (1998:68-69),

(...) en el siglo XX, hemos asistido a la invasión de la cientificidad clásica en las ciencias humanas y sociales. Se ha expulsado al sujeto de la psicología y se lo ha reemplazado por estímulos, respuestas, comportamientos. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se ha eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismos sociales. Se ha expulsado al sujeto de la antropología, para ver sólo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología. Se puede incluso decir que, en determinado momento y cada uno a su manera, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan liquidaron a la vez la noción de hombre y la noción de sujeto, adoptando la inversa de la famosa máxima de Freud. Freud decía: "Ahí donde está el ello (*das Es*) debe advenir el yo". Según la visión estructuralista y cientificista, ahí donde está el yo, hay que liquidarlo, debe advenir el ello.

O que nos parece é que quanto mais o homem impregna-se com a gramática moderna, mais ele se aproxima de uma condição que, ao contrário de lançá-lo numa suposta perfeição civilizacional, mais demonstra sua humanidade e, por isso, como ele se desqualifica para o que tanto se preparou. E não é que ele abjure o

programa moderno e deixe de lado seus princípios! Elegerá esses princípios como base de sua ação e os realizará. A questão é que, ao realizar algo que parece humano, mas que distancia o humano de seu terremo mais primário – o real idiota –, ele forja um mundo em que uma matriz imaginária não corresponde ao real ou, se radicalizarmos, onde uma gramática bufa – conduzida por poucas mãos – realiza o que sabia ser possível/desejável ao preço de uma resignificação gramatical, ou seja, de uma outra forma de consciência.

Assim, no início do século XX, todas as rusgas – políticas, sociais e beligerantes etc. – assentam-se, ainda, na base gramatical das esperanças modernas. E a própria ideologia moderna enfrenta-se ou experimenta a si mesma para fazer falar seu ideário e seu projeto. Ora, a dimensão lógico-tecnista deve se sobrepor a qualquer referência do sagrado ou do saber comum? E, ainda, saber-se capaz de enfrentar toda e qualquer natureza, através do cálculo e de uma ação programada, basta para justificar todas as ações? No primeiro quartil do século XX, essas questões serão dadas como verdadeiras e servirão para impulsionar todas as ações; elas respondem às necessidades de um sujeito.

No século XIX, o *background* racional conseguiu adequar razão e comportamento e, sob grandes suspeitas, encobrir as sombras que transformavam a expressão de sagrado – viva no Renascimento – numa expressão de senso profano, que obtinha um sentido quase numinoso sob os princípios da máquina. Mas a intensidade com que essa máquina agrediu a velha erudição e as formas que ajustavam a cotidianidade à moralidade quase impenetrável da burguesia, tornou precário esse argumento. Em essência, nada mudou tanto. As maiores esperanças modernas, o velho desejo de se atingir algo além do acaso, assim como as ilusões que forçavam a recusa do caráter artificial da existência (ROSSET, 1989b: 273), mantiveram-se vigorosas. Se se mostravam, esteticamente, novas realizações e formas, ainda permaneciam intactos os sentidos do êxito humano, da esperança presente em suas obras, em sua moral, em seu desenvolvimento. E isto, embora todas as falhas apontassem para o contrário ou para a desmistificação de uma possível ‘perfeição racional’ (OLIVEIRA, 1999:88).

O século XX é herdeiro desse background e, assim, de um tempo que buscava a perfeição racional. De um tempo em que quase tudo o que se pensou foi levado à prova, seja por meio dos métodos científicos ou do Estado, seja por movimentos e revoluções de uma esquerda vanguardista – sindicalismo, anarquismo, socialismo –, seja com a social democracia, expressão do fascismo e do nazismo. E aliado a

esse tempo, pululam, ainda, uma nascente cultura de massa; uma arte e seus exegetas que procuram demolir tudo, sobre a efígie da ideia do novo; e um sujeito, que se desprendia do sentimento de pertença a um Estado, como um semelhante entre semelhantes, para aparentar-se com um vulto sem identidade (um blefe), no novo espaço das cidades. Assim,

Primeira e Segunda Guerras, o *unmaking* nas artes, os impulsos do comunismo soviético, a queda de Weimar e a ascensão nazista, o grito poético ainda quase silencioso de Whitman não se constituíram numa força de consequências tão explosivas como a cadeia de incomensurabilidades libidinais que assaltou as massas. Cercadas pela agudeza de um mundo que se dizia democrático e se debatia em guerra por esse mesmo nome, as massas compreenderam o artifício da moral utilitarista. Optando por uma outra paisagem, guardaram os grandes ícones que falavam em nome da velha ordem e da razão totalizante, negando a falsa representação liberal e escolhendo, com a sua libido, o espaço do pequeno, do comum e das imagens que se moviam para a satisfação desse mesmo universo, agora simples, conhecido, trivial (OLIVEIRA, 1999:93).

É a partir daqui, de um sentimento de aflição em relação à racionalidade e aos poderes ilimitados do homem, que se instala um espírito de crítica à grandiosidade moderna⁶⁷. E se instala, é claro, depois da concretização de sua imageria, que se mostrou incapaz, ao celebrar sua obra, de referendar seus fins mais utópicos.

Mas, desde sempre, sabe-se que a utopia é depreciada por certos sujeitos. E mesmo que manejada/utilizada por certos grupos – os ditos sujeitos fortes (empresários, burgueses, estadistas) – eles reconhecem que a utopia é necessária enquanto instrumento para aproximar sujeitos tão diferentes e fazê-los partilhar um ideal. No entanto, não pode haver acordo entre sujeitos fortes – uma minoria – e os outros, a maioria. Não pode haver, porque se deslocam objetivando princípios e realizações diferentes. Enquanto os primeiros querem assegurar e ampliar sua esfera de influência e mando, tratando de uma igualdade inexistente, o segundo quer essa igualdade. Então, só o segundo grupo saiu derrotado? Não. Ninguém

---

⁶⁷ Essa grandiosidade, relacionada à ideia de civilização. Para Freud (2010: 33): "Basta-nos então repetir que a palavra 'civilização' designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si. Para maior clareza vamos reunir os traços característicos da civilização, tal como se apresentam nas sociedades humanas".

perdeu neste caminhar utópico. Os primeiros, no início, consolidaram o sistema liberal, para depois, como seu ápice, atingir o neoliberalismo; o segundo se soltou de um ambiente de falsas narrativas, escapando de uma orientação civilizatória que atribuía-lhe um lugar no campo de forças hierárquicas. O que essa maioria percebeu? Lentamente, que

El acto económico “capitalista” se basa en la moderación racional de un impulso irracional, “en la expectativa de ganancia debida a la utilización de recíprocas probabilidades de cambio, es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro. El mercado se despliega como un instrumento de racionalización sociocultural y por ende de pacificación, al sublimar, al convertir, la pasión (incluido el miedo hobbesiano) en interés racional.” El despotismo y el espíritu militar aristocrático fueron vistos como reliquias de estadios primitivos de la humanidad, la vida civilizada debió ser así civil y las marchas y expresiones marciales no sólo fueron prohibidas por la religión y la moral sino que fueron sublimadas en la competición deportiva y económica (*free trade et le doux commerce*). Por tanto, la guerra de clases y la guerra entre estados son expresiones anacrónicas de una socialidad regresiva tradicional que es necesario superar (BERIAIN, 2005:86).

Neste caso, trata-se de percepção. A maioria, que vive/assiste a esses momentos decisivos – de um projeto civilizador –, percebe que os fatos, os objetos e as formas com as quais ela se identificava, antes bem recebidos e até referendados, deixam de corresponder com certos fins até o ponto de gerarem um outro panorama, impossibilitando encontrar em sua gramática um velho estilo e sua velha moral. Sente-se que, apesar de todos os movimentos sociais, o sujeito se afasta dos fins de uma história, de seus temas e narrativas. E que, o que é representado/vivido, não corresponde mais ao significado íntimo das imagens/símbolos anteriormente veiculados como valores de um mundo, cujo fim se voltaria para o seu bem estar. Todas as tendências se moviam... e certas matrizes interpretativas – da alta cultura, do sujeito forte, do progresso, da civilização, da ética, do homem educado, da força da ciência etc. – vão se perdendo ou se reorientando para passar à condição de operar novas tendências, agora abertas, agora entremescladas de blefe e jogo, do mundo incerto das estruturas ao mundo concreto da cotidianidade.

Ora, a descrença recupera o juízo, colocando-o frente ao real idiota. Aqui, um juízo que desconfia de tudo e, ao mesmo tempo, se prepara para escapar de um

centro de crenças⁶⁸, passando à existência mesma, repleta de caricaturas, sátiras e mentiras. Um juízo que chega abraçado ao desmoronamento/reordenamento dos valores modernos e, é claro, por uma nova gramática, que alimenta um tipo de percepção que reconhece as deformações do sistema e que, por isso, já não assegura como válido uma única razão para o mundo.

Neste ponto, chegamos definitivamente à contemporaneidade. Uma contemporaneidade que repercute a morte do homem – como sujeito – ou, ao menos, admite sua condição frágil. E esse sentimento, orientado por uma suposta prudência intelectual – segundo a competência de certos mestres: Nietzsche, Freud, Lacan, Heidegger etc. –, deu sentido a um tipo de gramática que, desdenhando de qualquer posição em que o sujeito pudesse aparecer, concebeu um presente inumano, sem 'pai', sem direção, sem as antigas vozes de comando. Aos moldes de rebuliços conspiratórios, essa perspectiva desconstrutiva reflete o desespero de certas correntes em admitir um real idiota e seu rumor trágico. Ou seja: é preferível assassinar o sujeito e o homem a reconhecer-lhes sob o manto da idiotia.

3.1. A Desconstrução Moderna: do pensamento forte ao pensamento fraco

O homem transita por certos domínios do real. Formado nesse trânsito, acomoda-se em alguns de seus fundamentos e, exatamente, se encontra aí. De modo algum, mesmo que se coloque como crítico/desconstrutor do real, não quer ir além ou suscitar ideias que desacreditem toda sua gramática. A questão é que o homem, articulado a uma gramática, não quer se desapegar dela e experimentar sua queda ou, como desdobramento, sua suspensão. Assim, é sempre preferível observar sua contaminação a permitir que uma gramática possa retomar certas

---

⁶⁸ Segundo Freud (2010:37), "(...) nenhum traço nos parece caracterizar melhor a civilização do que a estima e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas, das realizações intelectuais, científicas e artísticas, do papel dominante que é reservado às ideias na vida das pessoas. Entre essas ideias se destacam os sistemas religiosos, cujo intrincado edifício procurei elucidar em outra obra; ao lado deles, as especulações filosóficas, e por fim o que se pode chamar de construções ideais dos homens, suas concepções de uma possível perfeição dos indivíduos particulares, do povo, de toda a humanidade (...)".

bases e, fora de horizontes supostamente reconhecíveis, abrir-se à idiotia, a única antinomia viral em relação aos sentidos... de uma dada cultura.

No século XIX, Friedrich Nietzsche quase endossou o real idiota. Só não o fez porque acomodou o seu olhar trágico na referência, ainda moderna, de um alcance para além dele, situando as bases modernas como um grande absurdo. E neste caso, se se tem a totalidade de uma gramática como erro é porque, ainda, o trágico que se manifesta não se concilia com o trágico dado e, portanto, deixa-se escapar toda uma ambientação de acasos e jogos.

No entanto, em relação à análise/crítica das estruturas modernas, Nietzsche fez escola. Seu pensamento serviu como modelo para uma des-idealização da cultura e do projeto civilizacional modernos. Pensamento que, em seu sentido mais radical, trazia do passado suas bases – trágicas – para avaliar o projeto moderno e situar seus pontos de perturbação.

Assim, com o pensamento nietzschiano, abre-se na contemporaneidade uma frente desconstrutiva para implodir as bases modernas. E essa desconstrução servirá para alimentar toda perturbação – principalmente teórica – que, contemporaneamente, envolve à ideia de sujeito⁶⁹.

Para observar/analisar essa perturbação, privilegio aqui – uma questão de escolha – as análises desenvolvidas pelo filósofo Gianni Vattimo. Por que ele? Porque Vattimo, utilizando-se dos pensamentos de F. Nietzsche e de M. Heidegger⁷⁰, chega à ideia de uma alteração paradigmática, apontando para o despertar de uma 'figura humana' que, longe de cair ou tornar-se vazio, percebe-se sob a orientação do pensar fraco, base para alterar seu olhar e colocá-lo frente ao

---

⁶⁹ Segundo Ferry (1994:241) "a erradicação do sujeito, através da qual Nietzsche reata com o 'personalismo dos Antigos', vem acompanhada de uma inevitável desaparecimento do objeto, como sugere através de uma argumentação sutil, um trecho decisivo da Vontade de Potência. Antes de mais nada, é claro que a liquidação do sujeito/substância (da consciência cartesiana) leva a pensar o mundo como um tecido de interpretações irreduzíveis a qualquer unidade (falta-lhes todo substrato estável); portanto, com todo rigor, já não temos 'o direito' de perguntar: quem interpreta?" porque 'é a própria interpretação, enquadrada na forma da vontade de potência, que possui uma existência (não a de um 'ser', e sim a de um processo, de um devir) enquanto é um afeto'. E se somente a interpretação constitui o fundo do que é, então já não só o sujeito que é uma ilusão, um efeito do fetichismo, mas também a ideia de que existam 'em si' 'fatos' independentes da interpretação(...)."

⁷⁰ "A importância do ensino filosófico de autores como Nietzsche e Heidegger está toda aqui, no facto de que eles nos oferecem os instrumentos para compreender o sentido de emancipação do fim da modernidade e da sua ideia de história." (VATTIMO, 1992:13).

mundo, um outro mundo. Ao admitir o fim das estruturas modernas e de sua gramática, Vattimo encontra nessa ambientação o lugar para fazer o sujeito falar, e falar a partir de seu idioleto, reflexo de um encontro com uma outra territorialidade. Vamos a ele!

3.1.1. O Pensamento Forte e Sua Gramática

O sujeito moderno pressupõe o pensamento forte. E forte "é aquele que traz o temor de deixar escapar o movimento inicial" (VATTIMO e ROVATTI, 1995:19). Esse movimento pressupõe uma área onde tudo se acomoda, neste caso, a velha noção de natureza ou do ser. Um centro inesgotável de sentidos, que manterá a esfera imutável da metafísica acima de todas as esferas.

Produto de uma dada gramática e de um código próprio, esse sujeito acreditou ser um enunciador. Seu princípio: crer. A crença, assim, aparece como uma nova maneira de se dar com as coisas e, ao mesmo tempo, de recusá-las. Se se crê, deixa-se de observar que a própria evidência dos fenômenos pode estar infectada pela suposta lógica dessa crença. Como para Nietzsche (*apud* VATTIMO, 1988:52):

(...) o que me parece evidente, mesmo quando a evidência se atinge por meio de uma severíssima disciplina como a do método científico, manifesta-se desde modo só com base num quadro de exigências que são próprias de uma certa forma de vida.

Vivendo 'uma certa forma de vida', o "sujeito burguês-cristiano" (VATTIMO, 1988:44) precisou de um tipo de história e, necessariamente, de um tipo de obsessão – por ordenar o acaso e dar sentido à ilogicidade das coisas humanas –, para sustentar a crença em si mesmo. Uma crença que acompanhou a força de todo desenvolvimento técnico, da reorganização dos aparatos político-jurídicos, das novas formas de exposição social e, sobre si-mesma, cogitando um grande prazer estético. Ou seja, uma crença herdeira de velhas utopias.

É neste circuito que, afirmando um tipo de real, levanta-se a figura do sujeito forte, do pensamento forte, que se faz sobre os princípios do ser⁷¹ e sobre uma

---

⁷¹ Para uma observação da noção de ser, vide artigo do professor J. A. Encarnação Reis, "Sobre o Conceito de Ser", na Revista Filosófica de Coimbra, 1992. p. 97-125. Em Heidegger, a pergunta pelo

concepção metafísico-historicista, na qual o ser goza de primeiros princípios e se constitui num processo providencial.

Jogando com essências, o sujeito forte sempre se colocou como um estranho dentro de seu próprio tempo. Estranho, porque situava-se sobre o acontecimento antes do próprio acontecimento; ele sempre esteve à frente de seus próprios passos, sempre inscrito, intelectualmente, num quadro de recuperação. Ele se move com a metafísica, porque deseja

(...) la determinación de un lugar externo a cierto surgimiento que permite, desde fuera, orientar, determinar, decidir, plasmar y dar forma y fin a éste (TRÍAS,1994:285).

Assim, o sujeito forte é aquele que pensa de fora, produz de fora, fora do mundo e fora também da linguagem, numa exterioridade que se supõe instituir o verdadeiro conhecimento. E, de fora, não se trata de afirmar que ele não vê, como se posicionou Nietzsche (s/d: 204), “Porque será que o homem não vê as coisas! É que ele próprio impede o caminho: ele esconde as coisas.” Ora, ele esconde as coisas porque sabe que certas coisas não devem aparecer. Assim, não é que ele não vê as coisas ou que é um desleixado; mas, o contrário: ele vê demais. E, ao ver, sentindo que as estruturas da modernidade caminham para construções tão racionalizadas que nem mesmo a modernidade poderia almejar, reconhece que seu tempo é este. Este tempo? Um tempo em que o sujeito,

Diante da abertura/crise das ideias, dos modelos culturais, das crenças religiosas e das ideologias (...)[vive] a perda da confiança nas estruturas macros – Estado, Igreja etc.– e em qualquer ideologia. Estado e ideologia aparecem fora do espaço de interesse desse sujeito, já que fracassaram na tentativa de estabelecer os direitos do homem e uma estrutura social mais justa, erguidos sobre um democracia liberal, sobre um projeto racional de mundo. Nada mais pode justificar a crença numa ordem universal ou na ideia de progresso. Agora, sem ter que demonstrar que certas aquisições são as únicas imprescindíveis – a língua, uma certa habilidade técnica, uma gramática –, o sujeito reconhece que está ocorrendo uma grande separação entre o lugar em que nasceu e

---

ser: O ser – o que é o ser? (doch das sein – was ist das sein?) Ele é ele mesmo (es ist es selbst). Experimentar isto e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensamento do futuro. O ser – isto não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é mais amplo que qualquer ente, seja isso uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece para o homem, a mais distante (HEIDEGGER, 1973:253).

aprendeu a viver e o lugar que passa, posteriormente, a integrar (OLIVEIRA, 1999:204).

Assim, forte, esse sujeito – ao contrário do que pode parecer – não deixa escapar o movimento inicial, a saber, não as bases utópicas de um modelo que está precrevendo, mas, as intenções mais essenciais de sua farsa. O sujeito forte é um farsante. E o farsante é aquele que se desloca na história descartando o que considera irrelevante, para depois, a despeito de sua suposta maestria, anunciar xeque-mate. O farsante é um viciado em crenças. E mesmo – como citado acima – que o sujeito passe a desconfiar das estruturas macros, ele não deixa de caminhar com essas estruturas e de lhes apontar receituários. E ao reconhecer que – sobre o que parece desagradável – certos critérios de verdade podem lançar o sujeito numa experiência desastrosa, ele percebe que, numa situação crísica, a direção/sentidos mudam e que isso pode lhe assegurar outras formas de tratar os fundamentos de uma gramática. E, agora, tratá-los de forma refinada, em consonância com a própria perda da confiança em Deus, no Estado, no homem. Dessa forma, o que chamamos de crise ou de devastação, serve para acomodar um outro estatuto para se jogar com homens e coisas e estender, ainda mais, o empreendimento da modernidade, de uma modernidade ainda mais perversa.

Não se trata, aqui, de afirmar que o homem percebe a crise do ser e decide por descer até o mundo ou, muito menos, de afirmar que ele não percebe nada. A questão é que as coisas se dão ao acaso e, sem precaução, criam um outro mundo com outras formas para conciliar realidade e testemunho, expectativas e realizações, sonho e cotidianidade. O que temos? O sentimento de que algo não é mais como antes e que estamos descobertos, jogados em uma outra ordem gramatical.

Tudo, então, se faz obscuro? Ora, todo jogo tem na farsa a sua autenticidade. Se assim, o que parece ser obscuro é o lugar onde tudo ocorre; o repouso – de um número infidável de práticas – no qual se gestam as estratégias de domínio, de fazer ou não circular pessoas, então guardadas para avançar e fazer funcionar todas essas estratégias, legitimando os novos mecanismos de ação. E, como

consequência, fazendo valer uma gramática e, sobre ela, uma vontade da verdade. Segundo Nietzsche (*apud* VATTIMO, 1989:83-4),

(...) Da voluntad de la verdad, de la verdad a toda costa. A toda costa: oh, debemos comprender esto bastante bien, si antes hemos sacrificado y degolado una fé después de otra sobre este altar. En consecuencia, voluntad de verdad no significa yo no quiero hacerme engañar sino – no queda otra elección – yo no quiero engañar ni siquiera a mí mismo: y con esto estamos en el terreno de la moral. (...) Voluntad de verdad: podría ser una oculta voluntad de muerte. De esto modo, la pregunta por qué ciencia? Vuelve a llevamos al problema moral: con qué fin existe generalmente una moral, si vida, naturaleza, historia, son 'inmorales'? No hay dudas, el hombre veraz, en esse temerario y último significado con el cual la fe en la ciencia lo presupone, afirma con esto un mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia.

Ao colocar em destaque a vontade de verdade como um problema moral, Nietzsche aponta para a gestação de 'um mundo distinto do da vida'. Mas, o que pode se distinguir da vida, se se tem, na manifestação do que se quer outro, a própria vida? Este suposto outro mundo, que é o próprio mundo não desejado por Nietzsche, estrutura-se a partir de evidências primeiras e fins últimos, eliminando dúvidas e possíveis intervenções, dando à existência uma estrutura sólida. E, com a ideia de uma “totalidade do mundo, de um sentido unitário da história de um sujeito centrado e eventualmente capaz de fazer-se com esse sentido” (VATTIMO e ROVATTI, 1988:27), submete todo panorama ou gramática à metafísica, a única ordem capaz de assegurar uma reprodução acurada. Uma reprodução necessária, porque o

(...) processo de civilização está relacionado à auto-regulação adquirida, imperativa para a sobrevivência do ser humano. Sem ela (acreditam), as pessoas ficariam irremediavelmente sujeitas aos altos e baixos das próprias pulsões [urges], paixões e emoções, que exigiriam satisfação imediata e causariam dor caso não fossem saciadas. Na ausência de auto-regulação não se poderia, sem grande desconforto, adiar – conforme circunstâncias realistas – o aplacamento das pulsões nem modificar a direção da busca desse objetivo. (...) O conceito de civilização refere-se à direção desse processo (ELIAS, 2006:37).

Ora, se o pensamento forte institui um 'caminhar planejado', é porque crê seguir um fim. Um fim que não pressupõe a justa medida de uma representação ou que seja perfeito. Tanto que ele pode aparentar indecisão, pode parecer terminal, comportar contradições, distanciar-se de uma certa racionalidade etc., e, ainda,

mostrar-se mais ágil para atingir ou manifestar uma certa identidade – como gramática – e fazer valer seus mais velhos ideais: ganhar, ganhar sempre. E este fim para ser alcançado deve corresponder à regulação do ser, à noção de ser. E, neste caso, um ser que não acontece, mas que é. E, por ser, que garante um tipo de sujeito estável em sua presença. Segundo Heidegger (*apud* VATTIMO e ROVATTI, 1988; 28), a admissão da

(...) estabilidad del ser en la presencia es lo que, ya desde *Sein und Zeit*, se revela principalmente como el fruto de una 'confusión', de un 'olvido', en cuanto deriva del intento de modelar al ser según el paradigma de los entes, como si aquél fuera sólo la índole más general de cuanto se ofrece en la presencia.

Neste caso, alimentado por esta confusão, o sujeito forte aparece como seu reflexo, como uma estrutura transcendente. E, como tal, não sofre – acredita que não sofre – qualquer ameaça do mundo, já que o mundo é sua expressão, esta centrado em sua essência. Eis aí a base do pensamento forte, do sujeito forte. E esse sujeito, ao fazer sua história, reconhece que

A história interessa, antes de mais, ao homem activo e poderoso, a quem entra num grande combate, a quem tem necessidade de modelos, de iniciadores, de consoladores que não conseguem encontrar à sua volta, nem na época presente; é neste sentido que Schiller se interessa por ela. Porque a nossa época é tão miserável, dizia Goethe, que o poeta não consegue encontrar entre os que o rodeiam os caracteres que poderia vir utilizar em sua obra (NIETZSCHE, 1976:117).

Em torno do pensamento forte e de sua gramática, fundou-se uma ordem para o sujeito. Uma ordem que não admitia ambiguidades na concepção do real (um belo blefe!). Mas, nós sabemos, a ambiguidade é um fenômeno intrínseco a todo conceito ou realidade. Em qualquer estrutura ela desloca noções destrutivas, utilizadas entre as brechas de uma dada gramática para expressar a sua força de contaminação.

a) O Ser-aí heideggeriano

O pensamento forte e sua expressão, o sujeito forte, serão abalados pela desconstrução empreendidas por Nietzsche e, posteriormente, por Heidegger. Nietzsche apontou para as faltas contidas nas bases da modernidade – moral, Deus,

metafísica, racionalidade, verdade, civilização etc.; Heidegger, por sua vez, empreendeu a desconstrução do ser (moderno), exigindo um novo olhar sobre o mundo.

Quanto ao ser, segundo Heidegger (*apud* VATTIMO, 1992:69),

El ser no es, sino que acontece. Su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas, podríamos decir de los 'rasgos' fundamentales, o de los 'criterios' (de verdadero y falso, de bien y mal, etc.) en base a los que la experiencia de una humanidad histórica es posible. Pero si es así, es decir, si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder indicar los eventos inaugurales que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo.

Despojado da tradição metafísica, o ser aparece sem o seu caráter estável de presença, ele é o que acontece. E sem *essência*, enfraquece ou desaparece o sentido de uma gramática estável. E não se encontra mais como expressão dessa gramática o ser instituinte, que deixava para o ente a inalterabilidade de uma linguagem. Ora, confrontado o ser e conferindo a ele a condição de ser-aí (*Dasein*), compreende-se que um duro golpe cai sobre a paisagem moderna, pois, a base metafísica que sustentava uma ordenação quase imutável para todo tipo de estrutura parece não encontrar mais as certezas que lhe atribuíam sentido.

Para Heidegger, as condições da experiência são sempre qualificadas, estão no ser-aí (VATTIMO e ROVATTI, 1988:19). Neste caso, sem as condições transcendentais que reduziam a experiência a determinados fins, nenhum testemunho ou fé pode legitimar sentidos e validar uma representação. Sentidos e representação caem sobre a fugacidade dos eventos, o lugar em que o ser-aí acontece. E, acontece, em um solo que não sustenta mais a ideia de uma substância ou, de um mundo ordenado. E esse mundo não ordenado, o mundo do *Zeitgeist*, leva o ser-aí a colocar a sua própria existência em questão, pois ele se vê lançado nele sem qualquer razão para sua existência. Somo quer Scruton (2008:330), "simplesmente estou lá". E, se simplesmente ele está lá, ele sente o

(...) o fenômeno do medo, que precipita o grande afastamento do mundo que outros chamam de alienação, mas que Heidegger prefere chamar de "a Queda". O *Dasein* "cai", não em pecado ou no inferno, mas na "não autenticidade". [...] Essa não autenticidade traz consigo um senso do absurdo. Esse é o senso de que os objetos são sem significado (SCRUTON, 2008:330).

Consagrado esse pensamento de que o ser não é, o ser acontece, começa a ruir a ideia de uma substância das coisas. E a própria noção de um mundo compreensível, apresentado por uma gramática segura, escapa ao controle. O ser, agora, se envia, se põe a caminho. Segundo Heidegger, é o *Ueberlieferung* – transmissão. E, nessa tradição

(...) el mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituídos por una série de ecos, de resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos (los otros junto a nosotros, como las otras culturas) (VATTIMO e ROVATTI, 1995: 28-9),

possibilitando ao homem a experiência de se ver em outra aparência, como ser-aí, e sentir o que ele, num ato intencional de recusa do ser, tem para passar para uma outra jogada. passar a uma outra jogada. E passar muito mais vivo, dando voz ao suplício do ser sobre a proliferação da ideia do ser-aí. E o que parece é que o ser escondido torna sacrílega a sua própria presença. E que o ser-aí, longe de neutralizar a ideia de ser, desmente a si mesmo ao se manifestar impotente. Impotência que intimida ou impede sua ação enquanto sujeito e que espalha como manobra uma falsa gramática.

Ora, a dissolução do ser como figura estável torna necessária uma nova forma de se apropriar do real. Antes, uma gramática instituía um panorama, e o sujeito não conseguia ou não queria responder às outras demandas representativas. Havia um grande prestígio na atitude projetual de uma narrativa já consolidada. E, inspirando-se nessa projeção, o sujeito estava reduzido ao zelo desse êxito e, ao mesmo tempo, enrijecido pelo testemunho de um tipo de código. Velado pelo ser, e como uma arquitetura do ente, ele desencadeava um processo de vigília sobre todos os sentidos – aqui, tratamos de uma dada crença nesse ser. Simultaneamente ao que estabelecia, seu paradigma era metafísico. Mesmo que aparentemente inovador, jamais se dispersava ou divergia-se de uma construção maior. Deste modo, sua gramática, com base nessa percepção do ser, lhe conferia uma identidade, deixando na tradição toda a centralidade do sujeito.

No entanto, o ser-aí heideggeriano – segundo Vattimo – operará, dentro do mundo da técnica e de sua essência, o *Ge-Stell*⁷², uma decodificação do sujeito. Aquilo sobre o qual se teimava em negar – o edifício do ser não é seguro – e que Heidegger retoma e intervém, conduzirá o sujeito (seja ele o que for) a um outro limite, na qualidade de uma referência, sequer completa, sequer explícita, mas no mundo. E, em relação ao mundo, segundo Habermas (2000:208), Heidegger introduz

(...) o conceito-chave da ontologia fundamental: o conceito de mundo. O mundo constitui o horizonte que abre o sentido, dentro do qual o ente, ao mesmo tempo, escapa e se manifesta ao ser-aí que cuida existencialmente do seu ser. O mundo sempre antecede ao sujeito que, agindo ou conhecendo, relaciona-se com objetos. Não é o sujeito que estabelece relações com algo no mundo, mas é o mundo que, em primeiro lugar, institui o contexto a partir de cuja compreensão podemos deparar com o ente. Segundo essa compreensão pré-ontológica do Ser, o homem está originalmente envolvido na relação de mundo e ocupa um lugar privilegiado perante todos os entes intramundanos restantes. O homem é aquele ente que pode ser encontrado não apenas no mundo; graças ao seu modo particular de ser no mundo, o homem está de tal modo entrelaçado com os processos da abertura do mundo formadores de contexto, doadores de espaço e temporalizadores, que Heidegger caracteriza sua existência como ser-aí, o qual "deixa ser" todo ente, na medida em que se relaciona com ele. O aí (*Da*) do ser-aí (*Da-sein*) é o lugar em que se abre a clareira do Ser.

Como o homem se vê entrelaçado nesse processos de abertura do mundo, então, no ser-aí, ele perde a capacidade de se ver amparado por um discurso válido. Ora, Gianni Vattimo assegura que a história do pensamento nos mostra que “o sujeito só afirma a própria centralidade, disfarçando-se nos aspectos originários do fundamento” (VATTIMO, 1996:31), ancorando-se na ideia do ser. Mas, com a crise da noção de ser e com a presença do ser-aí, o mundo e suas representações

---

⁷² Segundo Vattimo (1996:29), “o *Ge-Stell*, que traduzimos por im-posição, representa, para Heidegger, a totalidade do ‘pôr’ técnico, do interpelar, provocar, ordenar, que constitui a essência histórico-destinal do mundo da técnica. Essa essência não é diferente da metafísica, mas é a sua consumação; [eis o seu desdobramento] isso porque a metafísica sempre concebeu o ser como *Grund*, como fundamento que assegura a razão e de que a razão se assegura. Mas a técnica, em seu projeto global de concatenar tendencialmente todos os entes em vínculos causais previsíveis e domináveis, representa o desdobramento máximo da metafísica. Aqui está a raiz da impossibilidade de contrapor as erronias do triunfo da técnica à tradição metafísica; são momentos diferentes de um único processo. Enquanto aspecto da metafísica, o humanismo também não pode ter a ilusão de representar valores alternativos aos valores técnicos. O fato de a técnica se apresentar como uma ameaça para a metafísica e para o humanismo é apenas uma aparência, derivada de que, na essência da técnica, desvendam-se as características próprias da metafísica e do humanismo, que estes sempre haviam mantido ocultas. Este desvendamento-desdobramento também é o momento final, culminância e início da crise, para a metafísica e para o humanismo.”

entraram em crise: declinam-se os discursos válidos. E em crise e sem um projeto total civilizador, o mundo acomoda-se ao Ge-Stell – a essência da técnica que desvelou seus enígmata –, consumando o niilismo. E o niilismo

(...) é aquela situação em que, como na revolução copernicana, "o homem rola do centro para X". Para Nietzsche, isso significa que o niilismo é a situação em que o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva da sua condição (aquilo que, em outras palavras, Nietzsche chama de morte de Deus) (VATTIMO 1996:115).

Se ocorreu a morte de Deus, é porque a metafísica foi colocada em xeque e todas as condições da existência se desligaram de pertenças tradicionais. A morte de Deus, assim, anuncia a desvalorização dos valores supremos. As noções de valor, antes balizares na constituição ético-social de uma gramática e, necessariamente, do sujeito, abrem-se com o niilismo, que no sentido heideggeriano aparece como "a indevida pretensão de que o ser, em vez de subsistir de modo autônomo, independente e flutuante, esteja em poder do sujeito" (VATTIMO,1996:22).

Sem uma ordem clara e sem valores supremos, o sujeito sai de uma velha perspectiva e inicia um outro processo de aprendizagem. E mesmo que insista em se envolver com centros e complexas mediações conceituais, capazes de lhe garantir verdades, o sujeito começa a sentir que

(...) só onde não existe a instância terminal 'interruptiva', bloqueadora, do valor supremo-Deus, é que os valores se podem desdobrar na sua verdadeira natureza, que é a convertibilidade, e transformatividade/processualidade indefinida (VATTIMO, 1996: 22-3).

Fora da perspectiva 'do valor supremo-Deus', o que resta ao sujeito para pensar encontra-se, agora, no solo do mundo da técnica, da essência da técnica, o Ge-Stell. Segundo Vattimo (1996:29-30),

O Ge-Stell comporta de fato a possibilidade de que, envolvidos num recíproco abalo, homem e ser percam as suas qualificações metafísicas e acima de tudo a que os contrapõe como sujeito e objeto. O humanismo que é parte e aspecto da metafísica consiste na definição do homem como subjectum. A técnica representa a crise do humanismo não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanistas, como uma análise superficial nos fez crer, mas porque representando o remate da metafísica, chama o humanismo a uma superação, a uma *Verwindung*. Mesmo em Nietzsche, antes de Heidegger, a crise do humanismo se

ligava ao estabelecimento do domínio da técnica na modernidade: o homem pode despedir-se da própria subjetividade, entendida como imortalidade da alma e reconhecer que o eu é, mais propriamente, um feixe de muitas almas mortais, exatamente porque a existência na sociedade tecnologicamente avançada já não se caracteriza pelo perigo contínuo e consequente violência.

Neste caso, um feixe de muitas almas mortais não pode reconhecer a identidade perfeita. Essa identidade necessitaria de uma base teórica para provar a sua existência – primazia da evidência da consciência de si mesma. E essa consciência, determinada essencialmente e até então possuidora dos ingredientes de conexão e sentido de todos os elementos, cede a uma nova caracterização. E essa caracterização, amalgamada pelo ser-aí, rompe com a metafísica tradicional, que velava pela inteligência do ser, que partia do princípio de identidade. O novo, então: a diferença em si. Uma diferença que destituirá o sujeito de uma realidade metafísica, já que a diferença deixa de ser diferença pura em relação a objetos e coisas para aparecer como uma diferença ontológica (Heidegger) entre ser e ente, que se manifesta em cada identidade concreta. E, jogado sobre essa diferença, o sujeito se desprende com um outro olhar, admitindo que tudo, rigorosamente, possui diferença específica própria e, por isso, é incompreensível. Assim, ao colocar o

(...) ente-presente no horizonte, libertando-se do domínio da simples presença, o estar-aí surge só na medida em que se constitui como uma continuidade histórica dotada de sentido, em virtude da antecipação decidida da própria morte, a qual, como possibilidade autêntica (e autêntica possibilidade), torna disponíveis as outras possibilidades do estar aí para se ordenarem num contexto (VATTIMO, 1988:159).

Neste caso, cabe ao sujeito libertar-se de todo resíduo objetivista contido na concepção/consciência do ser⁷³ e, paralelamente, renunciar a pensar o indivíduo

---

⁷³ "Para Heidegger, uma vez que essa consciência existe se colocando a pergunta pelo sentido de seu ser, é a partir desse sentido que a questão se coloca. Desde logo, pois, é o próprio ser que se temporaliza e se historializa para o ente homem. Desse ponto de vista, o ser, sendo desde logo o ser do ente, já não se fecha no ser de Platão, a forma do bem alinhavando as Formas possíveis, nem no Ser enquanto Ser de Aristóteles, que tenta capturar o que é em cada categoria. E ainda está muito distante do ente sublime entendido como Deus fundador e criador" (GIANNOTTI, 2011:298). Segundo Scopinho (2004:45), "quando Vattimo apresenta a visão heideggeriana de compreensão da realidade, sustenta que o período moderno deve ser entendido como superação da mentalidade humanista de caráter metafísico e cientificista. Para alcançar essa tarefa, torna-se necessária uma redefinição do ser, superando a visão platônico-cristã e a consequente destruição da ontologia ocidental. O ser da metafísica tradicional é apresentado por meio de estruturas estáveis e imutáveis. Mostra-se em sua dimensão externa, relacionada ao pensamento, obrigando à tarefa de

burguês-cristão como o único sujeito possível da história e centro de iniciativa (VATTIMO,1988:67).

Essa renúncia traz à tona uma gramática em ruína. A história já não se desdobra com a lógica de antes, e não mais se percebe ou experimenta-se a finitude histórico-destinal da existência. Sobre a diferença e a identificação do que é o que difere, o sujeito oscila. E o seu diálogo, até então presente na mediação de uma gramática inflexível, torna-se peremptório e parece perdido.

b) O Esquecimento do Ser e a Nova Desconstrução

Poucos são os que se esqueceram do ser – de forma consciente ou não. A questão maior, para a desconstrução que se avizinha, foi colocá-lo em dúvida, em favorecer o seu ocultamento ou, mesmo, a sua negação.

Neste caso, tratando-se do ser, é sempre saudável retomar Clément Rosset: “Nada há, nem metafísica, nem Ser, nem ontologias.” O que há são criações, supostas referências teóricas que elegem, sobre uma realidade imaginada, certas peças de segurança. Mas não pode haver segurança quando o pensamento da diferença, segundo Derrida (*apud* VATTIMO, 1988:145),

(...) significa, antes de mais, reconhecer ‘que jamais existiu e jamais existirá uma palavra única, um *maître-nom*’; porque, acima de tudo, existe a diferença. (...) a diferença não pode apresentar-se como um outro nome para indicar a origem [o que faz Heidegger, como para Derrida, a diferença ontológica, ao procurar uma única palavra para dizer a essência do ser] e falar das diferenças, assumi-las como centro de numa constelação de outras noções, não pode legitimar-se em relação a esta origem, tal como o discurso metafísico que obtém a sua vitalidade pelo fato de afirmar princípios.

---

fundar-se sobre bases firmes e irremovíveis. Neste contexto entram também os critérios rígidos da lógica e da ética, com seus valores sustentados por uma visão naturalista. (...) Assim, pergunta-se: quem é o ser humano na concepção heideggeriana? Não é alguém isento de humanidade, mas também não é identificado como um *ente*. Para M. Heidegger, o ser humano só pode ser entendido como ser-no-mundo (*Dasein*) e ser de projeto, inserido na cultura de seu tempo. Ou seja, não pode ser visto somente dentro de uma essencialidade. *Ser de projeto* significa busca de horizontes (poder-ser) e abertura às novas possibilidades”.

Se não existem princípios ou se suas razões são atravessadas pela diferença, que para Derrida é um “lance de dados” (VATTIMO,1988:145), então já não há verdadeiro manifesto e todo pensamento se desloca para pequenos vestígios.

Sobre um suposto jogo de desqualificação dos sentidos ou de qualquer base, desconstrói-se o sujeito ou, se se quer, ele é conduzido a uma nova convenção: de desaparecimento ou, de uma consciência em suspenso, que só é capaz de regressar quando reescrita, re-interpretada.

Este suposto desaparecimento do ser – que implica que não há mais verdadeiro manifesto – causou e ainda vem causando pesados estragos. Solto, o sujeito lançou-se desregradamente em todas as direções, dispondo-se a se apropriar de uma outra representação e de alcançar, sobre uma motivação que aparentava liberdade, o seu afastamento de qualquer totalidade. Afastado, é como se ele simplificasse ou reduzisse sua condição a um corpo sem timbre, incapaz de enxergar/ajuizar sua história. Mas devemos nos perguntar: afastado de quê? Da racionalidade e da crítica e, por isso, qualificando-se como incapaz? Das grandes narrativas ou da veneração de certas linguagens e, neste caso, agora perdido num imaginário egóico que nada vê ou reflete? Dos centros mediadores de sentido – Estado, Igreja, Instituições etc. – e, é claro, agora sem qualquer vínculo, convicções e desejos? Da (im) possibilidade de decidir por si mesmo, já que todos os caminhos aparecem como intermediários de representações vazias? Da (im) possibilidade de mediar relações, de apreciar possibilidades, de permitir-se esconder ou aparecer? Do pensamento forte, pois que o forte se esforça por pertencer e não em se mostrar senhor de si mesmo num lugar desconhecido, no qual a sua vida só vai intermediar o que deseja?

Se ele, sujeito, realmente foi afastado de uma outra forma de pertença (Tradicional), então, frente à desconstrução da gramática moderna, ele cai. Por essa queda, torna-se legítimo falar da morte do sujeito e em reforçar uma extraordinária obscuridade que envolve o pensamento contemporâneo ao se referir às representações de nossa época. Obscuridade? Essa mania/impulso de arrastar interpretações generalizantes como verdadeiras, desencadeando, como suspeita, a própria realidade que se tem. Que fomos perturbados, alarmados por

uma dada economia simbólica... tudo bem. Mas afirmar que não temos nada... isso é obscuridade.

Hoje, segundo Jameson (*apud* ELLIOT, 1996:213),

(...) as condições sociais pós-modernas contemporâneas perturbam profundamente o relacionamento entre eu e linguagem, desejo e discurso. Os deslocamentos e terrores da experiência pós-moderna levam à ruptura da própria cadeia significativa. O presente fica disperso, e o passado e o futuro, isolados”.

Neste caso, se se rompe a 'própria cadeia significativa' e, ainda, tem-se perturbado o elo entre o eu e a linguagem, então, a base dos deslocamentos e desejos se confundem com a diferença interna de cada uma dessas manifestações e não mais se completam – enquanto satisfação. E, se não se completam, é porque o velho ruído do declínio metafísico ainda paira sobre nossas cabeças e nos leva para um fim. Ainda é um fim, mesmo sob a aparência de nada. Porque o nada, com essa aparência, não é o nada trágico; mas, um nada que ressoa como uma máxima: se nada há, nada podemos. Deste modo, seguindo este argumento, o sujeito pós-moderno aparece frágil ou sem ressonância com o real (outro blefe), regulando-se sem se apegar ao que antes podia restaurar-lhe qualquer sentido, já que em sua recente história "a perda das referências transcendentais deixou o homem só, por sua conta e risco" (SILVA, 2009:87).

Mas, é interessante observar que, apesar de tudo isso, o vivido nunca deixou de manifestar o seu próprio fluxo, a despeito de todos os relatos que teimam em lhe dar ou não uma explicação. O teórico pouco operou o vivido – idiota; sempre esteve um passo atrás. E, se uma medida de referência, ele simplesmente estabeleceu uma conexão entre o vivido e um grupo, ou entre o desejo e a histeria desse mesmo grupo por normatizar uma experiência. E, teoria por teoria, o vivido passa a largo das representações, distinto de qualquer olhar.

Ora, o que estou procurando expor é que, se tratamos do esquecimento do ser ou de uma nova onda desconstrutiva, que isso não serve para afirmar o esfacelamento do sujeito. Sujeito, como figura que designa um ato, que joga e que reconhece a experiência em que joga, que lê o mundo e que se mantém nele apto a

agenciá-lo. Não podemos, creio, achar que nossas medidas de representação podem assentar o mundo e todos os sujeitos como desconstruídos, dispersos, vazios. Um bom exemplo, a figura de José (*in* ALVAREZ, 2011:186) e tantos outros pelo mundo afora, que não se negam a reconhecer o mundo e a dotá-lo de sentido, pelo sentido que uma experiência lhes entrega. Assim, mesmo que se considere o mundo como caótico ou desconstruído, não se pode negar as possibilidades humanas de, no caos, ao contrário de renunciar à vida, vivê-la. E, vivê-la, explicitando-a, jogando seu jogo, cruel ou não.

Não é difícil admitir que nesse aparente caos o sujeito tem dificuldade para compreender, como afirma Descombes (1988:190), que

(...) si lo verdadero es idéntico a lo verdadero para mí, yo temgo que ser el Dios cartesiano, creador de las verdades eternas, como pretende Sartre, y caso también Husserl. De lo contrario, este verdadero solo es um 'valor' o um 'punto de vista', uma perspectiva. Para que la identificación entre el ser y el sentido no entrañe. La degradación del fenómeno a simple apariencia, hace falta yo sea Dios. De todas maneras, esta divinidad se remite indefinidamente a mañana. Sabemos de antemano que el hecho nunca coincidir a con el derecho (...) Hay una 'diferencia originaria' entre el hecho y el derecho, o entre el ser y el sentido. Esta diferencia, Derrida la designará más tarde como *differance*, que significa, 'no ser idénticos'; é dejar para más adelante".

Mas é importante observar que não há nada de terrificante ou de absurdo nessa admissão. E que é simples a compreensão da '*differance*' e, neste caso, que o '*hecho*' não coincide com o '*derecho*'. O problema é que, alimentados pela desconstrução nietzschiana, pelo esquecimento do ser e pela ideia de fim do sujeito ou, agora, o sujeito como expressão do pensamento fraco, o que parece é que o homem se tornou um embuste de si mesmo ou uma figura sem qualquer impulso para pensar. E, se assim, incapaz de qualquer ação nessa '*differance*' tão simples.

Novamente, precisamos recordar: não tratamos com tolos, mas com homens. E os homens são todos jogadores. São cálculos, por isso sujeitos, que se deslocam sobre certas experiências considerando o que podem e o que devem fazer. E, se como quer Vattimo, "os vestígios que lhes asseguravam um modelo estável de história se foi", quebrando um tipo de gramática, isso não é suficiente para afirmar

a morte do sujeito. E, se agora, o homem parece suficientemente incapaz para ser este ou aquele e arcar com a exigência de atribuir padrões, isso é muito mais um jogo 'ideológico' e, mesmo, linguístico, procurando estabelecer-lhe uma condição. E, nessa condição, sustentar que o sujeito foi solapado de sua consciência e que, por isso, não pode nada, a não ser seguir o o jogo da idiotia. Ora, isso é falso! O sujeito ainda tem padrões e está aí. Seguindo essa linha anterior de pensamento, o sujeito se fragmenta ou desaparece, passando a seguir os modelos mais aparentes de uma nova gramática, que trata de identidades irreconhecíveis. Mas o que é esse irreconhecível, se o sujeito, como homem, jamais pode desprezar os sentidos? Ora, o sujeito nunca se mostrou incapaz de passar de um a outro sentido. E se deixou de lado a crença nos fundamentos do ser ou, se afastou de uma fidelidade às metanarrativas, quando muito podemos afirmar que esse sujeito se fragilizou, mas que jamais perdeu seu rumo. É só observar o real que se encontrará, em toda parte, a vida sendo feita, vivida, sem desculpas.

3.1.2. O Pensamento Fraco – *Pensiero Debole*⁷⁴

Neste contexto de abertura, de caos ou de um fim imaginado, o sujeito aparece desconstruído, hiperrealizado, cindido, como evento, vazio ou, como a expressão do pensamento fraco. Neste ponto, é este último conceito, de pensamento fraco, o que mais nos interessa. E nos interessa – a despeito de todas as outras noções –, porque é o que mais se aproxima da representação do homem comum e de um real idiota.

Hoje, para Vattimo, “já não é – como sempre sonhou a metafísica – conhecer a estrutura necessária do real e adequar-se a ela” (VATTIMO, 1989:15). Esse tipo de análise pertencia à sociedade moderna, ou à modernidade. Para Vattimo (1991:12-13),

---

⁷⁴ "Vattimo caracteriza el pensamiento débil por estas cuatro ideas: 1) Tomar en serio la idea nietzscheana y tal vez marxiana del nexo entre evidencia metafísica y relaciones de dominio dentro y fuera del sujeto. 2) Echar una mirada amiga y sin angustias metafísicas al mundo de las apariencias, de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolos como el lugar de una posible experiencia del ser. 3) Pero esto sin caer en la glorificación de los simulacros de Deleuze, que equivaldría a volver a un "ontos on". 4) Entender la identificación de ser y lenguaje, que la hermenéutica toma de Heidegger, no como un modo de reencontrar el ser originario y verdadero que ha olvidado la metafísica, sino como vía para encontrar de nuevo el ser como huella, recuerdo, ser debilitado" (BERCIANO, 1993:10-11).

(...) a modernidade acaba quando – por múltiplas razões – já não é possível falar da história como algo unitário. (...) Não existe uma história única, existem sim imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, globalizante, capaz de unificar todos os outros (como seria 'a história' que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade, etc.)

Com o fim da modernidade, Vattimo aponta para uma troca do pensamento – consequência da crise da ideia do ser (que já observamos) e com a crise Dialética.⁷⁵ Por essa troca, reivindica a presença de uma figura humana que desponta sob uma outra máscara. Neste caso, como a metafísica não consegue mais refinar o sujeito, ele acaba por se situar na tradição de um pensamento violento; e como a Dialética não lhe oferece uma centralidade superior, ele herda uma totalidade doentia, quase insustentável. Nietzsche (*apud* VATTIMO, 2002:11) já havia colocado uma boa referência para essas estruturas.

O mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é 'mais autêntica' do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é mais autêntica porque a autenticidade mesma – o próprio, a reapropriação – desvaneceu com a morte de Deus”.

---

⁷⁵ Uma civilização ou um modelo de cultura procura estender suas conquistas, dominando e apropriando-se de bens, busca processar a sua reapropriação como transmissão coerente de formas já consumadas. E esse modelo será autêntico se tudo o que reapropriar responder a uma essência metafísica, a ideia de uma ordem autêntica. A Dialética é a narrativa, ou o olhar, ou o discurso que alinhava uma ordem e, mais do que se dignificar a manter uma experiência, é o reconhecimento de uma excelência, de uma conquista. Por isso, sobre o que acontece, ela identifica figuras muito além do que se dá na experiência, e substancializa uma consciência histórica cuja inserção é a totalidade e, necessariamente, como seu aspecto de fio histórico, a reapropriação. É, pois, dialético, aquele que crê e se esforça em subjugar a existência, em identificá-la como uma possível ordem, a ordem pura do ser. Mas toda essa projetividade deixa de ser um fundamento, na medida em que, com o Ge-Stell, o homem começa a “abandonar o ser como fundamento” (VATTIMO, 1996:115). E esse abandono não se dá por um processo lógico de exclusão das bases da dialética, mas, pela impossibilidade de se alcançar por essas bases uma explicação que reconheça o que a história vem processando. A questão é que “tanto la dialéctica idealista como la materialista conciben la relación entre lo lógico y lo histórico en el sentido de la unidad de ambos momentos” (ZELANY, 1982:53). O lógico, no entanto, só é possível se se admite sobre a realidade a constatação de certas ordens e se coloca uma objetividade lógica sobre o histórico. Há, assim, um potencial crítico instrumentalizando as ações e inventando, para além do que se passa cotidianamente, uma construção aleatória. No caso da dialética materialista, “(...) el análisis de Marx se mueve a um mismo tiempo a dos niveles: al nivel Del desarrollo teórico (em ocasiones Marx habla de ‘desarrollo lógico’) y al del movimiento histórico real. El movimiento es derivado, de todos os modos, en el nivel del desarrollo teórico; en cierto sentido es también movimiento de la historia real, y concretamente de las interconexiones fundamentales de la historia real. Aunque resulte divergente del de la historia real y pueda discurrir en sentido contrario al suyo, el movimiento al nivel de la evolución teórica no es una construcción a priori; ‘reflexa’, por el contrario, sólo la vida de la materia”(ZELANY, 1982:55).

Nesse mundo, sem experiência autêntica,

(...) a historicidade constitutiva do Ge-Stell, entendida não só como perda das raízes, mas também no seu alcance ultrametafísico, enquanto aspecto do prelúdio *Ereignis*, marca a rememoração para o qual o *Ge-Stell* se apronta de uma historicidade ou temporalidade que se pode definir como débil ou despotenciada (VATTIMO, 1988:101).

A debilidade, assim, é o produto de uma nova apropriação. O debilitamento do ser e a manifestação explícita de sua essência temporal repercutirão sobre o homem colocando-o sob novas forças, que minam seus fundamentos e certezas. Toda estrutura metafísica, que lutava por um mundo verdadeiro além do mundo aparente, tinha por base a paixão pela fundamentação. E este mundo verdadeiro era visto como a razão suficiente do mundo sensível. E isto, mesmo

(...) incluso cuando se niega toda relación de causalidad entre los dos mundos, la cosa en sí cumple aún su función de fundamentación como lugar donde se alcanza lo esencial es decir otro mundo, distinto del presente (VATTIMO, 1989:133).

No entanto, com uma historicidade despotencializada, nossa subjetividade se altera, aproximando-se do mundo de todos os dias, não de um outro. E, aos poucos, abandona-se a ideia de que a

(...) realidad goza de un fondo homogéneo; que le pertenece un ser, ciertamente difícil de descubrir y engañoso. [De] Um ser que se oculta, pero que existe. La apariencia engañosa indica ya una distancia, pero no deja de ser la vieja historia, invertida, de una verdad que se destaca sobre un fondo (VATTIMO e ROVATTI, 1995:63).

Não há mais qualquer verdade que se destaca sobre o fundo, porque não há mais fundo; é isso o que parece constituir a nova modalidade de representação e, portanto, de uma outra gramática.

Segundo Vattimo (1995:31), na noção e na prática heideggerianas da *Verwindung* – la caída distorsionante y el ponerse de nuevo – encontra-se a característica del pensamiento pós-metafísico. Na *Verwindung* encontra-se o esforço radical para conceber o ser como “levantar acta de presença, levantar acta de despido” (VATTIMO, 1995:32). É o ser-aí, no mundo, em sua queda e em sua pertença, colocando-se novamente no mundo preocupado em aprender a si mesmo

e o próprio mundo. Pela *Verwindung*, essa caída no mundo e esse se colocar novamente, tem-se o pensamento ultrametafísico. Assim, para Vattimo, a *Verwindung*

(...) consiste, precisamente, em excluir categorías [da metafísica] aquello que la constituía como metafísicas: la pretensión de acceder a um ontos on. Uma vez eliminado este requerimiento, tales categorías adquieren sólo un valor de 'monumentos, herencia a la que se concebe la pietas debida a las huellas de lo que em outro tiempo há vivido. Tal vez pietas sea otro término, que, junto a An-Denken y a Verwindung, sirva para caracterizar el pensamiento débil de la ultra metafísica (VATTIMO, 1988:33).

A ultrametafísica arrola o débil ao fragilizar o pensamento forte, aproximando-o da *pietas*, que implica na admissão da mortalidade, da finitude, da caducidade. E o ser, base de todo pensamento forte, passa a ser aquilo que sucede – de cair-junto-com –, como as representações. Já não há nenhuma instância segura que escape à exuberância das coisas comuns e que não se apoie nas relações com o mundo. Por esta abordagem, fracassa a lógica do domínio, que havia colocado o homem como sujeito e, imediatamente, como senhor de todos os fins. Fracassa

(...) el hombre 'querido' por la razón para sus fines (...) [Que procurava] la seguridad y la liberación según un esquema que Hegel retoma de la tradición platónica cristiana, la negación de la historicidad, de la provisionalidad, de la perenne novedad de esta existencia (VATTIMO, 1989: 284).

Com esse fracasso,

(...) la experiencia fuerte del pensamiento, caracterizada por la posesión de la verdad y del fundamento absoluto [já não assegurava] las bases que legitiman el poder y la norma (CRESPI, 1995:342).

Sem essas bases, ou seja, sem a ideia de razão como domínio, a articulação entre uma ação com sentido e esse sentido sem as bases metafísicas, coloca o sujeito sobre uma variedade de noções, que vai situá-lo próximo do debilitamento.

Partindo de Del Lago (apud VATTIMO, 1988:138),

(...) la noción de debilidad indica, en primer término, el tomar conciencia de la sujeción a la ley de la necesidad, natural o divina, y el dolor irremediable que de ello se sigue.

Essa consciência não implica em retomar velhas categorias de uma racionalidade quase divina. Implica, sim, numa sujeição à crueza do real, ou seja, às leis da necessidade. Assim, essa sujeição pressupõe um caminho que se afasta da tradição metafísica, que é

(...) a tradição de um pensamento violento que, ao privilegiar categorias unificadoras, soberanas, generalizantes, no culto da arché, manifesta uma insegurança e um pathos de base a que reage com excesso de defesa. Todas as categorias metafísicas (o ser e os seus atributos; a causa primeira; o homem como responsável; mas também a vontade de poder, se for lida metafisicamente como afirmação e tomada de poder sobre o mundo) são categorias violentas; são enfraquecidas ou despotencializadas no sentido em que, por exemplo, Benjamin fala da percepção distraída do homem metropolitano. É a luz desta 'ontologia de declínio' que Heidegger pode falar do mundo técnico, daquilo a que ele chama o Ge-Stell – logo, a sociedade de massa – também como o lugar em que se anuncia o evento do ser” (VATTIMO, 1988:13-4).

O problema é que, fora desse pensamento violento, o sujeito ainda não é capaz de (ou não quer) tirar de seu corpo todo o senso que herdou da gramática moderna. E, se sente um certo desencantamento do mundo e, ao mesmo tempo, que as categorias que asseguram uma certa noção de competência comunicativa se enfraquecem, é porque, em todos os setores da representação humana, vem ocorrendo uma violenta refundamentação da noção de força.

Antes, a força necessária para legitimar qualquer sentido passava, sobretudo, pelo reconhecimento de grandes instituições, que moviam as forças modernas – como utopias.

No entanto, o todo, como gramática, ao acaso de seu próprio movimento, não reformulou seu problema de força e acabou contrapondo-se a seus próprios cânones. E isso abriu novas possibilidades para o sujeito. Se o todo, como produto histórico, não conseguiu manter-se fiel a certos fins, porque o sujeito, agora, não se soltaria desse pesado resíduo histórico e abraçaria suas próprias decisões? Aqui, o sentido está próximo da construção do super-homem, em Nietzsche. E o

(...) super-homem não é possível como simples indivíduo excepcional (se alguma vez fosse, seria talvez o *Freigest*); ele existe apenas enquanto tem um mundo e, por outro lado, não nasce de uma decisão individual, de uma 'metanoia' do indivíduo; quer uma preparação de gerações (VATTIMO, 1988:64).

Uma preparação, tudo bem, mas no âmbito de uma diferença que entrega ao sujeito a referência de uma obra e deslegitima o processo. Ainda há o processo; mas se atribui ao sujeito o dom da superação de um único processo histórico. Ainda, mesmo recusando bases históricas – não podemos esquecer isto –, é sobre essas bases que sujeitos serão eleitos e, por necessidade, vão exigir a sua própria presença. A busca por sua presença ainda se desdobra como evidência de um horizonte de representação dominante; mas, o que é que domina agora, se a presença de sujeitos fortes, um incremento do pensamento forte, se vê recolhida diante da explosão do pensamento fraco? E 'pensamento fraco' não quer dizer que o homem perdeu a sua imaginação e que, por isso, se recolhe imbecilizado. O pensamento fraco é uma condição. Atesta o dinamismo que afetou a modernidade e, contrário a ela, trouxe como referência o mundo 'da comunicação generalizada', repleto de linguagens. Assim, acusa o fim do pensamento forte e, como consequência, o fim do mundo moderno. Com o fim do mundo moderno começam a explodir representações locais, idioletos locais, necessários para minar as bases que davam sustentação à existência de um sujeito que, à imagem de uma história comum, poderia responder a si mesmo e aos outros com sentido, com sentido de uma adequação comum.

Minada essa adequação, a explosão de minirrationalidades demonstra que o velho sujeito, destituído de seus andrajos, cai sobre um contexto de nivelamento de diferentes, precisamente, da diferença sem itinerário, cujo caráter é sempre desaparecer na ilogicidade de uma paisagem de diferenças.

a) As medidas da fragilidade

Vivendo em um modo de operar sobrecarregado de sinais e, por isso, desqualificado de suas razões anteriores, o sujeito pode aparecer debilitado, sem um projeto aparente, a não ser o de responder às suas necessidades.⁷⁶ Neste caso,

---

⁷⁶ E ele, ao se apresentar como um sujeito idiota, à maneira do mundo e respondendo a esse mundo como ele se apresenta, é etiquetado como frágil, acabado ou sob uma clandestinidade obscena; como se não existisse ou desfrutasse de qualquer opinião sobre ele mesmo e sobre o mundo. É, assim, à maneira de quase toda literatura, a forma de negar ao homem comum que, para além das ordenações científicas ou acadêmicas, ele pode claramente bastar a si mesmo. E, bastar, porque sabe... sem alarde, sem desproporção.

toda a sua obra pode passar como irracional, sem ilusão, acomodada a um movimento de desconstrução – *unmaking* – que é, agora, o elemento que parece definir a cultura.

Assim, como é para o sujeito jogar esse jogo da sobrevivência, sabendo que ele vive tomado pela força da mídia, pela reorientação dos indivíduos dentro da família, pela desestabilidade das instituições políticas, pelo fracasso das ideologias e de inúmeros sonhos que regeram as gerações anteriores?

Adaptado ao universo do *unmaking*, o sujeito se integra a esse jogo como um objeto funcional, “rico de funcionalidade e de significação pobre, refere-se à atualidade e se esgota na cotidianidade” (BAUDRILLARD, 1989:89). Mas, ainda que funcional ou de significação pobre, consegue dialogar com o mundo, mesmo experimentando um certo esgotamento frente ao crescente espaço de desconforto conceitual. Frente a esse espaço, é necessário indagar: nessa funcionalidade, o sujeito tende mesmo a desaparecer/ceder o seu centro sem reconhecer a profunda diferença que há entre sua posição e uma gramática (ou mais gramáticas) que o compreende? Ou, ao contrário, não será uma paródia, recriada por essa gramática, querer tirar do sujeito qualquer vestígio de presença?

Ora, na desconstrução da gramática moderna e, conseqüentemente, na convenção de tantas outras, encontramos a medida da fragilidade. Que medida é essa? Sob o jogo dessa insuperável decadência ou, como insistirei mais a frente, de abertura, trabalhou-se teoricamente para criar o sujeito não como uma figura contaminada por múltiplas representações, mas, para fazê-lo desaparecer. O que se projetou? Sua extinção.

A velha gramática moderna, com a intensificação da diferença – que situa o perspectivismo –, assistiu à abertura de suas bases. Aberta – o que para alguns reflete seu fim –, certos testemunhos – figuras que passavam pelo contágio dessas bases –, elucidaram o aspecto de desconstrução do sujeito, uma atitude fincada no horizonte da própria desconstrução do real. O significado decisivo é que, como observamos, pela desconstrução afirma-se o esvaziamento do todo e, como consequência, do sujeito. Mas, se o todo – o moderno – desaparece, o todo, agora,

passa a ser uma totalidade diluída ou dissimulada em nichos de representação. A ideia do todo, assim, passa de uma visão de um único centro para uma visão de um todo inaudível, marchando rumo ao movimento de um todo inconsistente. O todo desaparece? Não. A sua condição mais essencial ainda predomina: de um todo de partes. Ora, assim como antes, fixa-se sobre uma só presença todas as presenças, abservando que o sujeito forte perde a sua capacidade de anunciar-se e que uma outra figura obtém seu espaço. E, aquele que consegue anunciar-se, anuncia-se porque retira-se para uma outra gramática, viva no território em que se dão os acontecimentos corriqueiros, cotidianos.

É evidente que o modo de operar pós-moderno já se despediu das grandes narrativas que afirmavam uma racionalidade para o mundo ou, que sustentavam inúmeras formas de emancipação para a humanidade. Se assim, que caminhos ou que tipo de pensamento o sujeito poderia tomar sabendo que não há mais qualquer modalidade de pensamento totalizante ou que poucos são os que sustentam uma ilusão de unificação das pluralidades das formas de vida, de perspectiva e de linguagem?

Mas, para reconhecer o sujeito e saber o que ele apreende, é preciso visitá-lo. E, visitá-lo, sem afastá-lo de onde ele está e sem absorvê-lo, de antemão, por um horizonte onde tudo se perdeu. Tem sido comum jogá-lo no anonimato e sobre as fundações de um presente amplamente desconstruído. Pelas possibilidades desconstrutivas, pretende-se anular qualquer manifestação de uma vontade que pergunta/questiona por sentido. Neste caso, é a inserção ou um tipo de herança falando mais do que os fatos. E se essa herança fala de vazio, então acaba-se adquirindo uma espécie de horizonte de sentido que, aquém das diferenças, institui uma diferença que nada vale, a não ser para anular o sujeito e apresentá-lo como uma figura disparatada⁷⁷.

---

⁷⁷ Ora, o homem, mesmo que disparatado, não desconhece o que é ou o lugar que ocupa! Percebe quando certos ritmos se alteram e, se obrigado a sair de seu lugar ou estabelecer novas relações – seja com o que for – ou mesmo se afastar das velhas causas sociais e políticas, ele o fará; obrigações ou empecos jamais anularão a força de reconhecimento do sujeito. E se jogam sobre esse reconhecimento a argumentação de que ele se perde, porque já não pensa, ou de que se mostra enfraquecido, as condições que encontramos no real *idiotès* provarão o contrário. Como se o homem tivesse perdido a prudência, já que reduzido à desordem do mundo e não pudesse mais se orientar. Mas, ele sabe muito bem se orientar: só que agora não mais de forma generalista, mas de forma mínima, porque aprendeu a desconfiar do que está fora de seu domus; só que agora,

Por que isso? Porque a maioria dos que pensam a contemporaneidade continuam viciosamente presos aos seus velhos hábitos, olhando o novo com sua linguagem carcomida por esse mesmo novo. E se ausentam, não é só porque uma paisagem os devora, mas, e também, porque eles já se integram a ela separados. Separados, porque se integram ao novo antecipando os seus movimentos, assentando sobre o presente uma conexão de sentidos de rotura, que aludem à afirmação de qualquer valor, menos, do real *como idiota*. No momento em que

(...) os grandes sistemas caminham para o acaso em meio a drama e escárnio, e que talvez tenha chegado o tempo de voltarmos nossa atenção para os fenômenos minúsculos, incoerentes, pontuais e passavelmente insensatos que constituem o essencial da estrutura individual e social (MAFFESOLI, 1988:36),

esses teóricos ainda "continuam como funcionários do pensamento" (MAFFESOLI, 1988:48), defendendo o conformismo que reina no seu mundo intelectual. E esse conformismo se enquadra numa velha continuidade histórica.

O pensamento de Vattimo, mesmo se aproximando dessa continuidade, afasta-se um pouco dela. Com mais cuidado, não enxergou o presente como decadente ou, como o lugar/tempo em que se nega o pensamento. Quanto ao homem, colocou-o em outro lugar, estendido sobre o ser-aí, acreditando na sua possibilidade, aquém de toda desconstrução, para fazer-se. No entanto, ao referendar o pensamento fraco e acusar o fim do mundo moderno, aponta para o fim do pensamento forte, estendendo esse fim à ideia de sujeito.

Mas, qual pensamento forte desaparece? Dos centros que emanavam poder e força? Mas para onde foram os novos centros e seus poderes? Desapareceram? Aqui está o blefe majestoso da própria gramática moderna: passar de um horizonte a outro sem alterar seu lugar. Um mistério impalpável? Claro que não. Insisto: o moderno está aí, ainda mais intenso e imperceptivelmente (se se quer a ilusão)

---

observando o espaço do trabalho/economia como uma localidade estrangeira, no qual se joga para retirar seu suporte de sobrevivência, que sabe só ser possível permanecendo entre o local (seu interesse) e o que é fora/maior (que o obriga a entrar e sair quase sem afeto); só que agora demonstrando que o conhecimento local, o saber local, guarda a única comunhão que ele tem com o mundo e com suas coisas, aprendendo a transitar por discursos e a reconhecer que, mesmo que impositivos/divertidos (midiáticas) ou, inquiritórias (corporativas), eles não servem para distanciar-lo de sua gramática e fragilizá-lo.

manifestando seus fins. E o sujeito? Ora, como é que se pode extinguir a 'figura' que continua a dar as rédeas – políticas, culturais etc. – desde a mais tenra modernidade? É claro: ele não é o mesmo. Mas, minimamente guardado na fronteira com seu progenitor, ele só mudou de ares, aprimorou esses ares e, indissociável de seus fins, tornou-os mais risíveis e estéticos, nem por isso menos visíveis ou sentidos.

Vattimo ainda argumenta, sobre a influência do pensamento fraco, que o homem pode emancipar-se. Como? Ele fala em desenraizamento, ou seja, da liberação das diferenças, dos elementos locais; da capacidade do homem, em meio ao mundo da comunicação generalizada, marcado pela multiplicidade das racionalidades locais, de gerar a sua própria gramática e afirmar o seu idioleto.

Ora, ainda assim, jogando com elementos que se antagonizam – o pensar forte e o fraco –, Vattimo parece criar uma representação que não admite coexistências e, como consequência, de que o forte e o fraco, num único contexto, gravitem para uma só órbita, a do pensar fraco. Neste caso, com o fim do pensamento forte, seu representante – o sujeito moderno – desaparece. E em seu lugar, minorias – sem nome –, que representam subculturas, assumem uma outra narrativa. Por essa interpretação, o homem, como sujeito, não é reconhecido em suas possibilidades anunciativas. Como se ele, ao ser anunciado, permanecesse sob o jugo do contexto em que é jogado e onde todas as crises explodem. Neste caso, se não há sujeito, mas idioletos, então o sujeito se torna intérprete de uma ausência e, como todos os sistemas que antecipam seu jogo, dado como vazio.

Na verdade, não é mesmo fácil ou confortável – sem o olhar trágico – viver uma contemporaneidade que, para Lipovetsky e Serroy (2011:11) apresenta-se como cultura-mundo, que

Além da cultura erudita e nobre, impõe-se a cultura ampliada do capitalismo, do individualismo e da tecnociência, uma cultura globalitária que estrutura de maneira radicalmente nova a relação do homem consigo e com o mundo. Uma cultura-mundo que não reflete o mundo, mas o constitui, o engendra, o modela, o faz evoluir, e isso de maneira planetária.

Mas, se compreendemos a contemporaneidade como cultura-mundo, a realidade ainda aparece ordenada, como sentido de uma totalidade. O que necessitaríamos? Compreender isso... nada mais. A questão é que, muito mais do que essa totalidade planetária, a realidade aparece como um lugar de lugares indiferentes, então, sem qualquer conexão com aquilo que determinado sujeito acolhe. E se ele consome algo, o que é consumido traz, unicamente, a ideia de uma dada pertença e de um entendimento menor, já que não pode assegurar que o mundo que acolhe é o mundo mesmo, sempre imprevisível. Nessas condições, ao contrário da admissão de uma realidade *idiota*, procura-se – no campo das interpretações – regressar às bases reguladoras do pensamento moderno, como o faz Lipovetsky e Serroy, com a ideia de cultura-mundo. E, ao mesmo tempo, considera-se como fundamento, mesmo que o desejo seja a ruptura, regressar às ilusões modernas; ilusões que teimam em desejar a fantasia de gigantescas ordens.

Assim, temos que admitir que o argumento que coloca o pensamento fraco sobre o pensamento forte é, ainda, um modo de proceder que reproduz os fins modernos. Nunca um com os outros ou, ainda mais, uma fractalidade irreconciliável. Sempre algo se sobrepondo ou anulando algo, como se a história só pudesse prosseguir se, como coerência, sua estrutura mantivesse uma dada lógica, aqui, a da exclusão. Novamente, fantasias! Novamente, dialética⁷⁸.

Nessa nova ordem, de supostas racionalidades locais, toda interpretação recai sobre uma falsa pluralidade de representações incomuns, dando ao incomum ou a essa pluralidade, a autenticidade de um discurso ou, o sentido da narrativa de uma gramática. Neste caso, o que pode parecer diferença guarda um nexo primitivo com as razões da dialética (ainda procurando atingir uma síntese) ou, mesmo, do valor metafísico. Ainda, determinado modelo é o tecido para constituir as representações. E se o modelo é o pensamento fraco, tudo mais terá este sentido.

---

⁷⁸ Novamente, a “Dialética, como (...) la pretención de hacer saltar el continuum de la historia es la condición para no renunciar al acepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo” (LANCEROS, 1994:156).

Assim, por toda parte, "refletindo a desintegração dos pontos de referência sociais mais comuns, mais básicos, provocados pela nova organização do mundo" (LIPOVETSKY e SERROY, 2011:31), admite-se que o sujeito não escapa a esse modelo. Lacan (*apud* FINK, 1998:55-70) dirá "que ele não é o indivíduo, ou o sujeito do enunciado, e que ele não aparece em nenhum lugar no que é dito". E sobre esse sujeito, sempre eclipsado, o que permanece é o espírito de sua apropriação pelo modelo; um mecanismo ainda repetitivo do velho desejo humanista: impor a toda atualidade uma substância, ou seja, ao que se anuncia, uma boa essência. O que quero dizer? Que a instância fundadora, agora, relaciona-se à ideia do nada. E o nada como uma essência que gesta explicações e situa o homem. O homem, assim, como uma máscara que se destitui de gesta e, por isso, aparece impotente. Esse sentido tem reelaborado nossas representações e fundado um programa para olhar, explicar e perceber o homem.

Não é estranho que, sobre os emblemas de um modelo conectado a esse nada – uma essência –, se elabore uma nova historicidade ou se pense no destino a partir de uma brecha desconstrutiva. Assim, distantes do sujeito que se realiza no "cá embaixo de sua hominidade" (JANKÉLÉVITCH, 1995:223), a prosa teórica contemporânea se afasta da gramática que pode dar sentido a uma outra originalidade do sujeito, totalmente abrigado de hábitos comuns – idiotas – e por isso trágica.

Novamente: a falta de objetivo/sentido das coisas, do homem e da vida, não deveria nos assustar. E, muito menos, a compreensão de nossa incapacidade para definir o mundo e superestimar a existência. Nada podemos! É por isso que, sobre uma desorientação majestosa, deveríamos admitir que podemos qualquer coisa. E que podemos, para além de nossas ações e lugares, como sujeitos distintos, cada qual com seu equipamento, infiltrados num mundo de que pouco sabemos e que se faz em sua dimensão *idiot*a. Nessa dimensão, insisto, o mundo e sua imageria continuam vivos, assim como os sujeitos. Ninguém perdeu 'sua história', seus sentidos e uma narrativa para jogar o jogo da existência. Por exemplo, como Paula Lima (*in* SANTOS, 2009:133,179), uma dona-de-casa e operária que se envolve na luta contra o desemprego, no ABC paulista. E que, longe de se perder num suposto universo de vazios, reconhece seu lugar, o que pode e sua linguagem.

O grande problema, como sempre, é que insistimos em não passar à esfera trágica e reconhecer que nunca podemos encontrar, sobre qualquer gramática, a legitimidade do mundo. E, por essa insistência, consumimos o mundo sem nos desvencilhar de velhos vícios, que justificam-no por uma gramática que repercute essências e funda-se numa substância qualquer, mesmo que seja a do abandono, do nada. E se na contemporaneidade sente-se a “vertigem eclética das formas, ou a vertigem eclética dos prazeres, que já era a figura do barroco” (BAUDRILLARD, 1992:24), e se pressente que por trás de cada uma das imagens contemporâneas algo desapareceu, e que agora elas são apenas isso, o vestígio de algo que desapareceu, nada melhor do que pensar os acontecimentos segundo um modelo que empurra o sujeito para o seu desaparecimento, e aí, para o ser-aí, jogado ou apresentado em seu abandono. Como Trías (1994:287), que afirma sobre essas imagens contemporâneas que

(...) no se necesita a Dios para crear un mundo. El sujeto de la técnica emancipadora (Ueberschensch, superhombre) lo crea y lo recrea con sólo hacer entrar en razón de modo técnico todo el hacer de lo mundano. (...) Nada hay que no sea, potencialmente, efecto, producto o materia potencial de ese cálculo infinito que ha descendido del Dios calculador (Leibniz) al sujeto de ese cálculo, sujeto inmanente de la voluntad técnica o superhombre.

Não há problema em admitir a liquidação ou a fractalização dos sentidos. A vontade técnica pode muito bem agir aí. O problema é afirmar o acaso primordial, a desordem e, no limite, a experiência do emudecimento da razão diante de um real que se resume a coincidir com ele mesmo, recusando a sustentação de uma instância outra, seja ela religiosa, ontológica, metafísica ou histórica (ROSSET, 1989a:227). Ou, ainda, no campo do valor, como para Jankélévitch, tocar uma ética que apareça como

(...) fundamento absoluto (...) não de um absoluto intemporal e substancial que a reflexão revelaria num ato de conhecimento, mas de um absoluto que é a própria trama do tempo, o fazer e o agir na sua espontaneidade absoluta, que coisa alguma garante de fora e que possuem o encargo temível de inventar o mundo e o homem (TROTIGNON, 1969:85).

Mas, mesmo Jankélévitch, esbarra na esfera do real *idiot*a. Esbarra, porque ao tratar de um absoluto, seu pensamento experimenta uma adequação, mesmo que mínima, com a metafísica: a trama do tempo, se não for trágica, acessa um modelo e instaura uma gramática reguladora. E Ele prossegue em sua problematização sobre a vida, com o conceito de metempírico. O metempírico é

(...) o transcendente no seio do imanente, o infinito no seio do finito, a novidade no seio da repetição indefinida do mesmo. Essa defasagem dentro de si é uma ilusão da subjetividade, mas uma lei objetiva do curso do mundo. Entendamos bem: o curso do mundo não é o curso da natureza, mas aquilo que, na minha experiência vivida, está fora de meu poder de modificação. O nascimento, a fuga do tempo, o aparecimento do futuro, a morte inelutável são tantas finitudes metempíricas, que encerram nelas a lei objetiva da subjetividade, de que a filosofia moral é a tomada de consciência e a expressão (TROTIGNON, 1969:86).

Novamente, uma pequena manifestação do pensamento trágico na interpretação de Jankélévitch. Com o metempírico ele quase equaciona a explosão de linguagens e signos com algo facilmente identificável: a impossibilidade de se ter o curso do mundo. E, neste caso, o sujeito não se sucumbiria a uma suposta impossibilidade de compreensão de narrativas e experiências correspondentes ao seu tempo e nem se reconheceria um abandonado. Mesmo penetrado por uma pletora de representações, ele criaria a condição de sua objetividade.

A questão, no entanto, é que Jankélévitch, como tantos outros, ainda quer a manutenção de certos fundamentos sobre os signos linguísticos, sustentando uma certa objetividade sobre uma desordem aparente. A sua diferença para com os herdeiros radicais de Heidegger – Lacan, Badiou etc. – é que a noção de nada não pré-figura uma queda do sujeito num caos irreconciliável, mas o contrário. O nada de Jankélévitch marca a intensificação de uma presença: a do sujeito marcado pela razão que, sobre a razão, anuncia que ele próprio é pequeno; mais que um juiz, o reconhecimento de que pertence.

Antes de afirmar que o sujeito não é nada, é preferível, sempre, conciliá-lo com uma paisagem que leva-o a ser um fenômeno central no curso dos acontecimentos; um fenômeno central, sem ser autenticamente o centro, mas o seu fundo decorativo. Neste caso, o sujeito é mais uma entre tantas conexões, não o que as antecipa.

b) Desconstrução ou afirmação do sujeito?

Neste ponto, creio, toda tensão com os teóricos da desconstrução e, mesmo, com Vattimo. A ideia de um centro homogeneizador da cultura concentra, triunfalmente, um padrão para a análise da condição humana desde a Antiguidade. Como se não fosse possível pensar o homem sob o aparato trágico, um aparato que nada denuncia e que denuncia tudo, que perde de vista os centros e que considera os vestígios – de cada homem ou cultura – como princípios incompatíveis com as ideias de universalidade ou de totalidade. Não há totalidade! A ideia de centro, assim, tomando todas as identidades e estruturas e criando um contexto que tende a ser explicitado de um único lugar para todos os outros, encobre a vitalidade das particularidades e fixa, sem nenhuma combinação, o particular pelo geral (o todo).

Ora, pode até parecer que a ideia do pensamento fraco desestabilize ou negue a noção de centro, por admitir o fim do moderno e de uma dada história. Mas, ao lançar sobre o pensamento forte o pensamento fraco – seu oposto –, retoma o velho hábito de afirmar sobre a morte de um a proliferação do outro e, por toda parte, oferecendo ao todo integrado um todo/centro das partes. Certamente, há um padrão nesses arranjos teóricos. Eles servem para dar prosseguimento e, mesmo, restaurar um tipo de abordagem. E, se alcançam certas bases, não destrõem as bases sobre as quais teimam em se afastar. Só se afastariam se, como centro, reconhecessem o inconcluso espaço de manifestação de um sujeito que, solto num maremoto gramatical, veste-se com seus próprios emblemas (o próprio levado pela influência de territórios que se abrem, mesclam-se e se misturam) e se reconhece vigilante, estreito, num mundo *idiota* e, por isso, com o que se dá a ver, pois que ao seu lado e em seu itinerário.

No entanto, no pensamento fraco, está implícita toda a derrocada dos sentidos e, conseqüentemente, o prelúdio do desaparecimento do sujeito. De um sujeito que, sem alcance, se perde em seu meio e aparece como o vazio (Lipovetsky), como evento (Badiou), fractalizado (Baudrillard) ou, como Vattimo deseja, ressurgente como expressão do pensamento fraco.

Mas, o pensamento fraco, para Vattimo, significa

(...) considerar que el sentido de nuestro devenir 'occidental', judeocristiano y también iluminista, es el debilitamiento de las presuntas estructuras fuertes del ser: del estado autoritario al democrático, de la creencia en la evidencia de consciencia a la tesis freudiana de las pulsiones inconscientes, de la certeza de la objetividad a la sospecha marxista y nietzscheana respecto de las ideologías. Aun los entes de los que habla la física hoy son todo excepto 'reales' en el sentido del conejo gavagar (VATTIMO, 2001:5).

Considerando este '*debilitamiento*', admite-se um pensamento que já não se orienta para a origem ou fundamento, mas para a proximidade. E este pensamento da proximidade poderia definir-se também como

(...) um pensamento do erro, ou melhor ainda, da errância, para sublinhar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de observar o devir das construções 'falsas' da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de errâncias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o ser da realidade. (...) Já que, como se dirá em *O Crepúsculo dos Deuses*, o mundo verdadeiro se tornou fábula e com ele se dissolveu também o mundo 'aparente' – todos esses erros são antes errâncias, o devir de formações espirituais cuja única regra é uma certa continuidade histórica, sem qualquer relação com uma qualquer verdade fundamental (VATTIMO, 1987:135).

Sem a verdade, no sentido da *Aufklärung*, o sujeito perde o seu amparo histórico. Pode, como muitos teóricos desejam, revelar-se em sua queda psíquica, na expressão de seu fim ou, reorientando-se para a condição de uma figura que elege seu idioleto como sinal de uma outra forma de consciência. Uma consciência que se adapta a um novo horizonte de verdade, que se

(...) establece de esta manera libre, pero 'impura', análoga a la del sentido común del que habla Kant en la crítica del juicio. Los vínculos, las relaciones, las distintas pertenencias constituyen la sustancia de la pietas: ésta no solo esboza una lógica-retórica de la verdad 'débil', sino que también pone las bases de una posible ética, en la que los valores supremos – los que actúan como bienes en sí, y no para otros – serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo, es decir, todo aquello que se ofrece que estimula la interpretación: una ética de 'bienes', antes que de 'imperativos' (VATTIMO, 1995:39).

À imagem da *pietas* e dessa ideia de '*bienes*', o pensamento fraco aparece distanciando-se como um mediador menor de sua própria imagem. O que equivale a dizer que ele assume uma outra condição, abandonando uma gramática tradicional e passando a enxergar o mundo por seu idioleto. Um idioleto que salta

de uma paisagem que se esgota – um blefe –, e que joga com a ideia da interpretação, o processo que passa a mediar para alcançar a sua verdade. Neste caso, não se trata de uma verdade que assalta o verdadeiro e funda essências. E como o verdadeiro não está enraizado em qualquer forma de deciframento ou desmascaramento (VATTIMO, 1995:39), essa figura aparece como simples expressão de algo, sem a ideia de domínio. Se as

(...) filiações são incertas, de identidades genéticas aleatórias, de personalidades fractais e de redes complexas [isso não quer dizer que a sua] consistência – do indivíduo – mais funda está posta em questão (GUILLEBAUD, 2003:253)

ou, ainda, como quer o filósofo Meyer (apud GUILLEBAUD, 2003:254-5), ao falar de um tipo, o do egocentrismo *New Age*:

(...) cada qual quer o que o outro quer porque este o quer e não porque razões intrínsecas, ora fragilizadas, determinem tal escolha. O homem tornou-se sem qualidades, suporte vazio de um narcisismo exaustor, em que cada um é o contador frustrado do que faz o seu vizinho, o negociante de sua própria tolice arrogante, imerso em bem estar e na certeza de ser 'como todo mundo': em suma um ser que conta. Às expensas do outro, que faz o mesmo, embora seja ele próprio o mesmo.

Num contexto inteiramente outro, é fácil retomar valores extemporâneos e querer que um velho programa e seus resíduos conceituais amortecem a força de um mundo que se identifica com a idiotia. E o objetivo alegado é o de restaurar um 'emblema qualquer', indissociável de uma certa ordem, necessária para conter um tipo de desequilíbrio. É quase impossível experimentar uma noção de história que traz como seu idioma uma concepção retórica da verdade. Sem qualquer clareza e sem esboçar segurança, a retórica brada representações que só tem valor na agoridade. Fala, mas ao falar, parece não deixar sobre o real representações que possam servir como um itinerário para essa figura humana orientar-se sobre o que ela pode e o que ela é. Dá-lhe uma camada de sentido, reconhecendo que ela é sempre o que não se espera e que está aí desde sempre (PELBART, 2000:123).

Ora, esse argumento é um blefe! Todo homem tem o seu itinerário. Sabe, mesmo que pouco – todos nós nos encontramos aqui –, de si mesmo. Traz, assim, a capacidade de ser, em qualquer tempo, alguém que ajuíza algo, que pensa para,

que pensa sobre, que escolhe. Assim, considerar o homem como um sujeito vazio, que nada sabe do mundo e que nada pode, é o mesmo que ignorar sua maior máscara: ser *idiota*. E nessa condição, não é exagero afirmar que o homem, como sujeito, sempre sabe. O que sabe, no entanto, trata-se de uma condição que responde às circunstâncias que envolvem esse sujeito e que, por ele, são repercutidas. É que o seu saber, agora, é um saber recolhido, que mescla tradição-fé-agoridade e que recruta, para expressar-se, toda pertinência, aberrante ou não, desde que necessária. Admitir isso não é admitir que esse sujeito realizou uma análise apurada do mundo e de sua vida e inferiu uma revisão geral de sua condição. Neste caso, aconteceu, ao acaso de certas convenções. E, sobre acasos, ele não perdeu o rumo ou passou para um outro lado – do forte para o fraco; simplesmente, sentiu o curso das coisas, sem se oferecer para este ou aquele experimento. E ao contrário de se colocar mais distante do real, ele fez justamente o contrário, precisamente, ao sofrer o peso de um mundo maior e se encontrar sob a abertura de seus velhos patrimônios, ele se fecha, sente a si mesmo e traz como efeito o seu cenário, a excelência de seu cenário como centro, que responde aos outros centros – agora menores –, mas nem por isso sem força.

Ao tratar desse cenário, o sujeito percebe que o mundo – seus valores, sua narrativa, sua gramática – desceu à idiotia, tornou-se chulo, comum, simples. Como se ele despertasse para a descoberta de forças muito mais fortes que a própria força requerida pela modernidade. Forte, no sentido de liberar no sujeito a sua capacidade de reconhecer-se como um igual; uma igualdade que nivela a vulgaridade humana colocando num mesmo patamar o grande e o pequeno, o faustoso e o pobre, o nobre e o escravo. Mas, sem ilusões! Em um mesmo lugar, mas, cada qual ocupando o seu posto no cenário dos velhos papéis, como figuras de um sistema. Neste caso, a diferença deste sujeito idiota com a do sujeito do pensamento fraco, pode ser encontrada na ideia de pertença. O sujeito idiota pertence ao acontecimento, está na velocidade – como quer Paul Virilio –, segundo a apoteose de suas interpretações, conforme os modelos da gramática que reconhece. E, isto, porque o homem, ao se inscrever em seu próprio território e reconhecer os seus e os detritos – gramaticais – alheios, começa a caminhar sem o peso de certas ordenações – ainda que ordenado –, deixando de lado sua velha

atitude de condescendência para o que, sempre, desejava estalar seus miolos. E, se assim, ele aparece como um desobediente para aquele que sempre comemorou a sua audiência passiva. E o desobediente não pode ser sujeito. Sujeito, como desejam os desconstrutores, é aquele que não sabe de si, mesmo porque, ao saber, sabe intitulado-se como um corpo obediente, um reverenciador que espelha a figura alheia. Ora, o desobediente não desobedesse nada! Ele passou – forçado que foi a crescer por si mesmo –, aquecido pela retórica de uma sociedade de sujeitos que, sobre a igualdade, zelava pela vitalidade de um sistema assegurando sujeitos obedientes. Assim, não é que não temos sujeitos; é que os sujeitos, agora, guardam uma certa equidade, a saber, eles sabem, por isso blefam, por isso ignoram contratos, uma suposta vida moral ou religiosa etc.

Nesses moldes, o sujeito não pretende congelar fluxos ou afirmar uma representação teórica sobre a sua existência e, muito menos, em crer plenamente em pensadores ou narrativas que teimam em pensar sua vida. Reconhece que é a vida vivida que fomenta a sua passagem e indica-lhe uma possível impressão das coisas que sabe, ignora ou não se interessa. E, por essa impressão, reconhece que a vida é muito pouca, um quase nada de convenções, sentindo-a como trágica, mesmo sem reconhecê-la trágica.

Mas, o que se quer, segue como Pelbart (2000:16) deseja:

(...) ganharíamos mais em reconhecer essa nova paisagem metaestável, onde habitamos ondas, fluxos, uma multiplicidade de componentes fluidos, turbulências moleculares, flutuações, evanescências, e a partir daí admitir a emergência, de um tipo de subjetividade 'quântica', com seus novos perigos mas também novas potências.

O pensamento débil parece corresponder com esse tipo de inteligibilidade do mundo. É, antes, o resultado de uma ontologia que concebe o ser como transmissão e monumento e que, sobre a 'figura humana', conserva-lhe as ilusões de liberdade. Não é à toa que Vattimo trata da liberação das diferenças. Para ele,

Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de todas as regras, a manifestação informe da demarcação: também os dialectos têm uma gramática e uma sintaxe, mas só quando conquistam dignidade e visibilidade descobrem a sua própria gramática. A libertação das diversidades é um acto com que elas "tomam a palavra", se apresentam, "se põem em forma" de modo a

poderem tornar-se reconhecidas; de modo algum uma manifestação bruta de imediato (VATTIMO, 1992:15).

Aventurando-se sobre um patrimônio constituído – sem ser um conjunto unitário – essa figura procede em direção ao seu desenraizamento, sem se preocupar se está ou não no fim. E como se estivesse no centro dos acontecimentos, retraça seu papel e se afasta de um engajamento suicida. De antemão, sabe da *pietas* e desconfia de um otimismo vão ou de um negativismo decaído da *ratio*. Inserido, as velhas pressões desaparecem, quando o que ele percebe estilhaça sob a *Verwindung*. E a *Verwindung* segue em direção à caducidade, deslegitimando os alicerces de uma velha *ratio*, e possibilitando uma outra compreensão da realidade. Mas o que isso quer dizer? Que a figura humana, já que desenraizada de um tipo de real, consegue articular um outro dialeto, sobre tantos outros, e alcançar outros mundos possíveis. Ora, não existem outros mundos possíveis! E, muito menos, essa possibilidade de se desenraizar. Vattimo (1992:16) insiste: "viver neste mundo múltiplo significa fazer experiência da liberdade como oscilação contínua entre pertença e desenraizamento".

No entanto, toda essa suposta liberdade ou desenraizamento, encontra-se no real *idiota* ou, como quer Almeida (2012:s/p), na realidade trágica – o que Vattimo não observa. E a

(...) realidade trágica, a saber: a singularidade, o acaso e a insignificância. Não há ordem hierárquica nem cronológica nessas bases, mas reversibilidade e contemplação. [Então] A afirmação da singularidade: tudo o que existe, existe singularmente, ocupa um lugar e um tempo. (...) singularidade que é também o múltiplo. Nada se reduz a nenhum princípio, cada singularidade sendo a expressão das múltiplas singularidades de tudo o que existe. A singularidade é afirmação de força e intensidade, presença e afronta. Redutível apenas a ela mesma, é incapaz de produzir, de gerar multiplicidades, de se comunicar, mas é expressão do múltiplo, pois o múltiplo afirma-se preservando toda a singularidade (...). [Quanto ao acaso], as intensidades são dadas ao acaso, embora flutuem pela ação das forças. Isso significa que no momento constituinte da existência, é o acaso que atua; na existência constituída, são as forças. (...) As intensidades, combinadas e distribuídas ao acaso, e que ao longo do tempo foi recombinação ao acaso e pela interação de forças, perfazem o que compreendemos hoje como homem, seja no viés biológico ou cultural. Existir no homem uma consciência capaz de conhecer e expressar-se é intensidade dada ao acaso. Na singularidade de cada consciência são as forças que interagem com as intensidades, mas as intensidades foram geradas ao acaso.

[Quanto à insignificância] (...) se o homem é consciência e a consciência de si resolve em conhecimento, traduzível em linguagens, o mundo é inconsciência e insignificância. O mundo não produz linguagem, não opera sentidos, não tem finalidade, razão para existir.

Nessa insignificância, o homem não tem saídas. E, operando ou não significados – todos convenções –, isso não vai ser útil para muita coisa, a não ser se o útil for jogar... seu único fim.

Até pode parecer que o trágico se iguale à manifestação do pensamento fraco. Vattimo e Rovatti (1995) assinalam que o débil (fraco)

(...) equivale a una determinada actitud cognoscitiva. Parece que lo que está en juego son modos o categorías del conocimiento, un concreto tipo de saber. Los fragmentos nietzscheanos sobre el nihilismo pueden de nuevo servir-nos de ilustración: fin, unidad y ser eran, en ellos, los ídolos que había que derribar. Pero por qué distinguirlos? El objetivo, de hecho, es uno, único. Un modelo que superpone coincide perfectamente con la realidad, se identifica con ella. Pero esa pauta no existe, a pesar de que constantemente estemos evocándola. Imperfección del modelo, que debería ser más dúctil, más elástico, menos rígido? Acaso deberemos acostumbrarnos a considerarlo como una simple aproximación, necesariamente defectuosa, como un indicador, como una señal? (...) El pensamiento débil postula una modificación tanto del objeto del conocimiento cuanto del sujeto que conece. A estos resultados nos empuja la desconstrucción nihilista de las categorías fundamentales, el intento de quebrar el poder o, si se quiere, la 'fuerza' de la unidad. El uno al que se adecua el conocimiento: he aquí el punto que hay que debilitar; y esto, con la finalidad de advertir, antes que nada, que esa fuerza está anclada en la seguridad que atribuimos a nuestras ideas de la realidad y de nosotros mismos.

Mas o débil (fraco) não pressupõe um tipo de reconciliação da figura humana com o mundo. Esboça, sim, uma posição contrária a noção de sua integração com esse mesmo mundo, de significação nula. Certamente, o exercício da fragilidade não corresponde à ideia de um homem “definível em termos de natureza, de essência, de estrutura estável” (VATTIMO, 1988:86), o que corresponderia com o pensamento trágico. Mas, mesmo que não seja definível como natureza ou essência, essa figura humana tende a se reportar a algo, a saber, uma potência para ser... livre. Por essa potência, Vattimo caminha com os

(...) Filósofos niilistas como Nietzsche e Heidegger (mas também pragmatistas como Dewey ou Wittgenstein), ao ilustrarem que o ser não

coincide necessariamente com aquilo que é estável, fixo, permanente, mas tem antes a ver com o acontecimento, o consenso, o diálogo, a interpretação, [que] esforçam-se por nos tornar capazes de alcançar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como chance de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos (VATTIMO, 1992:17).

Ora, não há outro modo de ser, para os homens. O homem é sempre idiota, nada, simples. Pertence a esse nada simbólico, que é suficiente para afastá-lo das ideias de essência, de fundamento ou, de que há um modelo de objetividade gerindo a sua consciência. Aqui, sem bases fixas para assaltar a realidade, a figura do sujeito idiota se mostra capaz para manipular uma ou várias narrativas e se fazer apto para jogar, seja o que for. O sujeito frágil, ao contrário, herdeiro de uma incapacidade, porque, ao perder o sentido de pertença em um mundo de fundamentos, terá que se reencontrar em outros fundamentos, ainda que frágeis. Seu mais radical espectro: o de corresponder a uma outra realidade e se dar como produto de seu idioleto, que renova o que foi perdido. Sem esse idioleto e seus fins, ele morre. Assim, Colocando-se nesse mundo, sobre indicações quase sempre intraduzíveis, resta a esse sujeito aderir e jogar com a sua diversidade, procurando, sobre sua interpretação, os seus critérios de pertença, não de evidência. E um pertencer que vai lançá-lo à possibilidade, mesmo que outra, de reordenar o mundo. Reordenar? Esse desejo ainda pertence à modernidade.

Mas, se observarmos, segundo as maneiras próprias do mundo – sempre acasos – e sobre a figura do sujeito idiota, perceberemos que ele não recusa nenhuma estrutura mesmo que velha. É que se tornou demasiadamente complexo articular explicações, ou mesmo situar um único conceito. Pode-se brincar com todas as razões, abordar ou compreender certos processos sob o signo de qualquer status, consciente de que nada pode ser sustentado seriamente. O que se pode: ilustrar uma obra, tocando toda a sua cacofonia.

O que temos? Que a idiotia rompeu com as grandes referências e se apresentou como o maior código para o sujeito. A verdade sobre a idiotia: o blefe. A existência, uma categoria desse mesmo blefe, sem qualquer processo lógico para garantir ao sujeito a verdade. O sentido imediato do sujeito: fazer-se, mesmo sabendo que o que ele faz, pensa ou admite, de nada vale, a não ser no jogo que

joga. Seu modo, entender-se com a objetividade do mundo, sempre uma afronta, sempre superior a qualquer pensamento. E, distante de qualquer ideia de emancipação – tão cara para Vattimo – e para o pensamento fraco, simplesmente mostrar-se, tão igual e tão diverso do mundo, mas, sempre nele.

CAPÍTULO IV – POR UMA REAPROPRIAÇÃO

DA IDEIA DE HOMEM

Mi misión es ver las cosas tal como son. Todo lo contrario de una misión (...).
Cioran, E. M. (2002: 85)

Tratar da reapropriação de algo é o mesmo que requerer a retomada de alguma coisa; alguma coisa que ocupou um lugar e num dado espaço obteve alguma expressão. Este exercício não é novo! Muito se fez para a reapropriação de velhas ideias e para fazê-las falar num outro ambiente ou tempo. A questão, no entanto, é que as ideias que parecem retornar estão sempre conectadas a um corpo estável de representação e assim já previstas dentro de uma gramática. E mesmo que supostamente novas, são retomadas para justificar uma dada tradição simbólica. Assim reapropriadas, somam algo mais às exigências já prescritas no âmbito de uma gramática que, por sua lógica, gera esse movimento de reapropriação para fundamentar-se ainda mais e se mostrar mais coerente, ou seja, para se consolidar como uma matriz de sentido para toda uma cultura.

Aqui, pensar na reapropriação da ideia de homem, ou seja, uma entre tantas ideias de homem, pressupõe um crédito: crédito à gramática trágica. Neste caso, crédito à imageria terrorista, que invade as grandes gramáticas tirando-lhes os critérios de verdade ou de suficiência para explicar/compor o real. Essa intenção corresponde à afirmação incondicional da existência. Como diz Rosset (1989a:59)

O filósofo afirmador é terrorista porque a seus olhos o terrorismo é a condição filosófica de todo pensamento da aprovação. Donde o itinerário específico do pensamento trágico; determinar o pior dos pensamentos; uma vez este determinado, manter-se aí até que tenha sido exumado um pensamento pior.

Nesta perspectiva, o terrorismo trágico aponta para a crueza do real, para a desocultação das representações e, conseqüentemente, do homem. Ou seja, aposta numa narrativa que assume imagetivamente a projeção de uma outra gramática. Uma gramática que libera a idiotia deslegitimando os velhos vestígios de um discurso dito hegemônico que, desviado de seu rumo original, se vê apadrinhado por outros discursos menores (vivos pelo que é vulgar) que acabam por

contaminá-lo. E somados, esses discursos menores criam um imaginário que redefine toda uma lógica gramatical e, conseqüentemente, o homem. Como consequência desses discursos temos a consolidação da idiotia, e como sua expressão, o sujeito vulgar e o sujeito *idiotés, idiota*.

A idiotia é liberada quando o caráter ilusório do real se encolhe dando espaço para a percepção de que os homens, todos eles, são grandes jogadores. E, nesse jogo, que ao contrário de se iluminarem com discursos edificantes, seguem os impulsos da vida diária, seus eixos despegados, suas direções casuais, postulando chegar o mais longe possível e a qualquer preço.

O século passado foi demasiadamente promissor para justificar desastres e blefes. Por eles, o homem reconheceu o que significava escolher – ir para a direita ou para a esquerda –, sentiu o peso do nada de sua escolha, porque, caminhando com este ou aquele homem, com esta ou aquela ideologia, viu que nada mudava, a não ser o peso de seus dias ou esses mesmos dias percebidos em seu aspecto mais idiota. Idiota, como o comum, que para Thomas Reid (apud LUNA, 2004:26),

El sentido común, en tanto que coincide con la capacidad del juicio en lo relativo a las vedades autoevidentes, es una forma de conocimiento que está siempre supuesto de manera tácita en nuestras acciones y creencias más básicas, y, en opinión de Reid, ésta es una de las razones por las que toda filosofía debería presuponer al sentido común y no cuestionarlo o contradecirlo.

Assim, o século XX serviu como uma grande preleção para colocar o homem no centro de seu verdadeiro teatro. Verdadeiro – já discutimos isso –, na medida em que apresenta-o como um outro mais humano, distinguindo-o de representações que deleitavam-se com expressões transcendentais, mas que sempre caíam na idiotia. Então, se se tinha como modelo ético as bases da transcendência e esse modelo mostrou-se insuficiente, ou suficiente apenas para eleger um contrário desejado (mas não falado), chegamos ao momento de construção de uma ética sem "um alhures fantasmagórico para justificar esse mundo" (RUSS, 2006:73). Sem esse alhures fantasmagórico, a realidade da idiotia ergueu-se. E se antes o homem se recusava – como pensamento, mas não como modo – a acompanhar o mundo e suas maneiras, na contemporaneidade ele se vê

entregue ao ritmo dessa realidade. Visto aí, o homem sente o descompasso entre os grandes projetos ideológicos da modernidade e o que foi forçado a realizar. Segundo Lloyd (1995:183):

Como exaustivamente sustentou Mandelbaum, a sociedade existe independentemente da percepção, de compreensão e do comportamento de cada indivíduo, mas não da totalidade do comportamento e das crenças de todos os que a compõem.

Há um todo humano albergado numa mesma idiotia. E sem essa independência em relação ao todo, os homens viram-se com valores e desejos baixos, ordinários. E ajustado nesse todo, o homem passou à percepção da incompletude de tudo: dele, dos outros, do mundo, das narrativas etc. E, aos poucos, ajustou-se a essa ocasião sem afirmar que o "pensamento é justamente o exercício da separação" (BADIOU, 1994:b61). Nessa ocasião, o homem não se vê separado do real. Sua condição é de pertença e de uma outra localização, a idiotia. Na idiotia, seus registros não necessitam de sofisticação e muito menos de verdades. Tratando da verdade, Alain Badiou (1994:59) afirma que

Para Heidegger a verdade é desvelamento. Para Althusser, ela é produção regrada. Para mim mesmo, ela é processo, aberto por um evento, que constrói um conjunto infinito genérico. Para Lacan, ela é outra coisa que não uma relação entre pensamento e objeto.

Se se pensar, essas reflexões projetam a possibilidade de se eleger uma ou mais verdades no jogo subjetivo da própria interpretação. Nada que assegure à experiência da verdade na idiotia o seu sentido mais vulgar, pois que se movendo por esse sentido, o homem nomeia-se igual a todos em seu processo de gerir seus blefes "activamente situados y comprometidos em acciones orientadas a evitar determinadas cosas y a buscar determinadas otras" (VATTIMO, 2013:51).

Aprendendo sobre as ocasiões, esse homem raramente se mostra assustado. Como a personagem Simon Kessler, psicólogo e diretor de recursos humanos de uma grande empresa, no filme "A Questão Humana"⁷⁹, do diretor Nicolas Klotz. Trabalhando como psicólogo numa empresa alemã do setor químico, ele não desconhece nada, não é um desavisado, nem um agente estranho de uma máquina

---

⁷⁹ Nicolas Klotz. A Questão Humana. França, 2007. 142 min.

estranha. É hábil na seleção de pessoal, movendo-se por uma soma de códigos que deliberadamente aceita. E aceita que o outro deve nascer como um corpo que se dispõe para ser usado ou impiedosamente esquecido. Anestesiado em seu papel, usufrui das benesses que o seu cargo lhe garante: bom apartamento, bela mulher ou mulheres, status, amizades etc. E mesmo que um fato – a descoberta de que seu chefe pertenceu ao nazismo – enfraqueça o sentido convencional que dava à sua sobrevivência, seu desajustamento é passageiro, já que reconhece o que tem de fazer e o lugar que deve ocupar para sobreviver.

O tipo Simon aponta para uma presença comum na idiotia. Ele não é cego, como ninguém o é. E longe de admitir, como quer Lyotard (1990:122) para a arte, onde se “supõe que os espíritos estão angustiados por não intervirem na produção do produto”, Simon e todos os outros interferem em todas as obras, em todas produções. Como todo homem, Simon se integra a uma trama sórdida, a uma ordem vulgar, que nenhuma falsa parafernália técnica e burocrática servirá para esconder o que ele é. É assim! Basta uma simples intersecção com a idiotia para que todas as desculpas sobre as quais nos assentamos desapareçam. E nenhum pretexto de que não sobrevivemos para o futuro, mas para o imediato, poderá nos salvar de nós mesmos.

A abertura da gramática moderna significou a possibilidade de ver, de alcançar o homem em sua mais plena idiotia. E ver significa ter que se descolar de um eixo de representação para outro. Como no exemplo da personagem 'Simon' – e aqui pensando na realidade da maioria dos homens nos dias de hoje –, chega-se à descoberta de que não há mais lugares ideais e que todos os homens beiram a sujeira, semelhantes às narrativas a que pertencem.

Novamente: *basta uma simples intersecção com a idiotia para que todas as desculpas com as quais nos assentamos desapareçam*. A idiotia intersectada libera o trágico em todos nós. Uma idiotia que conduz o real a aparecer sem ilusões, com pouca ou nenhuma esperança e, para o homem, não o desculpando de nada. Sem desculpas e num espaço cruel, todos os homens aparecem iguais em sua vulgaridade e na exigência de, sobre esse real, postular a sua continuidade. O velho

*Pasquilo Sete Belezas*⁸⁰ já se manifestava como um prenúncio desse homem. Capaz de qualquer coisa para se manter vivo, nenhuma ação poderia ser desmerecida por ele. Como diz Chirtopher Lasch, Pasqualino, um

(...) gângster insignificante, violentador e oportunista, sobrevivia à prisão pelo sacrifício de seus amigos, colaborando com os guardas e submetendo-se a relações sexuais com a chefe detestável e brutal do campo de concentração no qual ele estava confinado. “A sua sede de viver me enoja”, diz a mulher a Pasqualino. “Você encontra forças para uma ereção. Por isso, você vai sobreviver e vencer no final”. Pasqualino não apenas sobrevive aos campos, como demonstra que sabe sobreviver no vale-tudo predominante no mundo europeu pós-guerra. À prostituta com quem pretende casar, ele comunica: “Não há tempo a perder. Eu quero crianças, aos montes, vinte e cinco, trinta. Temos que nos defender” (LASCH, 1986:11-112).

Pasqualino e o mundo estão no vórtice/passagem de um movimento que vai garantir a liberação total da idiotia. E, nessa idiotia, a certeza de que

(...) não há, em outras palavras, nenhuma realidade debaixo ou além daquilo que vem ao encontro de nossos olhos, nenhum inferno ou paraíso, nenhuma profundidade interior e nenhuma altura transcendente, nenhuma utopia no futuro, nada exceto o momento presente (LASCH, 1986:139).

E num presente sem nenhuma profundidade, o homem cai em ocorrências extremas. O extremo impõe um curso, nutre uma gramática, abre itinerários. E por excesso de infortúnios⁸¹ abre uma outra imageria e a possibilidade de um outro homem. Assim, com a liberação da idiotia, passa-se à aprovação incondicional de toda e qualquer narrativa sem a necessidade de justificá-las com argumentos ilusórios ou um imaginário supostamente verdadeiro. O homem parece reconhecer que “o curso do mundo não é o curso da natureza, mas aquilo que na minha [sua]

---

⁸⁰ Lina Wertmüller. *Pasqualino Sete Belezas*. Itália, 1975. 115 minutos

⁸¹ A constante pauperização da maioria da população mundial, a falência do Estado moderno, a invenção do pós-humano (que se dá na recusa do humano), a fragilização da história e de seus valores civilizacionais, a definitiva destruição das identidades (não se reconhecer em mais nada), a perda da noção de potência geradora (enquanto potência capaz de gerar novos mundos e novas formas de organização), a fractalização de todas as representações, a valorização do sujeito enquanto 'bufão' (sujeito de cinismo e de uma ação sempre predatória), a afirmação de toda dignidade da ocasião (quando se recusa a memória, os exemplos, a própria temporalidade e sua herança), a morte do silêncio e a apologia ao falador compulsivo (a valorização do sujeito que pensa na superfície e valoriza não o que sente ou vê, mas o que recolhe como narrativa superficial), a fratura dos pontos referenciais para o encontro do sujeito com o pouco desse mesmo sujeito enquanto figura social e comunitária, a morte do Outro como espelho moralizando ou edificador, o assalto do comum (do que é a idiotia) sobre supostos valores e fins civilizacionais, etc.

experiência vivida, está fora de meu [seu] poder de modificação” (TROTIGNON, 1969:88).

Nesse curso de mundo não se pensa mais em perdas ou em grandes ações humanitárias, que supostamente deixou-se de alcançar. Tem-se somente a agoridade, vive-se nela, sem saídas e com uma única exigência: aprová-la. E aprová-la sem os critérios de achá-la justa, má ou a expressão de infortúnio. A idiotia é, e nada pode ser feito. Já não se trata mais da condição clássica da personagem de Raskolnikov⁸², de *Crime e Castigo*, de Fiodor Dostoiévski. Na idiotia, não se tem nenhuma culpa por assassinar alguém, alguém que não tem utilidade prática para quem quer que seja. Por isso, o assassino hoje não sofre qualquer abalo. Tanto que, na contemporaneidade, Raskolnikov reconheceria que o que conta é se dar bem, a despeito de boas ou más ações, sem nenhuma culpa persecutória ou depressiva.

Aberto à idiotia, produto da gramática trágica, o mundo cai em uma imageria "sin ningún matiz ontológico o teológico" (HIERO, 2001:56-57). Nessa imageria, o real se solta de certas amarras e a *ocasião* é admitida como a condição que dá ao que existe o acaso do que existe, só isso. É como se se passasse a admitir que o real, enquanto real realizado, suspende qualquer situação racional de duplicação – como validade –, para situar o acaso dessa mesma situação, ou seja, como um acaso de supostos casos desse real que se manifesta e que sobrevêm a qualquer representação ilusória da existência. Sem essa representação, tem-se o trágico. É o trágico que está por trás do pior, da idiotia e de todos os blefes existenciais.

---

⁸² “Raskólnikov após cometer o crime sofre de uma culpa persecutória? Ao longo do livro esta culpa persecutória passa a assumir uma tonalidade depressiva? E, finalmente será que este atinge assim a redenção? E, por forma, a responder a estas questões foi efetuada uma análise de conteúdo a seis episódios da obra, que se constituem como o corpo documental desta investigação. Os resultados deste estudo sugerem que a personagem Raskólnikov apresenta altos índices de culpa persecutória ao longo da obra. Havendo 150 unidades de registo nas 90 páginas analisadas, (1.67 por pág. em média) pode-se afirmar que, após o momento do crime, esta personagem é atormentada por uma forte culpa persecutória. Esta foi manifestada através de vários indícios que foram alvo na análise, destacando-se atitudes/comportamentos/ sentimentos autopunitivos; Doença como forma de expiação; Identificação com um objeto idealizado e onipotente e/ou com desprezo pelo outro; e, finalmente, Angústia; Autocensuras/ Ressentimento”. In: Carvalho, P. N. A Culpa Persecutória e Culpa Depressiva: uma análise de conteúdo à culpa de Raskólnikov em *Crime e Castigo*. Universidade de Coimbra, 2013 (Dissertação de Mestrado).

Em sua obra de juventude *A Filosofia Trágica*, Rosset (2010:28) afirma que o trágico

(...) es y será siempre lo *sorprendente* por definición; toda tentativa de alcanzar el misterio intentando explicarlo constituye para nosotros la más grave de las blasfemias morales.

Seguindo um caminho diferente de Rosset – neste ponto –, optamos pela blasfêmia, afirmando que não é que o pensamento sobre o acaso não acrescente nada. É que, ao que cresce, ao intuir sobre algo, não deseja ilusões. Simplesmente, o que cresce é tomado como mais uma parte de tantos acasos, que desaparece sob o "princípio de realidade suficiente" (ROSSET, 1989c:28).

Por este princípio, não há nada na existência humana que não seja artifício. Tudo é, enquanto mundo, mundo humano, "desnaturalizado" (ROSSET, 1989a:106). Nenhuma desculpa pode cobrir o que ele sonha, realiza ou destrói. O mundo é sua fabricação, um acaso de fabricação.

Testemunha dos múltiplos acasos que fabricaram as gramáticas do século XX, o homem foi forçado a despegar-se de verdades supostamente teleológicas.⁸³ Para ele deixou de ter consistência operar o real a partir de crenças/narrativas diretivas. Guerras e mais guerras e todo o jogo neoliberal já nascente interromperam a fé inabalável na associação do fazer humano com algo superior, demonstrando que o mundo não podia ter essa fórmula ilusionada. Desta forma, ao declarar/perceber o mundo como fabricado, o homem se afastou da onipotência de certos discursos, admitindo-os falíveis. Falíveis, os discursos perderam a sua solidez e como reciprocidade apareceram esvaziados, ou seja, ainda proliferam, mas com qualidade suspeita, destituídos de qualquer sentimento de que podem dar ao real um tipo de ordenação.

Compondo uma narrativa que concorre para legitimar o vale-tudo, os discursos, ao acaso das ocasiões, mobilizam-se para dar vazão ao pior, irreduzível

---

⁸³ A operação Auschwitz celebrou todas as quebras. Como quer Flusser (2011:26): "O que caracteriza o Ocidente é sua capacidade objetivante. Tal transcendência permite transformar todo fenômeno, inclusive o humano, em objeto de conhecimento e de manipulação. O espaço de tal transcendência se abriu graças ao judeu-cristianismo, e resultou, no decorrer de nossa história, em ciência, em técnica e, ultimamente, em Auschwitz. A objetivação derradeira dos judeus em forma de cinza é a derradeira vitória do espírito do Ocidente. É ela a técnica social levada ao extremo".

quanto à afirmação do mundo em sua vulgaridade. O vulgar se aproxima quando uma organização supostamente concreta não consegue mais manter ou responder segundo seus estatutos. Sem eles, essa organização se vê com e fora de sua narrativa, investida de outras narrativas, consideradas agora como suas variantes ou indissociáveis de sua lógica. Então, afastada de sua concretude, essa organização deixa de corresponder a seus próprios cálculos encontrando numa mistura discursiva o jogo necessário para de fato acontecer. E o que acontece, projetado em uma explosão discursiva, prefigura a vulgaridade do vivido como sua matéria. Vulgaridade porque as interpenetrações narrativas encobrem qualquer eficácia discursiva.

Novamente: a história do século XX repousa em vulgaridade. Nos últimos 60 anos o homem foi obrigado a sentir uma dada experiência, a observar seu peso e o que ela desejava para assolar seu espírito. E observou a penúria de todas as grandes fórmulas, éticas ou religiosas. Observou, cravando seu espírito nos extremos de uma gramática que lhe prometeu uma boa vida e entregou-lhe o pior, o real da idiotia. Nessa idiotia, o homem percebeu como desnecessário apresentar-se como um outro, então encarnando um comportamento que correspondia a um tipo esperado de controle ou que fosse regido dentro de um mundo de personagens pré-dados. Na idiotia o privilégio é ser tal e qual possibilita uma ocasião. Se a ocasião for a de um louco financista, que seja; se for a de um professor investido em sua representação tradicional, que seja; se covarde, desequilibrado, santo ou libidinalmente perverso, tudo faz parte de uma narrativa que acolhe tudo com sentido consentido, dentro de uma gramática.

É num cenário como este que encontramos a personagem de Han Sanming, de "Still Life"⁸⁴, de Jia Zhang Ke. Han Sanming é um tipo comum que não representa só o chinês comum, mas todos os homens que consideraram certas obrigações e são forçados a vivê-las. O mundo está cheio deste tipo! Um tipo que parece clandestino, frágil, incapaz de enfrentar toda destruição que acontece a frente ou, a todos os brutamontes que esperam por vítimas para explorá-las. E é belo ver este homem comum entretido em seu encontro simples com a vida, tão

---

⁸⁴ Jia Zhang Ke. Still Life. Hong-Kong/China, 2006. 108 min.

pouco justa, quase sempre contaminada por um tipo de selvageria. Han Sanming está no epicentro de uma cidade que desaparece e no seio de uma outra que desponta nova. Assiste a realocação de pessoas, a decadência de um subúrbio que já não é quase nada – só escombros e restos do que antes eram ruas –, mas que ainda é alguma coisa para quem ali teima em viver, com seu mercadinho, seu tráfico, suas putas, seu pequeno hotel etc. Observando essa paisagem que às vezes lembra o fim, descobrimos que mesmo diante de tamanha destruição, algo de humano celebra a vida, independente da dor ou mesmo sobre a dor. Assim, o que é interessante notar é que a vida não cessa. Como todos nós, Han Sanming segue suas obrigações diárias e, mesmo num espaço em ruína, sabe que tem que viver uma outra soma de relações. E longe de testemunhar que a vida acabou, ele, como nós, vive um mundo que permanece ativo mesmo enquanto desmorona.

No caso do personagem Han Sanming, ele foi forçado a mudar de lugar, a mudar de experiência. Arrastado a mudar, passou de uma a experiência realizada sobre o eixo da tradição – a velha China – para a esfera da hipermodernidade chinesa que, ao abrir a idiotia, fez com que ele percebesse que vivia com todos os tipos de gramáticas. E, com todos os tipos, sentindo que a única realidade possível era essa.

A partir desses três exemplos – de Simon Kessler, Pasqualino Sete Belezas e Han Sanming – podemos visualizar um pouco o cenário da idiotia. Com eles, a partir de certos eventos – da guerra e dos campos de concentração, das empresas e de seus aparelhos e, por fim, da intensidade de um sistema que procura reconfigurar seus modos (China) – a vida torna-se eminentemente rasa, afastada de grandes motivos, como um instrumento para celebrar uma nova forma de integração: do sujeito em sua área de atuação. Essa área? Um resíduo da idiotia, crucial enquanto o único lugar desse homem e, inevitavelmente, seu local para fazer-se ou se recompor.

Como eles, o homem contemporâneo aproximou-se demais de si mesmo afastando-se de um real supostamente elevado. Sem esse sentido de elevação, esse homem caiu numa idiotia sem enigmas, sempre reconhecida ou previsível.

Previsível, porque todos se reconhecem iguais⁸⁵ a todos quanto à sua pequenez ou baixaza, já que todos, sempre visíveis, refletem um mesmo movimento.

No mundo moderno as coisas também eram previsíveis. Porém, numa outra ordem. A busca por certos fins e por uma extraordinária superioridade arrebatava os espíritos desejosos de um outro lugar. E tudo, mesmo que complexo, justificava-se segundo os testemunhos de uma gramática que estabelecia a eficiência ou o desastre dos lugares absorvidos e de suas escolhas inoportunas. Agora, o que é previsível afirma-se em todos os lugares no decorrer de qualquer ocasião. Previsível porque sem superioridades espirituais, esvaziados de homilias, sem resistir à desqualificação de todos os sentidos. Assim, previsível, por despertar o sentido da permanência do mesmo, ou seja, que replicando narrativas, seja aonde for, que nada será alterado e que tudo retornará em um amargo ou prazeroso sarcasmo. Sentindo essa previsibilidade, os homens se reconhecem iguais em sua idiotia, já que todos, sempre visíveis, refletem a mesma imageria.

Só foi possível pensar num homem superior numa estrutura silenciosa, na qual certos segredos podiam velar por falsos personagens ou sujeitos. Numa estrutura aberta o indicador de força é a baixaza. E essa baixaza replica uma conquista: o fingidor deixa de ser uma incógnita. Aparentemente, passa a viver e a responder segundo os padrões que são modelados por essa gramática. Por isso, pode-se falar em todos os tipos de homens, como o *homo volens*, o *loquens*, o *socialis*, o *faber*, o *vivens*, o *somaticus*, o *demens*, o *sacher etc.*, que isso não refletirá alterações. Todos eles se apoiam em um mesmo discurso e adotam como atributo uma herança cultural específica, cuja base é a idiotia. Neste caso, alguns como mero resultado da crise de uma gramática; outros, como criadores ou a causa verdadeira desta. E o que sobrevém daí, de um tipo de homem/sujeito que lhe corresponde, toma-se como referência regulatória para uma gramática que anula qualquer perspectiva para um romantismo social ou cultural.

---

⁸⁵ Iguais, no sentido de uma pertença, que desqualifica as ideias de gerentificação e de áura ou, de um tipo superior de ser. E se há uma superioridade quanto ao consumo – ao que se refere ao poder de adquirir bens e se fazer representar por eles –, os supostos sujeitos inaptos ao alto consumo não almejam ser o outro – supostamente superior –, mas, ter o que o outro tem para passar ao gozo do consumo. Assim, nivelados pela idiotia, os homens se veem homens numa mesma baixaza, sem o emblema de uma velha natureza de pertença.

Tratar de romantismo é tratar de um berço no qual se assentava o homem moderno, que procurava transferir para o real uma boa parcela de sínteses ilusórias. Sem esse romantismo, a contingência trágica cai sobre a realidade anulando qualquer intersecção entre orientação crítica e necessidade, posto que toda solidariedade social/cultural está a serviço de uma combinação predatória: a idiotia, o pior. Por essa combinação, afasta-se da vida sentimentos juvenis – as utopias – para admitir que, a despeito de todas as memórias, esforços e vontades, que não há nada de novo por aí. Homens, todos iguais, ainda que teimando em se mostrarem além do humano. E agora, no pior, a referência de que "o hedonismo só é possível às almas já maleáveis, leves e atentas" (ONFRAY,1995:145) caiu por terra. Não se tem mais só no desafortunado o critério para se fixar a própria desgraça. Ele mesmo pode ser feliz, a seu modo e onde está. E o contrário, um suposto homem leve e 'bem-sucedido' pode viver em pesadelo, pois, o que ele traz não é uma garantia segura para o seu sucesso, nem mesmo a sua fortuna.

Por isso, aqui, o exercício de pensar um tipo de homem, o homem da idiotia e, por seu manifesto, o sujeito *idiotès, idiota*. Pensar, para situar uma manifestação humana que – apesar de negada ou criticada ao longo da história – jamais deixou de marcar sua presença e de sobreviver às suas reduções. E, aqui, por essa presença, procurar dar palavra ao trágico, tanto no homem como em sua projeção, o sujeito. Então, o ato de blasfêmia: dar presença ou situar como presença o que parece não ser redutível ou que não pode falar. Mas se sabe, como para Heidegger (2008:151), que "o pensamento é um silêncio em fechamento, que percebe onde estamos e busca uma autenticidade disfarçada de nós pela cotidianidade" e, por isso, que ele pode eleger o que quiser para ordenar o mundo e realizá-lo. E nada de perceber, como deseja Kehl (apud NOVAES, 2009:457), que

O tempo nos pertence – mas, de maneira geral, não somos capazes de simplesmente estar nele. Assim "nós o matamos, o dissipamos, o desperdiçamos". Ao descartá-lo, como um "tempo que passa", ao nos fecharmos para o "fluxo da duração", acabamos por nos instalar, não no tempo do tédio, mas no da estagnação. O tempo estagnado, "fechado para o fluxo da duração", é o tempo do presente absoluto – tempo do esquecimento, portanto. "(...) com o passado essencial caindo em esquecimento, fecha-se o horizonte possível para toda anterioridade. O agora só pode permanecer agora." Ora: o bloqueio do passado compromete também a fantasia do futuro.

É um erro tratar o presente como 'bloqueio do passado'. Na idiotia, ao contrário, o tempo não bloqueia nada, mas se abre para todas as contingências, valorizando, é claro, não o esquecimento e sim a viva noção de que nada existe além desse mesmo tempo e que tudo está nele. O presente, como idiotia, anulou o valor dessas divagações filosóficas. E agora, "não há mais razão para reinventar o julgamento crítico e filosófico. Pode-se apenas opor uma visão a outra. Uma radicalidade a outra radicalidade" (BAUDRILLARD, 2002:49). Nada está bloqueado; esse é o maior problema para o presente. "Tempo que passa", "fluxo da duração", "tédio", tudo aí ao mesmo tempo, situando o sujeito *idiotès* que aparece encarnado no único homem possível, então, fabricante do presente.

4.1. Antes de tudo: a percepção trágica

Como surge o sentimento trágico? Num primeiro instante, esse sentimento aparece quando uma gramática presta contas de tudo o que realizou ou deixou de realizar e, neste caso, constatando que, ao se situar, sua maior virtude foi o engano. Logo em seguida, e incapaz de dar a si mesma como valor, ela começa a se mover lentamente, deixando-se sem convicção ou fundamentos para prosseguir alimentando uma crença, como narrativa. Assim, o trágico, que sempre se faz presente no solo de qualquer gramática, mas que sempre é impedido de vir à superfície, começa a dar os seus sinais.

Em qualquer imageria o trágico é percebido como a narrativa que banaliza a condição humana. Por salvar o que sobrevive como acaso e como nada, ele é tido como a gramática que pode nos extraviar da vida. Por isso, todas as tentativas para não permitir que o trágico fale. Os deuses, os mitos, quase todas as teorias, as desculpas ideológicas etc., tudo isso como alegação para assegurar uma narrativa que justifique as dicotomias entre homem/ser, vida/superfície e existência/natureza.

No entanto, nenhuma gramática sobrevive limpa à explosão da idiotia, efeito do despertar trágico. Gerações de homens alimentando e transferindo valores/símbolos para outras gerações não podem assegurar, na própria projeção que realizam, a não corrosão destes mesmos símbolos e valores. E ainda que

utilizem todas as instituições modernas – Estado, família, empresas, escola etc. – para justificar uma certa confiança em um modelo, com o passar do tempo e, num tempo em que não se tem como evitar seu próprio emboloramento, certas alegações perdem sua força, giram do centro para sobreviver em centros menores, sem conseguir proteger sua velha narrativa. Neste momento, o trágico é avocado. Avocar? Uma forma de resgate; de resgate de algo que parecia estar em silêncio, mas que nunca deixou de resmungar seus motivos, mesmo sob a força de uma gramática que pretendia a si mesma superior e que por isso ditava seu curso.

Avocado, o trágico desloca o sujeito de um tipo de gramática. Deslocado, esse sujeito se rende a tanto acréscimo de vazio/blefe em sua gramática que seus critérios de obediência e de acolhimento para com ela se esgotam. Trata-se, assim, sobre essa avocação, de um deslocamento: da obediência a um servidor supostamente grande para um servidor muito maior, que rende todas as expressões de valor de uma ou mais gramáticas à imageria da idiotia. A idiotia? O trágico, que polui uma ordem simbólica e situa como normas a descrença – num primeiro momento – e uma dada cura gramatical – num segundo momento.

A poluição trágica é uma poluição simbólica, que pode gerar um certo grau de aturdimento para o sujeito, levando-o ao sentimento de perda de si mesmo. Mas aqui o que ocorre é o contrário. Claro, no entanto, que certas alterações gramaticais podem assustar o sujeito – já disse isso. Entretanto, como essas alterações são construídas lentamente, seguindo a própria troca/blefe de uma gramática, o sujeito acompanha o que ocorre e vai se posicionando. E, se o seu desinteresse para com certas narrativas assinala que ele traz outros pontos de vistas sobre o mundo, isso não implica que ele deixa de escolher o que pode sobre certas escolhas ou, ainda, que entregue sua vida como esgotada. A questão é que ele, por esbarrar na imageria trágica, sente a inoperância das velhas estruturas, antes encarregadas de ditar-lhe o que falar. Agora, ele apresenta-se por si mesmo. Ou seja, o contrário do que deseja Agamben (2011:107), que pergunta,

Será que não vemos, à nossa volta e mesmo entre nós – entregues, por assim dizer, à sua inessencialidade e inoperância – procurar por todo o lado e às cegas, a custo de grosseiras falsificações, uma herança e uma tarefa, uma herança como tarefa?

Como é comum ouvir lamentos quando sobrevém essa ideia de poluição! Por isso, o sentimento de vazio e de inoperância das estruturas atuais. Mas, na idiotia, se esses sentimentos são encontrados, passam depressa a uma reatualização e se veem no reconhecimento de que é do fracasso de uma gramática que parte a experiência mais humana, como expressão do pior mais espetacular. Nesse pior, a vida é tomada pelo que é ordinário e infundado, sendo destituída dos valores espetaculares que lhe asseguravam um sentido de elevação. Contaminada, a vida se torna ordinária, vulgar, provocando a suspensão de um sujeito elevado e expondo o sujeito *idiotès*, idiota. Reduzindo a vida às suas pequenas circunstâncias, todas corriqueiras, esse sujeito realinha as suas sumptuosidades ou baixeiras com a "experiência [que] excede qualquer caracterização específica no fundamentalmente outros julgamentos que não aqueles que a caracterização fundamenta" (GILBET & LENNON, 2009:59). É neste momento que o homem assume as rédeas! E assume porque a vida deixa de ser uma desculpa para certos encontros; a vida cai nas mãos do homem que alcançou as rédeas do acaso.

Vamos regressar à poluição! A poluição é o instante em que o homem caminha rumo a si mesmo levado pela própria interdição dos velhos sentidos de uma gramática. Assim, poluição como um instante – sem marco – em que se dá o esgotamento de uma gramática por tanto avançar/retroceder sobre si mesma e, por sua expressão, fazer-se outra ou outras mais. E gramáticas somando-se umas às outras assombram-se, já que deixam de indicar como consistência um único curso para os sentidos.

Não é que os sentidos decaem; é que eles são afastados de sua pureza, regressando, enquanto início de uma outra experiência, a uma assombrosa abertura que não consegue mais precisar ordenações ou cânones. Assim, até que se consolide, essa poluição aparece forçando uma larga abertura em todas as gramáticas. E ao abrir e pronunciar-se aberta, as gramáticas acolhem um tipo de percepção e de cura. De percepção? Quando se tem, agora como expiação, tudo o que não é considerado como uma categoria do sujeito, no sujeito; como cura, quando, definitivamente, esse sujeito percebe o jogo sujo que justificava seus movimentos (para distanciá-lo de si mesmo) e passa a considerar, como blefe, toda e qualquer gramática. Passar como blefe é reconhecer que para além de qualquer

fórmula só há uma maneira de se fazer sujeito: acontecer. Um acontecer cuja condição é se deixar numa constelação de histórias/narrativas para além de tramas ou perdas diretivas. Rompe-se, nesse caso, com a ideia do

(...) real como impossível, no sentido da grande ausência: ele sempre nos falta, é um vazio básico, e a ilusão é que podemos recuperá-lo. A lógica é que, sempre que julgamos conseguir o Real, trata-se de uma ilusão, porque, na verdade, ele é traumático demais para ser encontrado: confrontar diretamente o Real seria uma experiência impossível, incestuosa e autodestrutiva. (ZIZEK & DALY, 2006:85)

Inscrito no instante bruto, o sujeito emerge, exatamente, avesso aos traumas do real, pois esse real, quando equiparado a si mesmo, nada deixa de observar. E, observando tudo – o horror, a alegria, o gozo, as tensões etc. –, tudo coexistindo harmoniosamente, não se tem mais supostas forças ultrajantes, já que elas se transformaram em ocorrências cotidianas.

Portanto, numa dada gramática, a poluição acomoda as suas instâncias de choque, apagando o que antes era declarado como inaceitável⁸⁶. E quando tudo se torna aceitável, é porque a idiotia se tornou plena demais em tudo, em termos de sublime, de graça, de vilania, de perdas e ganhos, de todas as mensagens e acontecimentos. Ora, demais, ela deixa de transmitir essa ou aquela mensagem/discurso para bulir com todos, legitimando e deslegitimizando-os ao mesmo tempo. Traz, por isso, o que podemos chamar de 'o instante da idiotia'. Um instante em que o sujeito faz de sua condição a própria idiotia, observando-se como tal. Esse instante? O momento em que uma dada gramática é abandonada e o que resta dela é incorporado num universo de correspondências gramaticais aleatórias, combinando o sujeito e seus territórios com uma experiência que desmistifica tudo e nada deprecia. Instante, assim, que possibilita uma espécie de alargamento da percepção, que faculta uma outra forma de posse para o sujeito. E essa posse pressupõe um retorno: do sujeito à sua imageria mais próxima. Por que

---

⁸⁶ Segundo Jeudy (1995:105): "Com a banalização do horror, no ritmo infernal das imagens, mesmo das mais terríficas, a conjuração do medo já não tem razão de ser, como se o olhar do morto se tivesse escondido, como se a petrificação se fizesse cada vez mais dissimuladamente, a despeito dos olhares já extintos, tão habituados a perder-se na virulência das imagens monstruosas. A experiência da fascinação torna-se vã quando os acontecimentos não produzem choque e o consenso mais balofo invade os olhares indiferentes."

isso? É preciso cuidado!! Não se trata de afirmar, como faz Vigarello (2006:181) que

A grande sociedade não diz mais ao indivíduo aquilo que ele deve ser. As instituições não governam mais o porte e a roupa como fazem durante muito tempo os ofícios, as geografias, as comunidades. Elas não forçam mais os sinais de posse. Afastamento vertiginoso dos velhos tratados de costumes em que eram categorizadas as cidades, as ordens, as profissões. O indivíduo, e apenas ele, é hoje responsável por suas maneiras de ser, suas imagens.

A primeira questão: a sociedade ainda continua dizendo o que o indivíduo pode ser e, mesmo, ter. Ainda força os sinais de posse. A segunda, que não está no indivíduo e apenas nele as maneiras de ser. Novamente, o desejo moderno sobre imagens pós-modernas. A sociedade, assim como o indivíduo e seus itinerários – nós já problematizamos isso –, permanecem debaixo de certas narrativas assombrando-se e procurando exaurir outras representações. Assim, nenhuma morte para ser anunciada. Tudo prevalece – sociedade, indivíduo, escolhas – no plano da idiotia. E, prevalece, tragado pela prova – agora aberta – de que seus limites diminuíram, deixados que foram para compreender o sujeito em cada existência, disponível ali, radicalmente exposto. E isso porque se tornou um grande risco render-se aos velhos ideais de conservação do todo – político, social, cultural etc. Com isso, tem-se a constituição da própria máxima moderna: da experiência do sujeito como bem sucedida. Mas bem sucedida se ela se converter numa modalidade de representação que faz dessa experiência uma alternativa de sobrevivência a esse todo contaminado, que aparenta agonia mas se faz convencido de seus recursos.

É neste mundo que o sujeito se encontra! É neste mundo que o trágico conjura. Trágico, assim, como a experiência vivida na literalidade da existência, sempre servido como um imaginário que antecipa a cada ação nada além dela mesma, escorraçando renúncias ou preferências. No trágico, as preferências são ocasionais. E ainda que esbocem certos fins, esses fins são moventes, transferem-se de uma a outra possibilidade segundo o que se pode ganhar nas circunstâncias que se apresentam, ainda que reprováveis.

Ora, se há o trágico, não se pode negar qualquer coisa. Por isso, se temos imaginários, culturas, narrativas, gramáticas etc., o que se aprende é que tudo o que se tem é fraudulento, já que uma convenção, já que uma tentativa de esquematizar/conservar a vida. Por isso, o trágico contradiz ou abre seja o que for. Seu propósito? Vir à tona quando os homens duvidam de suas obras por tanto apego à sua sobrecarga de humanidade. Assim, o homem só não percebe o trágico quando a serviço de algo para além dele, como se alimentado por algo que vai retirá-lo do mundo e, como curto-circuito, elevá-lo. Ou seja, o imaginário e a história separam-se do trágico quando, encerrados em uma gramática maiúscula – maior que a existência –, eles se veem fora do humano e para além da idiotia. No caso do sentimento trágico não há fora ou dentro. Há o mundo como o pior do mundo, e o sujeito aprende a tocá-lo com uma certa honestidade existencial sem se separar da ideia de que ele mesmo é sua caracterização.

O sujeito da idiotia, como expressão desse sentimento, avoca-se por incapacidade. Parece não ser a sua preferência despreender-se humano demais, viciado demais em ser homem. Mas, como afirma Cioran (1994:80),

A soberania do ato vem, é preciso dizê-lo, de nossos vícios, que detêm um maior contingente de existência que nossas virtudes. Se aderimos à causa da vida, e mais particularmente à da história, os vícios se revelam extraordinariamente úteis: não é graças a eles que nos apegamos às coisas e desempenhamos um bom papel neste mundo?

No início, esses vícios aparecem para o sujeito como uma forma de sentir e, a longo prazo, como uma forma de perceber que vai intimá-lo à sobrevivência sem os atributos de qualquer espera ou falta. E, intimado a realizar-se numa existência extremamente pequena, ele percebe que todas as garantias que estavam acima dele já não existem mais. E sente que está só, ele e ele como o mundo, como idiotia. E esse sentimento faz com que ele sinta o seu lugar e recupere uma espécie de lembrança. A lembrança? Que ele sobreviveu à margem de um blefe e que agora a conversa pode ser outra, deve ser outra, pois que nada pode substituir ou justificar seu próprio sacrifício.

Não é à toa que sobre a idiotia não seria muito falar na 'desmitologização do homem'. Quando o homem está fora de si mesmo e se apresenta por uma

virtuosidade que não possui – pura encenação –, ele surge como um outro de uma nada maior, que o vê e proclama-o de fora; quando o homem está dentro e se apresenta por seus vícios – como encenação –, próximo do que reconhece como o que vale, ele vive a condição de ser um homem caído em si mesmo, aleatório à certas correntes, que vive o que é ocasionado pelo mínimo de um real que sabe lhe pertencer porque, se separado dele, ele está morto. E caído, então, por ser forçado a mudar de gramática, por se sentir flutuando num macro mundo de estruturas que se abriram e não desejam mais vê-lo sem vícios e, também, por se encontrar num micro-mundo que acolhe sua aparência, que justifica sua gramática e o alimenta para resistir ao que ele percebe que está lá fora, mas que faz parte de tudo, do imenso e do pequeno.

Nesse aspecto, a desmitologização do homem e a sua consequente redenção. O homem desmitologizado é o homem em sua imanência, que conta com tudo, que joga com tudo, que pouco controla, mais que aprende como proceder sobre recusas tácitas. Nenhuma renúncia? Quase tudo será acolhido e quase nada será levado a sério. Por isso, o homem desmitologizado é o homem avocado como um sujeito rendido à sobrevivência. Avocado, assim, ele próprio se vê forçado a deixar certos emblemas – modernos – e a reintroduzir-se nesse mesmo moderno pela sua idiotia, uma fronteira que colocou todos os lugares como centro, disponibilizando-os em todas as partes.

4.2. Da Primeira Reapropriação: o homem visível

Lo trágico es el don por excelencia, la definición del instinto de vida, el recurso inagotable del que todo se alza, de que la vida surge perpetuamente hacia la juventud, hacia la alegría, hacia los clamores de reconocimiento (ROSSET, 2010:101).

Em relação às gramáticas, o pensamento ocidental sempre procurou velar por sistemas simbólicos supostamente consistentes, necessários para assegurar uma sociedade estruturada. E, estruturada, na qualidade de negar qualquer manifestação trágica ou de aceitar como valor a visibilidade da idiotia. E mesmo empurrando o trágico e a idiotia para baixo dos valores de uma gramática e, como propósito, conferindo-lhes como lugar a não-existência, ainda assim o trágico e a

idiotia conservaram-se, avançaram, dissolveram-se em tudo até tomar o corpo de uma imageria e, aparentemente, dotá-la de outra eficácia. Essa tomada (assalto) é o que ocorre neste momento.

No acaso de fabricação da contemporaneidade o trágico avançou como gramática. Avançou, porque foi próprio da modernidade diferenciar-se tanto dele que, por tanta recusa, acabou por lhe conferir abrigo. Mas, como se abriga aquilo que é recusado? Creio que a rejeição e a repulsa nos levam a alimentar certos signos e a mantê-los permanentemente articulados ao nosso imaginário. E comumente referidos como disfuncionais ou sem sentido, não desaparecem – pois que estáveis num campo de desvalorização – e operam no seio do que se tem como estabelecido. Antes, o trágico operava à margem; agora, sai da margem e extravasa ruídos – as narrativas – em todos os níveis e em qualquer espaço.

Observando que o trágico se deslocou de lugar na contemporaneidade, tem-se agora sua referência como uma imageria. E o que se tinha como sinais menores – o vulgar, a estupidez, a fraude, a ignorância etc. – ganhou o status de credibilidade, credenciando-se para afirmar um tipo de homem e antecipar um tipo de sujeito.

Espalhando-se, o sentido trágico libera o homem para fazer-se a si mesmo e para encontrar em seu ambiente o lugar para liberar suas imprecações. Nesse sentido, atuam todos os tipos, como os professores em seus gabinetes/salas, com seus fiéis súditos, o único lugar que têm voz; os cantores de Rap e seus ruídos blasfematórios, que ecoam longe e não saem do lugar; as socialites, em seus ambientes pós-barrocos, que acenam para um mundo que se afasta delas e quer devorá-las; os industriais/financistas, que atribuem a si próprios certos méritos reconhecendo que, para além de seus bancos, são indecentes; o homem de ofício comum, que se integra a todos os cantos e relações e que sente multiplicar, por essas relações, o gosto pelo mercenariato, deixando de se sentir como o único assimilado pelo vulgar, para recepcionar a todos como ele mesmo.

Neste ambiente de múltiplas narrativas, no qual já não importa dizer "Não! O ser humano deveria ser outro!" (Nietzsche, 2006: §6, 37), todos surgem como são, plenamente idiotas, tratando daquilo que podem e, com o que podem, onde se

reconhecem. Não precisam ir além de certos limites. Não há mais lugar ou sentido para se louvar uma narrativa fora de seu nicho de autoridade. Tudo se tornou vulgar, idiota, desacreditado. Vulgar e comum, como o próprio sujeito, que percebeu a si-mesmo como uma figura incorrigível, afirmadora do acaso das situações, cuja especificidade parece ser a de que ele compreende o que acontece como afirmação de um acaso de nada, cujo alcance é bem pequeno. Este homem/sujeito, não no sentido da estupidez colocada por Glucksmann (1988:129), que se apresenta como

(...) ausencia de juicio, pero ausencia activa, conquistadora, preponderante. Procede por persuasión: no hay nada que juzgar. Inútil sospechar en ella alguma intención perversa, ella extiente, por ósmosis, impregnación, fagocitosis, una gravidez original. (...) La estupidez no responde ni interroga, instaura el reino de los estereotipos y de los tópicos.

Não é à toa que hoje estalam tantas críticas sobre esse homem e esse sujeito, sempre apontando-os como figuras estúpidas e pobres em recursos simbólicos⁸⁷. Abertamente saudosistas, essas críticas não dialogam com o que veem. E não percebem que o homem e o sujeito – sua expressão – estão atravessados por todas as gramáticas e são agora o seu acúmulo. Por esse acúmulo, o que antes deveria ser negado (a idiotia) ganhou um novo status e passou a perturbar as velhas narrativas, apontando para a abertura de um novo espírito, "da epidemia do valor" (BAUDRILLARD, 2004: 11). Neste espírito,

(...) o bem já não é perpendicular ao mal, nada mais se coloca em abscissas e ordenadas. Cada partícula segue seu próprio movimento, cada valor ou fragmento de valor brilha por um instante no firmamento da simulação para desaparecer no vácuo, segundo uma linha quebrada que só excepcionalmente encontra a dos outros. É o esquema peculiar ao fractal; é o esquema atual de nossa cultura (BAUDRILLARD, 2004:12).

Nesse esquema, gramática e homem se desancoram das velhas fundações modernas e abraçam tudo o que aparece, seja lucrativo ou danoso. E para além do bem e do mal, esse homem ganha terreno vivendo uma árdua experiência. Uma

---

⁸⁷ O "homem light", de Enrique Rojas; "O vazio interno psíquico", de Roland Doron; O "Homem Líquido", de Zigmund Bauman; o "Narciso/Estratégia do vazio", de Gilles Lipovetsky, etc.

experiência próxima de um conflito. Lasch (1986:66-67), ao tratar dos soldados que foram ao Vietnã, oferece uma ideia dessa experiência.

O tipo de experiência histórica (...) acaba por privar-nos da própria capacidade de assumir a responsabilidade por decisões que nos afetam ou de adotar qualquer postura perante a vida, exceto a de vítimas e sobreviventes.

Todas as heranças estão aí e nada se perdeu. Trata-se, assim, de esgotamento e não de ruína das promessas modernas. Este esgotamento pressupõe o uso excessivo e aqui, desordenado, de premissas e práticas culturais muito caras à gramática moderna. Próximas demais das realizações político-técnicas, essas premissas – iluministas, positivistas, marxistas etc. – não conseguiram sustentar uma dada força e se desprenderam caricaturais. Quando uma experiência interna desconsidera a íntima relação entre sua narrativa e sua operação prática, alguma coisa desanda. Desandar, assim, implica num escape e num distanciamento: daquilo que o homem faz, com o discurso que ele procura legitimar o que fez. E o que aparece, vinculado a essa outra forma de fazer, contradiz os pressupostos dessas premissas clássicas e considera, sobre velhos valores, outra sabedoria para o mundo, então voraz, cheia de persuasão, liberta de virtudes.

Reorientando as premissas que supostamente garantiriam um estado elevado para o homem, esse mesmo homem se afasta das promessas de igualdade, de progresso e de bom aperfeiçoamento, contentando-se com a sua integração num espaço virtual de pertença. E esse espaço pressupõe todos os espaços. Espaços que recepcionam um tipo de homem, o

(...) homem vulgar [que] não acredita mais na solidariedade de todos, num homem novo, num Estado democrático; nem em liberdade. Sente que há um conjunto de fatores – a nova subjetividade, as novas relações, o descaso como é olhado, a maneira como é jogado à rua, como todos blefam – projetando uma nova paisagem e diminuindo as possibilidades de sua sobrevivência. Mesmo que se tenha tudo, fica mais difícil a cada dia construir a existência. E, se para construí-la não se têm mais nenhum parâmetro, a não ser o de alguns oportunistas, resta-lhe ser deixado à sua dor e à sua própria consciência para saber a hora de abandonar ou seguir alguém. Esse homem sabe que o seu tempo pode se esgotar a qualquer hora e, acima de tudo, que não têm qualquer guarda. Que tipo de pobre pode se gabar de se refugiar em uma embaixada sob o emblema de um exilado político ou de ter um lugar seguro, qualquer que seja, se precisar? Distante dos intelectuais, o pobre está tragicamente

solto onde está, atado à sua experiência, transformado em sua própria saída. Nessa condição, as figuras utópicas vêm e vão com uma rapidez que pouco lhe simboliza. Por isso ele tanto reluta por ser isto ou aquilo ou por levantar seus olhos e seguir alguém. Hoje, ele se reconhece na marginalidade e sabe ser o que deve ser ali. Mas, se lhe oferecessem outro lugar? Ele sabe, por tudo que aconteceu, que não há outro lugar (KODO, 2001:110-111).

Ao se pensar num outro homem, como se esse outro pudesse guardar uma diferença radical, é comum sustentar que

(...) os costumes dos primitivos atestam sua submissão a uma lei universal, no duplo sentido de impor a todos e de não tolerar nenhuma exceção com relação a nosso semelhante, aquele que podemos chamar também de 'o outro da pequena diferença', quer essa diferença seja de cor ou de raça, de crença ou pertença, de classe, de nação, de clã, ou ainda de idade ou de sexo. Essa universalidade interdita sua assimilação a uma lei 'positiva', no sentido de uma lei instituída pelas sociedades ditas 'avançadas' (SAFOUAN, 1993:55).

Safouan não percebe que todos os homens vivem sob a pressão de uma lei escorregadia. É que à cada cultura corresponde um tipo de condicionante para equilibrar as ações humanas. No Ocidente, por exemplo, é a própria fragilidade da lei moral, de mercado ou estética etc., o que sustenta um tipo de volição para determinada prática e para a ilusão. Aqui, 'o outro da pequena diferença' será sempre acolhido na sua afirmação e no seu descomedimento. Sem o acolhimento do inaceitável, não seria possível aceitar uma gramática e fazê-la denotar sentido para todos que acolhe.

É sempre necessário elucidar que a gramática contemporânea pôs em evidência o entrecruzamento de culturas, a desvalorização ou a queda de modelos simbólicos centrais, fez explodir o desequilíbrio, deu crédito ao homem vulgar e alimentou a ideia de que só se tem uma certa competência se, a despeito de qualificações, o homem for considerado apto para passar de um a outro espaço e ser sempre bem sucedido. Bem sucedido? Reafirmar-se como homem sobre o fato de ser, quando considerado, um rogo de todos os lugares e de nenhum. Neste caso, de alguém que sabe exatamente o que conhece de seu mundo e, neste mundo, que a sua única proeza é não permitir que sufoquem a sua própria incompletude – a única coisa que reconhece mover a sua razão e a razão de todos. Ao reconhecer essa incompletude, sua tendência é a de se liberar de certos limites, como se

passasse por uma conversão – uma conversão como retorno –, levado que foi a enfrentar a si mesmo pelo desalinho sócio-cultural e econômico a que foi jogado.

Jogado nesse desalinho, o homem vive um processo de reposicionamento de sua consciência pessoal, de um aclaramento apreendido em virtude de seu abandono. Um aclaramento que vai dotá-lo com outros recursos simbólicos, aproximando-o de uma outra forma de pensar, que valoriza seus aspectos mais comuns, vulgares. Por esses aspectos, nada é mais obscuro ou objeto de desprezo. Empreender-se é aprovar tudo e qualquer programa desde que eles possam garantir sua sobrevivência. E, para sobreviver, considera-se tanto o que se tem de fazer como o sentido desse fazer. E os sentidos, quaisquer que sejam, são anteriores às somas de todo fazer, pois estão surpreendentemente vivos em todas as narrativas, antes mesmo de demarcados como o lugar de um sujeito.

Esse sentido demonstra que todos os indícios podem ser encontrados em qualquer lugar. Por isso, não é mais possível afirmar: – isso não existe ou não acontece! Tudo vive, tudo é celebrado e tudo perdura. E onde parece não existir nada, e não existe para muitos, algo se expressa. Como faz Sérgio Vaz (2011:38), em sua poesia e em sua Coperifa, manifestando grande esperança. Como ele mesmo diz:

A chave de tudo é não desistir, não há outra saída que não a ousadia, a perseverança e a teimosia. Devíamos abolir a palavra 'covardia' do dicionário. Devíamos proibi-la de ser mencionada em nossos lares, nas ruas, nas escolas, nas praças, em todo país. Medo não é covardia. Não enfrentar o medo é covardia. Chega de contar os mortos, muitos deles vivos entre nós. A hora é de alimentar a vida e evitar a água potável que nos servem no conforto do lar, vamos matar a sede na fonte dos rios, lá onde bate o coração daqueles que não se entregam antes da luta. Lágrimas não enchem barriga e as desculpas são sempre as mesmas nos muros das lamentações. Vamos derrubar o muro, agora! Está proibido chorar sem luta. Está proibido chorar se não for por momentos de felicidade. Não dá mais para esperar; as quebradas estão mais quebradas do que nunca e precisamos estar inteiros para consertá-las. Agora é a hora!

Um equívoco? Não há equívoco na imageria contemporânea. Cada um exalta seu ponto, aquilo que compreende e o que deseja inventariar. Neste caso, a questão é de repercussão. Em um mundo vulgar, toda expressão mistura-se às outras,

identifica-se com uma pequena plateia e se perde nela, quase não ecoando. É um mundo fantasmagórico, em que nada se perde mas nada ganha vida verdadeiramente.

Nesse mundo fantasmagórico o homem vibra de acordo com a intensidade das narrativas. E ele não é a narrativa; está em sua fronteira, num cenário semelhante e sabe jogar com seu alcance. É, como ela, figura da idiotia. Mas, diferente dela, é a sua própria carcaça, misturada ao todo (ela) e plenamente aberto a todas as vozes. Ao ser interrogado não deixa de responder às narrativas. E responde, sabendo que

(...) o uso de Marx, de Bakunin, de Warhol, de Sade, de Brecht, ou de uma ignota Xuxa, pode ou não servir como algo utilitário se o sentimento de tocá-los acabar por remodelá-los em sensações, e aí, com uma espontaneidade perversa, em que o útil é sempre o que assegura prazer ou ganho. A questão é saber fazer as colagens necessárias dentro de um universo de ofertas para, sobre o que se obtém, conseguir se adaptar num território de territórios, que não deseja se aproximar de quem quer que seja (KODO, 2001:118).

Inicialmente, esse homem pode aparentar não ter qualquer responsabilidade. Mas, é pura aparência. Esse homem é responsável por tudo o que se relaciona à sua sobrevivência e, por isso, assume quase todas as suas ações segundo o grau de urgência de uma jogada, de uma jogada para garantir a sua continuidade a qualquer preço. E esse 'a qualquer preço', no princípio um desvalor, aos poucos ergue-se como o valor máximo de todos. E então fundamenta uma narrativa e interdita os velhos modos de uma existência que se evidenciava pela ideia de uma subjetividade superior. Sem essa subjetividade superior, temos o blefe do dia a dia como o único valor. E como blefe, como quer Kodo (2001:28-39),

(...) o homem assume a sua capacidade mais humana, e por isso, mais predatória. Ele não nasceu só para crer, para se ajoelhar, ou para depender de **pequenas** coisas como a velha moral, a religião, ou as boas maneiras. Ele veio para a sacanagem, pra se vestir como um caçador, pra satirizar a natureza e pra foder tudo. Por que você acha que é roubado num miserável troco de um pequeno maço de cigarros; ou que o industrial/ensacador de leite rouba-lhe dois ml em cada saco; ou a bilheteira de um cinema não lhe devolve a quantia certa de troco; e num hotel, qualquer hotel, você corre o risco de perder algumas de suas peças. Por quê? Cada centavo roubado representa um tipo de gozo. Gozo de se investir num estado bucólico, onde a sacanagem vai conter o tédio de se ter que cotidianamente servir a um bando de saqueadores. Parece

ser prazeroso roubar semelhantes; aqueles que nada significam. Visualize você, todos os dias, das 8:00 às 18:00 horas como caixa de qualquer lugar, tendo que aguentar os tipos mais esnobes! Parece haver um grande prazer em recorrer a esse artifício para se quebrar o congelamento dos nervos. A cada cena de roubo o corpo parece reviver uma caçada, e esse efeito fortalece a sensação de que, mesmo morto, você ainda vive. Como o garçom que atende Henry Mason e Francine e não deixa de sentir tesão por ela, mulher a quem só deveria servir. E ainda pensa: “como é que certos caras conseguem bonecas bacanas como essa aí, enquanto ele tem que tocar punhetas?”⁸⁸

Assim, aos poucos, têm-se a percepção de que um tipo humano bem singular – e nada especial – se estabeleceu, e que ele requer, na idiotia, uma outra gramática para responder aos seus vícios e necessidades.

4.2.1. O homem vulgar

Neste momento, da idiotia, o homem aprende a reciclar o que tinha por vício – sua velha gramática –, mas que jamais procurou perguntar por que tal filiação. Reciclando, aprende que todas as vias estão aqui, assim como todos os pensamentos, à espera de qualquer um. E não se trata de afirmar que o mundo ficou abobado e que perdeu todo sentido. Mas, ao contrário, o mundo encheu-se de tal forma de sentidos que nos parece embaralhado, como se sacudido por uma massa sonâmbula, sempre levada pelo homem como se fosse outra coisa, e ele não soubesse de nada. O nada não é um problema que se vincula à práxis. O nada sempre aparecerá como uma grande desculpa. Há sempre algo! E esse algo é de tal forma complexo que se teme tocá-lo com seu verdadeiro nome: a idiotia. Outros nomes aparecem: sociedade transbordante (Henri-Pierre Jeudy), sociedade da decepção (Gilles Lipovetsky), sociedade del cansancio (Byung-Chul Han) etc.

Como idiotia, esse algo pressupõe a presença de um homem que escolhe como seu grande negócio sobreviver. E sobreviver pensando em eliminar um dado problema no instante mesmo em que ele é colocado. E aqui não se trata do problema que está por vir; o problema está na situação do encontro, no aperto de mãos, na tentativa de situar uma boa performance e garantir, sobre um grau elevado de vícios, o papel do sujeito. E para isso profere-se discursos vazios, duros ou amáveis – isso já não surte qualquer efeito. O efeito está na graça, mesmo que o

---

⁸⁸ Bukowski, Charles. *Crônica de um amor louco*. Porto Alegre, L&PM, 1995.

foro seja sobre a fome no mundo. Graça? A crença, agora, de que se pode tudo, que toda história será esquecida e que ninguém mais se importa com qualquer tolice.

Mundo de tolices, mundo de vulgaridades: um mundo liberado de um aparato simbólico enganador⁸⁹. Por isso, ao distanciar-se deste engano, o homem sabe que quando pensa, pensa em sensações que se desdobram ao seu lado sem qualquer fundamento. E nesse desdobrar-se e fazer-se, ele é o que aparece na ocasião e o que consegue pensar para ocasionar o que parece saber, mas que ao saber manipula uma pequeníssima ordem desse mesmo real. Ele pondera, sabe de regras, de modelos, de bacias semânticas, mas além e com todas essas manifestações, sabe que o seu simples encontro está no acaso do encontro, além de qualquer predição ou natureza. É por isso que Rosset (2010:28) diz "consideramos lo tragico como um misterio que uno no puede más que constatar". Mistério? Segundo Guillebaud (2003:225-226),

Indivíduos libertos, vemo-nos tomados pela vertigem de nossa própria vitória. Esta é agora tão completa que, ao mesmo tempo, nos liberta e nos oprime. A cada dia, no mais profundo de nós, sentimos o peso deste dilema: uma absoluta liberdade aliada a um absoluto desnorreamento. A modernidade legou-nos tanto a primeira quanto a segunda, a ponto de sabermos que estão indissoluvelmente ligados. Sentimo-nos apanhados em uma armadilha. Por nada neste mundo renunciaríamos a esta preciosa autonomia, mas, decididamente, não aguentamos mais este vazio. Oscilamos incessantemente entre a consciência de um privilégio e o obscuro sentimento de luto. O privilégio é o que Kierkegaard chamava de "a escolha de si mesmo", a inédita possibilidade de nos construirmos e de vivermos como quisermos; o luto é o que foi melancolicamente definido pelo romancista inglês D. H. Lawrence quando falou da "crucificação da solidão individual", esta vacuidade indefinível. (...) "No mundo contemporâneo", escrevia Louis Dumont, "o individualismo é, por um lado todo-poderoso e por outro, eterna e irremediavelmente, ansioso por seu contrário. Não conseguimos definir melhor nossa perturbação. Tornamo-nos, assim, solidões soberanas e desamparadas. Somos beneficiários satisfeitos e tributários inquietos de uma história que não podemos nem recusar nem assumir até o fim.

---

⁸⁹ Segundo Lipovetsky (2012:31-32), "a modernidade triunfal confundiu-se com um formidável otimismo histórico, uma fé inabalável no caminho irreversível e contínuo para uma 'idade do ouro' prometida pela dinâmica da ciência e da técnica, da razão ou da revolução. Nesta visão progressista, o futuro é sempre pensado como sendo superior ao presente, com as grandes filosofias da história, de Turgot a Condorcet, de Hegel a Spencer, devolvendo a ideia de que a história trabalha necessariamente para assegurar a liberdade e a felicidade do gênero humano. como sabe, as tragédias do século XX e, hoje, os novos riscos tecnológicos e ecológicos produziram golpes terríveis nesta crença num futuro perpetuamente melhor. Foram essas dúvidas que suscitaram a ideia de pós-modernidade concebida como perda de credibilidade dos sistemas progressistas e desencantamento ideológico".

Ora, ao tratar destas "solidões soberanas e desamparadas", Guillebaud deveria apontar, sobretudo, para o que revela esta suposta solidão. Primeiro, para a recusa de uma suposta coesão conceitual em relação ao que se tinha como homem (racional) e sua passagem para a condição demens (MORIN, 1973:118); segundo, que por essa condição, que esse sapiens vai colocar em confronto o que GUILLEBAUD (2003:249) chama de "diferenças imateriais" – educação, consenso, a igualdade, a paz civil – recusando partilhar uma harmonia mentirosa ou uma falsa coesão cultural; terceiro, que o sentimento de solidão pertence àquele que confere a uma identidade anterior os termos de sua presença. Sem essa identidade, então, não há solidão. E sabe-se que as identidades na contemporaneidade não passam pelo sentimento de grupo – nação, Estado –, mas que aparecem encarnadas no vazio da idiotia, num espaço que elimina a inocência ou a ideia dessa pertença comunitária. Sua pertença? Associada com todos os ruídos da idiotia, então, um pouco disso, um pouco daquilo, e um pouco de tudo mais, como o que ele fica para jogar.

E isso não implica em afirmar que se perdeu tudo. Mas que ocorreu uma grande reparação! Na passagem do homem tradicional – racional, autônomo – para o homem vulgar, algo de jubiloso se consolida: o alargamento da idiotia. E a idiotia se alarga quando a liberação dos aparelhos modernos se intensifica a tal ponto que nada mais – ou muito pouco – pode ser dado como orientação ou limite para seu alcance. Uma liberação que se distancia das ideias de uma possível "solução dos conflitos [humanos] por procedimentos democráticos e racionais do agir comunicacional (Habermas) ou pelo relativismo pós-moderno dos jogos de linguagem (Lyotard)" (LOWY, 2005:152) e segue para "se reconciliar com a impermanência do real" (CHARLES, 2006:198). À impermanência do real o homem precisa responder liberando-se. E não se trata apenas de liberação de um modo, mas de todos os modos que antes estimulavam-no a obedecer uma gramática. Mas, obedecer o que agora? Seguir o quê? Por isso tratamos do homem vulgar como um animal reparado. Reparado, porque liberado para todas as sensações, falas, sacrifícios. Ele é o herdeiro do velho homem moderno, que não queria desviar de

certos caminhos (Blefe), mas que sempre centrava sua vida em seu próprio mundo, falando de um mundo de todos.

O homem vulgar se afastou do sentimento de que pertence a alguma coisa. E não se vê mais

(...) como parte de uma ordem maior. (...) uma ordem cósmica, a grande cadeia do ser, na qual os homens figuravam em lugar determinado, assim como os anjos, corpos celestiais, e as criaturas terrenas, nossos pares (TAYLOR, 2011:12).

Sem esse sentimento, seu corpo transforma-se na própria idiotia, percebida como um lastro de gramáticas sem qualquer compromisso com velhos valores. E essa transformação implica num aprendizado: que ele precisa disfarçar-se em todos os pensamentos e ser suficientemente hábil para abandoná-los ou engrandecê-los segundo a ocasião necessária. É a crueza da idiotia revigorando o corpo humano para fazê-lo passar à hora *necessária*. Essa hora corresponde ao momento em que tudo se descobre/apresenta-se e nada mais, ainda que se fale em transcendência, possa invocar pureza ou santidade. O homem vulgar é um corpo perverso, viciado. Perverso no sentido de quem é capaz de suportar tudo o que lhe infligirem e, ainda que imolado, não apagar de seus sentidos a certeza de que ele deve atuar como a própria idiotia.

Certamente, esse homem precisou renunciar a um tipo de natureza; precisou ultrapassá-la. Uma natureza simbólica controladora, por isso condicionante, que reduzia-o ao imaginário do homem forte. Engajado nessa natureza, esse homem era o seu correspondente, reproduzindo a si mesmo e o próprio sucesso dessa natureza. Mas ambos foram vencidos! Deste ponto de vista, cai-se uma natureza e tem-se a reapropriação de um outro homem, então compendiado à perenidade dessa natureza.

Ora, não é de um outro homem (ideal) que parte o homem da idiotia. Novamente: é o velho homem moderno quem parturia o homem vulgar; é o velho quem vai gestar a reapropriação do novo – então mais velho do que o que se tinha como velho, porque ele sempre esteve ali aguardando a sua hora. Como ele chegou?

O corpo, nosso corpo, traz o peso de duras lições, todas moralizantes. Sobre a sua crueza, e isso já há muitos séculos, caiu uma energia pálida, demasiadamente controladora, negando sua dimensão vulgar. Aspirando por uma grandeza ascética, que foi forçado a abraçar, seu corpo encolheu, e sua figura passou a esperar por uma gramática virtuosa. E esse corpo pretendeu um outro mundo, um outro lugar, mesmo para seu próprio dispêndio. E então se afastou de sua crueza, celebrando que sua carne se elevara acima do real e dele mesmo. Cheio de prodigalidade, o homem abandonou a sua condição *demens* e aspirou ser, unicamente, pensamento, linguagem... sonho. Mas para se ver assim teria que se alimentar de certas pregações, assegurando uma imageria indestrutível. Seu corpo, então, passava a ser uma extensão dessa natureza forjada como êxito. Tudo, assim, em um aparato redutor, condenado a se manifestar maior ou menor, feio ou belo, mal ou bom, segundo as relações implícitas nessa natureza ordenadora. Assim, o corpo do *sapiens* aparece como espírito, contrário a qualquer energia que manifestasse, alegremente, um certo gosto pelos sentidos crus. Não foi à toa que esse corpo confinou ao privado tudo o que lhe parecia com o êxtase. E o privado, como o lugar da idiotia (do sensível), passou a ser um lugar impróprio, silencioso, contrário à alma ou ao bom espírito humano. Mas ainda que o corpo possa ser molestado ou induzido a combater a si mesmo, ele não pode permanecer por tanto tempo distante de alguns de seus manifestos. E esses manifestos, sob forte renúncia, aguardam o revés de uma imageria para saltar ao mundo. Há uma hora para este salto? Não. Eles sempre ocorreram. A diferença, agora, é que o corpo se soltou de uma pesada teia de significados e impressões e abraçou/tocou o mundo. Antes, ele tocava um mundo quase perfeito, tão distante de sua vida como da vida que esperava alcançar. Vivia uma fraude? Não. Mas um tipo de astúcia. Sabia que na distância entre o seu mundo e o mundo da vulgaridade dos sentidos estavam os instrumentos para garantir para si mesmo uma dada fortuna: ideal ou real. Ou seja: a questão de uma dada inibição em relação ao *sapiens* sempre foi uma questão de agenciadores. Neste caso, o corpo ascético deveria estender-se à toda humanidade, menos aos agenciadores desse asceticismo. E se essa humanidade renunciava aos 'apetites' do mundo com orações e penitências, isso era apenas o resultado de uma falsa confissão: de que, ainda que ela sentisse esse apetite, devia renunciar a eles.

Mas sabe deles; sabe que existem. Aos agenciadores – chefes de Estado, Igrejas, empresários (de todas as esferas) – o gozo e o real nunca foram negligenciados; sabiam do lugar e do momento propícios para vivê-los. Todo poder e uma imageria se mantinham aí: no abandono do corpo, no desprezo do vulgar. Um segredo era guardado: **o trágico do homem não pode ser tocado**. E isso durou um longo tempo. Durou até que as entranhas do imaginário moderno se lambuzassem com os suplementos do próprio mundo e, sem a virtude de antes, se chafurdassem num verdadeiro prazer, pois sacana, perverso e até desconhecido, para sentir que a sua volúpia, para ser alimentada, necessitava se soltar de tudo e que não poderia ter reservas. O corpo sem reservas? O homem vulgar. Homem por ter consciência da falsa empreitada de uma imageria; vulgar por aprender a blefar com todos os fins e, ainda assim, saber jogar com eles e, se necessário, buscá-los. Ao se fazer sem reservas, porque escolhe todas as reservas segundo os traços da idiotia, esse homem aprova o lado comum de todos que jogam esse jogo de representação trivial. O homem vulgar, assim, não é o despojo de um outro homem; é o mesmo homem encarnado em sua mais plena humanidade, rústica e crua. Nessa plena humanidade, traz um corpo sem essência, com pele, carne e pensamentos intercambiáveis, cuja virtude é manter-se no jogo sem se importar com as regras, ou escolhendo as regras que deseja seguir. Não é à toa que não nega recursos simbólicos, nenhum deles: ele é um portador desses recursos.

Como para Baltasar Gracián, esse homem está voltado para a arte de manipular a aparência e a ocasião, ou seja, o fenômeno e o momento oportuno, acreditando que “há que se caminhar pelos esforços do Tempo ao centro da Ocasião (...) A muleta do tempo é mais eficaz que a férrea clava de Hércules” (ROSSET, 1989b:187).

No campo da ocasião e do acaso, encontramos a imageria que chega para corromper gramáticas elevadas e apresentar o homem vulgar. Esse homem não tem a menor dúvida do que pode se servir para se engalfinhar no real, agora se sentindo como um personagem às vezes conservador, às vezes liberal demais. Mas isso já não importa-lhe muito ao apreciar a sua vida. Sem esperar por uma vida espetacular ou por acontecimentos e ações grandiosas, ele aprova tudo – às vezes sem que o saiba – designando o caráter impensável – em última instância – do que

existe, quaisquer que sejam a estrutura e a organização (ROSSET,1989a:121). Por ser aprovador e admitir que tudo não passa de convenção, o homem vulgar libera-se das figuras enganadoras do oráculo e da metafísica para dar lugar à admissão de uma existência artificial, onde nada pré-existe como ser ou como sentido.

Em torno do sentido dessa aprovação incondicional da existência, esse homem libera-se para escutar o mundo, para senti-lo, vivendo o melhor e o pior que pode alcançar.

No entanto, não se pode afirmar que todo homem vulgar é um aprovador consciente. Uma coisa é a aprovação por oportunidade; outra, a aprovação trágica. A trágica é aquela em que o homem vulgar, como sujeito *idiota*, torna-se senhor dessa aprovação, por senti-la, estendê-la e de fato vivê-la; a oportuna, resultado do jogo de um imaginário que alimenta nesse homem o sentimento trágico, mas não concretiza a aprovação de sua ocasião. A oportuna chega por sua proximidade com um tipo de 'império do cinismo', na hora em que, volatizadas as saídas e esperanças, o homem percebe-se acuado. E acuado ele aproxima-se do trágico por uma explosão de desastres à sua volta, que o leva na hora dessa explosão a ver o que tem que ver e, ao mesmo tempo, a temer o que pode obrigá-lo a rasgar todo seu velho trajeto. Por isso, a oportuna fecha e abre o real, projeta e esconde a existência, sacia mais não satisfaz a vida, anuncia o real que aparece e pontua a necessidade de escondê-lo, ainda que próximo. No entanto, ainda que se diferenciem, a aprovação do real para ambos "implica em integrar-se à realidade, sem que se saiba sobre o que se apresenta, não recusar nada" (OLIVEIRA, 1999:170). Como quer Rosset (1989a:51)

(...) aprovar é admitir que o que existe não existe somente a título de fato; encobre também tudo aquilo que, no homem, é concebível a título de desejo. Ou seja: os pensamentos os mais cruéis são bons para pensar, os atos os mais inúteis bons para fazer, as vidas mais pobres, boas de se viver.

Aprovar, então, uma condição de adesão, de desprendimento para com o real. Neste caso, tão íntimo a ele, que livre dele. Então, se um sujeito aprova o real tragicamente e o outro reconcilia-se com um imaginário que pré-figura a força trágica, em termos desse mesmo real eles estão no mesmo barco. Um, de olhos

abertos, o outro com eles semi-fechados. No entanto, ambos estão condenados a um mesmo exercício: aprovar e passar ao real. Passar ao real é encerrar-se nele sem recusa, observando que nele a única totalidade possível é a sua tragicidade. Sem recusá-lo, ainda que ele traga como atributo o inferno, o homem vulgar e o *idiota* mostram-se irrisórios, presos à aprovação iminente de qualquer ato de sorte, favorável ou desastroso. Seguir, então, quase como Conche (apud CHARLES, 2006:91-92) que diz:

Penso esse mundo como sem causa (explicativa), nem fim (télós), nem modelo, nem fundo oculto e, a cada instante, como acabando de nascer. Não há mundo oculto, e o mundo não encobre nenhum mistério. Ele próprio é o mistério. Esse mistério é tão visível que é preciso o homem para não vê-lo. Pois o homem vê apenas o homem.

Já tratamos da questão do mistério! E quanto a ele, e ao contrário do que Michel Conche coloca, o homem sempre vê o homem e vai além do suposto mistério. O homem moderno, este sim, via e por tanto assombro preferia esconder o que via, recuperando-o de uma falta. Nestes últimos séculos essa prática foi comum a quase todos os explicitadores do real (políticos, religiosos, pensadores etc.), de levar o real ou a existência para outro lado.

Antes, haviam saídas para situar o real em outro lugar. Agora, na contemporaneidade, as saídas se fecharam e o próprio real, girando sobre si mesmo, denuncia seus propósitos ou o que estima. Ao girar sobre si mesmo, o real e suas gramáticas movem-se viciosamente sobre as mesmas narrativas, levando-as a implodir suas próprias justificações, anulando-as. Nulo – enquanto testemunho válido –, o real reaparece outro, sem referência ao outro de si mesmo (ilusão), sobre um outro homem e um outro sujeito. Homem e sujeito viciados pela idiotia que, aprovando os códigos da realidade, afastam do real a ideia de solução ou de que é possível ordená-lo. Toda ordenação está posta; o real é este. E nada há, sobre o sentimento trágico, que possa vir refazê-lo, pois que tudo – enquanto gramática – gira sobre seu próprio eixo, apostando sempre em si mesmo a despeito do todo, mas por esse todo.

É nessa ordenação que encontramos o homem vulgar perscrutando o mundo. Um homem que se mostra ao real recusando-se a compartilhá-lo como algo

superior à sua crua abordagem, explícita em seus jogos. Esclarecido quanto ao real, o homem vulgar quase o aprova em toda a sua extensão. Aprova, então, partes de suas imperfeições, jogado que está nos atos de sobrevivência que o levam a sentir a necessidade constante de aprová-lo e, quando se aflige, a salvá-lo.

A referência aprovação impõe ao homem vulgar uma outra gramática para pensar o mundo e para acioná-lo. E esse homem, acionado pela aprovação, compreende que não há nada para solucionar! Há coisas para se fazer, optar ou mesmo isolar. E isto, percebendo que "(...) desde que se isola um ideal de realidade se rebaixa, se empobrece, se calunia o real" (NIETZSCHE apud MACHADO, 1984:97). Aprovado, o real não exige a sua salvação. Em um real trágico e, portanto, aprovado, o que o homem pode fazer é apreciar o que está à sua volta. E se precisar assentar uma gramática, não é para afirmar sua verdade, mas para abrir espaço para um cenário um pouco mais apaziguador em um mundo no qual se reconhece que "toda existência é trágica, na medida em que é vivida antes de ser pensada" (ROSSET, lógica: 65). Por ser vivida antes de pensada, ela é cruel. E traz nessa crueldade "o caráter insignificante e efêmero de toda coisa do mundo" (ROSSET, 1989:17). Sobre o caráter insignificante de todas as coisas movimenta-se hoje esse homem vulgar, quase desperto para o pensar trágico, já que reconhece que nada é e se resigna a aceitar essa condição.

O problema, entretanto, é sentir o trágico e não passar à sua linguagem. Sem essa passagem, a condição humana fica suspensa num espaço entre o desgosto e a inércia, procurando encontrar fora do que experimenta os meios para se adaptar ou assentar a si e ao real. Daí, ainda hoje, a ideia de uma insuficiência intrínseca do real, que constitui a razão fundamental da filosofia ocidental: encontrar um princípio exterior à realidade mesma (ideia, espírito, alma do mundo etc.) para fundá-la e explicá-la. A questão: o valor da vida. Mas, para Rosset, o valor da vida é o grande paradoxo trágico. Ele diz:

El hombre trágico lo afirma, se sirve de él como argumento decisivo contra toda especie de filosofía moral y antitrágica (Nietzsche), lo afirma, pero precisamente porque es el único en negarlo! Eso explica nuestra afirmación: 'Si quieres decirle si a la vida, sabe decir siempre no, pues el no es el sentido mismo de la vida (2010:82).

Afastando-se da ideia de insuficiência do real, o trágico admite que o que existe

(...) é, pois, muito precisamente nada. Nada, isto é: nenhum dos seres concebidos e concebíveis; nenhum dos seres recenseados até esse dia figura no registro do que o pensamento do acaso admite a título de existência. É forçoso, pois, excluir da existência a própria noção de ser. Exclusão que não revela de uma interdição de princípio, mas de uma constatação empírica: o que é excluído da existência não é, propriamente falando, a noção de ser, mas antes, a coleção completa (e necessariamente provisória) de todos os seres pensados até o presente (ROSSET, 1989a:103).

Pelas medidas pós-modernas, o nada pode ser a

(...) afirmação da incapacidade humana para reconhecer ou constituir uma natureza; donde o caráter vazio do pensamento, que não reflete senão suas próprias ordens, de avaliação sobre qualquer existência; donde também uma certa inaptidão do próprio homem à existência” (ROSSET, 1989a.: 104).

Mas essa inaptidão não significa incapacidade para fazer; outrossim, a inspiração para um outro fazer, já que nada é (um blefe), então é preciso aparecer e criar novos sentidos. Outros não como instâncias de ruptura mas como partes de uma imageria que sempre foi negada. Assim, outros no sentido de um retorno, de se liberar de algo que sempre os desconsiderou, forçando-os ao silêncio.

Sob o trágico, no qual a experiência se vê recuperada de sua inocência moderna, a dúvida do homem vulgar não é se ele deve crer, mas em que pode acreditar para saber somar à perda da inocência “a compreensão de si mesmo” (GRACIÁN, s/d:45). E compreender é saber que

(...) tudo que é está aqui. Não há, em outras palavras, nenhuma realidade debaixo ou além daquilo que vem ao encontro de nossos olhos, nenhum inferno ou paraíso, nenhuma profundidade exterior e nenhuma altura transcendente, nenhuma utopia no futuro, nada exceto o momento presente (LASCH, 1986:139).

Tudo que é está aqui! nos diz Lasch. E se tudo está aqui, não faz mais sentido dar um passo à frente ou dar um passo para trás, como se o tempo sofresse um corte e se apagasse, não se alimentando mais do passado e pouco se importando

com o amanhã. Em um tempo assim, o homem chega, como quer Rosset (2007:77), a admissão de que

El mundo está demasiado lleno de imágenes, de remisiones, de referencias y de reflejos: su cantidad de realidad se diluye sin cesar en el juego de la réplica y en el espacio de punto de vista.

O homem, assim, sente-se assombrado, percebendo que práticas e narrativas que impulsionavam-no a crer em si e na existência se esgotaram e que nada mais parece eleger/responder de uma outra forma às exigências do mundo. De outra forma? Duplicando o real, ilusionando-o. Mas

Ahora ocurre que lo real es justamente lo que no tiene doble. Esa es su alta precisión, su propia manera de ser preciso: no dejarse señalar con ayuda de medidas exteriores a él, sino señalarse como el único en su especie, ininteligible pues, salvo en cuando tal, y nada más que tal (ROSSET, 2007:130-131).

O reflexo disso? O homem esvaziado de ilusões e que se vê tomado pelo itinerário da idiotia, o lugar em que ocorre a primeira sensação de reapropriação de uma outra ideia de homem. A primeira reapropriação? De um sentimento de se ser um outro homem, perceptível, despejado.

4.2.2. O homem *despejado*⁹⁰ como aquele que se decifrou

O homem despejado é, como para Baltasar Gracián, o homem que se desembaraça de ideologias. É o homem que se solta de desastrosas armaduras para enxergar o seu próprio corpo como o equivalente de um nada perecível, um nada com poucos acréscimos, um corpo mínimo. Como corpo mínimo,

(...) o homem pode então crer em tudo o que bem entender, ele não poderá nunca se impedir de saber silenciosamente que aquilo no que ele crê é nada. A intuição fundamental do pensamento trágico está aqui: a incapacidade dos homens, não em se desembaraçar de sua ideologia (isto sendo apenas a consequência de um mal mais radical), mas em constituir uma ideologia (ROSSET, 1989:39).

---

⁹⁰ Como para Gracián (apud ROSSET, 1989:196), que nos fala de um herói que caracteriza-se "(...) por uma habilidade não calculada, que Gracián exprime com o famoso vocábulo *despejo*. (...) Despejo vem do verbo despejar (esclarecer, desembaraçar, despachar), e evoca toda facilidade, a desenvoltura, 'o natural' – nem afetado nem calculado – na prática do artifício: sugere uma liberdade de ação soberana em 'uma natureza' liberada (Nietzsche), desembaraçada da ideologia naturalista que constantemente entrava a prática do artifício".

Por isso, desembaraçamento, soltura. É o homem insurgindo-se contra as crenças, ainda que todas sobrevivam; dando adeus à esperança, ainda que se tenha o dia de amanhã para seguir; indignando-se com a ordem, já que se sabe que ela só serve àqueles que pretendem assegurá-la; dando adeus aos movimentos, às superstições, à utopia.

Desembaraçado dos elementos modernos, o homem despejado adere à realidade mais rude, interessando-se por reconhecer no jogo que joga o que precisa cheirar, tocar, entregar ou vender para assegurar a sua porção de ar. Seu motivo é esse: estar no jogo e mover-se segundo cada jogada, procurando evitar o sofrimento ou o desastre. Para chegar a isso ele precisou considerar a realidade imediata e não afastar-se do real.⁹¹ E, ao contrário do que afirma Eric Weil (apud ROSSET, 1989c:14), "que a realidade que podemos experimentar é desprovida de toda realidade real: o que se dá imediatamente não é o real", esse homem passou a designar a impossibilidade de não viver o real ou de não experimentá-lo como ele se apresenta. E se o real, pior como é, ocupa-se de desastres ou de horrores – sob a lógica violenta do neoliberalismo –, não é mais vantajoso afirmar, como quer Paul Ricoeur (apud Finkielkraut, 1997:109), "que o horror está ligado a acontecimentos que é preciso não esquecer jamais". Numa sociedade em que se mesclam festa e horror, gozo e carnificina, humanitarismos e ações hostis, o horror liquefaz-se nos lances do dia a dia e, se não é esquecido, é condenado a uma pequena repercussão; não vai longe. Hoje, a experiência do real não se aproxima da experiência de Harry, personagem do livro "Fora deste Mundo", de Graham Swift (1989:100). Para ele,

As pessoas não podem entender grandes números ou grandes extremos. Não podem compreender mil mortes ou a atrocidade rotineira, ou o fato de que existem situações – elas surgem e se espalham com tanta rapidez – em que de repente a vida torna-se tão barata que não vale quase nada, menos do que nada, e matar é um ato tão casual como ser morto.

Neste caso, Harry ainda vive o fervor da Segunda Grande Guerra. E, neste fervor, diante de fatos tão duros que presenciou, e reconhecendo que o mundo

---

⁹¹ Emile Cioran (1994:26), com o seu pessimismo majestoso, em um caminho diferente do que é proposto aqui, admite que o homem, "Tendo abandonado a realidade em favor da ideia, e a ideia em favor da ideologia, (...) resvalou para um universo desviado, para um mundo de subprodutos onde a ficção adquire as virtudes de um dado primordial."

caminhava para uma outra ordem, sua saída foi admitir que esses fatos eram maiores do que qualquer coisa que ele testemunhou ou viveu. Harry, assim, reagia como se esse real vivido fosse de uma outra ordem, sem admitir que esses fatos – expressos em 'grandes números, grandes extremos, na atrocidade rotineira, na vida tão barata' –, expressavam a calma rotina de todos que encarnavam o real daqueles dias e dos que viriam à frente. Esses fatos liberaram tipos como Harry para a idiotia; decifraram o homem idiota. E, na idiotia, são poucos os sujeitos que se negam a falar sobre atrocidades, desastres etc. Esses acontecimentos são observados com o "canto do olho", de forma leve e sem precisar sua história. Tanto que, para os envolvidos em revirar essas desgraças, a preocupação parece ser a de tratá-las sem preocupação e passar rapidamente para outros fatos, sem misericórdia e sem sentimentalismos altruístas. Sabem que o que aconteceu aos homens, aconteceu porque os homens geraram essa gramática, essa vida. E sabem que o real é da ordem de um real fabricado, plenamente humano. Hoje, diante do mais bárbaro horror, poucos agiriam como Harry e seu amigo Bill, um fotógrafo, que não avisam a um outro fotógrafo – um norte-americano que retratava corpos de judeus expostos após a abertura de campos recém-libertos –, que ele, por tanto desejo de testemunhar esses fatos, esqueceu-se de retirar a tampa da lente de sua câmera (SWIFT, 1989:107). Hoje, sacaríamos mais câmeras e outras mídias para fotografar esses corpos e, imediatamente, lançá-los ao ciberespaço. A recepção? Isso não interessa. Interessam os grandes números, os extremos, tudo colocado como 'vida barata', anunciada aqui e morta logo depois.

O sentido da existência foi tocado: ele é plenamente humano. Reconhecer isso, é o mesmo que admitir que a existência que conhecíamos caiu numa emboscada, e a modernidade que a emboscou deixou para os sobreviventes um registro inacreditável. Um registro de um real sem modos, adrenalizado, que gerou a possibilidade do homem de reconhecer a si mesmo como homem.

Entendamo-nos: foi neste mundo sem modos que o homem pôde ser decifrado. Foi neste mundo que ele sentiu a necessidade de condenar uma lógica ordenadora – e quase todas as outras –, aprendendo a abraçar todas as possibilidades, abolindo as ideias de causalidade e fatalidade presentes em certas narrativas. O que fez? Por essa impossibilidade, passou a aceitar todo e qualquer

pensamento. Ao aprovar múltiplas manifestações e desistir de se mostrar hostil para com o acontecimento particular, ele se encontrou preenchido pela aspereza do real, aprovando esse real como ele se apresenta: ordinário, vulgar, idiota. Nesse real vulgar, que embola todas as gramáticas num só caudal simbólico limitando suas narrativas à sua aparência, o sujeito vem à superfície como uma aposta de si mesmo, experimentando a própria sorte da aprovação.

Aqui, o que se aprova assegura uma imageria de conteúdos frouxos, potencializando uma narrativa que, mesmo vivendo em condições críticas, não consegue validar esse sentimento, pois o crítico, sabe-se, é um traço dos vícios humanos, seu reflexo mais puro. E os vícios, a idiotia mostra isso, não são potencialidades novas, mas velhas potencialidades. Por isso, na reapropriação dos vícios ou do que é vulgar, encontra-se um tipo de sonoridade em que o que se dá a ver nos convida à prática/existência sem ideologias (ou com todas elas), sem guias (ou com todos eles) ou algo excepcional (ou toda mediocridade). Nessa imageria vulgar, o homem se desloca de um território penetrado por expressões rígidas para o campo alternativo das 'expressões assinadas', particulares, refletindo a falta de disciplina e, em conformidade com essa falta, um comportamento que vai aproximá-lo de uma outra construção de si.

O que temos? Como desejava Filodemo de Gádara (apud ONFRAY, 2008:227-228),

A construção de si, a escrita e a produção de sua identidade à maneira de uma obra de arte (...) [E] para alcançar esse fim, o meio é o emprego do tempo, o bom uso de cada segundo concedido entre dois nada, aquele do qual procedemos, aquele para o qual nos dirigimos a toda velocidade em vista da eternidade.

Neste caso, tal e qual filodemo de Gádara? Claro que não. A idiotia é maior do que a necessidade dessa construção de si como obra de arte. A construção de si, na idiotia, passa pela decifração do real e do próprio sujeito. O real aparecendo como infalibilidade: ele acontece para e pelos homens, e o sujeito como uma figura aprovadora. A infalibilidade? Quem é que não sabe de sua própria história, de onde veio, como se fez e com o que se fez, o que foi levado a pensar, a jogar, a trocar, para se fazer como sujeito? Todos sabem que a sua história, que pode aparentar

estreiteza, é a maior de todas. Essa segurança implacável no 'si' trouxe a estreiteza da história, das grandes histórias. A partir dessa infalibilidade, o sujeito decifrado se faz com um excelente blefe, cuja afinidade é fazer-se segundo os mecanismos em atividade nessa idiotia. E, na idiotia pós-moderna, o conhecimento de si é o reconhecimento do que se partilha com todas as máscaras e opiniões rebaixadas à condição de meras convenções. Não se trata mais, como afirma Onfray (1995:158), que

Toda essa cultura de si que coincide com a do mundo pode ser dita sublime. Menor é a coincidência, menor a sublimidade. Isto é o bastante para distinguir os gênios e as exceções dentro de uma época. É igualmente suficiente para determinar, em seu oposto, o número, a quantidade e a qualidade daqueles que macaqueiam a grandeza nos pântanos. Entre os dois momentos desta extensão da humanidade instala-se cada um de nós, mais ou menos próximo do sublime ou do grotesco, depende.

Onfray olha para o homem com olhos conservadores. E incapaz de observar o homem como fruto de um real idiota – que nivela os homens em sua baixeza, em qualquer extensão de sua humanidade –, procura situar diferenças, e diferenças de grau de humanidade, situando-as como sublimes ou grotescas. Não temos mais isso! O sublime não coincide com a cultura do mundo contemporâneo, assim como o grotesco. A cultura do mundo é toda ela uma convenção movediça. E quando apresenta algo para o homem para fazê-lo passar a isso e aquilo, aponta-lhe, previamente, que toda passagem não dá lugar a lugar nenhum, pois o 'si' dos homens e da cultura caiu num mesmo lugar. Num mesmo lugar – e longe de atestar padrões de distinção –, essa cultura e esse si aparecem movediços. Movediços, num espaço de sabedoria prática, repetitiva; surgem como um quebra-cabeças, mas perfeitamente alinhados a uma única aposta: a estreiteza humana; são marcados por regras indistintas, mas desmistificados, reconhecidos. Num mesmo lugar, o sujeito considera continuamente o particular e o geral de uma gramática para poder reconhecer os blefes que vão lhe exigir a renúncia ou uma ordem inversa. Ao reconhecer esse blefes, situa-se no jogo como 'performance', performance de si mesmo que pode lhe garantir o que vai ganhar, para si e do outro, como sua esfera de sustentação. Sustentação? Ao compreender que ele está só para assegurar seu próprio sustento, o homem reconhece o que precisa fingir/abjurar de si mesmo

para manter-se, já que todas as estratégias podem ser necessárias para que ele se mantenha em pé. Neste caso, negar é saber-se sublime ou grotesco quando for necessário; é saber que não se tem mais tempo para ideias de eternidade – sou isso ou aquilo –, mas, e no máximo, para o dia seguinte, e ainda assim invisível, sem moderação, vicioso.

Vivendo sem moderação, o homem se arrasta como manifesto de seus próprios interesses, abandonando a sua velha disposição para agir em certas ordens, e sucumbindo ao poderio da sabedoria mundana, que suscita o seu melhor enquanto sujeito, enquanto homem. E essa sabedoria não lhe deixa muita coisa; ou ele se vê um conviva de si mesmo, ou ele cai. Seu veredito é a pressão. Uma pressão virulenta, que que corrói todos os valores e que interrompe o que era conhecido como 'o caminho justo' para colocar em pauta os bordões do dia a dia: sobreviver, sobreviver, sobreviver.

Essa sobrevivência se dá no âmbito de uma gramática na qual, segundo Baudrillard (...),

(...) cada categoria é levada ao seu maior grau de generalização perdendo com isto qualquer especificidade e reabsorvendo-se em todas as demais. [E neste ambiente] Quando tudo é sexual, nada mais é sexual, e o sexo perde qualquer determinação. Quando tudo é estético, nada mais é belo nem feio, e a arte desaparece. Este paradoxo estado das coisas, que é tanto a realização total de uma ideia – a perfeição do movimento moderno – como a sua denegação - sua liquidação por seu excesso, por sua extensão além de seus próprios limites – pode ser reconquistado em uma mesma figura: transpolítica, transexual, transsestética.

Ora, o que se reconquista neste baixio de idiotia, que aparenta ter liquidado todas as expressões, não é o sentido do deslocamento de certas impressões/sentidos – porque, se fosse assim, essa reconquista seria puramente dissimulação –, mas um tipo de percepção desconhecida, que escondia o homem de seu vizinho mais caro: sua proximidade periférica. A proximidade periférica, encenada na velha lógica dos três reinos, "el reino privado, el comunitario y el público"⁹², vê-se suspensa pelo cenário da imageria trágica. No trágico, já não é

---

⁹² Lyn H. Loflando apud Delgado, M. Sociedades Movedizas – Pasos hacia una antropología de las calles. Barcelona, Anagrama, 2007. p. 31

mais possível encontrar estabilidade e potência distintas características a esses reinos, que antes estendiam ao homem uma direção, integrando-o a uma cultura.

Na imageria trágica, nada mais responde seguindo uma potência originária, pura. Não temos mais reinos! Eles se abriram, apostando na fusão de todas as gramáticas. Como se cada reino, à sua maneira, tivesse desejado tanto para si mesmo, fora de si mesmo, que esse desejo entreviu o excesso ao dispersar-se no outro, como um outro de si mesmo. Ou seja, um reino se mistura ao outro, existe no outro, fala como outro, anima-se nele, mas, mesmo que semelhante, não deseja a sua total incorporação.

O problema é que, dada essa incorporação, e isso por excesso de contaminação, nada mais pode retornar ao que era, nem mesmo o sujeito. Realizado o contato, sem que se tenha neutralizado os processos de contaminação (de linguagem, de valores, de representação etc.), passa-se a um tipo de existência societal na qual se neutraliza a distância. Sem distância, os reinos se misturam e passam à condição de gramáticas desterritorializadas, uma obliterando a outra, uma operando como outra, em si mesma e como interlocutora de todas.

Neste caso – pensando em gramáticas abertas –, pode-se chegar ao erro de admitir que esse encontro mostra-se desprovido de sentido. E, como consequência, teríamos o desaparecimento do sujeito e do próprio real. A questão é que, quando cada reino-gramática atravessou seu habitat e se entregou ao outro para fazê-lo sentir/desejar algo próximo do que pertencia só a esse outro, seu corpo tornou-se mais complexo. Mais complexo – porque contaminado – entrelaçou sua economia simbólica com operações simbólicas de fora, justamente para passar ao outro como um outro de si mesmo e comutar trocas. Isso significa que, para além de um mundo fechado, integrado em suas partes pela separação dessas partes, explode uma outra gramática, então necessária para passar a uma outra esfera de representação, sem que isso a integre ao todo e sem que isso a separe. O que se eliminou? Nesse jogo, eliminou-se o sentido de que para se proteger e se manter sobre uma dada coesão, o homem precisa privilegiar uma só esfera de representação e manter-se distante de tudo o que é o outro, que supostamente pertence a esse outro.

Um retrato típico dessa esfera de distância, e que traz o mínimo de sentido para a idiotia, pode ser encontrada na personagem de um monge, no filme "Jornada ao Oeste"⁹³, de Tsai Ming Liang. Uma figura que se põe a caminhar numa lentidão só tolerável porque, a despeito de todos à sua volta, ele nada significa. E o que se percebe? Que o homem pode tudo, até isso. E se alguém se deixar levar por seu ritmo, sabe-se que será passageiro e que só ao monge caberá esse tempo e esse itinerário. Na idiotia, tudo foi engolido para passar à ridícula condição de virar um tema qualquer num bate-papo entre amigos e só isso.

Neste cenário, o outro é o mesmo em uma autonomia encenada, como tudo mais. E quando entra no jogo como um jogador que é, não se identifica com tudo o que faz, nem empreende a sua destruição. Vive sempre a sua experiência e por isso parece sempre desnecessário. E vive qualquer experiência para partilhar empreendimentos, assegurando sempre uma filiação ordinária. Assim reduzido, o outro encontra-se pleno sobre a idiotia, reconhecendo o que existe ou onde pisa. Reconhecer o que existe? Vamos situar isso!

Instigado pela idiotia, a maioria dos homens descobre que pode entrar mais facilmente neste mundo se não desejar essências, mas o que é cruel, aberto, nada. No entanto, ao escutar a sonoridade dessa narrativa – da crueldade –, muitos homens se perdem, acusam a falta de motivo para viver e clamam pelo retorno de outras gramáticas. Em relação a isso, por exemplo, o escritor Willian Wordsworth, diante dos desastres da história e da degradação de sua época – como ele vê os anos que vão de 1790 até 1805 –, afirma que:

Se vuelve a la infancia y sus instantes de transparencia: el tiempo se abre en dos para que, más que ver la realidad, veamos a través de ella. Y lo que Wordsworth ve (...) no es um mundo fantástico sino la realidad tal cual: el árbol, la piedra, el arroyo, cada uno asentado en si mismo, reposando em su propia realidad, en una surte de inmovilidad que no niega al movimiento (...) Un tiempo distinto al de la historia con sus reyes y sus pueblos en armas (...) el tiempo de la infancia es el tiempo de la imaginacion (PAZ, 1989:69-70).

---

⁹³ Tsai Ming-Liang. Jornada ao Oeste. França/Tawain, 2014.

O que fez Wordsworth? Ao retornar ao tempo da infância, negou – mesmo que temporariamente – os dados sensíveis de uma realidade que ele não queria provar. Não desejava se ver num caos de imagens contraditórias. Seu sentimento é de pertença como sobra. Está em um movimento, mas recusa-se a aceitá-lo. Aqui, a realidade mesma que Wordsworth nega é a realidade que ele encarna para situar uma outra presença. Ou seja, colocando um dado sobre outro ele se mantém em uma falsa novidade, já que ela só pode distraí-lo por um tempo. Seu dado, assim, é uma grande ilusão. Ilusão como uma disposição para trocar o real pelo falso, que para Rosset (2008:89) é um

(...) indicio de uma disposición completamente diferente, la marca de un deseo de lanzar la existencia tan 'lejos' que no hace más que revelar la esperanza de no verla volver más. El gusto por lo falso expresa entonces un verdadero gusto por lo irreal, e implica la idea de que el no-ser no es una variante engañosa del ser, sino una entidad independiente del ser que posee cierta existencia particular así como una atracción propia.

Tipos como Wordsworth ainda estão por aí, mas são minoria. Como expressão, perderam espaço para registrar que o outro – o estranho, incomunicável e certamente menor – deveria ser desacreditado, mantido a certa distância. Este estranhamento para com o outro se perdeu tão logo o homem reconheceu que o pior se si mesmo era também o pior do outro, todos iguais, mesmo que o "homem não é [fosse] uno" (WOLF, 2012:75).

Se, antes, chegou-se a afirmar que

(...) o homem não é um ser, não é um 'império dentro de um império, como dizia Spinoza – quer seja esse último a natureza, quer seja ele mesmo o seu senhor –, mas é sempre outro, de uma sociedade, de uma cultura, de um momento histórico, de uma classe, de uma configuração psíquica, de uma língua a outra: este é o próprio dos homens (WOLF, 2012:78-79),

sabe-se agora, quando se toca no real idiota, que qualquer um, em qualquer lugar, não é diferente de ninguém. Não é diferente no contexto de sujeitos que admitem que o real, como o pior, é o único real possível. E, nesse real, o sujeito "não busca uma sabedoria ao abrigo das ilusões e, nem uma felicidade ao abrigo do otimismo" (PAZ, 1989:23). É um real pior porque é um real de nada, que não garante

qualquer coisa e que aprova todas as formas de pensamento e dados, desobrigando o sujeito de pensar o mundo ou o outro debaixo de certas regras.

Com o pior identificado com a idiotia, o homem sobrevém decifrado, despejado, deixando de se mascarar segundo certas regras ou condicionantes: seja de valor – o que ele é? –, seja de força – o que está vedado? –, para se colocar sobre outras articulações. A primeira, de situação – o que me afeta? – e a segunda, de satisfação – o que ganho?

Valor e força são empuxos de uma imageria. Criam um dado sentido para as relações humanas e assinalam os efeitos de um encontro. Pelo critério de valor – o que ele é? –, o homem posiciona-se se deparando com um aparato hierárquico, o que acaba por indicar-lhe lugares e atribuições, ou seja, uma ordem; pelo critério de força – o que está vedado? –, incorpora ao lugar de sua realização os limites de sua potência, o que vai limitar o seu desejo: – isso é para mim? ele perguntaria. Então, esse homem, no seio de uma gramática, restringe ao próprio homem os lugares de sua narrativa. Supõe-se que, por essa ordem cultural/gramatical, não se pode tudo para todos. Cada representação segue, neste caso, uma imaginação permitida. Esse homem ainda conseguia se esconder!

Ora, já tratamos desse homem; um homem muito bem adaptado a um mundo de identidades reguladas. Mas essas identidades foram levadas a se soltar. E, ao se soltarem, a fractalização as levou a isso: passaram a ter como referências uma dada situação – o que me afeta? – e uma dada satisfação – o que ganho? Essas referências liberaram o homem para uma outra ordem. Nessa ordem, ele se afastou do ideal de um mundo a ser perseguido, retomando, por isso, a aprovação de um mundo regido pelo pior, sob as fundações trágicas e pela idiotia.

Dentro dessa ordem, o homem se afasta de uma espécie de

(...) marco zero do pensamento, a razão, da "Era da Benevolência", no qual "senso" ou "sentimento moral", "virtudes" ou "afecções sociais", ideias de "benevolência", "empatia", "compaixão", "companheirismo" - [que] eram os conceitos da filosofia moral que estavam no coração do Iluminismo britânico (HIMMELFARB, 2011,168).

Afastando-se deste 'marco zero' do pensamento, o homem passa a ter como referência para sua ação as possibilidades de ganho ou, quando isso não é possível, de não perder muito. Então, revestido por esse sentimento, incorpora todas as aparências sem anular para si mesmo um "sentimento de identidade" (ROSSET, 2007:70). Uma identidade que só se difere de outra identidade por guardar uma potência que é mínima: sua marca de impressão. Essa marca, marca de impressão, aparece como o grau de intensidade que o sujeito manifesta, para si mesmo e para outros sujeitos, o seu interesse para com o real a ser realizado. Aqui, então, a ideia de superfície. Ao se jogar à superfície do mundo e imprimir sua ação, esse homem aparece em sua dimensão real, como um sujeito que elege no mundo o que dele há nesse mesmo mundo. E, ao fazer isso e perceber sua potência, ele sente que é um outro homem do mesmo homem que está ao seu lado. O que o homem escolheu? Assumir a "su condición efímera e incierta, (de) haber aceptado una felicidad de vivir que no tiene sentido más que *hic et nunc*, aquí y ahora" (ROSSET, 2008: 137), como todos os outros homens, segundo sua decifração... vulgar ou idiota.

4.3. Da Segunda Reapropriação: o sujeito idiota⁹⁴

O homem arrogou-se homem dentro de uma lógica da aprovação. Nessa aprovação de tudo, aprova-se também e ao acaso o sujeito idiota. Semelhante ao homem vulgar, mas um pouco à frente – pois ele é o seu lado mais vivo –, esse sujeito percebe-se como resíduo de uma dissidência e de um grande encontro. Uma dissidência para com a necessidade de presumir que o mundo e suas gramáticas são grandiosos. Neste caso, esse sujeito se desfaz de um tipo de hospitalidade: da superioridade do outro. Agora, tudo o que é o 'outro' apareceu, apresentou seu itinerário e mostrou-se submetido à idiotia. Como consequência, desvelado esse outro, não é mais preciso concretizar raptos, nem sonhar com localidades tão diversas. O outro, enquanto homem, é tão comum como qualquer outro homem, já que entregue a uma mesma contingência quanto às suas estratégias e necessidades. Um grande encontro, porque, ao desvelar esse outro, o sujeito pode reencontrar-se com um mundo identificável embaixo, não em sua

---

⁹⁴ É sempre saudável lembrar que, idiota, *idiotès*, "antes de significar imbecil, idiota significa simples, particular, único de sua espécie. Assim é, na verdade, a realidade, e o conjunto dos acontecimentos que a compõem: simples, particular, única – *idiotès* –, 'idiota'" (ROSSET, 2008: 54).

suposta diferença gramatical, já que o desejo pelas diferenças⁹⁵ gramaticais acompanha o propósito por uma natureza. O encontro, assim, na percepção de uma performance. Renuncia-se ou reconsidera-se a condição de uma figura que não se dá a ver – que deseja bons hábitos, ama a vida além da vida, que inclui deuses, estruturas e pilares irredutíveis ao real –, e passa-se ao que indica sua performance, igualmente semelhante, igualmente banal.

O despertar desse sujeito idiota pressupõe uma pressão que combina destruição e suspeita, retaliação e silêncio. No primeiro caso, evidencia certas contas a acertar e, é claro, que traz uma imensa carga de suspeitas em relação a todas as justificativas anteriores; no segundo caso, por ser o produto de uma desintegração, satisfaz-se retaliando percepções, a costumeira ordem/lugares de um aparato simbólico e, sem manter qualquer distância para com o objeto retalhado, procura a subversão de sua linguagem e, como fim, o seu silêncio. Um silêncio que será forçado a enfrentar um outro lugar – o trágico, a idiotia – para depois se perceber bem nele, já ajustado ao outro e ao seu silêncio. Como a personagem "Ida", do filme de mesmo nome, do diretor Pawel Pawlikowski⁹⁶. Deixada em um convento desde pequena, Ida acorda com as normas, com a afetividade e as regras que fundamentam a vida monástica. Sabe do mundo lá fora, mas não parece duvidar de seu mundo, que tão bem conhece. No entanto, antes de realizar seus votos, ela é convidada a sair e a olhar esse outro ambiente, como um teste para sua fé. Saindo, vai ao encontro de sua tia, uma jurista amarga, mas extraordinariamente realista, que tem como rotina o convívio com a bebida e com homens que encontra em botequins. Esse encontro vai gerar uma necessidade comum: por nada saber de seus pais, Ida – e sua tia – decide procurar pistas sobre o lugar em que eles foram enterrados. O itinerário está pronto. No percurso, um longo caminho de conhecimentos, decepções e encontros. Ida conhece um jovem músico de jazz. Um leve desejo parece tocá-la. Neste tempo, Ida e sua tia encontram os ossos de seus pais e se entendem em relação à ordem das coisas.

---

⁹⁵ As diferenças, hoje, são surdas. Estão vinculadas ao desejo de integração à idiotia, sem qualquer vínculo com o sentido de uma operação de ruptura. São diferenças de 'espetáculo', pura performance, que consideram mais o seu uso – no seu aparecer –, do que um possível resíduo de uma personalidade que se desgarrar. São, assim, uma mera tentativa de dissimulação da semelhança, sem considerar, nela, qualquer sequestro do ato de pertencer a ela. Diferenças, então, esperadas, nada originais, que alimentam a própria dinâmica da idiotia, que impede solturas.

⁹⁶ Pawel Pawlikowski. *Ida*. Polônia/Dinamarca, 2013.

Retornando ao convento, diz que ainda não é a sua hora. Assiste aos votos de uma colega e decide retornar à casa de sua tia. Ao retornar, sua tia acabara de suicidar-se. Ida não se desespera! Demonstra uma consciência em relação à aflição de sua tia e o quanto o passado apodreceu toda a sua vida. Reencontra o músico, tem uma única relação com ele e regressa ao convento. Enfim, ela parece pronta. E, pronta, após passar por um tipo de afetação. Afetação em relação à mundanidade de sua tia e em relação aos seus desejos, que prescindiam sua fé. Aqui, Ida seguiu – sem o saber – os conselhos de Baltasar Gracián (apud ROSSET, 1989b:194), para quem

(...) a pior das afetações é querer dissimular a própria afetação, afetar não estar afetando, quando se está, quando é visível que se afeta: ao fugir da afetação, acabam alguns no centro dela, pois afetam não afetar.

Ida deixa-se ir pelos acontecimentos que surgem em seu caminho. Sofre pressões, é afetada. E a pressão atinge o alvo quando, por distração – já que ela vem por um acúmulo de movimentos não perceptíveis, que refletem uma energia contrária ou reordenadora desse alvo –, ela se espalha liberando noções/percepções que ultrapassam a carga de uma dada gramática, interditando-a ou fazendo-a passar a uma outra fundamentação. Essa fundamentação? A intensidade. Ida viveu intensidades, nada negou, permanecendo viva em cada ambiente, como se soubesse que necessitava viver na fronteira do que conhecia e lhe dava segurança, para passar a um outro lugar ou retomar o que conhecia. E retomar como um outro melhorado, mais completo, já que se desfazia a separação entre o dentro (convento) e o fora (o mundo).

Hoje, tratar dessa intensidade é tratar de acúmulo, distorção, desvio e de aclaramento, algo não muito longe da personagem Ida. De acúmulo, quando um dado imaginário, como a totalidade de um real, se vê surpreendido por uma inexplicável aparência, a saber, a espetacularização de todas as gramáticas, que estimulam narrativas abertas. Então, acúmulo e vazamento. Acúmulo por uma combinação e uma sobrecarga de gramáticas sobre gramáticas, que não se reservam a falar/expressar uma só linguagem; e vazamento porque não conseguem mais limitar-se a uma só base gramatical e, por isso, revelam-se segundo o que deixam vazar, do que é seu e do que do outro verte e a polui, para passar ao mundo da intensidade. De distorção porque, pelo que o sujeito forte

sempre desejou – sob o erro de ter que conter esse desejo –, ele se viu obrigado, sobre a ironia, a invalidar esse mesmo desejo, até aprender (ao acaso) a distorcer seus relatos. A distorção, assim, recupera um desejo previsto, porque faz desaparecer a moral, a verdade e a ideia de centro – como entidades independentes do próprio sujeito –, inscrevendo-as no seu jogo, no vazio de seu jogo. E de desvio porque o verdadeiro lugar de cada coisa ou mesmo do sujeito aparece como o lugar em que o real se vê apoderado, porque foi desviado de seu velho núcleo de sustentabilidade – os dogmas de verdade. E neste caso, saindo um pouco de seu eixo – por tanta demonstração estúpida –, o real deixou-se notar. Ao ser notado, o lugar de cada coisa escapou de ser uma coisa superior para ser o lugar irrisório de algo pequeno, no qual nenhum discurso poderia validá-lo como outro, pois, pelo desvio, ele era o que era, humano.

Em um mundo plenamente humano, tudo é esperado. E, nessa espera, mentira e blefe são reconhecidos e incorporados ao jogo. É por isso que quase todos os tipos humanos são possíveis no âmbito desse mundo, servindo a qualquer contexto, como neuróticos, esquizofrênicos, cegos, loucos etc., desde que, no contexto, não se mostrem estrangeiros a esse desvio, um desvio esperado. Neste mundo, não causam ou ocasionam o que parece desesperar Comte-Sponville (2002:62-63). Segundo ele,

Se nada fosse verdadeiro nem falso, não haveria nenhuma diferença entre a sinceridade e a mentira. As ciências não sobreviveriam, nem a moral, nem a democracia. Se tudo é mentira, tudo é permitido: podemos trapacear com as experiências ou demonstrações (já que nenhuma é válida), pôr a superstição no mesmo plano das ciências (já que nenhuma verdade as separa), condenar um inocente (já que não há nenhuma diferença pertinente entre um testemunho verdadeiro ou falso), negar as verdades históricas mais bem estabelecidas (já que são tão falsas quanto o resto), deixar os criminosos em liberdade (já que não é verdade que são culpados), autorizar-se a ser um deles (já que, mesmo sendo culpado, não é verdade que se seja), recusar toda e qualquer validade a todo e qualquer voto (já que um voto só vale se conhecermos de verdade seu resultado)... Que não vê os perigos que aí se escondem?

Ora, a idiotia deu conta dos exageros científicos, religiosos, comuns e de todas as linguagens, desautorizando-os como emblemas de uma expressão superior. Demonstrou, por tantos casos desastrosos, que a lógica humana renuncia a uma suposta responsabilidade para com uma ordem harmoniosa e que sempre,

ao tratar dessa harmonia, promove o desastre. Nesse caminho, o sujeito desviou-se de um suposto ser ou uma suposta linguagem verdadeira, e aprendeu que para existir precisava compreender os exageros de qualquer discurso, ocupando-se deles como o lugar elucidativo de uma ocasião, que apresenta todos os sujeitos iguais em sua saturação. Ou seja, o desvio é o princípio sobre o qual um sujeito emite um diagnóstico sabendo que, ao que dirige, ele sempre tem em mente afastar-se dele, despojando-o de suas decisões e reduzindo suas medidas. Isso, como uma forma de respeito às regras do jogo, que, de tão legítimas, se desviam. E esse desvio representa a queda da inocência e, por outro lado, explicita como irreparável aquilo que se tem. Assim, desvio por tanta visibilidade.

É essa intensa visibilidade que gera esse sentimento colocado por Comte-Sponville. Uma intensidade que libera e é liberada pelo sujeito idiota. Sujeito que só é possível enquanto inscrito num tipo de aclaramento: a maior proeza dessa intensa contemporaneidade. Aclarar, para esse sujeito, significa despir uma gramática. Despir para interpelar a utopia moderna e encontrar no vazio gramatical dessas utopias o despudor humano, então abundante, mas ainda reprovado. Só é possível esse despudor, e aí, o homem e sua expressão – o sujeito idiota –, se esse mesmo homem traz como ponto de partida para constituir sua humanidade a instância da grosseria.

Não se trata de afirmar que o homem na modernidade não era grosseiro. Ele sempre foi idiota. Mas, enquanto efeito de uma cultura ilusionada por essências e verdades, ele era uma máquina-grosseira ainda limitada, guardando-se em um tipo ideal de comportamento, ainda que violento. Agora, essa grosseria é aberta, alastra-se em todos os territórios e, antes de amaldiçoada, ela traz seu correspondente num homem realizado, que se distingue de seus pares do passado por achar comum essa bestialidade aberta. Bestialidade aberta? Os exemplos se multiplicam⁹⁷.

---

⁹⁷ No campo social, e observando só este campo, essa bestialidade apresenta um quadro reconhecido pela maioria: de subemprego, de fome e desnutrição de mais de 800 milhões de pessoas, do aumento da escravidão em níveis intoleráveis, de migrações intensas e descontroladas (cerca de 10 milhões de pessoas), da infância e da juventude marginalizadas, da disseminação da insegurança, do tráfico intenso de drogas, do incremento dos índices de criminalidade geral e dos assaltos, do banditismo e crime organizado, das perseguições e conflitos ideológicos, religiosos e/ou raciais, da corrupção presente em todos os Estados e nas relações cotidianas etc.

A sensação da idiotia como algo corriqueiro só é possível quando o sujeito *idiotia* sente o pior do pior do mundo e de si mesmo. E um pior que chega por força de um recuo. Detectado o colapso e a desfaçatez de todas as estruturas, esse sujeito recolhe a si mesmo para salvar/saldar seu último ruído: sua própria imageria. Identificado como a última instância de sentido num mundo de cultura pulverizada, essa imageria aspira uma porção ínfima de um imaginário maior, sendo capaz de soltar o trágico. E, como resultado de um encontro que se dá nos limites de um colapso, esse sujeito encontra justamente a medida mesma de sua presença, passando a reconhecer as zonas em que sua existência se dá. Nessa existência, percebe quais são os lugares em que precisará mostrar-se um fingidor ou não. Nesse sentido, e por reconhecer seu lugar de pertença, explicita-se como é e como pode, como precisa jogar. Assim, pela primeira vez e ao seu modo, sente que o mundo é vulgar, já que seu aclaramento está nessas articulações. E esse aclaramento obtém o sentido de pertença quando esse sujeito admite "o grande nojo". O Grande nojo? Segundo Giacoia Júnior (2014:330), "É a disposição afetiva que nos acontece quando contemplamos o espetáculo farsesco da banalização humana, a degradação do homem Ocidental à condição hedonista gregário, escravo do consumo e da opinião pública". Esse aclaramento, do grande nojo, resulta em uma conquista: reconhecer que tudo é banal, que todos são escravos e hedonistas, e que tudo é risível e, ainda, que o coeficiente mais elevado, em relação à arte de pensar, é saber que, ainda que ridículo, esse é o ruído de todos.

Real aclarado, nojo introjetado, o sujeito idiota passa a ter maior fidelidade em relação a esse mesmo real, já que nenhuma metanarrativa é agora bem-vinda. E se vê, em relação às identidades de outros sujeitos, como um sujeito igual a todos. Uma igualdade no sentido de pertença a uma existência vulgar, já que não é agradável receber aquele que, desigualmente, quer se mostrar à parte e aparecer em uma outra narrativa ou como interlocutor de um fantasma.

Não é por nada que, nessa intensidade aclarada, que marca nossa contemporaneidade, o sujeito não é contrário a quase nada. Para operar, ele precisa de todas as expressões e de todas as possibilidades juntas, mesmo que aparentemente antagônicas. Ele sabe que, contradizendo-se ou não, essas

possibilidades cedem a si mesmas a credulidade de referendar tudo e de tornar indiscernível o certo, o errado, o louco, o sério etc.

Com o sujeito idiota o mundo se torna mais humano, verdadeiramente humano. Um humano aberto para o abuso e como um virtuose abusado.

4.3.1. O sujeito idiota: um virtuose

O que o homem pode contra a fúria do destino?
Deixar-se levar e cumpri-lo.

Almeida (2004:96)

A percepção da narrativa trágica traz uma descoberta sem precedentes para o sujeito; traz uma espécie de triunfo. Triunfo porque toda economia simbólica moderna reelabora-se mais intensa, apresentando-se livre de fenômenos de negação, como a sua velha moral. Para além das motivações morais, essa economia anuncia-se voraz, mundana, resistente a qualquer energia que possa refrear a vontade humana, sempre insaciável. E essa vontade irrefreável torna-se aos poucos credora da experiência da idiotia. Triunfo, assim, porque o homem trágico "se descubre de pronto sin amor, sin valor y sin vida: ése es el salto trágico, ésa es nuestra eterna sorpresa" (ROSSET, 2012:31). Nessa surpresa, uma forma de acomodação do sujeito ao real, ele percebe como desnecessário todo movimento que procura admitir a necessidade de uma outra narrativa para conceber o seu tempo. Ainda que em cada situação se reivindicuem outros planos ou se deixe de endossar noções que edifiquem outras representações, isso de nada adianta.

Aqui, então, celebra-se um triunfo extremamente desconcertante. De um lado, em função da voracidade moderna, o desapego do homem para com direcionamentos extramundanos e, de outro, por esse desapego, um reencontro do sujeito com o próprio sujeito no mais baixo de sua existência, salvo ou livre dos velhos fenômenos de negação: uma moral como percurso, uma ética a ser edificada, uma existência/mundo que pode vir a ser superior.

O triunfo da narrativa trágica anuncia, assim, uma grande abertura do real, jogando o homem à vida crua, esvaziada de sentidos miraculosos. A idiotia, então, não pode ser mais escondida!

Consolidada a Idiotia, o sujeito trata de afirmar que não há remédios e que a realidade dada não é mais um obstáculo, só é a realidade que se tem, a única, o pior. Por isso, a importância de se compreender a noção de caída trágica, que para ROSSET (2010:34) está contida na "noción de lo irreconciliable". Esta noção

(...) nos es sino un desarrollo necesario de la toma de conciencia del obstáculo insuperable que la precede. Queremos decir que una vez afirmado el carácter insuperable e irremediable de una certa dimensión trágica de la vida, se sigue necesariamente de ello que al afirmar que somos irreconciliables, no hacemos más que permanecer fieles a nuestra definición: solamente continuamos afirmando paso a paso, en el tiempo, aquello que hemos afirmado *in aeterno*, en el momento de la revelación de lo trágico. De modo que no podemos disociar nuestra actitud de los hechos mismos con los cuales somos irreconciliables: no hay nada nuevo entre la revelación trágica y nuestra actitud, no hay ninguna mala disposición, ni humor sombrío, ni resentimiento que se declare (ROSSET, 2010:41-42).

Aqui não se trata unicamente de perguntar por essa caída trágica, mas de cair repentinamente e de se encontrar descoberto por ela. E nesta queda reconhecer que a reapropriação do sujeito na esfera contemporânea – o que nos interessa – será encontrada no instante em que as bases trágicas – a aprovação, a idiotia, a ocasião/acaso, o pior – saltarem à superfície de uma gramática e começarem a reafirmar um mundo de linguagens privadas (vulgares), dessemelhantes quanto à sua potência, não quanto às suas sensações. Assim, ao mesmo tempo em que a caída trágica desmistifica uma gramática, implodindo suas bases, ela força o homem a reencontrar-se como a única fonte possível, o único intérprete possível: ele. E esse intérprete é forçado a ver/sentir o mundo como consequência de uma ocorrência de fatos desajustados. De fatos que ultrapassam os limites da gramática moderna condenando-os à impressão de não gerarem nada e de sucumbirem a uma gramática também de nada⁹⁸, como ele.

---

⁹⁸ Segundo Almeida (2015: 73), "Para o pensamento não trágico, o homem tem necessidade de algo que lhe falta: ideologia, doutrina, ciência, natureza, deus ou qualquer outro objeto inacessível, indefinível, impalpável. Já o pensamento trágico reconhece a necessidade humana, mas seu desejo é desejo de nada. A perspectiva trágica 'mostra o homem como o ser a quem, por definição, nada falta – donde sua necessidade trágica em se satisfazer com tudo aquilo que tem, pois ele tem tudo. Ela afirma que ao homem, que deseja nada, não *falta*, no sentido mais rigoroso do termo, nada' (Rosset, 1989a, p. 44). Não se trata, é importante frisar a diferença, de não desejar, mas de desejar *nada*, ou seja, desejar tudo o que se tem, o que se pode ter."

Situado aí, como cético ou um entusiasta do mundo, o sujeito *idiotès* assoma-se bem mais simples, bem mais acordado com o mundo. Simples, porque vulgar, porque despido de esperanças ou com uma esperança recheada de blefes. E quando ele compreende que o mundo é convenção, ou seja, que o mundo fala através dele,

(...) a ideia moderna de uma racionalidade global da vida social acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidades (...) [E que] é possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes (SANTOS, 1997:102).

A percepção dessa realidade de nada permite a abertura das complexas questões que envolvem o sujeito, mediando as intensidades que marcam o que esse sujeito consegue aceitar/afirmar ou, exageradamente, procura distorcer ou ignorar dessa mesma realidade. Novamente, essa percepção não assegura um tipo de sujeito a partir de um modelo que se expressa na perda (Lacan apud Elliot, 1996: 198). Ao contrário, as mini-racionalidades liberam a afirmação, o desejo de se fazer sobre o que agora se sabe, que se sente prontamente.

Não se trata de afirmar que o sentimento de falta desaparece para esse sujeito. No entanto, por tanta falta a realizar e por sua exacerbada aproximação com a ideia "da miséria de nossa existência (...) o mundo é um vale de lágrimas" (SCHOPENHAUER: 2002:25), ela se encolheu. A noção de falta sempre alimentou a narrativa moderna. Se o mundo é um outro, mas um outro decadente, é necessário revesti-lo com um hábito valioso e torná-lo grande, distante de suas supostas faltas naturais – um tema tratado exhaustivamente neste trabalho. Por isso, a trapaça moderna. Trapaça quanto aos seus fins ou para com uma visão prospectiva de bem; trapaça quanto às ideias de civilização e de Estado de bem estar social; trapaça quanto à força do saber científico e de seu poder ordenador; trapaça quanto à valorização humana, separando os bons/fortes dos ruins/fracos.

Por um longo tempo essas faltas foram acobertadas por um manto simbólico. Esse manto, no entanto, não pode esconder essa trapaça por muito tempo. O tecido usado para cobri-las é frágil, tem a natureza de um símbolo passageiro, já que nenhuma narrativa é duradoura. Então, ela se encolhe. E ao se encolher comprime

os modos que a validavam e se degenera em trapaças, porque vistas. Uma trapça que, até então escondida embaixo de uma idiotia áspera, deixa de clamar por um lugar quando já não há nenhum valor em esconder aquilo que, no real, alimenta o real. Ou seja, ainda que declaradamente um blefe, quando não consegue mais se opor à idiotia, essa falta – como uma trapça vista – mostra-se como o lugar mais comum de todos, como a própria imediatidade do presente. Um presente penetrado pela fadiga de tanta existência a cumprir que a noção ou o sentimento de falta resulta em perda de tempo, de lugar, de presença.

Novamente: não é que o sentimento da falta desaparece para o sujeito. A falta, para o sujeito idiota, é silenciada. Tanto que no imenso campo da gramática contemporânea ela aparece pequena, grosseira, quase sem conteúdo. De fato, é pela noção dessa falta que ainda se procura legitimar um tipo de sujeito e, como consequência, uma gramática para reconhecê-lo. Se há falta é porque justamente o mundo não é o que se dá a viver. Ou seja, há um mundo e, por ele, mas para além dele, um outro para ser realizado. Mas todas as promessas que seguiam essa ideia de falta foram consideradas e por mais que se tenha tentado alcançar uma outra inspiração para o mundo, o mundo mostrou-se mais intenso em sua idiotia, desmascarando doutrinas e sujeitos fanfarrões.

Diante deste quadro, Trivinho (2001:106) afirma que

A figura social do excesso, de Baudrillard, assume aqui [hoje] a forma de um mais-mal-estar, portanto, de um mais-mal-ser, cuja reversibilidade anômala recai, de forma daninha, virulenta, sobre as bases da alegria de viver, comprometendo-a na mesma proporção em que entrega o ser à hipertelia – a ordem da ausência total de finalidades.

Ora, Trivinho ainda trata da alegria de viver, de ser, ou da hipertelia como sintomas do sentimento de falta. Não se trata mais disso! No pior, o sujeito idiota pode até sentir um certo mal estar, mas não é um mal de um mais-mal-ser – já que não há ser –, mas de se reconhecer solto num meio em que uma liberdade excessiva coloca-o num estado de assombramento por tanto ver, entendendo que, na idiotia, o mundo renuncia às práticas idealizantes para realizar tudo às caras, sob blefes.

Vendo e vivendo essa condição, o sujeito idiota entregou-se como seu intérprete, percebendo-se como o resultado desse acúmulo de faltas não realizadas. Como seu intérprete, viu o mundo, viu a si mesmo e não recusou admitir que o seu sentido sobre a terra "não se apresenta senão como um deplorável absurdo, mas aventura desprovida de finalidade, sendo a história do homem (sua) um prodigioso 'em vão', ao qual faltava qualquer horizonte de sentido e perspectiva de justificação" (GIACOIA JÚNIOR, 2014:13).

Com olhos bem abertos e disposto a afirmar esse 'em vão', o sujeito idiota sentiu o quanto era repugnante aguardar por algo que se fez como desilusão e se enxergou rumo à sua realidade, agora desprovida de finalidade e, por isso, nada excêntrica e nem um pouco estranha. Esclarecendo: se se tem falta e às vezes uma falta/intolerável por certos bens – valores ou objetos –, para o sujeito idiota não há outro tempo para se viver, nem como imaginação, nem como realização. E uma falta maior – o paraíso terrestre ou uma essência a ser alcançados – cai por terra calcinada por ela mesma, porque sua base, já corroída pelo fracasso, só pode se colocar como um obstáculo ao próprio entendimento da idiotia, limitada que é por um sentimento meritório em relação ao que se tem como a única maneira para que o sujeito se realize.

Ora, se antes vivíamos em

(...) un lineal causal, inmersos en una cultura manipulativa en la que se cree que los problemas humanos son insuficiencias o limitaciones de conocimiento o información, u, por lo tanto, solubles desde la racionalidad lineal causal (MATURANA, 1997:136),

agora sabe-se que nenhuma racionalidade pode ser maior ou trazer um argumento superior ao saber vulgar ou qualquer que seja. Neste caso, o sujeito *idiotès* deixa de se ligar às velhas trapaças para cair no que sabe ser um blefe, o sintoma de qualquer narrativa particular ou geral.

Reconhecendo o blefe como parte integrante das narrativas e práticas, esse sujeito percebe que nada mais assegura-lhe conforto, a não ser e por pouco tempo quando ele retorna a si mesmo. Então, da trapaça ao blefe, ele cai no real realizado como real em sua superfície, aprendendo a confiar mais no que percebe dos

modos/comportamentos de todos do que em suas palavras. A trapaça, aprende-se, consiste numa jogada em que se procura algo que não pode ter sentido para passar a um sentido fundante, preciso; o blefe, por sua vez, levanta uma objeção à trapaça, indicando que, o que se permite dela é, unicamente, vê-la como um falso testemunho. Assim, desconstruída a trapaça, o blefe passa a ser considerado como a fonte de toda narrativa e, à primeira vista, o único elo possível entre sujeitos e realidade.

Assim, o blefe não é como a trapaça. É diferente do sujeito trapaceiro, o sujeito blefador não expressa faltas, mas a intensa fertilidade narrativa do real sem se mostrar um adversário fanático deste ou daquele discurso, mas, um negociador de discursos. Seu estandarte? A realidade debaixo de seus pés, cheia de registros, nascida da inventividade, de bons e maus blefes. No princípio uma denúncia – o real é assustador! –, agora uma acomodação – o real é isso! –, o sujeito conecta-se aos contornos do real, com suas conexões casuais, repletas de probabilidades, com todas as energias.

4.3.2. A desenvoltura do sujeito idiota

O sujeito idiota sabe! E, por saber, não recua diante do que vê, como o sujeito vulgar às vezes precisa fazer. E ele sabe como se fazer tanto em seu território como fora dele, num espaço supostamente mais legítimo. Fora aqui no sentido de responder às exigências do real segundo narrativas sobrevividas de estruturas que se impõem a ele, que explicam/ditam o que ele pode ou não pensar e fazer. Poder ou não como jogo, no qual ele vislumbra as possibilidades que uma ocasião lhe apresenta. É que antes, sob trapaças, ele aparecia distante das razões de sua própria narrativa. Agora, ainda que fora, mas preso aos mecanismos de sua narrativa, ele não se perde, pois traz 'esse fora' como sua exigência de fato, brilhando aqui e ali sem se ligar a quase nada. Na agoridade, ele é o fora sem nunca ceder seu olhar a ele. Seu primado? Passar ao sentimento do de fora a partir de seu entendimento. Compreendendo o de fora como o pior, o sujeito escolhe a sua aventura à qualquer outra. Por isso, a dificuldade de aceitar essa escolha dentro da aprovação contemporânea.

Ao aprovar o que esta fora, o sujeito adere à vida, engolindo-a sem qualquer distanciamento. Engolir, neste caso, significa tornar-se indispensável num contexto de aprovação, ou seja, admitir-se como a existência primeira de toda existência, já que, ao engolir, o sujeito opera uma experiência que é sua; experiência em direção a um fazer que necessita do pior para considerar-se o próprio sujeito, arredio a ela e sua única sorte possível. Uma experiência que foi percebida em relação a certas faltas que, embora prometidas, nunca vieram, e que na prática foram percebidas como uma estratégia para fazer o 'pior' assumir todas as situações, ainda que sob o fantasma das promessas de algo melhor ou de uma outra narrativa.

Agarrando-se à vida, não há mais renúncia para o sujeito. Acabou essa questão, como queria Ricouer (2012:47), de "quem se prende à sua existência a perde e quem não se prende à sua existência neste mundo a guardará na vida eterna". A idiotia negocia com tudo: com meias-verdades, com o crime, com vícios, com ruínas, com a beleza, com lógicas, com a traição etc. E, constituindo o mundo, encontra sua reciprocidade num sujeito que troça dos valores, verdades ou explicações grandiosas para se acomodar no seu vórtice, a saber, o trágico da idiotia.

Chamado a essa realidade trágica, o sujeito idiota considerou-se meio e fim de um jogo que evita dar-lhe um papel central, mas que lhe entregou a referência de ser, ainda que isolado, o único centro possível. Um centro de nada, que ao estar no mundo não ignora nada do mundo no qual vive e, por isso e com mais facilidade, acessa esse nada em si mesmo próprio de seu encontro com sua condição e com a condição do mundo, ambos muito pouco⁹⁹.

É como se tratássemos de uma 'história noturna' às avessas. Na história noturna, obra de Carlo Ginzburg (2012), os atos/rituais/práticas/expressões de

---

⁹⁹ Esse 'centro de nada', ainda que marcado por crises, é muito bem trabalhado pelo cineasta de Taiwan Lee Kang-Shen, no filme "Help Me Eros", de 2007. Neste filme, nada é dramático. Tudo beira ao risível, a um cômico pastichizado com cores maravilhosas, enxadrezado por músicas românticas – encaixadas num clip suprarreal –, mas que coloca a proporção da pena por que passa a personagem. Nenhuma jogada sangrenta. E a dor, mesmo que fundante, aparece sempre com pouca resistência. E ainda que essa personagem tenha perdido tudo e se veja obrigada a abandonar um estilo de vida, ela se sente num mundo de jogos, num território que ultrapassa a lógica das próprias necessidades humanas, reconhecendo que precisa de pouco. Ou seja, basta que uma menina dê-lhe a mão para que ele se acerte; basta que ganhe na loteria para que sua obstinação suicida se modifique.

feitiçaria – atos obscuros –, aparecem como uma estrutura de mitos e processos de exclusão social, todos condenados no âmbito da história moderna. Essa condenação é pertinente à época, já que se tem como referência uma gramática superior a essas supostas crendices, marcas da pobreza humana.

Agora, no entanto, não é mais possível tratar de uma história noturna, de atos obscuros. Menos ou mais, tudo se dá a ver na agoridade, misturando crendices num mesmo caudal gramatical. Nessa mistura, qualquer ato mostra-se vinculado às ações cotidianas, deixando de ser hostil e passando à condição de referência de toda dimensão histórica válida. Então, de narrativas excluídas os supostos atos obscuros ganham um sentido de pertença na idiotia, acabando por situar um modo de se estar no mundo. E, nesse modo de estar, com um pequeno detalhe: o mundo disseminado como nada, por tanto refletir tudo ao mesmo tempo.

Assim, tocando nesse mundo de nada, o sujeito se distancia da ideia de um sujeito de que se aproxima do pensamento fraco, como defende Gianni Vattimo. Nada é frágil, pois que humano! Como deseja Vattimo, desenraizando-se de uma gramática forte, o sujeito frágil alcançaria sua própria acomodação ao real por meio de seu idioleto, o que lhe possibilitaria uma singularidade, uma outra originalidade. No meio de todas as vozes e por alcançar a sua, esse sujeito suportaria uma diferença na diferença de sua linguagem. Essa é a posição de Vattimo! No entanto, isso só seria possível se, ao contrário da idiotia que nivela todas referências em um nada de referências comuns, à queda da gramática moderna seguisse a acomodação de uma outra gramática como fundamento, com velhos exemplos e imagens impulsionando a um tipo de orientação, cuja inclinação ainda repousasse no uso pleno da razão.

A questão, no entanto, é que no nada das representações comuns – da idiotia – o sujeito não se vê impulsionado para legitimar crenças, para separar uma verdade de outra verdade, já que não se sente separado de nada. Reconhece, por isso, que um idioleto não corresponde a nenhuma desobediência ou a qualquer culto. Idioletos, se existem, obedecem a uma lógica que desfundamenta todas as narrativas ao submetê-los a uma mesma sanção: a visibilidade de nada de todos os discursos. Tudo funciona, tudo está aí, tudo prevalece, tudo arbitra, tudo agrada e

desagrada e tudo se esgota. Desta forma, mesmo para aquele que se projeta em um dado idioleto e pensa estar além de uma socialidade maior, a reivindicação de um lugar que afirme a sua condição como grupo e confira-lhe uma identidade estrangeira, é pura pretensão de falta. E, como vimos, se o idioleto configura um desvio, ele já é esperado dentro de uma gramática que anula qualquer força de dissidência. O idioleto, então, é também uma forma de blefe.

A necessidade de um idioleto traz, sobretudo, a vontade de se recusar o fato da igualdade real de todos os sujeitos. Falar em valor ou dignidade de um discurso não significa mais nada no mundo da idiotia. E por evocar o pior, nada se perde, pois na dimensão do pior tudo sobrevive, ainda que em sigilo. E mesmo os valores do passado, assim como as manifestações que são recriadas no presente, mantêm-se vivamente vinculados, articulando-se para mediar uma outra aparição: a do jogo da intensidade de nada. Nesse nada não está em jogo o reconhecimento de uma única gramática, cuja predicação esbarra em naturezas, apontando para formas elevadas da figura humana, sempre superiores, sempre mais que humanas. Nela, há um forte ruído trágico instituindo um sentimento – já tratamos disso. E esse ruído é corruptor. Corruptor como modalidade gramatical desalojadora que, ao implodir essências e esclarecer que todos os fundamentos são meros artefatos de uma cultura, por isso convenções, gera uma outra percepção do mundo, suficiente para situá-lo em sua simplicidade. Simples, o mundo passa a exigir uma outra consciência; uma consciência que passa a nutrir todos os homens com a mesma imageria.

Iniciado nessa realidade, esse homem aparece como fruto da visibilidade do real, quando de sua abertura. O real, assim, reelaborou-se conectado à abertura orgíaca de suas fontes, afastando delas tudo o que antes era condenado como baixo ou distorcido/noturno. Afastando-se, assim, de suas próprias fontes, o real atingiu seu êxtase no corte de suas fronteiras morais/valorativas para convergir para o vulgar, a potencialidade necessária para descontaminar o homem e fazê-lo passar à sua própria vontade.

Aqui, completa-se definitivamente uma passagem: do homem à sua expressão sujeito *idiotès*. E esse sujeito não se vê mais "entre", ou seja, ora

conectado ao pior que sabe manejá-lo, ora conectado à alusão de que não é possível que esse pior seja o único indicativo de sua presença. Como *punctus* dessa passagem, o sujeito aprova a idiotia do mundo. E não experimenta mais a sensação de que este mundo é fatal, pois que perdido. Livre dessa percepção, não admite o mundo como algo privado de sentido – porque acompanha todos eles – e muito menos como o resto das substâncias de uma velha cultura. Percebendo a insignificância que ronda qualquer gramática, esse sujeito aprende sobre suas consequências, vive o dia a dia de seus interrogatórios, sem se sentir forçado a suscitar, porque sabe da fraude do real, um resto de esperança.

A tentativa de adular o real e de deixá-lo escapar de um "real que fica" (ALMEIDA, 2015:79) nada diz a esse sujeito. Ele pode até desejar se colocar num outro real, mas ele sabe que isso é impossível. Por isso, nega que esse real seja postigo, isto é, que possa existir um outro real que purifique o real do pior do real. Como no caso de Estamira¹⁰⁰ Gomes de Sousa. Vivendo dos restos de uma economia de excessos, aqui, em um aterro sanitário situado em Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro, Estamira transita por um mundo que a retirou de uma situação cômoda, transformando-a nessa "Estamira", uma mulher sofrida, ao mesmo tempo louca e extremamente lúcida, que não nega o que é, onde está e o que faz. E nem mesmo a maior penúria – da miséria física, moral etc. – consegue afastá-la do mundo. Ela está presa ao real, identifica-se com a sua asfixia, com todo o seu contágio, com o extermínio, com o terrorismo. Como se admitisse que para além de projetos e programas, o real pode ser pressentido por ser a única expressão daquilo que se tem, prescrevendo que tudo é ordinário, imanência... o real que fica.

Ora, o ordinário se inscreve em uma prática terrorista, que se assemelha à prática da usurpação. O que é usurpado? O não dito ou o que era dito para esconder o que já se sabia. Neste caso, o reconhecimento de que a idiotia sempre cedeu o seu lugar a certas gramáticas que procuravam transcendê-la e condená-la ao esquecimento. Mas a expiação da idiotia é exterminadora. E extermina porque não elimina nada mas contamina tudo. E essa contaminação retira de seu lugar tudo o que até então mantinha-se estável, confortável. O resultado disso? Que a

---

¹⁰⁰ Marcos Prado. Estamira. Brasil, 2006.

gramática moderna, ainda que se apresente mais hábil para espetacularizar um programa – o seu programa –, já não convence.

No entanto, mesmo sem convencer, ela tem seus subterrâneos simbólicos que percebem a visibilidade do pior ou da idiotia e forçam o sujeito a contar com algum prodígio – de esperança – para mediar, com o real, a clareza do mundo. Como se esse sujeito – o sujeito vulgar –, um quase desperto para o trágico, precisasse desprezar o que vê – ainda que só de vez em quando –, elegendo alguma fantasia para não cair. E não é que ele não reconheça que o real que está aí é um real como todos os outros, que chega sem veneração, como qualquer outra gramática.

Pode-se até achar que gramáticas tocadas pela idiotia acolhem sujeitos sem finalidade. Mas nunca houve sujeitos sem finalidades. Finalidades, no âmbito de qualquer gramática, são itinerários. E se se quer alguns como ingênuos, outros ainda como erráticos, todo sujeito vive sob o acaso do que possui do real para trilhar um dado caminho e convertê-lo em seu fim. Assim, movendo-se em todas as gramáticas, esse sujeito mostra que sabe o que fazer, já que, ao se encontrar no real, ele é esse mesmo real sem finalidade inscrito em sua gramática, ou em todas elas. O homem deixou de lado a ideia de que, como quer Agamben (2010:117),

Apenas a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é o que não é definido por nenhuma propriedade, além da de ser-dito.

A vida na palavra, sabe-se agora, é puro blefe. Não é algo desnecessário, mas longe de ser qualquer coisa fundamental. O sujeito idiota, assim, aprendeu que a vida é agora realidade vivida, que não depende para acontecer de decifradores e de seus grandes discursos. Levada aos decifradores, a vida é outra, uma ordem cujo alcance não significa nada, a não ser poesia. E reconhecendo essa poesia, o sujeito blefa em ambientes onde ela se expõe, fingindo viver a licença da dúvida, que parece garantir-lhe ali um equilíbrio mínimo, já que não pode expressar em certos espaços a sua descrença em relação a tudo e se mostrar identificado com isso. Eis a necessidade de seu blefe! Assim, de forma direta, ele sabe que a poesia, os jogos gramaticais, as fantasias etc., são expressões dissimuladoras do real que só decifram o real para fazê-lo aparecer outro, aterrado à duplicidade e fora do pior, que sempre pastoreia suas causas.

Esse sujeito não quer outro real para situar o real que reconhece acolhê-lo. Ele sabe de sua frequência, sabe-se adquirido por seus resíduos e sabe que é necessário ilusioná-lo às vezes, fazendo dele ressurgir algum sentido, como puro blefe. Tanto que, ainda que faça isso, não pode desequilibrá-lo ou deformá-lo como um sujeito que crê num real superior.

Para esse sujeito o real trágico quase triunfa, porque já, e desde sempre, triunfou. E aceitando que seus olhos podem 'ver tanto ver', ele é seu próprio senhor, um interlocutor de metáforas, de todo traço simbólico, de narrativas e de qualquer consagração. Ligando-se à toda nadificação, ele se posiciona como SUJEITO, aprendendo que toda história é unicamente sua. Tanto que esse sujeito não privilegia mais a palavra – a manifestação das metanarrativas – como um fim. A palavra é um meio, serve para elucidar lances, mas não é mais o seu destino. Caiu com as metanarrativas e sua importância está, unicamente, em seu sopro, em sua filiação ao jogo. Nesse jogo, ao possuir um motivo, o jogador utiliza-a para efetuar um lance – expressão imediata de um único lugar e, por isso, resguardado ali, determinado ali.

Com valor reduzido, a palavra enquanto expressão de uma narrativa se dissolve em um mundo idiotia. E uma vez dissolvida na idiotia, é tomada por um sujeito cuja mestria é colocá-la a serviço da equilibração de seu jogo, sem precisar-lhe sentido ou garantindo o sentido necessário à ocasião necessária.

Aqui mais um motivo para o sujeito idiota não reconhecer homens superiores, que se faziam com discursos também superiores e que afirmavam manufaturar o mundo. Os discursos não traduzem mais o mundo. Agora, o mundo e o homem estão sob a prova visível da conquista. De uma conquista que demarca o mundo e, para os homens, territórios de fausto e miséria. E a lógica, aqui, não é a de fixar que o miserável ou o homem faustoso são diferentes. São homens, por isso iguais, tolos, pequenos, nada. Diferentes, no entanto, no real que realizam e como expressão do real que usufruem. Sabe-se, por isso, que uma cadeia de oposições, em que se encontravam separados grupos e classes sociais, não se justifica mais. Hoje, no real realizado em cada território e em todos, sabe-se que a conquista

aparece como um processo de gesta da conduta humana, recriando a ocasião para fazer valer uma posição em qualquer lugar. Uma posição como forma de ajuste a um tipo de produção: a produção que põe em xeque o lugar do sujeito, seja em num território pequeno, seja em uma estrutura grandiosa.

Ora, percebendo esse aspecto da realidade, o sujeito idiota entra em qualquer ambiente reconhecendo que "nenhuma linguagem pode ser boa se não servir para fazer você sorrir ou gozar" (KODO, 2002:144). E, nesse ambiente, abandona o lugar de simples escravo para passar à condição de um astuto predador – mesmo embaixo –, compreendendo o valor da conquista e sentindo que, na conquista, todos se igualam como grandes ou como o menor dos homens. Agora, há lugar para todos.

Adaptado? Muito bem adaptado as convenções desse jogo. Um jogo em que o suposto conquistador não conquista nada, enquanto realização superior. Agora, ela só garante um sucesso passageiro ou uma grande ou pequeníssima exposição. Mas, isso é o esperado. O esperado? Aparecer um pouco acima dos resquícios do nada e de se fazer ver, ultrapassando – ainda que em um burburinho que nada repercute – um segundo de cegueira num mar de sujeitos.

Por isso, por qualquer conquista, o sujeito segue um caminho diferente do que pretende Ávila (1999:151), para quem é

(...) no limite de sua sobrevivência, que se pode conceber um sujeito que, diante de uma crise sobrevinda à sua revelia, passa habitá-la como sua, torna-se de fato sujeito da crise. Esse naufrago (continua) lança sua garrafa ao mar com uma mensagem que é apenas um uivo feito corpo, apostando tocar um dia a sensibilidade tátil de um surdo-mudo cego.

Na idiotia, ninguém é surdo-mudo e cego. Em seu ambiente, qualquer sensibilidade é apurada, está próxima do chão, voltada para aceitar o que for preciso, ainda que desinteressante. O sujeito idiota desceu aos traços mais baixos de si mesmo e aprendeu a estimar o pior, de si e do mundo. Por isso, na idiotia, o real e o sujeito não se apresentam mais como obstáculos que anulam o que cada um é ou pode ser. E a ideia de que entre eles aparece uma materialidade aleatória, atestando que em um território repleto de incongruências do simbólico eles são

unicamente representações frágeis, não é mais plausível. Neste caso, o sujeito frágil é consumado por uma estrutura que desaba. Ou seja, se o real cai, temos esse sujeito. Um sujeito – e por isso o recusamos no Capítulo III – que se faz ou que se mantém por ter sido reduzido a um outro por seu desenraizamento, não porque seguiu um processo e, como o próprio processo, sentiu o peso/alegria de estar em seu arbítrio, nem livre, nem preso, mas pleno em sua condição. Frágil, ele se separaria de um tipo de real e, julgando-se outro, apareceria como detentor de uma outra coisa, como um desobediente. O frágil, na verdade, é aquele que se soltando-se de uma integração gramatical encontra um novo destino: o seu arbítrio à parte, outro, novo. O sujeito da idiotia não se separa de nada! Ele chegou à condição de sujeito encontrando-se consensualmente num real que se fez com ele, nem súdito nem seu mentor, apenas como ele. Não há uma cessão para um e para outro. Disso sai isso! Não é assim. O real realizado é o sujeito também realizado. Por isso, não podemos encontrar nenhum apoio nas oposições entre sujeito forte e fraco ou, mesmo, na ruína de um e no salto de outro. E muito menos no desejo de situar o presente com a noção dessa incongruência simbólica.

Novamente: nada se perdeu, tudo acumulou-se, intensificando-se. O que se quer, com essas oposições, é se afastar do real 'em vão' da idiotia e, como consideração, não pensar sobre a superfície trágica. Fora da superfície trágica, procura-se situar a contemporaneidade em uma narrativa que só admite sentido a partir do resultado dessas oposições, ou seja, na relação entre o perfeito e o imperfeito, o civilizado e o não civilizado, o forte e o fraco, e do forte à fragilidade.

Entretanto, ao acaso da idiotia essa ordem de oposições se desfaz. Desfeita, certas noções deixam de ter validade, e o argumento que ainda procura sustentar essa oposição/aparição num tipo de homem – o homem fraco – se mostra extemporâneo à idiotia. Mas, tratando dessa oposição, Vattimo coloca o homem num lugar em que certas estruturas ordenadoras já não existem e, ainda sob seus holofotes, e holofotes transgressores, aponta para uma novidade: de um outro homem que suplanta seu modelo anterior. Assim, colocando o homem frágil numa existência e num real que resultam de uma vindicação existencial que se funda no evento, então caracterizado por um tipo de homem destituído de fundamentos

últimos ou de qualquer valor absoluto, faz com que ele salte novo, num outro lugar, senhor de seu discurso.

Ora, não se trata mais de suplantar modelos, não se trata mais de fraco ou forte, muito menos de se ser ou não senhor de um discurso, de um idioleto. Muito menos de pensar em libertar-se do mundo, qualquer um, ou de crer que é possível alterar o rumo das coisas. Agora, e retomando isso outra vez, não se trata de oposições ou ainda de dissociações. Na idiotia, o que temos em relação ao homem é o seu distanciamento de um mundo de qualidades, que reinscreve sua condição no fato acontecimental da vulgaridade de tudo. Assim, o problema do sujeito é o de sua presença numa contemporaneidade trágica, entrecruzada por um jogo de representações que o próprio sujeito alimenta e que serve a uma variedade de proposições... de suas e de todas as outras.

Já sabemos: em toda noção de queda, de desconstrução ou mesmo que atesta uma suposta inacessibilidade do sujeito, acompanha a crise da subjetividade, o fim (blefe) das noções de verdade, a queda da supremacia de um tipo de filosofia. Tocando essa crise e procurando enfeitá-la, emolduram-se sujeitos: a de Máquina-sem-Sujeito, de Deleuze e Guattari; o sujeito fractalizado, de Baudrillard; o sujeito como corpo, Eagleton; o sujeito como evento, Badiou etc. Essas molduras e as suas correspondentes bases teóricas respondem ao plano regulativo de uma crise. Afetadas pela desconstrução, refletem essa perspectiva, apresentando-se como reflexos de um plano cuja disposição esbarra numa narrativa, numa gramática.

No entanto, a contemporaneidade, mais que para uma crise, abre-se para o 'retorno do trágico' que não compartilha mortes, rupturas ou qualquer fim. Ausência de crise? O homem nunca sobreviveria sem crises. O paradoxo é que, aproximando essa crise da repulsa por um tipo de existência, o que se quer, como destino, é a ressurreição; a ressurreição de uma necrose, porque o tal não-sujeito desejado, o sujeito moderno, sempre foi um embuste, um morto. Só que um morto único, positivado em essências e acolhido como fundamental. E, reexaminando o itinerário desse outro sujeito, é fácil sentir em seu caminho a força da expressão 'negação', pois que, ao destinar-se, sempre tomou as suas mais altas crenças

infielmente – sua salvação. Seu estatuto? A opção contínua por ser humano, procurando apresentar-se sempre para além dessa condição.

Ora, por retirar do imaginário o velho peso de certos ideais – de uma outra vida –, a contemporaneidade trágica assegura ao aqui e agora o valor de toda gravidade da vida. E, nesta vida, não podemos mais admitir, como quer Agamben (2001:73), que

O modo de ser próprio do animal, que define o seu relacionamento com o desinibidor (portador do significado), é o aturdimento (Benommenheit). (...) Na medida em que está essencialmente aturdido e completamente absorvido no seu desinibidor, o animal não pode verdadeiramente agir (handeln) ou ter uma conduta (sich verhalten) em relação a ele: pode apenas comportar-se (sich denehmen).

Na idiotia, o aturdimento já não é o traço mais característico da contemporaneidade. Sujeito aturdido? Como? Toda imageria contemporânea traz como base o descomedimento, o terror, a alegria descomedida, o pior mais intenso. Para se apresentar como um sujeito aturdido o homem precisaria admitir que algo forte se foi e que um outro mundo pode vir. Nascido no vórtice da idiotia, o sujeito contemporâneo sorve com simplicidade os desastres, as perdas, qualquer ausência. Ele superou as velhas visões nostálgicas apegando-se à crueza do real, de um real trágico, aberto a tudo, por tudo e que admite tudo. E, como o próprio real, o sujeito idiota, longe de se mostrar aturdido e não conseguir reagir, age... desfazendo, construindo, jurando, perjurando, sustentado lições e quebrando essas mesmas lições, agora mais próximo de si mesmo e de uma gramática comum a todos.

CONCLUSÃO

Nesta tese, passei por grandes pensadores e por grandes escolas do pensamento filosófico procurando observar o que deles ficou sobre o mundo e sobre o homem. E passei por aqueles que escolhi, porque dialogam diretamente com os problemas que fixei e, principalmente, porque os reverencio como grandes mestres.

Conheci esses grandes pensadores a partir de suas obras. Obras que, como quer Derrida (2004:193), "não desvela apenas, ela cria o que desvela". E, aos poucos, passei a considerá-los muito além dos limites de uma dada narrativa, reconhecendo que, mais que suas obras, eles eram grandes interlocutores de seu tempo, senhores de uma experiência única, vasta, que não caberia numa estreita faixa entre as folhas de guarda de um livro ou, para os mais antigos, num rolo de pergaminho. Eles eram mais; eles são mais.

Assim, se recuso algumas teses de René Descartes e de Immanuel Kant, se polemizo com Friedrich W. Nietzsche (a quem devo muitíssimo) e, por fim, com Gianni Vattimo, é porque me sinto honrado em remexer nas ideias que deixaram e, como um aluno inquieto, questioná-los. Questioná-los não para desdizer o quanto são 'criadores', mas para fazê-los passar pela agoridade. E sei que ao fazer isso estou polemizando sem lhes dar o direito à palavra, e sei que se a tivessem gerariam respostas satisfatórias para os problemas que apresento. Não é porque viveram num outro tempo que eles, agora, não acusariam interpretações, e interpretações fabulosas. São mestres!!!

Ainda tratando de pensadores, a base teórica desta tese assentou-se na abordagem do filósofo Clément Rosset, o mais atual representante da filosofia trágica. O encontro com a sua filosofia levou-me a um itinerário e, nesse itinerário, a uma vontade: de observar/viver o mundo que está aí com um outro olhar. E creio que tocar verdadeiramente a linguagem rossetiana é se propor a sair do lugar e, como num sobressalto, reabrir os olhos e perceber um outro de tudo, como o mesmo, mas ainda outro. A sua filosofia nos possibilita sentir e depois olhar esse

mundo como um mundo de nada, alheio a tudo, vulgar em tudo, vivo em tudo, assentado na produção humana, toda ela idiota.

Com Rosset do meu lado e sua linguagem sussurando itinerários de apaziguamento e de desassossego, senti-me seguro para segui-lo e, uma vez ou outra, ousar. Ousar ao pensar o trágico, tropicalizando-o, investindo-o com a inquietação que experimentamos abaixo do equador, fazendo saltar outra realidade, tão ou mais trágica do que a encontrada por Rosset em seus exemplos literários – que tanto observa em seus livros – ou na própria França.

O trágico rossetiano, herdeiro dos pré-socráticos, de Maquiavel, de Pascal, Gracián e Nietzsche, ao pulverizar as estruturas gramaticais que conhecemos, aponta para um outro tipo de imageria; uma imageria que nos coloca em um mundo aberto, que nada exclui e tudo aprova.

Um mundo que nada exclui e tudo aprova? A contemporaneidade. Uma contemporaneidade escavada pela narrativa trágica, pelo olhar trágico. Por que essa afirmação? Porque outras narrativas geraram – e tem gerado – uma outra percepção para o presente, referendando-o como algo que acabou ou como algo que perdeu sua ‘aura’. Nesta tese, essas últimas premissas foram rejeitadas. Aqui, aprovamos tudo, ou seja, um mundo de imageria aberta que comporta todas as gramáticas. Uma aprovação que incita o sujeito contemporâneo a afirmar sua experiência como um momento jubiloso, ligado à rede significativa de uma gramática também jubilosa. Uma gramática que afirma, quando vivida, um nada que “fala de não-seres (como a justiça, a riqueza, os valores, o direito, Deus, finalidade)” (ROSSET, 1989a:38-9), reordenando as velhas estruturas que serviam à imageria moderna.

Assim, nesta tese, ao contrário de um mundo que se perdeu, aprovo esse mesmo mundo em sua totalidade. E, nessa aprovação, sobre todas as mazelas gramaticais, a presença ou a liberação da idiotia. A idiotia é o selo trágico que impregna o real de realidade, fazendo-o saltar aos olhos. Aparecendo, a idiotia gradua-se lentamente até traduzir-se no pior do pior do real, justamente como celebração trágica. Viva a idiotia, todas as experiências saltam ao mesmo tempo,

celebram uma mesma realidade, sustentando uma trama nada ingênua, feita de tudo e, como tudo misturado, refletindo sempre o nada, tão vulgar e tão idiota.

O Nada, como observamos nesta tese, harmoniza-se com um imaginário dessubstancializado, conectando-se com qualquer caso, gramática ou relação. E concluímos que, em um imaginário que 'fala de não seres', não pode haver um sujeito forte, no sentido da velha perspectiva da racionalidade ou do criticismo. Sem lugar para esse sujeito forte, o sujeito idiota aparece para substituí-lo, alimentando uma outra dinâmica para a experiência humana. O sujeito idiota é aquele que pertence/joga com todas as narrativas e que traz como a sua única causa a sobrevivência, que acontece no "espaço-temporal das práticas" (WOLF, 2012:23). Espaço em que o sujeito não se vê mais 'entre', com um pé na idiotia e outro no passado. Agora, reconhecendo-se e se identificando com a idiotia, ele sabe que

Ya no debe haber ninguna utopía, porque la utopía destruye, al producir en nombre del cielo el infierno. Con eso ha limpiado su camino al automatismo del mercado, y le está quitando los obstáculos. Habrá en nombre del realismo de la antiutopía (HINKELAMMERT, 2001:99).

Em nome desse realismo, o sujeito idiota orienta-se com base numa cultura que traz "a aparência e a ocasião" (ROSSET, 1989b:187) como condições necessárias para colocá-lo sem muitos compromissos sobre e com o mundo, ou seja, para se conduzir sem acordos tão sérios.

O imaginário moderno, com suas bases metafísicas, exigia compromissos sérios! Mas – demonstramos isso nesta tese –, basta que um caminho imaginado/fantasiado se torne insuportável e acuse o seu fracasso para que um grande desapontamento, alimentado ao acaso de certas aberturas, gere o sentimento trágico e, com ele, o que é indissolúvel no humano: a idiotia, o indício de sua tragicidade. É isso o que vem ocorrendo nestas últimas décadas! Assim, argumentei que neste momento uma frouxidão fenomenal – por isso tratei da noção de abertura – possibilita certas interrogações, colaborando para deslocar os sentidos que definiam modos, formas de manifestação e de entendimento para com uma dada gramática. Então, a essa frouxidão seguem novas experiências que levam o sujeito a inventariar a si mesmo sobre tudo o que se oferece, sentido-se

plenamente acolhido onde consegue ganhar sentido e estatuto: a imageria trágica. Com essa imageria, adotando a singularidade da idiotia, o sujeito alcança todas as formas de adaptabilidade. Ou seja, ele adota o jogo como o jogo é jogado. E, nesse jogo, percebe que não há mais nada para interditá-lo ou para projetar sua silhueta como menor. E, sem nada mais para abalá-lo – a não ser a própria dureza da sobrevivência –, ele vem à aparência, valoriza-se e se exhibe. A essa exibição: a reapropriação de sua mais íntima humanidade.

Por tudo o que trabalhei nesta tese, aventurei-me afirmando que, na contemporaneidade, os indícios dessa humanidade podem ser encontrados em quase todos os lugares. Seus indícios: primeiro, aceitar a vida, boa ou má, como ela se apresenta; segundo, jamais se retirar do tempo ou ter como destino o argumento supostamente plausível da distinção entre pensar e agir; terceiro, ter como convicção todos os vícios e crenças; quarto, suportar convicções e pregações e saber a sua distância necessária; quinto, reconhecer que o pouco que se tem ou se pode é o que assegura a maneira de todos; sexto, saber renunciar a heroísmos e ilusões que procuram isentar o real de sua idiotia; sétimo, saber-se sempre apegado aos valores de uma gramática e saber, ao mesmo tempo, o quanto é necessário, se preciso, sair dela e abraçar outra; oitavo, jamais pedir para morrer; nono, honrar a vida e saber desonrá-la; décimo, saber que tudo vem, que tudo passa e que nada, mesmo que estimulado, pode se conservar por muito tempo; décimo primeiro, blefar sempre como forma de compartilhar o jogo de uma gramática, perpetuamente um ruído entre o que se tem e o seu avesso; décimo segundo, nunca passar à frente da história de forma deliberada, com projetos mirabolantes e irreais; décimo terceiro, nunca procurar reescrever formas para se elevar acima dos homens; décimo quarto, aprender a ser tentado, por tudo e todos e, à maneira de uma consumação, deixar-se ir e regressar sempre... ir, e regressar novamente, coincidindo com a decepção ou a elevação que se viveu, mas não deixar de viver; décimo quinto, enfim, aprender a se enunciar na rua, numa corrente de fofocas, sem pretensão à verdade ou de uma representação que possa ir além do momento... sempre eterno.

Diante de tal quadro, sustentei a presença de um sujeito que se vê solto para transitar por qualquer gramática, sentindo que tudo é permitido, até mesmo negar

o senso do que se tinha antes como boa ou má coerção. Se tudo é permitido, a experiência do sujeito passa a ser regulada segundo os fundamentos de uma gramática que – acordada ao reconhecimento de que todos os sujeitos devem/podem se lambuzar na desgraça – vai afastá-lo da condição de alguém que pode ser subjugado por territórios proibidos. Não há mais nenhum pacto social? Como nunca, agora é a hora da celebração de um grande pacto, a saber, fundado na certeza de todas as violações. Esse pacto? Todos devem vencer, a despeito mesmo desse pacto, pois que ele só pode dar continuidade a si mesmo se aceitar como regra o engenho dessa celebração coercitiva, a narrativa em que todos mais se reconhecem.

Observando esse pacto, sustentei que, rotinizada a coerção e, com ela, aprovado todo estoque gramatical do sujeito – sem inferir o que é superior ou baixo –, vivemos agora a plena deteriorização dos excedentes de uma falsa moral, de uma falsa civilização, passando à afirmação de um mundo plenamente humano, por isso sem restrições, por isso com deuses e homens corruptíveis, rendidos à idiotia, à condição que dá vazão à hipocrisia, sem privá-la de se manifestar.

A partir desse argumento, insisti que, idiotia constituída/solta, o sujeito não oscila mais. Coloca-se no mundo, fazendo-se neste mesmo mundo, aproximando-se do pior dele para abocanhar o seu pior constituído. Neste caso, deixando de lado as noções de probidade e retidão, esse sujeito se reconhece num pacto de assassinos, cuja relação vai obrigá-lo a predar e a ser predado; vai levá-lo a se reconhecer sem esperanças, pois aprendeu que nenhum sangue, depois de tirado, será repostado; a se sentir ameaçado, mas não acreditar em ameaças, pois aprendeu que qualquer ato coercitivo, sempre justificado na idiotia, começa/age e tem seu vigor num dado lugar e que ali se encerra. Como resultado? Reconhece que – passada essa coerção – sua pena/sofrimento será estendida a outros, já que todos devem universalizar essa prática, estendendo-a. Por isso conclui que o sujeito idiota é aquele que sabe onde pisa, que sabe do mundo, de seus pactos... mesmo que muitas vezes não saiba expressar o que sabe. Ele se tornou dono de sua gramática – de ambientação pequena, de ambientação também imensurável –, eliminando os seus mistérios e promovendo a sua defesa em um campo de gramáticas desmistificadas. Defesa, aqui, de um jogo que posiciona os jogadores num estado de isenção moral,

afastando-os de juramentos ou de qualquer sentimento de inadequação. O sujeito idiota aprendeu a sobreviver a toda coerção que lhe consumia a vontade, elegendo a si mesmo para agarrar, nesse jogo, o que jamais pode ser seu e agora era possível. E aprendeu, como o seu próprio herói, que "não procurava o conhecimento das coisas, mas um domínio prático indiferente a qualquer preocupação de ordem explicativa ou intelectual" (ROSSET, 1989b:188).

Esse domínio prático aponta para a aprovação de todas as gramáticas, sentenciando-as à hospitalidade trágica e, conseqüentemente, à idiotia. Por essa aprovação, concluímos que as gramáticas se desdobram aparentemente sem guias, articulando-se num imaginário que responde ou se instaura em duas esferas: a primeira, na esfera vulgar, do sujeito vulgar, e a segunda, na plenitude da idiotia. Na primeira, o imaginário constitui um cenário que ainda assusta o sujeito. Um cenário que permite que ele ouça e veja o que ele traz de argumento, com seus infinitos códigos, e se situe, ainda que tema o que deve considerar; a segunda, que incessantemente belisca a primeira, mistura-se ao sujeito, inscrevendo-o como artífice de seus atos, segundo a "busca do [seu] interesse" (BADIOU, 1994:112). Se o primeiro sente/vê mas não passa ao ato, o segundo sujeito, o idiota, desfaz-se de todas as impressões vulgares movendo-as numa outra superfície, a sua, sem permitir que nenhuma narrativa recupere seu *status* de centro e se qualifique como superior. Nesta segunda esfera, o sujeito idiota atíça um falso contentamento, saltitando de um para outro valor, blefando sobre um ou outro dever, se dissolvendo no jogo de uma gramática segundo suas regras. E onde joga, sabe que jamais deve pertencer, mas aparentar pertença; que não deve ter compromissos, mas aparentar responsabilidade; que não precisa demonstrar qualquer autenticidade, mas aparentar ser algo; que não precisa submeter-se a nenhuma amabilidade, mas aparentar-se verdadeiramente afetivo, amoroso. O que ele aprendeu? Que é um grande blefe afirmar que "as coisas não são o que aparecem" (ELLSWORTH, 2001:68).

Por esse caminho, arrisquei-me a um diagnóstico: que o sujeito idiota, não renunciando a nada, diz tudo, expressa tudo, reconhecendo o que guarda/retém como seu. O que é seu? A sua presença. Uma presença como todos os tipos, ou seja, como "Homo Somaticus, Homo vivens, Homo sapiens, Homo volens, homo loquens,

Homo culturalis, Homo faber, Homo ludens, homo religiosus" (MONDIN, 1980). E, ainda, Sapiens demens, inumano, homem-máquina, e tantas quantas convenções existem e podem levá-lo a compreender "que não é mais lícito prezar ou valorizar aquilo em que gostaríamos de continuar a crer, aquilo que desejaríamos mentir para nós mesmos" (GIACOIA J., 2014:235).

Ora, como receptor de um imaginário aberto, o sujeito idiota se cansou de ser feito isso e aquilo e, agora, ao ser isso e aquilo por sua escolha, não querem validá-lo.

Nesta tese, não deixei de afirmar o quanto é difícil aceitar que a vulgaridade preencheu todo imaginário contemporâneo nivelando tudo e todos em um mesmo patamar de expressão: o jogo risível de toda ordem humana. Risível, porque o jogo jogado pelo imaginário idiota é sempre trágico, é terrorista, alardeia jogadas que se desenvolvem em tabuleitos que trazem regras que pouco variam, mas que podem incendiar o jogo. Um jogo que valida o sujeito como uma criatura de si mesmo, vulgar, pequena, referendada por um grande encontro. Um encontro que libera uma réplica de homem que o sujeito sempre guardou para si mesmo e nunca reconheceu como sua, a não ser agora. Réplica que antes era apresentada num modelo de imaginário menor/doentio, e agora passa a reunir o que dessa negação tem de aprovação, de afirmação do pior do mundo, como o próprio sujeito. Pior afirmado, todo o outro imaginário – moderno – desqualifica-se dando lugar à vulgaridade cotidiana.

Nessa vulgaridade, defendi que o sujeito vive o seu clímax sem encontrar resistências, porque tudo, de algum modo – o que se tinha como grandeza cultural/civilizacional – fracassou. E ao perceber/sentir esse fracasso, o sujeito se sente na condição de abandonado. Um abandono distinto, porque, passando do periférico para assumir uma outra forma de centro, acaba por tomar como centro o 'lugar' necessário para agrupar seu olhar – como crença, motivos ou figura –, e alcançar sua própria técnica, conjecturando seus próprios fins... entre outros tantos fins. A questão: sai-se da ideia/ilusão de um único centro para mostrar-se

como seu próprio centro, postulando um lugar que é seu, mesmo que combinado com os velhos resquícios de uma vaga lembrança de uma centralidade maior.

Se se pensar, a expropriação/abertura das bases de uma civilização pode mesmo causar espanto! Mas não existem justificativas para que se negue o presente e, ainda, se procure proteger velhos indícios de um imaginário que se auto-atacou para considerar, sobre si mesmo, mais possibilidades para o homem. Mais possibilidades? Todas. E todas com o homem acolhendo o próprio homem como uma figura que esquadrinha o fato de ser um sobrevivente, um termo qualquer de uma gramática que não pode manter-se ligada/presa aos efeitos de uma crença central – despropositada por não ser sua – e, ainda ingênua, por recorrer sempre a uma outra humanidade, não a que ele espera ou necessita.

Novamente: a nadificação da imageria moderna não implica na paralização da cultura ou na "destruição do sujeito" (JEUDY, 1995:97). Se essa nadificação detona os pressupostos de uma velha economia simbólica, não detona-os para destruí-los. Detona-os para fazê-los passar do todo para as partes e, dessas partes, para a sua equiparação no todo... entre essas partes. Nadificada as partes de uma imageria e mesmo de suas gramáticas, abandona-se o dever de observar/seguir os fundamentos de um centro de uma suposta parte maior, agora sem o seu fascínio ou crédito. Novamente: os centros permanecem, mas agora nas partes, autênticos ali... condenados a uma autoridade local. E essa condenação postula que a suprema dimensão de um único centro irradiador de sentido não mais se presta para formular uma única ideologia ou uma única autoridade gramatical. Se fosse assim, em termos gerais, o homem ainda estaria condenado à narrativa da modernidade clássica e, de forma utilitária, perseguindo a velha noção de civilização. Neste caso, concluí que a nadificação gera um tipo de assédio: um assédio gramatical. E que não se tenha ilusões!!! Esse assédio indica uma posição extrema; sempre traz uma posição de força. Assediar é passar 'a', ou, pelo menos, pretender essa passagem. E aquele ou aquilo que assedia abre o real, estendendo sobre ele a realização crua dos fatos, afastando-o de eventos que excedem a sua realização, ou seja, de um mundo supramoral. O real, assim, realiza-se como um mundo de moral aleatória, então como vestígio de línguas localizadas. E que não se confunda! Línguas

localizadas que, na idiotia, não falam idioletos nem repercutem originalidade – esse problema foi tratado no capítulo III. Localizadas, sim, enquanto passaporte para uma pertença: o clamor de se estar no ruído, de pertencer ao ruído de todos. Um ruído que traz como expressão a algazarra de toda idiotia. Clamor, neste caso, por falar sobre o domínio de seu próprio lugar sem se afastar da combinação com todas as narrativas e sem transgredir o próprio tom do grande ruído da idiotia. A questão, assim, é falar e se misturar a todas as falas, cada uma dissipando-se sobre a espontaneidade de todas as falas.

Então, ruídos, itinerários, caminhos!! São eles que levam o sujeito idiota ao reconhecimento de que ele é um requerente que combina postulados para tratar com a realidade mesma. E por esses postulados à descoberta de que, falando ou não, "pra que algo seja, não há necessidade de razão alguma" (GARCIA-ROZA, 2004:31). Assim, por essa descoberta, conclui-se aqui que esse sujeito se afasta de qualquer realidade ilusionada, passando a aprovar o real como pura aparência, projetando-se sem grandes fins e explicitando-se sem segredos, sem interioridades mágicas ou registros distintos daquilo que percebe. Esse momento é crucial!!! Não aprovar e aprovar tudo como blefe! Por isso, ao recepcionar a idiotia e vê-la como a única experiência possível, esse sujeito abandona a sua velha humanidade e se sente iniciando uma outra vida, a vida não antecipada por crenças, mas cheia de blefes e sempre irônica. E o que salta? O homem, o mais velho dos homens. E esse homem chega, ao contrário do que deseja Bauman (2011:101-142), não como o produto de "vidas despedaçadas (...)", mas para refazer ou reencontrar o que sempre esteve à parte, largado ou em silêncio. O que ele descobre? Que é pequeno, como todos à sua volta. Pequeno, reconhece a sua força em seu talento para blefar. O que percebe do mundo? Percebe-o sempre dissonante. De sua melhor escolha? Aprende que é avizinhar-se sem persistência. Se há uma unanimidade? Saber-se qualquer coisa e uma coisa qualquer sua, que sempre deve favorecer o seu próprio jogo. E nada de irracionalidade ou de i-mundo ou inumano. A irracionalidade tem relação com a ilusão. Ele, agora, persegue a racionalidade do jogo, sempre avaliando as suas possibilidades no excesso, que sabe simples mas que pode aparecer com grande frequência e derrubá-lo. E por responder ao excesso, incorpora o pior, escolhendo afastar-se de certos compromissos e objetivos.

Excesso colocado, o sujeito precisa liberar de si o seu pior, como o pior de seus preconceitos, apresentado-se para figurar entre todos iguais a ele, como um jogador a mais. A ironia, aqui, é que o sujeito idiota redireciona o valor dos conceitos e reposiciona, como exame do real, o valor dos preconceitos, das opiniões. Os conceitos, para ele, não escapam dos velhos acontecimentos, sempre normativos, sempre superiores ao real. Fixam uma experiência para além da experiência, associando molde à coisa criada e dando à coisa – o real – como uma renovação humana, teórica. Os preconceitos escapam dos velhos acontecimentos ao separar o mundo de qualquer intenção por determiná-lo como tal, deixando-o como um nada que não se reduz à nada, segundo este ou aquele projeto/modelo. Os preconceitos não nutrem o desejo por comentar rigorosamente esta ou aquela ação. Dão, como valor, todos os ruídos que podem tirar algum proveito do real. Proveito? Realizar-se com o brilho pedido pela gramática do momento.

Por fim, para encerrar este trabalho, afirmo que, sobre a aquisição do preconceito – uma forma de profanar as bases de uma gramática –, o sujeito se esbalda no pior e aparece como o primeiro e como o último homem. Como o primeiro, porque esse tipo remonta à mais antiga linhagem humana, que sempre perseverou diante de todos os acidentes e sempre sobreviveu. E ainda, e acima de todas as gramáticas, frequentemente se manifestou, mesmo que reconhecido como um desajustado. Como o último, porque sempre apareceu desarrazoando gramáticas, aclarando que, para além de todas as promessas, ele sempre se precipitava pela idiotia. Último, assim, quando se considera que o homem caiu, que perdeu sua estirpe, fineza ou o seu centro. Último, quando está em seu clímax e, nesse clímax, acabam por acusá-lo de ter deixado de lado uma moralidade elevada; de ter perdido a capacidade de receber ou de ordenar-se na dor e não revidar; de zelar por uma natureza e de saber alimentá-la; de manter-se como um sonhador apegado ao justo e a felicidades superiores.

Ora, superado esse delírio moderno e suas acusações – ainda presentes –, o homem contemporâneo viu-se como um outro, assolado que foi pelo pior ou pelo que há de mais humano no humano: a sua feição idiota. O que isso quer dizer? Que o homem apareceu cheio de recursos, realizado, em harmonia com o pior do real,

confiante que a sua posição, em qualquer lugar, deve acompanhar a moral do jogo, o perigoso e penetrante hábito de ameaçar, ainda que de forma adocicada.

O que concluí? Que agora, por se mostrar o que é, e por ser impelida a uma outra humanidade, a figura humana, mostrando-se humana demais, aparece como algo insuportável – para muitos, teóricos ou não. E humana demais não porque se separa do homem "antigo, do clássico, do estrutural ou, ainda, do neuronal" (WOLFF, 2012:230), mas porque, entrando em tensão com eles, desossa-os, os compreende, passando a viver como todos eles no acaso de suas circunstâncias... quando necessário. É por não descartar qualquer traço de humanidade que o homem reapropria-se de uma velha categoria de sujeito, de um sujeito às avessas: o sujeito idiota.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEM, G. O Aberto – O Homem e o Animal. Lisboa, Edições 70, 2011.
- _____, O Que é o Contemporâneo? e Outros Ensaios. Chapecó, Argos, 2009.
- _____, Ideia da Prosa. Lisboa, Cotovia, 1999.
- ALMEIDA, R. de. O Imaginário Trágico de Machado de Assis – Elementos para uma pedagogia da escolha. São Paulo, Képos, 2015.
- _____, Notas sobre os Conceitos de Natureza e Cultura. in: JANINA, S., ALMEIDA, R. de., CHUNG, S. (Orgs.) Interculturalidade, Museu e Educação. São Paulo, Laços, 2013.
- _____, A Exuberância do Artífício – Aspectos do Barroco Revividos na contemporaneidade. Revista Diálogos Interdisciplinares. Vol. 2. no. 1, 2013.
- _____, O Dia em Que Conheci Jim Morrison. São Paulo, Zouk, 2004.
- ALVAREZ, A. M. de S. “José: O Renascimento do Leão”. In: Transformações Humanas – Encontros, Amor Ágape e Resiliência. São Paulo, EDUC/EDUSP:FAPESP, 2011.
- ALVES, R. Conversa com Quem Gosta de Ensinar. 23ª. ed. São Paulo Cortez, 1989.
- ALMEIDA, C. F. O Sindicalismo nos Países Industriais. Análise social. - Ano 2, Nº 5 (Jan. 1964). p. 66-89
- ANDERSON, P. O Fim da História – De Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.
- ARENDT, H. A Vida do Espírito – o pensar, o querer, o julgar. Rio, Relume Dumará/UFRJ, 1992.
- ARENDT, H. A Condição Humana. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1983.
- ASSIS, M. de. O Mínimo e o Escondido – Crônicas de Machado de Assis. org. Luiz Antonio Aguiar. São Paulo, Editora Salecsiana, 2008.
- AUGÉ, M. Não-Lugares – Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, Papirus, 1994.
- _____, Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- ÀVILA, M. Mensagem na Garrafa: aporias do Sujeito no fim do milênio. in: VASCONCELOS, M. S. e COELHO, H. R. (orgs.) 1000 Ratros Rápidos – Cultura e Milênio. Belo Horizonte, autêntica, 1999.

- BACON, F. O Progresso do conhecimento. São Paulo, UNESP, 2007.
- BACHELARD, G. A Dialética da Duração. São Paulo, Ática, 1994.
- BADIOU, A. Deleuze – O clamor do ser. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- BALANDIER, G. A Desordem – Elogio do Movimento. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- BALLESTEROS, J. Postmodernidad: decadencia o resistencia. Madrid, Tecnos, 1990.
- BATAILLE, G. Sobre Nietzsche – Voluntad de Suerte. Madrid, Taurus Ediciones, 1989.
- BAUDRILLARD, J. À Sombra das Maiorias Silenciosas. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. A Transparência do Mal. 2a. ed. Campinas, Papirus, 1992.
- _____. Cool Memories II – Crônicas 1987-1990. São Paulo, Estação Liberdade, 1995.
- _____. Cool Memories IV – Crônicas 1996-2000. São Paulo, Estação Liberdade, 2002.
- _____. Da Sedução. Campinas, Papirus, 1991.
- _____. A Sociedade de Consumo. Lisboa, Edições 70, 1991.
- BAUDELAIRE, C. Escritos Íntimos. Lisboa, Estampa, 1982.
- BÁRCENA, F. El Desencando del humanismo Moderno – Reflexiones sobre la identidad contemporánea. En: Aldea Mundo: Revista sobre Fronteras e Integración, Año 5, No 10, nov. 2000 - abr. 2001
- BERCIANO, M. Heidegger, Vattimo y la desconstrucción. Anuario Filosófico (26). Navarra, 1993. (9-45)
- BERIAIN, J. Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad. Barcelona, Anthropos, 1990.
- _____. Modernidades en Disputa. Barcelona, Anthropos, 2005.
- BERMAN, M. Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar – A aventura da modernidade. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- BHABHA, H. O Local da Cultura. Belo Horizonte, UFMG, 1998.
- BIRMAN, J. O Sujeito na Contemporaneidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.
- BLACKBURN, R. J. O Vampiro da Razão: um ensaio de filosofia da história. São Paulo, Unesp, 1992.

- BLOOM, A. O Declínio da Cultura Ocidental – Da crise da universidade à crise da sociedade. 4a. ed. São Paulo, Best Seller, 1989.
- BOORSTIN, D. J. Os Criadores – Uma história da criatividade humana. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995.
- BRUN, J. Os Pré-socráticos. Lisboa, Edições 70, 1968. p. 53
- BUKOWSKI, C. Crônica de um Amor Louco. Porto Alegre, L&PM, 1995.
- _____. Notas de Um Velho Safado. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- BUHR, M. Kant – Introdução à Vida e à Obra. Lisboa, Editorial Caminho, 1989.
- CAILLÉ, A. LAZZERI, C. SENELLART, M. História Crítica da Filosofia Moral e Política. Lisboa, Verbo, 2005.
- CAPPELLETTI, A. La Ideología Anarquista. Barcelona, Laia, 1985.
- CHARLES, S. Ateísmo e Ceticismo no Theophrastus redivivus. in: SMITH, P. e SILVA FILHO, W. (org.) Ensaio sobre o Ceticismo. São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2007.
- CHARLES, S. Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset – É Possível Viver o que Eles Pensam? São Paulo, Barcarolla, 2006.
- CHARTIER, R. A História Cultural – entre práticas e representações. Alges, Difel, 2002.
- CIORAN, E. A Tentação de Existir. Lisboa, Relógio D'água, 1988.
- _____. História e Utopia. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- _____. Breviário de Decomposição. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
- _____. Adiós a la Filosofia y Otros Textos. Madrid, Alianza, 1988.
- _____. Ese Maldito Yo. Barcelona, Fabula Tusquetes Editores, 2002.
- COMPAGNON, A. Os Cinco Paradoxos da Modernidade. Belo Horizonte, UFMG, 1996.
- CONNOR, S. Cultura Pós-Moderna – Introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo, Loyola, 1993.
- COMTE-SPONVILLE, A. A Felicidade, Desesperadamente. São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- _____. Apresentação da Filosofia. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- _____. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

- CRESPI, F. "Ausência de fundamento y proyecto social". VATTIMO, G. e ROVATTI, P. A. (eds.) El Pensamiento Débil. Madrid, Cátedra, 1988.
- CHRÉTIEN, C. A Ciência em Ação: mitos e limites. Campinas, Papirus, 1994.
- CULLER, J. Sobre a Desconstrução – Teoria e crítica do pós-estruturalismo. Rio de Janeiro, Record/Rosa dos Ventos, 1997.
- DA SILVA, T. T. (Org.) Nunca Fomos Humanos – nos rastros do sujeito. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- DELRUELLE, E. Metamorfoses do Sujeito – A ética filosófica de Sócrates a Foucault. Lisboa, Instituto Piaget, 2009.
- DERRIDA, J. Papel-Máquina. São Paulo, Estação Liberdade, 2004.
- DESCOMBES, V. Lo Mismo y Lo Outro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa – 1933-1978. Madrid, Ediciones Cátedra, 1988.
- DESCARTES, R. O Discurso do Método. São Paulo, Editora Parma, 1983.
- _____, Meditações Sobre Filosofia Primeira. Campinas, UNICAMP, 2000.
- _____, Regras Para a Direção do Espírito. Lisboa, Edições 70, 1989.
- DELEUZE, G. /et all/ Por que Nietzsche? Rio de Janeiro, Achimamé, s/d.
- _____. Diferença e Repetição. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- _____. A Filosofia Crítica de Kant. Lisboa, Edições 70, 1994.
- DOMENACH, J-M. El Retorno de lo Trágico. Madrid, Península, 1969.
- _____. As Ideias contemporâneas. Lisboa, Dom Quixote, 1984.
- DROZ, B. & ROWLEY, A. História do Século XX. 2 vols. Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- DROIT, R-P. A Companhia dos Filósofos. Lisboa, Instituto Piaget, 2004.
- EAGLETON, T. As Ilusões do Pós-Modernismo. Zahar, Rio de Janeiro, 1998.
- _____, Problema dos Desconhecidos – Um estudo da ética. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- ELIAS, N. Escritos e Ensaaios – V. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.
- _____, O Processo Civilizador – Vols. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELLSWORTH, E. Modos de Endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. in: SILVA, T. T. da. (org.) Nunca Fomos Humanos – Nos rastros do sujeito. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- ESCOBAR, A. El final del Salvaje – Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá, Cultura Libre, 1999.
- ECO, U. Pós-Escrito ao Nome da Rosa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

- ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA. Lisboa, Verbo, 1989.
- ELLIOT, A. Teoria Psicanalítica – uma Introdução. São Paulo, Loyola, 1996.
- ESCOHOTADO, A. O Espírito da Comédia. Lisboa, Antígona, 2006.
- FEATHERSTONE, M. O Desmanche da Cultura – Globalização, Pós-modernismo e Identidade. São Paulo, Nobel;Sesc, 1997.
- FÉTIZON, B. A. de M. Sombra e Luz – o tempo habitado. São Paulo, Zouk, 2002.
- FERRY, L. A. Homo Aestheticus – A invenção do gosto na era democrática. São Paulo, Ensaio, 1994.
- FINKIELKRAULT, A. A Derrora do Pensamento. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- _____. A Humanidade Perdida – Ensaio sobre o século XX. São Paulo, Ática, 1998.
- FLUSSER, V. Pós-História – Vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo, AnnaBlume, 2011.
- FREUD, S. O Mal Estar na Civilização, Novas conferências Introdutórias e Outros Textos. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.
- FOUCAULT, M. Tecnologías del Yo y otros textos afines. (Introducción de miguel Morey). Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1991.
- _____. O Pensamento do Exterior. São Paulo, Princípio, 1990.
- FREZZATTI Jr. W. A. Nietzsche e Ribot: multiplicidade e filosofia da subjetividade. in: PHILÓSOPHOS. Goiânia, V. 18, N. 2, 263-291. JUL/DEZ. 2013.
- <http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/25073#.VPal5CiefWo>
- FUKUYAMA, F. El Fin de la Historia. Barcelona, Planeta, 1992.
- GADAMER, H-G. La Herencia de Europa. Barcelona, Península, 1990.
- GARCIA-ROZA, L. A. O Mal Radical em Freud. 5a. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2004.
- GIACOIA JÚNIOR. O. Nietzsche – O humano como memória e como promessa. Petrópolis, vozes, 2014.
- _____. Heidegger Urgente – Introdução a um novo pensar. São Paulo, Três Estrelas, 2013.
- _____. Nietzsche. São Paulo, Publifolha. 2000.
- GIANNOTTI, J. A. Lições de filosofia Primeira. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

- GIDDENS, A. As Consequências da Modernidade. São Paulo, Editora Unesp, 1991.
- GILBERT, P. e LENNON, K. O Mundo, a Carne e o Sujeito – Temas europeus na filosofia da mente e do corpo. São Paulo, Edições Loyola, 2009.
- GILSON, E. Introdução ao Estudo de Santo Agostinho. São Paulo, Discurso Editorial, 2006.
- GINZBURG, C. História Noturna. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- GLUCKSMANN, A. La Estupidez – Ideologías del postmodernismo. Barcelona, Ediciones Península, 1988.
- GOBRY, I. Vocabulário Grego de Filosofia. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- GRACIÁN, B. A Arte da Sabedoria Mundana – Um oráculo manual. São Paulo, Best Seller, s/d.
- _____. El Criticón. Olympia, 1995.
- _____. El Arte de La Prudencia. BanReservas, República Dominicana, 2007.
- GRÜNER, E. El Fin de las Pequeñas Historias – De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- GUILLEBAND, J-C. A Reinvenção do Mundo – um adeus ao século XX. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.
- HABERMAS, J. O Discurso Filosófico da Modernidade – Doze Lições. São Paulo, Martins fontes, 2000.
- HAN, B-C. La Sociedad del Cansancio. Barcelona, Herder, 2012.
- HARVEY, D. Condição Pós-Moderna. São Paulo, Loyola, 1989.
- HEIDEGGER, M. Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- HELLER, A. O Cotidiano e a História. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- _____. Teoria de las Necesidades en Marx. 2a. Ed. Barcelona, Ediciones Península, 1986.
- HIERRO, El Saber Tragico – De Nietzsche a Rosset. Madrid, Laberinto, 2001.
- HINKELAMMERT, F. Nihilismo al Desnudo – los tiempos de la globalización. Santiago, Editorial LON, 2001.
- HIMMELFARB, G. Os Caminhos Para a Modernidade – os iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo, Realizações Editora, 2011.
- HOBBS, T. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

- IACOMO, A. M. Caminhos de Saída do Estado de Menoridade. Rio de Janeiro, Instituto Italiano di Cultura, 2001.
- IÁÑEZ, E. História da Literatura – As literaturas no século XVII. Vol. 4. Lisboa, Planeta Editora, 1993.
- JAMESON, F. Modernidade Singular – Ensaio sobre a ontologia do presente. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- _____, El Posmodernismo o la Lógica Cultural Del Capitalismo Avanzado. Barcelona, Paidós Studio, 1995.
- _____, As Sementes do Tempo. São Paulo, Ática, 1994.
- JEUDY, H-P. A Sociedade Transbordante. Lisboa, Edições Século XXI, 1995.
- JESUS, A. R. B e S. Entre o sim e o não, o sol e a indiferença : Meursault, o herói absurdo em L'Étranger de Albert Camus. 2010. (Dissertação de Mestrado)
- JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. Dicionário Básico de Filosofia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- KANT, I. Crítica da Razão Pura. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____, A Religião nos Limites da Simples Razão. Lisboa, Edições 70, 1992.
- KEHL, M. R. Delicadeza. in NOVAES, A. (org.) A Condição Humana: as aventuras do homem em tempos de mudanças. Rio de Janeiro/São Paulo, Agir/SESC, 2009. p. 457
- KODO, L. Blefe: o gozo pós-moderno. São Paulo, Zouk, 2001.
- LAPLANTINE, F. El Sujeto, ensayo de antropología política. Barcelona, Bellaterra, 2007.
- LAVILLE, C. e DIONNE, J. A Construção do Saber – Manual de Metodologia da Pesquisa em Ciências Humanas. Porto Alegre, Artmed, 1999.
- LE GOFF, J. História e Memória. Campinas, UNICAMP, 1990.
- LÉVY, B. O Testamento de Sartre. Porto Alegre, L&PM, 1981.
- LIPOVESTSKY, Gilles. A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo. São Paulo, Editora Manole, 2005.
- _____, & Elyette Roux. A Sociedade da Deceção. Lisboa, Edições 70, 2012.
- LOCKE, J. Ensaio Acerca do Entendimento Humano. São Paulo, Abril Cultura, 1999.
- LÖWY, M. Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses "sobre o conceito de história". São Paulo, Boitempo, 2005.
- LYOTARD, J-F. A Condição Pós-Moderna. Rio de Janeiro, José Olympio, 2000.

- _____, O Inumano – Considerações sobre o Tempo. Lisboa, Editorial Estampa, 1989.
- _____, O Pós-Modernismo Explicado Às Crianças. Lisboa, Dom Quixote, 1993.
- LUNA, E. M. G. de. Filosofía del Sentido Común. Thomas Reid e Karl Popper. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- MACHADO, R. Zaratustra – Tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- MAFFESOLI, M. O Conhecimento Comum. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- _____. O Instante Eterno – O retorno do trágico nas sociedades contemporâneas. São Paulo, Zouk, 2003.
- _____. A Transfiguração do Político: A Tribalização do mundo. Porto Alegre, Editora Sulina, 2005.
- _____. O Tempo Retorna – Formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.
- MARQUES, A. Sujeito e Perspectivismo: seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento. Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- MARTINS, V. Ludwig Feuerbach: Do Homem para Deus ao Homem-Deus – A Fé e o Milagre. Covilhã, LusofiaPress, 2009.
- MARTON, S. Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- MATURANA, R. H. La Realidad: Objetiva o Construida? – Fundamentos biológicos del conocimiento. Barcelona, Anthropos, 2009.
- _____, La Objetividade – Un argumento para obligar. Santiago, Dolmen Ediciones, 1997.
- MILTON, J. O Paraíso Perdido. São Paulo, Edições e Publicações Brasil, s/d.
- MORIN, E. La Noción de Sujeto (Diálogo: Edgar Morin, Mony Elkalm, Félix Guattari). In: SCHNITMAN, D. F. Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad. Buenos Aires, PAIDÓS, 1998.
- _____, O Paradigma Perdido – A natureza humana. 2ª. ed. Mem Martins, Europa-América, 1973.
- _____, El Paradigma Perdido – Ensayo de Bioantropología. 7ª. ed. Barcelona, Kairós, 2005.

- ____ e MOIGNE, J-L LE. A Inteligência da Complexidade. 2ª. Ed. São Paulo, Peirópolis, 2000.
- ____, Rumo ao Abismo – Ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.
- MELLO, M. V. de. Nietzsche: o Sócrates de nosso tempo. São Paulo, EDUSP, 1993.
- MOLON, S. I. Subjetividade e Constituição do sujeito em Vygotsky. São Paulo, EDUC, 1999.
- MONDIN, B. O Homem, Quem ele é? Elementos de antropologia filosófica. São Paulo, Paulus, 1980.
- MULLER-LAUTER, W. A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche. São Paulo, ANNABLUME, 1997.
- NIETZSCHE, F. A Gaia Ciência. Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1984.
- _____, A Gaia Ciência. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- _____, Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____, O Anticristo e Ditirambos de Dionísio. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- _____, Genealogia da Moral. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- _____, O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e pessimismo. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____, Introdução à Tragédia de Sófocles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.
- _____, Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.
- _____, O Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- _____, O Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- _____, Aurora. Porto, Rés, s/d.
- _____, Obras Inmortales. Quatro Tomos. Barcelona, Edicomunicación, 2003.
- NOGUEIRA, A. O Sujeito Irreverente. Campinas, Papirus, 1993.
- NUNES, Benedito. Ensaio Filosófico. São Paulo, Editora WMF/Martins Fontes, 2010.

- ONFRAY, M. Contra-História da Filosofia 2: cristianismo hedonista. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- _____, Contra-História da Filosofia 1: as sabedorias antigas. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- _____, A Escultura de Si. Rio de Janeiro, Rocco, 1995.
- _____, A Razão Gulosa – Filosofia do Gosto. Rio de Janeiro, Rocco, 1999.
- _____, O Ventre dos Filósofos – Crítica da razão dialética. Rio de Janeiro, Rocco, 1990.
- _____, Tratado de Ateologia. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- PACHECO, O. M. C. de A. Sujeito e Singularidade – Ensaio sobre a construção da diferença. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- PASCAL, B. Pensamentos. Vol. 16, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. Antropologia das Organizações e Educação. Rio de Janeiro, Imago, 1990.
- PECORARO, R. Nilismo e (Pós) Modernidade – Introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro, Loyola/PUC Rio, 205.
- PELBART, P. P. A Vertigem por um Fio – Políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo, Iluminuras/FAPESP, 2000.
- PERREIRA, W. Heidegger e os Pressupostos metafísicos da crítica da Modernidade. Síntese – Revista de Filosofia, América do Norte, 22, sep. 2011. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1135/154>
2. Acesso em: 08 Jul. 2013.
- PLATÃO. TEETETO. Lisboa, Seara Nova, 1947.
- _____, Diálogos. V. Parmênides, Teeteto, Sofista, Politico. Madrid, Editorial Gregos, 1988.
- PUCHEU, A. Giorgio Agamben: poesia, filosofia, crítica. Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2010.
- RAFFESTIN, C. (Entrevista). *Entrevistador* – Marcos Aurélio Saquet. *Revista Formação*, n.15 volume 1 – p.01-05
- REALE, G. e ANTISERI, D. História da Filosofia. Vol. I. Antiguidade e Idade Média. São Paulo, Paulus, 1990a.
- _____, História da Filosofia. Vol. II. Do humanismo a Kant. São paulo, Paulus, 1990b.

- _____, História da Filosofia. Vol III. Do romantismo até nossos dias. São Paulo, Paulus, 1990c.
- RENAUT, A. A Era do Indivíduo – Contributo para uma história da subjectividade. Lisboa, Instituto Piaget, 1989.
- ROSSET, C. Lógica do Pior. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989a.
- _____, Principios de Sabiduría y de Locura. Barcelona, Marbot Ediciones, 2008.
- _____, Lejos de Mí – Estudio sobre la identidad. Barcelona, Marbot Ediciones, 2007.
- _____, El Objeto Singular. Madrid, Sextopiso, 2007.
- _____, La filosofía Trágica. Buenos Aires, Em Cuenco de Plata, 2010.
- _____, Reflexiones Sobre Cine. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.
- _____, Materia de arte. Valencia, Pre-Textos, 2009.
- _____, Fantasmagorías, seguido de lo real lo imaginario y lo ilusorio. Madrid, Abada Editores, 2008.
- _____, Alegria – A força maior. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- _____, Lo Real – Tratado de la idiotez. Valencia, Pré-Textos, 2004.
- _____, O Real e seu Duplo – ensaio sobre a ilusão. São Paulo, L&PM, 1988.
- _____, A Anti-Natureza – Elementos para uma filosofia trágica. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989b.
- _____, El Demonio de la Tautologia – seguido de cinco breves piezas morales. Madrid, Arena Libros, 2011.
- _____, Travesía Noturna – Episodios clínicos. Barcelona, Elipsis, 2006.
- _____, O Princípio de Crueldade. Rio de Janeiro, Rocco, 1989c.
- RUSS, J. Pensamento Ético Contemporâneo. 4a. ed. Paulus, São Paulo, 2006.
- SAHLINS, M. Esperando Foucault, ainda. São Paulo, Martins Fontes, 2013.
- SAFOUAN, M. A Palavra ou a Morte – como é possível uma sociedade humana. Campinas, Papirus, 1993.
- SANTOS, B. S. Pela Mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade. São Paulo, Cortez, 1997.
- _____, A Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência. São Paulo, Cortez, 2000.
- SANTOS, B. de S. (org.) As Vozes do Mundo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

- SCOPINHO, S. C. D. Filosofia e sociedade Pós-Moderna – Crítica filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- SCHILLING, K. História das Ideias Sociais. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- SCHLOSBERG, J. La Crítica Posoccidental y la Modernidad. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004.
- SCHOPENHAUER, A. Fragmentos Para a História da Filosofia. São Paulo, Iluminuras, 2002
- SILVA, F. L. e. A Invenção do Pós-Humano. p. 75-88 in: NOVAES, A. (org.) A Condição Humana – As aventuras do homem em tempos de mutações. São Paulo, Agir/SESC, 2009.
- SLOTERDIJK, P. Crítica da Razão Cínica. Lisboa, Relógio D'Água, 2011.
- SMITH, T. V. e GRENE, M. De Descartes a Kant. Buenos Aires, Ediciones Peuser, 1951.
- SOLOMON, R. C. O Prazer da Filosofia – Entre razão e paixão. Rio de Janeiro, Record, 2011.
- SCRUTON, R. Uma Breve História da Filosofia Moderna – De Descartes a Wittgenstein. Rio de Janeiro, José Olympio, 2008.
- SUNG, J. M. Sujeito e Sociedades Complexas – Para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis, Vozes, 2002.
- TEIXEIRA, E. V. A Fragilidade da Razão – pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2005.
- THOREAU, H. Desobedecendo. São Paulo, Circulo do Livro, 1986.
- TOURAINE, A. Um Novo Paradigma – Para compreender o mundo hoje. 3a. ed. Petrópolis, Vozes, 2007.
- _____, Podremos Vivir Juntos? El destino del hombre en la aldea global. Buenos Aires, Fondo de cultura Economica, 1997.
- TRIVINHO, E. O Mal-Estar da Teoria: a condição crítica na sociedade tecnológica atual. Rio de Janeiro, Quarter, 2001.
- TROTIGNON, P. Os Filósofos Franceses da Atualidade. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1969.
- VATTIMO, G. As Aventuras da Diferença. Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____, El Sujeto y la Máscara – Nietzsche y el problema de la liberación. 2ª. Ed. Barcelona, Península, 1989.

- _____, O fim da Modernidade – Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- _____, Mas Alla Del Sujeto – Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Barcelona, Paidós, 1989.
- _____, Más Allá Del Sujeto – Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica. 2ª. ed. Barcelona, Paidós, 1992.
- _____, Las Aventuras de la Diferencia – Pensar después de Nietzsche e Heidegger. 3ª. Ed. Barcelona, Península, 1998.
- _____, A Sociedade Transparente. Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____, A sociedade Transparente. Lisboa, Relógio D'Água, 1992.
- _____, Para Além da Interpretação – O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.
- _____, Creer que se Cree. Barcelona, Paidós, 1996.
- _____, (Comp.) La Secularización de la Filosofía – Hermeneutica y posmodernidad. Barcelona, Gedisa, 1990.
- _____, Y otros. En Torno a la posmodernidad. Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre, 1994.
- _____, Más Allá de la Interpretación. Barcelona, Paidós, 1994.
- _____, De la Realidad – Fines de la filosofía. Barcelona, Herder, 2013.
- VAZ, S. Literatura, Pão e Poesia. São Paulo, Global, 2011.
- VERNANT, J-P. Mito & Pensamento entre os Gregos. 2a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- VIGARELLO, G. História da Beleza – o corpo e a arte de embelezar do Renascimento aos dias de hoje. Rio de Janeiro, Ediouro, 2006.
- ZIZEK, J. & DALY, G. Conversas com Slavoj Zizek. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- _____, El Espinoso Sujeto – El centro ausente de la ontología política. Barcelona, Paidós, 2001.
- _____, Visión de Paralaje. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- WOOLF, V. Objetos Sólidos. São Paulo, Siciliano, 1992.
- WOOD, E. M. e FOSTER, J. B. (org.) Em Defesa da História – Marxismo e Pós-Modernismo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.